



Monographic Section

Max Weber e la «questione razziale»

PATRIZIA LAURANO

Università La Sapienza di Roma
patrizia.laurano@uniroma1.it

Citation: Laurano P. (2020) *Max Weber e la «questione razziale»*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 29-40. doi: 10.13128/cambio-9814

Copyright: © 2020 Laurano P. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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

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

Abstract. This paper analyzes one less important topic Weberian thought (especially in the Italian studies): the concepts of “ethnicity” and “race”. In particular, the essay focuses the problem of black Americans, around which Weber reflected starting from the information and experiences personally lived during his trip to the United States in 1904, invited by the Congress of Arts and Sciences of the Universal Exposition of St. Louis. The German scholar has the opportunity to know directly US society, to travel the South of the country, to discuss with members of the African American community. All this contributes to moving Weber away from the initial youthful positions – when the biological element of “race” is evident – to an analysis of the social and cultural implications of “ethnic community”, in which, rather than the blood, “ethnic honor” is important. According to Weber, the only way to bring about a change in racial and ethnic relations is a charismatic authority, empowered to give orders that are typically obeyed (Weber, 1947). If, through the process of routinization, the charismatic authority is systematically transformed into rational authority, ethnicity can disappear; while if it is routinized in a traditional order, ethnicity can be further highlighted.

Keywords: race, ethnic community, charismatic authority, american negro.

Uno dei temi meno indagati del pensiero di Max Weber è relativo all’analisi dei concetti di ‘razza’ e di ‘etnia’, nonostante nell’etnologia tedesca sia radicata la convinzione che lo studioso di Erfurt abbia esercitato un’influenza importante sullo sviluppo dell’antropologia sociale¹. In ambito

¹ Nel mondo anglofono, lo stesso Radcliffe-Brown ha conosciuto gli scritti weberiani sul tema solo durante la metà degli anni Cinquanta, quando si trovava alla Rhodes University di Grahamstown. Riporta Andreski che il famoso antropologo inglese, dopo aver letto alcune parti di *Economia e società*, abbia detto: «È davvero roba dannatamente buona ... Che peccato che nessuno mi abbia detto di lui prima» (Andreski 1984: viii). Per la ricostruzione dei riferimenti al pensiero weberiano sull’etnia nell’antropologia sociale e culturale cfr. Raumn 1995. Ancora nel 1971, nell’*Introduzione* alla prima traduzione in inglese del dibattito di Weber con Alfred Ploetz alla riunione del 1910 dell’Associazione sociologica tedesca, Benjamin Nelson deplorava il fatto che i contribu-

sociologico le idee weberiane sull'etnia non vengono prese particolarmente in considerazione perché bollate come anacronistiche, nonostante alcune intuizioni sui gruppi etnici appaiano straordinariamente moderne per un uomo figlio del suo tempo e valgano la pena di essere discusse².

Per molto tempo, punto di riferimento sull'argomento è stato l'articolo di Ernst Moritz Manasse del 1947, *Max Weber e la razza*, che affronta tutti i temi legati alla razza che si ritrovano nel lavoro di Weber: la 'questione polacca', il cambio di atteggiamento in riferimento alla 'questione negra', la discussione del sistema delle caste indiano, lo sviluppo del giudaismo post-esilico. Se Manasse ritiene che l'analisi di Weber delle implicazioni sociali della razza si sia manifestata principalmente nella sociologia della religione e in particolare nella discussione su casta, classe, status ed etnia in India, Cina e nel giudaismo antico, più di recente Karl-Ludwig Ay ha sottolineato che Weber tendeva a usare esempi nordamericani nello sviluppo della sua critica sistematica del concetto di razza (cit. in Scaff 2011: 114).

Una parte della letteratura, partendo dal suo nazionalismo anti-polacco, considera Weber sostenitore di un razzismo di tipo culturale e non biologico, che gli deriverebbe anche dagli studi comparativi di sociologia della religione, soprattutto per quanto riguarda l'India e la Cina (Abraham, 1991; Zimmerman 2006, 2010; per la Cina cfr. Steinmetz 2010). In particolare, Andrew Zimmerman ha denunciato «il lavoro di repressione» intrapreso dai sociologi per dipingere un Weber sostenitore di posizioni politiche e scientifiche sociali liberali, reclamando una «decolonizzazione» del suo pensiero sulla razza attraverso un'analisi dettagliata dei suoi scritti (Zimmerman 2006: 53). La tesi, particolarmente forte, dello studioso americano dipinge Weber come «un imperialista, un razzista e un nazionalista social-darwinista» (ibidem), il primo teorico di quel neorazzismo definito da Balibar come atteggiamento che «nega l'importanza della razza biologica mentre elabora un sistema di differenze culturali che funzioni in modo altrettanto efficace della razza come mezzo per sottoscrivere la disuguaglianza politica ed economica» (ibidem).

In effetti, Weber, studente di liceo sedicenne, probabilmente influenzato dall'ideologia contenuta in *Essai sur l'inégalité des race humaines* di Gobineau (1853) molto in voga tra gli intellettuali europei di quei tempi, in un saggio sulla storia del mondo, riconduce il secolare conflitto tra Oriente e Occidente alle differenze e alle antipatie «inestinguibili» tra indoeuropeo e razze semitiche (cfr. Marianne Weber, cit. in Manasse 1947: 191). Qualche tempo dopo, in un articolo del 1894 sulle crescenti esportazioni di cereali dell'Argentina dopo la svalutazione del peso argentino del 1889/1890, Weber si scaglia contro la dottrina del libero scambio e contro l'«assunzione del tutto irrealistica dell'uguaglianza internazionale delle culture» (cit. in Boatcă 2013: 68) e, nella *Prolozione* di Friburgo del 1895, apre il suo discorso con queste parole: «innanzi tutto mi propongo di illustrare tramite un esempio il ruolo giocato dalle differenze razziali fisiche e psichiche tra le nazionalità nella lotta economica per l'esistenza» (Weber 1998: 6). Occupandosi poi della 'polonizzazione' delle regioni prussiane all'est dell'Elba, lo studioso tedesco fa chiaramente trasparire la sua considerazione della popolazione polacca – che in quei territori stava sostituendo la componente tedesca in fuga dalle campagne – come «culturalmente inferiore e politicamente infida» (Poggi 2004: 15).

Coloro che respingono la tesi di un Weber razzista, pur riconoscendone l'ardente nazionalismo, portano a sostegno lo scambio avuto con Alfred Ploetz³ (un sostenitore delle presunte teorie 'scientifiche' della razza basate sul determinismo biologico) nella prima conferenza della Deutsche Gesellschaft für Soziologie (1910). In quell'oc-

ti di Weber alle discussioni sull'uso della sociologia nella formazione della politica pubblica era stata «stranamente abbastanza ignorata» (Weber 1971: 30).

² Le fonti qui utilizzate per l'analisi dei gruppi etnici partono da *Economia e società* (1980, vol.II, cap.IV) per poi utilizzare anche fonti secondarie, quali principalmente Manasse (1947), Nelson (1971), Jackson (1983), Raumn (1995), Mommsen (2000), Scaff (2011), Boatcă (2013). Secondo quest'ultima, il fatto che le opere che trattano le questioni di razza ed etnia in Weber siano (letteralmente) poche e lontane tra loro e si prestano a una vasta gamma di interpretazioni, fornisce un quadro piuttosto inconcludente delle sue opinioni sull'argomento.

³ Come ricorda Boatcă (2013: 72) il lavoro del medico e biologo Ploetz sarà una delle principali fonti per le politiche eugenetiche naziste. Ploetz aveva fondato la rivista *Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie und Gesellschaftshygiene* e la *German Association for Racial Hygiene* (*Deutsche Gesellschaft für Rassenhygiene*) ed era entrato a far parte dell'Associazione sociologica tedesca su invito di Ferdinand Tönnies.

casione lo studioso tedesco si scaglia contro l'articolo su *I concetti di razza e società* di Ploetz, accentuando le determinanti socioeconomiche delle relazioni razziali e ricordando che la 'razza' è una categoria di cultura e non è possibile individuare caratteristiche o qualità personali ad essa attribuibili:

Ma esiste ancora oggi un singolo fatto che sarebbe rilevante per la sociologia, un singolo fatto concreto che in un modo veramente illuminante, valido, esatto e incontestabile fa risalire un tipo definito di circostanza sociologica a qualità innate ed ereditarie possedute da una razza o da un'altra? La risposta è in definitiva: beh, decisamente no! (cit. in Scaff 2011:113).

Seppure Zimmermann liquida lo scambio tra Ploetz e Weber come «un'introduzione succinta al suo pensiero razziale», non così liberale come potrebbe sembrare (Zimmermann 2006: 56), è innegabile che dal tono degli interventi weberiani non traspaia traccia di posizioni razziste, né di tipo biologico né culturale. Egli, ad esempio, ricorda a Ploetz – quando sostiene la minore competenza dei dottori neri – come questi siano stati esclusi dalle università e costretti inizialmente ad andare in istituti a loro riservati. Insomma, di fronte all'idea che la media dei neri abbia una «morale disinibita, un'intelligenza più difettosa e un comportamento più sciocco» (Nelson, Gittleman 1973: 312), Weber richiama l'importanza dei fattori sociali, delle possibilità di accesso e delle opportunità. L'inferiorità morale e intellettuale sostenuta da Ploetz (che rientra appieno in una concezione inegualitaria delle razze) «non è provato», afferma Weber, e la percezione di un popolo così come «il tipo di coscienza pervasiva caratteristica della razza bianca che è stata generata in America» non sono «il risultato di fatti ed esperienze, ma di convinzioni di massa» (ibidem).

Weber torna sugli stessi argomenti alla Seconda Conferenza, due anni dopo, questa volta contro la *Teoria della razza e filosofia della storia* di Franz Oppenheimer: «con le teorie razziali puoi provare e confutare tutto ciò che vuoi». È un «crimine scientifico», aggiunge, tentare di «aggirare la difficile analisi sociologica di un problema usando concetti e ipotesi razziali acritiche e confuse» (cit. in Scaff 2011:113). Weber liquida come «folklore» le presunte differenze razziali concepite in termini di «caratteristiche diverse nell'atteggiamento verso il lavoro o l'odore del corpo⁴, considerate 'invenzioni' sociali o esempi di una sociologia dei sensi naturali» (ibidem).

Sembra insomma che Weber prenda le distanze dalle sue posizioni giovanili, anche se nelle *Vorbemerkung* (Osservazioni preliminari) ai *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie* (Raccolta di saggi sulla sociologia della religione), dichiara molto importante il patrimonio biologico per giustificare la diversità nelle condotte di vita (ed in particolare la specificità della civiltà occidentale)⁵: «l'autore ammette di essere propenso – in maniera del tutto personale e soggettiva – a dare grande importanza all'eredità biologica» (Weber 2013: 105). Sostiene Hajime Konno, a conclusione del suo libro su Weber e la questione polacca, che «osservare e giudicare le persone dal punto di vista dell'Occidente sembra essere stato il metodo di Weber per tutta la vita» (Konno 2004, cit. in Boatcă 2013: 74).

La valutazione, dunque, del cambiamento di opinione di Weber trova gli studiosi e i biografi schierarsi su posizioni divergenti. Sembra però possibile leggere il suo pensiero in termini di un'evoluzione da un nazionalismo essenzialmente anti-polacco tipico degli anni Novanta dell'Ottocento⁶ (considerando anche la grande diffusione delle teorie eurocentriche sulla superiorità razziale a quel tempo) a un antirazzismo pluralista liberale e sociale dell'inizio del Novecento (Manasse 1947; Tribe 1980; Kalberg 2005). Come visto, nelle due conferenze della Deutsche Gesellschaft für Soziologie, Weber abbraccia idee innovative sulle questioni di razza e di nazione. In

⁴ Afferma Weber: «il fatto che le donne sciite si ungesero i capelli con il burro, che odorava poi di rancido, e le donne greche invece di olio profumato, rendeva impossibile ogni tentativo di approccio sociale di signore della buona società da entrambe le parti, l'odore del burro doveva essere sicuramente un motivo di separazione più forte delle drastiche differenze di razza; più di quanto potesse fare – per quanto io stesso abbia potuto notare – il famoso odore di negro» (Weber 1980: 95).

⁵ Ancora nel 1917, Weber sosteneva sia il privilegio che il dovere della «razza padrona» (*Herrenvolk*) di impegnarsi nella politica mondiale e proteggere la Patria dai «Negri, Ghurkas e tutti barbari che sono venuti dai loro nascondigli in tutto il mondo e che ora sono riuniti ai confini della Germania, pronti a devastare il nostro paese» (cit. in Boatcă 2013: 74).

⁶ Nelle sue lezioni di economia politica di Heidelberg del 1898 Weber aveva sistematizzato la letteratura contemporanea sulla razza e l'etnia sotto il titolo *I fondamenti biologici e antropologici della società*, un elenco di trenta fonti bibliografiche da Ludwig Gumplowicz ad Adolphe Quetelet.

effetti, come sottolinea Lehne (2010), gli anni dal 1910 al 1912 sono stati i più produttivi per la concettualizzazione della nazione da parte dello studioso tedesco. In questa occasione, Weber ha fatto riferimento al proprio background personale per minare idee preconcepite di razza: «I am partly French and partly German and as a Frenchmen certainly somehow celtically infected. Which of these races—because one has referred to the Celts as a ‘race’—is blooming in me respectively has to bloom, if German society blooms, respectively should bloom» (cit. in Lehne 2010: 221). Parole che rappresentano non solo il rifiuto del concetto di razza in senso biologico, ma anche l’inserimento di un elemento estraneo – l’essere in parte francese – nel suo nazionalismo tedesco⁷.

Si può quindi ipotizzare un «capovolgimento di base» della posizione politica di Weber nei confronti della Polonia e un conseguente allontanamento dalla sua concezione iniziale, «quasi socialdarwinista», sulle differenze razziali (Mommsen 1984: 53; Roth 1993, 2000). In effetti, seppure Weber in vari momenti abbia sottolineato che le difformità negli atteggiamenti dei polacchi e dei tedeschi siano causate da diversità qualitative tra lo slavo e il germanico, per cui le basse esigenze materiali e ideali sulla vita del primo ne spiegavano la grande adattabilità, negò esplicitamente che queste qualità fossero inerenti alla razza slava o fossero state acquisite nel corso della storia slava (Manasse 1947: 194). Weber, dunque, si domanda quale sia l’origine delle «race qualities» e la sua iniziale posizione sembra cambiare in seguito alla rinnovata politica anti-polacca intrapresa dal governo prussiano, che contemplava anche misure punitive (come il tentativo di sopprimere l’uso della lingua polacca all’interno della Germania) considerate dallo studioso tedesco assolutamente condannabili e controproducenti. In conseguenza di questi e di altri sviluppi politici, e probabilmente anche in seguito a una comprensione crescente dei problemi di razza e nazionalità, l’atteggiamento di Weber nei confronti dei polacchi cambia sostanzialmente: in alcuni articoli scritti durante la prima guerra mondiale, ad esempio, sostiene con urgenza l’instaurazione di relazioni amichevoli sia con i polacchi in Germania che con il futuro stato polacco. Inoltre, nella conferenza a St. Louis su *Capitalismo e società rurale in Germania* del 1904⁸ Weber, pur menzionando la superiore istruzione, abilità commerciale, tecnica militare e conoscenza dell’agricoltura dei tedeschi rispetto agli slavi – il cui territorio essi avevano invaso nel Medioevo – non fa alcun riferimento alle proprietà razziali. Afferma, invece, nella stessa conferenza: «Non sono differenze naturali nelle qualità chimico-fisiche del suolo, o differenze nel talento economico delle razze, ma l’ambiente economico storicamente stabilito è il fattore determinante della differenza nei risultati dell’agricoltura contadina» (Nelson, Gittleman 1973: 376, 378).

1. LE COMUNITÀ ETNICHE

Per Weber l’appartenenza alla razza, cioè «il possesso, fondato realmente su una comunanza di origine, di disposizioni naturali simili, ereditate e trasmissibili ereditariamente» può condurre a una comunità etnica se questa «viene sentita soggettivamente come caratteristica comune» (Weber 1980: 87). In *Economia e società*, nella sezione iniziale del capitolo, intitolata *Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen*, lo studioso tedesco utilizza due termini differenti: «Gemeinsamkeit» (*commonness*) e «Gemeinschaft» (*community*), dove – seppure spesso tradotti entrambi con ‘comunità’⁹ – il primo indica in realtà «una comunanza oggettiva di alcuni tratti» che non necessariamente determina una comunità (*gemeinschaft*) etnica.

⁷ «Storicizzando i suoi scritti abbiamo visto come Weber sia passato dall’essere influenzato da idee pseudo-darwiniane di sopravvivenza nazionale a una sobria analisi delle origini politiche delle idee di nazionalità; come ha poi sostenuto prima lo stato tedesco, poi la nazione tedesca e non sembrava mai sapere quale fosse la vera relazione tra i due. Sembra sciocco presumere che possa esserci qualcosa come un punto di vista weberiano a cui anche lui potrebbe essere in opposizione» (Lehne 2010: 234).

⁸ Cfr. infra, par.2.

⁹ Tali inesattezze della traduzione, secondo Raumn (1995), costituiscono uno dei motivi per cui la riflessione weberiana su questi temi è stata tralasciata (perché bollata come superata e priva di spunti interessanti) o peggio è stata fraintesa. Un altro fraintendimento in merito alla riflessione di Weber sui gruppi etnici è il considerarlo come un «primordialista» (Comaroff 1992): appare chiaro dalla lettura dei testi, infatti, che i gruppi etnici erano per lo studioso tedesco il «risultato di sviluppi o processi storici chiaramente distinguibili, di tipo strutturale e culturale» (Raumn 1995: 79). Le norme alle quali si richiamavano e su cui si costituivano erano a metà

Un'altra criticità linguistica legata alle traduzioni, come sottolineato da Raumn (1995), riguarda l'uso del termine *habitus* che, in tedesco, assume il significato di 'portamento' o 'aspetto esteriore', ma che viene spesso tradotto con 'tipo fisico'. Ciò si rivela particolarmente significativo laddove l'intento di Weber è proprio di distinguere analiticamente tra l'effettiva discendenza biologica da un lato e l'«äußeren habitus», l'aspetto esteriore, dall'altro. Richiamandosi proprio ai fattori sociali e culturali, Weber riconosce che «le differenze di rango o di status dovute alla socializzazione e all'istruzione nel senso più ampio del termine sono ostacoli molto più forti a un matrimonio o a una relazione rispetto alle differenze di tipo somatico»¹⁰ (Weber 1980: 89). L'identità dei costumi e dell'*habitus*, così come il ricordo di colonizzazioni o di migrazioni, possono dar luogo a una «credenza in una comunanza di origine» (Weber 1980: 91). A questo punto Weber giunge alla definizione di gruppi etnici come

gruppi di uomini che nutrono sulla base di affinità dell'*habitus* esterno o dei costumi o di entrambi, oppure di ricordi di colonizzazione o di migrazione, la credenza soggettiva di una comunità di origine (in modo che questa diventi importante per la propagazione della comunità) [...] prescindendo dal fatto che una comunanza di sangue sussista oggettivamente oppure no. La comunanza etnica si differenzia dalla comunità di gruppo parentale perché è appunto di per sé soltanto una comunanza (creduta) e non già un reale agire di comunità. La comunanza etnica, nel senso qui inteso, non è invece essa stessa comunità, bensì soltanto elemento che agevola la formazione della comunità (Weber 1980: p.92).

Se, dunque, un gruppo etnico mostra al massimo solo un potenziale per un'azione comune, per Weber, sono i costumi, l'*habitus* a svolgere un ruolo determinante, più del vincolo di sangue, più degli interessi economici, di cui era comunque largamente consapevole. Allo stesso tempo era attento a sottolineare l'importanza dei movimenti migratori dei popoli per l'origine e lo sviluppo della coscienza etnica dei gruppi, così come della comunanza di lingua e di fede religiosa¹¹. Sostiene infatti che «non possono esserci confini etnici fissi» a meno che «i confini linguistici o i limiti delle comunità politiche o religiose non sostengano le differenze nei costumi (*sitten*)» (Raumn 1995: 83). Sono i contrasti tra i costumi (*sitten*) degli immigrati e degli indigeni a creare rivalità. Anzi secondo Weber «la persona diversa in quanto ad *habitus* esteriore – per quanto egli faccia o sia – viene in quanto tale senz'altro disprezzata, o viceversa, dove rimane in stato di superiorità, viene adorata superstiziosamente. La repulsione rappresenta perciò l'elemento primario e normale» (Weber 1980: 87). La diversità non è quindi determinata «in via puramente fisiologica», né «dal grado di parentela antropologica (...) soprattutto essa non si ricollega soltanto a differenze ereditarie, bensì del pari ad altre differenze appariscenti dell'*habitus* esteriore» (ibidem).

I diversi, e talvolta contrastanti, modi di vivere dei popoli portano all'idea reciproca di avere una discendenza diversa, «indipendentemente dal fatto che esista o meno una relazione consanguinea effettiva» (Raumn 1995: 83). Se a livello individuale

differenze nel modo di portare la barba e i capelli, nell'abbigliamento, nella nutrizione, nella abituale divisione del lavoro tra i sessi, e in generale tutte le differenze che saltano all'occhio, possono essere motivo di repulsione e di disprezzo da parte delle persone di costume diverso (...), tali differenze possono dare occasione alla coscienza di una comunanza tra persone simili, la quale può poi diventare portatrice di un processo di formazione di comunità nello stesso modo in cui ogni specie di comunità, dal gruppo domestico di vicinato fino alla comunità religiosa e politica, è di solito portatrice di un costume comune (Weber 1980: 90).

Tutti gli elementi citati da Weber (le differenze di abbigliamento, di abitazione, di cibo, di divisione del lavoro, di separazione tra liberi e non liberi) toccano il sentimento dell'onore e della dignità, ciò che deve essere conside-

strada tra la legge giuridica e l'abitudine, la convenzione: le cosiddette «*sitten*», solitamente tradotto con la parola 'custom' nelle traduzioni di testi weberiani in inglese ma – avverte ancora Raumn – questo può portare a gravi fraintendimenti. Secondo lo studioso il termine più adatto per la traduzione in inglese sarebbe 'mores' (1995: 80), costumi radicati nel comportamento di una pluralità di individui che formavano un gruppo che credeva nella sua solidarietà (ibidem).

¹⁰ Afferma Weber che «contro l'originarietà della repulsione razziale sessuale, anche per razze tra loro molto lontane, parlano pur sempre con sufficiente chiarezza ad esempio i molti milioni di mulatti degli Stati Uniti» (Weber 1980: 88).

¹¹ Cfr. par.2 del capitolo IV (Relazioni di comunità etniche) di *Economia e società* (1980), intitolato *Origine della credenza nella comunanza etnica: comunità di lingua e comunità di culto*.

rato «conveniente», e costituiscono l'«oggetto di differenze specifiche di ceto» (Weber 1980: 94). In ciò consiste l'«onore etnico», a cui «non partecipano estranei» e che, secondo Weber, è affine all'«onore di ceto»:

la convinzione dell'eccellenza dei propri costumi e dell'inferiorità di quelli altrui – convinzione che alimenta l'onore etnico – è del tutto analoga ai concetti di onore di ceto. L'onore etnico è lo specifico onore di massa, poiché è accessibile a chiunque appartenga alla comunità putativa d'origine (ibidem).

Il concetto diventa ancora più chiaro quando Weber compara la situazione dei neri americani con quella dei nativi americani:

negli Stati Uniti la più piccola goccia di sangue negro squalifica senza remissione, mentre ciò non accade per mescolanze molto notevoli con il sangue indiano. In ciò agisce sicuramente, accanto al fatto che le fattezze dei Negri puri appaiono esteticamente ancora più esotiche rispetto a quelle degli Indiani, anche il ricordo che nel caso dei Negri, a differenza degli Indiani, si tratta di un popolo schiavo, e quindi di un gruppo squalificato come ceto (...). La pura e semplice differenza antropologica, salvo nei casi estremi di repulsione estetica, decide solo in tenue misura (Weber 1980: 89).

Il fatto di essere stati schiavi serve a squalificare irrimediabilmente la popolazione nera dal punto di vista dell'onore di ceto, per cui la diversità nell'*habitus* esteriore è solo una base di partenza su cui è possibile la genesi di sentimenti di repulsione. Dopo si innestano dinamiche sociali più complesse, nelle quali si fa strada appunto soprattutto l'onore di ceto e un'idea sull'eccellenza dei propri costumi che fa pensare a Weber che – dietro tutte le distinzioni etniche – si trovi l'idea di un popolo eletto

che è semplicemente il pendant delle differenziazioni 'di ceto', trasferito sul piano orizzontale, e che deriva la sua popolarità appunto dal fatto che – a differenza di queste, che riposano sempre sulla subordinazione – può essere soggettivamente preteso per sé nella stessa misura da ogni membro di ciascuno dei gruppi che si disprezzano reciprocamente (Weber 1980: 94).

Inoltre Weber ritiene che «la monopolizzazione dell'onore e degli stili di vita si verifica prima dello sfruttamento economico»: cioè la subordinazione delle minoranze razziali ed etniche non «segue la competizione per le scarse risorse. Invece, il degrado sociale e l'umiliazione di gruppi di persone per l'onore avvengono prima. A seguito di ciò, i gruppi sono subordinati, rendendo possibile lo sfruttamento economico e l'oppressione politica» (Jackson 1983: 13).

Se, come detto, Weber distingue tra le comunità di parentela come comunità da un lato e il gruppo etnico semplicemente come gruppo solidale dall'altro, anche il concetto di 'nazione' ha una serie di elementi in comune con il gruppo etnico:

il concetto evanescente – quale si rivela a una costruzione concettuale esatta – della comunità etnica corrisponde, fino a un certo punto, a uno dei concetti per noi più carichi di sensazioni patetiche, quello di nazione, non appena cerchiamo di determinarlo sociologicamente (Weber 1980: 99).

Secondo Marra, Weber si distanzia dalla concezione dominante del suo tempo, cioè «un'idea naturalistica e oggettiva di nazione, che dai romantici era pervenuta agli storici liberali del Vormärz (in un percorso ideale che da Möser e Herder porta a Dahlmann e Droysen): in breve la convinzione circa l'esistenza di caratteri specifici propri di ciascuna nazionalità» (Marra 2005: 449) e considera l'esito politico come l'evoluzione più caratteristica dei rapporti di comunità etnica.

Nazione significa esigere uno 'specifico sentimento di solidarietà' da certi gruppi di uomini nei confronti di altri (...). Dalla comunità etnica la nazione riceve il suo fondamento: la componente emotiva, un sentimento di appartenenza reciproca, un atteggiamento interiore. È un'idea di comunanza divenuta dovere, che trae alimento dalla lingua, dalla religione, dalla percezione di una certa diversità antropologica, ma soprattutto – abbiamo visto – dalla condivisione di stili di vita, di consuetudini, di costumi. Nella nazione il sentimento di comunanza etnica diviene una solidarietà intensa e dunque obbligatoria (ivi: 452-453).

Il sentimento di solidarietà etnica è dunque favorevole alla formazione di comunità politiche, ma «d'altra parte l'esistenza di una comunità politica ispira sollievo nella solidarietà del gruppo etnico che continua a vivere anche dopo che la comunità politica interessata è collassata o scomparsa» (Weber 1980: 92).

2. IL VIAGGIO NEGLI STATI UNITI E LA QUESTIONE RAZZIALE

Un ruolo importante nella riflessione weberiana sui concetti di razza ed etnia è svolto senza dubbio dal viaggio negli Stati Uniti compiuto nell'autunno del 1904 insieme alla moglie Marianne, per partecipare a un convegno in Missouri, su invito del professore di Harvard Hugo Münsterberg. A quell'epoca, Weber soffriva già di gravi problemi di salute, aveva avuto un collasso nervoso cinque anni prima, non poteva insegnare ed era reduce da un periodo passato in Italia nella speranza di rimettersi in salute. La sua partecipazione al Congress of Arts and sciences di St. Louis è la prima apparizione pubblica dopo quattro anni e rappresenta l'inizio di un tour americano di fondamentale importanza per lo sviluppo del suo pensiero. Negli Stati Uniti, infatti, Weber osserva all'opera proprio quel capitalismo che stava studiando come formazione sociale completamente nuova anche nelle proprietà terriere contadine, dove i lavoratori agricoli venivano ora pagati con salario orario così come il proletariato industriale (Mommsen 2000) e a cui aveva dedicato uno dei suoi saggi più famosi, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pubblicato poco prima della partenza e destinato ad accendere un vivace dibattito e numerose polemiche.

Weber rimane così colpito dalla società statunitense da affermare che «forse mai prima nella storia è stato così facile per una nazione diventare una grande potenza civile come per il popolo americano» (Mommsen 2000: 104). Ritrovava tutto ciò che aveva letto in Tocqueville: «la dimensione di questo paese, la sua bassa densità di popolazione, l'elevata mobilità sociale, il dinamismo e la rapidità della sua economia industriale in espansione, il carattere non autoritario delle istituzioni religiose che facilitava la diversità e l'iniziativa individuale», tutte caratteristiche che «favorivano l'evoluzione di una società libera e altamente dinamica» (ibidem). È la prima volta che Weber si trova a contatto con una società industriale avanzata: visita le città di Chicago e New Orleans, il territorio indiano di Muskogee in Oklahoma e le principali Università della Costa orientale (Harvard, Yale, Brown, John Hopkins), dove frequenta anche alcune lezioni per osservare i metodi di insegnamento americani e usufruisce delle più grandi biblioteche universitarie. Secondo Weber 'lo spirito del capitalismo' permeava l'intera società americana e «ogni cosa che si opponeva alla cultura del capitalismo era destinata ad essere demolita con forza irresistibile» (ivi: 105).

Ma sono anche gli aspetti sociali dell'industrializzazione a interessare Weber, le condizioni di lavoro, la vita degli operai. Incontra e discute con assistenti sociali per capire meglio i problemi quotidiani, i diritti dei lavoratori, il ruolo dell'immigrazione, la forza dei sindacati nel mercato del lavoro statunitense. Quello che emerge è un alto numero di persone preoccupate per le conseguenze dell'immigrazione e la maggioranza dei bianchi a favore di una segregazione rigorosa dei neri: «ho parlato probabilmente con un centinaio di bianchi del sud di tutti i partiti e classi sociali, e sulla base di queste conversazioni il problema di cosa dovrebbero diventare queste persone sembra assolutamente senza speranza». Weber si riferisce a quel segmento della popolazione bianca (a cui apparteneva anche suo zio Fritz che incontra durante il suo viaggio), che definisce «persone coraggiose, orgogliose ma confuse, che si sono perse nella lotta di oggi per l'esistenza» (Scaff 2011: 110).

La questione razziale attira immediatamente l'interesse di Weber che disapprova fortemente la condizione, anche legale, delle persone di colore ed esprime la volontà di approfondire il tema prendendo contatto con i principali membri della comunità afroamericana per conoscere le loro istituzioni educative, le espressioni della loro cultura e i loro obiettivi politici. Intende osservare in prima persona i «problemi della razza e delle relazioni razziali a soli 40 anni dalla fine della guerra civile» (Scaff 2011: 98). Nel suo discorso di St. Louis sul problema della società rurale Weber afferma che i problemi sociali più urgenti del Sud erano, «anche nei distretti rurali, essenzialmente etnici e non economici». Di conseguenza, dopo il discorso tenuto in Missouri, manifesta la volontà di viaggiare

anche nel sud del paese e di visitare Tuskegee in Alabama¹². In particolare Weber prende contatti con Du Bois¹³, un intellettuale e attivista politico statunitense che ha già pubblicato ampiamente sul problema dei neri americani e di cui conosce e ammira in particolare il testo *The souls of Black folk* del 1903, definito una «splendida opera» (ivi: 102). Questo testo, assieme a *The Philadelphia Negro* (1899), la serie di indagini riportate nelle pubblicazioni dell'Università di Atlanta e gli *Occasional Papers* dell'American Negro Academy¹⁴ costituiscono la prima letteratura su cui Weber si avvicina a una 'sociologia della razza'. Secondo Du Bois «il problema del ventesimo secolo è il problema della 'linea di colore', il rapporto tra le razze più scure e quelle più chiare in Asia e Africa, in America e nelle isole del mare» (ivi: 100): una riflessione che Weber riprende in una delle ultime lettere scritte a Du Bois da New York, dicendosi «certo, da un lato, di tornare negli Stati Uniti il prima possibile (soprattutto nel sud), dall'altro di essere assolutamente convinto che il problema della 'color line' sarà il problema principale del tempo a venire, qui e ovunque nel mondo» (lettera del 17 novembre, cit. in Scaff 2011: 100).

Weber e Du Bois, in realtà, si erano già incontrati all'inizio del 1890 quando lo statunitense si trovava all'Università Humboldt di Berlino, ma soltanto a St. Louis hanno modo di confrontarsi. È in quell'occasione che Weber chiede allo studioso americano di scrivere un articolo per l'*Archiv für sozialwissenschaft und sozialpolitik* sul problema della razza e delle relazioni razziali negli Stati Uniti:

Fino ad ora, non sono riuscito a trovare nella letteratura americana (e, ovviamente, in qualsiasi altra) letteratura un'indagine sulle relazioni tra il (cosiddetto) 'problema di razza' e il (cosiddetto) 'problema di classe' nel tuo paese, anche se è impossibile avere una conversazione con i bianchi del sud senza sentire la connessione. Noi abbiamo oggi in Germania non solo una letteratura dilettantistica à la Houston Stewart Chamberlain & Com., ma una teoria della razza 'scientifica', costruita anche su fondamenti puramente antropologici, e quindi dobbiamo accentuare specialmente quei collegamenti e l'influenza delle condizioni socio-economiche sulle relazioni tra le razze. Ho visto che hai parlato, alcune settimane fa, proprio di tale questione, e sarei molto felice se ti trovassi nella posizione di darci, per il nostro periodico, un saggio su quest'oggetto (lettera dell'8 novembre, cit. in Scaff 2011: 104).

Un invito accettato prontamente da Du Bois che, nel 1906, pubblica sull'*Archiv* il saggio *Negro Question in the United States*, con una breve nota editoriale allegata redatta da Weber stesso. Lo studioso tedesco trova in Du Bois non solo una fonte preziosa per le sue riflessioni sulla razza, ma anche un nucleo di interessi comuni connessi allo studio delle economie agrarie comparate, alle dinamiche di industrializzazione e urbanizzazione, ai metodi di ricerca sociale e alle prospettive di riforma strutturale:

ci sono alcuni sorprendenti parallelismi tra l'analisi di Du Bois e la discussione di Weber sulle relazioni agrarie nella Germania orientale negli anni Novanta dell'Ottocento. Le due trattazioni respirano la stessa aria dell'economia storica. Entrambi hanno analizzato il problema della dipendenza dal lavoro, una 'seconda servitù della gleba', all'interno di sistemi distorti da una contraddizione insostenibile tra un ordine tradizionale in frantumi e modalità produttive capitaliste. In uno spicca il rapporto tra classe e problema della 'razza', nell'altro quello tra classe e problema del lavoro etnico migrante. Entrambi gli autori hanno riconosciuto che i due percorsi più comuni di fuga dalla servitù erano la proprietà della terra o il trasferimento nelle città. Inutile dire che erano anche consapevoli delle dinamiche della vita associativa come barriera protettiva contro un mondo circostante ostile, esemplificato in modo più vivido dalla chiesa afroamericana (Scaff 2011: 106).

¹² Il Tuskegee Institute è un'università privata, tradizionalmente nera, nata grazie alla volontà di Lewis Adams, un ex schiavo poi commerciante che, in cambio di favori elettorali, ottenne – nel 1880 – dal legislatore dell'Alabama l'approvazione di un disegno di legge per 'istituire una scuola normale per insegnanti di colore a Tuskegee', con un preside afroamericano (Booker T. Washington). Nel 1965, è stato designato come punto di riferimento storico nazionale in riconoscimento dei suoi contributi e progressi nell'istruzione e, nel 1974, il Congresso ha autorizzato la creazione del sito storico nazionale del Tuskegee Institute. Cfr. <https://www.nps.gov/tuin/index.htm>.

¹³ Nello scambio con Ploetz prima ricordato, Weber dichiara: «desidero affermare che il più importante studioso di sociologia degli Stati del Sud d'America, con il quale nessuno studioso bianco può confrontarsi, è un negro Burckhardt Du Bois. Al Congresso degli studiosi a St. Louis ci fu permesso di fare colazione con lui. Se ci fosse stato un gentiluomo del sud degli Stati Uniti, sarebbe stato uno scandalo. Il sudista lo avrebbe naturalmente trovato intellettualmente e moralmente inferiore. Abbiamo trovato che il sudista come gli altri gentiluomini si sarebbero ingannati» (cit. in Scaff 2011: 113).

¹⁴ L'American Negro Academy, attiva dal 1897 al 1928, è stata la prima organizzazione negli Stati Uniti a sostenere borse di studio accademiche per gli afroamericani, in particolare nel campo degli studi classici (in opposizione alla Tuskegee University, focalizzata invece sulla formazione professionale e industriale per i neri del sud).

L'ultima sezione del contributo di Du Bois per l'Archiv riguarda la «mentalità della nuova casta». Lo studioso statunitense riprende il contenuto del suo discorso *Caste in America*, tenuto al Twentieth Century Club di New York e ripetuto anche in altri forum, dove collega il concetto di «spirito di casta» al problema razziale. Non è possibile, secondo Du Bois, pensare a una mobilità sociale e a un reale sistema di opportunità se persiste un

sistema di ferro di privilegio di classe e gradazioni di casta immutabili basate sulla razza. Il tentativo di stabilire una nuova schiavitù usando il potere economico del pregiudizio razziale per erigere barriere di casta di colore è alimentato da interessi economici e paure razziali. La resistenza dell'opinione pubblica a questo tipo di repressione è stata attenuata poiché le vittime della nuova schiavitù sono 'in gran parte neri', poveri e senza potere (Scaff 2011: 105).

Nel suo articolo Du Bois pone 'la domanda delle domande': «possono bianchi e neri convivere in America in libertà e uguaglianza? Cosa significa 'vivere insieme' in uno stato libero e moderno?» (Scaff 2011: 112). I commenti di Weber all'articolo di Du Bois mettono in risalto la mancanza di una discussione seria su razza e classe e saranno ripresi successivamente da Gunnar Myrdal in *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* (1944), in cui ha esplicitamente esteso una delle generalizzazioni di Weber sulla vita associativa alla comunità nera:

Max Weber ha cercato di spiegare i numerosi club sociali in America come un mezzo per aiutare le persone a fare affari, avere successo politico e sociale. Questo è vero solo in parte per i negri americani...[che] sono attivi nelle associazioni perché non sono autorizzati a essere attivi in gran parte dell'altra vita organizzata della società americana...l'enorme quantità di attività del club tra i negri è, in un certo senso, un misero sostituto dell'attività politica a cui vorrebbero partecipare ma non possono a causa della casta (cit. in Scaff 2011: 107).

«La segregazione di status nella sua forma più estrema e completa diviene una 'casta' chiusa, una condizione che Weber trova dove ci sono differenze di fondo che sono ritenute etniche» (Scaff 2011: 115).

L'esperienza americana porta Weber a rivedere la sua riflessione sulla classe sociale, sottolineando l'assenza – per ragioni culturali o di altro tipo – di conflitto di classe e di azione basata su interessi di classe determinati economicamente:

un classico esempio di mancanza di conflitto di classe era il rapporto tra la 'povera spazzatura bianca' (i bianchi che non possiedono schiavi) con i proprietari delle piantagioni negli Stati meridionali. La 'povera spazzatura bianca' era molto più anti-negra dei proprietari delle piantagioni, che erano spesso intrisi di sentimenti patriarcali (ivi: 116)¹⁵.

Parole che rimandano agli studi di John Dollard e Hortense Powdermaker su Indianola, Mississippi, *Caste and Class in a Southern Town* (1937) e *After Freedom: A Cultural Study in the Deep South* (1939) che, seppure ignari del lavoro di Weber o degli scambi con Du Bois, sottolineavano la persistenza delle dinamiche di razza, classe e casta. L'interazione tra classe e casta, la differenziazione tra classi socioeconomiche all'interno degli ordini di casta, sia bianchi che neri, gli effetti sociali della 'linea di colore' è ciò che Weber riporta dal suo viaggio negli stati americani del sud e che lo rende estremamente scettico sull'opportunità di usare i termini di 'razza' o 'etnia': «il possesso di un'eredità biologica comune in virtù della quale le persone sono classificate come appartenenti alla stessa 'razza' naturalmente non implica alcun tipo di rapporto sociale comune tra di loro», così come la fonte della coscienza etnica deriva più spesso da «esperienze politiche comuni» che da «discendenza comune», quindi da una fonte «artificiale», non data in «natura» (Weber 1980: 90 e seguenti). Le identità etniche e razziali, quindi, sono socialmente e storicamente costruite e politicamente condizionate tanto che secondo Weber il termine collettivo 'etnico', così come quello di 'razza', dovrebbe essere abbandonato, in quanto «inservibile per ogni indagine veramente esatta» (ivi: 99). Inoltre questi concetti dovrebbe essere disaggregati e analizzati in riferimento anche alla

¹⁵ «Il *poor white trash*, cioè i bianchi degli Stati americani del Sud, i quali, privi di possesso, conducevano spesso un'esistenza miserevole per la mancanza di occasioni di lavoro libero, erano all'epoca dello schiavismo i veri e propri portatori dell'antipatia di razza – del tutto estranea ai piantatori – poiché il loro onore sociale era legato direttamente al declassamento sociale dei Negri» (Weber 1980: 94).

‘classe’, cioè «considerando gli effetti del potere economico (classe), dell’onore o del prestigio sociale (status) e dei partiti organizzati» (Scaff 2011: 115).

3. LA PERSISTENZA DELLA RAZZA E L'AUTORITÀ CARISMATICA

Ciò che si domanda infine Weber, e che costituisce ancora oggi un interrogativo irrisolto, riguarda la persistenza della discriminazione, la capacità di mantenere relazioni subordinate tra le minoranze razziali ed etniche e il gruppo di maggioranza. Le cause sono talvolta imputate a caratteristiche della minoranza (quali l'intelligenza, la personalità, etc.), talaltre a quelle della maggioranza (tendenza al pregiudizio, autoritarismo, razzismo, autoconservazione, etc.). La risposta di Weber, invece, si discosta dalle tipiche spiegazioni (Jackson 1983): per lo studioso tedesco «l'ordine sociale esiste perché i membri stessi gli riconoscono legittimità, lo vedono come morale e giusto» (ivi: 14). Come noto, per Weber l'ordine sociale può essere caratterizzato da un'autorità tradizionale, cioè da una credenza nella legittimità di usi e costumi, o da un'autorità razionale, cioè da una fede nella legittimità delle regole. L'etnia, configurandosi come un fenomeno irrazionale, «è tipica degli ordini tradizionali, ma può trovarsi anche all'interno di un ordine razionale laddove si verifichi una rottura delle relazioni sociali e un alto grado di mobilità sociale» (ibidem). Di conseguenza

le relazioni razziali ed etniche, parte dell'ordine della società, vengono mantenute perché i seguaci della struttura dell'autorità tradizionale credono siano legittime, e non a causa di carenze all'interno dei gruppi minoritari o maggioritari. Le relazioni sono durate un tempo sufficientemente lungo da essere generalmente ritenute giuste (...) e legittime così come sono (ibidem).

In quest'ottica, il problema diventa non tanto la persistenza delle relazioni razziali ed etniche, ma la possibilità di cambiamento di un qualcosa considerato legittimo. Se le risposte tipiche si indirizzano a sottolineare i cambiamenti nei gruppi di maggioranza o nei gruppi di minoranza, il punto di vista di Weber è nuovamente diverso. La definizione di etnia di Weber, infatti, è in linea sia con la sua teoria dell'azione sociale che con la sua tipologia di forme di dominio: i gruppi etnici che si impegnano principalmente in azioni sociali comuni basate sui sentimenti di appartenenza sono caratteristici dell'ordine tradizionale, mentre coloro che si impegnano in un'azione sociale fondata su interessi economici razionali sono tipici delle forme di governo razionale. L'ordine in cui si trova l'etnia, che sia di tipo tradizionale o razionale, cambia solo a fronte di un'autorità ritenuta al di sopra degli ordini legittimi e questa autorità è un'autorità carismatica, cioè quel tipo di autorità in cui alle persone ritenute esemplari viene concessa la legittimità di impartire ordini che sono tipicamente obbediti (Weber 1947). Weber afferma chiaramente che il carisma «infrange le regole e la tradizione in generale», ponendosi come «la forza rivoluzionaria specificamente creatrice della storia» (Weber 2012: 503)

contraria a tutti gli ordini di routine come quelli tradizionali e razionali. Non può rimanere stabile e, quindi, si trasforma in ordine tradizionale o razionale attraverso un processo di routinizzazione. L'etnia, tipicamente parte delle strutture di autorità tradizionali, può scomparire se l'autorità carismatica viene sistematicamente trasformata in autorità razionale. D'altra parte, l'autorità carismatica può essere sistematizzata in ordine tradizionale, nel qual caso l'etnia può essere evidenziata (Jackson 1983: 15).

Il processo di routinizzazione del carisma «porta al carisma d'ufficio (*Amtscharisma*) nell'ordine razionale e al carisma ereditario (*Erbcharisma*) in quello tradizionale, cioè, rispettivamente alla legittimità attraverso il possesso di una carica contro la legittimità attraverso la fede nell'importanza del rapporto di sangue» (Weber cit. in Boatcă 2013: 62).

Lo stesso Weber, dunque, indica le direttive di ricerche in questo campo:

distinguere attentamente il reale effetto soggettivo di quei costumi condizionati dall'ereditarietà e quelli determinati dalla tradizione; il differente impatto del contenuto variabile della cultura; l'influenza di un linguaggio comune, della religione e dell'azione politica, passata e presente, sulle formazioni dei costumi; la misura in cui tali fattori creano attrazione e repulsione, e in particolare la credenza nell'affinità e difformità del sangue; le conseguenze di questa credenza per l'azione sociale in generale; e specificamente per l'azione basata su consuetudini condivise o rapporti di sangue, e per diversi rapporti sessuali, etc. (Weber cit. in Jackson 1983: 15).

È innegabile quindi che l'approccio weberiano alla 'questione negra' negli Stati Uniti sia ben lontano dalla trattazione della 'questione polacca' e che, comunque, il suo pensiero sia inevitabilmente debitore a valori culturali e politici storicamente contingenti. Non si può però non notare come alcuni suoi assunti siano straordinariamente moderni: la rilevanza di elementi culturali nel costituire le comunità¹⁶ e indurre all'azione politica; l'impossibilità di avere confini netti tra gli stati e il ruolo delle migrazioni; la riflessione sulla nazionalità che lo porterà ad affermare, nel 1915, che «lo stato tedesco non deve necessariamente essere uno stato nazionale, nel senso che il suo interesse è determinato esclusivamente dall'interesse di una singola nazionalità che costituisce la maggioranza. Può servire gli interessi di diverse nazionalità» (Manasse 1947: 196); l'idea che «la repulsione etnica si appiglia a tutte le possibili differenze di idee in fatto di 'convenienza', facendone delle convenzioni etniche» (Weber 1980: 94-5), per cui è difficile accusare di razzismo chi afferma – ad esempio – che «l'odore del negro è, per quanto posso vedere, un'invenzione degli Stati del Nord per spiegare il loro allontanamento dai negri» perché «quando il negro non è lavato odora esattamente come il bianco e viceversa» (Weber cit. in Nelson 1971: 37).

Concludendo, può essere utile ricordare le parole di Lehne alla fine della sua analisi del nazionalismo weberiano: «sembra che Weber abbia espresso opinioni diverse in momenti diversi e, raramente, forse anche contemporaneamente; quindi, invece di cercare di stabilire cosa pensava Weber 'veramente', dovremmo tracciare il suo pensiero e cercare di capire perché pensava, cosa pensava e perché cambiava idea quando lo faceva; non solo in relazione al nazionalismo ma in generale» (Lehne 2010: 234).

BIBLIOGRAFIA:

- Abraham G.A. (1991), *Max Weber: Modernist anti-pluralism and the polish question*, in «New German Critique», 53: 33-66.
- Abraham G. (1992), *Max Weber and the Jewish question. A study of the social outlook of his Sociology*, Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Anderson B. (1983), *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London: Verso.
- Andreski S. (1984), *Max Weber's Insights and Errors*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Boatcă M. (2013), *From the Standpoint of Germanism. A Postcolonial Critique of Weber's Theory of Race and Ethnicity*, in «Political Power and Social Theory», 24: 55-80.
- Comaroff John and Jean (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder: Westview Press.
- Davis A.B., Gardner M. (1941), *Deep South. A Social Anthropological Study of Caste and Class*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dollard J. (1937), *Caste and Class in a Southern Town*, New Haven: Yale University Press.
- Jackson M. (1983), *An analysis of Max Weber's theory of ethnicity*, in «Humboldt Journal of Social Relations», 10 (1): 4-18.
- Kalberg S. (2005, ed.), *Readings and commentary on modernity*, Malden: Blackwell.
- Hechter M. (1976), *Response to Cohen: Max Weber on Ethnicity and Ethnic Change*, in «American Journal Sociology», 81, 5: 1162-1168.
- Lehne J. (July 2010), *Max Weber and nationalism—chaos or consistency?*, in «Max Weber Studies», Vol. 10, No. 2: 209-234.
- Manasse E. M. (1947), *Max Weber on race*, in «Social Research», 14: 191-221.
- Marra R. (2005), *Comunità etniche, solidarietà, nazione in Max Weber*, in «Filosofia politica», XIX: 3: 445-56.
- Mommsen W.J. (1984), *Max Weber and German politics, 1890-1920*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mommsen W.J. (2000), *Max Weber in America*, in «The American Scholar», 69, 3: 103-109.
- Myrdal G. (1944), *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper and Brothers.

¹⁶ Un concetto che, in qualche modo, richiama alla mente quello di «comunità immaginate» di Benedict Anderson (1983).

- Nelson B. (1971), *Max Weber on race and society*, in «Social Research», 38, 1: 30–41.
- Nelson B., Gittleman J. (Winter 1973), *Max Weber, Dr. Alfred Ploetz, and W.E.B. Du Bois (Max Weber on Race and Society II)*, in «Sociological Analysis», Vol. 34, No. 4: 308–312.
- Poggi G. (2004), *Incontro con Max Weber*, Bologna: Il Mulino.
- Raumn J.W. (1995), *Reflections on Max Weber's thoughts concerning ethnic groups*, in «Zeitschrift für Ethnologie», Bd. 120, H. 1: 73–87.
- Roth G. (1993), *Between cosmopolitanism and eurocentrism: Max Weber in the nineties*, in «Telos», 96: 148–162.
- Roth G. (2000), *Global capitalism and multi-ethnicity. Max Weber then and now*, in S. Turner (ed.), *The Cambridge companion to Weber*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scaff L.A. (2011), *Max Weber in America*, Princeton: Princeton University Press.
- Steinmetz, G. (2010), *Feldtheorie, der deutsche kolonialstaat und der deutsche ethnographische diskurs 1880–1920*, in M. Boatcă & W. Spohn (eds.), *Globale, multiple und postkoloniale modernien*, Munich: Rainer Hampp Verlag.
- Tribe K. (1980), *Introduction to Weber*, in «Economy and Society», 9(4): 420–427.
- Weber M. (1968), *Economy and Society*, Volume I, edited and translated in part by Guenther Roth and Claus Wittich, Totowa, New Jersey: Bedminster Press.
- Weber M. (1947), *The Theory of Social and Economic Organization. Edited by Talcott Parsons and translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons*, New York: Oxford University Press.
- Weber M. (1971), *On race and society*, translated by Jerome Gittleman, with an introduction by Benjamin Nelson, in «Social Research», 38(1): 30–41.
- Weber M. (1980), *Economia e società*, Roma: Edizioni di comunità.
- Weber M. (1998), *Scritti politici*, Roma: Donzelli.
- Weber M. (2013), *Sociologia delle religioni*, Torino: Utet.
- Zimmerman A. (2006), *Decolonizing Weber*, in «Postcolonial Studies», 9(1): 53–79.
- Zimmerman A. (2010), *Booker T. Washington, the German empire, and the globalization of the new south*, Princeton: Princeton University Press.