

Geni incompresi

L'uso didattico delle tradizioni identitarie e delle culture regionali italiane

di Giorgio Mangani

(Edito in G. Mangani, a cura, *Imparare la cittadinanza. Culture e identità locali a scuola*, n. speciale di "Le cento città", n. 23, 2003, pp. 5-21)

L'identità – sarà bene esser chiari su questo punto – è un 'concetto fortemente contrastato'.

Ogni volta che senti questa parola, puoi star certo che c'è una battaglia in corso.

Zygmunt Bauman,
Intervista sull'identità, Bari, Laterza, 2003

Miti di provincia

Obiettivo di questo numero della rivista è offrire ai lettori e soprattutto agli insegnanti delle Marche alcuni elementi di approfondimento e, se possibile, di riflessione a proposito dell'uso della cultura regionale nell'insegnamento scolastico.

Sollecitati in questa direzione sono emersi negli ultimi anni anche da parte delle autorità scolastiche come effetto del nuovo peso che dovranno assumere gli enti locali nella definizione di una parte dei programmi scolastici.

La scarsa tradizione culturale esistente nelle Marche in tema di cultura, storia e letteratura regionale (trattandosi di argomenti generalmente affrontati qui in ambito estremamente locale e con una prevalente caratterizzazione erudita), frena in realtà questo, per chi scrive, auspicabile rinnovamento culturale, al quale certamente non giova la forte ideologizzazione che ha caratterizzato il dibattito sulle identità culturali italiane. L'argomento sembra infatti piuttosto irto di malintesi che si cercherà, per quanto possibile, di chiarire in questo lavoro, ma costituisce un tema di grande interesse, certamente strategico anche nell'attuale riflessione della storiografia, al crocevia tra storia dei comportamenti culturali, antropologia e geografia culturale.

Questo numero delle Cento città intende dunque offrire una sintesi del dibattito scientifico e culturale attualmente in corso, con specifici approfondimenti sulla regione marchigiana, corredato di rinvii bibliografici normalmente poco noti anche agli specialisti, nella speranza che il grande progetto della costruzione di una originale cultura regionale possa cominciare a scuola.

Cominciamo subito con un chiarimento preliminare. Portare l'attenzione sull'identità culturale non significa fare uso dei vecchi preconcetti etnici e persino razziali che hanno connotato le origini della materia, se così possiamo chiamare lo studio dell'identità. Essa è, in realtà, piuttosto un modo di analizzare, di porgere uno "sguardo" alla storia di una regione o di una comunità con particolare attenzione alla sintesi di quei modelli, di quei valori che la comunità stessa ha selezionato, tra gli altri, contraddistinguendoli nel tempo come propri.

Nonostante la gran moda delle scienze della comunicazione e del linguaggio, ci si stupisce di quanta difficoltà incontri oggi la comprensione di una riflessione di questo genere. Si stenta infatti a comprendere come lo studio corretto dell'identità culturale coincida con l'analisi dei meccanismi dinamici che hanno contribuito a "costruire" una tradizione attraverso l'artificiale elaborazione (oppure attraverso la loro trasfigurazione), di narrazioni e di valori con l'obiettivo di dare vita a una specie di "ideologia dei luoghi" capace di rispondere ai modelli di comportamento che una classe dirigente seleziona per la propria comunità.

Lo studio dell'identità culturale non è più, come volevano i positivisti o i romantici teorici del Volkisch, la rivelazione delle profonde, ataviche radici culturali di un popolo, tramandate in forma collettiva e anonima nei miti e nelle tradizioni popolari (interpretazione che ancora tiene banco persino tra le persone più colte), quanto la ricostruzione critica delle tradizioni inventate

o privilegiate, fra le altre, per costruire una specie di “ortoprassi”, un modello di comportamento, un sistema di valori cui riferirsi e nei quali evidentemente identificarsi. Sottolineandone la componente “inventata”, come hanno fatto per molte delle tradizioni identitarie scozzesi e gallesi Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger nel loro *L’invenzione della tradizione* l’argomento entra subito nella dimensione storico-politica e si carica del peso della cosiddetta dialettica servo-padrone. Sicché, ancora una volta in maniera preconcepita, anche assimilata la percezione sociale e “mediatica” della invenzione dell’identità, si tende a relegarla nella dimensione delle narrazioni prodotte dal Potere per rimbecillire le classi popolari; cosa che è molto probabilmente vera, ma che non esaurisce e, soprattutto, non spiega le modalità specifiche, estremamente diverse, seguite da queste “trappole” per radicarsi, e soprattutto impedisce di cogliere l’interazione, generalmente forte, di acculturazione (nel senso specifico utilizzato dagli antropologi culturali) che interviene tra l’invenzione o la trasfigurazione di una tradizione e la manipolazione di narrazioni effettivamente diffuse nel mondo popolare, secondo un dare e un avere, un flusso di scambi tra strategie di controllo delle élites e mitologie popolari diffuse che complica di molto le cose, sempre che le si voglia cercare di comprendere.

Tra storia, antropologia e geografia culturale

Tre metodologie scientifiche si dedicano in modo particolare allo studio dell’identità culturale: l’antropologia e la geografia culturale e la storia. Mentre la geografia culturale cerca di identificare i comportamenti culturali di massa nella loro dimensione territoriale rivelando inaspettate omogeneità legate ai rapporti storici, al ruolo dei centri maggiori, alla disponibilità di flussi di comunicazione che insistono in una determinata regione, l’antropologia si è prevalentemente dedicata allo studio dell’ “identità etnica”, quella cioè caratteristica delle cosiddette società tradizionali; ma le trasformazioni registrate nella società occidentale per influsso della globalizzazione e della diffusione di coabitazioni multietniche hanno allargato la curiosità e l’attenzione degli antropologi anche verso le forme del comportamento culturale del mondo occidentale e industrializzato.

Per un verso si è sviluppata un’antropologia culturale delle relazioni che si sviluppano in Europa tra i residenti e gli immigrati, nelle quali si confrontano e spesso si scontrano modelli interpretativi del mondo profondamente diversi, mentre, per l’altro, sono stati meglio messi a fuoco i fattori di filtraggio che agiscono nella ricezione, pure in una società globalizzata, del modello ormai considerato “universale” del capitalismo liberale.

Clifford Geertz, antropologo tradizionalmente attento ai modi di ricezione “locale” dei paradigmi estranei ai caratteri tradizionali di una cultura (ci riferiamo all’impatto dei modelli occidentali con le culture cosiddette tradizionali dell’Africa o dell’America del sud), ha sottolineato come il modello liberale economico, anche se egemone, venga percepito in modi molto diversi da luogo a luogo. “Negli ultimi anni sia il liberismo economico sia il liberalismo politico si sono trasformati, ha scritto recentemente, da roccaforte di una metà del mondo in proposta morale per il mondo intero”². Ma agli islamici o agli africani esso sembra spesso l’ennesimo tentativo di imposizione di modelli occidentali, ivi compresi i valori legati ai diritti umani, considerati estranei alle loro culture. Anche quando il modello industriale occidentale è diffuso, le forme della sua interpretazione cambiano, come è ben evidente nel capitalismo “feudale” giapponese. “Il moralismo paternalistico del Lee Kuan Yew di Singapore, osserva ancora Geertz, punisce fannulloni, giornalisti troppo curiosi o uomini d’affari troppo presuntuosi additandoli al pubblico disprezzo per mancanza di spirito confuciano. Suharto rifiuta i sindacati liberi, i giornali indipendenti e le libere elezioni in quanto inconciliabili con lo ‘spirito comunitario asiatico’”³.

Dopo l’11 settembre 2001, come si vede, la consapevolezza dell’esistenza di “identità culturali” differenti ed attive nelle relazioni quotidiane è diventata molto più strategica di un tempo.

Ma questo, si obietta, è un confronto tra identità “etiche” che prende campo nelle nostre società in seguito allo sviluppo, anche in sede locale (e le Marche non fanno eccezione), di comunità multietiche. Un conto è studiare la diversità delle culture con adeguati strumenti, altro è analizzare la cultura dei marchigiani come portatrice di modelli differenti da quelli toscani o piemontesi. Qui, secondo alcuni (in genere militanti nel centro-sinistra) le differenze sarebbero irrilevanti e comunque, semmai, da non incentivare; atteggiamento, in vero piuttosto cinico, che si oppone ai tentativi, palesemente ridicoli, di chi commissiona indagini storiche alla ricerca delle antiche tradizioni celtiche del nord Italia e poi si stupisce (al punto da non voler pagare la ricerca) se queste ricerche dimostrano poi il contrario (cosa che è capitata davvero in una

amministrazione di centro-destra). Il che dimostra quanto centrale e delicato sia ancora oggi lo studio delle identità culturali, anche in aree subnazionali come le nostre, alla ricerca della “invenzione di tradizioni” antiche e moderne, ma anche della negazione, non meno ideologica, della invenzione delle tradizioni (che, come vedremo, è poi il caso delle Marche).

La nazionalizzazione delle masse

Per venire al ruolo svolto dalla storiografia moderna nello studio di questo argomento è molto utile tenere in considerazione che il sentimento dell'identità culturale è emerso, soprattutto nel XIX secolo, entro quel processo di costruzione e radicamento popolare degli stati nazionali che George L. Mosse ha chiamato “nazionalizzazione delle masse”⁴.

Si è trattato dunque di un processo estremamente recente, con i propri autori e le proprie strategie (anche se necessariamente sociali), nel quale rientra anche l'invenzione delle tradizioni culturali delle nazioni europee e degli Stati Uniti, anche se, come ha sottolineato ancora Mosse, i germi di questo percorso sono rintracciabili già nel XVII secolo (e forse prima), nei paesi di lingua tedesca, nelle “narrazioni” connesse alla celebrazione dei caratteri specifici dei popoli europei.

Gli umanisti tedeschi avevano, infatti, già ampiamente utilizzato l'esaltazione della ferocia e della frugalità dei Germani trattata da Tacito nella Germania (che, come è noto, era in realtà un modo per richiamare i romani ai loro valori morali originari), valorizzando per esempio il mito di Arminio, che da ufficiale romano di origini tedesche, si era ribellato all'invasore e ne aveva sbaragliato le legioni. Per gli intellettuali tedeschi del XVI e XVII secolo, la foresta, la selva di Teutoburgo, rappresentava già lo Heimat originario del popolo tedesco, il luogo dell'Homo silvestris, irsuto prototipo del puro tedesco, rifugio sicuro delle popolazioni di stirpe celtica contro l'oltraggio delle Legioni di Varo (che come è noto furono massacrate) e teatro mistico dei loro riti naturali.

Come ha sottolineato lo storico dell'arte Christopher Wood⁵ già nel secolo XVI artisti come Albrecht Altdorfer, avevano optato per l'estinzione della figura umana a vantaggio di immagini paesistiche autonome, cioè svincolate dalla necessità di essere utilizzate solo come sfondi (parerga) dei dipinti storici o religiosi, creando il cosiddetto “independent landscape”, divenuto, per effetto della sacralizzazione della patria e della foresta, il luogo della elaborazione del sacro. Un altro fattore di lungo periodo della “nazionalizzazione delle masse” germaniche fu infatti la convergenza del pietismo verso il patriottismo: l'immagine della nazione e della patria, per questo fenomeno iniziato con la Riforma, entrò molto presto a far parte dell'immaginario del cristiano tedesco.

L'esaltazione romantica dell'autentico spirito popolare si innestò poi, nell'Ottocento, nella celebrazione del mito classico e della bellezza greca teorizzati da Winckelmann. L'ideale classico dell'armonia e della semplicità sembrò incastonarsi idealmente con il modello austero e taciturno della tradizione tedesca, creando le premesse di quella che diventerà la religione della razza ariana.

Questa esemplarità della storia tedesca rischia tuttavia di essere fuorviante perché fa sembrare l'invenzione delle tradizioni tedesche come un prototipo e, con ciò, automaticamente produttiva di pulizie etniche. Certamente l'evoluzione seguita da questo fenomeno in Germania non fu la stessa di altri paesi, ma non fu l'unico caso. In Germania per esempio, il processo di nazionalizzazione delle masse registrò un'accelerazione solo dopo la grande paura napoleonica. Fu soprattutto dopo l'offensiva francese e durante la Restaurazione (e ancor di più dopo lo sfaldamento dell'Impero austro ungarico) che la Germania incentivò le strategie di consolidamento culturale dell'“unità tedesca”. L'effimero impero napoleonico, che si era mosso sotto le insegne degli ideali universali della rivoluzione francese, sensibili alle masse oppresse dai governi di antico regime, ebbe come effetto, al suo crollo, il rilancio degli ideali nazionali, che ne adottarono persino gli strumenti simbolici. La bandiera, che fino a quel momento aveva avuto la funzione di puro emblema dinastico, al pari delle livree servili dei signori feudali, divenne, sotto l'effetto del tricolore francese, un simbolo nazionale. E quasi tutti i paesi del mondo (compresa l'Italia, come è noto), da allora, ne hanno adottato il modello a tre colori. Persino i corpi studenteschi tedeschi che avevano combattuto contro i francesi si erano riconosciuti nei colori nero-rosso-oro, considerati, a torto, i colori del Sacro Romano Impero Tedesco, che poi diventarono i colori del terzo Reich. Potenza dei simboli di successo.

Ma, per quanto il caso tedesco resti impresso nella nostra memoria per gli effetti che ha prodotto sulla storia mondiale, il fenomeno della “invenzione della tradizione” e della conseguente segmentazione delle masse in ceti ideologizzati e compatti, è stato tuttavia registrato anche negli

altri paesi europei in forme indipendenti dal loro peso politico, dalla loro influenza e dalle loro dimensioni (come dimostra il fatto, documentato da uno studio di Rudolf Baum, che una delle sue più compatte performances è avvenuta nella formazione dello Stato svizzero)⁶. Hobsbawm e Ranger hanno indagato i casi del Regno Unito, della Scozia e del Galles che dimostrano come una strategia di nazionalizzazione delle masse possa anche muoversi non solo a valorizzare, ma addirittura ad inventare di sana pianta tradizioni “identitarie” etniche (come per esempio quelle del tartan e del gonnellino scozzese, oggi diventati paradossalmente una forma di emblematico atteggiamento antinglese), per meglio legare le nazionalità scozzese e gallese ad una comune storia insulare.

Il philibeg, la sottana in tartan degli scozzesi, ha ricostruito Hugh Trevor-Roper (L’invenzione della tradizione: la tradizione delle Highlands in Scozia) nel libro curato da Hobsbawm e Ranger, fu inventato, dopo una iniziale diffidenza inglese, nel XVIII secolo e imposto il secolo successivo dagli inglesi come “antichissimo costume tradizionale” nel quadro di una sofisticata operazione di “marketing politico” degna della più contemporanea strategia di brand, coordinata da Walter Scott, che cercava di consolidare la corona scozzese nel Regno Unito, creando il mito delle fiere popolazioni delle Highlands (in realtà di origine irlandese, immigrate nella osmosi di rapporti che avevano storicamente connotato le due isole) e dei loro reggimenti, che si fecero notare, oltre che per il loro curioso abbigliamento, per l’eroismo dimostrato durante le campagne contro Napoleone.

A metà strada tra antropologia e storia, l’analisi delle identità ci aiuta quindi ad analizzare in maniera meno ingenua i fenomeni storico-sociali connessi alle strategie di tenuta e di funzionamento di una comunità, nazionale, regionale o di clan che sia. Strategie che, come si può immaginare, operano oggi in maniera anche più efficace di un tempo in un contesto globale e mediatizzato nel quale alcuni tradizionali valori universali sembrano essere diventati contenitori elastici di significati criptati o tabù. Le potenze militari non fanno più politiche di aggressione ma azioni di polizia internazionale e le guerre si fanno in nome del consolidamento della pace. Come accade per le aziende monopolistiche, quando un modello come quello occidentale non ha concorrenti (e ad oggi non sembra averne) c’è sempre il rischio che esso inglobi le culture minoritarie in qualche modo narcotizzandole, come avviene per le identità etniche (ma anche per quelle storico-culturali locali), che finiscono per essere conservate in territori musealizzati.

Il tema dell’identità è diventato dunque il terreno sul quale si combatte oggi la più strategica delle battaglie del nostro tempo ed è probabilmente per questo motivo che esso è al centro di una consistente attività di riflessione e ricerca.

Le componenti dell’identità ‘etnica’

L’antropologo culturale Carlo Tullio-Altan ha per esempio cercato di sintetizzare i fattori dinamici componenti l’identità di un gruppo sociale che si autoriconosca come “etnico”. Essi sono, per lui, “a) l’epos, come trasfigurazione simbolica della memoria storica in quanto celebrazione del comune passato; b) l’ethos, come sacralizzazione dell’insieme di norme e di istituzioni, tanto di origine religiosa quanto civile, sulla base dei cui imperativi si costituisce e si regola la socialità del gruppo; c) il logos, attraverso il quale si realizza la comunicazione sociale; d) il genos, come trasfigurazione simbolica dei rapporti di parentela e dei lignaggi, nonché di quello dinastico, attraverso il quale si trasmette di generazione in generazione il potere; e) il topos, come immagine simbolica della madre-patria, e del territorio vissuto come valore in quanto matrice della stirpe e dei prodotti della natura, e come fonte di suggestione estetica e affettiva”⁷.

Anche se nei primi tre casi si tratta della elaborazione di elementi culturali e negli altri due di trattazione in chiave “narrativa” di aspetti naturali, è evidente che tutti i fattori che compongono un’identità sono da considerarsi, anche per Tullio-Altan, “trasfigurazioni”, cioè elaborazioni culturali messe a punto da un gruppo per costruire un sistema di valori condivisi, capace di svolgere una funzione mitopoietica, necessaria al funzionamento del gruppo come tale. Ma si tratta di meccanismi che funzionano per i Bororo come per gli Scozzesi.

Il libro di Tullio-Altan cerca infatti di ricostruire per grandi linee il peso esercitato da fattori di questo tipo nella storia del mondo occidentale. Egli identifica due tendenze di fondo destinate a scontrarsi: la logica costitutiva degli Stati fondata sulle tradizioni etniche e su un sistema di valori “storici e culturali”, se non addirittura di sangue, e quella fondata sui valori universalistici, su una sorta di patto di cittadinanza fondativo di una comunità che si vuole

riconoscere piuttosto in un modello civile, da tradurre in pratica, che in un sistema di valori già consolidato.

Il primo modello può essere rappresentato dallo Stato tedesco, con il suo impianto etno-comunitario, che anche in anni recenti è stato utilizzato per fondare il carattere unitario della nazione nonostante la congiunturale divisione in due imposta dagli Alleati dopo la seconda guerra mondiale. Il secondo da quello francese e statunitense, legati entrambi ad una “scelta” dei cittadini che li vincola a stare insieme, indipendentemente dalle loro origini etniche, di lingua e dalla loro storia.

L’argomento è di una tale delicatezza e importanza da essere al centro della riflessione più avanzata degli storici, degli studiosi della scienza politica e dei filosofi che l’hanno affrontato con diverse sfumature. Tra queste, due interpretazioni sembrano rappresentare le posizioni più estreme, quella del sociologo Jurgen Habermas e quella dello storico Anthony Smith.

Habermas parteggia per il modello elaborato dalla rivoluzione francese e poi dagli Stati Uniti, che fonda la cittadinanza sulla scelta di un comune progetto civico fondato sul reciproco riconoscimento. In questo tipo di “patria” ogni fattore “storico” è congiunturale, secondario rispetto al comune progetto etico.

Anthony Smith ha per converso sottolineato il peso fondativo esercitato dalle “narrazioni etniche”, costitutive di una identità culturale anche nella loro condizione di costruzioni, di elaborazioni artificiali. “Non importa nulla, scrive, che vi siano tanti miti e memorie pieni di illusioni e deformazioni. La natura “autoevidente” dell’identità nazionale francese o inglese è fatta di miti e memorie di questa natura; con essi gli inglesi e i francesi costituiscono una “nazione”; senza di essi non sono che popolazioni legate tra loro in uno spazio politico. Naturalmente nel concetto di nazione vi è molto di più che mito e memoria. Ma questi ne costituiscono una conditio sine qua non. Non vi può essere identità alcuna senza memoria (sia pure selettiva), nessun progetto collettivo senza mito.”

Semi-identità locali?

Se l’interpretazione di Habermas è prevalentemente etica (anche se modellata sul modello “storico” della rivoluzione francese), l’analisi di Smith ha il carattere di una analisi storica applicabile soprattutto all’origine delle nazioni. Ma cosa succede quando i miti identitari sono rimasti nella condizione di semilavorati, non hanno ricevuto, come nelle “piccole patrie”, il blasone di una tradizione autorevolmente inventata? Cosa succede delle tradizioni di provincia, anche loro con i loro autori, ma prive di un’offensiva mediatica comparabile a quella messa in campo dalla nazionalizzazione delle masse? E cosa succede nell’impatto tra queste tradizioni locali prive di apparato burocratico (senza cattedre, senza canoni letterari, senza sistemi di trasmissione culturale) con quelle “nazionali”? Il caso delle tradizioni “regionali” e “locali” appare complesso e, proprio per la sua vischiosità, ancora più soggetto alle manipolazioni ideologiche.

La prima di queste manipolazioni è un’asserzione radicale ben nota ai marchigiani: “le tradizioni regionali non esistono”. È infatti opinione comune in Italia che queste tradizioni locali non siano confrontabili a quelle rintracciabili in altre regioni europee come la Bretagna o il Galles, a quelle fiamminghe, scozzesi, alsaziane, catalane, basche. La storia italiana, si dice, è stata diversa; la più recente unificazione del paese, proprio negli anni della nazionalizzazione delle masse e dell’invenzione delle tradizioni “nazionali” non ha favorito il consolidarsi di forti tradizioni regionali identificabili negli ambiti degli antichi stati preunitari, sacrificate sull’altare dell’unificazione.

Gian Enrico Rusconi ha sottolineato come persino i movimenti autonomisti italiani di sinistra del dopoguerra abbiano cavalcato piuttosto la battaglia europeista che quella federalista interna con l’ambizione di scardinare dall’esterno i meccanismi perversi dello stato-nazione senza intaccare il valore dell’unità⁸. Il nostro Regionalismo, come si sa, è stato d’altra parte un processo di decentramento prevalentemente amministrativo, e anche sotto questo profilo con esiti poco brillanti. La cultura italiana di massa, proprio a causa dell’ubriacatura e degli eccessi del Leghismo, non sembra essersi molto appassionata anche negli ultimi anni al tema dell’identità culturale. Esso sembra rimasto, nonostante le mode, un terreno di minoranza, stretto tra la superficiale ideologia panpadana fondata sulla sottocultura delle osterie e sui libretti di divulgazione criptonazista delle bancarelle, e la condiscendenza con la quale la cultura politicamente corretta della sinistra politically correct (per interesse a cavalcare l’argomento dell’unità come effetto contrappeso) ha considerato negli ultimi anni un tema del genere che,

fino agli anni Ottanta, aveva fatto parte di una sua generale strategia di avvicinamento delle istituzioni alle classi popolari e ai territori di provincia.

Il forte radicamento della cultura cattolica e di quella marxista, entrambe di impronta fortemente universalista, nella cultura italiana non possono non avere pesato nella stabilizzazione di questo atteggiamento diffuso, e forse è stato anche un bene. Per il quale tuttavia abbiamo pagato alcuni prezzi, non solo e non tanto di carattere culturale, ma anche di tipo economico-sociale. Basterà pensare alle politiche economiche di sostegno allo sviluppo locale praticate dal secondo dopoguerra fino agli anni Ottanta, ispirate a modelli derivati dallo sviluppo industriale fordista, rivelatesi quasi ovunque un disastro, fondate (come quelle rivolte ai paesi in via di sviluppo) com'erano sulla totale ignoranza delle tradizioni culturali locali. Il che spiega la portata dell'attenzione (e della effettiva capacità euristica innovativa) suscitata dagli studi sul carattere eccentrico del modello di sviluppo del nord-est italiano e di quelli di Giorgio Fuà sul cosiddetto "modello economico marchigiano" nel quale modelli etici locali, ambizioni sociali, attaccamento al lavoro e relazioni fiduciarie di natura extraeconomica hanno avuto un peso ben superiore alla filosofia coloniale che predicava la funzione di "apporto" degli insediamenti industriali "nazionali" come quelli della Montecatini, della Fiat, del polo chimico, cui si confidava il decollo economico locale.

Si potrebbe anzi sostenere, come ho già tentato di fare nel mio *Fare le Marche*⁹, che il modello interpretativo dell'economia marchigiana partorito dalla scuola di Fuà, grazie ad una efficace strategia di comunicazione praticata verso il mondo produttivo, abbia vicariato, in assenza di un modello etico e culturale regionale promosso dalle istituzioni, un bisogno di identità del metalmezzadro e del piccolo imprenditore marchigiano, finendo per diventare, piuttosto che solo un'interpretazione dell'esistente, un modello etico condiviso.

Ma all'esempio originale e creativo di Fuà, subito imbalsamato dal successo, non sono seguite altre interpretazioni visionarie come la sua, materiate di acute analisi della realtà e anche di lungimiranti ambizioni civili (Fuà era stato un olivettiano e il modello "comunitario", un po' utopistico, dell'uomo di Ivrea non può non aver pesato sulle sue "interpretazioni" dell'antropologia economica marchigiana del secondo dopoguerra).

Eppure un grande esperto di sviluppo locale come Aldo Bonomi ha chiarito, anche sulle pagine di questa rivista, come, nell'età dell'economia globale, lo strumento strategico delle comunità locali è ancora la creazione delle "geo-communities", dei sistemi di comunità, "operazioni artificiali in cui le autonomie locali cominciano a mettere in comune gli interessi aggreganti"¹⁰. E cosa saranno queste comunità artificiali se non delle piccole "nazioni" fondate su ambizioni civiche e di realizzazione economica certo, ma anche su mitologie, sistemi di valori, modelli epici come quelli diagnosticati da Anthony Smith?

Piuttosto che costituire un fattore frenante, l'identità culturale, la sua dinamica e visionaria capacità di inventare nuovi modelli, interpretando e rimodellando gli ingredienti della tradizione, è dunque una componente essenziale dello sviluppo. La tradizione, come la memoria, si modificano continuamente: la manipolazione è lo strumento della conservazione di ogni tradizione. Come ha scritto l'antropologo James Clifford, "i frutti puri impazziscono"¹¹.

Le identità negate

Ma dove stanno queste tradizioni cui ispirarsi per la costruzione delle nuove comunità sociali, dei nuovi sistemi di valore? Letterature dialettali, culture alimentari, modelli di vita sociale, sistemi insediativi, paesaggi storici possono davvero esserci utili per affrontare la feroce instabilità e liquidità del mondo contemporaneo? Possono, a condizione di diventare fattori di stabilità, di fiducia in se stessi e di dialogo con il resto del mondo (appunto di identità). Per un designer del distretto mobiliere pesarese, la consapevolezza che è esistita una capitale della cultura dell'arte e dell'architettura del rinascimento come Urbino è un fattore di autoidentificazione e di marketing al tempo stesso, un sistema di specchi capace di riflettere verso di sé e verso l'esterno non solo la favola della pretesa "continuità" di una tradizione (alla quale non crede forse nessuno), ma l'ambizione a emulare un obiettivo possibile, perché in fondo certificato dal fatto che è già avvenuto. Il meccanismo funziona in termini mitopoietici.

La condizione essenziale per la ricostruzione dell'identità è dunque l'accettazione del suo carattere narrativo e della tensione che le narrazioni identitarie sempre instaurano tra l'antico e il nuovo, tra la tradizione e l'innovazione.

Per i territori ex pontifici la strada è tuttavia in salita perché si deve confrontare con una lunga tradizione, fondata sull'universalismo cristiano e anche sulla strategia di omogeneizzazione dello stato territoriale della chiesa che ha agito sulle classi dirigenti dal XVI secolo fino

all'Unità ed è consistita nell'identificare le aree dello Stato secondo una "nazionalizzazione" del tutto speciale, quella del superstato cristiano universale cui mirava la politica papale.

Gli scarsi ma qualificati studi dedicati a questo genere di narrazioni, per le Marche, per l'Umbria e per la Romagna, consentono di ricostruire questo processo definito da Roberto Balzani di "nazionalizzazione del locale" che produce però una sorta di "localizzazione del nazionale". Tutti e tre questi territori hanno costituito infatti, insieme al Lazio, già codificato in età antica come una specie di "grande raccordo anulare" mitologico delle origini di Roma, le regioni della "cartografia morale" pontificia, una carta mentale mai disegnata ma attiva nell'immaginario della Curia romana. Una specie di carta "organica", come sono generalmente le cartografie morali, in cui Roma e il *Vetus Latium* costituiscono la testa, l'Umbria il cuore mistico, la Romagna la fierezza romana e italica (gli arti?), le Marche lo stomaco, riserva sicura di frumento per la città eterna e di corpi docili da utilizzare nell'offensiva postridentina che trova in Loreto il vero capoluogo marchigiano e la capitale mistica del Papato.

Il carattere implicito di questa geografia immaginata (ma a ben guardare e leggere la Galleria Vaticana delle carte geografiche è proprio la sceneggiatura di questo progetto) ha reso estremamente difficile l'identificazione di questa vocazione universalistica delle regioni pontificie, che infatti emerge oggi separatamente dalle ricostruzioni storiografiche dedicate a ciascuna area, confermando l'esistenza di una strategia unitaria.

Nel loro lavoro su *La memoria e l'immagine*. Aspetti della cultura umbra tra Otto e Novecento, Fabrizio Bracco ed Erminia Irace¹² hanno dato conto, per esempio, del processo di connotazione del carattere umbro (verde, mistico, ribelle) che finisce con l'identificare il suo paesaggio con San Francesco. La dimensione del paesaggio-giardino umbro, tradizionalmente collegata alla meditazione e all'immaginazione mistica, che ha il suo organo specifico nel cuore (L'Umbria cuore d'Italia, prima di essere un fortunato slogan turistico, è stato il titolo di uno dei numerosi manuali di cultura regionale dedicati nel primo Novecento alla regione – M. Maurizi, N. Beccafichi, *Umbria cuore d'Italia*. Libro di cultura regionale, Firenze 1928 – analoghi a quelli sui quali si sofferma Nando Cecini in questo stesso numero), diventa la migliore dimensione simbolica di una identità che persino il Positivismo, inconsapevole epigono della retorica mistica medievale, considera scientificamente attendibile sulla base dell'intimo rapporto che la natura dei luoghi costruisce con le psicologie umane. Lo stesso legame costruito dalla fine dell'Ottocento intorno a Leopardi e alla celebrazione del paesaggio marchigiano nella loro reciproca dimensione malinconica di cui ho parlato nel mio *L'idea delle Marche*¹³.

L'Umbria, divenuta "Galilea d'Italia" per la tradizionale identificazione Cristo/Francesco, promossa dall'ordine dei minori sin dal XV secolo, è il corrispettivo locale della sacralità del santuario lauretano, nuova Gerusalemme celeste, che per la sua vicinanza alla costa e al mare Adriatico (mare provvidenziale infestato dai pirati islamici, attraverso il quale il Cristianesimo è entrato in Italia) accentua nel tempo la propria vocazione universale, specie dopo la caduta di Costantinopoli in mano turca, e la sua funzione di protettore della controffensiva della fede (don Giovanni d'Austria, vi si reca non per caso, nel 1575, insieme ai cristiani liberati grazie alla vittoria di Lepanto).

La storia del santuario lauretano dei secoli XV e XVI è segnata profondamente dalla contrapposizione dell'autorità ecclesiastica locale, il vescovo di Recanati, con la Curia romana e dalla scelta di sottoporre santuario ed elemosine al diretto controllo romano; ma una interpretazione prevalentemente economica di questo orientamento ci impedirebbe di capire che il progetto non è così limitato. L'obiettivo è fare della terra del santuario una linea di confine ideale, universale, verso le terre orientali da riconquistare alla fede. La traslazione del santuario, narrata dal primo dei suoi storici, Giorgio Tolomei, detto il Teramano, scritta negli stessi anni in cui cominciano i lavori del nuovo grande complesso, intorno al 1469-70, descrive il prodigio, nello stile del cronachista medievale, in base al favore dimostrato dalla Vergine verso il territorio di Recanati, nel quale ricadeva l'area della santa casa. Ma, come ha sottolineato Lucetta Scaraffia¹⁴, subito (la redazione è di poco successiva a quella del Teramano) gli si affianca un'altra versione, opera di Giacomo Ricci, canonico di Brescia, legato agli Orsini, intitolata *Virginis Mariae Loretae historia*, nella quale la scelta del luogo, la sua posizione elevata, visibile anche da lontano e per mare, è strategica per tutta l'Italia: la santa casa non è approdata nelle Marche, ma ad *Italos meos*.

La procedura è sempre la stessa: il territorio pontificio non è quello di uno stato come gli altri, non nasce dalla fusione di popolazioni storiche locali, è il prodotto provvidenziale dello spirito santo con una missione ecumenica da compiere. Si capisce così perché anche la Romagna, definizione utilizzata per la prima volta da Paolo Diacono e derivata da Romània (o Romandiola), sia percepita, sin dalle sue prime apparizioni, come il fantasma della romanità,

della sua auctoritas imperiale, piuttosto che il nome di una regione con le sue caratteristiche. Anche in questo caso il rapporto di fedeltà instauratosi molto presto tra il papato romano e questa ultima propaggine dell'impero bizantino (l'Esarcato), erede legittimo della potestas imperiale romana, certificava una sorta di continuità giuridica, di traditio clavis, dall'impero romano al papato. Come ha spiegato Roberto Balzani¹⁵, la storia della romagnolità, in singolare continuità con questa originaria interpretazione del nome, è stata anche in età contemporanea piuttosto la storia di un prototipo di italianità: ribelle e repubblicana in età risorgimentale, poi "terra del Duce" e patria del fascismo, successivamente comunista della "Regione rossa" (ma modello amministrativo "esemplare" per tutto il Paese) e, finalmente, oscena del "divertimentificio" adriatico.

Se dunque vogliamo andare alla ricerca di tradizioni locali, nei territori dell'ex Stato Pontificio in modo particolare, siamo costretti a rincorrerle nella loro continua tensione e distorsione dovuta alle forze e agli interessi in campo. Anzi potremmo sostenere che sono esattamente queste manipolazioni a costituire i processi genetici dell'identità dei luoghi.

Se dunque un'identità esiste, essa si è formata, in gran parte dei territori dello Stato Pontificio, come un modo per impedire lo sviluppo di mitologie e canoni eccessivamente locali che offrissero un pantheon di valori comunitari capace di innestarsi, con conseguenze devastanti sempre possibili, nel sistema di relazioni stellari e pattizie costruite nel tempo dalla Curia romana con le diverse città e territori componenti lo Stato. Stato privo anche, in quanto governato dai preti, delle mitologie comunitarie degli altri paesi italiani ed europei. Un esempio estremamente illuminante di questa particolarità dello Stato della Chiesa è rintracciabile nel libro I papi marchigiani. Classi dirigenti, committenza artistica, mecenatismo urbano da Giovanni XVIII a Pio IX di Fabio Mariano, Paola Magnarelli e Stefano Papetti¹⁶ che ha chiarito come anche le classi nobiliari pontificie (selezionate in genere in relazione alle carriere curiali) avessero dovuto adattare all'ambizione quietista dello Stato i propri modelli culturali, completamente estranei ai valori della cultura militare, che avevano invece caratterizzato pressoché tutta la nobiltà europea.

Se questa interpretazione è vera, un percorso di analisi delle identità locali non può che muoversi all'insegna della cosiddetta "scuola del sospetto" ed agire in un costante processo di interpretazione e spesso di ribaltamento delle ideologie istituzionali diffuse, che è sostanzialmente il contrario di quello che normalmente fa la ricerca storiografica erudita, particolarmente radicata nelle Marche.

Un esempio di questo metodo può essere una nuova analisi della storia dell'agricoltura marchigiana, sino ad ora analizzata esclusivamente come sistema di produzione, in chiave di ideologia della cosiddetta "Santa Agricoltura", modello santificato, dai tempi delle Georgiche, di relazioni sociali, adottato ben presto dalla cultura cristiana, che ha generato una duratura idealizzazione del paesaggio marchigiano percepibile già nel XVI secolo nei dipinti di un pittore di nobilissimi origini come Gherardo Cybo. Il paesaggio agricolo marchigiano non è solo il corrispettivo territoriale di un sistema di produzione fondato sulla mezzadria, come in genere si crede: è la sceneggiatura teatrale di una prossemica delle relazioni sociali (e di quelle con la natura) santificate dalla forma-agricoltura. Un paesaggio-teatro che infatti diventa, nel XVIII secolo, il modello dell'Arcadia (fondata a Roma nel 1690 da un gruppo di personalità a maggioranza marchigiana, il primo grande strumento di organizzazione della cultura italiana, per la quale fu immaginata la costruzione di una specie di grande "modello marchigiano" di controllo del lavoro intellettuale) nel quale la metafora pastorale è diventata il palinsesto delle relazioni da instaurare tra i prelati, il clero, le classi dirigenti, i cooptati, i neofiti, e, ancora, tra il centro (Roma) e la periferia (le colonie).

Cercare i semi dell'identità marchigiana (anche di quella negata) può rivelarsi capace di illuminare la storia nazionale.

A scuola di identità?

Se consideriamo il successo che le culture regionali italiane hanno avuto in Italia dopo l'unificazione, dobbiamo ammettere tuttavia che un timido tentativo di codifica delle "tradizioni" identitarie, una specie di "nazionalizzazione" delle regioni nella loro specificità, analogo a quello sperimentato nel Regno Unito negli stessi anni, fu effettivamente tentato. Ne fa testimonianza la produzione dei numerosi testi di cultura regionale pubblicati in Italia nel primo Novecento destinati alla scuola.

Potrà sembrare strano ma le Marche, dal profilo unitario così difficilmente rintracciabile, furono all'epoca all'avanguardia di questo movimento grazie al lavoro di Giovanni Crocioni, studioso

delle tradizioni popolari, uomo di scuola nativo di Arcevia, che fu tra i sostenitori di una riforma dell'istruzione rivolta alla valorizzazione delle "diversità" regionali.

Non è un caso che, infatti, la nuova collana promossa dalla casa editrice Francesco Battiato di Catania, "Scuola e vita. Biblioteca di pedagogia", diretta dal pedagogista (che fu anche collaboratore di Gentile e direttore generale dell'Istruzione al Ministero) Giuseppe Lombardo Radice, si apra, nel 1914, con il suo libro militante *Le Regioni e la cultura nazionale*.

Siamo negli anni che precedono il grande dibattito sulla riforma Gentile della scuola del 1923 (ma già nel 1911 la legge Daneo-Credaro aveva avocato allo Stato la gestione della scuola elementare).

Giuseppe Anceschi ha ricostruito l'ampiezza dei contatti intessuti da Crocioni in questo periodo con Salvemini, con Lombardo Radice, con il conterraneo repubblicano Oliviero Zuccharini rivolti a sostenere il progetto dell'immissione della cultura regionale nel rinnovamento della scuola. Progetto che fu anche in parte accolto, ma in forme talmente annacquate da renderlo impercettibile.

Nel vivace dibattito rintracciabile nel libro di Anceschi¹⁷ emerge come sia stata la componente mazziniana e repubblicana, erede della tradizione federalista cattaniana, a sostenere più degli altri movimenti politici, questo orientamento che trovò nel geografo e storico cremonese di fede repubblicana, Arcangelo Ghisleri un teorico particolarmente impegnato.

Ma anche i positivisti avevano sostenuto con forza la necessità di diversificare le politiche di unificazione nazionale a seconda delle regioni e Lombroso aveva persino pensato a forme di giustizia penale diversificate a seconda dei luoghi.

Nel suo testo teorico, anche Crocioni si mostra vicino al Positivismo, in quegli anni probabilmente il principale antagonista dell'idealismo di Gentile, sostenitore della superiorità della formazione umanistica e della separazione dalla cultura tecnica e scientifica, riservata alle classi inferiori; principi che hanno caratterizzato poi la scuola italiana nata dalla sua riforma sino ai nostri giorni.

Ma Crocioni ha un approccio pragmatico e, nello sforzo di non essere assimilato agli schieramenti in campo, volutamente "impolitico". Egli confida probabilmente troppo sulla possibilità di identificare con chiarezza, nelle diverse aree regionali, specifiche tradizioni etniche e culturali (per l'espressione letteraria egli trova una annotazione per ciascuna zona: la poesia didattico-religiosa per l'Italia settentrionale, la lirica per il Veneto, la drammatica sacra in Umbria, Marche e Abruzzo, la lirica d'arte a Bologna, in Sicilia e in Toscana), sulla loro dotazione di "caratteri propri" ("la regione, in fondo, non è che una piccola nazione"). La sua teoria si muove contro un'interpretazione esclusivamente funzionale delle diciannove regioni disegnate dopo l'Unità, fondata prevalentemente sui bacini fluviali e sui valori statistici proposti da Cesare Correnti nel 1852, ma anche contro l'ingiustizia che il "pareggiamento" postunitario ha provocato, danneggiando alcune regioni rispetto ad altre; le Marche tra queste. Esse, "al pari di altre regioni italiane, furono sfortunatissime: la loro storia civile e politica spesso travisata a vantaggio dello Stato Pontificio; la storia dell'arte disconosciuta, collegata ora con la romagnola, ora con l'umbra, ora con la romana; la storia della letteratura, nella sua continuità, neppure concepita; la storia del diritto quasi appieno dimenticata. Lontana dalle grandi vie delle civiltà passate, stretta fra il monte e il mare, volta pei commerci all'Adriatico più che al continente, restia di sua indole, la nostra regione fece vita a sé, e fu trascurata".

Ma la grande novità del pensiero pedagogico di Crocioni, ancora oggi significativa, sta nella dimensione "esperienziale" della sua didattica regionale, nel suo tentativo di fondare la formazione dello studente sulle domande e le curiosità che gli vengono dall'osservazione dei luoghi a lui familiari, confidando giustamente nella portata innovativa di questo metodo.

Nel proporre la trattazione della cultura regionale tra le materie di insegnamento scolastico, Crocioni guarda alla tradizione didattica medievale fondata sull'arte della memoria e sulla sua capacità di legarsi emotivamente alle esperienze personali, alle paure e agli stupori, ma anche alle consuetudini locali (una tradizione che aveva accompagnato e per certi versi favorito l'intero sviluppo della storia civile marchigiana; si pensi alla funzione identitaria delle diverse e numerosissime sceneggiature etiche delle pale d'altare con i loro santi-camerieri che tengono in mano il "cabaret" con la veduta cittadina; scelta realistica fatta per rappresentare in loco il progetto cristiano, sceneggiandolo entro un paesaggio noto e, per questo, più facilmente memorizzabile). Ma egli è anche enormemente all'avanguardia nella dottrina pedagogica, che sembra ricalcare alcuni contemporanei principi di Dewey, come l'apprendimento "attivo" fondato sul fare e sulle esperienze personali, secondo un metodo di sperimentazione dell'apprendimento che assomiglia alla logica della scoperta scientifica. Un metodo il suo che, rispetto alla centralità della figura demiurgica del maestro disegnata dalla teoria pedagogica

gentiliana, mette invece lo studente al centro della pedagogia, utilizzando la naturale curiosità delle cose che gli stanno vicino per stimolarne l'apprendimento e il percorso formativo.

Il progetto della collana di pedagogia militante promossa a Catania da Lombardo Radice non registrò tuttavia altri volumi se non quello inaugurale di Crocioni. Con analogo eroismo venato di speranza, Crocioni pubblicò ancora, nel 1948, quando le Regioni vennero legittimate nella nuova Costituzione repubblicana, il volume Leopardi e le tradizioni popolari e nel 1951 La gente marchigiana nelle sue tradizioni presso l'editore milanese Corticelli, nell'ambito di una collana che, in direzione regionalista, avrebbe dovuto pubblicare un manuale dedicato alle tradizioni popolari di tutte le regioni italiane.

Ma il suo progetto regionalista aveva già prodotto, insieme al libello del 1914, nello stesso anno, il primo manuale di cultura regionale per le scuole delle Marche (Le Marche. Letteratura, arte, storia, S. Lapi); "piccola enciclopedia della regione", come lo definisce Crocioni, capace di "toccare ogni lato del vivere, di rivelare ciò che vi ha di glorioso nel passato e osservabile nel presente, di promettente per l'avvenire", di spiegare, in sostanza, il "capitale morale" del quale tutte le regioni italiane si erano storicamente dotate, come aveva scritto in *Le Regioni* e la cultura nazionale.

Il libro, nonostante il prevalente taglio storico-letterario e una attitudine critica ormai datata, è ancora oggi assai istruttivo; ma fu accolto freddamente e restò il primo e l'ultimo della collana. Accanto ai tradizionali favorevoli giudizi di maniera dei colleghi, esso ricevette, anzi, dure critiche come quelle uscite sul "Marzocco" del 29 marzo 1914, a firma dello storico Romolo Caggese, che ne criticava la pericolosa capacità di far impallidire il già modesto spirito nazionale.

La critica storica laica, in continuità con la tradizione curiale romana, continuava a sostenere che, se anche le Marche fossero mai esistite, era comunque meglio non parlarne; tanto meno a scuola.

Note

1 Torino, Einaudi, 1987.

2 *Mondo globale, mondi locali*, Il Mulino, 1995, p. 73.

3 Ivi, p. 74.

4 G. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania, 1815-1933*, Bologna, Il Mulino 1975.

5 *Altdorfer and the origins of Landscape*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.

6 R. Baum, *Sozialer und kultureller Wandel in einem ländlichen Industriegebiet im 19. und 20. Jahrhundert*, Erlenbach-Zurich, 1965.

7 *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano, Feltrinelli 1995.

8 *Se cessiamo di essere una nazione. Tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*, Bologna, Il Mulino 1993, p. 34.

9 Ancona, Il Lavoro Editoriale, 1998.

10 *Le cento città*, 21, pp. 27-31.

11 James Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 1988.

12 Nel volume della colla collana Storia delle Regioni, *L'Umbria*, a cura di R. Covino e G. Gallo, Torino, Einaudi, 1989.

13 Ancona, Il Lavoro Editoriale, 1989.

14 Loreto, Bologna, Il Mulino 1998.

15 Romagna, Bologna, Il Mulino, 2001.

16 Ancona, Il Lavoro Editoriale, 1999.

17 G. Anceschi, Giovanni Crocioni. Un regionalista marchigiano nella cultura italiana tra positivismo e idealismo, Urbino, Argalia, 1977.

Lecture

Sull'identità

Il tema dell'identità è stato affrontato innanzitutto dagli antropologi culturali. Su questo argomento uno dei primi dibattiti critici sull'applicabilità dello studio delle identità in ambiti non rigidamente antropologici, ma anche storici, letterari ecc. è nel volume a cura di C. Levi Strauss, *L'identità*, sintesi di un seminario parigino del 1977, edito in traduzione italiana da Sellerio (Palermo 1980). Una introduzione all'argomento sono i lavori di Carlo Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano, Feltrinelli, 1995, e T. Todorov, *Noi e gli altri*. La riflessione francese sulla diversità umana, Torino,

Einaudi, 1991; mentre un'analisi delle potenzialità interpretative delle teorie antropologiche rispetto alla società globale è nel volume di Joana Breidenbach e Ina Zukrigl, *Danza delle culture. L'identità culturale in un mondo globalizzato* (Torino, Bollati Boringhieri, 2000), un libro ottimista, fra tanti menagrami, circa la possibilità di sopravvivere e migliorare in una società anche culturalmente meticcica.

Utili sono anche i libelli di Clifford Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, il Mulino, 1999 e quello, pieno di stimoli, di Zygmunt Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di Benedetto Vecchi, Roma-Bari, Laterza, 2003.

Sulle identità nazionali e regionali

La riflessione di Habermas sulla cittadinanza è stata pubblicata con il titolo *Cittadinanza e identità nazionale* in "Micromega", 5, 1991, pp. 123-146, ed è ora nel suo *Morale, Diritto, Politica*, Torino, Einaudi, 1992. Dei lavori di Anthony Smith disponibili in italiano consigliamo *Il revival etnico*, Bologna, Il Mulino, 1984 e *Le origini etniche delle nazioni*, Bologna, Il Mulino, 1992.

La Nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933), di George Mosse fu pubblicato originariamente in inglese nel 1974, la traduzione italiana è edita da Il Mulino, 1998. In questa direzione ma più aggiornato H. K. Bhabha, a cura, *Nation and narration*, London, Routledge, 2003.

Oramai un classico imprescindibile è il piacevolissimo *L'invenzione della tradizione*, a cura di Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger, Torino, Einaudi, ristampa 1994 (edizione originale inglese 1983).

Tra i valori più significativi connessi al rapporto tra identità etnica e politica sono molto utili e stimolanti: Se cessiamo di essere una nazione, di Gian Enrico Rusconi (Il Mulino, 1993), e *Italiani senza Italia. Storia e identità* di Aldo Schiavone (Einaudi, 1998), nonché M. Bettini, *Contro le radici. Tradizioni, identità, memoria*, "Il Mulino", 2001, 2, 393, pp. 5-16.

È inoltre di grande utilità, anche se di livello discontinuo, la collana "L'identità italiana" edita dalla casa editrice il Mulino, nella quale sono comparsi *L'identità italiana* (1998) di Ernesto Galli della Loggia, Loreto (1998) di Lucetta Scaraffia, *La Romagna* (2001) di Roberto Balzani.

Un classico della trattazione del "carattere degli italiani" è *L'Italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*, Torino, Einaudi, 1983 che utilizza soprattutto la bibliografia risorgimentale.

Una sintesi del dibattito con ampie citazioni di passi è stata messa a punto dallo scrivente nel 1998: G. Mangani, *Le "piccole patrie". Materiali e riflessioni per cento città italiane*, in "Le cento città", 1998, 9, pp. 49-70.

Sulle Marche

Una prima indagine sull'argomento è stata il mio *L'idea delle Marche. Come nasce il carattere di una regione nella società dell'Italia moderna*, Ancona, Il Lavoro Editoriale, 1989, poi rielaborato ed ampliato in *Fare le Marche. L'identità regionale fra tradizione e progetto*, Ancona, Il Lavoro Editoriale, 1998.

Su Crocioni e il suo "Regionismo" sono molto utili, come sempre, le riflessioni di Carlo Dionisotti in *Giovanni Crocioni. Uomo di scuola e regionalista*, in AA. VV., *Il regionalismo di Giovanni Crocioni*, Firenze, Olschki, 1972, con saggi di Luigi Ambrosoli ed Enzo Santarelli, e Giuseppe Anceschi, *Giovanni Crocioni. Un regionalista marchigiano nella cultura italiana tra positivismo e idealismo*, Urbino, Argalia, 1977.

La più autorevole fonte sulla storia delle Marche è probabilmente il volume della Storia delle Regioni di Einaudi, *Marche*, a cura di Sergio Anselmi, Torino, Einaudi, 1987, ma non vi è traccia di analisi ispirate alla storia dell'identità regionale.

Elementi utili per alcune città si trovano nelle "guide letterarie" curate da Nando Cecini per la casa editrice Il Lavoro Editoriale di Ancona (*Guida letteraria di Ancona*, 1998; *Guida letteraria di Recanati*, 1998; *Guida letteraria di Fermo*, 2002) e nel suo *Il grand teatro di Pesaro. Guida letteraria alla città*, Pesaro, Life, 1994.