

DIPARTIMENTO DI SOCIOLOGIA E
RICERCA SOCIALE

QUADERNI

TRA ONORE E DIGNITÀ

Per una Sociologia del rispetto

ANDREA MUBI BRIGHENTI

QUADERNO 40

Aprile 2008

INDICE

Introduzione	p. 7
1. Onore e modernità	8
2. Onore e dignità nella filosofia politica e giuridica	15
3. Le ambiguità del rispetto	28
4. Sociologia e antropologia dell'onore	34
5. Onore e violenza	40
6. Un concetto sociologico di rispetto	45
7. Rispetto come territorio	49
8. Rispetto nelle culture di strada	51
9. Conclusioni	54
Riferimenti bibliografici	57

Introduzione

Proponendo un'approssimazione tutt'altro che esaustiva al complicato intreccio tra onore e modernità, questo testo non avanza alcuna pretesa di rinvenire nell'onore un concetto pantocratore o onnicomprensivo con il quale sostituire consolidate categorie analitiche e interpretative della sociologia e della teoria sociale. Nondimeno, una ricognizione in questo ambito tematico potrebbe rivelarsi in grado di illustrare l'irriducibilità dell'onore – e di quei suoi “strani doppi” che sono il rispetto e la dignità – irriducibilità rispetto non solo alle variabili sociali strutturali (come status e classe), ma persino alle classiche variabili prese in considerazione dalla sociologia della cultura (come capitale culturale e appartenenza simbolica).

Si potrebbe obiettare che, se il concetto fosse davvero meritevole di un'indagine concettuale distintiva, nei classici della sociologia se ne troverebbe traccia. In ambito francese, ad esempio, durante il diciannovesimo secolo l'onore è al centro di un'intensa produzione pamphlettistica, sintomo evidente di una rilevanza sociale del tema all'intersezione tra questioni di genere e di classe sociale.

In effetti, se è purtroppo perduta una lezione di Durkheim del 1906 sul sentimento dell'onore [Pickering e Watts Miller 2003], appare nondimeno significativo che l'interesse di Durkheim per questo argomento fosse presente già nella sua tesi in latino del 1892 su Montesquieu. A un esame più attento dei testi, risulta chiaro che molti temi propriamente durkheimiani trovano nelle discussioni illuministe e post-illuministe sull'onore uno sfondo significativo: quel che il sociologo francese fa è trascrivere la riflessione di Montesquieu sul ruolo dell'onore nelle diverse forme costituzionali (infra, §2) all'interno dei suoi studi sulla divisione del lavoro sociale, sul sacro e sulla costituzione rituale dei gruppi umani.

Ma, se tra i sociologi la trattazione dei fenomeni dell'onore e della dignità rimane per così dire oscurata dall'interesse per le questioni strutturali e simboliche che vengono costruite come preminenti, è tra i filosofi politici, i teorici del diritto e gli antropologi che si trovano le trattazioni più direttamente focalizzabili. Nel testo che segue si propone di ripercorrere alcune di queste concet-

tualizzazioni, per seguire in particolare quelle relative alle “società della vergogna”, all’interdipendenza sociale, e al rapporto tra piano dell’azione e piano della responsabilità individuale e collettiva.

A livello di teoria sociologica, ragionare onore, rispetto e dignità può essere utile come passo verso un tentativo più generale di superare alcuni ben noti dualismi classici del pensiero sociologico, come struttura *vs* azione, fisica sociale *vs* fenomenologia sociale, e così via. L’onore e il rispetto si presentano infatti al tempo stesso come costruzioni discorsive *e* come pratiche sociali: non è possibile indagare questi fenomeni in modo soddisfacente senza tenere presente l’azione *e* la teoria sociale degli attori.

Tuttavia, poiché parlare di una semplice coimplicazione dei due piani sposta solo il problema senza in effetti fare alcunché per risolverlo, in questo testo si avanza piuttosto la proposta di un concetto interpretativo diverso: quello di *territorio*, inteso come strumento per catturare la natura insieme materiale e immateriale del sociale, la sua “costituzione mista”, per così dire. Con il concetto di territorio si intende sottolineare che il sociale è operazionale, si svolge in un tempo della durata (nel senso di Bergson), ha a che fare con delle molteplicità, con una presa immediata di elementi tra loro ontologicamente eterogenei.

Il territorio è un atto ibrido, che può essere indagato solo quando si vadano ad analizzare le sue componenti specifiche: *soglie* definite da disposizioni di visibilità, *composizioni* di velocità differenziali, *capacità* di imprimere e ricevere affetti, ovvero di agire sui reciproci rapporti costitutivi. Si comprenderà come tutto questo ci porti molto al di là di una semplice analisi discorsiva delle riflessioni sull’onore, per spingerci verso un’analisi più ampia – che qui, lo si ammette, resta necessariamente *in nuce* – del problema che si ritiene essenziale per la teoria sociologica oggi: il problema della costituzione mutua dei soggetti, degli oggetti e dei campi sociali all’interno di medesima potenza, capacità o ordine operativo.

1. Onore e modernità

Onore e dignità sono concetti cruciali per la filosofia politica occidentale perlomeno sin da Hobbes e dagli altri pensatori consi-

derati fondativi della modernità. Questi due concetti rinviano infatti a due modalità fondamentalmente diverse di attribuzione dello status sociale delle ‘grandezze’ nel senso di Boltanski e Thévenot [1991] e di regolazione dell’interazione sociale. La differenza, nella sua forma essenziale, è ben riassunta da Pierre Bourdieu in un suo studio classico sulla società kabila:

The ethos of honour is fundamentally opposed to a universal and formal morality which affirms the equality in dignity of all men and consequently the equality of their rights and duties. Not only do the rules imposed upon men differ from those imposed upon women, and the duties towards men differ from those towards women, but also the dictates of honour, directly applied to the individual case and varying according to the situation, are in no way capable of being made universal. It is the same code which lays down opposing modes of conduct according to the social sphere. This is so much the case that a single system of values of honour establishes two opposing sets of rules of conduct – on the one hand that which governs relationships between kinsmen, and in general all personal relationships that conform to the same pattern as those between kinsmen; and on the other hand, that which is valid in one’s relationship with strangers. [Bourdieu 1966, 228]

A livello idealtipico, se il concetto di onore viene declinato generalmente in chiave tradizionalista, particolarista e clanica, quello di dignità viene declinato in chiave modernista, universalista e civica, secondo un percorso storico-politico-filosofico che vede nelle rivoluzioni francese e americana un punto di demarcazione fondamentale e di svolta da relazioni sociali impostate in modo essenzialmente verticale gerarchico verso relazioni impostate in modo essenzialmente orizzontale coarchico. La contrapposizione tra onore e dignità è perciò non solo una contrapposizione paradigmatica, ma altresì una contrapposizione che si carica di forti connotazioni assiologiche.

L’obiettivo della presente ricerca non è tanto quello di fornire una descrizione esaustiva della contrapposizione tra i due paradigmi cognitivi e assiologici, quanto piuttosto di avanzare un’analisi sociologica ‘molecolare’, in senso tardeiano, dei momenti contraddittori e delle aree di indistinzione tra i due modelli.

Già Alexis de Tocqueville [1835] contrapponeva la vecchia cultura aristocratica europea, gerarchica e centrata sull’onore, alla

nuova cultura democratica americana, egualitarista e orientata all'universalismo, che egli riteneva storicamente destinata a divenire dominante. L'intera opera tocquevilliana sulla democrazia in America¹ può in effetti venir letta come una riflessione, che si conclude in una sorta di ampio e articolato interrogativo, sull'impatto politico e sociale dell'emergere e dell'affermarsi di una forma storicamente nuova di attribuzione dello status e di regolazione dell'interazione sociale. Nella complessa equazione sociale che andava a definire, Tocqueville inseriva come fattori non solo l'accresciuta uguaglianza e libertà dei cittadini democratici, ma anche la diminuita capacità dell'individuo nella massa democratica di resistere alla tirannia della maggioranza:

Pendant que la noblesse jouissait de son pouvoir, et longtemps encore après qu'elle l'eut perdu, l'honneur aristocratique donnait une force extraordinaire aux résistances individuelles. On voyait alors des hommes qui malgré leur impuissance, entretenaient encore une haute idée de leur valeur individuelle, et osaient résister isolément à l'effort de la puissance publique. Mais de nos jours, où toutes les classes achèvent de se confondre, où l'individu disparaît de plus en plus dans la foule et se perd aisément au milieu de l'obscurité commune; aujourd'hui que, l'honneur monarchique ayant presque perdu son empire sans être remplacé par la vertu rien ne soutient plus l'homme au-dessus de lui-même, qui peut dire où s'arrêteraient les exigences du pouvoir et les complaisances de la faiblesse? [Tocqueville 1835, §II.IX, x]

Su questa linea, Simmel [1908] giunge ad affermare che lo stesso sapere della sociologia è storicamente determinato come correlativo al potere concreto che le masse giungono ad esercitare sull'individuo in epoca moderna. Non è sfuggito a Simmel poi il fatto che la supremazia moderna della dignità sull'onore sia andata di pari passo con il delinarsi di un tipo di società fondamentalmente basata su un'economia monetaria capitalista, in cui il possesso di denaro e dello status corrispondente è, almeno in linea ideale, legato dalle qualità personali specifiche:

¹ Più recentemente, Peter Wagner [1999] ha analizzato come l' "America" – ovvero precisamente gli Stati Uniti d'America – abbia assunto nell'immaginario europeo il ruolo di una sorta di 'modernità allo stato puro' in cui i principi dell'autonomia e della razionalità si sarebbero trovati realizzati al massimo grado.

Der Besitz oder der Mangel einer bestimmten Geldsumme bedeutet eine bestimmte soziale Stellung, fast ganz unabhängig von den personalen Qualitäten dessen, der sie ausfüllt. Das Geld hat die vorhin betonte Scheidung zwischen dem Menschen als Persönlichkeit und als Träger einer bestimmten Einzelleistung oder -bedeutung auf den Gipfel gehoben; sein Besitz gewährt jedem, der ihn erobern oder irgendwie erwerben kann, eine Macht und eine Stellung, die mit dem Innehaben dieses Besitzes, nicht aber mit der Persönlichkeit und ihren Eigenschaften auftritt und verschwindet. [Simmel 1908, §III, 204]

Per quanto fondamentali siano questi aspetti, nei concetti di onore e dignità c'è tuttavia in gioco più che il semplice posizionamento sociale del soggetto in relazione a uno status sociale e al suo corrispondente strato sociale; così come c'è in gioco più che l'identificazione dei mezzi idonei a classificare le persone e distribuirle in posizioni di diseguale valore. In modo più ampio e radicale, i concetti di onore e dignità ci sembrano concorrere a delineare alcune caratteristiche dell'interazione sociale e della definizione del *dominio pubblico*. Su questo punto sarà necessario tornare più approfonditamente, anche in relazione all'oggetto centrale della nostra indagine: in questo testo ci occuperemo infatti di dove collocare, fra i due idealtipi estremi dell'onore e della dignità, il concetto di rispetto. Si tratta di una difficoltà non da poco, considerato che il termine 'rispetto' appare, rispetto agli altri due, come quello più proteico e sfuggente a una singola determinazione caratterizzante. Sebbene i filosofi abbiano proposto in senso normativo diverse possibili articolazioni teoriche del concetto di rispetto, la vaghezza e la resistenza a una determinazione univoca sembrano provenire più che altro dall'utilizzo empirico del termine e dalle concezioni che vi vengono associate da parte degli attori sociali. Questo utilizzo e queste concezioni sono l'oggetto di indagine più proprio della sociologia.

Non solo il *concetto* di rispetto, ma anche soprattutto la sua *pratica* è allo stesso tempo estremamente importante nella vita sociale eppure di definizione estremamente difficile, a causa della pluralità di concezioni non professionali di giustizia e della diversità delle pratiche giustificatorie delle operazioni di gerarchizzazione che

entrano in gioco². Come si potrebbe dunque presentare una sociologia del rispetto? La questione può venire articolata chiedendosi ad esempio se la forma sociale del rispetto sia un fenomeno strutturale o un fenomeno pertinente all'interazione sociale; se sia essenzialmente un fenomeno di giudizio e attribuzione consapevole e strutturata o invece un fenomeno semplicemente pratico e implicito, di *habitus*; se la pratica del rispetto segua forme altamente codificate – come sembra presupporre la maggior parte dei filosofi – o se al contrario si produca in forme scarsamente codificate e per lo più implicite. Esistendo in questo campo semanticamente ambiguo, il rispetto è un luogo di tensione sociale reale tra politiche della definizione contrastanti e dunque un luogo, per utilizzare un concetto di Bourdieu, di esercizio della violenza simbolica. Un'esplorazione delle tensioni tra diverse concezioni e articolazioni dei concetti di onore, dignità e rispetto può essere utile a impostare, anche in senso operativo, alcune possibili linee guida per una sociologia del rispetto e delle concezioni non professionali di giustizia.

Nella sua imponente ricerca sulle radici filosofiche dell'identità moderna, Charles Taylor [1989; vedi anche Taylor 1992] ha contrapposto onore e dignità come due tipi di rapporto sociale fondamentalmente diversi nelle proprie fondamenta e nelle proprie richieste. Mentre il primo tipo sarebbe essenzialmente premoderno, il secondo costituirebbe invece uno dei noccioli fondamentali della modernità politica. La dignità sarebbe connessa a una concezione dell'individuo come essere moralmente autonomo, la cui capacità di autodeterminarsi costituisce un bene ultimo da preservare: sempre più chiaramente, a partire dal Settecento, la natura non pare più in grado di porsi come orizzonte che vincola a sé l'uomo entro un ordine sostantivo e oggettivamente dato, poiché l'uomo viene definendosi sulla base di capacità e finalità che reperisce in se stesso in quanto individuo autonomo. Tale autonomia

² Un sintomo interessante di questa sfuggibile natura del rispetto è rintracciabile ad esempio nelle discussioni – svoltesi in ambito accademico angloamericano come uno dei risvolti dell'ampio dibattito sul multiculturalismo e il *politically correct* – sulla possibilità di imporre il rispetto esteriormente, operando con mezzi legali ufficiali. Nelle riflessioni sull'opportunità o meno di interdire o censurare legalmente certe manifestazioni di razzismo, come le battute, le storielle e le barzellette, si è evidenziato che, se anche – come peraltro è molto improbabile – questa interdizione formale esterna riuscisse, il grado di rispetto tra gruppi razzisti e 'razzizzati' non sarebbe realmente aumentato.

costituisce precisamente la base universalista su cui viene predicata e attribuita la dignità del soggetto moderno. Anche secondo Peter Berger [1984] la dignità, qualità attribuita ugualmente e a priori a tutte le persone, avrebbe progressivamente, nel corso dell'epoca moderna, sostituito l'onore in quanto base dell'interazione nella sfera pubblica, e si potrebbe pertanto parlare di una 'obsolescenza dell'onore'³.

Più recentemente, Dennis Smith [2006, 24-29] ha proposto di distinguere tre ambiti in cui è possibile leggere per giustapposizione la differenza tra codici dell'onore e codici dei diritti umani: in primo luogo l'accesso, la sopravvivenza e il successo sociale; in secondo luogo, la distribuzione di forme di cura e protezione; in terzo luogo, l'accesso a beni pregiati come la cultura e le attività di svago. Nel primo ambito, mentre i codici dell'onore sono centrati sulla difesa dall'umiliazione e sulla capacità di infliggere umiliazioni, i codici dei diritti umani si imperniano sulla classica triade dei diritti civili, politici e sociali. Nel secondo ambito, laddove i codici dell'onore prescrivono un tipo di protezione ristretta alla famiglia e ai soggetti su cui si esercita un potere personale, i codici dei diritti umani prescrivono degli standard minimi universali e dei precisi doveri nel prendersi cura dei soggetti più deboli. Nel terzo ambito, infine, i codici dell'onore affidano all'arbitrio dei soggetti più forti la scelta nella distribuzione dei beni pregiati, mentre i codici dei diritti umani si orientano al contrario verso un diritto soggettivo universale allo sviluppo personale.

Non è dunque un caso che le forme di 'riscossione' dell'onore, le quali rinviavano, come vedremo meglio, alla battaglia, al duello e alla vendetta, differiscano dalle forme pratiche della dignità, che rinviavano ai diritti soggettivi e all'agire comunicativo, secondo una proporzione che risulta analoga e parallela ai due regimi del processo di civilizzazione descritto da Norbert Elias [1969/1939]. Si ricordi infatti come per Elias, nel corso della storia europea mo-

³ In questo caso, naturalmente, il problema viene spostato dall'attribuire o meno rispetto a una persona all'attribuire o meno lo status di persona. Il problema è acutamente discusso da Giorgio Agamben, il quale pone il problema dei confini dell'umanità come la questione biopolitica fondativa, precedente e surdeterminante le molto più discusse questioni dei diritti umani: "Il conflitto politico decisivo, che governa ogni altro conflitto è, nella nostra cultura, quello fra l'animalità e l'umanità dell'uomo. La politica occidentale è, cioè, cooriginariamente biopolitica." [Agamben 2002, 82].

derna, le soglie di tolleranza della ripugnanza e della vergogna nei rapporti interpersonali si sarebbero vieppiù alzate, definendosi nel nucleo dell'etichetta di corte, la quale poi si sarebbe espansa in una pluralità di luoghi sociali e travasata in una molteplicità di forme interazionali che vanno dal galateo alle buone maniere, dal tatto al controllo delle proprie reazioni, dalle norme di convivenza civile fino ai parossismi moralistici della borghesia vittoriana e al modello freudiano dell'io dominato dal superego sociale⁴. Nell'analisi di Elias, uno dei punti determinanti di questo processo è il formarsi di un tipo valoriale di autocontrollo del soggetto che implica trattenere e dominare la propria impulsività, evitando di creare situazioni imbarazzanti, scandalose e, più in generale, di provocazione dell'altro.

Nelle società tradizionali, in cui erano o sono in vigore sistemi di casta, di discendenza, oppure rigidamente classisti – come ad esempio nel caso delle società mediterranee caratterizzate da regole patriarcali e maschiliste (si vedano i classici studi in [Peristiany, a cura di, 1966]) – l'onore si delinea come una forma di capitale sociale posizionale (il che equivale a dire anche differenziale) riservato all'uomo, mentre l'onore della donna coincide essenzialmente con la conservazione della verginità prima e della fedeltà coniugale poi. Nelle società moderne, al contrario, l'interazione sociale all'interno della sfera civica e degli spazi pubblici appare incentrata sulla forma della dignità, ovvero su un *entitlement*, un titolo attribuito ugualmente a priori a tutti i soggetti partecipanti a quella sfera. La natura stessa di questo 'titolo universale' rende possibile la sacralizzazione del Sé diversamente descritta da Durkheim [1893; 1912] e da Goffman [1959; 1967]. Tuttavia, la tesi della progressiva sostituzione dell'onore da parte della dignità deve essere vagliata criticamente, in quanto essa presenta tutti gli inconvenienti e le inadeguatezze delle teorie a stadi. La distinzione tra onore e dignità è idealtipica: non solo i confini tra le due forme non sono sempre chiari ma, quel che più conta, una tesi evoluzionista di progressiva sostituzione del primo a opera della seconda è difficilmente sostenibile.

⁴ Anche Lévi-Strauss [1968] ha proposto un'analisi, in chiave antropologica, del galateo. Bourdieu e Passeron [1979] hanno peraltro notato la persistenza di una diversità dei gusti e la loro fondamentale funzione di 'distinzione' di classe e di senso di orientamento sociale.

2. Onore e dignità nella filosofia politica e giuridica

A questo punto può essere utile ripercorrere, anche se in modo necessariamente sommario, le linee principali della riflessione filosofica moderna, in ambito politico e giuridico, a proposito dei concetti di onore, dignità e rispetto, per poi cercarne una possibile controparte nella teoria sociologica. In quanto consentono di distribuire la stima sociale, le relazioni basate sull'onore rientrano pienamente nel campo delle relazioni politiche, o per meglio dire in un ambito che si potrebbe definire dei 'fondamenti sociali della politica'. Se la sfera politica può essere stata vista come uno spazio di distribuzione dell'onore, ciò è perché l'onore risulta intimamente legato – come segno e come fonte – al potere.

L'aspetto probabilmente più interessante del concetto di onore è il fatto che esso si gioca in uno spazio aperto tra aspettativa di diritto e rivendicazione di fatto, tra *right* e *claim*. L'onore in quanto capitale è qualcosa di cui si gode in virtù della propria posizione sociale, ma al tempo stesso l'onore in quanto azione è il tipo di comportamento che è necessario per acquisire, conservare e soprattutto riparare la posizione e lo status di onorabilità. Proprio per questo motivo, l'onore è una forma relazionale che si colloca crucialmente nell'intreccio tra *passioni* e *istituzioni*. Da un lato infatti l'onore contiene e comporta una dimensione emotiva molto accentuata legata al claiming, alla rivendicazione di fatto; dall'altro, proprio attraverso questa dimensione emotiva intersoggettiva, l'onore rende possibile e contribuisce a strutturare degli assetti di stratificazione sociale che definiscono diritti posizionali acquisiti.

In un pensatore considerato fondativo della modernità come Michel de Montaigne, troviamo un insieme piuttosto disparato di fenomeni in cui interviene l'onore. Negli *Essais*, infatti, Montaigne [1588] utilizza la parola *honneur* per riferirsi a: l'integrità sessuale della donna, in particolare di fronte a violenze maschili (§I, i); il rispetto verso le qualità maschili (§I, i); l'orgoglio che si può provare per un parente che rende grande il nome della casa (§I, ii); le onoreficenze tributate da istituzioni pubbliche (nel senso romano di *cursus honorum*) (§I, ii); la grandiosità di una cerimonia (§I, iii); la fama che deriva dalle imprese belliche (§I, v); il buon ricordo che si lascia di sé dopo morti (§I, vi); il prestigio delle istituzioni religiose (§I, xxi); un tipo di legge distinta e persino incompatibile con

le leggi della giustizia (§I, xxii); la continenza sessuale femminile (§I, xxii); il pregio che deriva da una qualche forma di saggezza (§I, xxiii); l'effetto della resa di un omaggio a qualcuno (§I, xxv); il rango, il ceto sociale di estrazione (§I, xxv); la lode (§I, xxvi); il tipo di condivisione che deriva dal legame matrimoniale (§I, xvii); il contrario dell'eccesso e dell'intemperanza (§I, xxix); il coraggio e la volontà (§I, xxx); la lealtà (§I, xxxvi); il decoro (§I, xxxix); le onoreficenze (§II: vii); un ambito non economico di riconoscimento sociale (§II: vii); la rarità di una ricompensa (§II: vii); un attributo divino, insieme a quello della gloria (§II, xii); un tributo alla memoria di qualcuno (§II, xii); qualcosa di separabile dalla coscienza (§II: xvi); un atteggiamento non utilitaristico (§III: i); un effetto della clemenza e della bontà (§III, i); qualcosa che si lega a deriva dall'invenzione più che dalla citazione (§III, viii); un effetto della libertà d'azione (§III, ix); un tipo di riconoscimento che si ottiene solo da persone qualificate (§III, x); qualcosa che può contrapporsi al merito (§II, xii) e persino alla verità dei discorsi (§III, xiii). Come si nota, il quadro concettuale è piuttosto indefinito proprio perché l'uso del termine è fluido. Montaigne stesso afferma esplicitamente che i confini dell'onore non sono affatto chiari e definiti una volta per tutte, ma che al contrario esiste un sorta di spazio neutro che circonda e cinge lo spazio semantico dell'onore:

Les limites de l'honneur ne sont pas retranchez du tout si court: il a dequoy se relascher, il peut se dispenser aucunement sans se forfaire. Au bout de sa frontiere, il y a quelque estendue, libre, indifferente, et neutre [...]. (§III, v)

Il nesso tra onore e potere è chiaramente individuato da Hobbes nel *Leviatano* [1651, §10, "Of Power, Worth, Dignity, Honour, And Worthinesse"], il quale stabilisce molto chiaramente – in una sintesi della quale non si dovrebbe sottovalutare l'imponenza – che "Honourable is whatsoever possession, action, or quality, is an argument and signe of Power". L'onore è il correlato soggettivo del potere, il valore che viene tributato a una persona, determinato in rapporto al valore che la persona tributa a sé⁵. Attraverso

⁵ "The manifestation of the Value we set on one another, is that which is commonly called Honouring, and Dishonouring. To Value a man at a high rate, is to Honour him; at a

questo valore, e dunque in modo ad esso proporzionale, la persona può agire ed esercitare socialmente il proprio potere nelle relazioni con gli altri. In questo senso, la teoria dell'onore di Hobbes è stata detta una teoria di *pecking order* [Pitt-Rivers 1966, 23], poiché stabilisce una rigida corrispondenza tra onore posseduto e la precedenza gerarchica nell'accesso a dati beni. Questa prospettiva sottolinea un elemento essenziale: l'onore è un fatto posizionale, che si definisce nella posizione relativa occupata da un soggetto rispetto a un altro. Hobbes produce anche un'accurata fenomenologia casistica sui modi del tributare onore e dei rispettivi contrari, corrispondenti ai modi del disonorare. I casi in cui si onora qualcuno descritti da Hobbes includono il chiedere aiuto, l'obbedire, il fare doni di grosso valore, l'adulare e il promuovere gli interessi dell'altro, il cedere il passo o il posto, il mostrare segni d'amore o di paura, il magnificare e l'elogiare, il rivolgersi con riguardo e con umile contegno, il credere, il fidarsi e il dipendere, il chiedere consiglio, il manifestare accordo, l'imitare e così via.

Tutti i comportamenti elencati da Hobbes si danno poi con una clausola che si potrebbe chiamare di "trasferibilità agli amici", di modo che onorare un amico di una persona significa onorare la persona, mentre onorarne un nemico significa disonorare la persona. La casistica hobbesiana evidenzia inoltre che l'onore ha sia una dimensione timica, legata alla reputazione, sia una dimensione performativa, legata alla gestualità. L'intreccio tra gestualità e potere nel territorio dell'onore risulta perciò cruciale, in quanto l'onore diviene visibile e riscontrabile principalmente nella gestualità corporea che stabilisce e fonda gli ordini di precedenza: secondo un'intuizione di Elias Canetti [1960, §X,1; per un'interpretazione, Brighenti 2006a], non tanto la gestualità simboleggia il potere, quanto il potere è costitutivamente potere di compiere gesti. Occorre poi osservare che la concezione di dignità proposta da Hobbes consiste né più né meno che nel corrispettivo pubblico, osservabile, dell'onore⁶: in quanto tale, si tratta di una concezione essenzialmente premoderna o persino antimoderna.

low rate, is to Dishonour him. But high, and low, in this case, is to be understood by comparison to the rate that each man setteth on himselfe." [Hobbes 1651, §10].

⁶ "The publique worth of a man, which is the Value set on him by the Commonwealth, is that which men commonly call DIGNITY. And this Value of him by the Com-

Nel Settecento, i teorici dei sentimenti morali anglosassoni cercano una via all'elaborazione di un'etica basata sul *moral sense* naturale. In questo contesto, in due opere cardinali come il *Trattato sulla natura umana* e *La teoria dei sentimenti morali*, rispettivamente David Hume e Adam Smith inquadrano il fenomeno dell'identificazione con il potente, su cui l'onore si fonda, all'interno della teoria della simpatia. Per Hume,

Nothing has a greater tendency to give us an esteem for any person, than his power and riches; or a contempt, than his poverty and meanness: And as esteem and contempt are to be considered as species of love and hatred, it will be proper in this place to explain these phaenomena. [Hume 1739, §II: II, 5]

Poco oltre, Hume prosegue considerando quale sia l'origine del meccanismo che porta ad identificarsi con la buona sorte altrui:

Now I assert, that where we esteem a person upon account of his riches, we must enter into this sentiment of the proprietor, and that without such a sympathy the idea of the agreeable objects, which they give him the power to produce, would have but a feeble influence upon us. [Hume 1739, §II: II, 5]

Analogamente sarà la linea argomentativa di Adam Smith, per il quale l'identificazione sottesa al meccanismo dell'onore risulta persino più potente del calcolo dell'interesse:

Upon this disposition of mankind, to go along with all the passions of the rich and the powerful, is founded the distinction of ranks, and the order of society. Our obsequiousness to our superiors more frequently arises from our admiration for the advantages of their situation, than from any private expectations of benefit from their good-will. Their benefits can extend but to a few, but their fortunes interest almost every body. [Smith 1759, §I: III, 2]

L'onore che viene tributato al potente, e che definisce la superiorità di un ristretto numero sopra un ampio numero, è un potente fattore di stabilità politica, o, in modo complementare, di osta-

mon-wealth, is understood, by offices of Command, Judicature, publike Employment; or by Names and Titles, introduced for distinction of such Value." [Hobbes 1651, §10].

colo al mutamento politico. Nel *Trattato*, Hume [1739, §II: II, 10] discute inoltre del rispetto, che egli identifica con il tipo di valutazione che suscitano le buone qualità altrui quando vengono considerate contemporaneamente *sia* in se stesse *sia* comparativamente, in relazione alle nostre qualità⁷.

In ambito francese, *Lo spirito delle leggi* di Montesquieu [1748, §III, 6-11; §IV, 2] fa corrispondere tre diversi tipi di sentimento soggettivo alle tre classiche forme di governo che si tramandano sin dalle teorie antiche delle costituzioni: la virtù alla repubblica, l'onore alla monarchia, la paura al governo dispotico. L'onore è una componente importante del sistema monarchico, in quanto esso è definito in senso differenziale, sulla base di ranghi e gerarchie:

L'HONNEUR, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend la place de la vertu politique dont j'ai parlé, et la représente partout. Il y peut inspirer les plus belles actions; il peut, joint à la force des lois, conduire au but du gouvernement comme la vertu même.

Le gouvernement monarchique suppose, comme nous avons dit, des prééminences, des rangs, et même une noblesse d'origine. La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions; il est donc, par la chose même, placé dans ce gouvernement.

Montesquieu osserva inoltre che l'onore è un valore *strumentale* all'obbedienza: per il principe esso ha dunque una notevole utilità politica ed egli deve sforzarsi di mantenerne in vigore il sistema. Per questo stesso motivo, tuttavia, nel sistema repubblicano l'onore è, al contrario, un sentimento pernicioso, poiché ranghi e preminenze non devono trovarvi diritto di cittadinanza.

Accanto al concetto posizionale di onore come riflesso dello status, si affaccia, nel corso dell'epoca moderna, quello dell'*onorabilità* come qualità che pertiene a una 'aristocrazia dello

⁷ "In considering the qualities and circumstances of others, we may either regard them as they really are in themselves; or may make a comparison betwixt them and our own qualities and circumstances; or may join these two methods of consideration. The good qualities of others, from the first point of view, produce love; from the second, humility; and from the third, respect; which is a mixture of these two passions. Their bad qualities, after the same manner, cause either hatred, or pride, or contempt, according to the light in which we survey them." [Hume 1739, §II: II, 10].

spirito', ovvero alla 'nobiltà d'animo' e alle 'virtù morali'. In una ricostruzione dell'evoluzione storico-concettuale dell'onore in ambito europeo e nell'area germanica in particolare, Frank Stewart [1994] individua e critica quella che egli descrive come la 'teoria bipartita' dell'onore. Secondo la teoria bipartita, l'onore 'esterno', la reputazione di onorabilità, andrebbe distinta dall'onore 'interno', la qualità personale che darebbe accesso alla onorabilità. Tale teoria bipartita, afferma Stewart, è insostenibile, perché il possesso dell'onore è fondamentalmente diverso dal possesso di una vera e propria qualità personale. Ciò è dovuto all'esistenza di un insieme preciso di norme cui è soggetta la persona che reclama la propria onorabilità, in virtù dell'esistenza di codici d'onore, di cui ci occuperemo in seguito. In questo senso, conclude Stewart, l'onore può essere meglio concettualizzato come un tipo particolare di 'diritto', e dunque, di nuovo, in senso posizionale.

Stewart ha naturalmente ragione da un punto di vista logico, oltre che probabilmente di filosofia morale; nondimeno, compito di una indagine sociologica sull'onore dovrà essere anche quello di comprendere il tipo di elaborazione discorsiva – l'ideologia, se vogliamo – dell'onore come 'nobiltà d'animo', poiché questo tipo di rappresentazione non è certo privo di conseguenze reali. A metà del Settecento, l'elemento esterno e quello interno del concetto di onore appaiono coesistenti, in modo a volte disordinato e complesso. Il dizionario di Johnson del 1755, ad esempio, include fra i diversi sensi della parola onore tanto la "reputazione" connessa di "privilegi di rango o di nascita", quanto qualità soggettive come la "nobiltà d'animo, la magnanimità e il disprezzo della viltà". Da un lato, dunque, l'onore è legato a un determinato posizionamento sociale, dall'altro a qualità morali soggettive, come si evince nel caso della donna, per la quale il termine diviene sinonimo di "castità"⁸.

Jean-Jacques Rousseau rappresenta probabilmente uno dei punti di svolta nel passaggio ideale da un'etica dell'onore a un'etica della dignità nel senso moderno di cui si diceva sopra. Infatti, in due passaggi particolarmente infervorati del *Discorso sull'origine e i*

⁸ È interessante osservare che ad esempio in arabo esistono termini differenti per designare l'onore maschile, *sharaf*, che ha a che fare essenzialmente con la nobiltà, e quello femminile, *'ird*, che si riferisce alla castità [cf. Zeid 1966, 245-247, in Peristiany, a cura di, 1966].

fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini, Rousseau [1754, §II] attribuisce alla ricerca dell'onore molti dei mali dell'uomo contro l'uomo, ivi incluse "guerre nazionali, battaglie, uccisione, rappresaglie" e identifica in "orribili pregiudizi" l'origine dell'interpretazione dell'onore guerriero come una virtù⁹. Dal desiderio di conquistare onore in termini di reputazione e fama tra gli uomini deriva poi una "moltitudine di cose nefaste a fronte di un piccolo numero di buone"¹⁰.

L'illuminismo tedesco partecipa pienamente del riorientamento verso il primato della dignità sull'onore. In questo contesto l'onore, in quanto contingente e dipendente da azioni concrete, si presenta come inferiore, non solo moralmente ma anche ontologicamente, alla dignità, la quale invece è non-contingente e a priori, attribuita in virtù della pura appartenenza al genere umano. Nella *Metafisica dei Costumi*, Kant [1785, §II] afferma che, nel mondo dei fini, la dignità è qualcosa di irriducibile a un calcolo. Questa posizione è fondamentale per differenziare la dignità dal mero valore, in quanto permette di sottrarre la prima all'ambito dello scambio economico. Ciò che ha un valore, argomenta Kant, può essere sostituito da qualcos'altro di analogo valore, mentre ciò che ha dignità non conosce equivalente, poiché si colloca al di sopra di qualsiasi valore, ovvero al di fuori della sfera del valore di scam-

⁹ "Les corps politiques restant ainsi entre eux dans l'état de nature se ressentirent bientôt des inconvénients qui avaient forcé les particuliers d'en sortir, et cet état devint encore plus funeste entre ces grands corps qu'il ne l'avait été auparavant entre les individus dont ils étaient composés. De là sortirent les guerres nationales, les batailles, les meurtres, les représailles qui font frémir la nature et choquent la raison, et tous ces préjugés horribles qui placent au rang des vertus l'honneur de répandre le sang humain. Les plus honnêtes gens apprirent à compter parmi leurs devoirs celui d'égorger leurs semblables; on vit enfin les hommes se massacrer par milliers sans savoir pourquoi; et il se commettait plus de meurtres en un seul jour de combat et plus d'horreurs à la prise d'une seule ville qu'il ne s'en était commis dans l'état de nature durant des siècles entiers sur toute la face de la terre. Tels sont les premiers effets qu'on entrevoit de la division du genre humain en différentes sociétés." [Rousseau 1754, §II].

¹⁰ "Je remarquerais combien ce désir universel de réputation, d'honneurs et de préférences, qui nous dévore tous, exerce et compare les talents et les forces, combien il excite et multiplie les passions, et combien, rendant tous les hommes concurrents, rivaux ou plutôt ennemis, il cause tous les jours de revers, de succès et de catastrophes de toute espèce en faisant courir la même lice à tant de prétendants. Je montrerais que c'est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous-mêmes, que nous devons ce qu'il y a de meilleur et de pire parmi les hommes, nos vertus et nos vices, nos sciences et nos erreurs, nos conquérants et nos philosophes, c'est-à-dire une multitude de mauvaises choses sur un petit nombre de bonnes." [Rousseau 1754, §III].

bio. Il valore dunque è una grandezza relativa, mentre la dignità una grandezza intrinseca, che pertiene all'essere umano in quanto essere razionale in grado di autodeterminarsi liberamente: questo regno dell'autodeterminazione libera è infine anche il regno della morale.

Non solo però la contrapposizione tra onore e dignità va intesa in senso idealtipico, dato che nella realtà le due forme non sono sempre facilmente disambiguabili, ma essa riserva alcune sorprese, se si considera ad esempio che lo stesso Kant, spesso identificato come l'araldo di un pensiero illuminista universalista, difese in diverse occasioni il duello, che invece rappresenta la quintessenza di un rapporto sociale basato sull'onore. Esiste tuttavia un preciso razionale per la posizione kantiana in favore dei duelli, visto che, come osserva Mika La Vaque-Manty [2006], il valore del duellante si identifica con quello dell'individuo morale autonomo – persino, si potrebbe aggiungere, nella versione moderna statunitense, con il *self-made man* – in quanto il duello, nella sua realizzazione contingente, fa piazza pulita delle presupposizioni di status tipiche del mondo dell'*ancien régime*:

in a world in which the abstract rhetoric of equal dignity requires some way of making it practically intelligible, dueling is one available means, for two reasons. First, it is a practice with which a man proves his honor. In Kant's analysis, we now have the relationship between honor, respect-worthiness, and general human dignity much closer than before. Kant has shown that the physical courage of a dueler is a contingent realization of the broader worth of the autonomous person, not of the intrinsic worth of an aristocrat qua aristocrat. Second, the relationship in dueling presupposes equality between the duelers. This means that if a person successfully challenges a social superior to a duel, then, for that specific moment at least, the social superior ceases to be one and becomes an equal. In other words, to succeed in a challenge to a duel just is to enjoy respect as an equal. [La Vaque-Manty 2006, 726]

Come rilevato da Livingstone e Soroko [2007], Kant non riesce, in questo campo, a districarsi da una complicata tensione tra purezza e impurità, tra idealità e realtà della condizione umana. Se un argomento a favore dell'onore viene da lui avanzato, questo pare essere un argomento tipo pragmatico piuttosto che basato su principi. In una società di esseri più nobili, la ricerca dell'onore

sarebbe facilmente superata, ma data l'imperfezione degli esseri umani, è comunque possibile accettare alcune pratiche legate all'onore come uno scudo contro altre forme di immoralità di maggiore entità.

La sistematizzazione probabilmente più chiara della traiettoria sin qui descritta – con la quale vorrei anche concludere questo di certo non impeccabile excursus filosofico – è quella elaborata da Arthur Schopenhauer nei suoi *Aforismi sulla saggezza di vivere* [in *Parerga e paralipomena*, 1851]. Ci si può soffermare su questo testo un poco più estesamente, proprio per la sua capacità di riportare a un'unità organica l'ampia varietà di temi che abbiamo incrociato sin qui. Nel quarto capitolo del saggio sulla *Lebensweisheit*, Schopenhauer elabora una serie di una serie di riflessioni sulla *posizione* dell'essere umano nella stima degli altri, subito dopo essersi occupato della personalità (ciò che l'uomo è) e della proprietà (ciò che l'uomo ha). Il capitolo sulla posizione è articolato in quattro sezioni dedicate rispettivamente alla reputazione, l'orgoglio, il rango e l'onore.

A livello generale, l'argomentazione di Schopenhauer mira a sostenere che le persone sono per lo più troppo preoccupate dell'opinione che gli altri si formano di loro, al punto che questa preoccupazione può venir descritta come una “mania universale che tutti ereditano”: persino di fronte a una esecuzione capitale, il condannato è più preoccupato di dare una buona impressione che di concentrarsi sull'affrontare la terribile morte che lo attende. Cercando di distinguere “ciò che un uomo è in se stesso” da “ciò che è negli occhi degli altri”, Schopenhauer afferma il primato dell'uomo in se stesso, inteso kantianamente come soggetto indipendente e libero: l'opinione altrui infatti non sarebbe essenziale per il raggiungimento della felicità, e costituirebbe al più un mero surrogato della moralità. Non solo: laddove vi ci si affida troppo, essa avrebbe anche effetti pregiudiziali rispetto al raggiungimento della felicità stessa. Se come strumento di raggiungimento della felicità l'opinione altrui risulta carente, ciò accade perché essa è in realtà in primo luogo uno strumento di controllo sociale, e in effetti uno strumento piuttosto efficace. Ma, per il fine del raggiungimento della felicità, queste quattro forme dell'opinione – reputazione, orgoglio, rango e onore – andrebbero ridotte, dice Schopenhauer, a “non più di un cinquantesimo” della loro forza attua-

le. Le prime tre forme vengono peraltro trattate piuttosto rapidamente: il rango, ad esempio, viene liquidato come un modo puramente convenzionale di riscuotere un rispetto artificiale, e quindi come una “mera farsa”. Un esame molto più approfondito viene invece dedicato all’onore.

Una definizione a effetto, riflette Schopenhauer, sarebbe di dire che l’onore è coscienza esterna e la coscienza onore interiorizzato; ma si tratta di una definizione che non raggiunge il vero punto della questione. In realtà, è meglio dire che l’onore ha due versanti: uno oggettivo, l’opinione che la gente ha di quanto valiamo, e uno soggettivo, il rispetto che tributiamo a questa opinione. Inteso in questo senso, il sentimento dell’onore (simmetrico a quello della vergogna, *verecundia*) è primordiale e innato nell’essere umano, poiché egli sa di non poter compiere molto da solo ed è consapevole di dovere alla vita in società la possibilità di realizzare il proprio potere. Il fondamento dell’onore risiede perciò nel convincimento che il carattere morale sia sostanzialmente inalterabile, cosicché in ogni singola azione il carattere è rivelato tutto quanto per intero. A questo punto, Schopenhauer propone una tipologia tripartita dell’onore, a seconda delle diverse sfere sociali in cui esso si espleta: *onore civico*, *onore ufficiale* e *onore sessuale*.

Il tipo di onore che Schopenhauer chiama civico è in effetti la dignità così come l’abbiamo vista emergere dalla filosofia illuminista: l’onore civico infatti costituisce la condizione di ogni scambio pacifico tra gli esseri umani, che consiste nel tributare “rispetto incondizionato ai diritti degli altri” e di conseguenza nel non ricorrere a mezzi ingiusti o illeciti per ottenere quel che vogliamo. Mentre la fama va guadagnata attivamente – ossia, occorre fare qualcosa di specifico per potersela attribuire – l’onore civico funziona per presupposizione: si presuppone che ogni persona ne sia dotata a meno che non intervenga un evento specifico che lo mette in crisi. Questo tipo di evento critico è la calunnia, o diffamazione, da cui ci si può difendere solo con una confutazione altrettanto pubblica e con uno smascheramento del calunniatore.

L’onore ufficiale si riferisce alla convinzione degli osservatori che chi occupi un incarico pubblico abbia le qualità necessarie per ottemperare ai doveri che vi sono connessi. Come si vede, si tratta di un ambito di applicazione specificamente professionale, che Schopenhauer declina in relazione alle cariche statali e ai ceti pro-

fessionali (medici, giuristi e docenti). L'onore sessuale è invece distinto in femminile e maschile, ed è prevedibilmente al primo che viene dedicata quasi tutta l'attenzione, poiché esso è "l'aspetto più essenziale della vita della donna nella sua relazione all'uomo". Schopenhauer interpreta classicamente l'onore sessuale femminile come purezza della ragazza e fedeltà della consorte, valutando il tradimento come peggiore della perdita della verginità, poiché in quest'ultimo pur malaugurato caso "il matrimonio può restaurare l'onore" perduto. Il tradizionalismo viene qui temperato dalla considerazione che l'onore sessuale non è assoluto, ma è anzi il tipo più relativo fra gli altri e che assolutizzarlo ponendo il suo valore al di sopra della vita conduce a una esagerazione che può preludere a delle "tragiche farse". Nondimeno l'onore sessuale maschile viene identificato, non solo nella fedeltà coniugale, ma anche nelle punizioni della consorte infedele.

Proprio quando la descrizione dei tipi di onore identificati sembra conclusa, Schopenhauer si lancia in una lunga requisitoria contro l'"onore cavalleresco". La base di questo feroce attacco polemico sembra risiedere nella considerazione che l'onore cavalleresco faciliterebbe in tutto i peggiori, mettendoli artificialmente al livello di coloro che altrimenti li sopravanzerebbero di gran lunga per doti personali intellettuali e morali, e spingerebbe anche i migliori a doversi confrontare 'al ribasso', su un terreno che premia sempre la rozzezza e l'insolenza. Inoltre, in contrapposizione all'universalità attribuita alle altre forme d'onore, Schopenhauer si perita di ricondurre l'onore cavalleresco alla sua totale contingenza storica, che si colloca in un periodo della storia moderna e in uno strato sociale ben preciso, che non trova alcun fondamento nei nostri istinti primi ma è sostenuto solo da una "folle superstizione". Per cominciare, viene rilevata l'assurdità del fatto che l'onore cavalleresco non dipenda da cosa la gente *pensa* di una persona, ma solo ed esclusivamente da quel che ne *dice*. Di conseguenza, l'onore cavalleresco mira, non a ottenere un sincero rispetto, ma piuttosto a estorcerne le parvenze. Nel suo dipendere esclusivamente dalla parola *detta*, va rintracciata non tanto la forza, quanto l'intrinseca debolezza di tale onore, poiché esso risulta sempre esposto alla parola del primo venuto, persino la più provocatoria e infondata. Nell'onore cavalleresco un uomo non viene giudicato in base a quel che effettivamente ha fatto e fa, in base alle sue ca-

ratteristiche, ma in base a quel che il primo venuto dice di lui: esattamente come nel processo inquisitorio, non è l'accusa a dover essere provata, ma la difesa, dato che, nella perversa logica "cavalleresca", "essere insultati è offensivo, insultare onorevole". Se si considera poi che il "rimedio universale" in fatto di sfide all'onore cavalleresco è il duello, si vede che le questioni decisive per la dimostrazione dell'onore vengono spostate su un terreno completamente diverso, quello di una abilità ginnica e guerriera, nonché della sorte.

Per sua logica intrinseca, conclude perciò Schopenhauer, l'onore cavalleresco spinge verso l'esercizio della violenza fisica, e non solo: verso una precisa *escalation* di violenza, visto che solo un'offesa maggiore e un colpo più forte possono lavare l'onta di un colpo o un'offesa precedente. La trasformazione di un diverbio qualsiasi in "punto d'onore" fornisce a chi fin dall'inizio era consapevolmente in torto una rapida scorciatoia per invertire le posizioni, dato che lanciare un insulto mette subito l'insultato nel torto. Il conseguente ricorso alla violenza che segue alla sfida d'onore sposta tutta la questione su un piano di pura superiorità fisica in cui la ragione viene decisa dal potere e la giustizia semplicemente scompare dall'orizzonte. Solo persone che non sono affatto sicure di sé possono perciò essere tentate dall'onore cavalleresco: chi altri infatti si farebbe un tale puntiglio nel prevenire l'espressione di qualsiasi opinione sfavorevole al punto da fare un occhio nero a qualcuno solo per una tale espressione?

A parte gli eccessi specificamente negativi che Schopenhauer si perita di analizzare nell'onore cavalleresco, il limite principale comune a tutti i tipi d'onore viene indicato nel fatto che tale forma di stima ha un valore meramente indiretto, in quanto, anche quando i suoi effetti sono positivi, l'onore dà qualcosa all'uomo solo attraverso la mediazione degli altri, e non a causa di ciò che ciascuno sa di essere in sé e per sé. In questo senso, all'onore viene confrontata, in conclusione, la fama. Onore e fama sono due gemelli, "come Castore e Polluce" dice Schopenhauer – l'uno mortale, l'altro immortale. Per questo la fama sembra ritenere in ultimo un valore più alto: l'onore è comune, mentre la fama è riservata a pochi; se chiunque può auto-attribuirsi onorevolezza, nessuno può attribuirsi da solo la fama, la quale invece discende da un lento processo di riconoscimento delle qualità intrinseche delle azioni

o dell'opera di una persona. La fama, a differenza dell'onore, non è interessata, ma ha una spinta genuinamente universale.

Sembra importante ricordare che tali riflessioni filosofiche sull'onore e sul duello in particolare non furono mai svolte in un contesto astratto, bensì, al contrario, in un contesto storicamente significativo, che è necessario richiamare brevemente in conclusione. Nella sua storia dei modelli maschili nella Francia moderna, Nye [1993] ha mostrato in modo alquanto vivido la resistenza del duello a tutti i tentativi di abolirlo per via legislativa e giurisprudenziale, rintracciando uno dei motivi di questa persistenza nella transizione del *point d'honneur* da un tipo di socialità aristocratica a un tipo di socialità borghese. Nel passaggio dalla società aristocratica medievale alla società borghese moderna si assiste a un progressiva introiezione dell'onore, il quale viene investito sempre meno sulla discendenza e il patrimonio e sempre più sulle caratteristiche personali del buon paterfamilias. Per Nye, dunque, la formazione di una cultura dell'onore borghese non fu semplicemente questione di una nuova classe egemone intenta ad imitare i codici normativi della vecchia élite. Al contrario, il nuovo codice dell'onore mostrava dei tratti tipicamente borghesi, soprattutto nella sua suscettibilità rispetto alla disciplina, la buona reputazione del paterfamilias, e naturalmente l'ordine familiare patriarcale monogamo con la sua ossessione per il controllo sulle condotte sessuali. A dimostrazione che le sopravvivenze dell'onore sono legate alle sue capacità trasformative nella semantica sociale, troviamo che nel contesto della Francia di fine Ottocento il duello si salda non solo con le virtù borghesi dell'uomo libero e industrioso, ma anche e forse soprattutto ai temi del patriottismo, del nazionalismo e del revanchismo.

Perciò, se da un lato alcune pratiche appartenenti all'ambito dell'onore possono venire progressivamente reinterpretate come appartenenti all'ambito della dignità, dall'altro lato non si può neppure trascurare che anche in quelle istituzioni moderne idealmente basate sulla forma della dignità permangono chiari riferimenti all'onore. Basti ricordare ad esempio che i codici d'onore esistono ancora oggi nei college, nelle università e nelle accademie militari di ambito anglo-americano, dove sono spesso oggetto di un preciso complesso rituale che la sociologia durkheimiana ha accuratamente interpretato [cf. ad es. Bellah 2007/1975]. Non

solo, ma le diverse legislazioni sulla diffamazione sono a tutt'oggi basate sul modello sociale tradizionale dell'onore. In tal senso, diversi autori hanno rilevato la presenza di un' "ombra persistente del codice dell'onore nel bel mezzo delle società dei diritti umani" [Smith 2006, 37]. "Ombra" è però, in realtà, come cercheremo di mostrare, una qualificazione in buona parte illusoria, che non discende da altro che dall'impostazione evoluzionistica tipica dell'autocomprensione e della rappresentazione che la modernità ha dato di sé stessa.

3. *Le ambiguità del rispetto*

Il progressivo spostamento, in epoca moderna, del concetto di *rispetto* dall'ambito dell'onore a quello della dignità, ovvero da un'area semantica gerarchica a un'area semantica ugualitarista non è privo di tensioni e contraddizioni interne. In particolare, se un concetto di rispetto basato sullo status, quale quello antico, fornisce degli elementi pratici che possono guidare l'esercizio concreto del rispetto, il tentativo di fondare il rispetto sull'identità delle persone imbarca il concetto su un terreno estremamente scivoloso, non privo di conseguenze pratiche. Per quanto infatti lo status possa venire definito sulla base di criteri molto diversi tra loro, che vanno da criteri gerarchici ed ereditari a criteri burocratici, anonimi e proceduralizzati, esso è comunque capace di fornire una base osservativa piuttosto solida su cui appoggiare una richiesta di rispetto, che al contrario il riferimento all'identità – "essere rispettati per quel che si è" – non risulta affatto in grado di offrire, tanto più in un contesto di moderna pluralizzazione dei progetti di vita. Conclude sinteticamente al proposito Colin Bird [2004, 218]:

Being asked to reckon with identity is like being asked to obey an authority that issues simultaneous, vague, and multiple conflicting instructions.

Il rispetto-come-dignità è indubbiamente un concetto molto poco lineare, sui cui problemi teorico-pratici torneremo in seguito. Per il momento, possiamo constatare che un influsso importante sulle moderne concezioni del rispetto-come-dignità può essere

rintracciato nel pensiero giusnaturalista che, nell'immediato secondo dopoguerra, trova una reviviscenza in un giurista neokantiano come Gustav Radbruch e più tardi, in modo più raffinato, in filosofi come Ernst Bloch e giuristi come Lon L. Fuller. Per i giusnaturalisti contemporanei il diritto non è scindibile da criteri sostantivi e naturali di giustizia. Di qui, tra l'altro, l'argomento che fonda la tesi secondo cui il regime nazista non avrebbe potuto essere considerato un sistema giuridico. Secondo Bloch [2005/1961], in sintesi, il comune denominatore delle diverse varianti giusnaturaliste va rintracciato precisamente nell'obiettivo di proteggere la dignità umana. Bloch osserva anche che è proprio il sentimento di lesione alla dignità umana a costituire una forza storica indispensabile che guida i momenti rivoluzionari moderni.

Per quanto i giuspositivisti ritengano di poter sostenere e praticare i diritti umani senza ricorrere a fondamenti di diritto naturale, l'idea giuridica tipicamente moderna di 'diritti umani inviolabili' contiene una componente giusnaturalista difficilmente trascurabile. Il concetto di *rispetto* che sta alla base della concezione dei diritti umani inviolabili è inoltre incardinato a una visione propriamente kantiana e universalista della dignità [cf. Kretzmer e Klein, a cura di., 2002]. Documenti quali la *Dichiarazione universale dei diritti umani* dell'Organizzazione delle Nazioni unite del 1948 fanno pienamente parte di questo processo di riorientamento del rispetto dal polo dell'onore a quello della dignità. Il termine dignità ricorre nel testo della Dichiarazione diverse volte, sempre con funzioni fondative, a partire dal primo comma del preambolo, quindi negli articoli 1, 22 e 23:

Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo.
[Preambolo]

Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti.
[Art. 1]

Ogni individuo, in quanto membro della società, ha diritto alla sicurezza sociale, nonché alla realizzazione attraverso lo sforzo nazionale e la cooperazione internazionale ed in rapporto con l'organizzazione e le

risorse di ogni Stato, dei diritti economici, sociali e culturali indispensabili alla sua dignità ed al libero sviluppo della sua personalità. [Art. 22]

Ogni individuo che lavora ha diritto ad una remunerazione equa e soddisfacente che assicuri a lui stesso e alla sua famiglia una esistenza conforme alla dignità umana ed integrata, se necessario, da altri mezzi di protezione sociale. [Art .23, 3]

In una importante corrente filosofica contemporanea, tale forma di rispetto-come-dignità viene declinata nei termini di rispetto-come-riconoscimento. A questo proposito è utile rifarsi a una distinzione introdotta da Stephen Darwall [1977]. Darwall propone di separare il rispetto-come-riconoscimento (*recognition-respect*), che si ricollega a una visione kantiana del rispetto rivolto verso la dignità degli esseri umani in generale, dal rispetto-come-apprezzamento (*appraisal-respect*) si ricollega invece all'apprezzamento di caratteristiche specifiche dell'oggetto su cui il rispetto viene esercitato. I due tipi di rispetto possono essere – nella filosofia kantiana di fatto sono – indipendenti l'uno rispetto all'altro, poiché il rispetto-come-riconoscimento è richiesto nei confronti di tutti gli esseri umani *qua* esseri umani, indipendentemente dal fatto di apprezzare o meno le loro singole caratteristiche specifiche.

I filosofi contemporanei del riconoscimento discendono dalla tradizione universalista che privilegia la dignità sull'onore e intende il rispetto come dignità. Al tempo stesso, essi si rifanno a una concezione del sé di tipo hegeliano e meadiano¹¹. In questo senso, anche la teoria habermasiana della situazione discorsiva ideale [Habermas 1981] può essere definita come una filosofia del riconoscimento, in quanto essa intende definire un tipo di assunto al tempo stesso *pragmatico* e *universale* necessario, secondo l'autore, a fondare una comunicazione non distorta da misconoscimento o ideologia, in cui gli interagenti sono ugualmente dotati di competenza discorsiva e sono in grado di riconoscersi uno status di uguaglianza. In altre parole, secondo Habermas, attribuire dignità all'interlocutore sarebbe ciò che in realtà tutti *già* empiricamente

¹¹ Recentemente, nell'ambito della filosofia politica sono stati compiuti dei tentativi per riabilitare il concetto di onore [ad. es. Krause 2002], anche se la versione liberal-egualitarista dell'onore corrisponde nella sostanza a ciò che la maggior parte dei teorici del riconoscimento hanno chiamato dignità o rispetto.

fanno, se e nella misura in cui vogliono comunicare veramente. In questa corrente di pensiero si tratta dunque di tentare la naturalizzare di una visione normativa, inscrivendo il rispetto fra gli universali pragmatici della comunicazione.

I filosofi del riconoscimento di matrice comunitarista hanno tuttavia sottolineato quella che può essere indicata come l'insufficienza di un ugualitarismo universalista di matrice liberale. Michael Sandel [1982], ad esempio, ha criticato la teoria della giustizia di Rawls – vero e proprio caposaldo dell'ugualitarismo liberale del secondo dopoguerra – in quanto, presupponendo che la società sia composta di individui già pienamente formati, tale teoria proietta il soggetto al di fuori della dimensione propriamente politica, la quale al contrario andrebbe propriamente intesa come luogo della costituzione dei soggetti. Analogamente, Charles Taylor [1992] – comunitarista di matrice più progressista rispetto a Sandel – critica Rousseau per non prestare sufficiente attenzione alla dimensione identitaria dell'essere umano. Rifacendosi alla linea hegeliano-meadiana della concezione del *Se* come soggetto forgiato nell'interazione sociale, Taylor insiste sulla natura situata dell'identità umana. L'identità si forma entro un orizzonte di senso creato da una comunità dotata di valori e tradizione. Sulla base di tali presupposti, inoltre, la concezione comunitarista del riconoscimento non si limita a reclamare la dignità nella sua forma individuale e universalista, ma giunge ad argomentare in favore di una politica delle identità collettive.

Per i teorici del riconoscimento, il rispetto opera a priori come base e preconditione per l'agire nella sfera pubblica. Ciò che caratterizza la sfera pubblica è infatti l'interazione fra soggetti i quali si presentano l'uno all'altro come portatori di richieste di valore¹². *A contrario*, Honneth [1992] enumera tre tipi di *manca*za di riconoscimento, interpretandoli come altrettante forme di *disrespect*: l'attacco all'integrità fisica dell'individuo, l'esclusione strutturale dall'accesso ai diritti giuridicamente stabiliti e la denigrazione di un modo o stile di vita. Nella sua monografia sulle 'lotte per il riconoscimento' nella sfera pubblica, Honneth [1996] individua poi tre

¹² "Respect for persons may simply be respect for their rights, so that there cannot be the one without the other; and what is called human dignity may simply be the recognizable capacity to assert claims. To respect a person then or think of him as possessed of human dignity is to think of him as a potential maker of claims." [Feinberg 1970, 252-253].

corrispondenti sfere sociali del riconoscimento: quella delle relazioni primarie, che creano il senso di fiducia in se stessi, quella delle relazioni giuridiche, che rendono possibile il rispetto di sé, e quella delle relazioni all'interno della comunità di valori, che fondano la base della stima di sé. Secondo Honneth, queste tre sfere operano congiuntamente nel mondo di vita sociale nella forma di *aspettative* di riconoscimento. Il mancato riconoscimento – sia nella forma del disconoscimento sia in quella del misconoscimento – significa pertanto una diminuzione della capacità di agire quali attori morali completi, ed equivale dunque a una privazione di rispetto. Come scrive Fraser [2000, 113-114],

[t]o be misrecognized [...] is not simply to be thought ill of, looked down upon or devalued in others' attitudes, beliefs or representations. It is rather to be denied the status of a full partner in social interaction, as a consequence of institutionalized patterns of cultural value that constitute one as comparatively unworthy of respect or esteem.

Il rovesciamento delle tre forme della mancanza di rispetto permette a Honneth di individuare tre modalità di rispetto-come-riconoscimento. Si tratta dell'*amore* – nel senso di una relazione di cura – dei *diritti* – nel senso di un entitlement inclusivo – e della *solidarietà* – nel senso di una accettazione positiva della differenza e del pluralismo delle opzioni di vita. Un aspetto interessante da notare è che, per i filosofi del riconoscimento, il rispetto, quantomeno entro i confini della comunità, va esercitato nei confronti di tutti nelle loro differenze specifiche [Hill 2000], *omnes et singulatim*. Da questa concettualizzazione emerge una visione del rispetto come una forma di dignità basata *tanto* sullo status, identità ascritta oggettivamente, *quanto* sull'identità, nel senso proprio di identità rivendicata soggettivamente. Secondo questo tipo di filosofia, la richiesta morale del rispetto deve essere sia universalista sia personalmente vissuta in un'ottica di autenticità. Come si è espressa sinteticamente una divulgatrice di questo tipo di pensiero, “[r]espect is not something one can imitate, but something one must embody” [Lawrence-Lightfoot 1999, 57].

Naturalmente, si potrebbe rivolgere agli epigoni del filone del riconoscimento un tipo di critica simile a quella che Adorno [1989/1967] muoveva contro il ‘gergo dell'autenticità’ (*Jargon der*

Eigentlichkeit) dell'ideologia tedesca. Ma, al di là dell'utilizzo retorico del dispositivo concettuale del riconoscimento, il vero problema di questo tipo di concettualizzazioni è che esse si limitano ad assumere, o peggio postulare, che le due componenti dello status e dell'identità procedano in parallelo, senza peritarsi di fornire criteri per distinguerle o articolarne le dissincronie. Da un punto di vista sociologico, si tratta di una stilizzazione *grossière*, incapace di cogliere precisamente la posta in gioco di un processo sociale gravido di conseguenze.

La pervasività dei riferimenti al rispetto-come-dignità nell'ambito del discorso filosofico-politico e filosofico-giuridico sui diritti umani ha spinto alcuni critici a sottolineare la vaghezza e persino la vacuità del concetto di dignità, spesso ridotta a una risorsa retorica topica – in senso perelmaniano di una riserva argomentativa strumentale. Recentemente Bagaric e Allan [2006] hanno sottolineato come il concetto di dignità sia a tal punto carente di definizioni univoche da poter venire utilizzato per qualsiasi tipo di argomento, e persino per sostenere tesi antitetiche. È il caso ad esempio dei dibattiti sull'eutanasia, in cui sia i sostenitori sia i detrattori di questa pratica medica argomentano la propria posizione sulla base di un criterio di “dignità della persona”. Da questo punto di vista, i riferimenti alla dignità funzionano come un rafforzativo retorico per posizioni sostanziali che possono venire determinate in realtà dalle motivazioni più diverse:

What is clear, at least to us, is that the concept of human dignity is easily able to be used as some sort of empowering notion, one that confers rights and entitlements and protects interests. [Bagaric e Allan 2006, 267]

Critiche di questo tipo sottolineano, a partire da un punto di vista meramente logico, la trivializzazione del concetto di dignità, il cui aspetto denotativo scomparirebbe, per così dire risucchiato o dissolto in quello meramente connotativo. Ma una prospettiva sociologica non può accontentarsi di un genere di critica concettuale ‘interna’. In realtà, è possibile mostrare che la dignità è, non solo un concetto moderno e illuminista, ma anche e soprattutto un concetto generato da e intimamente legato ai valori della classe media borghese e, più precisamente, di una sua determinata auto-

presentazione ideale. Non dovrebbe allora destare sorpresa scoprire che, non solo al di fuori dell'Occidente, ma già al di fuori della soglie delle classi medie, l'onore si presenta come una forma di interazione sociale tutt'altro che superata o 'obsolescente'. L'oggetto da studiare riguarda piuttosto le trasformazioni dell'onore. Quest'ultimo va dunque analizzato nella sua capacità di costituire relazioni territoriali proprie, prese in una tensione tra pratiche di formalizzazione e ritualizzazione, da un lato, e necessità di test¹³ e di momenti di messa alla prova di persone e modalità di gerarchizzazione, dall'altro.

4. *Sociologia e antropologia dell'onore*

Un'utile distinzione è stata posta dal grecista Eric R. Dodds [1951, §II] – il quale a propria volta la riprendeva dagli studi degli antropologi, tra cui in particolare quello di Ruth Benedict [2006/1946] sul Giappone classico – tra culture della vergogna (*shame cultures*) e culture della colpa (*guilt cultures*). Mentre le culture della vergogna, come la civiltà omerica, sono centrate sul τιμη, la reputazione-stima, e sul concetto arcaico di ἀτιη, la tentazione smodata che conduce all'azione rovinosa, le culture della colpa, rappresentate per Dodds dalla cultura greca classica, sono ossessionate dal φθονος, l'invidia divina, che storicamente diviene vieppiù angoscia religiosa interiore e da un nuovo concetto di ἀτιη come punizione o castigo divino per una colpa morale commessa.

Il bene supremo dell'uomo omerico non sta nel godimento di una coscienza tranquilla, sta nel possesso della τιμη, la pubblica stima [...] La più potente forza morale nota all'uomo omerico non è il timor di Dio, è il rispetto dell'opinione pubblica, aidōs [...] La situazione cui corrisponde il concetto di atē sorse non soltanto dall'impulsività dell'uomo omerico, ma anche dalla tensione fra impulso individuale e pressione del confor-

¹³ Un importante tentativo di elaborare la nozione di test come categoria sociologica è compiuto da Boltanski e Chiapello [2005/1999]. In particolare gli autori osservano: "The notion of test places us at the heart of the sociological perspective, one whose most persistent question – which no theory has dodged – concerns the selection process governing the differential distribution of persons between positions of unequal value, and the more or less just character of this distribution. (This is where sociology rejoins questions of political philosophy)." *ibid.*, 32].

mismo sociale, caratteristica delle civiltà di vergogna, ove tutto quel che espone l'uomo al disprezzo o al ridicolo dei suoi simili, tutto quel che gli fa "perdere la faccia", è sentito come insopportabile. [Dodds 1951, 30-31]

Vergogna e colpa rinviano perciò a due diversi metodi di controllo sociale. Nelle culture della vergogna, ciò che pensano gli altri del comportamento del soggetto è più importante di ciò che ne pensa il soggetto stesso, mentre al contrario le culture della colpa presuppongono un tipo di interiorità (la 'coscienza') tale da rendere ciò che il soggetto pensa e sa del proprio comportamento e delle proprie intenzioni in qualche modo superiore a ciò che ne pensano e ne dicono gli altri. Così, mentre un *tópos* narrativo delle culture della colpa è quello dell' 'ingiustamente accusato' (simmetrico al 'tormentato dalla propria coscienza'), nelle culture della vergogna non esiste neppure il concetto dell'ingiusta accusa, poiché l'accusa di per se stessa genera oggettivamente la vergogna, un sentimento pubblico e visibile che non ha nulla a che fare con la (buona o cattiva) coscienza. Le culture della vergogna – quanto meno intese come tipi analitici ideali – sono anche culture dell'onore: la vergogna infatti è il sentimento che segue alla perdita dell'onore inteso come stima e buona reputazione di cui si gode¹⁴.

Sociologi e antropologi hanno studiato l'onore a partire dalla descrizione dei *codici d'onore* che caratterizzano una società o un gruppo sociale all'interno di una società. L'antropologia dello scambio rituale di doni sviluppata da Malinowski [1922] e Mauss [1924] mostra come rituali di deferenza siano sempre associati allo scambio di doni, nella cui pratica si realizza un tipo di rapporto che mira esplicitamente a preservare e rafforzare l'onore reciproco delle parti che effettuano lo scambio [cf. in particolare Mauss 1924, §II]. È interessante ricordare che l'interpretazione maussiana del dono come 'fatto sociale totale' è strettamente intrecciata alla funzione del dono di creazione e rafforzamento dei legami di onore all'interno di una relazione che è essenzialmente di rivalità [cf. anche Karsenti 1997]. Il dono infatti opera in una pluralità di sfere

¹⁴ Il concetto di onore e i suoi codici si declinano geograficamente in modi distinti ma anche con notevoli parallelismi, se si considerano comparativamente gli studi sulle culture africane [Evans-Pritchard 1940; Spencer 1965], mediterranee e mediorientali [Abu-Lughod 1999; Boehm 1984; Campbell 1964; Peters 1964; Stewart 1994] e nordiche [Miller 1990].

sociali, all'interno di ciascuna delle quali permette di instaurare, in positivo, un rapporto di riconoscimento-riconoscenza tra i contraenti e, in negativo, una minaccia di disonore per chi si rifiuta o si sottrae allo scambio di doni:

Le potlatch, la distribution des biens, est l'acte fondamental de la "reconnaissance" militaire, juridique, économique, religieuse, dans tous les sens du mot. On "reconnaît" le chef ou son fils et on lui devient "reconnaissant". [Mauss 1924, §II, 3]

Tanto lo scambio di doni quanto il *potlatch*, la gara di distribuzione/distruzione di beni, proprio nella misura in cui sono definiti dalle e subordinati alle tre norme fondamentali concatenate 'obbligo di donare-obbligo di ricevere-obbligo di ricambiare', chiamano in gioco l'onore delle persone sottoposte alle obbligazioni in questione. Per rendersene conto, è sufficiente scorrere brevemente i passi in cui Mauss descrive le conseguenze dell'inadempienza delle tre norme fondamentali. Per quanto riguarda l'obbligo di donare,

Un chef doit donner des potlatch, pour lui-même, pour son fils, son gendre ou sa fille, pour ses morts. Il ne conserve son autorité sur sa tribu et sur son village, voire sur sa famille, il ne maintient son rang entre chefs – nationalement et internationalement – que s'il prouve qu'il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune, qu'il est possédé par elle et qu'il la possède; et il ne peut prouver cette fortune qu'en la dépensant, en la distribuant, en humiliant les autres, en les mettant "à l'ombre de son nom".

Per l'obbligo di ricevere,

On n'a pas le droit de refuser un don, de refuser le potlatch. Agir ainsi c'est manifester qu'on craint d'avoir à rendre, c'est craindre d'être "aplati" tant qu'on n'a pas rendu. En réalité, c'est être "aplati" déjà. C'est "perdre le poids" de son nom [...]

Infine, rispetto all'obbligo di ricambiare,

On perd la "face" à jamais si on ne rend pas, ou si on ne détruit pas les valeurs équivalentes.

In questo passo, il riferimento alla perdita della faccia è significativo, anche e soprattutto tenendo in conto la concettualizzazione dei ‘giochi di faccia’ in seguito proposta da Goffman [1967], in cui la ‘faccia’ diventa equivalente di un valore morale da preservare nell’interazione.

Emerge inoltre come la *visibilità sociale* e la sua gestione siano fondamentalmente intrecciate al sentimento dell’onore. Se, come noto, lo scambio di doni costituisce per Mauss una forma sociale intermedia tra, da un lato, la ‘prestazione totale’ primitiva e, dall’altro il contratto individuale e la vendita in denaro tipici delle società moderne, ne segue che la circolazione del dono si instaura e sussiste non tra soggetti individuali singoli, bensì tra soggetti, anche collettivi, inseriti in un più complesso circuito di circolazione di beni e relazioni, in cui l’identità del ruolo sociale assume una fondamentale dimensione emotiva. Si ricordi che ad esempio un capofamiglia deve donare per tutta la propria famiglia e persino per i propri antenati morti. Ciò significa che il soggetto dello scambio di doni non è il soggetto individuale libero della teoria economica classica, bensì un soggetto ‘totale’ e collettivo.

Mentre la dignità, nel senso ‘moderno’, ha come proprio referente un soggetto individuale, nel senso che essa trova la sua fondazione e il suo *télos* nell’individuo, l’onore chiama sempre in gioco appartenenze di gruppo e legami forti quali i legami familiari. Non solo esiste un onore della persona in quanto legata a un gruppo, ma esiste propriamente un onore del gruppo di appartenenza, che la persona deve difendere e può mettere a repentaglio per una questione di transività dei propri comportamenti. È questo il caso, ad esempio, dell’onore familiare: gli studi sulle società mediterranee hanno mostrato che la famiglia funziona come unità d’onore attraverso la costruzione e il mantenimento della buona reputazione e la separazione dei codici d’onore maschile e femminile [Ginat 1997, §5; Abu-Lughod 1986; Rodriguez Mosquera *et al.* 2002a]. Essendo deputato a difendere la reputazione e il ‘nome’ della famiglia intera, il ‘capo’ concentra in sé l’onore di tutto il gruppo, diventa un *fuoco* di concentrazione dell’onore – o forse meglio, un momento di quella articolazione del governo analizzata da Foucault che si estende dal principe al padre di famiglia. Ad ogni modo, dal punto di vista della problematica epistemologica

centrale della sociologia, si evidenzia come l'onore sia uno snodo cruciale del rapporto tra i livelli dell'individuale e del collettivo.

Empiricamente, l'onore collettivo diviene più visibile nelle situazioni di forte interdipendenza sociale, in cui il comportamento disonorevole di un membro del gruppo d'onore si riverbera su – ed eventualmente compromette – l'onore di tutti gli altri membri. Gli psicologi sociali hanno analizzato gli orientamenti soggettivi associati a questo tipo di configurazioni sociali, trovando che, come d'altra parte è facile comprendere, un alto grado di interdipendenza sociale favorisce e rafforza legami sociali basati sulla fedeltà, il conformismo e il tradizionalismo:

Social interdependence refers to a group of values and norms that focus on the strengthening of social bonds and the maintenance of interpersonal harmony, such as generosity, honesty or hospitality. Social interdependence therefore implies wanting to live up to others' expectations, to be honest, and to demonstrate reciprocity in one's relations with others as significant concerns in honour cultures. These concerns can also be understood as a desire to express one's integrity in social relations. [Rodriguez Mosquera *et al.* 2002b, 147]

Le società basate sull'onore definiscono un tipo di identità che si potrebbe esprimere come un “esistere attraverso gli occhi degli altri”. In questo tipo di società o di situazioni sociali, la ‘coscienza’ dell'individuo, il rapporto che esso intrattiene con la propria stessa interiorità, giocano un ruolo secondario e persino residuale rispetto al rapporto fondamentale, definito invece dall'esteriorità, dalla reazione degli altri di fronte alla propria condotta. In questo tipo di forma sociale è la sanzione sociale immediata e *visibile* a determinare il significato delle proprie azioni. Come riassume Pitt-Rivers,

Honour is the value of a person in his own eyes, but also in the eyes of his society. It is his estimation of his own worth, his *claim* to pride, but it is also the acknowledgement of that claim, his excellence recognized by society, his *right* to pride. [Pitt-Rivers 1966, 21]

Il rapporto tra rivendicazione dell'onore e diritto all'onore, abbiamo visto, è già chiaramente presente in Hobbes, il quale suggerisce che l'onore funzioni come un vero e proprio senso di orien-

tamento sociale: sapere quanto onore mi viene tributato, a quanto onore posso aspirare e quanto ne devo difendere mi consente di comprendere chi sono e soprattutto qual è il mio posto nella società. Nel suo saggio sul sentimento dell'onore nella società kabila, Bourdieu [1966] descrive molto precisamente la corrispondenza dinamica che si instaura tra la dimensione oggettiva dell'onore – in arabo, *h'urma*, onore nella misura in cui mi è attribuito, in quanto sono uomo onorevole – e la sua dimensione soggettiva, nota anche come “punto d'onore” – in arabo *'nif* (collocato somaticamente, in modo peraltro significativo, sulla punta del naso), onore nella misura in cui vi sono attaccato, in quanto orgoglio e amor proprio. Ma anche in riferimento alla modernità occidentale Stewart [1994, 47] può osservare:

In modern times the thing that makes one worthy of honor (i.e., honorable) is increasingly the possession of a well developed sense of honor.

Non esiste tuttavia senso dell'onore che non sia proporzionale a una visione e a un orientamento pratico, agonistico, verso la messa alla prova e la validazione dell'onore stesso come status *visibile* e, al momento opportuno, riscuotibile. Non solo l'onore si costituisce dividendo il corpo sociale in gruppi o classi di onore, fondamentalmente non comunicanti tra loro; ma, anche una volta che ci si porti all'interno del gruppo sinarchico dei pretendenti all'onore, la consacrazione dell'onore avviene spesso attenendosi scrupolosamente a una “matematica sociale” [Miller 1993, 30] secondo cui non si può convalidare il proprio onore senza che ciò vada a spese dell'onore di qualcun altro.

Il *paradosso dell'onore* – e si può essere certi che non esista un concetto sociale di qualche importanza che non sia intimamente paradossale – può dunque essere formulato come segue: il senso dell'onore spinge gli attori a cercare costantemente di creare differenziazioni, ma non ci può essere scambio d'onore con chi è troppo diverso¹⁵, né si può, in ultima analisi, affermare il proprio ono-

¹⁵ Miller [2006, 165-166], ad esempio, ricorda che l'onore è un gioco cui possono partecipare solo giocatori di una stessa serie, di ‘grandezza’ comparabile. Non solo: esiste un preciso sforzo concertato da parte di tutti per evitare che qualcuno diventi così grande da

re senza un confronto e una messa alla prova di qualche tipo. L'onore funziona perciò come un meccanismo che, da un alto conferisce potere all'attore che si guadagna la condizione di onorabilità, dall'altro lo tiene sotto controllo ponendo la sua possibilità di godere del potere ottenuto sempre al di là di una sorta di prova o debito perenne, vera e propria *accountability* delle azioni legata all'imperativo di reattività di fronte a qualsiasi azione altrui che solevi, appunto, una questione d'onore.

Se, dal punto di vista del campo relazionale dell'interazione sociale, l'onore può funzionare come senso di orientamento sociale per il soggetto, ciò è perché esso esiste all'interno di un quadro di visibilità delle azioni e in una gestione delle visibilità che forma un lavoro sociale estremamente impegnativo e gravido di conseguenze. Mentre apparentemente le culture della colpa sembrano rinviare a un soggetto più vulnerabile, simile alla figura dello schiavo nietzscheano con la sua morale servile, in realtà è esattamente il contrario: sono le culture della vergogna a porre i soggetti che vi appartengono in condizioni di estrema vulnerabilità, in quanto ad essi non è affatto concesso quello 'spazio di manovra' della stima che è la sfera della coscienza. L'onore personale è *estremamente* fragile e ha sempre bisogno di protezione, il che in ultima analisi riconduce all'inevitabilità della messa alla prova all'interno di un orizzonte temporale che spesso lascia poche o nessuna possibilità di negoziazione.

5. Onore e violenza

Una conseguenza importante della natura pubblica e visibile della vergogna è che tra onore e violenza si instaura uno stretto rapporto. Come noto, le culture dell'onore hanno una loro economia della violenza che è di tipo piuttosto intensivo:

Cultures of honor have been independently invented by many of the world's societies. These cultures vary in many aspects but have one element in common. The individual is prepared to protect his reputation –

iniziare a pretendere a qualsiasi posizione di trascendenza. Il meccanismo dell'onore è immanente.

for probity or strength, or both – by resort to violence. [Nisbett e Cohen 1996, 4]

Nelle culture della vergogna, le offese suscitano, tipicamente nel soggetto maschile, una intensa esperienza emotiva, composta di sentimenti di ansietà, vergogna e rabbia. I luoghi più rischiosi per la messa alla prova dell'onore maschile sono i luoghi pubblici, in cui è presente un pubblico generico; gli argomenti più rischiosi quelli che riguardano la reputazione di donne parenti o compagne [Stewart 1994; Nisbett e Cohen 1996]¹⁶. Le reazioni emotive di soggetti femminili sono state studiate meno sistematicamente; tuttavia alcune evidenze empiriche suggeriscono che nei soggetti femminili la vergogna giochi un ruolo almeno altrettanto forte, se non più forte, della rabbia [Rodriguez Mosquera *et al.* 2002b].

La *preoccupazione* o ansietà per la conservazione dell'onore (*honor concern*) costituisce uno dei fattori principali, se non il principale, del ricorso alla violenza che segue ai tentativi di messa alla prova o sfida all'onore. In quanto fa parte integrante del meccanismo dell'onore, si tratta di una violenza niente affatto casuale. Al contrario, è possibile comprenderne la logica e le regole, e persino, in alcuni casi, prevederne l'occorrenza. Spesso infatti i codici d'onore richiedono esplicitamente il contrattacco quando l'onore venga messo a repentaglio attraverso una sfida aperta [Stewart 1994, 145-147]. In quanto non ci si può sottrarre alla sfida, la disponibilità a ricorrere alla violenza, spesso fino a livelli letali, è intimamente legata alla necessità di difesa della reputazione di onorabilità con tutti gli strumenti a disposizione. Ciò significa, in breve, che non esiste onore al di fuori della messa in scena e della recita dell'onore; chi non è disposto a stare su questo palco non può pretendere di occupare una posizione nel mondo concettuale dell'onore.

Anche in casi apparentemente banali e drammatici, come gli omicidi durante le risse che accadono tanto nei paesi quanto nelle città occidentali contemporanee, è possibile rintracciare l'azione di una rigida logica della sfida e risposta. Kenneth Polk [1999] ha

¹⁶ Si ricordi al proposito il famoso scontro tra i calciatori Marco Materazzi e Zinedine Zidane durante la finale della Coppa del mondo 2006, in cui a una sfida al senso dell'onore di Zidane lanciata da Materazzi attraverso un insulto alla sorella del calciatore di origine Kabila, questi reagì con un'aggressione fisica, per la quale fu sospeso.

ricostruito le sfide che aprono le “risse da bar” come interazioni di tipo complesso, definite da un contatto iniziale che avviene all’interno di un contesto strutturato e rilevante, così come di precise modalità e mosse di escalation che conducono all’occorrere della violenza. Per cominciare, il *contesto* è un luogo di attività del tempo libero, spesso ad accesso libero e anonimo, come locali, punti di ristorazione, luoghi di divertimento e infrastrutture ad essi funzionali. In questi contesti si creano situazioni ad alta densità fisica di contatto tra gruppi di maschi. Si tratta di un contesto che fornisce un *pubblico*, un’audience la quale diviene testimone dell’azione. La presenza degli osservatori è fondamentale nell’ottica della pubblicità dell’onore.

All’interno di questo contesto, di solito un maschio compie una *mossa di apertura* lanciando una sfida a un altro maschio. Sebbene il gesto apparente di questa sfida possa di per sé essere piuttosto modesto, come una leggera spinta o un insulto, una battuta maligna o persino uno sguardo percepito come molesto, la sua natura è sufficiente a chiamare in gioco, mettendolo a repentaglio, l’onore dell’altro maschio. A questo punto, ciò che determina l’escalation o meno del conflitto è la *contromossa*, ovvero la reazione del soggetto provocato. Se la contromossa è di tipo ritorsivo, se cioè è un tipo di mossa generata dal “punto d’onore”, che mira a ripristinare la faccia del soggetto e a dimostrare la sua determinazione a difendere il proprio onore di fronte agli occhi degli altri, si vengono a creare le premesse di un *mutuo accordo di ricorso alla violenza*. Da questo punto in poi la casistica indica che l’escalation può essere anche piuttosto rapida, precipitando in una violenza anche mortale in modo apparentemente del tutto inatteso. Per inquadrare questa violenza occorre però non perdere di vista l’orizzonte sociale della difesa dell’onore. In primo luogo abbiamo, come detto, una forte componente di genere, al punto che la sfida per l’onore si potrebbe anche descrivere come un momento di vera e propria messa alla prova della virilità. Secondo Daly e Wilson, la reputazione di virilità è strettamente intrecciata al mantenimento di una credibile minaccia di ricorso alla violenza [in Polk 1999, 22].

In secondo luogo, si evidenzia un’altrettanto notevole componente di classe: i dati mostrano che i membri delle classi medie non sono altrettanto disposti a entrare in sfide per l’onore di tipo

violento, le più diffuse tra le classi popolari e lavoratrici. Questo fatto potrebbe peraltro essere dovuto non tanto a un'assenza di rilevanza dell'onore nelle classi medie, ma bensì a una diversa declinazione dell'onore in rapporto al corpo e all'uso del corpo. Tutto concorre comunque nel mostrare che le sfide per l'onore sono altamente dipendenti da un contesto strutturato. All'interno di questo campo, la visibilità dell'onore, garantita dalla presenza di un pubblico, e la territorialità, intesa come specifica forma di relazione sociale, giocano un ruolo determinante. In questo senso, se la rapidità dell'escalation della violenza non appare comprensibile all'interno di un semplice calcolo economico o strategico dell'agire – dove apparirebbe come una inesplicabile sovrareazione emotiva, scivolando da un idealtipo di agire razionale a uno di agire affettivo – la rapidità di tale dinamica di violenza può però venire perfettamente inquadrata in un *habitus* orientato all'onore, ovvero una disposizione a reagire naturalizzata.

Se guardiamo a situazioni più strutturate in cui reputazione e onore si intrecciano alla violenza, possiamo individuare anche una precisa funzione economica dell'onore. Nel racconto di Pino Arlacchi [1992], il mafioso siciliano deriva buona parte del suo potere dal possedere un codice culturale di onore che lo *costringe* a rischiare sistematicamente più dei non mafiosi. Ecco qui dunque un'idea di 'propensione al rischio' piuttosto diversa da quella classica proposta dagli economisti¹⁷. Un'interpretazione culturalista del nesso tra onore e violenza è stata avanzata in questo senso anche da Cottino [1999]. Ma persino l'interpretazione di Gambetta [1993], che si sviluppa in chiave espressamente anti-culturalista, in quanto suggerisce di interpretare l'attività della mafia come un business di protezione privata che funziona in un contesto in cui le mutue aspettative di fiducia negli scambi sono basse, si trova a rendere conto della componente dell'onore come dimensione fondamentale dell'azione mafiosa. Il mafioso infatti si pone come un terzo mediatore di scambi economici; ma, a differenza dei normali mediatori economici, che vendono informazioni, il mafioso vende essenzialmente garanzie di protezione. La reputazione e

¹⁷ “Qualunque mafioso conosce perfettamente da dove deriva, fatti tutti i conti, il suo potere. La gente ha paura di essere colpita fisicamente, e nessuno vuole rischiare neppure lontanamente di essere ammazzato. Il mafioso invece non ha paura e rischia, e mette a rischio di conseguenza la vita degli altri”. [Arlacchi 1992, 200].

l'onore sono dunque indispensabili al mafioso per potersi presentare come fornitore credibile di protezione:

Honor – better defined as the reputation for supplying credible protection – among mafiosi is a variable attribute which has nothing to do with birth [...] By winning violent contests, a mafioso increases his honor at the expense of potential or established competitors in what amounts to a zero-sum game. [Gambetta 1993, 40]

Paradigmatiche dell'esercizio della violenza nel quadro delle culture dell'onore sono le logiche della faida, della vendetta e della rappresaglia.

La dinamica sociale fondamentale che sta alla base della faida è riassunta in modo succinto ed estremamente chiaro da Ian Miller [1993, 180-181] nel suo studio sulle società scandinave antiche. In primo luogo, la faida coinvolge due gruppi che vengono reclutati o attivati intorno al meccanismo stesso della faida. I soggetti del meccanismo di faida sono dunque di tipo collettivo, così come collettiva è la gestione delle responsabilità. Si tratta di una gestione della violenza che non transita per l'identificazione [vedi anche Brighenti 2006b]. Il principio di aggregazione dei gruppi di faida può essere vario, anche se in genere si fonda su vincoli di parentela, vicinato o clientela. A differenza di altre forme di conflitto aperto, come la guerra o l'assalto, la faida si attesta poi su un livello di intensità più basso. Nella faida la violenza viene esercitata per così dire 'a turno', cosicché ciascuno dei due gruppi alterna una posizione di attacco a una di difesa, tenendo un proprio 'conteggio' del numero di colpi o attacchi anzitutto subiti, quindi anche inferti. Ma la faida è tale soprattutto perché viene ricostruita come storia di una necessità di difendersi da assalti all'onore. La ricostruzione della violenza in termini di difesa dell'onore porta anche a stabilire il metro dell'adeguatezza nella scelta dei mezzi di risposta e contrattacco, così come a definire i termini della 'soddisfazione' o della – temporanea o definitiva – cessazione delle ostilità.

Più recentemente, Jacobs e Wright [2006] hanno esplorato empiricamente le forme della ritorsione e della vendetta nel sottomondo criminale di St. Louis. Nonostante le forti differenze ecologiche tra gli universi studiati nei due casi, i risultati della ricerca di Jacobs e Wright sembrano adattarsi molto bene alla cor-

nice tracciata da Miller per le società nordiche antiche. L'analisi delle modalità di vendetta rivela una inflessibile logica retributiva in cui a essere messo a fuoco non è né il principio (pure esistente ed evocato come una esigenza di 'giustizia') né la conseguenza a lungo termine del processo, quanto piuttosto la *reazione puntuale* a ciascuna mossa della controparte. Le mosse e i turni della vendetta sono dunque elementi fondamentali nella definizione di un prestigio o 'onore di strada':

Street status is pursued through, among other things, desperate partying, gambling, ostentatious consumerism, and sexual conquest, but the most prestige is reserved for the so-called "bad ass" who responds to any affront without regards for the consequences. [Jacobs e Wright 2006, 124]

Gli esempi discussi sin qui mostrano come la narrativa moderna – alimentata da una consistente corrente interpretativa – che descrive una progressiva sostituzione della dignità moderna all'onore come retaggio arcaico, sia quantomeno poco accurata, per non dire irrealistica nella sua diagnosi di un processo di obsolescenza dell'onore. Non solo; abbiamo anche potuto rilevare come la tesi dell'obsolescenza dell'onore sia il frutto di un preciso discorso modernista e di un preciso tipo di rappresentazione che l'ideologia della modernità vuole dare di sé, e che può risultare fattualmente verosimile solo nella misura in cui si muove nelle vicinanze delle cerchie sociali che di quella visione modernista si sono fatte portatrici.

6. Un concetto sociologico di rispetto

Mentre la filosofia politica e giuridica hanno un impianto normativo, un'indagine sociologica del fenomeno del rispetto non è interessata a dire cosa il rispetto dovrebbe essere, o verso chi andrebbe esercitato, o in quale misura, bensì a comprendere l'agire concreto di persone all'interno di un campo di possibilità significative nei termini in cui le persone stesse concettualizzano queste possibilità.

Ciò non significa negare che il concetto di rispetto esista sempre all'interno di una più o meno esplicita e più o meno articolata teoria della giustizia, ma implica piuttosto, allo stesso tempo, l'esigenza di indagare i tipi di teoria della giustizia elaborata dagli attori sociali stessi nel corso del loro agire, e quindi le configurazioni del rispetto all'interno di concatenamenti di azioni. Quest'ultima mossa si potrebbe intendere in parallelo all'impresa di Boltanski e Thévenot [1991] di una sociologia della giustificazione, in quanto sociologia delle attività e delle teorie di giustificazione prodotte dagli attori sociali. Si tratta peraltro di seguire e sviluppare rigorosamente un'intuizione già presente in Gramsci: "ogni uomo è filosofo" in quanto "partecipa di una concezione del mondo" [1975, Q 4.51, 488]. Se tutte le persone sono in questo senso degli 'intellettuali', non tutte svolgono in modo socialmente deputato questo ruolo. Per questo stesso motivo, tuttavia, i concetti di giustizia non si possono comprendere senza riconoscere che ogni attore sociale è, nel suo piccolo, anche un teorico sociale. Per tornare a Gramsci, dunque, tutti sono degli intellettuali anche se non tutti svolgono la funzione sociale o la professione di intellettuali.

A questi due piani, quello delle *pratiche* di giustificazione e quello delle *teorie* non professionali di giustizia (o discorsi di giustizia), va poi aggiunto un ulteriore piano, quello delle *condizioni* strutturali e materiali entro cui le pratiche inerenti al rispetto esistono. L'universalismo della concezione illuministica della dignità deve infatti incontrarsi in qualche punto con la realtà della stratificazione sociale, economica e culturale. Se, come sostengono i filosofi del riconoscimento, in epoca moderna il rispetto si sposta sempre più verso il polo universalista e ugualitarista, come può la sua pratica esercitarsi entro un mondo sociale caratterizzato da disuguaglianze?

Il problema dell'esercizio del rispetto in un mondo di disuguaglianze materiali è stato discusso da Richard Sennett, il quale ha così impostato la questione: "Nella società, e in particolare nello stato di welfare, il problema è essenzialmente capire come i più forti possano esercitare rispetto nei confronti di coloro che sono destinati a rimanere più deboli" [Sennett 2003, 257]. In tali condizioni, infatti, il rispetto non si trasforma sistematicamente in un circuito di pietà e umiliazione? Il problema non risiede tanto nel

fatto che gli scambi economici nel sistema capitalista producano distribuzioni ineguali, quanto nella dimensione dell'umiliazione *personale* che si accompagna allo sfruttamento economico.

Su un quarto piano, infine, il rispetto è complicato dal problema di far corrispondere, a uno stato esteriore di riconoscimento ufficiale, uno stato soggettivo di realizzazione del soggetto. Il protagonista di un romanzo di Robert Walser pone i termini di questa tensione in modo più efficace di una descrizione sociologica:

Che cos'è essere rispettati a paragone dell'essere felici e avere appagato l'orgoglio dell'animo? Anche essere infelici è sempre più bello che essere rispettati. Io sono infelice, nonostante il rispetto di cui godo; dunque, di fronte a me, non merito questo rispetto, giacché ai miei occhi è degna di rispetto soltanto la felicità. Di conseguenza devo cercare se è possibile essere felici senza pretendere il rispetto. Forse esiste per me una felicità di questo genere ed esiste un rispetto che si tributa all'amore e alla nostalgia, non all'intelligenza. Io non voglio essere infelice perché mi è mancato il coraggio di ammettere che si può diventare infelici tentando di diventare felici. [Walser 1977, 143]

Data la problematicità del contesto concettuale del rispetto, si può tentare di avvicinarsi al nocciolo del problema attraverso uno schema interpretativo che possa fornire una sorta di mappa orientativa del campo di tensioni entro cui il fenomeno del rispetto viene a manifestarsi (Fig. 1).

FIG. 1. Il rispetto come campo di tensioni

	Tensione egualitaria universalista, Condivisione		
<i>De iure,</i> <i>Ex ante</i>	Dignità (uguaglianza)	Riconoscimento (relativismo)	<i>De facto,</i> <i>Ex post</i>
	Onore (capitale posizionale)	Abilità (duello, arte)	
	Tensione identitaria particolarista, Distinzione		

Lo schema si presenta come una quadripartizione generata da due dicotomie. Lungo l'asse verticale è possibile identificare una tensione tra il particolarismo e l'universalismo, mentre, lungo l'asse orizzontale, si manifesta una tensione tra una attribuzione ex-ante e una attribuzione ex-post del rispetto stesso.

L'utilità di una figura del genere consiste nel rendere osservabili alcune dinamiche relative alle vicende interpretative del rispetto come forma di interazione. Così, le concezioni universaliste possono distinguersi in concezioni a priori, o ideali, e concezioni a posteriori, o empiriche. Mentre la posizione kantiana era del primo tipo, il rispetto descritto dai filosofi del riconoscimento contemporanei indica un tipo di riconoscimento che è *sia* generalmente 'applicabile' *sia* basato sulla valorizzazione di elementi concreti. Ma proprio per questo motivo, come abbiamo visto, il rispetto come riconoscimento risulta problematico: richiedendo di misurarsi con qualcosa di concreto, ma rimanendo in permanenza orientati all'universale, tale filosofia che si vorrebbe normativa mette in effetti capo a una forma di relativismo.

D'altra parte, anche le concezioni particolariste possono distinguersi in concezioni a priori e concezioni a posteriori. Nella versione particolarista ex-ante, è evidente che il possesso di una posizione d'onore garantisce l'ottenimento di rispetto. È il caso ad esempio dell'onore di tipo mafioso, in cui il mafioso utilizza il proprio capitale posizionale di prestigio capitalizzando su di esso, almeno fino al momento in cui dovrà affrontare un momento di test, sfida o messa alla prova. L'esistenza di una versione particolarista ex-post del rispetto rinvia invece a un diverso ordine di pratiche, che pure si pongono in antitesi all'universalismo. Se ad esempio identifichiamo la modernità con l'universalismo, allora dovremo dire che l'arte – e, analogamente ad essa, tutti i campi sociali semiautonomi in grado di sviluppare un proprio lessico e proprie norme di valore – si presenta come essenzialmente antimoderna. Nell'arte infatti il valore va guadagnato e dimostrato, si condividano o meno i criteri con cui tali guadagni e dimostrazioni avvengono. Esiste, in altre parole, un ineliminabile momento empirico che possiede le caratteristiche di un test o una messa alla prova delle rivendicazioni di valore avanzate. Da questo punto di vista, non è pretendibile che il valore e le doti artistiche, in quanto 'onore' artistico, siano universali, e men che meno democratiche.

Se intendiamo il rispetto come una forma di relazione sociale, il tipo e le modalità del rispetto ci verranno rivelate anche dal tipo di *reazione* a una percepita dimostrazione di rispetto o di mancanza di rispetto. In questo senso, onore, rispetto e dignità hanno – come sopra osservato – una natura *pubblica*. La presenza di un pubblico è, nel bene o nel male, determinante per creare la *visibilità* degli eventi, la loro rilevanza in quanto contesto di messa alla prova, e dunque per determinare, a partire da essi, degli effetti concreti. Come notava Scott,

[d]ignity is at once a very private and a very public attribute. One can experience an indignity at the hands of another despite the fact that no one else sees or hears about it. What is reasonably clear, however, is that any indignity is compounded greatly when it is inflicted in public. [Scott 1990, 113]

La tensione tra i due concetti universalista ex-ante e particolarista ex-post di rispetto è inoltre essenzialmente una tensione di classe, e più precisamente la tensione tra una concezione borghese e una concezione popolare del rispetto. Da questo punto di vista, le culture di strada, e soprattutto le culture urbane, esprimono al meglio il secondo versante del rispetto. *A contrario*, Mainzer [1964] ha riflettuto sulla intrinseca difficoltà di far sopravvivere una concezione di onore nella vita burocratica, tipica della cultura borghese nell'epoca del 'capitalismo organizzato', la quale tende per sua natura, secondo l'analisi weberiana, all'azione di tipo impersonale.

7. *Rispetto come territorio*

Il rispetto può venire interpretato come una forma territoriale di relazione sociale, quantomeno se si è disposti a intendere il territorio non semplicemente come un supporto spaziale delle relazioni, ma propriamente come forma relazionale in sé [Brighenti 2006c]. Né soggetto né oggetto, e neppure semplicemente rapporto formale, schematico o diagrammatico, il territorio può essere piuttosto pensato come il processo costitutivo di una modalità relazionale concreta, immediata, e allo stesso tempo sempre in procinto di prolungarsi e concatenarsi in serie di azioni. La confi-

gurazione di un territorio ha essenzialmente a che fare con l'attività di tracciamento di confini: confini di rilevanza, di inclusione, di pre-assegnazione di qualificazioni. I confini sono relazioni territoriali che avanzano richieste di rispetto¹⁸. Non a caso Goffman [1972] inquadra la sua trattazione dei 'territori situazionali' a partire dal concetto di rivendicazione (*claim*).

Occorre inoltre precisare due aspetti cruciali circa il rapporto tra rispetto e confini: in primo luogo, per funzionare, i confini *devono* essere visibili, anche se essi non sono necessariamente confini visuali o visivi. Un confine può venire tracciato con le più diverse tecnologie, che si possono inscrivere su qualsiasi materia sensoriale, ma la visibilità rimane in ogni caso il carattere fondamentale perché il segno possa stabilire delle soglie di rilevanza. Da questo punto di vista il territorio è sempre una costituzione materiale e immateriale allo stesso tempo.

In secondo luogo, il rispetto non viene esercitato propriamente nei confronti dei confini in quanto tali. Tanto il rispetto quanto il suo contrario, il disrispetto – o persino la sfida aperta – ineriscono all'intera configurazione territoriale, di cui i confini sono solo un momento specifico. Non si dovrebbe perciò intendere un territorio come una semplice forma di recinzione ed esclusione (preclusione d'accesso), ma come il tentativo di costruire e dare assetto stabile a delle relazioni di potere e controllo attraverso la preassegnazione di elementi qualsiasi all'interno del territorio.

Fatte queste precisazioni concettuali, studiare il rispetto come una forma territoriale permette di illuminare la natura intrinsecamente pratica di questo fenomeno: tanto il rispetto quanto la mancanza di rispetto infatti costituiscono sempre un tipo di dimostrazione (*display*) performativa che si concretizza in gesti, affetti corporei, composizione di velocità differenziali rispetto a un costruito o un progetto territoriale. Gli atti e le attività di definizione di confini sono sempre anche attività di definizione di velocità differenziali, di *distanze critiche*, al di qua e al di là delle quali ci si viene a collocare su piani interazionali differenti.

¹⁸ Cf. ad esempio le considerazioni dei territorologi Ashcraft e Schefflen [1976, 3]: “[The human being] draws visible and invisible boundaries which he expects others to respect”.

Quando ad esempio Durkheim [1893] parla del ‘culto moderno della persona’¹⁹, e quando Simmel [1908] descrive la ‘sfera ideale’ che circonda la persona e che con essa si muove, questi due autori classici stanno descrivendo l’esistenza di configurazioni relazionali che noi possiamo interpretare come di tipo territoriale. Altrettanto, gli studi di Goffman [1956; 1959; 1967; 1972] sul contegno nell’interazione in luoghi pubblici e sulla disattenzione civile offrono una vivida fenomenologia delle relazioni di rispetto come relazioni territoriali. Goffman insiste in particolare sul fatto che dimostrare la propria rispettabilità non è affatto opzionale per l’individuo. Proprio in questo contesto si dovrebbe collocare lo studio delle reazioni a percepite minacce al rispetto. I sentimenti di invasione, provocazione, sfida e rabbia rivelano l’intima connessione esistente tra oltraggio morale e territorialità [Goode-nough 1997].

8. Rispetto nelle culture di strada

Gli studi di etnografia urbana hanno indagato il rispetto come una componente essenziale della vita di strada. Ad esempio, Bourgois [1995] ha descritto la vita di un gruppo di giovani spacciatori portoricani ad Harlem, mentre Anderson [1999] ha ricostruito la storia di un quartiere inner-city a rischio di slumizzazione. Da questi studi etnografici emerge con chiarezza il fatto che, in particolare per i membri delle minoranze etniche, ottenere rispetto diviene una questione fondamentale per l’esistenza sociale. La mancanza di rispetto viene percepita infatti chiaramente come una forma di assalto al sé, una minaccia per l’incolumità non solo fisica ma anche psicologica.

¹⁹ “A mesure qu’on avance dans l’évolution, les liens qui attachent l’individu à sa famille, au sol natal, aux traditions que lui a léguées le passé, aux usages collectifs du groupe se détendent. Plus mobile, il change plus aisément de milieu, quitte les siens pour aller ailleurs vivre d’une vie plus autonome, se fait davantage lui-même ses idées et ses sentiments. Sans doute, toute conscience commune ne disparaît pas pour cela; il restera toujours, tout au moins, ce culte de la personne, de la dignité individuelle dont nous venons de parler, et qui, dès aujourd’hui, est l’unique centre de ralliement de tant d’esprits. Mais combien c’est peu de chose surtout quand on songe à l’étendue toujours croissante de la vie sociale, et, par répercussion, des consciences individuelles!” [Durkheim 1893, § III, Conclusion, I].

Bourgois iscrive in particolare anche l'attività dello spaccio di droga all'interno di questa generale ricerca del rispetto. Si tratta infatti, per i giovani portoricani di Harlem, di creare un ambito organizzativo e lavorativo 'di successo', per quanto naturalmente illegale, in cui rovesciare i fallimenti e il senso di frustrazione provato nel confronto con l'economia e la stratificazione sociale ufficiale, in cui i portoricani figureranno sempre e solo come sempre perdenti. Come riassume bene Rahola [2008, 140], "lo spaccio rappresenta infatti 'la più grande nicchia di pari opportunità' per i giovani del Barrio, l'alternativa estremamente vantaggiosa all'elemosina istituzionale e a salari da fame, e per questo la principale fonte di *respecto*". Fuori dal loro quartiere, senza credenziali educative e senza reti sociali di supporto, i giovani latinos vanno incontro solo a sfruttamento economico e mancanza di prospettive di miglioramento, e soprattutto a un sentimento che è probabilmente il più forte nel determinare la loro scelta di restare, o di ritornare, al Barrio: il sentimento dell'umiliazione.

L'umiliazione sembra destinata a dettare l'inizio e la fine di ogni possibile interazione tra i giovani latinos e la società statunitense mainstream, condannando inappellabilmente i figli del Barrio all'esclusione. Al di là delle variabili strutturali, esclusione significa anzitutto mancanza di capitale culturale e sociale per accedere persino ai gradini più bassi di interfacciamento con le istituzioni ufficiali, insieme a una precisa *dimensione esperienziale* di tale insuccesso. Così Bourgois (o meglio, Philippe, il suo personaggio etnografico) scopre che Ray, cresciuto nel sottomondo della principale città globale del pianeta e abile coordinatore di un complesso giro di spaccio, è un analfabeta incapace di leggere persino un ritaglio di giornale e non riesce neppure a farsi rilasciare una patente di guida dalla Metropolitan Authority; mentre Primo, il luogotenente di Ray gestore della *crackhouse* di quello, e Caesar, lo spacciatore che lavora per Primo, vedono fallire in serie tutti i loro tentativi di trovare un lavoro regolare e cambiare vita.

Tuttavia, il doloroso paradosso di questa situazione consiste nel fatto che, se la cultura di strada è una cultura di resistenza – in cui resistere significa soprattutto, da perdenti, rifiutarsi di soccombere, di sparire – le pratiche di resistenza, anche se in parte emancipatrici (le *inner city areas* sono un luogo di forte creatività artistica, culturale e linguistica) finiscono in buona parte per servirsi di

mezzi – invero scelti tra i pochi a disposizione – autodistruttivi, che infliggono alla comunità un carico ulteriore di violenza e morte spesso insensato. La resistenza di strada si esprime infatti soprattutto non come strategia politica, ma come atteggiamento di rifiuto e opposizione; e la droga è parte integrante di questo orientamento. Non solo: i figli del Barrio si attrezzano anche di machismo, di grossolano razzismo e di sessismo misogino compulsivo, al punto da esercitare, in particolare sulle donne, un grado di violenza davvero impressionante. Uno dei fenomeni sicuramente più raccapriccianti descritti da Bourgois riguarda infatti i *gang rapes*, gli stupri di gruppo consumati su compagne di scuola e giovani ragazze tossicodipendenti fin dall'adolescenza.

La frustrazione di status connessa all'esclusione sociale viene quindi affrontata dai giovani latinos attraverso il tentativo di costituire – o, mitologicamente, ri-costruire – una cultura dell'onore, anche laddove questo tentativo metta capo a esiti sinistri o caricaturali (si potrà qui riconoscere il senso della fascinazione del mondo hip hop per la figura del padrino mafioso). Lo stesso sviluppo tragico dei rapporti di genere nel contesto indagato da Bourgois, interamente improntati a una dimensione di potere e sopraffazione, vanno pensati in questo quadro. Il nesso onore-violenza trova ampie conferme empiriche, ma questo riconoscimento non dovrebbe impedire di cogliere le voci femminili, testimoni e vittime di violenze e vessazioni che si svolgono non entro un contesto patriarcale, ma piuttosto in una situazione di profonda crisi del patriarcato e della struttura familiare tradizione. Qui Bourgois raccoglie e documentata un'ampia gamma di reazioni che vanno dalla contro-violenza (Candy che spara al proprio marito violento) all'indipendenza economica, e dalla ricerca dell'amore romantico (il successivo legame di Candy con Primo) alla rivendicazione della maternità (la decisione di Maria e Carmen di portare avanti la gravidanza anche nelle condizioni di vita più precarie). Conclude a questo proposito Rahola [2008, 143]:

I protagonisti del libro lottano con determinazione per guadagnare denaro e ottenere rispetto, ma questa lotta si esprime inesorabilmente attraverso i codici di una violenza per lo più autodistruttiva, che si alimenta di "miti" (machismo, dominazione sessuale, ostentazione di ricchezza) e si scarica su soggetti ancora più vulnerabili. Pur consapevole

della piega autodistruttiva del *respecto*, Bourgois accredita comunque a questa forma di *agency* un valore oppositivo, implicitamente resistenziale: la fuga nell'economia illegale e di strada, con il suo corollario di violenza, costituisce cioè un modo "soggettivamente oppositivo" e consapevole, per quanto non immediatamente "politico", di sottrarsi agli abusi della violenza strutturale. Ma nonostante questo la domanda resta aperta: ha senso parlare di resistenza per indicare pratiche che sembrano sottrarsi ai nostri tentativi di catalogazione fino al punto di non riuscire più a distinguersi dalla violenza simbolica?

La messa in discussione della propria autorappresentazione di valore, o l'incapacità di costruirne una, tende a scatenare sempre reazioni violente, spesso anche a generare sovra-reazioni, manifestazioni violente di tipo 'espressivo', per nulla 'razionale al fine'. In questo senso, Richard Sennett ha osservato che la "mancanza di rispetto" non si declina solo come assalto aperto alla faccia o all'integrità di qualcuno ma, più sottilmente, come "compassione che ferisce". Anche in questa seconda forma, essa equivale a una precisa frustrazione delle aspettative di status:

Nella strada, l'affermazione del proprio carattere si traduce in una questione di schermo, di autoprotezione. Questo problema sorge a causa del potere di rappresentazione rituale del rispetto, delle gestualità corporee, delle parole e degli atti che compongono il codice della strada. Gli attori sono al contempo fratelli e nemici del rispetto di sé. [Sennett 2003, 222]

9. Conclusioni

In questo testo si è cercato di proporre alcune linee essenziali per un programma di ricerca sulle interconnessioni tra onore, dignità e rispetto, intesi come fenomeni complessi e stratificati. Un'indagine sociologica di questi fenomeni non può essere, a differenza delle teorizzazioni filosofico-politiche e filosofico-giuridiche, di tipo normativo. Piuttosto che avanzare standard normativi che si pretendono universali, oppure principi generali che guidino l'azione, tale indagine mira a comprendere l'agire concreto di attori sociali che sono situati all'interno di un campo di possibilità per loro significativo e socialmente strutturato. Il suc-

cesso di una tale indagine deve valutarsi in base al grado in cui essa riesca a ricostruire i termini entro cui gli attori sociali stessi concettualizzano le opzioni a loro disposizione, o, meglio ancora, in base al grado in cui essa riesca a tracciare le catene di azioni all'intersezione tra il livello delle pratiche e quello delle rappresentazioni discorsive, all'intersezione tra azione materiale e atto semiotico.

Una sociologia delle concezioni e delle pratiche inerenti al rispetto si trova di fronte a un campo di tensioni che intersecano le variabili tradizionali di classe, genere e status, ma che non sono pienamente riducibili a tali variabili strutturali classiche. In questa impossibilità di riduzione risiede appunto lo specifico di una sociologia dell'onore e del rispetto. Nel testo si è cercato di analizzare i momenti contraddittori e le aree di indistinzione esistenti tra i modelli dell'onore e della dignità, per mostrare come la questione del rispetto si collochi ed emerga crucialmente in questo ambito. Pur senza alcuna ambizione di proporre il concetto di rispetto come centrale all'azione sociale, o anche solo come concetto autonomo e utilizzabile quale variabile indipendente, si è tuttavia cercato di mostrare come i concetti di onore, dignità e rispetto concorrono in modo distintivo a definire alcune caratteristiche dell'interazione sociale nel dominio pubblico, e come essi possano perciò rientrare nel campo di indagine tanto della sociologia dell'interazione quanto della sociologia politica.

Per sottolineare la natura pratica e performativa del fenomeno del rispetto, si è proposto di concettualizzare tale fenomeno come una forma di territorialità umana. Allo stesso tempo, si è visto che il rispetto si pone anche come momento intermedio tra un qui-e-ora situazionale, di natura materiale e concreta, e delle architetture sociali di aspettative cognitive e normative di portata più ampia. Di qui l'idea di esplorare il rispetto all'interno della quadripartizione generata dall'incrocio fra due dicotomie: da un lato, universalismo *versus* particolarismo; dall'altro, *de jure versus de facto*. All'interno di queste due linee di tensione, il campo del rispetto appare come un fenomeno che definisce dei territori sociali e funziona nella pratica come un complesso senso di orientamento sociale 'totale' nel senso maussiano, ovvero trasversale rispetto ai classici domini strutturali dell'azione sociale.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abu-Lughod, J.L.
1986 *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.
- Adorno, Th.W.
1989/1967 *Il gergo dell'autenticità: sull'ideologia tedesca*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, G.
2002 *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Anderson, E.
1999 *Code of the street: Decency, violence, and the moral life of the inner city*, New York, Norton.
- Arlacchi, P.
1992 *Gli uomini del disonore. La mafia siciliana nella vita del grande pentito Antonio Calderone*, Milano, Mondadori.
- Ashcraft, N. e Schefflen, A.E.
1976 *People Space. The Making and Breaking of Human Boundaries*, Garden City, Anchor Press.
- Bagaric, M. e Allan, J.
2006 *The Vacuous Concept of Dignity*, in «Journal of Human Rights», n. 5, pp. 257–270.
- Baron, S.W., Forde, D.R. e Kennedy, L.W.
2001 *Rough Justice. Street Youth and Violence*, in «Journal of Interpersonal Violence», v. 16, n. 7, pp. 662–678.
- Baxter, V. e Margavio, A.V.
2000 *Honor, Status, and Aggression in Economic Exchange*, in «Sociological Theory», v. 18, n. 3, pp. 399–416.
- Bellah, R.
2007/1975 *La religione civile in America*, Brescia, Morcelliana.

- Benedict, R.
2006/1946 *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston, Houghton Mifflin Company.
- Bennett, D.M. e Fraser, M.W.
2000 *Urban violence among African American males: Integrating family, neighborhood, and peer perspectives*, in «Journal of Sociology and Social Welfare», v. 27, n. 3, pp. 93–117.
- Berger, P.
1984 *On the Obsolescence of the Concept of Honour*, in M. Sandel (a cura di) *Liberalism and Its Critics*, New York, New York University Press.
- Bird, C.
2004 *Status, Identity, And Respect*, in «Political Theory», n. 32:, pp. 207–232.
- Black, D.
1982 *Crime As Social Control* in «American Sociological Review», v. 48, n. 1, pp. 34–42.
- Bloch, E.
2005/1961 *Diritto naturale e dignità umana*, Torino, Giappichelli.
- Boltanski, L. e Thévenot, L.
1991 *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Boltanski, L. e Chiapello, È.
2005/1999 *The New Spirit of Capitalism*, London, Verso.
- Bourdieu, P.
1966 *The Sentiment of Honor in Kabyle Society*, in Peristiany (a cura di).
- Bourdieu, P. e Passeron, J.-C.
1979 *La Distinction*, Paris, Minuit.
- Bourgois, Ph.
1995 *In Search of Respect. Selling Crack in El Barrio*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brighenti, A.M.
2006a *Did We Really Get Rid of Commands? Thoughts on a theme by Elias Canetti*, in «Law and Critique», v. 17, n. 1, pp. 47–71.
2006b *Dogville, or, the Dirty Birth of Law*, in «Thesis Eleven», v. 87, n.1, pp. 96–111.

- 2006c *On Territory as Relationship and Law as Territory*, in «Canadian Journal of Law and Society/Revue Canadienne Droit et Société», v. 21, n. 2, pp. 65–86.
- Buttny, R. e Williams, P.L.
- 2000 *Demanding Respect: The Uses of Reported Speech in Discursive Constructions of Interracial Contact*, in «Discourse & Society», v. 11, n. 1, pp. 109–133.
- Canetti, E.
- 1960 *Masse und Macht*, tr. it. *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981.
- Chanial, Ph.
- 2004 *Honneur, vertu et intérêt. Les sociologies de l'association d'Alexis de Tocqueville*, in «Cahiers internationaux de sociologie», n. 117, pp. 197–223.
- Cohen, D., Nisbett, R.E., Bowdle, B.F. e Schwarz, N.
- 1996 *Insult, Aggression, and the Southern Culture of Honor: An Experimental Ethnography*, in «Journal of Personality and Social Psychology», v. 70, n. 5, pp. 945–960.
- Cohen, D., Vandello, J. e Rantilla, A.K.
- 1998 *The sacred and the social: Cultures of honor and violence*, in P. Gilbert & B. Andrews (a cura di.) *Shame: Interpersonal behavior, psychopathology and culture*, Oxford, Oxford University Press, pp. 261–282.
- Cottino, A.
- 1999 *Sicilian cultures of violence: The interconnections between organized crime and local society*, in «Crime, Law & Social Change», v. 32, pp. 103–113.
- Darwall, S.
- 1977 *Two Kinds of Respect*, in «Ethics», v. 88, n. 1, pp. 36–49.
- Deutsch, M.
- 2006 *Dignity and Humiliation Statement*, in «Journal of Human Dignity and Humiliation Studies», v. 1, n.1, pp. 1–2.
- Dodds, E.R.
- 1951 *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press.
- Durkheim, É.
- 1893 *De la division du travail social*.
- 1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*.

- Elias, N.
1969/1939 *The Civilising Process. Vol. I. The History of Manners*, Oxford, Blackwell.
- Feinberg, J.
1970 *The nature and value of human rights*, in «Journal of Value Inquiry», v. 4, pp. 243–263.
- Fraser, N.
2000 *Rethinking Recognition*, in «New Left Review», n. 3, pp. 107–120.
- Gambetta, D.
1993 *The Sicilian Mafia*, Cambridge, Harvard University Press.
- Gautheron, M. (a cura di)
1991 *L'Honneur. Image de soi ou don de soi, un idéal équivoque*, Paris, Éditions Autrement.
- Gilmore, D.D.
1987 *Honor and shame and the unity of the Mediterranean*, Washington, American Anthropological Association.
1990 *Manhood in the making: Cultural concepts of masculinity*, New Haven, Yale University Press.
- Ginat, J.
1997 *Blood Revenge: Family Honor, Mediation and Outcasting*, Brighton, Sussex Academic Press.
- Glover, J.
2001 *Humanity. A Moral History of the Twentieth Century*, London, Pimlico.
- Goffman, E.
1956 *The Nature of Deference and Demeanor*, in «American Anthropologist», v. 58, pp. 473–502.
1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, Doubleday.
1967 *Interaction Ritual*, Garden City, Doubleday.
1972 *Relations in Public. Microstudies of the Public Order*, Harmondsworth, Penguin.
- Goodenough, W.H.
1997 *Moral Outrage: Territoriality In Human Guise*, in «Zygon», v. 32, n. 1, pp. 5–27.
- Gramsci, A.
1975 *Quaderni del carcere*, Roma, Editori Riuniti.

- Habermas, J.
 1981 *Theorie des kommunikativen Handelns*, tr. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, il Mulino, 1997.
- Hobbes, Th.
 1651 *Leviathan*.
- Honneth, A.
 1992 *Integrity and Respect: Principles of a Conception of Morality Based on a Theory of Recognition*, in «Political Theory», v. 20, n. 2, pp. 187–201.
 1996 *The Struggle for Recognition: Moral Grammar of Social Conflict*, Cambridge, Polity Press.
- Horowitz, R.
 1983 *Honor and the American Dream*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Hume, D.
 1739 *A Treatise Of Human Nature*.
- Jacobs, B.A. e Wright, R.
 2006 *Street justice: retaliation in the criminal underworld*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jamieson, J.
 2005 *New Labour, Youth Justice and the Question of 'Respect'*, in «Youth Justice», v. 5, n. 3, pp. 180–193.
- Johnson, S.
 1755 *A Dictionary of the English Language*.
- Kamir, O.
 2006 *Honor and Dignity in the Film Unforgiven: Implications for Sociological Theory*, in «Law & Society Review», v. 40, n. 1, pp. 193–234.
- Kant, I.
 1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.
- Karsenti, B.
 1997 *L'homme totale. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Puf.
- Krause, Sh.
 2002 *Liberalism with Honor*, Cambridge, Harvard University Press.
- Kretzmer, D. e Klein, E. (a cura di)
 2002 *The Concept of Human Dignity in Human Rights Law*, London, Kluwer.

- LaVaque-Manty, M.
 2006 *Dueling for Equality Masculine Honor and the Modern Politics of Dignity*, in «Political Theory», v. 34, n. 6, pp. 715–740.
- La Valle, D.
 2001 *La ragione dei sentimenti: una teoria dello scambio sociale*, Roma, Carocci.
- Lawrence-Lightfoot, S.
 1999 *Respect: An exploration*, New York, Perseus Books.
- Lévi-Strauss, C.
 1968 *Mythologiques III. L'origine des manieres de table*, Paris, Plon.
- Livingston, A. e Soroko, L.
 2007 *From Honor to Dignity and Back Again: Remarks on LaVaque-Manty's 'Dueling for Equality'*, in «Political Theory», v. 35, n. 4, pp. 494–501.
- Mainzer, L.C.
 1964 *Honor in the Bureaucratic Life*, in «The Review of Politics», v. 26, n. 1, pp. 70–90.
- Malinowski, B.
 1922 *Argonauts of the Western Pacific*, tr. it. *Argonauti del Pacifico occidentale: riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.
- Mauss, M.
 1924 *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*, tr. it. *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2007.
- Miller, W.I.
 1993 *Humiliation. And Other Essays on Honor, Social Discomfort and Violence*, Ithaca, Cornell University Press.
- 2006 *Eye for an Eye. Genocide, History, and the Limits of the Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Montaigne, M.E. de
 1588 *Essais*.
- Montesquieu, Ch. L. de Secondat
 1748 *De l'esprit des lois*.
- Moore, B.
 1978 *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, London, Macmillan.

- Nisbett, R.E. e Cohen, D.
 1994 *Self-protection and the culture of honour: Explaining southern violence*, in «Personality and Social Psychology Bulletin», n. 20, pp. 551–567.
 1996 *Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South*, Boulder, Westview Press.
 1997 *Field experiments examining the culture of honor: The role of institutions in perpetuating norms about violence*, in «Personality and Social Psychology Bulletin», n. 23, pp. 1188–1199.
- Nye, R.A.
 1993 *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, Berkeley, University of California Press.
- Organizzazione delle Nazioni Unite
 1948 *Dichiarazione universale dei diritti umani*. Disponibile online: <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/itn.htm>
- Peristiany, J. G. (a cura di)
 1966 *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Pickering, W. S. F. e Watts Miller, W.
 2003 *A Lost Lecture on Honour*, in «Durkheimian Studies», v. 9, pp. 5–6.
- Pigliaru, A.
 1970 *Il banditismo in Sardegna: la vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano, Giuffrè.
- Pitt-Rivers, J.
 1966 *Honour and Social Status*, in Peristiany (a cura di).
- Polk, K.
 1999 *Males and Honor Contest Violence*, in «Homicide Studies», v. 3, n. 1, pp. 6–29.
- Rahola, F.
 2008 *Respecto/Resistenza. Alcune considerazioni su In search of respect di Philippe Bourgois*, in «Etnografia e Ricerca Sociale», v. 1, n. 1, pp. 137–146.
- Rodriguez Mosquera, P.M., Manstead, A.S.R. e Fischer, A.H.
 2002a *Honor in the Mediterranean and Northern Europe*, in «Journal of Cross-Cultural Psychology», v. 33, n. 1, pp. 16–36.
 2002b *The role of honour concerns in emotional reactions to offences*, in «Cognition and Emotion», v. 16, n. 1, pp. 143–163.

- Rousseau, J.J.
1754 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*
- Sandel, M.J.
1982 *Liberalism and the Limits of Justice*, tr. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1994.
- Schopenhauer, A.
1851 *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*, tr. it. *Parerga e paralipomena*, Torino, Boringhieri, 1963.
- Scott, J.C.
1990 *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*, New Haven, Yale University Press.
- Sennett, R.
2003 *Respect. The formation of character in an age of inequality*, New York, Norton.
- Shultziner, D.
2003 *Human Dignity. Functions and Meanings*, in «Global Jurist Topics», v. 3, n. 3, pp. 1–21.
- Simmel, G.
1908 *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, tr. it. *Sociologia*, Torino, Edizioni di Comunità, 1998.
- Smith, A.
1759 *The Theory of the Moral Sentiments.*
- Smith, D.
2006 *Globalization: the hidden agenda*, Cambridge, Polity Press.
- Stewart, F.H.
1994 *Honor*, Chicago, University of Chicago Press.
- Taylor, Ch.
1989 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press.
1992 *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.
- Teixeira, C.C.
1999 *O Preço Da Honra*, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.
- Tocqueville, A. de
1835 *De la démocratie en Amérique*, I.

Wagner, P.

1999 *The resistance that modernity constantly provokes. Europe, America and social theory*, in «Thesis Eleven», n. 58, pp. 35–58.

Walser, R.

1977 *I fratelli Tanner*, Milano, Adelphi.

Impaginazione a cura del supporto tecnico DSRS

Stampa a cura del
Servizio Stamperia e Fotoriproduzione
dell'Università degli Studi di Trento
2008

I QUADERNI DEL DIPARTIMENTO DI SOCIOLOGIA E RICERCA SOCIALE costituiscono una iniziativa editoriale finalizzata alla diffusione in ambito universitario di *materiale di ricerca, riflessioni teoriche e resoconti* di seminari di studio di particolare rilevanza. L'accettazione dei diversi contributi è subordinata all'approvazione di un'apposita Commissione scientifica, che si avvale anche del parere di *referees* esterni al Dipartimento.

Dal 2006 la collana comprende una sezione (serie rossa) dedicata ai contributi di giovani ricercatori e dal 2007 una serie verde riservata ai docenti e ricercatori ospiti del Dipartimento.

- 1 E. BAUMGARTNER, *L'identità nel cambiamento*, 1983.
- 2 C. SARACENO, *Changing the Gender Structure of Family Organization*, 1984.
- 3 G. SARCHIELLI, M. DEPOLO e G. AVEZZU', *Rappresentazioni del lavoro e identità sociale in un gruppo di lavoratori irregolari*, 1984.
- 4 S. GHERARDI, A. STRATI (a cura di), *Sviluppo e declino. La dimensione temporale nello studio delle organizzazioni*, 1984.
- 5/6 A. STRATI (a cura di), *The Symbolics of Skill*, 1985.
- 7 G. CHIARI, *Guida bibliografica alle tecniche di ricerca sociale*, 1986.
- 8 M. DEPOLO, R. FASOL, F. FRACCAROLI, G. SARCHIELLI, *L'azione negoziale*, 1986.
- 9 C. SARACENO, *Corso della vita e approccio biografico*, 1986.
- 10 R. PORRO (a cura di), *Le comunicazioni di massa*, 1987.
- 11/12 G. CHIARI, P. PERI, *I modelli log-lineari nella ricerca sociologica*, 1987.

- 13 S. GHERARDI, B. TURNER, *Real Men Don't Collect Soft Data*, 1987.
- 14 D. LA VALLE, *Utilitarismo e teoria sociale: verso più efficaci indicatori del benessere*, 1988.
- 15 M. BIANCHI, R. FASOL, *Il sistema dei servizi in Italia. Parte prima: Servizi sanitari e cultura del cambiamento. A dieci anni dalla riforma sanitaria. Parte seconda: Modelli di analisi e filoni di ricerca*. 1988.
- 16 B. GRANCELLI, *Le dita invisibili della mano visibile. Mercati, gerarchie e clan nella crisi dell'economia di comando*, 1990.
- 17 M. A. SCHADEE, A. SCHIZZEROTTO, *Social Mobility of Men and Women in Contemporary Italy*, 1990.
- 18 J. ECHEVERRIA, *I rapporti tra stato, società ed economia in America Latina*, 1991.
- 19 D. LA VALLE, *La società della scelta. Effetti del mutamento sociale sull'economia e la politica*, 1991.
- 20 A. MELUCCI, *L'Aids come costruzione sociale*, 1992.
- 21 S. GHERARDI, A. STRATI (a cura di), *Processi cognitivi dell'agire organizzativo: strumenti di analisi*, 1994.
- 22 E. SCHNABL, *Maschile e femminile. Immagini della differenza sessuale in una ricerca tra i giovani*, 1994.
- 23 D. LA VALLE, *La considerazione come strumento di regolazione sociale*, 1995.
- 24 S. GHERARDI, R. HOLTJ e D. NICOLINI, *When Technological Innovation is not Enough. Understanding the Take up of Advanced Energy Technology*, 1999.
- 25 D. DANNA, *Cattivi costumi: le politiche sulla prostituzione nell'Unione Europea negli anni Novanta*, 2001.
- 26 F. BERNARDI, T. POGGIO, *Home-ownership and Social Inequality in Italy*, 2002.

- 27 B. GRANCELLI, *I metodi della comparazione: Alcuni area studies e una rilettura del dibattito*, 2002.
- 28 M.L. ZANIER, *Identità politica e immagine dell'immigrazione straniera, una ricerca tra gli elettori e i militanti di An e Ds a Bologna*, 2002.
- 29 D. NICOLINI, A. BRUNI, R. FASOL, *Telemedicina: Una rassegna bibliografica introduttiva*, 2003.
- 30 G. CHIARI, *Cooperative Learning in Italian School: Learning and Democracy*, 2003.
- 31 M. ALBERTINI, *Who Were and Who are the poorest and the richest people in Italy. The changing household's characteristics of the people at the bottom and at the top of the income distribution*, 2004.
- 32 D. TOSINI, *Capitale sociale: problemi di costruzione di una teoria*, 2005.
- 33 A. COSSU, *The Commemoration of Traumatic Events: Expiation, Elevation and Reconciliation in the Remaking of the Italian Resistance*, 2006 (serie rossa).
- 34 A. COBALTI, *Globalizzazione e istruzione nella Sociologia dell'Educazione in Italia*, 2006 (serie blu).
- 35 L. BELTRAME, *Realtà e retorica del brain drain in Italia. Stime statistiche, definizioni pubbliche e interventi politici*, 2007 (serie rossa).
- 36 A. ARVIDSSON, *The Logic of the Brand*, 2007 (serie verde).
- 37 G. M. CAMPAGNOLO, *A sociology of the translation of ERP systems to financial reporting*, 2007 (serie rossa).
- 38 LABOR - P. CAPUANA, E. LONER, C. PATERNOLLI, T. POGGIO, C. SANTINELLO, G. VIVIANI, *Le ricerche di Petronilla. Una guida alle fonti statistiche per l'analisi secondaria nella ricerca sociale*, 2007 (serie blu).

39 A. SCAGLIA, *25anni dell'Associazione di Sociologia. Materiali per scriverne la storia*, 2007 (serie blu).

Responsabile editoriale: Antonio Cobalti
(antonio.cobalti@soc.unitn.it)

Responsabile tecnico: Luigina Cavallar
(luigina.cavallar@soc.unitn.it)

Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale
Università di Trento
P.zza Venezia, 41 - 38100 Trento - Italia
Tel. 0461/881322
Fax 0461/881348
Web: www.soc.unitn.it/dsrs/

