

Razze e culture: percorsi e presupposti di uno slittamento semantico e della sua incidenza pratica

Edoardo Massimilla¹

Alcuni rom «sono cittadini italiani, però uguali a noi credo che non è una parola da usare, il termine, diciamo, più giusto» [applauso del pubblico]. «Perché non sono uguali, scusami?» «Non sono uguali per il semplice motivo che loro hanno proprio un'altra tipologia di vita confronto alla nostra. Insegnano ai figli a fare cose che noi non insegneremmo mai». A parlare – intervistato da Corrado Formigli nel corso della trasmissione "Piazza pulita" (La 7) dell'11 aprile 2019 – è Simone Vandalò, un giovane di Casal Bruciato, periferia romana, dove alcuni giorni prima i residenti avevano protestato contro l'assegnazione di una casa popolare a una famiglia rom che aveva fatto regolare domanda. Simone e la fidanzata Noemi avevano in precedenza occupato la stessa casa col loro bambino di sei mesi.

1. Chi, spinto da una condivisibile preoccupazione etico-politica, voglia avviare un serio itinerario di riflessione teorica sui rigurgiti razzistici che, in un pervasivo crescendo, percorrono il discorso pubblico del nostro paese (e non solo del nostro paese), deve a mio parere prestare ascolto a un grido d'allarme che già da un paio di decenni risuona da più parti nel campo degli studiosi del fenomeno. Esso si compendia nell'espressione di un giustificato sospetto nei confronti dell'uso corrente della nozione di "cultura", che va di pari passo con la sottolineatura del suo paradossale destino.

A tale proposito si potrebbe e si dovrebbe risalire molto addietro. Mi limito tuttavia a richiamare il senso e la funzione della nozione di cultura promossa dagli studi antropologici statunitensi nel corso del novecento. In tale campo di studi la cultura intesa come *way of life*, come un complesso di modelli di pensiero e comportamento che accomuna determinati gruppi sociali o una società nel suo insieme strutturando e orientando l'agire dei suoi membri, è stato notoriamente uno strumento euristicamente e praticamente assai efficace per contrastare e contenere derive razzistiche d'ogni sorta, che negli Stati Uniti erano

¹ Professore Ordinario di Storia della Filosofia, Università degli Studi "Federico II" di Napoli.

presenti tanto nell'accademia quanto nel tessuto sociale. Oggi, invece, la nozione di "cultura", specie se declinato al plurale ("le culture", "tutte differenti fra loro" e dunque "tutte differenti dalla nostra"), si configura assai spesso come un sostituto comodo e versatile del concetto di "razza", atto a giustificare pratiche discriminatorie, sul piano dei comportamenti e dei costumi, della politica interna e della politica internazionale. Sostituto comodo e versatile, in primo luogo perché percepito dai più come "politicamente corretto", e in secondo luogo perché sfuggente, perché assai difficile da sottoporre al vaglio di quelle verifiche empiriche che, nel corso del tempo, hanno drasticamente ristretto e per così dire minato alla radice la valenza conoscitiva del concetto di razza.

Gli stessi studiosi che hanno lanciato l'allarme hanno a più riprese messo l'accento sul fatto che questo inquietante slittamento semantico ha come proprio ineludibile presupposto una concezione sostanzialistica (o essenzialistica) del concetto di "cultura" la cui storia novecentesca dal *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler (1918-1922) al libro di Samuel Huntington sullo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale (1996) è senz'altro complessa, segue senz'altro in alcuni suoi tratti un "percorso carsico", ma risulta nel complesso piuttosto riconoscibile e molto istruttiva. Lungo questa direttrice le culture sono pensate in analogia con entità fisiche (corpi celesti che seguono la loro orbita, palle di biliardo che si scontrano) e/o con entità biologiche sovraindividuali (specie viventi collettivamente impegnate nella lotta per la sopravvivenza) o anche come manifestazioni e segni di diverse e opposte essenze metafisiche (la "grande anima" che secondo Spengler si desta, si distacca dall'informe e sceglie il suo "simbolo originario" al sorgere di ogni civiltà rimanendo il centro attorno al quale tutto il suo ciclo vitale si raccoglie)². In una simile prospettiva, scrive Gerhard Hauck, «le culture sono viste come formazioni discrete, reciprocamente chiuse, essenzialmente diverse, in sé unitarie, ampiamente prive di contraddizioni, le quali hanno tratto la loro dinamica di sviluppo solo da se stesse e tra le quali non potevano darsi né intesa né mescolanza»³. «Le culture appaiono (proprio come un tempo le razze) essenzialmente e immutabilmente diverse e dunque inconciliabili nelle loro richieste comportamentali; perciò non è possibile convivere con culture diverse. Ciò suona "fuori gli stranieri!" nel linguaggio della strada, e "scontro tra civiltà [Kulturen]" in quello dell'alta teoria»⁴.

Naturalmente in questo modo si perde del tutto di vista che le differenze fra le culture non sono differenze fisiche o metafisiche, ma piuttosto differenze storiche. Si perde di vista cioè che le singole culture possono tenere insieme (e tengono di fatto insieme) componenti molto differenti che provengono da luoghi

² Cfr. D. Conte, *Introduzione a Spengler*, Roma-Bari 1997, p. 26.

³ G. Hauck, *Kultur. Zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriff*, Münster 2006, p. 10.

⁴ Ivi, p. 8. *Kampf der Kulturen* è il titolo della traduzione tedesca del libro di Huntington prima richiamato *The Clash of Civilizations*.

e da tempi diversi senza per questo motivo unificarle necessariamente in “sistemi coerenti” comunque intesi. Si perde di vista inoltre che anche ciò che per un certo tempo costituisce il nucleo più intimo di una determinata *way of life*, può essere reso periferico o modificato o rifunzionalizzato dall’azione congiunta di fattori “esterni”. Si perde infine di vista che anche al loro interno le culture sono costantemente attraversate da divisioni e segmentazioni, le quali sono variamente connesse alla diversificata distribuzione del potere economico e di quello politico tra gli individui, i ceti, le classi e le istituzioni che sono, per così dire, il supporto della loro esistenza reale.

Non meraviglia dunque che, a partire dagli anni ottanta del secolo scorso, proprio tali questioni siano state sollevate da un ampio fronte di ricercatori tutti contrari, pur nella loro “oggettiva” diversità, alla declinazione sostanzialistica della nozione di cultura (e a ciò che da essa deriva in relazione al problema della pluralità delle culture), al quale è necessario sostituire un’interpretazione costruttivistica del medesimo concetto, l’unica davvero in grado di gettare un convincente fascio di luce sulle intricate dinamiche del divenire storico. Si pensi, per fare solo qualche esempio, al volume collettaneo *The Invention of Tradition*, edito nel 1983 a cura degli storici britannici Eric Hobsbawm e Terence Ranger, al libro di Benedict Anderson *Immagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (anch’esso pubblicato del 1983), al saggio programmatico *Per una storia della cultura* con cui Fulvio Tessoro apre il primo numero dell’«Archivio di storia della cultura» da lui fondato (dopo una lunga fase di gestazione) nel 1988, al dibattito sulla “ibridazione” o “creolizzazione” che attraversa l’antropologia culturale a partire dalla seconda metà degli anni ottanta proiettando all’indietro dinamiche costantemente operanti e rese soltanto più evidenti dal processo di globalizzazione. A questa direttrice d’indagine, ai suoi innegabili risultati, ai suoi possibili sviluppi si richiamano tutti coloro che sono quanto meno impegnati a negare ogni vidimazione scientifica allo slittamento semantico della nozione di cultura del quale stiamo discorrendo.

È noto che ogni ipotesi di ricerca ha la sua galleria di antenati illustri. Ebbene, è facile capire perché molti dei fautori di un approccio antisostanzialistico al problema teorico della cultura e delle culture riconoscano in Max Weber una divinità eponima e un padre nobile. I suoi costrutti idealtipici e la loro straordinaria fecondità euristica rappresentano per le indagini di questi studiosi un vero e proprio “prototipo”. Lo stesso dicasi per la sua celebre definizione della “cultura” come «una sezione finita dell’infinità priva di senso dell’accadere del mondo, alla quale viene attribuito senso e significato dal punto di vista dell’uomo»⁵. Ma alla scelta dei padri nobili bisogna fare molta attenzione. Difatti,

⁵ M. Weber, *Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, pp. 146-214, p. 180; tr. it. *L’“oggettività”*

lungi dall'essere un patriarca rassicurante, Max Weber è un padre particolarmente inquieto e particolarmente severo, che costringe i propri "figli" a guardare al nesso problematico che è qui in gioco in tutta la sua complessità e in tutta la sua estensione. Lo si comprende bene se si accetta e si approfondisce un fugace ma assai lucido suggerimento del già citato Gerhard Hauck il quale pone specificamente in connessione le indagini costruttivistiche a noi contemporanee con le «teorie dell'etnicità (...) di Max Weber»⁶.

Il riferimento è a *Ethnische Gemeinschaften*, un testo weberiano di difficile datazione (ma composto tra il 1910 e il 1913) che è tra quelli ascrivibili alla stratificata fase di stesura di *Economia e società* precedente alla Grande Guerra⁷. Queste pagine di Weber – che mostrano in maniera impietosa il carattere problematico e composito della nozione di comunità etnica, ma *nel contempo* si soffermano analiticamente sulla genesi e sull'efficacia di quella diffusa convinzione soggettiva di "avere lo stesso sangue" che sta al cuore di tale nozione – contengono, a mio parere, spunti di straordinario interesse al fine di mettere in luce *tutte le implicazioni* della connessione tra l'odierna nozione di "cultura" e la vecchia nozione di "razza": una connessione che, pur essendo scientificamente screditata dalle convergenti critiche anti-sostanzialistiche del costruttivismo (o forse proprio per questo), permea con forza e a vari livelli i nostri modi di sentire e il discorso pubblico che li riflette. Facciamo del resto attenzione. Quand'è che la nozione di razza ha esercitato la più devastante incidenza sulla prassi sociale e politica dell'Occidente e persino – si pensi al personaggio di Joe Christmas in *Light in August* di William Faulkner (1932) che l'isteria razziale del Sud getta nel gorgo autodistruttivo del dubbio circa il proprio sangue – persino, dicevo, sulla vita interiore delle vittime di tale prassi? Ciò accade nella prima metà del secolo scorso, ossia quando "razza" da termine riferito, al punto di vista dell'osservatore e dotato di una cittadinanza scientifica si è ormai trasformato pressoché del tutto in un termine riferito al punto di vista degli attori sociali e concernente le loro credenze e i loro valori⁸. Accade, per dirla altrimenti, quando la "razza" ha ormai assunto uno statuto "virtuale" simile a quello che oggi è proprio della "cultura"

conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino 2001, pp. 147-208, p. 179.

⁶ G. Hauck, *Kultur*, cit., p. 206.

⁷ M. Weber, *Gemeinschaften*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22 (*Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*) - 1, a cura di W. J. Mommsen in collaborazione con M. Meyer, Tübingen 2001: *Ethnische Gemeinschaften*, pp. 162-190 [d'ora in poi EG]; tr. it. *Economia e società - Comunità*, a cura di M. Palma, Roma 2005: *Comunità etniche*, pp. 129-167.

⁸ Per questo processo di trasformazione della nozione di razza resta un punto di riferimento G. L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, tr. it. a cura di L. De Felice, Roma-Bari 1994.

intesa in senso sostanzialistico e declinata al plurale, posta la lucida definizione di “virtuale” come ciò che è “irreale circa l’esistenza, ma reale negli effetti”⁹.

2. Le analisi di Weber rivelano però tutta la loro portata per la nostra questione solo a patto di contestualizzarle individuando per questo tramite il loro punto focale. Esso emerge in maniera chiara se si considera la polemica che lo oppose ad Alfred Ploetz durante il primo congresso della Deutsche Gesellschaft für Soziologie (1910). Weber stigmatizza con decisione il carattere «mistico», non-scientifico e collocabile «nel campo sconfinato delle valutazioni soggettive» della nozione di *Vitalrasse* elaborata dal suo interlocutore nonché di altre nozioni simili¹⁰, la cui indeterminatezza e ambiguità rivive per intero nelle odierne nozioni sostanzialistiche di cultura. E tuttavia il problema di Weber *non* è quello di porre in questione la congettura «che esistano l’una accanto all’altra determinate razze in un senso determinabile in maniera puramente empirica mediante certe *caratteristiche*»¹¹, che dunque vi siano «certe qualità innate ed ereditarie che una razza [di uomini] possiede e un’altra definitivamente – ben inteso: definitivamente – non possiede»¹². Weber sottolinea piuttosto la circostanza che i «biologi delle razze» e della società, nonostante l’«entusiasmo utopistico» che li anima e che li rende talvolta dimentichi dei «limiti oggettivi delle proprie impostazioni», non sono ancora in grado di esibire ciò che alla loro «disciplina tanto giovane» è specificamente richiesto, vale a dire «la prova esatta (...) dell’importanza determinante di ben concrete qualità ereditarie per certi concreti fenomeni particolari della vita sociale»¹³.

Questa precisazione ci consente di comprendere bene ciò che Weber intende nel testo sulle comunità etniche quando afferma che «il possesso, basato effettivamente sulla comunanza della discendenza, di disposizioni affini ereditate e trasmesse in linea ereditaria» e cioè «l’“appartenenza alla razza”» costituisce «una fonte dell’agire comunitario assai più problematica» rispetto a «fatti» d’altro genere (come ad esempio il regime domestico di sostentamento o

⁹ Cfr. W. van Binsbergen, “Cultures do not exist”: Exploding self-evidences in the investigation of interculturality (1999), ora disponibile, in versione ampliata, in Id., *Intercultural encounters: African and anthropological lessons towards a philosophy of interculturality*, Münster 2003, pp. 459-522, p. 479.

¹⁰ M. Weber, *Die Begriffe Rasse und Gesellschaft. Diskussionbeiträge zum Vortrag von Alfred Ploetz auf dem Ersten Deutschen Soziologentag am 22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/12, (*Verstehende Soziologie und Werturteilsfreiheit. Schriften und Reden 1908-1917*), a cura di J. Weiß in collaborazione con S. Frommer, Tübingen 2018, pp. 237-260, p. 247; tr. it. M. Weber, *Interventi al primo congresso della Società tedesca di sociologia*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 451-481: *Intervento nella discussione su «I concetti di razza e di società»*, pp. 460-467, p. 463.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 248; tr. it. cit., p. 464.

¹³ *Ivi*, p. 252; tr. it. cit., pp. 466-467.

il vicinato)¹⁴. La preoccupazione di Weber – che è naturalmente diversa dalla preoccupazione di chi ha vissuto le (o ha memoria delle) tragiche conseguenze novecentesche delle ideologie razzistiche – non è quella di sottolineare la problematicità dell'appartenenza alla razza in quanto tale. Egli ritiene invece “problematico” assumere il *fatto* dell'appartenenza alla razza come *fonte* (come fattore condizionante) di uno specifico tipo di agire comunitario, cioè di uno specifico tipo di «agire umano riferito, in modo soggettivamente *dotato di senso*, al comportamento di altri uomini»¹⁵ (laddove gli “altri uomini” possono essere individui singoli e noti oppure una molteplicità indeterminata, e il loro “comportamento” può essere un comportamento passato, presente oppure previsto come futuro)¹⁶.

Certo, l'appartenenza a una razza è non di rado «sentita soggettivamente come una caratteristica comune» e porta in tal modo alla costituzione di un agire comunitario di tipo etnico, agire che di norma «si lega a una qualche *opposizione* dei simili rispetto a chi è *vistosamente* diverso» la quale tende a esprimersi «negativamente come segregazione o disprezzo» nei confronti di costui «qualunque cosa “faccia” o “sia”»¹⁷. Ma ciò non toglie che manca un legame saldo e sufficientemente univoco tra questo tipo di agire comunitario e «il reale vincolo di sangue»¹⁸ (comunque determinato).

A questo punto il problema di Weber diventa quello di prendere in considerazione ciò che, presso certi gruppi di uomini, favorisce il sorgere della «convinzione soggettiva di una comunanza della discendenza» e li trasforma così, agli occhi della sociologia comprendente, in «gruppi “etnici”, prescindendo assolutamente dal fatto se una comunanza di sangue sia o meno oggettivamente presente»¹⁹.

3. I fattori che Weber cerca di isolare mediante un consapevole sforzo d'astrazione sono molteplici e tra loro variamente intersecati.

a) Nello specifico egli è convinto che «“le qualità razziali” concorrono alla costituzione di una convinzione di comunanza “etnica” in generale solo come

¹⁴ EG, p. 168; tr. it. cit., p. 137.

¹⁵ M. Weber, *Ueber einigen Kategorien der verstehenden Soziologie* (1913), in *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/12, cit., pp. 383-440, p. 406; tr. it. *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 495-539, p. 510.

¹⁶ Cfr. *Max Weber-Gesamtausgabe* I/23: *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920*, a cura di K. Borchardt, E. Hanke e W. Schluchter, Tübingen 2013, p. 172; tr. it. M. Weber, *Economia e Società*, a cura di P. Rossi, Milano 1995, vol. I, pp. 19-20. Per designare in genere l'oggetto proprio della sociologia comprendente, qui Weber non adopera più il termine “agire comunitario”, come nel corso della stesura prebellica di *Economia e società*, bensì quello di “agire sociale”.

¹⁷ EG, p. 216; tr. it. cit., p. 137.

¹⁸ EG, p. 170; tr. it. cit., p. 140.

¹⁹ EG, p. 174; tr. it. cit., p. 145.

limiti – nel caso di un tipo esteriore del tutto eterogeneo, non accettato sul piano estetico – e non come costitutivi della comunità in senso positivo»²⁰. In altri termini le qualità razziali debbono tradursi in differenze fisiche e fisiognomiche esterne (spesso assai lontane dalle comunanze ereditarie profonde degli organismi) per esercitare un'influenza diretta sulla convinzione soggettiva di *non* appartenenza di certi individui ad una comunanza etnica. Del resto, nota argutamente Weber nella replica a Ploetz, nulla di dissimile accadrebbe «se avessimo magari la possibilità di impregnare oggi di nero, alla nascita, certe persone»: «anche queste si troverebbero di continuo, nella società dei bianchi, in una situazione alquanto precaria e ad esse peculiare»²¹.

b) Quale sono dunque i fattori che condizionano in positivo il sorgere della convinzione d'una comunanza etnica? «È chiaro – dice Weber – che la comunità linguistica e accanto a questa la somiglianza della regolamentazione rituale della vita, determinata da idee religiose simili, costituiscono fattori straordinariamente forti, efficaci ovunque, dei sentimenti di parentela “etnica”, soprattutto perché la “comprensibilità” sensata dell'agire dell'altro è il presupposto più elementare della comunione»²². Per quanto specificamente attiene alla regolamentazione rituale della vita si ricordi ad esempio che già Erodoto, in un passo del terzo libro delle *Storie* (38, 3-4) molto spesso citato in relazione alla questione del relativismo culturale, scrive: «Una volta Dario [un sovrano che regnava su un impero multietnico], durante il suo regno, convocò i Greci del suo seguito e chiese loro per quale somma avrebbero accettato di cibarsi dei cadaveri dei loro padri morti; ed essi risposero che non lo avrebbero fatto mai, per nessuna somma. Subito dopo Dario chiamò degli Indiani, della tribù dei Callati, tribù in cui si usa cibarsi dei propri genitori, e domandò loro, in presenza dei Greci (che potevano seguire i discorsi grazie a un interprete), per quale somma avrebbero acconsentito a cremare sul rogo i loro padri; ed essi protestarono a gran voce invitando Dario a non dire empietà. Le usanze sono usanze, c'è poco da fare, e a me sembra che Pindaro l'abbia espresso molto bene dicendo: “La tradizione è regina del mondo”». Ma per quanto importanti, il linguaggio comune (che veicola «uno specifico “patrimonio culturale di massa”»²³) e la religione comune non sono secondo Weber sempre sufficienti, e nemmeno necessari, a determinare il sentimento di comunanza etnica e di estraneità etnica, giacché per un verso «non ogni repulsione si basa sulla mancanza della comunità di “comprensione”»²⁴, e per un altro verso «bisogna ammettere che per lo meno le forti differenze

²⁰ EG, pp. 179-180; tr. it. cit., p. 150.

²¹ M. Weber, *Die Begriffe Rasse und Gesellschaft*, cit., p. 249; tr. it. cit., p. 464.

²² EG, p. 178; tr. it. cit., p. 148.

²³ EG, p. 176; tr. it. cit., p. 147.

²⁴ EG, p. 172; tr. it. cit., p. 141.

dialettali e le differenze di religione non escludono in linea assoluta i sentimenti di comunità etnica»²⁵.

c) Un altro fattore che favorisce il sorgere di tali sentimenti – e la cui efficacia risulta particolarmente chiara nei casi delle colonizzazioni e delle migrazioni – risiede, secondo Weber, nell'«azione di destini comuni puramente politici» e delle «loro memorie»²⁶, giacché «ovunque la comunità politica, anche nelle sue strutture alquanto artificiali, è solita in primo luogo destare una convinzione di comunanza etnica e lasciarla in eredità anche dopo la sua disgregazione», il che peraltro avviene in conformità alla più generale tendenza di «ogni socializzazione, anche quella creata in modo puramente razionale», ad attirare «una coscienza comunitaria più ampia, nella forma di un affratellamento personale sulla base di una convinzione di comunanza “etnica”»²⁷. Tale convinzione può, a sua volta, favorire il sorgere di nuove comunità politiche.

d) Da ultimo, ma non per ultimo, v'è un altro importante fattore atto a suscitare il sentimento di una parentela etnica che è quello della somiglianza dei costumi esteriori. Per converso è evidente che «tutte le differenze che in genere danno nell'occhio», come «le differenze della foggia della barba o dei capelli, dell'abbigliamento, del tipo di alimentazione, dell'usuale divisioni del lavoro tra i sessi»²⁸ e così via, sono particolarmente atte a suscitare immediatamente un sentimento d'estraneità etnica. Anche in questo caso varie sono le esemplificazioni che potrebbero essere tratte da Erodoto così come da molte altre fonti letterarie e non antiche e moderne. Mi sembra tuttavia più importante evidenziare ciò che, a tale proposito, Weber mette specificamente in rilievo: il senso di parentela o estraneità etnica connesso a somiglianze o a differenze ben visibili dei costumi è del tutto indipendente dal fatto che tali somiglianze e tali differenze siano connesse a una qualche presunta disposizione razziale o invece – al pari delle «differenze linguistiche e religiose» – siano connesse alle «diverse condizioni di vita economica e sociale cui i gruppi umani devono adattarsi»²⁹. Difatti «i motivi originari della nascita di differenze vengono dimenticati e i contrasti proseguono come “convenzioni”»³⁰.

4. Su queste convenzioni, le quali indicano propriamente ciò che “conviene” all'onore e alla dignità di ciascuno, dovremo tornare di qui a poco. Ma prima è necessario porre l'accento su un'altra questione. Nel testo dedicato alle “comunità etniche” Weber considera queste ultime *anche* come un *esito specifico*

²⁵ EG, p. 178; tr. it. cit., p. 148.

²⁶ EG, p. 177; tr. it. cit., p. 148.

²⁷ EG, p. 175; tr. it. cit., pp. 145-146.

²⁸ EG, p. 172; tr. it. cit., p. 142.

²⁹ EG, p. 180; tr. it. cit., pp. 150-151.

³⁰ EG, p. 172; tr. it. cit., p. 142.

della tendenza delle comunità alla chiusura monopolistica verso l'esterno e rimanda a più riprese allo *schema generale* di tale processo³¹ da lui illustrato in un testo, pressoché coevo, che i curatori dell'edizione critica di *Economia e società* hanno ritenuto opportuno contrassegnare col titolo *Rapporti economici delle comunità in generale*³².

a) In questo testo Weber ci spiega che «una modalità di determinazione economica che si presenta molto spesso in tutte le forme di comunità viene prodotta dalla concorrenza per le possibilità economiche: incarichi ufficiali, clientele, opportunità di profitto occupazionale o lavorativo e simili. Con il numero crescente di concorrenti in rapporto al margine di guadagno possibile, cresce qui l'interesse dei partecipanti alla concorrenza a limitarla in qualche modo. La forma in cui ciò solitamente accade è che una caratteristica determinabile dall'esterno di una parte dei concorrenti (in atto o in potenza), sia essa la razza o la lingua, la confessione, la provenienza locale o sociale, la discendenza, la residenza, e così via, venga presa dagli altri come pretesto per esigere la loro esclusione dalla concorrenza»³³.

b) Un simile «processo di "chiusura" di una comunità», che è «la fonte della "proprietà" del suolo così come di tutti i monopoli di gruppo corporativi e di altro genere», presenta secondo Weber «un andamento che tipicamente si ripete»³⁴: «I concorrenti che agiscono insieme, malgrado la loro perdurante concorrenza reciproca, sono diventati verso l'esterno una "comunità di interessati": cresce la tendenza a far sorgere una "sociazione" di un certo tipo con un ordinamento razionale e, sopravvivendo l'interesse monopolistico, arriva il momento in cui essa stessa o un'altra comunità, il cui agire può essere influenzato dagli interessati (ad esempio la comunità politica), istituisce un ordinamento che crea dei monopoli a favore della limitazione della concorrenza, per la cui realizzazione, in seguito, eventualmente con l'uso della violenza, determinate persone si dispongono una volta per tutte come "organi". Allora essa, da comunità d'interessati, è diventata una "comunità giuridica": i membri sono "consociati giuridici"»³⁵.

c) Bisogna peraltro considerare che gli effetti di tale chiusura della comunità possono essere i più disparati, specie perché «la distribuzione delle possibilità monopolistiche ai *singoli* partecipanti può essere definitiva in forme differenti»: più specificamente tali possibilità «possono restare del tutto "aperte" all'interno della cerchia dei privilegiati dal monopolio, così che questi continuino a

³¹ Cfr. EG, pp. 169-170 e 173; tr. it. cit., pp. 139 e 142.

³² M. Weber, *Gemeinschaften*, cit.: *Wirtschaftliche Beziehungen der Gemeinschaften im allgemeinen*, pp. 71-107 [d'ora in poi WBG]; tr. it. *Economia e società – Comunità*, cit.: *Rapporti economici delle comunità in generale*, pp. 3-52.

³³ WBG, p. 82; tr. it. cit., pp. 16-17.

³⁴ WBG, p. 82; tr. it. cit., pp. 17-18.

³⁵ WBG, p. 82; tr. it. cit., p. 17.

concorrere tra loro liberamente», oppure «possono in qualche maniera venir “chiuse” anche verso l’interno»³⁶. Ciò secondo una fenomenologia molto varia, che riflette i diversi «stadi dell’appropriazione delle possibilità economiche e sociali monopolizzate dalla comunità stessa», laddove è però evidente che «la concessione completa delle possibilità di monopolio appropriate per lo scambio anche verso l’esterno, la metamorfosi in *proprietà* interamente “libera”, significa naturalmente la dispersione dell’antica comunione monopolistica», il cui «*caput mortuum*, i poteri discrezionali appropriati, si trovano ora come “diritti acquisiti” in mano ai singoli»³⁷. Per tali ragioni Weber afferma che «le comunità sono (...) in diverso grado “aperte” o “chiuse” all’esterno e all’interno”»³⁸.

Considerando anche da questo punto di vista generale ed astratto il caso specifico della “comunità etnica” (cioè di quel tipo di agire comunitario orientato dalla convinzione d’una parentela di sangue e d’una corrispondente estraneità di sangue, quale che sia la fonte di tale convinzione), Weber può mettere nel giusto rilievo alcuni aspetti importanti del tema da lui trattato. Difatti la “comunità etnica”, *iuxta propria principia*, dovrebbe far valere la più rigida chiusura verso l’esterno e la fraterna apertura e condivisione delle possibilità monopolizzate verso l’interno (si pensi oggi alla fortunata parola d’ordine “prima gli italiani!”).

Ma se si guarda allo iato tra una simile esigenza e la realtà effettiva, è facile accorgersi che la “comunità etnica” non si rivela qualcosa «alla cui essenza appartiene un agire comunitario reale», come ad esempio accade, sul fondamento di convinzioni molto simili, nel caso della «“comunità di clan”»: rispetto a questa – Weber scrive – «la comunanza “etnica” si distingue per il fatto che in sé essa è solo “comunanza” (pretesa)», perché «non è essa stessa comunità, ma soltanto un elemento che agevola la comunione»³⁹.

E tuttavia questa “comunanza pretesa” svolge una propria funzione, che va letta anche sullo sfondo dei differenti stadi d’appropriazione reale da parte di alcuni delle possibilità economiche e sociali monopolizzate dalla comunità. Weber si muove proprio in quest’ottica quando mette in rilievo (come si è prima accennato) che le convenzioni etniche hanno sempre a che vedere con «cosa sia considerato come “conveniente”», con «cosa, soprattutto, tocchi il senso dell’onore e della dignità del singolo»⁴⁰ costruendo un significativo confronto tra “l’onore etnico” e “l’onore di ceto”.

³⁶ WBG, p. 84; tr. it. cit., pp. 18-19.

³⁷ WBG, p. 85; tr. it. cit., p. 20.

³⁸ WBG, p. 86; tr. it. cit., p. 21.

³⁹ EG, pp. 174-175; tr. it. cit., p. 145.

⁴⁰ EG, p. 178; tr. it. cit., p. 149.

5. Anche se l'articolazione in ceti di un gruppo sociale è praticamente connessa ai processi di monopolizzazione dei beni e delle possibilità entro una comunità più o meno chiusa, anche se di solito il possesso come tale si fa a lungo andare valere pure al livello cetuale, è noto che per Weber la «“posizione di ceto”» non corrisponde concettualmente alla «“posizione di classe”» (che è determinata solo economicamente), nella misura in cui essa indica «ogni componente tipica del destino di vita degli uomini determinata da una specifica valutazione sociale, positiva o negativa, dell'“onore”, che si lega a una qualche qualità comune a molti»⁴¹. «Sul piano del contenuto – Weber scrive – normalmente l'onore di ceto trova la sua espressione soprattutto nella pretesa di un *tenore di vita* specificamente configurato per chiunque voglia appartenere alla cerchia. Collegata a ciò, è la delimitazione del commercio “sociale”, ossia non utile a scopi “materiali”, economici o professionali, incluso soprattutto il normale connubio, alla cerchia del ceto, fino alla completa chiusura endogena. Non appena è presente (...) un agire comunitario d'intesa di questo carattere, è in corso lo sviluppo “cetuale”»⁴².

In base a tale configurazione l'articolazione in ceti, che pure si accompagna ai processi di appropriazione interna delle possibilità economiche monopolizzate da una comunità, «di norma si contrappone aspramente alle pretese del mero possesso in quanto tale»⁴³, alla completa metamorfosi delle possibilità appropriate in *proprietà* interamente “libera” a disposizione dei singoli. Non a caso Weber rimarca in vari modi che «l'ostacolo al libero sviluppo del mercato» rappresenta un effetto tipico e importante dell'articolazione in ceti⁴⁴.

E d'altra parte, interrogandosi sulle «condizioni economiche generali del predominio di un'articolazione “per ceti”», egli afferma «che una certa (relativa)

⁴¹ M. Weber, *Gemeinschaften*, cit.: “Klassen”, “Stände” und “Parteien”, pp. 248-272 [d'ora in poi KSP], p. 259; tr. it. *Economia e società – Comunità*, cit.: «Classi», «ceti» e «partiti», pp. 249-277, p. 264. Per tale motivo i “ceti” sono per Weber delle “comunità” nel significato che egli attribuisce a questo termine, sono cioè uno specifico tipo di agire umano riferito, in modo soggettivamente dotato di senso, al comportamento di altri uomini. Per converso le “classi” in quanto tali non sono “comunità”, ma possono rappresentare (e rappresentano frequentemente) la scaturigine di un agire comunitario.

⁴² KSP, p. 260; tr. it. cit., pp. 265-266.

⁴³ KSP, p. 260; tr. it. cit., p. 265.

⁴⁴ KSP, p. 267; tr. it. cit., p. 273. Cfr. a tale proposito KSP, pp. 266-267; tr. it. cit., pp. 271-273: «La dequalificazione così frequente di “chi svolge un'attività produttiva” (...) è una conseguenza diretta del principio “di ceto” dell'ordinamento sociale e della sua opposizione alla regolazione della distribuzione del potere puramente conforme al mercato. Il mercato e i relativi processi economici non conoscono (...) una “considerazione delle persone”: lo dominano interessi “materiali”. Non conoscono affatto l'“onore”. (...). Proprio per questo i gruppi privilegiati per ceto non hanno mai veramente accettato il “parvenu” senza riserve sulla persona – anche se la sua condotta di vita era perfettamente appropriata alla loro –, ma solo i suoi discendenti, che sono cresciuti nelle convenzioni di ceto del loro strato e non hanno mai macchiato l'onore di ceto col proprio lavoro produttivo».

stabilità delle basi dell'acquisizione e distribuzione di beni la favorisce, mentre ogni scossa o rivolgimento tecnico-economico la minaccia, spostando in primo piano la "posizione di classe". Epoche e territori che presentano un significato prevalente della mera posizione di classe sono di regola epoche di rivolgimento, mentre ogni rallentamento dei processi di ristrutturazione economica porta subito alla crescita di formazioni "cetuali" e restituisce l'onore sociale nel suo significato»⁴⁵.

Questi rapidissimi cenni alla complessa nozione di "ceto" e alla sfera della distribuzione dell'"onore" nella quale i ceti sono di casa consentono di comprendere le acute osservazioni di Weber circa il modo in cui la "comunità etnica", che è "solo comunanza pretesa", declina tipicamente il problema dell'onore. «Di fatto – egli scrive – è la convinzione dell'eccellenza dei propri costumi e dell'inferiorità di quelli altrui ad alimentare l'"onore etnico", analogo ai concetti di onore "di ceto". L'onore "etnico" è lo specifico onore di massa, perché è accessibile a chiunque appartenga alla comunità di discendenza soggettivamente supposta tale». E subito dopo aggiunge: «Dietro tutti i contrasti "etnici" c'è naturalmente in qualche modo l'idea del "popolo eletto", che è un *pendant* delle differenziazioni "di ceto" sul piano orizzontale della coesistenza e deve la sua popolarità proprio al fatto che, diversamente da quelle, che si fondano sempre sulla subordinazione, può essere preteso per sé soggettivamente nella stessa misura da ogni membro di ciascuno dei gruppi che si disprezzano reciprocamente»⁴⁶.

Ma che ruolo può svolgere un simile onore "orizzontale" e "di massa" (e la repulsione e il disprezzo che l'accompagnano) in epoche di "scosse e rivolgimenti tecnico-economici"? Per rispondere a questa domanda è di grande interesse un'esemplificazione addotta da Weber.

Egli fa riferimento alla nozione di *poor white trash* con la quale Hinton Rowan Helper, il saggista americano originario degli Stati del Sud e grande avversario della schiavitù, aveva designato il ceto inferiore bianco di quegli Stati, le cui possibilità di ascesa sociale erano, a suo dire, drasticamente ridotte proprio dall'economia schiavistica. In *The Impending Crisis of the South. How to meet it* (parzialmente scritto nel North Carolina, ma edito a New York nel 1857, ossia negli anni che prepararono la Guerra Civile) Helper afferma infatti di volere affrontare il proprio «argomento» non tanto «nei suoi aspetti umanitari o religiosi», ma facendo maggiormente riferimento «agli aspetti economici che concernono i bianchi»⁴⁷, e dichiara poi di concepire se stesso come «un ausiliario» impegnato in una «buona opera» che non può più essere rimandata, quella di liberare non soltanto «tre milioni di miserabili negri rapiti da una schiavitù di

⁴⁵ KSP, p. 269; tr. it. cit., p. 274.

⁴⁶ EG, pp. 178-179; tr. it. cit., p. 149.

⁴⁷ H.R. Helper, *The Impending Crisis of the South. How to meet it*, New York 1857, Preface, p. V.

primo grado» ma anche, e principalmente, «cinque milioni di “poveri rifiuti bianchi” da una schiavitù di secondo grado»⁴⁸.

E tuttavia, sottolineando i legami ma la non coincidenza tra l'ordinamento economico e l'ordinamento sociale, tra la sfera della distribuzione del possesso e quella della distribuzione dell'onore, Weber ci fa comprendere quale può essere il ruolo giocato dall'onore etnico come onore orizzontale e di massa allorché nota che «il “poor white trash”, i bianchi degli Stati americani del Sud, non possidenti, che, in mancanza di possibilità di lavoro libero, vivacchiavano assai spesso un'esistenza grama, erano all'epoca della schiavitù (contro i loro interessi economici) gli autentici depositari dell'antipatia di razza, estranea agli stessi piantatori, perché il loro “onore” sociale dipendeva *tout court* dal declassamento sociale dei neri»⁴⁹.

6. A giudizio di molti studiosi «sembra che Weber abbia difficoltà a fissare il significato esatto dell'etnicità»⁵⁰, anche se questa nozione viene concepita nel senso “soggettivo” della sociologia comprendente. In effetti, nella parte finale di *Ethnische Gemeinschaften*, Weber stesso ammette che «nell'agire comunitario “eticamente” determinato troviamo unificati fenomeni che una considerazione sociologica veramente esatta (...) dovrebbe accuratamente distinguere»⁵¹: basti pensare alla molteplicità delle condizioni d'insorgenza dell'agire comunitario orientato dalla convinzione di una comunanza etnica e d'una corrispondente estraneità etnica (le differenze fisiche e fisiognomiche esterne, il linguaggio, la religione, la comunità politica passata e presente, i costumi esteriori variamente determinati che si trasformano in convenzioni etc.), ai modi in cui queste condizioni s'intersecano fra loro potenziandosi o inibendosi, alla retroazione della comunanza etnica pretesa sulle sue stesse condizioni di insorgenza, alle modalità ellittiche con cui essa si rapporta all'agire comunitario reale e ai processi di chiusura monopolistica e di appropriazione delle possibilità monopolizzate che lo attraversano, al tema dell'“onore etnico” come tentativo di tradurre su di un piano orizzontale e di massa l'onore di ceto e le sue logiche, e così via. Sicché Weber afferma che «il concetto generale di “etnico” potrebbe essere sicuramente gettato a mare» essendo null'altro che «un nome collettivo del tutto inutilizzabile per qualsiasi ricerca veramente esatta»⁵².

La dissoluzione concettuale della nozione di “comunità etnica” non è però l'ultima parola di Weber. Egli infatti aggiunge: «Ma noi non perseguiamo la

⁴⁸ Ivi, pp. 32-33.

⁴⁹ EG, pp. 178-179; tr. it. cit., p. 149.

⁵⁰ R. Swedberg, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford 2005, p. 91.

⁵¹ EG, p. 184; tr. it. cit., p. 156.

⁵² EG, p. 185; tr. it. cit., p. 156.

sociologia per amore della sociologia e ci accontentiamo perciò di mostrare brevemente quale ampia ramificazione di problemi si nasconda dietro a un fenomeno che si presume unitario»⁵³. L'aggiunta è importante per molti motivi e getta, tra l'altro, un vivido fascio di luce sulla *vexata quaestio* dei rapporti tra sociologia e storia in Weber. Tuttavia in questa sede mi preme soltanto sottolineare il fatto che la dissoluzione critica della nozione di "comunità etnica" (del suo fondamento sostanziale e della sua determinatezza concettuale) *coincide* in Weber con l'analisi accurata della convinzione soggettiva che ne costituisce il nucleo, convinzione soggettiva della quale egli indaga la genesi, la funzione e la capacità di incidenza sul processo storico. Né poteva essere altrimenti, se solo per un attimo si pone mente al fatto che «il concetto di comunità "etnica" che si dilegua davanti a una costruzione concettuale esatta» – ovvero «non appena cerchiamo di coglierlo sociologicamente» – è caratterizzato per Weber «sotto questo rispetto» da un'intima affinità con un altro concetto che, per lui e per gli uomini della sua epoca, era «estremamente gravato di sensazioni patetiche, quello di *nazione*»⁵⁴: una virtualità che, di lì a pochissimo, avrebbe dato prove inaudite e terribili della sua efficacia reale sul fronte occidentale e su quello orientale, sul fronte italiano e su quello balcanico della Grande Guerra.

In conclusione – prescindendo dalle sorvegliate concessioni di Weber all'ipotesi dell'esistenza di disposizioni razziali innate (che sono senza dubbio un portato del suo tempo) – ritengo che il modo nel quale egli analizza la nozione di "comunità etnica" contenga alcune preziose indicazioni anche per coloro che oggi pongono molto giustamente in rilievo la necessità che la riflessione interculturale o transculturale non rimanga fin dall'inizio imbrigliata nella presunta e pericolosa ovvietà di una nozione sostanzialistica e olistica della cultura e delle culture, dando erroneamente per buona l'«idea (...) di una differenza culturale preesistente che ingenera, secondariamente, specifiche forme di comunicazione interculturale» o la ricerca di «un tratto universale presente in ogni "cultura"»⁵⁵.

A chi si pone – ripeto: giustamente – in quest'ottica l'impostazione di Weber ricorda però che la critica scientifica più radicale di "fenomeni che si presumono unitari" (ieri l'appartenenza alla propria razza, oggi l'appartenenza alla propria cultura) non deve mai andare disgiunta dal compito di indagare l'origine di tale presunzione (i suoi "materiali di costruzione"), la ramificazione di problemi che essa nasconde e la sua valenza performativa nella connessione complessiva della situazione data.

Nel caso in specie, si tratta di interrogarsi sul modo in cui nel tempo presente la religione e la lingua, i costumi e le convenzioni etc. vengono adoperati e

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ W. van Binsbergen, "Cultures do not exist", cit., p. 520 e p. 518.

stereotipati da quelle nozioni sostanzialistiche d'identità culturale e di differenza culturale che negli ultimi decenni (con buona pace d'ogni argomentazione concettuale "esatta") hanno ottimamente surrogato l'usurata nozione di razza impregnando di sé il discorso pubblico e, prima ancora, il pubblico sentire.

E si tratterebbe anche di chiedersi in che modo il fiorire di queste "comunanze pretese" – dotate di diverse dimensioni di scala e di diversi gradi di determinatezza (si parla di "cultura cristiana" o "islamica", di "cultura italiana", di "cultura tirolese" e finanche di "cultura padana"), ma tutte in grado di promettere, tramite le loro semplificate dinamiche d'inclusione e d'esclusione, una distribuzione "orizzontale" dell'onore sociale – sia stata indotta da (e interagisca con) "un'epoca di rivolgimenti tecnico-economici" profondissimi e imprevedibili quale è senza dubbio alcuno la nostra. L'epoca – si dice – della fine dell'antitesi anticapitalistica, l'epoca della rete, l'epoca della globalizzazione. Laddove quest'ultima non significa soltanto migrazione istantanea d'immagini e d'idee, non significa soltanto difficile e rischiosa migrazione di uomini, non significa soltanto apertura di spazi planetari d'interazione umana, che è sempre, per certi versi, un'interazione comunicativa, ma significa anche perdita tendenziale di sovranità degli stati e dei governi nazionali e sovranazionali e "appropriazione" di quelle risorse su cui essi – e in alcuni di essi, per loro tramite, i partiti di massa e i cittadini – esercitavano una forma di controllo da parte d'invisibili e potentissime oligarchie economico-finanziarie transnazionali, con quanto direttamente ne consegue a livello d'ineguale distribuzione della ricchezza, di scompaginamento sociale e di destabilizzazione politica.

