



ISSN 2240-7596

a **aipsa** edizioni **srl**

AMMENTU

**Bollettino Storico e Archivistico del
Mediterraneo e delle Americhe**

N. 24

luglio - dicembre 2023

<http://www.centrostudisea.it/ammentu/index.php/rivista/index>
www.aipsa.com

Direzione

Martino CONTU (direttore), Annamaria BALDUSSI, Patrizia MANDUCHI

Comitato di redazione

Giampaolo ATZEI (capo redattore), Lucia CAPUZZI, Raúl CHEDA, Maria Grazia CUGUSI, Lorenzo DI BIASE, Mariana FERNÁNDEZ CAMPO, Manuela GARAU, Camilo HERRERO GARCÍA, Francesca MAZZUZI, Nicola MELIS (capo redattore), Giuseppe MOCCI, Carlo PILLAI, Domenico RIPA, Elisabeth RIPOLL GIL, Maria Cristina SECCI (coordinatrice), Maria Angel SEGOVIA MARTÍ, Fabio Manuel SERRA (coordinatore), Maria Eugenia VENERI, Antoni VIVES REUS

Comitato scientifico

Nunziatella ALESSANDRINI, Universidade Nova de Lisboa/Universidade dos Açores (Portugal); Pasquale AMATO, Università di Messina - Università per stranieri "Dante Alighieri" di Reggio Calabria (Italia); Juan Andrés BRESCIANI, Universidad de la República (Uruguay); Carolina CABEZAS CÁCERES, Museo Virtual de la Mujer (Chile); Zaide CAPOTE CRUZ, Instituto de Literatura y Lingüística "José Antonio Portuondo Valdor" (Cuba); Margarita CARRIQUIRY, Universidad Católica del Uruguay (Uruguay); Josep María FIGUERES ARTIGUES (Universitat Autònoma de Barcelona); Luciano GALLINARI, Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR (Italia); Maria Luisa GENTILESCHI, Università di Cagliari (Italia); Elda GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España); Antoine-Marie GRAZIANI, Università di Corsica Pasquale Paoli - Institut Universitaire de France, Paris (France); Rosa Maria GRILLO, Università di Salerno (Italia); Roberto IBBA, Università di Cagliari (Italia); Souadi LAGDAF, Struttura Didattica Speciale di Lingue e Letterature Straniere, Ragusa, Università di Catania (Italia); Emanuela LOCCI, Università di Torino (Italia); Victor MALLIA MILANES, University of Malta (Malta); Antoni MARIMÓN RIUTORT, Universidad de las Islas Baleares (España); Lená MEDEIROS DE MENEZES, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil); Roberto MORESCO, Società Ligure di Storia Patria di Genova (Italia); Carolina MUÑOZ-GUZMÁN, Universidad Católica de Chile (Chile); Fabrizio PANZERA, Archivio di Stato di Bellinzona (Svizzera); Sebastia SERRA BUSQUETS, Universidad de las Islas Baleares (España); Dante TURCATTI, Universidad de la República (Uruguay).

Comitato di lettura

La Direzione di AMMENTU sottopone a valutazione (referee), in forma anonima, tutti i contributi ricevuti per la pubblicazione.

Responsabile del sito

Stefano ORRÙ

AMMENTU - Bollettino Storico e Archivistico del Mediterraneo e delle Americhe

Periodico semestrale pubblicato dal Centro Studi SEA di Villacidro e dalla Casa Editrice Aipsa di Cagliari.

Registrazione presso il Tribunale di Cagliari n° 16 del 14 settembre 2011.

ISSN 2240-7596 [online]

c/o **Fondazione "Mons. Giovannino Pinna" onlus**

Via Roma 4

09039 Villacidro (VS) [ITALY]

SITO WEB: www.centrostudisea.it

c/o **Aipsa edizioni s.r.l.**

Via dei Colombi 31

09126 Cagliari [ITALY]

E-MAIL: aipsa@tiscali.it

SITO WEB: www.aipsa.com

E-MAIL DELLA RIVISTA: ammentu@centrostudisea.it

Sommario

Presentazione	5
Presentation	7
FOCUS	
<i>Aspetti musicologici, antropologici e biografici nella cultura e nella storia dal Medioevo all'Età contemporanea</i>	
A cura di Fabio Manuel Serra	9
– FABIO MANUEL SERRA Introduzione	10
– ANGELA STEFANIA LAMANNA Il canto liturgico medievale, tra segno e significato	11
– MARIO PESCE La devozione vestita. Analisi preliminare della tradizione delle Madonne Vestite e Coronate	24
– FABIO MANUEL SERRA Francesca Scanagatta: la prima donna ufficiale militare tra araldica e storia	32
– NICOLÒ ATZORI Per una antropologia del turismo. Note a margine del <i>Manuale</i> di Rodolphe Christin	50
RECENSIONI	
– PAOLA BASSANI PACTH, FRANCESCO FRANCHIELLA (a cura di) Il volto e lo sguardo di Giorgio Bassani nel ciclo pittorico di Georges de Canino (<i>Fabio Manuel Serra</i>)	64

FOCUS

*Aspetti musicologici, antropologici e biografici nella cultura e nella storia dal
Medioevo all'Età contemporanea*

A cura di Fabio Manuel Serra

INTRODUZIONE

Fabio Manuel SERRA
Universidad de Salamanca

Il focus presentato nel numero ventiquattro di “Ammentu” vuole offrire al lettore una pluralità di argomenti esaminati attraverso svariate discipline. La ricerca contemporanea, in effetti, deve puntare a non limitarsi alle metodologie tradizionali, ma piuttosto aprirsi alle declinazioni più ampie della *interdisciplinarietà*, della *multidisciplinarietà* e della *transdisciplinarietà*. Questa importante lezione epistemologica proviene in gran parte dalla lettura filosofica prodotta nel mondo Latino-Americano, specialmente ad opera di eminenti professori delle Università del Messico, dell’Argentina, del Chile e del Venezuela.

Raccogliendo dunque questa notevole sfida, “Ammentu” propone un focus in cui sono presenti diverse tematiche che coprono un ampio periodo (dal Medioevo all’Età contemporanea), ciascuna affrontata con un approccio metodologico e disciplinare diverso. Il tutto in previsione futura di una vera e propria implementazione di un grado di transdisciplinarietà che dovrebbe essere largamente auspicabile.

È in quest’ottica che non manca uno spazio dedicato alla musicologia, connessa all’analisi neumatica tipica della paleografia musicale, ma anche molto affine alla semiologia. Altresì, sono di rilievo i saggi antropologici che però si diramano in direzioni differenti: uno rivolto al Sacro, l’altro al concreto problema del turismo rapportato con temi ecologici e dell’abitare. Ancora, si offre un saggio storico con un approccio sia biografico che araldico, nell’ottica di una implementazione dei dati provenienti dall’una e dall’altra metodologia.

Tenendo quindi presente il valore della ricerca nel campo umanistico, il presente *focus* vuole offrire pienamente al lettore l’esame di temi culturali e storici che possano permettere un’analisi critica dei fenomeni considerati, nonché un approccio nuovo a questioni che qui vengono lette con metodologie innovative.

Il canto liturgico medievale, tra segno e significato Medieval liturgical chant, between sing and meaning

Angela Stefania LAMANNA

Università "La Sapienza" di Roma

Associazione Internazionale Studi di Canto Gregoriano - sezione italiana

Ricevuto: 18.10.2023

Accettato: 15.11.2023

DOI: 10.19248/ammentu.487

Abstract

In light of the phenomenon of musical descriptivism, characteristic of the symphonic poems of the Romantic era and preceded by the 'programme' music born in the 18th century, the cradle century of rationalist theories based on the principle of imitation of natural beauty, the question is raised here whether this idea is also applicable to the Gregorian liturgical chant repertoire. From the proposed examples, accompanied by textual analysis even before the musical analysis of the pieces, it is evident how the melodic component, which in this liturgical music repertoire always assumes an ancillary role with respect to the textual content, serves both as a vehicle for a better transmission of the Word to the faithful and as an aid to the memory of the Gregorian choristers themselves.

Keywords

Gregorian chant, neumes, melodic-modal analysis, Word, memory.

Riassunto

Alla luce del fenomeno del descrittivismo musicale, proprio dei poemi sinfonici di età romantica e preceduto dalla musica 'a programma' nata nel Settecento, secolo culla delle teorie razionaliste basate sul principio dell'imitazione del bello naturale, ci si interroga in questa sede se tale idea è applicabile anche al repertorio di canto liturgico gregoriano. Dagli esempi proposti, corredati di analisi testuale ancor prima che musicale dei brani, si evince come la componente melodica, che in questo repertorio musicale liturgico assume sempre un ruolo ancillare rispetto al contenuto testuale, funga sia da veicolo per una migliore trasmissione della Parola ai fedeli sia come ausilio per la memoria degli stessi cantori gregoriani.

Parole chiave

canto gregoriano, neumi, analisi melodico-modale, Parola, memoria.

Le considerazioni che seguono nascono da una domanda che è stata posta alla scrivente pochi mesi orsono, in occasione di un gradito incontro col Maestro Domenico Molinini¹: il segno musicale trasmette sempre un significato? In altre parole: chi si cela dietro la penna di una composizione musicale intende sempre legare un concetto a ciò che mette per iscritto? La risposta non è scontata, probabilmente nemmeno se si restringe il campo d'azione ad un genere specifico, ad un arco geo-cronologico limitato o alle opere di un solo compositore. Lungi, dunque, da chi scrive pretendere di avere la verità in tasca, ciò che è possibile compiere per scandagliare il terreno in questi casi è l'analisi musicale, il confronto e la ricerca diretta sulle fonti. In questo caso specifico, le fonti considerate rimontano all'età medievale: si tratta, infatti, di brani tratti dal

¹ A tal proposito, ringrazio il Maestro Molinini, già docente presso il Dipartimento TADeC del Conservatorio di Musica "Niccolò Piccinni" di Bari, per l'invito a prender parte al convegno "Musica e Scienze, linguaggi e significati", in previsione di svolgimento il prossimo 6 maggio 2024 a Bari e di cui egli stesso è promotore. Si tratta, del resto, di un tema a lui molto caro, che segue la pubblicazione del saggio *Suono, Segno, Suono. Elementi di Semiologia, Semiografia e Storia della teoria musicale occidentale*, Florestano Edizioni, Bari 2015.

repertorio di canto liturgico gregoriano poiché è in questa veste che la scrivente e il M^o Molinini hanno avuto modo di entrare in contatto, ovvero tramite l'attività artistica del Coro Novum Gaudium, di cui chi scrive è membro stabile già da diversi anni.

Accanto all'analisi dei brani che verranno proposti di seguito, si è voluto inserire anche un confronto con i loro analoghi così come vengono invece trattati all'interno del repertorio liturgico di canto romano, a conferma che quanto emerso dal repertorio gregoriano era in realtà già stato espresso, secondo il proprio linguaggio specifico, dal suo diretto progenitore².

Ogniquale volta ci si accinge ad analizzare un brano attinente ad un qualsiasi repertorio di canto liturgico, non è possibile prescindere dall'analisi del testo cui esso si accompagna. Anzi, è la lettura e la comprensione del testo sacro che deve precedere qualsiasi altra operazione di analisi, poiché il canto liturgico non è altro che il trionfo della Parola di Dio sublimata dall'elemento musicale. In quest'ultima affermazione si comprende come sia la Parola ad avere la precedenza e la supremazia su tutto ciò che le fa da corollario e, dunque, sul suo corredo musicale. Questa operazione di analisi e comprensione del testo, inoltre, risulta utile allo scopo di questo studio, ovvero a comprendere se, a sua volta, l'elemento musicale rafforzi il significato stesso delle parole (o, meglio, della Parola).

Durante lo studio personale di diversi brani di canto gregoriano, ho trovato molti punti in comune con la musica "a programma", che solitamente viene attribuita per antonomasia (ma non esclusivamente) alle composizioni di Antonio Vivaldi³, ovvero a quelle opere che descrivono o narrano eventi di vario genere - letterario, religioso, filosofico, naturalistico - tramite il solo mezzo musicale. A più ampio respiro, è noto che questo fenomeno nato nel Settecento, ovvero nel secolo culla delle teorie

² Sull'antiorità del canto romano rispetto al canto gregoriano, questione ormai acclarata ma su cui diversi musicologi hanno speso notevoli energie nel corso dei decenni a cavallo fra Ottocento e Novecento, si rinvia in primis a RAPHAËL ANDOYER, *Le Chant romain antégrégorien*, in «Revue du Chant Grégorien», XX (1911-1912), pp. 69-75 e 107-14, seguito dai contributi di BRUNO STÄBLEIN, *Zur Frühgeschichte des römischen Chorals*, in Mons. HIGINI ANGLÈS (a cura di), *Atti del Congresso Internazionale di Musica Sacra organizzato dal Pontificio Istituto di Musica Sacra e dalla Commissione di Musica Sacra per l'Anno Santo (Roma, 25-30 maggio 1950)*, Editore Desclée & Cie, Tournai 1952, pp. 271-275 e di MICHEL HUGLO, *Le chant 'vieux-romain': liste des manuscrits et témoins indirects*, in «Sacris Erudiri», VI (1954), pp. 96-124, nati a seguito di una felice stagione di studi su queste tematiche, inauguratasi a seguito del Congresso Internazionale di Musica Sacra tenutosi a Roma nel 1950. Per questi motivi e per la distanza storica che oggi ci separa da quei contributi, in questo contributo non ci si riferirà al repertorio in questione indicandolo nei termini di "romano-antico", ma semplicemente "romano". Tale definizione, infatti, è già di per sé sufficiente a circoscrivere con precisione il luogo di nascita e l'area di diffusione di questo repertorio e, allo stesso tempo, non corre il rischio di cadere in un equivoco ancora peggiore, che potrebbe sorgere dall'accostamento dell'aggettivo "antico" ai testimoni che tramandano quel repertorio, di gran lunga tardivi rispetto allo scarto che separa le origini di quello stesso repertorio, circostanziate intorno al VI secolo, dalla sua ultima cristallizzazione in forma scritta, avvenuta invece fra la seconda metà dell'XI e gli inizi del XIII secolo. Ulteriori riflessioni sul tema seguiranno nel lavoro di tesi dottorale della stessa scrivente, focalizzato specificamente sull'analisi paleografica e paleografico-musicale dei testimoni di canto romano.

³ Si pensi a *Le quattro Stagioni*, ciascuna accompagnata da quattro sonetti anonimi, uno per ciascun concerto. Tuttavia, la produzione di musica strettamente legata ad opere extra-musicali potrebbe essere anticipata al Cinquecento, con la copiosa produzione madrigalistica ad opera, fra gli altri, di Claudio Monteverdi, Luca Marenzio, Orlando di Lasso e Carlo Gesualdo da Venosa, basata sui componimenti dei principali poeti del tempo: Dante, Petrarca, Boccaccio, ma anche i contemporanei Ariosto e Tasso.

razionaliste basate sul principio dell'imitazione del bello naturale, sia poi sfociato durante l'Otto-Novecento nel descrittivismo musicale proprio dei grandi poemi sinfonici⁴. Il modello di base, la fonte di ispirazione, è un'idea extramusicale che si concretizza in vere e proprie immagini sonore, pennellate di registri, timbri e intensità diverse. Può sembrare un paradosso parlare in questa sede di composizioni musicali cronologicamente lontanissime rispetto a ciò di cui ci si occuperà a breve, ma il germe di quegli esiti è già nel canto gregoriano e, prima ancora, romano. La premessa che si avverte necessaria, in ragione dell'esiguità di tempo sinora avuto a disposizione, è di chiarire sin dal principio che si tratta di un'analisi preliminare, che prende in considerazione solo alcuni esempi rintracciati nel corso del tempo, in attesa di poter ampliare il numero dei brani interessati dal fenomeno con uno studio sistematico.

1. Parola - Segno - Significato

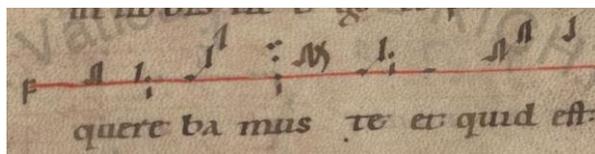
Il primo caso di analisi vede come protagonista il *communio* "Fili quid fecisti", tratto dal Proprio della festività in onore della Santa Famiglia di Gesù, Maria e Giuseppe. Il testo, tratto dal Vangelo secondo Luca, 2, 48-49, narra di Gesù che si intrattiene nel Tempio con i dottori della Legge e recita:

<p>"Fili, quid fecisti nobis sic? Ego et pater tuus dolentes quærebamus te". "Et quid est quod me quærebatis? Annesciebatis quia in his quæ Patris mei sunt oportet me esse?".</p>	<p>"Figlio, perché ci hai fatto così? Tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo". [Ed Egli rispose:] "Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?".</p>
--	--

Si immagini la scena: dinanzi a noi schiude la visione di una madre molto preoccupata e comprensibilmente irritata nei confronti di suo figlio che, appena dodicenne, ha fatto perdere le sue tracce. La melodia gregoriana si innesta sul I modo e, ad eccezione di un'unica salita al Si bemolle su *tuus*, rimane tutto sommato incardinata all'interno dell'intervallo di quinta, che gioca fra i gradi cardine del *tenor* e della *finalis* del modo stesso per tutto il discorso diretto della Vergine Maria, che con espressione verosimilmente molto seria rimprovera suo Figlio. Di contro, la voce di Gesù giovinetto adolescente non può che essere più acuta rispetto a quella di sua madre e, più in generale, rispetto a quella di un uomo adulto. Ed ecco che proprio con il passaggio del discorso diretto dalla Madre al Figlio - momento cerniera illustrato negli esempi che seguono - si assiste parallelamente ad un innalzamento della linea melodica, che risulta leggermente più acuta rispetto a quanto precede e che raggiunge il *climax* proprio sui vocaboli maggiormente pregnanti di significato: la parte verbale *annesciebatis* e il richiamo al "Padre mio", ovvero al Padre celeste. Se, in parallelo, si

⁴ *Una notte sul Monte Calvo* di Modest Mussorgskij, *Danse macabre* di Camille Saint-Saëns, *I pini di Roma* di Ottorino Respighi, *La mer* di Claude Debussy, solo per citarne alcuni.

interroga il repertorio romano⁵, il *communio* in questione⁶ segue ugualmente un andamento melodicamente più grave nella prima parte, ove il materiale melodico si dispone lungo il medesimo intervallo di quinta RE-LA, con soli due slanci di volta verso il SI bemolle, per poi transitare verso un registro vocalmente più acuto nella seconda parte, ovvero in corrispondenza della risposta del giovane Gesù, in cui si insiste ancora una volta sulla volontà del “Padre mio”.

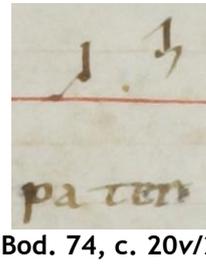
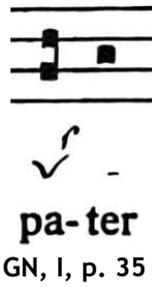


Vat. lat. 5319, c. 23v/4

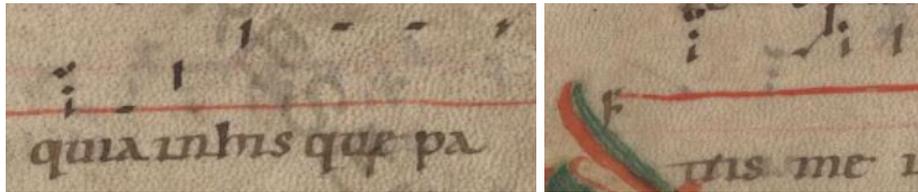
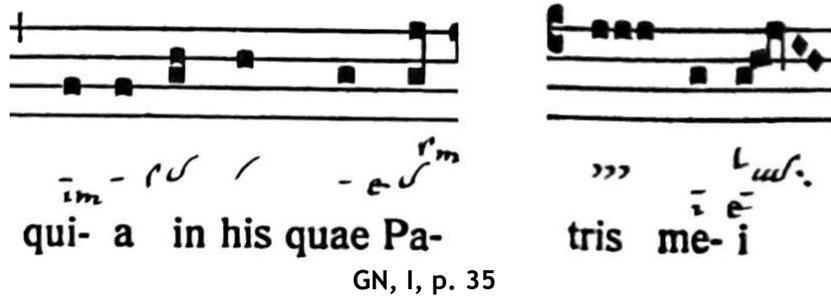
Curiosamente, in entrambi i repertori è la figura del Padre, tanto terreno quanto celeste, a ricevere un trattamento più interessante dal punto di vista semiologico. Nel caso in cui si fa riferimento a Giuseppe, infatti, Maria incrina il tono di voce e, stando a quanto riportato dalla notazione sangallese, il notatore gregoriano posiziona un *pes* allargato sulla sillaba tonica di *pater*; nella stessa sede, e più propriamente a conclusione di *pater*, il repertorio romano prevede il primo dei due SI bemolle, posizionato in testa ad una *clivis liquescente*.

⁵ In assenza di un'edizione moderna, con materiale musicale disposto su tetragramma e in notazione Vaticana, il confronto con i brani del repertorio romano è avvenuto direttamente sui codici latini della liturgia e del canto romano, ovvero - trattandosi di brani tratti dal repertorio della Messa - sui tre gradualia Coligny (Genève), Fondation Martin Bodmer, Bibliotheca Bodmeriana, Bodmer 74 (<https://www.e-codices.unifr.ch/it/list/one/fmb/cb-0074>), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano latino 5319 (<https://digi.vatlib.it/mss/detail/Vat.lat.5319>) e Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio del Capitolo di San Pietro, F 22 (<https://digi.vatlib.it/mss/detail/Arch.Cap.S.Pietro.F.22>). D'ora in avanti, tali manoscritti verranno rispettivamente compendiate tramite le sigle Bod 74, Vat. lat. 5319 e Arch. Cap. S. Pietro F 22. Parallelamente, gli esempi del repertorio gregoriano sono invece tratti da JOHANNES BERCHMANS GÖSCHL et al. (a cura di), *Graduale Novum: editio magis critica iuxta SC 117: seu Graduale Sanctae Romanae Ecclesiae Pauli PP. VI cura recognitum, ad exemplar ordinis cantus missae dispositum, luce codicum antiquiorum restitutum nutu sancti Oecumenici Concilii Vaticani II, neumis Laudunensibus et Sangallensibus ornatum*, Libreria Editrice Vaticana - ConBrio Verlagsgesellschaft, Regensburg 2011-2018, d'ora in avanti, GN.

⁶ Bod 74, c. 20v, Vat. lat. 5319, c. 23v e Arch. Cap. S. Pietro F 22, c. 13r.



Quando invece ci si riferisce a Dio Padre, il materiale melodico si spinge verso l'apice più acuto in entrambi i repertori.



Volgendo ora lo sguardo e l'udito alla voce di Gesù Cristo da adulto, il quadro della situazione cambia drasticamente. Assumendo come esempio il *communio* "Tu es Petrus", testo fra i più noti tratti dal Vangelo secondo Matteo, 16, 18, in quelle parole Cristo - riconosciuto come Figlio del Dio vivente da Pietro, il primo dei suoi Dodici - fonda la sua comunità ecclesiale:

"Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam".	"Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa".
--	--

Rispetto al caso precedente, non si tratta di un dialogo particolarmente carico di *pathos* o frutto di una situazione di forte tensione pregressa, ma il cammino di Cristo verso l'età adulta è evidente in quella che potrebbe essere intesa come una vera e propria muta della voce, che risulta ora decisamente più scura. All'interno del repertorio gregoriano, tutto ciò si concretizza nella scelta di un Modo plagale (il VI in questo caso specifico), che per sua natura - al contrario di quanto avviene nei Modi autentici - riconduce l'*ambitus* di sviluppo della melodia nei suoi toni più gravi. Il tessuto melodico si estende perciò all'acuto sul LA, corda di recita del Modo in

questione, mentre il termine grave è rappresentato dal DO, che funge da cadenza interna su *Petrus*.

Comm.
VI.
T u es Pe- trus,
GN, II, p. 242

La situazione non cambia nel repertorio romano⁷, in cui sebbene per un numero limitato di casi venga raggiunto il SI, che deve necessariamente intendersi come bemolle all'interno di formule strutturate sul FA, la melodia rimane ancorata sugli stessi gradi.

Esito egualitario si riscontra nell'introito *Dominus dixit* della *Missa in nocte* di Natale, in cui le parole di Dio Padre, che descrivono tanto la generazione quanto la resurrezione di suo Figlio, vengono riportate per bocca di Cristo stesso. Così come parallelamente avviene nell'introito "Resurrexi" del giorno di Pasqua, stupisce il tono incredibilmente sommo rispetto ad una ricorrenza così gioiosa, ma ciò avviene per due motivi: da un lato l'oscurità della notte non permette alla melodia di brillare così come ci saremmo aspettati⁸; dall'altro è la voce di un Cristo maturo e già consapevole delle proprie vicissitudini a parlare in un dialogo intertrinitario fra Dio Padre ed Egli stesso⁹:

<i>Dominus dixit ad me: "Filius meus es tu, ego hodie genui te".</i>	Il Signore mi disse: "Tu sei mio Figlio, oggi ti ho generato".
--	--

Il *protus* plagale, su cui è innestata la melodia di questo introito, ben ci immerge nella dimensione ultraterrena e nell'atmosfera a tratti cupa e carica di un'oscurità mistica, spingendosi ben oltre il limite al grave del II Modo. Stesso range melodico si registra nel repertorio romano¹⁰, in cui ugualmente gli apici melodici superiore (SOL) e inferiore (DO) ornamentano le corde strutturali principali di FA e RE. Del resto, in tutto questo

⁷ Vat. lat. 5319, c. 115r e Arch. Cap. S. Pietro F 22, c. 81v. Il graduale bodmeriano non riporta il *communio* considerato.

⁸ I riferimenti ad atmosfere silenziose che richiamano l'oscurità della notte sono piuttosto frequenti. Fra tutti, spicca l'introito "Dum medium silentium", in cui il notatore gregoriano si spinge nel registro più grave possibile del *tetrardus* plagale, per poter immergere il cantore e il fruitore in una dimensione più notturna possibile, tanto dal punto di vista sonoro quanto da quello visivo. Si tratta, in questi casi, di un'oscurità benevola, ben diversa da quella tratteggiata nell'introito "Terribilis est" o negli offertori "Improperium expectavit" e "De profundis", l'una funzionale al voler incutere timore nei confronti del luogo sacro, le altre due atte a rappresentare la desolazione dell'esistenza umana e la strenua ricerca dell'elemento salvifico.

⁹ Cfr. JOHANNES BERCHMANS GÖSCHL, *L'Anno Liturgico in Canto Gregoriano. Il Repertorio delle Messe di tutte le domeniche e delle Solennità*, Vox Antiqua, Lugano 2022 (Ecclesia Canens, II), p. 30.

¹⁰ Bod 74, c. 8v, Vat. lat. 5319, c. 11r e Arch. Cap. S. Pietro F 22, c. 6v.

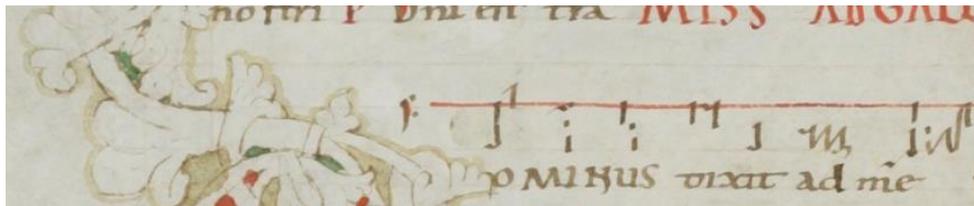
formulario si respirano - nei testi e nelle melodie - atmosfere che trascendono la dimensione umana e che raccontano il mistero dell'Incarnazione di Dio tramite Cristo che è disceso sulla Terra. Per quanto concerne, poi, le strategie di valorizzazione del testo sacro, i notatori gregoriani sollecitano ampiamente la corda di recita, amplificandola tramite l'impiego di tristrofe lungo l'intero brano, mentre gli scribi musicali romani si servono di una serie di cellule melodiche ripetute all'interno dello stesso neuma-gruppo, creando andamenti per grado congiunto (un esempio particolarmente rilevante in tal senso è il movimento "a zip" di *clivis*, che procedono sui gradi congiunti MI-RE sulla preposizione ad).



Intr.
II.

D O MI- NUS di- xit ad me:

GN, I, p. 20



Bod. 74, c. 8v/4

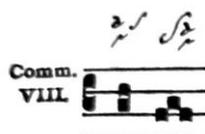
Persino nel momento in cui Cristo si abbandona completamente alla volontà del Padre, i toni della sua voce appaiono tutto sommato come rilassati o quanto meno dimessi. Ne è testimone il *communio* "Pater si non potest" della *Dominica in Palmis*:

<p>"Pater, si non potest hic calix transire, nisi bibam illum: fiat voluntas tua".</p>	<p>"Padre, se questo calice non può passare via senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà".</p>
--	--

Il testo, tratto dal Vangelo secondo Matteo, 26, 42, prelude al tradimento da parte di Giuda. Mentre Cristo prega sul Monte degli Ulivi, Egli è in preda all'angoscia ma non per questo il notatore gregoriano si slancia verso passaggi carichi di melismi o cambi improvvisi di registro. L'intima paura per quello che avverrà è invece elaborata tramite un flusso scorrevole di neumi base trascritti secondo una grafia corsiva. Gli unici momenti in cui ci si discosta da questa tendenza generale risiedono nel trattamento dei sostantivi *Pater* e *voluntas*, le cui sillabe toniche vengono risaltate in entrambi i casi da *pes* in forma allargata¹¹. In una fase precedente, questi stessi passaggi risultano

¹¹ Nel caso di *Pater*, il notatore metense specifica la volontà di ottenere in quella sede un generale allargamento ritmico del *pes* non corsivo tramite l'indicazione *augete*. La stessa *littera significativa* è

focali anche nel repertorio romano, che però li esalta secondo il suo peculiare linguaggio specifico, ovvero tramite una lunga serie di neumi composti che procedono per gradi congiunti¹².



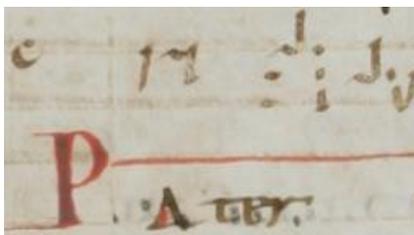
P
ATER,

GN, p. 110

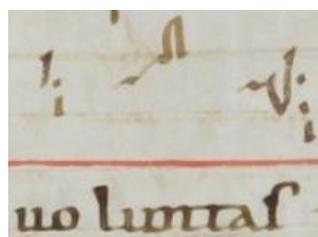


vo-lúntas

GN, p. 110



Bod. 74, c. 72r/8



Bod. 74, c. 72r/9

Eccezione a questa tendenza si ha quando l'emissione della voce di Gesù è più violenta, ovvero quando il notatore avverte l'esigenza di porre un grido in musica. Celebre è l'episodio narrato unicamente nel Vangelo secondo Giovanni della resurrezione di Lazzaro, che si rintraccia in un altrettanto noto *communio*. Il testo è centonizzato:

Videns Dominus flentes sorores Lazari ad monumentum, lacrimatus est coram iudaeis et clamabat: "Lazare, veni foras!". Et prodiit ligatis manibus et pedibus, qui fuerat quatruiduanus mortuus.

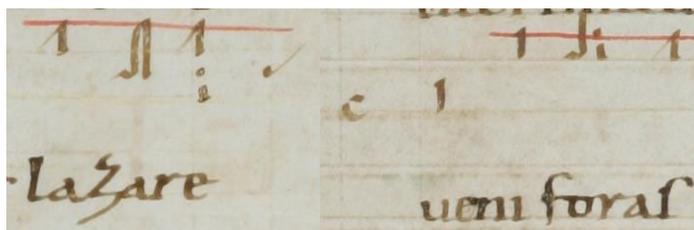
Gesù, vedendo la sorella di Lazzaro che piangeva presso il sepolcro, si commosse davanti ai Giudei e gridò a gran voce: "Lazzaro, vieni fuori!". [Questi], che era morto da quattro giorni, uscì con i piedi e le mani avvolti in bende.

In questo caso, dopo un avvio della melodia che procede con scioltezza nella sezione descrittiva iniziale come è nelle intenzioni tanto del notatore sangallese quanto - con ancora più cura - del notatore metense, che utilizza puntini per poi passare agli uncini solo in corrispondenza dell'innesto della melodia sul *tenor* (il brano è nuovamente costruito su un *protus* autentico e, quindi, sul LA), giunti al discorso diretto l'arco melodico si innalza, il notatore richiede particolare forza nell'emissione della voce da

reiterata sulla sillaba successiva, interessata da un *torculus* parzialmente corsivo, con separazione del secondo e del terzo elemento entrambi plusvalenti.

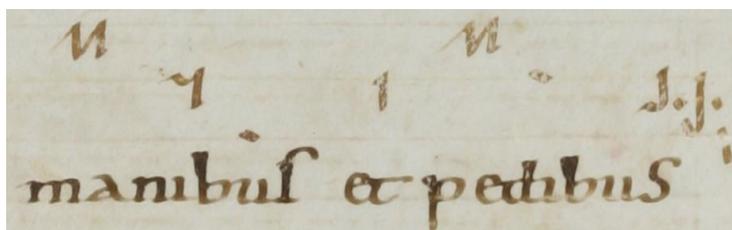
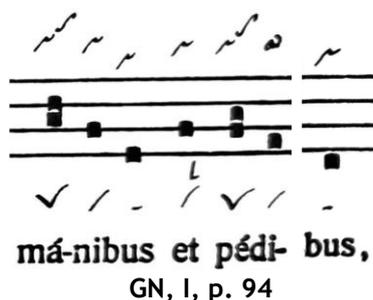
¹² Bod 74, c. 72r, Vat. lat. 5319, c. 75v e Arch. Cap. S. Pietro F 22, c. 46v.

parte dell'esecutore¹³ e raggiunge il *climax* ancora una volta sul predicato verbale che, come è noto, è la parte più importante di una frase, quella che fornisce - per l'appunto! - significato e che può esistere di per sé anche sottintendendo il soggetto e omettendo qualsiasi altro complemento non necessario. Una costruzione molto simile del materiale melodico era già stata adottata dai notatori romani¹⁴ che, oltre a non soffermarsi troppo sull'*incipit* di natura descrittiva, sottolineano il discorso diretto raggiungendo - in questo caso - l'apice melodico dell'intero brano sull'avverbio *foras*.



Bod 74, c. 62r/10-11

Fra i contesti che tanto i notatori gregoriani quanto quelli romani intendono valorizzare, risaltano inoltre le mani e i piedi legati di Lazzaro: le notazioni sangallese e metense adottano, perciò, dei *pes* non corsivi sulle sillabe toniche di *manibus* e *pedibus*; la notazione romana, in parallelo, addensa due identiche *clivis* su gradi congiunti.



Bod 74, c. 62r/11

Tali espedienti non si realizzano però solo in corrispondenza di discorsi diretti. Un esempio in tal senso è offerto dall'alleluia gregoriano "Quinque prudentes", non contemplato dal repertorio dell'Urbe. Il contesto si ricava dalla parabola delle dieci vergini, narrata nel Vangelo secondo Matteo: dieci vergini, cinque stolte e cinque sagge, corrono incontro al loro sposo nel giorno delle nozze. Ciascuna di loro ha con sé una lampada, ma solamente cinque si muniscono anche di una riserva di olio. Poiché lo sposo tarda ad arrivare, le vergini si assopiscono e le lampade si spengono. Allora le cinque vergini stolte senza la riserva di olio chiedono alle cinque sagge dell'olio, ma queste rifiutano perché l'olio verrebbe a mancare alle une e alle altre. Mentre le stolte vanno a comprare l'olio dai rivenditori, nella notte arriva lo sposo e quindi entrano alla festa di nozze solamente le cinque vergini sagge. Le altre, irrimediabilmente in ritardo, restano escluse.

¹³ Si noti la *f* di *fastigium* in corrispondenza della notazione metense e la *l* di *levare* del notatore sangallese, che segnalano entrambe la notevole e improvvisa elevazione dell'andamento melodico rispetto al contesto precedente.

¹⁴ Bod 74, c. 62r, Vat. lat. 5319, c. 65r e Arch. Cap. S. Pietro F 22, c. 38r.

<p><i>Quinque prudentes virgines acceperunt oleum in vasis suis cum lampadibus. Media autem nocte clamor factus est: ecce sponsus venit. Exite obviam Christo Domino!</i></p>	<p>Cinque vergini sagge presero l'olio nei loro vasi insieme alle lampade. A mezzanotte si levò un grido: ecco, è giunto lo sposo. Andate incontro a Cristo Signore!</p>
---	--

Il grido, che si leva nel momento dell'incontro nel cuore della notte, è tale da indurre il notatore gregoriano ad insistere sul vocabolo *clamor* con un lungo melisma, in cui si raggiunge l'apice melodico, a sua volta spinto nel registro più acuto possibile del Modo - il VII - su cui è stata imperniata la melodia.



GN, I, pp. 352-353

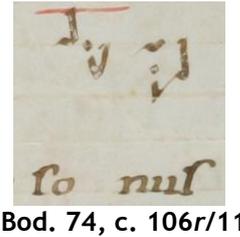
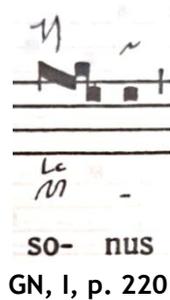
Stessi accorgimenti sono stati impiegati dai notatori romani e gregoriani anche nella costruzione del *communio* "Factus est repente", tratto dal formulario per la Domenica di Pentecoste. Il testo, centonizzato e tratto dagli Atti degli Apostoli 2, 2. 4. 11, descrive il miracolo di Pentecoste. Non ci si sofferma però sulla comparsa di lingue di fuoco, quanto sul frastuono immediatamente precedente e sugli effetti che lo Spirito Santo tutt'a un tratto ha suscitato nei Discepoli, allora riuniti nel Cenacolo.

<p><i>Factus est repente de caelo sonus advenientis spiritus vehementis, ubi erant sedentes, alleluia. Et repleti sunt omnes Spiritu Sancto, loquentes magnalia Dei, alleluia, alleluia.</i></p>	<p>Venne all'improvviso dal cielo un rumore, come un vento impetuoso che si avvicina, nel luogo in cui erano seduti, alleluia. E tutti furono ricolmi di Spirito Santo, parlando delle meraviglie di Dio, alleluia, alleluia.</p>
--	---

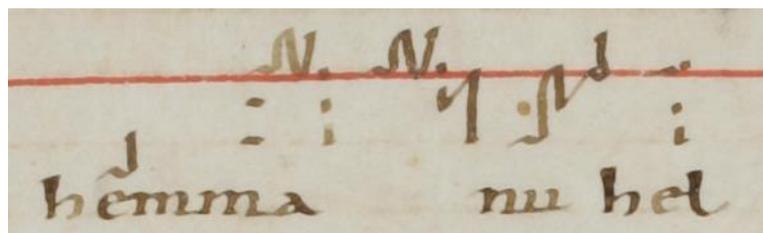
Quello che più colpisce l'esecutore è la resa del rombo assordante, finemente costruito sui gradi più acuti dell'intero brano e preceduto da una formula di intonazione che, sino a quel momento, insiste sulla corda di recita del Modo su cui è impiantato. Il notatore gregoriano, perciò, crea il frastuono tramite un *porrectus flexus*, che nelle sue precise intenzioni deve essere eseguito piuttosto rapidamente¹⁵: lo stesso

¹⁵ Nel considerare la notazione sangallese, si noti, oltre all'avvertimento del *levare* che segnala l'ascesa improvvisa dell'arco melodico, anche la presenza del *celeriter*, volto a sollecitare ancor di più l'andamento ritmico del neuma interessato, scritto già di per sé secondo la grafia corsiva.

inchiostro impresso sulla pergamena sembra quasi ricordare una saetta. Analogamente, in ambito romano il frastuono viene messo in risalto con un improvviso cambio di registro, che si spinge verso i gradi più acuti dell'ambito in cui è impiantato il brano¹⁶. Come è tipico di questo repertorio, la resa sulla scena del *sonus* viene poi valorizzata con figurazioni neumatiche complesse e *subpunctatae*, che procedono per gradi congiunti.



L'analisi di quest'ultimo brano introduce ad un altro aspetto del canto liturgico che, come si è intuito, non cela significati unicamente tramite il mezzo sonoro. Si possono infatti scorgere a vista d'occhio anche diversi disegni, dati dalla disposizione del corredo melodico, pregni di significato se li si contestualizza con il relativo formulario di appartenenza. E così nel *communio* della IV Domenica di Avvento, "Ecce Virgo", si assiste al mistero dell'incarnazione del Verbo nel seno della Vergine Maria tramite l'andamento a V, che - tanto nel repertorio romano quanto in quello gregoriano - richiama visivamente il ventre della donna, su cui è stata costruita la melodia che riveste il suo nome: *Emmanuel*. Stessa ricorrenza liturgica all'interno dei graduali gregoriani¹⁷, stesso disegno - anche se più ricco ed espanso - si offre agli occhi del lettore/esecutore pochi neumi prima nell'*incipit* del celebre offertorio *Ave Maria*, proposto sul melisma dell'*Ave*.

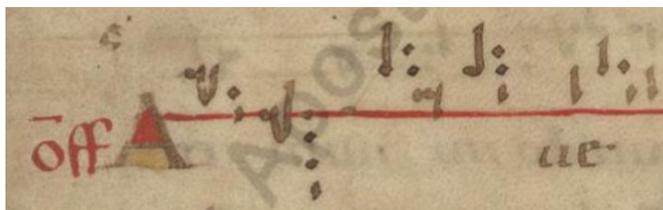


¹⁶ Bod 74, c. 106r, Vat. lat. 5319, c. 108r e Arch. Cap. S. Pietro F 22, c. 63r.

¹⁷ Nei graduali romani, invece, l'offertorio è inserito all'interno del formulario *In Annuntiatione S. Mariæ*: Bod 74, c. 33v, Vat. lat. 5319, c. 34r e Arch. Cap. S. Pietro F 22, c. 77r.

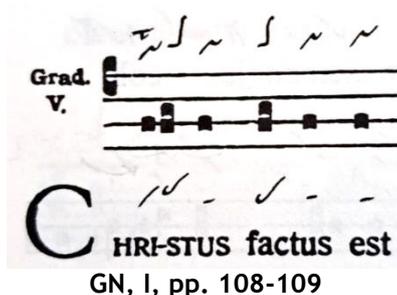


GN, I, pp. 18-19

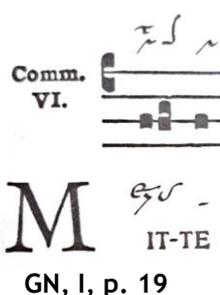


Vat. lat. 5319, c. 34r/5

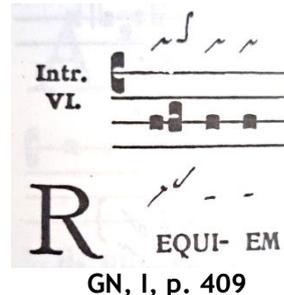
Allo stesso modo, nel repertorio liturgico-musicale gregoriano viene più volte offerta un'immagine che rivela la tragica morte per crocifissione di Gesù. Nella ricorrenza della Domenica delle Palme, infatti, il graduale *Christus factus est pro nobis* preannuncia in *incipit* nient'altro che bracci di croce¹⁸. Sempre nel repertorio gregoriano, questo identico modulo viene riproposto nelle intonazioni del *communio* per la seconda Domenica di Pasqua "Mitte manum tuam", in cui Gesù mostra ad un incredulo Tommaso i segni lasciati sulle sue mani dai chiodi, e dell'introito "Requiem æternam dona eis, Domine" della *Missa pro Defunctis*, per tutti coloro i quali si sono addormentati in Cristo.



GN, I, pp. 108-109



GN, I, p. 19



GN, I, p. 409

2. Conclusioni

Cercando di trarre le conclusioni rispetto a quanto sinora osservato, appurato che per quanto riguarda il canto liturgico medievale il corredo musicale apporta significato alla Parola, ci si chiede ora il perché gli uomini del tempo abbiano voluto operare secondo questa maniera. Un ruolo non indifferente è probabilmente imputabile alla memoria, tanto visiva quanto uditiva. Gli espedienti, che si è visto scendere in campo da parte dei notatori, infatti, potrebbero non essere altro che un imprescindibile ausilio per dei repertori che - come è noto - in pieno Alto Medioevo venivano trasmessi unicamente per via orale. Lo sforzo mnemonico richiesto - almeno nella fase iniziale - ai cantori era davvero notevole. Di questo vero e proprio disagio ce ne parla in una lettera il monaco benedettino Notker Balbulus, vissuto sul crinale del IX-X secolo. Destinatario della missiva in questione è Liutwardo, vescovo di Vercelli e abate di Bobbio. Lo scritto in questione è riportato nel codice 121 della biblioteca dell'abbazia di Einsiedeln, p. 429, ove funge da prefazione alle sequenze scritte da Notker e racchiuse nel *Liber Hymnorum*. In apertura, il monaco sangallese, alla ricerca continua di un metodo di memorizzazione saldo, informa appunto il lettore della difficoltà non indifferente,

¹⁸ Tale evidenza non sembra riscontrarsi, però, nel repertorio romano, ove il notatore inserisce in ordine sulle prime cinque sillabe - corrispondenti a *Christus factus est* - una *clivis* legata ad un *pes*, *tractulus*, *tractulus*, *torculus* (*clivis* in Arch. Cap. S. Pietro F 22) e *tractulus*. Per opportuni confronti, si rinvia a Bod 74, c. 75r, Vat. lat. 5319, c. 79r e Arch. Cap. S. Pietro F 22, c. 49v.

vissuta negli anni della sua giovinezza, nel memorizzare le «melodie longissime» dei canti liturgici, che spesso sfuggivano dalla sua povera testa. In quel caso, la soluzione ideale al problema giunge fortuitamente a Notker tramite un monaco in fuga da Jumièges, a quei tempi devastata dai Normanni, il quale aveva portato con sé a San Gallo l'«antiphonarium suum [...] in quo aliqui versus ad sequentias erant modulati», il che avrebbe dato vita al fenomeno legato alla produzione delle sequenze.

Di sicuro, studi più recenti - a firma tanto di psicologi quanto di musicisti - sembrano confermare che una soluzione valida per superare l'ostacolo che impone la memorizzazione è la sinergia fra memoria uditiva, visiva e in parte cinestetica, che si realizza attraverso un'attenta analisi della partitura o del brano oggetto di esecuzione¹⁹. Per concludere, gli uomini di Chiesa medievali, in un certo modo, sembra abbiano intuito nel corso dei secoli questa via di facilitazione per la memorizzazione dei brani dell'intero anno liturgico e potrebbero perciò aver colmato quel *vulnus* attraverso gli espedienti illustrati, non trascurando la presenza di componenti emozionali che si rivelano ugualmente fondamentali per l'attivazione di quel necessario stato di allerta che predispone all'apprendimento e alla memoria stessa.

¹⁹ Per una bibliografia essenziale relativa al funzionamento della memoria, si rinvia agli studi fondamentali di HERMANN EBBINGHAUS, *Memory: A Contribution to Experimental Psychology*, Columbia University, New York 1885 e RICHARD ATKINSON, RICHARD SHIFFRIN, *Human memory: A proposed system and its control processes*, in KENNETH W. SPENCE, JANET TAYLOR SPENCE (a cura di), *The psychology of learning and motivation*, II, Academic Press, New York 1968, pp. 89-195. Quanto alle sue applicazioni in ambito musicale, si consiglia TOBIAS MATTHAY, *On Memorizing and Playing from Memory*, Oxford University Press, London 1926, SEYMOUR BERNSTEIN, *With Your Own Two Hands: Self-Discovery Through Music*, G. Schirmer, New York 1981, WALLACE BERRY, *Musical Structure and Performance*, Yale University Press, New Haven 1989, ROGER CHAFFIN, GABRIELA IMREH, *Memorizing for performance: A case study of expert memory*, saggio presentato alla 3^a Conferenza sugli aspetti pratici della memoria, University of Maryland 1994, SUSAN HALLAM, *Professional Musicians approaches to the learning and interpretation of music*, in «Psychology of Music», XXIII (1995), pp. 111-128, ROGER CHAFFIN, GABRIELA IMREH, *Pulling teeth and torture: Musical memory and problem solving*, in «Thinking and Reasoning», III (1997), pp. 315-336, ROBERT JOURDAIN, *Music, the brain and ecstasy. How Music Captures Our Imagination*, Morrow & Co., New York 1997.

La devozione vestita. Analisi preliminare delle Madonne Vestite e Coronate Clothed devotion. Preliminary Analysis of the Clothed and Crowned Madonnas

Mario PESCE
Università Telematica ECampus

Ricevuto: 29.09.2023
Accettato: 25.10.2023
DOI: 10.19248/ammentu.488

Abstract

The essay is a preliminary theoretical's study on a phenomenon that is not only Italian: *Le Madonne coronate e vestite*. The paper examines the social and cultural geography of this devotion as a connection with the territory and representation and medium between human and extra-human.

Keywords

Religiosity, Madonna's with a crown and with a wear, social and religious geography.

Riassunto

Il saggio è uno studio teorico preliminare su un fenomeno non solo italiano: le Madonne Coronate e le Madonne vestite. Nello scritto si prende in esame la geografia sociale e culturale di tale devozione come collegamento con il territorio e rappresentazione e medium tra umano e extra umano.

Parole chiave

Religiosità, Madonne Coronate e Vestite, geografia religiosa e sociale.

1. Introduzione

Questo breve saggio¹ è il frutto di un'iniziale ricerca, che vedrà un approfondimento sia archivistico che etnografico, sulla tradizione delle statue vestite, di solito effigi riguardanti il culto mariano, e le corone che "vestono" molti "oggetti" sacri, che divengono veri e propri "soggetti", che possono essere quadri o statue. Durante un progetto di ricerca, ancora in atto, con l'Università Ecampus, si è pianificata una prima parte che identifica in modo generale, ed attraverso la letteratura il bene nelle Madonne Vestite e Coronate; la seconda parte che inizierà a breve, è un approfondimento attraverso gli archivi e le biblioteche che conservano notizie sulle sacre effigi che si riconducono a tale categoria. L'ultima parte, la terza programmata anch'essa a breve, è una ricognizione e, consequenziale ricerca etnografica, a Roma e in Sardegna. La scelta delle due località è data dalla fattibilità della ricerca e da una conoscenza di tale tradizione in questi luoghi.

¹ Il saggio, un'introduzione al fenomeno delle Madonne Coronate e Vestite, è parte di una più lunga ricerca che ha, come protagonista, l'Archivio del Capitolo Vaticano. Per questo mi piace ringraziare Sua Eminenza Rev.ma il Sig. Cardinale Mauro Gambetti per avermi concesso di poter accedere all'Archivio del Capitolo, la Dott.ssa Simona Turrizzani, Responsabile dell'Archivio Storico della Fabbrica di San Pietro, per la Sua competenza e gentilezza, il Rev.mo Mons. Daniel Estevill, Responsabile dell'Archivio del Capitolo Vaticano, per la cortese accoglienza nell'Archivio del Capitolo e il Dott. Vincenzo Mario Piacquadio, Addetto Archivista dell'Archivio del Capitolo Vaticano, per la perizia nell'indicarmi i documenti e per la sua grande preparazione e capacità.

2. Il ruolo identitario della tradizione

Le Madonne vestite e coronate svolgono un ruolo di fondamentale importanza nella religione, ma per meglio dire nella religiosità popolare e principalmente nel culto mariano.

Le rappresentazioni sacre incarnano la figura di Maria, mediatrice tra umano ed extra umano, e sono considerate oggetti, che divengono soggetti, di devozione e fede.

Queste Madonne, vestite con abiti formate da stoffe preziose e con decorazioni in filo d'oro, d'argento o di seta, stanno a simboleggiare la regalità e la purezza immacolata di Maria.

La loro presenza maestosa e solenne, all'interno delle imponenti chiese e dei magnifici santuari, offre un *medium* per i devoti, che si avvicinano al sacro per chiedere protezione, una grazia o per semplice conforto.

Durante diversi approfondimenti etnografici² si può affermare che un'aura di sacralità e timore circonda queste sacre effigi. È l'immateriale che si attua attraverso un soggetto sacro, che è esso stesso forma di materia sacra.

Gli abiti sono il frutto di una profonda devozione che porta, un fedele, alla realizzazione di uno di esse che, in seguito, viene donata in segno di ringraziamento³. I credenti cercano conforto e protezione nella figura di Maria soprattutto in un mondo moderno spesso caotico e pieno di incertezze.

Una ragione è da indirizzare verso la globalizzazione e il depauperamento del capitale sociale, soprattutto nelle città, e forme spinte di individualismo che portano uno shock culturale.

E così le Madonne, con la loro presenza imponente e la loro maestosità senza pari, continuano ad essere il faro di luce nella vita di molti. Attraverso secoli di storia e il passare delle generazioni, il loro ruolo nella religione cattolica rimane saldo e ineguagliabile. Sono un'ispirazione costante per i credenti, un simbolo tangibile dell'amore di Dio per l'umanità. Possano le Madonne vestite e coronate continuare a guidare i fedeli lungo il cammino della fede, portando speranza, conforto e una connessione divina che risuona nell'animo di tutti coloro che le cercano⁴.

3. Le variazioni regionali della tradizione delle Madonne vestite e coronate

Ogni regione può avere stili e colori diversi per le vesti e le corone, che rispecchiano anche le tradizioni locali più profonde nel loro significato. Ad esempio, in Lombardia, si utilizzano spesso colori vivaci come il rosso fuoco, il blu intenso e il verde smeraldo, mentre in Puglia le tonalità calde del giallo oro e del rosa sono predominanti, trasmettendo un senso di calore e vitalità. Queste variazioni regionali aggiungono ulteriore originalità alla tradizione delle Madonne vestite e coronate in Italia, rendendo ogni effigie unica e speciale nella sua espressione artistica.

La grande varietà di stili, decorazioni e colori dimostra la profonda devozione e l'amore dei fedeli per la figura della Madonna. Questa connessione tra la fede religiosa e

² MARIO PESCE, *Fitto come la trama del vestito. Il corredo e la devozione verso la Madonna del Carmine di Trastevere*, in MARGHERITA EICHBERG, ALFONSINA RUSSO, LUISA CAPOROSI, FRANCESCA FABBRI, CATERINA MERLINO, (a cura di), *Tessere la speranza. Le vesti celesti dell'Ara Coeli*, Gangemi Editore, Roma 2018 pp. 21-27; MARIO PESCE, *Trama e ordito. Intreccio e funzione sociale dell'addolorata nella Madonna del Carmine di Trastevere*, in MARGHERITA EICHBERG, ALFONSINA RUSSO, LUISA CAPOROSI, FRANCESCA FABBRI, CATERINA MERLINO, pp. 17-22; GIAN LUIGI BRAVO, ROBERTA TUCCI, (cur.) *I beni culturali demotnoantropologici*, Carocci, Roma 2006.

³ LUIGI MARIA LOMBARDI SATRIANI, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Peloritana, Messina 1968.

⁴ VITTORIO LANTERNARI, *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983.

l'eccezionale mondo dell'arte svela un bene materiale e immateriale, che continua nel tempo.

Le Madonne vestite e coronate rappresentano un vero e proprio patrimonio culturale, simbolo di una tradizione che in senso diacronico continua ad essere patrimonio di una comunità.

Ogni particolare dettaglio di queste figure sacre è stato curato con maestria e passione, riflettendo l'arte e la spiritualità della comunità che ne presiede e tutela il culto. Che si tratti di un mantello ricco di particolari e decorato con materiali preziosi o di un abito che risalta la grazia e la dolcezza del volto della Madonna, queste effigi sono delle vere e proprie opere d'arte e cariche di significato, e rappresentano un legame profondo tra il sacro e la comunità. Come testimonianza di una fede radicata nella tradizione e nell'arte, le Madonne vestite e coronate hanno una profonda devozione nel tempo si è sviluppata. La loro presenza nelle chiese, nelle cappelle e anche nelle case private, esistono un tipo di effigi che sono per il culto familiare e che, tradizionalmente, passano di casa in casa a rappresentare un bene comune, è forma tangibile della spiritualità italiana e dei legami familiari che la sostengono.

Attraverso i secoli, le Madonne vestite e coronate hanno mantenuto il loro posto come simboli di speranza, ispirando e consolando quelli che si rivolgono a loro con preghiere e suppliche. Alcune delle Madonne più famose sono diventate vere icone di devozione. La tradizione di vestire e incoronare le Madonne è un atto di devozione profonda, un modo di onorare e celebrare la Madonna come Regina dei Cieli e di rendere omaggio alla sua presenza protettiva e amorevole nelle vite delle persone. Che si tratti di una Madonnina di un piccolo villaggio o di un'opera d'arte rinascimentale, ogni statua ha il potere di trasmettere un senso di comunità e di connettere il divino con l'umano. In un mondo sempre più globalizzato e massificante le Madonne vestite e coronate rappresentano un simbolo di speranza e di fede da parte degli individui.

Quando il fedele si avvicina, in senso fisico e spirituale a una sacra effigie, la relazione tra sacro e umano si sviluppa nella ritualità diffusa che permette un riconoscimento del sacro come tale ma, anche, di superamento della crisi in atto. Il simbolo divenuto simbolizzante è, allora, mezzo di comprensione del proprio stato e della propria natura. In questo senso la propria umanità si integra nella propensione al sacro e diviene una cosa sola.

La vestizione e la coronazione delle Madonne è una pratica che continua a evolversi nel corso dei secoli, mantenendo viva la tradizione e l'importanza di queste icone religiose⁵.

4. Geografie devozionali

Tra le tante Madonne vestite e coronate, alcune sono diventate particolarmente famose per la loro storia e devozione. Una delle più celebri è senza dubbio la Madonna di Czestochowa, venerata in Polonia da generazioni, una figura avvolta da una lunga tradizione di miracoli e pellegrinaggi che risale nei secoli. Il suo splendore e la sua grazia sono stati testimoniati da fedeli di ogni epoca, che hanno reso omaggio a questa Madre divina con cuore devoto. Non possiamo non menzionare anche la Madonna del Pilar, patrona della Spagna, un'icona che viene attribuita alla Vergine Maria in seguito a una visione celestiale. La sua presenza nella cultura spagnola è così radicata che la

⁵ CIRESE, ALBERTO MARIO, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo Editore, Palermo 1971; CIRESE, ALBERTO MARIO, *Distivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Meltemi, Milano 2006.

sua immagine è diventata un simbolo nazionale, una fonte di ispirazione e fiducia per innumerevoli fedeli. E poi c'è la Madonna di Guadalupe, in Messico, una figura straordinaria che è stata associata a un insieme di apparizioni miracolose. La sua impronta indelebile sulla storia messicana e la sua influenza sulla fede dei fedeli la rendono una delle Madonne più amate e venerate a livello mondiale. Giorno dopo giorno, pellegrini si recano ai suoi altari, portando le loro speranze e le loro preghiere, confidando nella sua intercessione e nella sua presenza materna. La Madonna di Fatima, in Portogallo, è un'altra presenza divina che ha catturato l'immaginazione di milioni di fedeli. La sua comparsa a tre giovani pastorelli nel 1917 ha dato inizio a una serie di apparizioni mariane, diffondendo un messaggio di pace e conversione che risuona ancora oggi⁶. Infine, non possiamo dimenticare la Madonna Nera di Montserrat, situata in Spagna. Questo tesoro spirituale è considerato una delle immagini sacre più importanti e venerate nella regione. La sua bellezza misteriosa e il potere che si dice abbia di aprire le porte del cuore hanno ispirato generazioni di credenti. Ogni anno, pellegrini da tutte le parti del mondo si dirigono verso il maestoso santuario di Montserrat per pregare, lasciando vicino all'icona i loro pensieri, i loro desideri e le loro speranze più profonde. Queste Madonne, ognuna con la propria storia e leggenda, rappresentano un legame speciale tra il cielo e la terra. Attraverso di loro, i fedeli trovano conforto, speranza e una via per rivolgersi a Dio. La loro presenza nelle vite di milioni di persone in tutto il mondo continua a ispirare e a rafforzare la fede, perpetuando una connessione spirituale duratura tra l'umanità e il divino. Oltre a queste Madonne rinomate, vale la pena menzionare altre importanti figure mariane che suscitano devozione e amore nei fedeli di tutto il mondo. La Madonna di Lourdes, in Francia, è un esempio straordinario di come la fede possa essere rafforzata attraverso l'esperienza della grazia divina. Le apparizioni di Maria a Bernadette Soubirous nel 1858 hanno portato a guarigioni miracolose e alla creazione di un famoso santuario mariano. Migliaia di pellegrini affluiscono ogni anno a Lourdes per chiedere conforto e intercessione alla Vergine Maria⁷. In Italia, la Madonna di Loreto rappresenta un simbolo di protezione e guida spirituale. Secondo la tradizione, la casa in cui Maria visse a Nazareth fu miracolosamente trasportata a Loreto, in Italia, nel 1294. Da allora, il Santuario della Santa Casa è diventato un luogo di pellegrinaggio per i fedeli desiderosi di trovare rifugio e benedizione. In tutta l'America Latina, la Vergine di Guadalupe è venerata come un'importante figura religiosa. La sua apparizione, a Juan Diego nel 1531, ha segnato un momento cruciale nella storia delle Americhe, unendo le culture indigene e spagnole sotto il manto materno di Maria. La sua immagine è diventata un simbolo di unità e speranza per milioni di persone nel continente. Ognuna di queste Madonne ha una storia unica e un legame profondo con la fede dei suoi devoti. Attraverso apparizioni, miracoli e messaggi di amore e speranza, queste figure divine continuano a ispirare e a nutrire la devozione dei credenti in tutto il mondo. Che si tratti di un pellegrinaggio a un famoso santuario o di una semplice preghiera nel cuore di qualcuno, la presenza di queste Madonne offre conforto e rinnovamento spirituale⁸.

⁶ Cipriani, R. Il papa pellegrino al tempo del contagio. CIPRIANI, R., 1986, a cura, La legittimazione simbolica, Morcelliana, Brescia. LAURO ROSSI, Ideale nazionale e democrazia in Italia. Da Foscolo a Garibaldi, Gangemi, Roma 2013.

⁷ ANTONINO BUTTITTA, *Dei segni e dei miti. Una introduzione all'antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo 1996.

⁸ IGNAZIO BUTTITTA, *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Roma 2002.

5. I riti festivi relativi alla tradizione

Le festività legate alla tradizione delle Madonne vestite e coronate rappresentano momenti di grandissima importanza e un forte coinvolgimento per le comunità locali. Durante queste celebrazioni - feste, processioni, pellegrinaggi e dedizioni di chiese e cappelle - vengono organizzate imponenti e solenni apparati religiosi, all'interno delle quali le sacre effigi, ornate con preziosi tessuti e gioielli, vengono portate in corteo, di solito con tutte le solennità del caso, attraverso le strade del pittoresco dei paesi, seguite da una moltitudine di fedeli, che in preghiera si uniscono in un coro di profonda spiritualità.

I riti festivi sono resi ancor più speciali dalle tradizioni che le caratterizzano. In particolare, gli altari dedicati alla Madonna sono abbelliti con un gusto raffinato e artistico, con pregevoli ornamenti floreali, candele profumate e luminose, e meravigliose opere d'arte sacra. Inoltre, l'offerta di fiori e ceri rappresenta un gesto di devozione e gratitudine nei confronti della Madonna, simbolo di purezza e misericordia divina⁹. Innumerevoli sono gli eventi che animano questi momenti che possiamo definire centrali per la comunità.

Oltre alle solenni processioni religiose, si possono ammirare spettacoli pirotecnici o rievocazioni storiche che raccontano la storia del paese. Il clima di gioia e festa coinvolge e avvolge tutti i fedeli, creando un senso di comunità, in cui le persone si "ritrovano", si rafforza il senso di identità culturale e religiosa, e si celebra il patrimonio storico che li unisce.

Questi festeggiamenti, che scandiscono il calendario civile e religioso di tutti, si possono protrarre per diversi giorni, offrendo diverse occasioni di partecipazione attiva nella vita del paese o nell'allacciare o riallacciare relazioni personali.

Parte di queste celebrazioni sono le messe solenni che celebrano la fede profonda della comunità, le processioni sia diurne che notturne, i concerti di musica sacra e, in alcuni casi, balli tradizionali forma di collegamento profondo con il passato.

Non solo eventi religiosi, ma anche momenti di allegria e convivialità, animano le vie dei paesi durante le festività. Tutte queste attività coinvolgono tutti e danno vita a momenti di convivialità e scambi culturali¹⁰.

Le festività rappresentano un momento di straordinaria unione tra le persone di tutte le età, creando un vivo e profondo senso di comunità. Si crea un'empatia diffusa che unisce, molte volte, diverse generazioni verso valori condivisi e per la conservazione dell'identità religiosa e culturale e, in senso stretto, serve a consolidare un patrimonio di fede e storia che viene trasmesso di generazione in generazione.

Questa connessione intergenerazionale contribuisce alla conservazione e trasmissione delle radici culturali e religiose, garantendo la linea di collegamento tra passato, che si sviluppa nel presente e che guarda al futuro, di una tradizione che continua a ispirare e coinvolgere la comunità locale. Le festività delle Madonne vestite e coronate sono quindi un momento centrale di celebrazione e riflessione, in cui tutto il paese si unisce per onorare e venerare la Madonna, rafforzando così l'identità culturale e spirituale di una comunità che ha saputo mantenere viva e vibrante la propria tradizione millenaria. Ogni momento di queste festività è un'esperienza che rafforza la connessione tra comunità e territorio¹¹.

⁹ UGO FABIETTI, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

¹⁰ MIRCEA ELIADE, *Trattato di storia delle Religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

¹¹ MARCELLO MASSENZIO, *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Franco Angeli, Milano 1997.

6. La tradizione tra tutela e valorizzazione

L'importanza fondamentale dell'opera di tutela, conservazione e valorizzazione costituisce un imperativo indiscutibile per preservare l'incommensurabile ricchezza culturale e religiosa che si cela dietro la millenaria tradizione delle Madonne vestite e coronate.

Un numero imponente di iniziative, sia a livello locale sia nazionale, sono state messe in atto per assicurare la perenne continuità di questa preziosa tradizione popolare secolare. Un aspetto cruciale di tale processo, senza ombra di dubbio, consiste nel complesso sforzo di restauro e conservazione delle Madonne esistenti, il quale coinvolge un numero altissimo di esperti altamente qualificati e richiede l'utilizzo di tecniche altamente specializzate.

Nello stesso tempo, una serie di eventi, come mostre e manifestazioni si organizzano per celebrare e far conoscere le Madonne vestite e coronate, puntando al diffondersi della loro conoscenza e all'ampia partecipazione di tutta la comunità.

L'istituzione di associazioni e di gruppi di studio nel settore ha contribuito alla condivisione delle competenze e alla ricerca scientifica in questo ambito peculiare. Ma non è tutto: la digitalizzazione dei documenti e il diffuso utilizzo dei social media hanno ulteriormente contribuito a promuovere in maniera estesa questa millenaria tradizione sacra, toccando un pubblico ancora più vasto e internazionale, diffondendone l'essenza e l'importanza.

Sono state l'incandescente passione e queste imperdibili iniziative ad alimentare e permettere alla tradizione sacra delle Madonne vestite e coronate di non soltanto sopravvivere, ma di essere rivalorizzata, apprezzata e tramandata alle nuove generazioni, garantendo così la sua autenticità e durabilità all'interno della cultura contemporanea in modo indiscutibile e tangibile.

7. La modernità della tradizione

Nel contesto contemporaneo, le Madonne vestite e coronate continuano ad avere un significato culturale e religioso estremamente importante. Questa tradizione secolare si è adattata ai cambiamenti dei tempi ed è ancora viva in innumerevoli comunità sparse per il mondo. Oggi, le vestizioni e le incoronazioni rappresentano celebrazioni che alimentano la devozione popolare.

Durante queste solenni manifestazioni, la Madonna viene avvolta in preziosi indumenti e gioielli che ne dimostrano e attestano la regalità e, soprattutto, la devozione popolare. Non di rado, questi eventi sontuosi sono accompagnati da imponenti processioni religiose che coinvolgono devoti e pellegrini che giungono da ogni parte o, per i piccoli centri, ritornano dalle città che li vedono residenti, dando così vita ad un viaggio spirituale e umano.

Le Madonne vestite e coronate hanno acquisito una posizione di assoluto rilievo nel contesto contemporaneo, diventando il simbolo del legame che unisce le tradizioni secolari alla modernità globalizzata.

Queste figure continuano a ricoprire un ruolo centrale e imprescindibile nella vita religiosa, culturale e sociale delle comunità in cui risiedono, dimostrando così il loro profondo impatto e la loro influenza sulle persone.

Ogni abito e corona sono dei segni dello sforzo umano nel rappresentare una devozione in forma tangibile e nella sua visualizzazione alla resto della comunità¹².

¹² MARINO NIOLA, *I santi patroni*, il Mulino, Bologna 2007.

8. La tradizione delle Madonne coronate nel Mondo

La tradizione delle Madonne vestite e coronate si è diffusa in tutto il mondo, assumendo varie forme e significati nelle diverse culture. In molti paesi, come l'Italia, la Spagna e Messico, questa tradizione è particolarmente radicata e continua a essere celebrata con fervore. Si trovano, però, anche effigi in Ucraina o in Inghilterra che presentano tali particolarità.

Ogni regione ha le proprie peculiarità e tradizioni uniche legate alla vestizione e alla coronazione delle Madonne. Ad esempio, in Messico, è comune vedere le Madonne vestite con abiti tipici regionali e corone di fiori, mentre in Italia ci sono diverse festività dedicate alle Madonne vestite e coronate, come la Festa della Madonna dei Sette Veli a Palermo. Le Madonne più famose, come la *Virgen de Guadalupe* in Messico o la Madonna del Carmine di Trastevere a Roma, attirano numerosi pellegrini e sono considerate simboli di devozione e protezione nelle rispettive comunità. Questa venerazione religiosa si estende anche ai paesi latinoamericani, dove la *Virgen de Guadalupe* è uno dei simboli più importanti. I pellegrini si radunano ogni anno per onorare la Vergine e celebrare la sua apparizione miracolosa. La celebrazione è accompagnata da canti, danze e preghiere, creando un'atmosfera di spiritualità e devozione. In Italia, la tradizione delle Madonne vestite e coronate si riflette anche nell'arte sacra. Numerosi affreschi, dipinti e sculture raffigurano le Madonne vestite e coronate in varie pose e atteggiamenti, simboleggianti la loro importanza nella cultura e nella fede dei fedeli. La vestizione e la coronazione delle Madonne è una pratica che continua a evolversi nel corso dei secoli, mantenendo viva la tradizione e l'importanza di queste icone religiose¹³. Le Madonne vestite e coronate sono, come già sottolineato, un simbolo di speranza, solidarietà e fede, che portano i fedeli a riflettere sulla loro spiritualità e adottare un atteggiamento di devozione e gratitudine verso la divinità.

Questa tradizione unica e affascinante è una testimonianza dell'abilità della società di preservare e valorizzare la sua eredità culturale e religiosa. L'amore e la venerazione per le Madonne vestite e coronate si diffondono come un fuoco sacro attraverso le generazioni, nutrendo la fede dei credenti e arricchendo la vita spirituale.

Le celebrazioni e i riti legati a queste figure religiose sono intrisi di un senso di meraviglia e divino mistero, attraendo coloro che cercano ispirazione e conforto.

Ognuna di queste feste rappresenta una tappa importante nel cammino di fede delle persone, offrendo un'opportunità per riflettere sulla propria vita spirituale e per trarre ispirazione dalle Madonne come modello di dedizione e amore. Le celebrazioni annuali, come la Processione dei Sette Veli a Palermo o la Festa della Vergine di Guadalupe a Città del Messico, riuniscono comunità e credenti provenienti da ogni angolo del mondo, creando un senso di unità e forte devozione¹⁴.

9. Conclusioni non definitive

La tradizione delle Madonne vestite e coronate è un patrimonio comune ricco di significati e simboli, che si adatta e si evolve in risposta alle esigenze culturali e spirituali delle persone.

Questa tradizione testimonia la forza della fede umana e la capacità di celebrare il divino attraverso l'arte, la musica, la preghiera e le ritualità.

¹³ STANLEY J. TAMBIAH, *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna 1995.

¹⁴ TULLIO SEPPILLI, *Le Madonne arboree: note introduttive*, in Minelli, M. e Papa, C., 2008, a cura di, *Scritti di antropologia culturale, vol. II. La festa, la protezione magica, il potere*, Leo S. Olschki, Firenze, p. 533-547.

Esse sono espressioni tangibile della devozione popolare verso l'extra umano e la loro presenza ricorda che le celebrazioni a loro dedicate sono un'occasione per rafforzare la fede e condividere momenti di importanti per la comunità.

Ogni Madonne vestite e coronate, con il suo stile unico e la sua personalità distinta, racconta una storia di fede e speranza che viene tramandata di generazione in generazione¹⁵.

In un mondo in cui l'utilitarismo e la singolarità, oltre che ai cosiddetti shock culturali, sembrano dominare, le celebrazioni delle Madonne vestite e coronate ci invitano a rallentare e ad osservare essenza più profonda della spiritualità umana.

In queste occasioni sacre, ci si può immergere nell'atmosfera di spiritualità e di devozione, per trovare un senso antropologico e sociale alle vite delle persone.

Questa tradizione unica è una testimonianza della capacità di una comunità di preservare e valorizzare la sua eredità culturale e religiosa.

In senso estetico l'esperienza trascendentale va a toccare il senso profondo della realtà che un individuo vive e della sua rappresentazione nella vita di tutti i giorni.

¹⁵ BERNARDINO PALUMBO, *L'Unesco e il campanile. Antropologia e politica dei beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma 2003.

Francesca Scanagatta: la prima donna ufficiale militare tra araldica e storia Francesca Scanagatta: the first female military officer between heraldry and history

Fabio Manuel SERRA
Universidad de Salamanca

Ricevuto: 22.12.2023

Accettato: 30.12.2023

DOI: 10.19248/ammentu.489

Abstract

This essay offers a historical study of the life of Francesca Antonia Scanagatta, first lieutenant in the army of the Holy Roman Empire from 1799 to June 1801. After a brief historical introduction, the paper reconstructs Scanagatta's biography through the sources coeval to her life. It then examines the heraldic issues relating to the Scanagatta coat of arms as handed down by the sources. The essay aims to fit into the panorama of the history of women and to highlight the role of Scanagatta at the dawn of the 19th century.

Key words

Francesca Scanagatta, History of Women, Holy Roman Empire, Napoleonic Wars, Heraldry.

Riassunto

Il presente saggio offre uno studio storico relativo alla vicenda di Francesca Antonia Scanagatta, primo tenente dell'esercito del Sacro Romano Impero dal 1799 al giugno 1801. L'articolo, dopo una breve introduzione storica, ricostruisce la biografia della Scanagatta attraverso le fonti coeve alla sua vita. Successivamente si esaminano le questioni araldiche relative allo stemma Scanagatta così come tramandato dalle fonti. Il saggio vuole inserirsi nel panorama della storia delle Donne e porre in evidenza il ruolo della Scanagatta agli albori del XIX secolo.

Parole chiave

Francesca Scanagatta, Storia delle Donne, Sacro Romano Impero, Guerre Napoleoniche, Araldica.

1. Introduzione e contesto storico

Il personaggio storico di Francesca Antonia Scanagatta è sicuramente affascinante, trattandosi della prima donna ufficiale militare che, tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo, ricoprì un ruolo considerato esclusivamente maschile.

Il presente contributo vuole offrire una nuova prospettiva legata alla vicenda della Scanagatta, nonché ricostruire lo stemma araldico della sua famiglia di provenienza. Per poter esaminare concretamente la storia di questa forte figura femminile è necessario inquadrarla nel suo tempo, partendo da una ricostruzione degli eventi da lei vissuti.

Francesca Antonia Scanagatta nacque a Milano, «da comense patrizia famiglia, ricca di censo¹» il primo agosto 1776. I possedimenti italiani che appartenevano alla corona iberica, dalla fine della Guerra di Successione spagnola, conseguentemente al Trattato di Utrecht (1713), passarono al Sacro Romano Impero². Così, anche la stessa Milano entrò a far parte dei domini di Carlo VI d'Asburgo, nonno di Francesco I (quest'ultimo

1 Testo tratto da CELESTINO SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita accademica guerriera privata della milanese eroina Francesca Scanagatta*, Tipografia di Alessandro Gattinoni, Milano 1876, p. 15.

2 ADRIANO PROSPERI, PAOLO VIOLA, *Dalla Rivoluzione inglese alla Rivoluzione francese*, Einaudi Editore, Torino 2000, p. 234.

divenne il marito di Maria Teresa d'Austria). Le mutate condizioni politiche incisero sui territori lombardi, in particolar modo in conseguenza dell'*Assolutismo Illuminato* e della successiva interpretazione filosofica della politica, propriamente applicata dall'imperatore Giuseppe II. Costui, infatti, ascese pienamente al trono nel 1780 (anno di morte della madre Maria Teresa), e fin da subito si dimostrò *distante* dal resto del suo impero, tant'è che i riformatori illuminati risentirono duramente del suo autoritarismo. Le posizioni fortemente laiche del sovrano lo portarono a concedere la libertà di opinione religiosa nel 1781³ e, nel 1783, ad abolire il Santo Uffizio e le esenzioni fiscali concesse al Clero; ridusse, inoltre, il numero dei sacerdoti e soppresse conventi e monasteri⁴. Le posizioni di Giuseppe II, tuttavia, si rivelarono deboli nei confronti del patriziato milanese, che non venne danneggiato dalla politica centrale, neppure con la scelta di subordinare il Banco di Sant'Ambrogio al Monte di Santa Teresa: le congregazioni municipali, infatti, rimasero pienamente sotto il dominio dei nobili⁵. Questa corrente di pensiero politico prese il nome di *giuseppinismo*, che si rivelò essere la forma più drastica di riforme mai vista nel XVIII secolo prima della Rivoluzione francese⁶.

Da un lato, accadeva questo nel Sacro Romano Impero, dall'altro, un anno prima della morte di Giuseppe II, nel 1789 scoppiava in Francia *una* rivoluzione destinata a causare la fine dell'*Età moderna* e a introdurre la storia dell'Umanità nell'*Evo contemporaneo*. Per la prima volta nella storia l'Uomo si *dichiara* libero e di uguali diritti col prossimo⁷, non più suddito ma *cittadino*. La Rivoluzione francese, di lì a qualche anno, avrebbe travolto le coscienze dell'Europa, sfociando poi nel successivo momento storico dominato da Napoleone Bonaparte.

Con la *Costituzione dell'anno III*, stilata nell'autunno del 1795, si conclusero le giornate rivoluzionarie in Francia e si creò il Direttorio, organo politico che promosse fortemente l'espansione della Rivoluzione in Europa⁸. Se in un primo momento i sovrani europei credettero di dover combattere il grave pericolo francese, già dal 1794 era apparso chiaro che la cosa sarebbe stata lunga e dispendiosa, perciò Spagna e Prussia firmarono paci separate ritirandosi dal conflitto⁹. Il contrasto con il Sacro Romano Impero rimase chiaramente in piedi, e fu un giovane ufficiale ventiseienne ad approfittare della situazione: Napoleone Bonaparte, per l'appunto. Questi, ottenuto il favore del Direttorio, combatté la *campagna d'Italia*, considerata marginale dai Francesi, ma destinata ad essere per quell'ufficiale corso un trampolino di lancio indispensabile. Nel 1796 il Bonaparte mosse le sue truppe verso il Nord Italia, riuscendo a entrare a Milano il 15 maggio, poco più di un mese dopo la sua partenza dalla Francia¹⁰. Cessava così l'esistenza del Ducato di Milano.

Napoleone si presentava come *liberatore* dei popoli, pronto a esportare il giacobinismo e a rendere dignità agli uomini seguendo i principi della Rivoluzione francese. A questo punto, è doveroso tenere presente le considerazioni di Stuart Woolf:

3 A. PROSPERI, P. VIOLA, *Dalla Rivoluzione inglese*, cit., p. 287.

4 Per quanto sopra, STUART J. WOOLF, *La crisi della collaborazione: 1775 - 1790*, in *Storia d'Italia*. 3. *Dal primo Settecento all'Unità*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1973, pp. 118 - 120.

5 Ivi, p. 123.

6 A. PROSPERI, P. VIOLA, *Dalla Rivoluzione inglese*, cit., p. 287.

7 Cfr. RAFFAELE ROMANELLI, *Ottocento*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 14.

8 Cfr. A. PROSPERI, P. VIOLA, *Dalla Rivoluzione inglese*, cit., p. 384; ANNA MARIA RAO, *La Rivoluzione francese*, in *Storia Moderna*, Donzelli Editore, Roma 2001, p. 574.

9 Ivi, p. 393.

10 Cfr. A. PROSPERI, P. VIOLA, *Dalla Rivoluzione inglese*, cit., p. 404.

«La creazione della Repubblica Cispadana e, successivamente, della Cisalpina furono la conseguenza dell'accresciuta autonomia di Bonaparte. La Lombardia era stata sottoposta prima a un regime di occupazione militare, poi a un'amministrazione civile, ma le era stato negato il diritto di costituirsi in repubblica¹¹».

La politica spregiudicata di Napoleone trovò l'apice col trattato di Campoformio (18 ottobre 1797), che di fatto si rivelò cruciale nella rottura dei rapporti tra il Bonaparte e il Direttorio; quest'ultimo, difatti, dovette reagire e promuovere una politica identica a quella del generale corso, puntando alla creazione della Repubblica romana e cercando di mantenere i generali francesi sotto il diretto controllo centrale¹². Ma Campoformio, in effetti, si rivelò una spia d'allarme a livello internazionale. La soppressione dei feudi imperiali in Italia, la *debellatio* della Serenissima Repubblica di Venezia (ceduta al Sacro Romano Impero), il riconoscimento della Repubblica Cisalpina e la stessa ridefinizione dell'assetto del Sacro Romano Impero portarono i principi europei a comprendere che i loro domini erano nuovamente in pericolo. Per questo motivo, dunque, nel dicembre 1798 si costituì una nuova alleanza antifrancesa tra Russia, Austria e Inghilterra: costoro videro nei territori italici il vero campo di sfida internazionale¹³. È tuttavia necessario fare un passo indietro per descrivere una causa ulteriore che portò alla suddetta alleanza: infatti, un non trascurabile antefatto fu la *campagna d'Egitto* promossa dal Bonaparte. La mossa militare del generale corso, volta alla conquista di territori mediorientali, era strettamente legata al fatto che, tacitata l'Austria con la cessione della Serenissima, rimaneva in piedi il forte contrasto con l'Inghilterra. Napoleone sapeva di non avere speranze in caso di un attacco frontale allo stato britannico, e scelse dunque di provocarne la reazione in modo indiretto, attaccando uno stato ottomano e non direttamente governato dagli inglesi¹⁴. Nel luglio del 1798, Napoleone sconfisse i mamelucchi egiziani presso le piramidi, ma venne a sua volta sconfitto dall'ammiraglio Nelson nell'agosto dello stesso anno, a conclusione della battaglia di Abukir. Il sultano d'Egitto dichiarò guerra alla Francia e, nel dicembre di quello stesso anno, venne appoggiato dallo zar Paolo I di Russia, promotore della nuova alleanza antifrancesa¹⁵. Quest'ultima, «della quale con l'Inghilterra e l'Austria faceva parte la Russia, aveva liberato l'Italia dalla presenza francese¹⁶». Nell'estate del 1799 anche Milano era completamente libera, e anzi la seconda coalizione minacciava il territorio nazionale della stessa Francia. Napoleone, rientrato frettolosamente dall'Egitto, aveva proposto di dichiarare la patria in pericolo (13 settembre 1799), e questo nonostante le vittorie riportate in Svizzera dal generale André Masséna e da Brune in Olanda. Cogliendo la palla al balzo, il Bonaparte ottenne senza difficoltà il controllo politico della Francia, giungendo al colpo di stato del 18 brumaio anno VIII (9 novembre 1799), data in cui egli stesso dichiarò *la fine della Rivoluzione francese*¹⁷.

11 Testo tratto da STUART J. WOOLF, *Rivoluzionari e moderati (1789 - 1814)*, in *Storia d'Italia. 3. Dal primo Settecento all'Unità*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1973, p. 163

12 Ivi, pp. 164 - 165.

13 GILLES PÉCOUT, *Il lungo Risorgimento. La nascita dell'Italia contemporanea (1770 - 1922)*, Bruno Mondadori, Milano 2011, p. 53.

14 A. PROSPERI, P. VIOLA, *Dalla Rivoluzione inglese*, cit., p. 409.

15 A. M. RAO, *La Rivoluzione francese*, cit., p. 578. Per una descrizione dettagliata degli eventi si rimanda a A. PROSPERI, P. VIOLA, *Dalla Rivoluzione inglese*, cit., pp. 409 - 412.

16 Testo tratto da A. PROSPERI, P. VIOLA, *Dalla Rivoluzione inglese*, cit., p. 412.

17 A. M. RAO, *La Rivoluzione francese*, cit., p. 579.

Risolta la crisi politica interna, si giunse così alla *seconda campagna d'Italia*, promossa per riconquistare i territori perduti a causa della seconda coalizione antifrancesa. La sintesi dei fatti è ben rappresentata dalle parole di Gilles Pécout, che puntualmente dice:

«La “seconda campagna” segnava infatti la definitiva riconquista dell'Italia da parte dei francesi. La strada per l'Italia si fa apertissima dopo la vittoria sugli austriaci a Marengo (14 giugno 1800), in Piemonte. Cinque giorni più tardi i francesi entrano a Torino. In seguito a un'altra serie di trattati diplomatici, sottoscritti nel febbraio 1801 a Lunéville con gli austriaci e a Firenze coi Borbone di Napoli, in marzo con gli spagnoli a Madrid, ai quali si aggiunge la pace di Amiens con l'Inghilterra nel marzo 1802, la Francia mette fine alle ambizioni della seconda coalizione¹⁸».

A questi accadimenti, tuttavia, giova menzionare un evento storico che troppo spesso passa sotto silenzio: l'*assedio di Genova* dell'aprile-giugno 1800. Infatti le truppe austriache, per difendersi dai francesi nel corso della seconda campagna d'Italia, avevano dato fondo alla loro forza, costringendo André Masséna a rinchiudersi nel capoluogo ligure senza modo di fuggire: ciononostante, il generale francese aveva un contingente militare sufficiente per resistere allo stato d'assedio¹⁹. La conclusione di tale vicenda, tuttavia, fu la sconfitta dello stesso Masséna, perché il Bonaparte non gli inviò rinforzi preferendo usarle per le proprie manovre militari in Baviera²⁰. Questo evento storico è rilevante perché Francesca Scanagatta vi partecipò attivamente. Per concludere la presente introduzione storica è necessario porre in evidenza come gli eventi abbiano arriso alla Francia, o più probabilmente come Napoleone sia stato capace di gestire gli eventi a proprio vantaggio. Nonostante i trattati diplomatici del 1801 sopra ricordati, tuttavia, rimase costante una tensione con l'Inghilterra, che riprese la guerra contro la Francia nel maggio 1803, principalmente perché temeva ulteriori mire espansionistiche napoleoniche in Italia²¹. Ciononostante, in quegli anni, l'esperienza militare della Scanagatta era già conclusa.

2. Biografia di Francesca Scanagatta

Francesca Antonia Scanagatta nacque a Milano il 1 agosto 1776²² e venne battezzata quel giorno medesimo presso la Parrocchia di Santa Maria del Carmine, come si legge nell'atto pubblicato da Celestino Spini, suo nipote e omonimo di suo marito²³. Era figlia dei nobili don Giuseppe Scanagatta (originario di Dongio) e donna Isabella de Villata²⁴. Del tutto fuorvianti, invece, sono le informazioni pubblicate dalla tipografia Génie Typographique nel 1801, cioè quando la Scanagatta aveva da poco ottenuto il congedo e la sua vicenda era divenuta ormai famosa in Europa: infatti, in quell'operetta redatta

18 Testo tratto da G. PÉCOUT, *Il lungo Risorgimento*, cit., pp. 56 - 57.

19 CORRADO BARBAGALLO, *Storia Universale, Volume quinto, parte seconda. Dall'Età Napoleonica alla fine della Prima Guerra Mondiale (1799 - 1919)*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1953, p. 815.

20 Ivi, p. 816.

21 S. J. WOOLF, *Rivoluzionari e moderati (1789 - 1814)*, cit., p. 194.

22 VITTORIO ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese, ufficiale nell'esercito austriaco*, in *Rivista d'Italia*, anno XXVI fascicolo V, Milano 1923, p. 86; GIACOMO LOMBROSO, *Vite dei primarj generali ed ufficiali italiani che si distinsero nelle guerre napoleoniche dal 1796 al 1813*, Tipi Borroni e Scotti, Milano 1843, p. 111.

23 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 52.

24 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 52; V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 86; G. LOMBROSO, *Vite dei primarj generali ed ufficiali italiani*, cit., p. 111.

da autore anonimo si afferma senza dubbio che la donna fosse stata battezzata nella Parrocchia di Sant'Eusebio di Milano il 14 settembre 1781²⁵.

La formazione iniziale di Francesca Scanagatta venne affidata a madame Dupuis²⁶, originaria di Strasburgo²⁷, che insegnò alla bambina il francese e il tedesco. Ma non solo: all'istitutrice, infatti, viene riconosciuto il merito di aver offerto all'allieva una educazione *diversa* da quella del tempo, secondo cui la donna doveva essere degna e obbediente sposa del marito. La Dupuis, invece, offerse alla sua giovane protetta le lezioni ch'ella aveva imparato attraverso la *comédie Française*, e cioè che anche le donne potevano aspirare ai medesimi onori degli uomini²⁸. Non solo. Nel corso della sua educazione, la Scanagatta scoperse le Amazzoni, Bradamante e tutta l'epopea classica, in cui le donne hanno sempre avuto un ruolo di rilievo²⁹. A ciò si aggiungevano i racconti di avventure guerresche e romanzesche³⁰. Insomma, il ruolo della Dupuis venne riconosciuto anche da Celestino Spini quando parlò della Scanagatta nel suo libro³¹.

All'età di dieci anni, la giovinetta venne inviata a studiare presso il collegio delle Dame della Visitazione di Milano³² (monache dette *visitandine*, parte della famiglia salesiana), ove rimase fino al compimento dei sedici anni. Se da un lato tutte le fonti suggeriscono quanto la Scanagatta fosse dolce e amabile e abbia ottenuto il massimo rispetto e affetto dalle monache, in particolar modo dalla superiora Madame de Bayanne, lo Spini tramanda anche un cenno a un episodio in cui la giovane fece valere il proprio carattere nei confronti di un'insegnante. Vale la pena di riportare il brano appena menzionato:

«Ma siccome nessuna soperchia valeva ad intimidire l'animo della fanciulla intollerante, le vessazioni, così un caso che le occorse con una delle di lei istruttrici, diede a conoscere che per quanto scrupolosamente rispettasse e regolamenti e doveri, sapeva tuttavia tutelare i sentimenti della personale dignità, esigendone riparazione qualora offesi³³».

Ciononostante, l'episodio non macchiò il *curriculum studiorum* della ragazza, che venne invece congedata dall'istituto con una nota di lode di cui si conosce il testo:

«Mi gode dichiarare che la Nobile Damigella Francesca Scanagatta, per la sua condotta meritò la stima e l'amicizia di tutto il collegio, essendo dotata d'un carattere dolce, saggio e ragionevole.

Firmato: M.^a de Bayannes³⁴».

25 *Essai sur l'éducation et la conduite de Mademoiselle Scanagatti*, Génie Typographique, Milano 1801, p. 7.

26 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 16; *Essai sur l'éducation*, vol. 1, cit., p. 7; V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 86.

27 *Essai sur l'éducation*, cit., p. 7.

28 Ivi, p. 8.

29 G. LOMBROSO, *Vite dei primarij generali ed ufficiali italiani*, cit., p. 112.

30 V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 86.

31 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 16.

32 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., pp. 16 - 17; *Essai sur l'éducation*, cit., pp. 8 - 9; G. LOMBROSO, *Vite dei primarij generali ed ufficiali italiani*, cit., p. 113; V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 86.

33 Testo tratto da C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., pp. 16 - 17.

34 Testo tratto da ivi, p. 52.

Alla conclusione dei suoi studi, la sedicenne Francesca rientrò in famiglia, giusto in tempo per apprendere del trasferimento del padre a Treviso³⁵, con un incarico presso la locale Intendenza di Finanza³⁶. Sono erronee le fonti che riportano la notizia di un trasferimento di don Giuseppe Scanagatta a Neustadt³⁷.

La svolta nella vita e nella carriera di Francesca Scanagatta giunse di lì a poco. Il padre di lei, infatti, decise di avviare il fratello Guido alla carriera militare mentre, per la giovane figlia, «siccome non era alla giovinetta famigliare il disbrigo delle domestiche faccende, essendo la sua educazione rimasta incompiuta nella parte riguardante il femminile magistero della famiglia³⁸», volle inviarla a Vienna a servizio presso una facoltosa vedova³⁹. Il viaggio fu prontamente organizzato: dal momento che Guido doveva essere mandato alla Theresianische Militärakademie (abbreviato in TherMilAk) di Neustadt, in Austria, si predispose che i due fratelli viaggiassero insieme, partendo alla fine del 1794 insieme ai coniugi Giuliani⁴⁰.

Dunque, il viaggio ebbe inizio, «quand'ecco presentarsi inopinatamente alla giovanetta Francesca occasione propizia per mandare ad effetto quanto forse da tempo aveva vagheggiato, ma che le pareva un sogno, tanto il suo divisamento sembrava a lei irrealizzabile⁴¹»: a Udine il fratello Guido si ammalò⁴². I viaggiatori, dunque, dovettero sostare forzatamente in quella città e là, infine, Francesca Scanagatta riuscì a farsi spiegare dal fratello le ragioni di tanto malessere: questi non voleva intraprendere la vita militare. La sorella, dunque, consigliò al fratello di rientrare presso il padre e di curare la propria salute, mentre lei avrebbe proseguito il viaggio senza indugio. Tuttavia, probabilmente con uno stratagemma⁴³, Francesca si appropriò della lettera di presentazione del fratello destinata alla TherMilAk e proseguì la propria strada verso l'Austria⁴⁴.

La ragazza giunse presso il medico chirurgo dell'accademia, il dottor Haller, amico del padre di lei e disponibile ad ospitare la giovane (in verità, il figlio Guido, rincasato a Treviso) durante il percorso di studi. Essendo maestra nel camuffare il proprio sesso,

35 Ivi, p. 17.

36 V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 86.

37 Così afferma G. LOMBROSO, *Vite dei primarj generali ed ufficiali italiani*, cit., p. 113; tuttavia l'informazione trasmessa non è corretta. Parimenti si dica del nome del fratello di Francesca, Guido, che Lombroso invece menziona come Giacomo.

38 Testo tratto da C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 17.

39 Così affermano *Essai sur l'éducation*, cit., p. 9 e C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 17 (in questo caso, le fonti maggiormente attendibili). Secondo l'Adami, Francesca Scanagatta avrebbe dovuto perfezionare la propria istruzione in un pensionato viennese (V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 87); totalmente erroneo è quanto afferma Giacomo Lombroso, che vorrebbe la Scanagatta in un collegio di Salesiane a Vienna (G. LOMBROSO, *Vite dei primarj generali ed ufficiali italiani*, cit., p. 113).

40 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 18; V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 87.

41 Testo tratto da C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 18.

42 In verità Guido Scanagatta non ebbe nessuna patologia fisica, bensì psicologica: come precisa lo Spini, infatti, il suo malessere deriva dalla paura di intraprendere la vita militare, alla quale non si sentiva incline (C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., pp. 18 - 19).

43 Così afferma lo Spini. C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 19.

44 *Essai sur l'éducation*, cit., p. 10; V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 87; G. LOMBROSO, *Vite dei primarj generali ed ufficiali italiani*, cit., pp. 113 - 115.

si presentò in abiti maschili⁴⁵ e dando come proprio nome Franz⁴⁶, riuscendo così a ingannare il medico che non ebbe alcun sospetto. Venne poi ammessa all'accademia militare senza difficoltà⁴⁷.

Frattanto il padre, spostatosi temporaneamente a Venezia, era rientrato a Treviso, ove apprese da Guido la propria reticenza alla vita militare e seppe del suo malessere sopraggiunto a Udine e anche di come la sorella fosse partita alla volta di Neustadt (e non di Vienna) in abiti maschili. Sorpreso e contrariato, don Giuseppe partì immediatamente per Neustadt, sì da ricondurre la figlia alla ragione. Prese alloggio in un albergo e, informatosi, seppe che la figlia era già un cadetto (inteso al maschile, ovviamente) della TherMilAk. A quel punto, convocò la figlia presso la propria stanza, ove ella si presentò in abiti militari maschili. Sorse fra i due una lunga discussione, della quale purtroppo non è possibile conoscere i minimi dettagli, nel corso della quale, tuttavia, prevalse Francesca Scanagatta. La giovane, infatti, riuscì a convincere il padre a darle l'occasione di proseguire gli studi militari. Malgrado l'apprensione e la naturale reticenza, don Giuseppe alla fine cedette alle pressioni della figlia e le concesse di rimanere presso il dottor Haller, che pure aveva due figlie in età da marito, e di proseguire nei suoi studi militari⁴⁸. Così, con la rassicurazione di Francesca che si sarebbe impegnata e non avrebbe disonorato il nome del casato, il padre rientrò nella propria città.

«I fatti dimostrarono che la donzella seppe attenersi alla data promessa più di quello che non sieno capaci di farlo una moltitudine di uomini massimamente dell'oggi⁴⁹». Difatti, concluso il periodo di formazione in accademia (negli anni 1795 e 1796⁵⁰), Francesca Scanagatta apprese l'inglese e la matematica e, superato l'esame finale di rigore, ottenne a pieni voti il grado di alfiere⁵¹ il 16 febbraio 1797⁵².

45 Francesca Scanagatta era avvezza fin da giovanissima a usare abiti maschili. Cfr. V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., pp. 86 - 87.

46 Secondo l'uso del secolo XIX (ma anche del XX), i nomi stranieri venivano tradotti in italiano. Così, le fonti riportano come nome dato dalla Scanagatta "Francesco". È tuttavia inverosimile che la giovane si sia presentata in regione di lingua tedesca con simile nome, ed è anzi più logico presupporre che si trattasse di "Franz". Cfr. C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 19; G. LOMBROSO, *Vite dei primarj generali ed ufficiali italiani*, cit., p. 115.

47 Cfr. C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 20; *Essai sur l'éducation*, cit., p. 11; V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 87; G. LOMBROSO, *Vite dei primarj generali ed ufficiali italiani*, cit., p. 116.

48 La principale e più autorevole fonte su questo argomento è C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., pp. 20 - 22.

49 Testo tratto da C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 21.

50 *Essai sur l'éducation*, cit., p. 11.

51 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 22; G. LOMBROSO, *Vite dei primarj generali ed ufficiali italiani*, cit., p. 120.

52 V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 89.



Scanagatta
Scanagatta Francesca
nata in Milano il 1. Agosto 1776.
già. Uscita nelle I. R. truppe Austriache

Figura 1. - Ritratto di Francesca Scanagatta (tratto da G. LOMBROSO, *Vite dei primarj generali ed ufficiali italiani*, cit., p. 109)

Il Consiglio di Guerra del Sacro Romano Impero, vista la situazione internazionale, su richiesta della stessa Scanagatta⁵³, la assegnò tempestivamente al 6° Reggimento di frontiera San Giorgio Varadino⁵⁴, acuartierato presso l'alto Reno⁵⁵. I suoi superiori le affidarono l'incarico di istruire le reclute⁵⁶.

In seguito al Trattato di Campoformio, il battaglione della Scanagatta lasciò il luogo in cui era di istanza e venne riposizionato in diversi acuartieramenti, in Slesia e in Stiria⁵⁷. Nell'inverno 1797 - 1798⁵⁸ venne trasferita al 4° Battaglione del Reggimento Wenzel-Collaredo, che si trovava in Polonia, presso la città di Sandomir⁵⁹. Questo periodo fu il più problematico per l'alfiere Scanagatta, perché fu in questa occasione che venne accusata di essere una donna. Infatti, «frequentando il Casino⁶⁰ ove si

53 Secondo *Essai sur l'éducation*, cit., p. 12 fu la stessa Francesca Scanagatta a chiedere al Supremo Consiglio di Guerra di poter servire come ufficiale. Per corroborare la sua richiesta inviò tutti gli attestati di studio e i premi di distinzione ottenuti in accademia.

54 Ibidem; V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 89.

55 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 22.

56 V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 90.

57 Ibidem; C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 27.

58 Su queste date non concorderebbe Lombroso, che parla di agosto 1798: tuttavia, dal confronto con le altre fonti, è acclarato che Giacomo Lombroso fa una gran confusione con le date e coi luoghi. Cfr. G. LOMBROSO, *Vite dei primarj generali ed ufficiali italiani*, cit., p. 121.

59 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 27; *Essai sur l'éducation*, cit., p. 13.

60 Il "Casino" era una sala da ballo ove si riunivano gli esponenti dell'alta società.

riuniva il fiore della aristocrazia polacca della succitata città⁶¹», durante un ballo, attirò l'attenzione di alcune invidiose dame, le quali malignarono perché non videro traccia di barba sul volto della Scanagatta. Il marito di una di queste dame, avvicinatosi sfrontatamente all'alfiere, le disse in francese che le signore notavano in lei un'aria femminile. Senza perdersi d'animo, Francesca rispose che avrebbe volentieri scelto come giudice della questione la stessa consorte del provocatore. Quest'ultimo pensò bene di chiudere la faccenda e si allontanò. La Scanagatta passò poi una notte tormentata, cercando di capire come fugare i dubbi sul suo sesso: fu così che decise, il giorno seguente, di tornare alla festa e di offrirsi alle dame malignanti affinché potessero verificare di persona la questione. Costoro, scandalizzate e stupite, ritrassero quanto affermato. Il marito provocatore, per tutta risposta, ebbe l'ardire di sfidare a duello alla spada la Scanagatta, ritenendosi offeso, ma da questa esperienza ne uscì sconfitto⁶².

Il periodo trascorso a Sandomir, per questo e per altri episodi, si rivelò complicato per l'alfiere, che dunque cercava di ottenere un trasferimento. Questo giunse nell'agosto del 1798, grazie alla richiesta della Scanagatta di sostituire un commilitone riluttante ad accettare un trasferimento presso Chelm⁶³. Tuttavia, durante il viaggio per raggiungere la nuova destinazione, la giovane si ammalò di *artritide*⁶⁴ e dovette fermarsi a Lublino per riprendersi. Là vi era il quartier generale del suo battaglione, e il capitano Tauber si mostrò molto gentile e affettuoso nei suoi confronti, affidandole un soldato che la servisse. Fortunatamente per la Scanagatta, questo soldato pare che fosse «un garçon d'une telle bonhomie et simplicité⁶⁵» che non si accorse del fatto che ella fosse una donna⁶⁶.

Una volta ripresasi, anche se ancora parzialmente inferma, Francesca Scanagatta riprese il viaggio per giungere a Chelm, presso il Reggimento Bannato (di istanza a Pančevo), ove prese servizio il 6 maggio 1799⁶⁷. In quella nuova sede, l'alfiere attendeva la promozione a tenente, ma questa, purtroppo, non giunse e, addirittura, le passarono avanti soldati di esperienza militare inferiore (costoro erano Dinrichich e Giuseppe Ocsverach)⁶⁸. A tale palese ingiustizia, la Scanagatta reagì chiedendo spiegazioni al Comando⁶⁹ con una lettera del luglio 1799⁷⁰. Significativa, in questo caso,

61 Testo tratto da C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 27.

62 Per tutto quanto sopra seguì il racconto di C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., pp. 28 - 29. Cfr. *Essai sur l'éducation*, cit., pp. 14 - 16; V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 90.

63 V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 91.

64 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 31.

65 Testo tratto da *Essai sur l'éducation*, cit., p. 17.

66 Per tutto quanto sopra, *Essai sur l'éducation*, cit., pp. 16 - 17; C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 31.

67 *Essai sur l'éducation*, cit., p. 17; C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., pp. 31 - 32.

68 *Essai sur l'éducation*, cit., p. 17; C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 32; V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 92.

69 *Essai sur l'éducation*, cit., pp. 17 - 18; C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit. 32.

70 Secondo Adami, la Scanagatta protestò con una lettera datata 13 luglio 1799 (V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 92); tuttavia, lo stampato francese del 1801 afferma che invece il 13 luglio 1799 sia la data in cui giunse la risposta dal Comando (*Essai sur l'éducation*, cit., p. 18). Probabilmente il fraintendimento è dovuto al fatto che la risposta era allegata in calce alla lettera di protesta della Scanagatta (quella del 13 luglio). Questi documenti sono stati visionati da Vittorio Adami, per gentile concessione della famiglia Scanagatta. La risposta, ch'egli trascrive e traduce, recitava così: «Si comunica al signor alfiere Scanagatta che a cagione di un ritardo nell'invio degli ufficiali trasferiti non poteva conoscersi il suo rango, però deve ritenersi promosso con la prossima promozione, per questo,

è la retorica adottata dallo Spini, che lamenta una sorta di favoritismo tale da danneggiare il merito dell'alfiere Scanagatta:

«Contrariamente ad altri posteriori tempi, nei quali si vanta un avanzato progresso di civiltà appo popoli godenti di vita nazionale e a detrimento della giustizia si commettono le più solenni ingiustizie per la cancrena del favoritismo che tanto guasta le latine razze⁷¹».

Tuttavia, malgrado questo spiacevole episodio, le assicurazioni del Comando furono benevole nei confronti di Francesca Scanagatta che, inflessibile, proseguì il suo servizio militare. Ciononostante, il tempo trascorso a Pančevo non soddisfaceva appieno l'alfiere, dal momento che era costretta a una vita da campo. Dunque, senza indugio, fece richiesta di essere inviata al fronte operativo, così da poter combattere i nemici in vere operazioni belliche. Francesca venne accontentata e inviata al 6° Battaglione del Reggimento Bannato, che allora si trovava in Italia, presso Genova⁷², ove si preparavano le mosse che avrebbero dato frutto l'anno successivo.

Acquartierata presso la nuova destinazione, l'alfiere non ebbe modo di dimostrare il proprio valore prima delle date del 14 e 15 dicembre 1799, quando ci fu un duro scontro con le truppe francesi presso Scoffera e Torriglia: in quell'occasione, il maggiore Paulich venne ferito gravemente e dunque il generale conte di Klenau ordinò alla Scanagatta di attaccare e prendere posizione al passo di Barbagelata per proteggere la ritirata delle truppe⁷³. Il valore di Francesca è ricordato da Vittorio Adami che, leggendo i racconti contenuti in un diario allora in possesso delle nipoti della Scanagatta, trasse il seguente brano:

«Marcando attraverso ad ogni sorta di ostacoli sotto ad una grandine di mitraglia che attraeva a dritta e a manca decine e decine di soldati, e mentre di tutti gli ufficiali superiori e subalterni non rimaneva in piedi che lo Scanagatta, questi con la sua spada in alto, precedendo i soldati e tra il fulminare dell'artiglieria del forte, poté nell'assalto irrompere sulla posizione ed impossessarsi del baluardo⁷⁴».

L'alfiere mantenne la posizione fino all'ordine di ritirarsi anch'ella, giunto il 25 dicembre di quello stesso anno. Così, coi suoi soldati, si diresse a Compiano e a Castelbardi, ove il resto del Battaglione era accampato⁷⁵.

Alla fine di febbraio del 1800, il Battaglione della Scanagatta venne inviato a Livorno; l'alfiere fu mandata a compiere una missione diplomatica a Venezia, a Mantova e a Milano, e fu in questa occasione, passando per Cremona, che Francesca ebbe modo di rivedere la propria famiglia⁷⁶. Difatti, la madre Isabella de Villata riuscì a ottenere il permesso di incontrare l'alfiere, potendo così riabbracciare la figlia e narrarle che il

come tale, è tenuto dal comando del reggimento il quale non ha in animo di adottare alcun provvedimento punitivo a suo riguardo» (testo tratto da V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 92).

71 Testo tratto da C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit. 32.

72 *Essai sur l'éducation*, cit., p. 19; C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 33; V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 93.

73 *Essai sur l'éducation*, cit., pp. 19 - 20; C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 33; V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 93.

74 Testo tratto da V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 93.

75 *Essai sur l'éducation*, cit., p. 20; C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 33.

76 *Essai sur l'éducation*, cit., p. 21.

fratello Battista era anch'egli sotto le armi, ma dell'esercito delle legioni cisalpine, e dunque sotto il Bonaparte⁷⁷. In questa occasione donna de Villata scoperse che Francesca si fasciava con forza il seno per far apparire il proprio petto consimile a quello maschile, ma ciò le aveva causato grosse e preoccupanti lividure, tali da farle temere l'insorgenza di un possibile cancro se la figlia non avesse cessato con questa abitudine. Tali timori li presentò poi al marito, pregandolo di trovare il modo di far congedare la figlia dall'esercito⁷⁸.

Frattanto, il primo giorno di marzo del 1800 giunse alla Scanagatta la promozione a *primo tenente*⁷⁹.

Don Giuseppe Scanagatta, nel frattempo, si era attivato per riportare in famiglia la figlia soldato. Non avendo altro modo, si rivolse direttamente al conte Luigi Cocastelli, «che essendo Commissario Generale plenipotenziario dell'armata d'Italia poteva essergli utile in un affare così delicato⁸⁰». Il conte, dunque, non perse tempo e si rivolse direttamente al barone Michael Friedrich Benedikt Freiherr von Melas, comandante generale dell'esercito, affinché facesse avere alla Scanagatta un onorevole congedo⁸¹. Inconsapevole delle mosse del padre, il primo tenente Scanagatta era nel frattempo stata inviata a prendere parte alle operazioni militari dell'assedio di Genova, già ricordato nel precedente paragrafo. Ella riuscì a presenziare a tutti gli eventi principali di quell'assedio, dall'acquartieramento a Monte Becco e a Monte Fasce fino alla resa della città, il 1 giugno 1800⁸². Quel medesimo giorno, tuttavia, non fu festoso per la Scanagatta, dal momento che le giunse inaspettato un congedo per permetterle di raggiungere la famiglia. Francesca comprese subito che quella era opera del padre, e per prendere la sofferta decisione di partire attese il 3 giugno⁸³. Di significativo pregio ebbe comunque il congedo riservatole dallo stesso barone generale von Melas, così come tramandato dai documenti consultati da Vittorio Adami:

«Il generale Melas informato del vero sesso del primo tenente lo chiamò al suo cospetto e dopo averlo trattato con ogni riguardo altamente encomiando il suo valore gli espresse come affari pressanti e di grave urgenza lo richiamassero in famiglia e come egli fosse spiacente di non poter conservare all'esercito un così bravo, intelligente e prode ufficiale che tanto onorava il proprio reggimento. E dopo averlo invitato alla sua mensa per il giorno successivo gli ordinò di ritirarsi nella propria tenda. Nel giorno seguente prese parte al pranzo ed alla festa militare data dal generalissimo in suo onore e durante la quale egli venne trattato da tutti i convitati come se fosse di sesso maschile⁸⁴».

77 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., pp. 34 - 36. Tuttavia lo Spini riferisce di due incontri tra Francesca Scanagatta e la famiglia, ma le fonti più autorevoli discordano da questa narrazione e invece riferiscono un solo ricongiungimento (*Essai sur l'éducation*, cit., p. 21; ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 93).

78 *Essai sur l'éducation*, cit., p. 21; C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 36; V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 93.

79 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 34.

80 Testo tratto da C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 37.

81 *Essai sur l'éducation*, cit., pp. 23 - 24; C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 37.

82 Per tutto questo seguì *Essai sur l'éducation*, cit., p. 24. Cfr. C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 38.

83 *Essai sur l'éducation*, cit., p. 25; C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 38.

84 Testo tratto da V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., pp. 94 - 95.

Rientrò in famiglia dopo un viaggio avventuroso. Il congedo definitivo le fu annunciato il 26 aprile 1801 e venne confermato in data 23 maggio dello stesso anno⁸⁵. Su sua supplica, ricevette poi una pensione annua di 200 fiorini⁸⁶. Gli Scanagatta poterono ristabilirsi a Milano solo dopo i vari accordi diplomatici di Lunéville. Qui Francesca aveva l'abitudine di mostrarsi in pubblico ancora indossando l'uniforme militare, anche al galoppo in sella al proprio destriero, insieme al fratello Battista e a suo cugino de Villata, entrambi ufficiali⁸⁷. È interessante riportare la descrizione del primo tenente fatta da Celestino Spini:

«Era l'amazzone di mediocre statura, di forme molto bene proporzionate e belle, di lineamenti sentiti e regolari, d'alta ed ampia fronte, e di occhi vivacissimi, cui davano imponente fierezza due folti e neri sopraccigli sovrastanti a lunghe palpebre. Indossava giustacuore di fino panno bianco dal collare e dalle risvolte color marrone; calzoni bleu pure di finissimo panno stretti alla gamba con ornamenti in oro sui cosciali; eleganti coturni con orli e fiocchetti d'oro. Aveva il portamento altero, modi franchi e sciolti, voce simpatica, graziosamente sonora, e dotata di ferrea memoria possedeva una straordinaria prontezza di idee, di giudizi, di parola, tanto che entrando in filosofiche e scientifiche discussioni, non era agevole contrastare le sue opinioni...⁸⁸».

Francesca Scanagatta sposò il tenente Celestino Spini (ascendente dell'autore della fonte qui spesso citata) il 15 gennaio 1804 e da lui ebbe sei figli (due morti alla nascita), di cui ne sopravvissero quattro⁸⁹, uno dei quali, Francesco, divenne sacerdote.

La donna rimase vedova nel 1831: il marito, infatti, congedato col grado di maggiore, vide le proprie forze affievolirsi rapidamente perché ormai privato della vita militare che tanto egli amava. La Scanagatta, quando egli morì, pare che non pianse, ma venne colpita da una paralisi che si risolse solo dopo due anni⁹⁰.

Ripresasi, condusse una vita lunga. «Morì nell'anno 1864. Fu seppellita nel Cimitero dei Corpi Santi di Porta Venezia, (corrispondente oggi via Buenos Ayres e quartieri circostanti); dove nessuna parola, una sola ed umile croce, postavi da uno dei suoi figliuoli, il sacerdote don Francesco Spini, ricordò Colei, che, come la definiva l'aiutante del generale Melas, fu uno dei più "risoluti e bravi soldati" dell'esercito austriaco nell'età epica delle guerre napoleoniche⁹¹».

3. Araldica del casato Scanagatta

La famiglia Scanagatta, talvolta indicata nelle fonti anche come Scanagatti o Scanagatto, era di nobili condizioni. Tale circostanza, ovviamente, era imprescindibile affinché uno dei suoi membri potesse ricoprire il ruolo di ufficiale nell'esercito. Non solo. Un casato così importante era anche dotato del proprio stemma araldico. È dunque curioso notare come, in qualsiasi contesto si ricordi la vicenda di Francesca Scanagatta, non venga mai rappresentato quello che è stato il suo stemma araldico. Il caso Scanagatta è, come vedremo, tipico delle *armi parlanti*, trattandosi di un'arme che mostra emblematicamente il cognome della famiglia. Come ha ricordato Michel

85 V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., pp. 97 - 98.

86 Ivi, p. 98.

87 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 43.

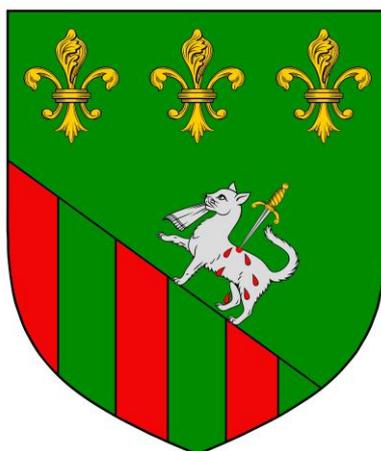
88 Testo tratto da C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., pp. 43 - 44.

89 V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 100.

90 Così tramanda lo Spini: C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 49.

91 Testo tratto da V. ADAMI, *La signorina Francesca Scanagatta milanese*, cit., p. 100.

Pastoureau, infatti, «pour tous les juristes, tant au Moyen Age que sous l'Ancien Régime, l'armoirie e(s)t un équivalent du nom, et il existe un parallélisme rigoureux entre le droit aux armes et le droit au nom⁹²». Da questa interpretazione è facile comprendere come mai si riscontri il *significado evocador* evidenziato da Alberto Montaner Frutos nel suo esame emblematista delle armi parlanti⁹³. Procedendo con ordine, è innanzitutto essenziale indicare che la riproduzione grafica dello stemma *Scanagatto* si trova nel codice realizzato da Marco Cremosano, oggi custodito presso l'Archivio di Stato di Milano. Nel secondo tomo del prezioso documento, alla pagina 294 è chiaramente visibile lo stemma, come terzo disegno partendo dall'alto a sinistra:



Scanagatto

Figura 2. - Ricostruzione grafica araldica dello stemma *Scanagatto*⁹⁴, realizzata da Fabio Manuel Serra⁹⁵

Sebbene lo stemma così riprodotto convinca poco, in esso si apprezza immediatamente l'elemento *parlante*, cioè la presenza di un gatto ferito (scannato) per mezzo di un pugnale. Si noti, inoltre, che l'animale reca in bocca un fazzoletto. Oltre alla presenza di tre gigli d'oro posti in fascia nel capo dello scudo, si deve notare che al 2° dell'arma vi è una chiara infrazione della *regola di contrasto*, essendo presente un *palato di 6* di rosso e di verde. Tralasciando queste problematiche, il dato rilevante che emerge dall'opera di Cremosano è di tipo temporale: esisteva, infatti, uno stemma *Scanagatto* almeno dal 1673, data di composizione del manoscritto, e dunque almeno 103 anni prima della nascita del primo tenente Francesca Scanagatta.

92 Testo tratto da MICHEL PASTOUREAU, *Le nom et l'armoire. Histoire et géographie des armes parlantes dans l'Occident Médiéval*, in *L'identità genealogica e araldica. Fonti, metodologie, interdisciplinarietà, prospettive. Atti del XXIII Congresso Internazionale di scienze genealogica e araldica, vol. 1*, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Torino 2000, p. 77.

93 Il *significado evocador* non è presente in tutte le armi, ma sicuramente lo è in gran parte di esse. ALBERTO MONTANER FRUTOS, *Identificación, evocación y conformación en los emblemas heráldicos: el caso de las armas parlantes*, in «Emblemata», 18 (2012), pp. 41 - 70, p. 42.

94 L'originale è digitalizzato e liberamente consultabile: MARCO CREMOSANO, *Gallerie d'impres, arme ed insegne de varii Regni, Ducati, Provincie e Città, e terre dello Stato di Milano et anco di diverse famiglie d'Italia con l'ordine delle corone, cimieri, et altri ornamenti spettanti ad esse et il significato de' colori, et altre particolarità, ché a dette arme s'appartengono, tomo II*, Milano, 1673, p. 294. <<https://www.archivioidigitale.icar.beniculturali.it/it/185/ricerca/detail/648912>> (18 dicembre 2023).

95 Le ricostruzioni grafiche araldiche sono realizzate mediante il sistema *Armorial Gold* (<<https://www.heraldryclipart.com/>>, 21 dicembre 2023).

Per risolvere meglio la questione araldica, tuttavia, viene in soccorso ancora una volta il già citato Vittorio Adami, che in suo lavoro del 1927 chiarisce puntualmente il blasone *Scanagatta*:

«Trinciato: nel 1° di verde ad un gatto d'argento passante in banda il fianco ferito da un pugnale d'argento, gremito d'oro in sbarra; la punta in basso; nel 2° palato di rosso e d'oro; il tutto al capo cucito di verde caricato di tre gigli d'oro, ordinati in fascia⁹⁶».

La Varenna, puntualmente intesa dall'Adami, è precisamente l'area comense da cui proveniva la famiglia della Scanagatta. Il testo, che pure tramanda il ruolo notevole del casato a livello locale, è qui rilevante proprio per le questioni araldiche, dal momento che aiuta a risolvere gli errori tramandati dal Cremosano. Sulla scorta del blasone offerto dall'Adami, dunque, è possibile mutare la ricostruzione araldica come segue:



Scanagatta

Figura 3. - Ricostruzione grafica araldica dello stemma Scanagatta, realizzata da Fabio Manuel Serra.

Si deve tenere presente che Goffredo di Crollalanza non menziona il casato Scanagatta nella sua monumentale opera⁹⁷. Tuttavia, è lo stesso Crollalanza che in altro luogo offre un preciso significato emblematico del gatto in araldica: «Il gatto si presenta di frequente nelle arme (...). In araldica rappresenta l'uomo savio, accorto e intollerante

96 Testo tratto da Vittorio Adami, *Varenna e monti di Varenna*, Milano 1927, p. 1064 dell'edizione digitale; disponibile su <https://it.wikisource.org/wiki/Varenna_e_Monte_di_Varenna> (20 dicembre 2023).

97 GOFFREDO DI CROLLALANZA, *Dizionario storico-blasonico delle famiglie nobili e notabili italiane estinte e fiorenti*, 3 voll., Arnaldo Forni Editore, Bologna 1886.

di servitù⁹⁸». Questa interpretazione è concorde con quella del Ginanni⁹⁹. Ciononostante, se questa è la lettura principale del senso emblematico del gatto, desta stupore che questi sia ferito. Sul senso della ferita, il Crollanza non si pronunzia, limitandosi a darne una semplice definizione intuitiva¹⁰⁰. Giova dunque verificare altre opinioni sul valore simbolico del gatto. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, nel loro dizionario, descrivono il felino come simbolo del bene o del male a seconda delle culture in cui è rappresentato (ad esempio, in quella buddista e nel Giappone è considerato malevolo; di contro, in Egitto è benevolo fin dall'antichità e nel mondo celtico è meno favorevole rispetto al cane o alla lince¹⁰¹). D'altro canto, in ambito inglese, William Berry sostiene, a proposito del gatto, che «this domestic animal is used as a crest and supporter, but not often met with as a charge or bearing in the shield of arms, though the *cat-a-mountain*, or *wild cat* occurs, as in the arms of Keate of Devonshire¹⁰²».

In definitiva, la presenza del gatto d'argento ferito – o meglio, scannato – in campo verde è molto probabilmente frutto di una volontà dell'araldo di associare al cognome particolare, preesistente allo stemma, un'arma parlante. Ciò non è infrequente nella storia genealogica che ha portato alla genesi dei cognomi, come puntualmente spiegato da Luigi Tettoni e da Francesco Saladini¹⁰³. L'origine poi del cognome, ovviamente, può risalire a un fatto realmente accaduto o piuttosto a un avvenimento leggendario¹⁰⁴. Indubbiamente, in questo caso, tale avvenimento ha a che fare con lo scannare un gatto.

Al 2° dello scudo, invece, si nota un palato, chiaramente di 6 (in quanto non blasonato diversamente), che è una convenevole partizione propria della Spagna, ma anche

98 Testo tratto da GOFFREDO DI CROLLANZA, *Enciclopedia araldico-cavalleresca. Prontuario nobiliare*, Direzione del Giornale Araldico, Pisa 1878, p. 302.

99 MARC'ANTONIO GINANNI, *L'arte del blasone dichiarata per alfabeto*, Guglielmo Zerletti, Venezia 1756, p. 89.

100 G. DI CROLLANZA, *Enciclopedia araldico-cavalleresca*, cit., p. 290.

101 JEAN CHEVALIER, ALAIN GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos, Manuel Silvar e Arturo Rodríguez (traduttori)*, Titivillus editore, s.l. s.d. (edizione spagnola in traduzione dell'originale francese del 1969), pp. 1272 e ss.

102 Testo tratto da WILLIAM BERRY, *Encyclopaedia Heraldica. Dictionary of Heraldry*, vol. 1, Sherwood, Gilbert and Piper, Londra 1828, p. 131.

103 LUIGI TETTONI, FRANCESCO SALADINI, *Teatro Araldico, ovvero raccolta generale delle armi ed insegne gentilizie delle più illustri e nobili casate che esisterono un tempo e che tuttora fioriscono in tutta l'Italia*, vol. 3, Tipi di C.L. Wilmant e figli, Lodi 1843, § III della Prefazione e ss.

104 In araldica sono molteplici gli avvenimenti leggendari usati per giustificare la genesi di cognomi e di stemmi. Alcuni esempi rilevanti provengono, ad esempio, dall'arme d'Aragona (d'oro ai quattro pali di rosso), che proverrebbe da un leggendario evento riguardante il conte sovrano di Barcellona, Wifredo el Belloso, al tempo in cui era al servizio dell'Imperatore Carlo il Calvo. Wifredo, ferito, giaceva nella sua tenda, quando l'imperatore entrò da lui e, intingendo le proprie dita nel sangue del conte sovrano, tracciò quattro pali di sangue (uno per ogni dito) sullo scudo d'oro dello stesso Wifredo, dicendogli che da allora quello sarebbe stato il suo simbolo (cfr. FRANCISCO XAVIER DE GARMA Y DURÁN, *Adarga Catalana, Arte Heráldica y prácticas reglas del blasón*, vol. 1, Imprenta de Mavro Martí, Barcellona 1753, p. 13). Ugualmente, il Manoscritto 14 dell'Archivio Storico Comunale di Cagliari, unico stemmario custodito negli archivi sardi, alla carta 106 v. tramanda che il conte di Castro ha come stemma “di rosso alla stella d'argento di 16 punte” perché è un discendente diretto di uno dei tre Re Magi che andarono ad adorare Gesù Cristo a Betlemme (cfr. FABIO MANUEL SERRA, *Un armorial manuscrito de Cagliari: análisis documental, histórico y heráldico de un documento del siglo XVI*, Francisco Javier Lorenzo Pinar ed Enrique Soria Mesa (direttori di tesi di dottorato), Universidad de Salamanca, Salamanca 2022, p. 489 <<https://gredos.usal.es/handle/10366/150834>>).

dell'Italia¹⁰⁵. Su di esso non vi sono considerazioni da fare, se non legate ai colori (rosso e oro): infatti, essi richiamano maggiormente l'araldica iberica.

Altro elemento particolare è indubbiamente il capo. Come giustamente ha indicato l'Adami nel suo blasone, esso è *cucito* di verde, e non *di verde*. Ciò deriva dal fatto che, come indica il termine "cucito¹⁰⁶", esso è palesemente d'inchiesta. Infatti, per come è costituito (coi tre gigli d'oro posti in fascia), ci si sarebbe aspettati un capo d'Angiò¹⁰⁷, nonostante manchi il lambello. Tale capo, distintivo di parte guelfa, avrebbe pienamente senso, solo se considerassimo l'unione con la famiglia Spini (risalente al matrimonio di Celestino con Francesca Scanagatta nel 1804), dal momento che il summenzionato casato Spini era indubbiamente guelfo¹⁰⁸. Ciononostante, trattandosi di un'arme d'inchiesta, non è possibile in questa sede risolvere la questione¹⁰⁹, ma assumere che il capo dello stemma Scanagatta è propriamente quello che si legge nel blasone dell'Adami.

Infine, preciso che *per scelta storico-araldica* non ho riportato graficamente lo stemma Scanagatta in foggia di losanga (cioè nella forma dell'arme in uso alle donne¹¹⁰), dal momento che il primo tenente Francesca Scanagatta considerò principalmente un onore essere trattata alla pari degli uomini, specialmente quando venne svelata la sua vera identità. Conseguentemente è logico adottare medesima arma che userebbe un uomo, specialmente nel caso di una ufficiale militare.

4. Conclusioni

Il personaggio storico di Francesca Scanagatta è indubbiamente rilevante nella *storia delle Donne*, ma dovrebbe esserlo maggiormente anche nella storia universale per darle maggior spazio, anche e soprattutto nei contesti educativi e di insegnamento. La sua figura, infatti, è stata di capitale importanza nel dimostrare alla società che una donna poteva essere pari e forse migliore di molti uomini, specialmente in un contesto come quello militare.

Le pregevoli pagine di Raffaele Romanelli hanno affrontato chiaramente la questione di genere nell'Ottocento, ricordando donne di prestigio in questo senso, come Olympe de Gouges, autrice della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* nel 1791, e Mary Wollstonecraft (la madre di Mary Shelley), che rivendicò i diritti della donna nel 1792¹¹¹. Tuttavia, ciò che prevalse in quel secolo di grande cultura fu, per la figura femminile, la visione della *domesticità*:

«nel corso dell'Ottocento le donne borghesi venivano educate ad una sofisticata cultura della domesticità che le doveva specializzare nella cura della propria persona

105 G. DI CROLLANZA, *Enciclopedia araldico-cavalleresca*, cit., p. 455.

106 È utile ricordare la definizione data dalla Consulta Araldica del Regno d'Italia: «qualificativo di tolleranza, speciale al capo ed alla campagna ma, per necessità di blasonatura, esteso alle altre pezze e figure di metallo su metallo o di colore su colore» (testo tratto da CONSULTA ARALDICA, *Vocabolario Araldico ufficiale*, Stabilimento Giuseppe Civelli, Roma 1907, p. 27).

107 Cfr. G. DI CROLLANZA, *Enciclopedia araldico-cavalleresca*, cit., p. 148.

108 C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 44.

109 Si tenga presente che gli stemmi araldici del casato "Spino" (cioè Spini) riportati dal Cremosano non posseggono in nessun caso il capo d'Angiò, ma sono piuttosto armi parlanti (M. CREMOSANO, *Gallerie d'impres, arme ed insegne de varii Regni*, cit., p. 284. <<https://www.archiviodigitale.icar.beniculturali.it/it/185/ricerca/detail/648912>> (19 dicembre 2023)

110 FELICE TRIBOLATI, *Grammatica Araldica ad uso degli italiani*, Ulrico Hoepli Editore, Milano 1904, pp. 52 - 53.

111 R. ROMANELLI, *Ottocento*, cit., pp. 65 - 66.

e della casa, nella direzione del personale domestico e nell'educazione dei figli, nell'apprendimento di una serie di saperi finalizzati al mantenimento della sfera familiare come luogo gradevole, pacifico e di salda tenuta morale e religiosa, con la coltivazione della musica, del ricamo o dell'arredamento, ma anche di letture edificanti, delle lingue e di un patrimonio culturale adeguato¹¹²».

In questo contesto, Francesca Scanagatta ebbe il coraggio di sfidare la società e di dire un chiaro “no” al destino preparato per lei dai genitori, che la volevano a Vienna al servizio di una vedova per imparare proprio i “lavori donneschi”. Ella, rischiando tutto quanto possedeva, riuscì a conquistarsi un posto di merito addirittura nell'esercito del Sacro Romano Impero, combattendo battaglie e mantenendo saldo il proprio onore di ufficiale.

Nonostante lo stesso notaio Celestino Spini, nipote della Scanagatta, fosse contrario all'emancipazione della donna, egli stesso dovette riconoscere e celebrare la superiorità della nonna rispetto agli uomini del suo tempo, cadendo, suo malgrado, in una contraddizione inevitabile¹¹³.

Francesca Scanagatta dovrebbe essere ricordata non già per una erronea assimilazione al famoso personaggio di *Lady Oscar* – come talvolta accade –, creato da Riyoko Ikeda nel suo famoso manga *Le Rose di Versailles* pubblicato dal 1972 al dicembre 1973¹¹⁴, ma piuttosto per essere stata la prima donna ufficiale che, pur di ricoprire tale ruolo, sfidò la società e le convenzioni del tempo a rischio della propria vita. E, per completezza, come bene ha indicato Silvia Stucchi, è doveroso ricordare che *Lady Oscar* è ispirata a diversi personaggi realmente esistenti nella Corte francese (e dunque non alla Scanagatta), e che la Ikeda svolse effettivamente ricerche storiche tali da permetterle di raggiungere una stesura del proprio lavoro in modo verosimile¹¹⁵.

Per concludere il presente saggio, ritengo giusto proporre la trascrizione integrale dell'epigrafe posta dal notaio Celestino Spini in apertura del proprio libro, in cui paragona sua nonna ad Alessandro Manzoni. Tale epigrafe vuole essere, evidentemente, un elogio funebre tardivo, dal momento che, come detto, sulla croce della tomba di Francesca Scanagatta veniva a mancare qualsiasi testo che ne narrasse le gesta:

«Francesca Scanagatta | donna degna di dividere la fama | coll'illustre suo concittadino | Alessandro Manzoni, | nacque il 1 agosto 1776. | L'età adolescente | passò nel Collegio delle Salesiane | nella colta metropoli lombarda, | ove emerse sempre per il preclaro ingegno | di cui era privilegiata e per lo spirito | vivace ed intraprendente avuto in retaggio. | Inspirata a nobilissimi sensi | di fraterno amore, virilmente animata | surrugò un fratello nella nobile professione | delle armi, | entrando in una Accademia Militare | delle più acclamate d'Europa, | e distinguendosi

112 Testo tratto da ivi, pp. 68 - 69.

113 Scrisse lo Spini: «Lungi da noi un'emancipazione della donna che frutti le umiliazioni di Sedan, la capitolazione di Parigi e gli orrori della Comune! Le francesi amano quella emancipazione che le porta a tuffarsi in un mare di voluttà senza fondo, da cui non escono che per immergersi in una vera sentina di sozzure, delle quali esse e i loro figli non se ne liberano più» (testo tratto da C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., pp. 24 - 25).

114 SILVIA STUCCHI, *Lady dal fiocco blu? Cinquant'anni con Oscar*, Graphe.it Edizioni, Perugia 2022, pp. 9 - 13.

115 Ivi, pp. 23 - 25.

per modo da meritare | e per lo studio e pel valore | il grado e la pensione di
Luogotenente¹¹⁶».

116 Testo tratto da C. SPINI, *Cenni biografici sulla avventurosa vita*, cit., p. 11 (la punteggiatura è una mia risistemazione, mentre le stanghette indicano gli “a capo” nel testo originale).

Per una antropologia del turismo. Note a margine del *Manuale* di Rodolphe Christin

For an anthropology of tourism. Notes on the *Handbook* of Rodolphe Christin

Nicolò ATZORI

Università degli Studi di Sassari

Ricevuto: 27.12.2023

Accettato: 31.12.2023

DOI: 10.19248/ammentu.490

Abstract

Tourist consciousness, which materially corroborates the intentions of over-consumption of space and time, is at a crossroads if we consider the ecological and habitability arrangements of territories, which are increasingly pressing issues. Therefore, the contribution intends to develop some considerations starting from the Handbook of Anti-tourism by sociologist Rodolphe Christin, which I comment on here, according to an anthropological posture, between experiences and analogies with the intention of taking up the gauntlet of the great exegetical challenge thrown down by the author: can we still call ourselves travellers?

Key words

Anthropology, tourism, territory, ecology, living.

Riassunto

La coscienza turistica, che avvalorata materialmente delle intenzioni di sovra-consumo dello spazio e del tempo, è a un bivio se consideriamo gli assetti ecologici e di abitabilità dei territori, questioni sempre più stringenti. Pertanto, il contributo intende sviluppare alcune considerazioni a partire dal *Manuale dell'antiturismo* del sociologo Rodolphe Christin, che qui commento, secondo una postura antropologica, fra esperienze e analogie con l'intenzione di raccogliere il guanto della grande sfida esegetica lanciata dall'autore: possiamo dirci ancora viaggiatori?

Parole chiave

Antropologia, turismo, territorio, ecologia, abitare.

1. Che fine ha fatto il turismo?

Rispetto al regno animale, la superiorità umana può scorgersi in una capacità di dissimulazione pluralmente traducibile. Il concepimento (e la sua stessa fattibilità) di quadri normativi, di cui ci serviamo per programmare, valutare, determinare e apprezzare¹ la qualità "morale" delle nostre azioni, tende ad innescare un meccanismo quasi implicito di auto-protezione, che si occupa di "immunizzarci" mentendo - da *comunicatori planetari* - al nostro inconscio rispetto all'iniquità, nel suo impatto (ecologico e sociale) sul mondo, di ciò che commettiamo o prefiguriamo. O, nel lungo termine pratico, di ciò che progettiamo. La coscienza turistica, che avvalorata materialmente delle intenzioni di sovra-consumo dello spazio e del tempo modernamente distorte e attestate in quanto vantaggi, è una dimensione che gode di questa consapevolezza. Insomma, a dire: l'uomo che pensa l'Antropocene è esso stesso l'Antropocene e la sua infinità di possibilità speculative.

Pertanto, ci si chiede: dov'è arrivato il turismo? Dove si posiziona, oggi, in una scala morale su cui teleologicamente ci basiamo, il bello geo-storico ed emotivo che produce, da cui è prodotto e che dichiaratamente sponsorizza? Rodolphe Christin,

¹ In senso numerico.

sociologo e autore di un *Manuale dell'antiturismo*², ne ha tentata una lettura, indubbiamente composita, che qui commento fra esperienze e similitudini con l'intenzione di raccogliere il guanto della grande sfida esegetica lanciata dall'autore e da me più o meno antropologicamente interpretata: *possiamo dirci ancora viaggiatori?* Forte del suo assetto tentacolare, il turismo sembra - soprattutto agli occhi più attenti (o disinteressati) - il più edulcorato esempio di struttura³ adibita al controllo sociale, quali che siano le conseguenze che implica, soggettivamente positive od oggettivamente negative; queste, d'altronde, trovano terreno fertile nell'asfissiante impianto narrativo messo in atto dallo sviluppo, che Christin - citando Bruno Migliorini⁴ - riconosce come *mot-valise*, ovvero una parola che - riunendone due diverse come, in tal caso, *mot* e *valise* - dà vita ad un neologismo che può contenere tutto, «le buone intenzioni come le cattive» (p. 52 e ss.).

Il turismo, fatto sociale totale, è iscritto da decenni nel dibattito in materia di *surmodernità*⁵, del quale rappresenta un tema su cui la critica appare ancora incerta. A mio avviso, questa timidezza è in larga parte dovuta alla fisiologia stessa del fenomeno, il cui sviluppo solo relativamente di recente, dopo decenni di ebbrezza sviluppatistica, ha consentito a studiosi e profani di avvistare le criticità che serba perché oramai plasticamente declinate in un dinamismo sociale e territoriale dagli esiti tutt'altro che edificanti. In più, va riconosciuto che la capacità pervasiva del turismo, appunto totalizzante, risiede nella sua agency, le cui molteplici ramificazioni danno vita ad un «insieme di attività e di servizi a carattere polivalente che si riferiscono al trasferimento temporaneo di persone dalla località di abituale residenza ad altra località per fini di svago, riposo, cultura, curiosità, cura, sport, ecc. e, soprattutto, ciclicamente, secondo una liturgia codificata e ricorrente a seconda dei momenti dell'anno»⁶. Nel suo racconto di emulazione/manomissione della realtà, prerogativa comunicativa tutta umana, è comprensibile che il turismo non sia oggetto di continui attacchi da parte della politica come anche del mondo scientifico.

In tal senso, il *Manuale* rappresenta una felice eccezione. D'altra parte, è alle discipline socioantropologiche, in cui si inserisce anche chi scrive, che pertiene una postura adatta a scandagliare efficacemente, quando non decostruire, gli immaginari, le retoriche e soprattutto le narrazioni che sembrerebbero incorruttibili. Quella turistica è una di queste, e Christin propone una lettura lucida e precisa dei suoi gangli permeanti che, rendendolo «una realtà tanto oggettiva quanto soggettiva», danno vita ad un fenomeno che «sembra essere scontato, disinvolto e naturale, senza essere messo molto in discussione se non addirittura passando come un elemento di emancipazione del progetto modernista». Progetto è, appunto, un termine appropriato e centrale, in quanto traduce, nel caso turistico, esigenze di capillare e rigoroso controllo delle impressioni e delle aspettative dei fruitori, così indirizzati verso nuovi standard di consumo⁷. Come sottolinea l'autore, infatti, pensare e agire *turisticamente* si è da tempo affrancato da un supposto intento liberatorio originale, di «conquista culturale», per assumere il carattere di un dovere implicito addirittura formalizzato. A ben vedere, infatti, è il tessuto giuridico che, particolarmente in area

² RODOLPHE CHRISTIN, *Manuale dell'antiturismo. Possiamo ancora dirci viaggiatori?*, Bordeaux Edizioni, Roma, 2022.

³ In tal caso, l'ampiezza semantica del termine ne consente un pacifico utilizzo.

⁴ Fra i più autorevoli linguisti italiani del Novecento, Bruno Migliorini è stato presidente dell'Accademia della Crusca dal 1949 al 1963 e nonché socio nazionale dell'Accademia dei Lincei dal 1958.

⁵ Surmodernità Augé.

⁶ <https://www.treccani.it/enciclopedia/turismo> (27/12/2023).

⁷ Non è forse vero che il *management* ha oramai (quasi) sostituito la politica?

europea, catalizza le possibilità di spendere il proprio tempo attraverso precise introduzioni legislative. A titolo di esempio, si considerino la legge francese sulle ferie pagate promulgata dal Front Populaire nel 1936 o, in Italia, l'emanazione della stessa Costituzione, nel 1948, che le introduce. *Ricaricare le batterie*, per ricorrere ad una frequente espressione - a tratti inquietante- del lessico della cultura produttiva italiana, aveva ora un costo anche per il capo.

L'illusione del tempo libero, però, che ora vantava dei confini ufficialmente definiti, non avrebbe mai raggiunto lo status di convalescenza dopolavorativa, trasfigurata a vantaggio di una schematica impalcatura simbolica e gestionale volta sostanzialmente ad escludere il libero arbitrio.

L'unica rigenerazione oggi prevista dal *fare turistico*, infatti, sembra essere quella delle possibilità di consumo economico ed erosione della qualità della vita che promette invece di garantire e tutelare. Viene a rarefarsi, insomma, il fulcro embrionale del fenomeno: quello del turismo come scelta, quella di impiegare in precisi modi il proprio tempo libero. In base al peso che si dà a quest'ultimo, ci si presta o meno al gioco al rialzo del turismo; un braccio di ferro che, nota l'autore, attinge direttamente alla grande narrazione della "democrazia" dei consumi, della cui ossimorica fallacia abbiamo prova ogniqualvolta ci giunga notizia e immagine dell'impatto turistico nella fisionomia e fisiologia dei luoghi e nella preoccupazione, diffusa fra le sue fila, di rendere "scenografie" i territori e "figurante" chi vi abita. Simile forma di catechesi, tesa all'addomesticamento delle realtà locali, insiste unicamente nella messa in valore dello spazio, da cui è esclusa la comunità, sbiadita nel dibattito che la riguarderebbe.

Queste premesse sembrano d'obbligo non solo per cercare di spiegare il lucido tentativo di Christin di smascherare la chimera (non chimera, termine per designare una creatura terrificante) turistica, ma soprattutto per basare su fondamenti di evidenza sociologica ed antropologica qualsiasi attuale riflessione che si preoccupi di valutare, nel bene e nel male, l'impatto del turismo nelle nostre vite.

2. Del viaggio e del diritto di annoiarsi

"La propria destinazione non è mai un luogo, ma un nuovo modo di vedere le cose"
(Henry Miller)

Ho scoperto il turismo nel luglio del 2022, a Taormina: ciò che ho percepito mi porta a confermare l'asserzione di Miller. Sapevo che esistesse, certo, ma non esattamente cosa potesse rappresentare in alcune sue declinazioni. L'ho realizzato, per fortuna, a vantaggio di una esigenza chiarificatrice a partire dalla quale non mi è stato difficile distinguere, nel saggio di Rodolphe Christin, dei lineamenti critici essenziali per ripensare le moderne congiunture turistiche. Come dicevo, Taormina è stata rivelatrice. Di colpo, dopo un breve viaggio in treno fra paesaggi plurimi, nella tollerabile calura siciliana di un tratto territoriale sviluppatosi fra vertiginose alture e coste ingentilite da percorsi "agevolati" e cemento, mi sono ritrovato immerso in un quadro antropico saturo, intriso di bazar, servizi e scenari caleidoscopici, incomprensibile nella sua entropia emozionale e sociale. La struttura insediativa del "centro storico" diventava *nonluogo*, deformata da una logica organizzativa nella quale si fa spazio del consumo e dell'acquisto, sfuggente e frenetico, che il codice del cimelio-simulacro e del nutrimento veloce (dunque pensato per chi non intenda "perdere tempo") diluisce nelle pillole seducenti del selfie e dello street food.

L'intorno incombe sul visitatore-turista, pressurizzato in un'asfissia di soluzioni logistiche e consumistiche che, incalzandolo, lo strappano irrimediabilmente

all'arbitrio della sensazione esperienziale, della scoperta. Questa, ad oggi irrimediabilmente svuotata delle sue implicazioni casuali, immanenti alla fisiologia dell'altrove geografico (e antropologico!) come *locus* per pensarsi in funzione del mondo, appare cristallizzata quale canone lessicale per sancire ciò che l'offerta turistica promette di guadagnare a chi si presti al suo programma rigoroso, che esclude il viaggio quale esperienza e predisposizione verso l'ignoto e l'inaspettato.

Sempre più raramente, infatti, il termine "viaggio" si affaccia nei dibattiti sul turismo, comunque investiti di altre avvolgenti soluzioni verbali. La sua dimensione, insieme fisica e spirituale, manca nel turismo della sua solidità speculativa: tutto è noto della destinazione, e non solo per via dell'imponente apparato grafico-immaginifico⁸ oggi sotteso all'esperienza del viaggiare e che ne fa, anzi, un ancora più pervasivo status symbol, ma per la codificazione formalizzata e istituzionalizzata dei suoi linguaggi e delle sue prassi, che hanno da tempo eroso la struttura spirituale ed emotiva del viaggio «avanzando da uno standard a un altro, da uno sportello a un altro» (p. 51).

L'esperienza del viaggio, originatasi a partire dall'esigenza di colmare un vuoto spesso motivato da gravi contingenze di ordine culturale (anticamente come nel presente), si rivela oggi un contenitore semantico pre e iper-definito che dà appunto vita, nelle pretese turistiche e nelle considerazioni dell'autore, a quello che diventa un *pianeta inscatolato*, nella cui più larga fetta che definiremmo *occidentalizzatasi* condensano, in nome del dogma turistico, seri meccanismi e accadimenti di ordine sociale ed economico. Il paradosso che si prospetta è che simili destinazioni, corrotte e deformate nella loro fisiologia di territori, dica più sull'importanza di viaggiare rispetto al viaggio stesso.

Per dirla con Christin, il turista, «quest'altro sé stesso che il viaggiatore vorrebbe dimenticare per un attimo, il turista dunque, che gli si para davanti ovunque vada, rappresenta la rovina del suo viaggio, l'annientamento della sua scoperta» (p. 39).

Per tentare una lettura critica dell'idea di viaggio e delle sue implicazioni, insomma, bisogna anzitutto chiarire cosa esso non rappresenti: un fatto eminentemente fisico. Viaggiare costituisce infatti una contingenza individuale e mentale, prima che collettiva e materiale, ovvero rigenerante o logorante come accettato dall'immaginario occidentale moderno. Se esso diventa normalità nella memoria collettiva è proprio per la sua capacità di implicare altro oltre la dimensione materiale e corporea. La sua binomia è, a ben vedere, giustificata: si tratta della pratica umana in assoluto più in grado di incrinare, revisionare e capovolgere gli orizzonti di senso definiti e le consuetudini personali e culturali, soggiogando il concetto più permeante che l'omnizzazione ci consenta di pensare: lo spazio, l'al di là di noi stessi⁹.

Come si vede, ho già avuto modo di occuparmi del concetto di viaggio per un articolo comparso, qualche tempo fa, nella rivista *Dialoghi Mediterranei*. In quel caso, le mie considerazioni, gravitanti fra geografia e antropologia, si sviluppavano a partire dalla lettura di *About the journey. Stasis, chiasmus and interruptions A geography essay* (Firenze 2022), del geografo Giovanni Messina, il cui contenuto si può così riassumere:

Nel suo *About the journey. Stasis, chiasmus and interruptions* (di Giovanni Messina, ndr), il viaggio diviene un "dispositivo tripartito" (tripartite system) che si fonda su un

⁸ Ci torneremo nel paragrafo successivo.

⁹ <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/del-viaggio-sentimento-pratico-uno-sguardo-fra-geografia-e-antropologia/> (27/12/2023).

processo scandito da tre momenti conoscitivi: quello dell'origine o della stasi, del pensare e concepire l'esperienza del viaggio, che con la sua carica di attesa e vigile predisposizione prelude all'attivazione fisica vera e propria; quello dell'innesco o del cominciamento, fase che attiva il viaggio nella sua materialità 3/10 sensoriale di connessione dell'uomo ai luoghi, che ri-significa; infine, in sua funzione, quello dell'esperienza, ovvero della produzione semantica, volta a tradurre il fatto empirico in elemento del vissuto, «della e nella memoria» (ivi).

La struttura chiastica del viaggio qui descritta, abitata dall'uomo nelle sue inclinazioni conoscitive fino almeno a cinquant'anni fa, risulta irrimediabilmente compromessa quando si intenda affidarsi al modello turistico per “garantire” (anche giuridicamente) i propri viaggi, di cui pacchetti e agenzie millantano le dorate implicazioni. «Piaceri simulati» e «godimenti programmati» sconfigurano una paura del vuoto - temporale e fisico - da riempire, nota Christin, con attività che hanno un costo e un prezzo e secondo un atteggiamento volto all'accumulo geo-emozionale come status identificativo dell'individuo inserito nel mondo:

Si parte meno a lungo ma più spesso e se possibile approfittando di un buon affare. A volte si conosce appena la destinazione a tal punto si è dovuto fare in fretta per usufruire dell'offerta. Il relax è più importante della scoperta, il servizio proposto arriva perfino a sostituire il fascino della destinazione. (p. 41)

Il turismo, insomma, ha quale precipua speranza della sua progettualità il totale annullamento dell'imprevisto, che cerca in ogni modo di scongiurare con la predisposizione funzionale e strumentale, palmo a palmo, dei territori interessati dalla sua ottica, in alcuni contesti balneari oggetto di vera e propria militarizzazione coatta¹⁰ per il disciplinamento degli accessi.

Le prerogative di governo dell'imprevisto si traducono nello spazio turistico in senso socio-professionale (e particolarmente secondo forme di economia sommersa) e ovviamente urbanistico-infrastrutturale¹¹. Una febbre contenutistica pervade gli spazi del turismo “ufficiale”¹², dove l'*horror vacui*, come a Taormina, troneggia con il riempimento estetico, urbanistico, sonoro e olfattivo, celebrato dal visitatore-utente che immortala in mille modi la trasfigurazione o enfaticizzazione semiotica del luogo. Questa, generalmente, agisce nella direzione di una iper-comunicabilità dei siti di interesse, circondati di pannelli esplicativi et similia, che troneggiano nel dettato insediativo per concentrare compulsivamente, nei loro perimetri, curiosi e avventori paganti.

Non sarà banale, in tal senso, rilevare come il turismo, se non ne abbia determinata la scomparsa, quantomeno lavori alacremente per escludere il viaggio dalle nostre coscienze di *mondofagi*¹³ occidentali per celebrare, sistemandole come spazi di vita

¹⁰ <https://www.diritto.it/i-diritti-dei-bagnanti-spiagge-libere-e-diritto-di-accesso-al-mare/> (27/12/2023).

¹¹ https://www.lastampa.it/imperia-sanremo/2022/11/16/news/spiagge_off_limits_nasce_il_comitato_accesso_alla_battigia-12242254/ (27/12/2023).

¹² Potremmo forse definire “ufficiale” quel genere di turismo dalle forme più note, ovvero quelle commerciali delle realtà urbane o di quelle balneari con maggiore appeal.

¹³ *Mondofagia* è uno dei termini più impattanti che si possano incontrare nell'opera di Rodolphe Christin.

attiva e soprattutto vissuta, quelle *eterotopie*¹⁴ che avremmo concepito come limiti culturali e addirittura morali dell'abitabilità; del radicamento nei luoghi.

Al viaggio concepito come vicenda totalizzante e generalmente anelata, nel bene e nel male, nello spartito della vita, è seguita una sua codificazione settoriale, che ha ottenuto di dividerlo in frangenti mercificati in ogni suo aspetto. Viaggio e consumo oggi si compenetrano, e se il primo si serve del secondo (anche per sfuggirgli), questo ne fa un modello economico. Il collante è il turismo, costantemente preoccupato, mediante un'accorta estetica geostorica, di edulcorare visioni altrimenti improbe nell'immaginario colto moderno.

Mediante il viaggio, il consumo non è mai stato così variopinto e accattivante, ma soprattutto mascherato e sfuggente. La mobilità continua obnubila il turista, che riceve il momento dell'acquisto non più in funzione del crisma della convenienza economica o della dotazione funzionale, ma secondo la riprova simulacrale del compimento del viaggio, status symbol, comprovato dall'oggetto unico ed irripetibile magari venduto dal pittoresco negozietto locale di cianfrusaglie sorto laddove, un tempo, era un luogo di culto pagano, l'ingresso di una catacomba o una chiesa bizantina.

Occorre, però, fare chiarezza. Saremmo certo in errore se condannassimo aprioristicamente il turismo propugnando una sua "estinzione" o una sua automatica esclusione, in funzione politica, dalle meccaniche dell'esistenza occidentale; né avrebbe senso caldeggiarne l'estirpamento in sistemi geografici "rivitalizzati", in certo modo, dalla sua presenza. Ha senso, invece, comprendere che quanto definiamo turismo assuma una pluralità di declinazioni territoriali volte, prima di tutto, alla cristallizzazione di spazi di vita storicizzati, culturalmente elaborati ed eterogenei, che unicamente subiscono l'impiego dell'agency turistica disattendendo norme di vita atte ad un uso sostenibile del palinsesto antropico. Sfondo e retroterra culturale di ciò che chiamiamo turismo, insomma, il viaggio ha finito per divenirne il grimaldello di sistemi di produzione ben più invasivi e dannosi, localmente, a dispetto dei ricchi emolumenti che dovrebbero derivarne. Prassi che, nelle stesse pagine di Christin, hanno spogliato il viaggio delle vesti del diritto per bardarlo con quelle del *dovere delle vacanze*.

3. Il turismo delle immagini, il turismo nelle immagini

Simile forma di arbitrarietà ha a che fare, particolarmente nel caso turistico, con la moderna dittatura dell'immagine.

In ottemperanza all'espressione stessa, *Immaginare*¹⁵ un qualcosa consiste nell'operarne una auto-rappresentazione a partire, certo, da individuali attese e convinzioni generatesi all'interno di un immaginario collettivo del quale risultiamo esito e variabile culturale. Rispetto a questo tema, risultano interessanti, sicuramente nella loro carica suggestiva, le considerazioni sul rapporto tra spazio e felicità¹⁶ del compianto Marc Augé, scomparso nel luglio del 2023. Il grande antropologo francese,

¹⁴ Il termine *eterotopie*, impiegato per la prima volta da Michel Foucault, designa «quei luoghi reali, riscontrabili in ogni cultura di ogni tempo, strutturati come spazi definiti, ma «*assolutamente* differenti» da tutti gli altri spazi sociali, dove questi ultimi vengono «al contempo rappresentati, contestati, rovesciati». La funzione di questi spazi speciali, vere e proprie «utopie situate» in relazione a tutti gli altri spazi, è quella di compensarli, neutralizzarli o purificarli. Sono considerati esempi di e. la prigione, il giardino, il cimitero, il museo, il manicomio, il cinema, la nave».

¹⁵ Mi permetto di avanzare l'uso del termine nel senso di "rendere immagine", producendone una rappresentazione statica e finalizzata alla diffusione.

¹⁶ Piccole felicità.

teorico del *nonluogo*, nota come, negli stereotipi pubblicitari più diffusi, la felicità abbia anche una forma, ovvero «quella della casetta destinata a ospitare una felicità intima e segreta», in ossequio a ideali di amore, amicizia e sobrietà che nel senso comune risultano possibili, generalmente, in condizioni di rigorosa sedentarietà. Da qui, la deduzione di un rapporto inossidabile fra spazio e quanto chiamiamo felicità, discorso in cui iscrive la distinzione tra luogo e *nonluogo*, non aprioristicamente e per definizione portatori - come ammonisce - di diverse concezioni e condizioni di felicità¹⁷. A tal proposito, catalizzatore moderno degli ideali di “felicità” e “bontà” attribuibili ai luoghi (pre)scelti per inscenare il migliore e più amorevole dei mondi possibili è la fotografia, in cui Augé riconosce un altro cliché della felicità per via della sua capacità di organizzare lo spazio secondo una geografia della memoria dove momenti, oggetti e, appunto, luoghi vengono fissati ad imperitura memoria, moniti per il cercatore dell’*ameno* e del bucolico quando non dell’irripetibile esperienziale¹⁸. Produttrice di frangenti geografici e relazionali, la fotografia rende lo spazio, uno spazio, immagine ricorrente e palese, che negli ambienti di circolazione, consumo e comunicazione contemporanei ottiene di liofilizzare il senso del luogo disponendolo alla reificazione fordista del turismo aggressivo. Il turismo è delle immagini, il turismo è nelle immagini. In questa direzione, un significativo contributo in materia di media digitali ed esperienza del luogo proviene da Lorenza Parisi, che nel suo *Where 2.0*¹⁹ tenta un’analisi del rapporto tra il bombardamento grafico di natura geografico-locale cui siamo sottoposti ed il mutamento delle forme di percezione e rappresentazione dello spazio e, al suo interno, delle relazioni sociali che lo investono di significato. Pierre Lévy, ad esempio, uno dei pionieri nello studio delle ricadute antropologiche del cyberspazio, ha mostrato per tempo - in un volume del 1994²⁰ - che nelle tecnologie digitali si origina una nuova forma di semiotica in grado di liberare lo “spazio del sapere” dai vincoli territoriali e dalle logiche mercantili. Lo schema all’interno del quale pensiamo le nostre scelte turistiche, infatti, assume i contorni di quella che potremmo definire come vera e propria dittatura visiva, un Panopticon grafico nel quale le coscienze individuali si aggirano fra trilioni di contenuti audiovisivi che sollecitano alla singolarità, all’esperienza “irripetibile” (invece cosiddetta perché, dovendo sedurre il vasto pubblico, replicabile all’infinito) e alla particolare forma di consumo nel dato spazio, che diventa un simulacro-immagine dell’ecosistema digitale. Globalizzati e localizzati, per riprendere Parisi, ci facciamo strada, particolarmente attraverso i social network, fra contenuti e foto che, riferiti alle geografie dell’umano, delineano quella compressione spazio-temporale che McLuhan attribuisce al mondo moderno evoluto in *villaggio globale*, fortunata metafora per spiegare l’impatto dei mezzi di comunicazione sulla realtà sociale, ri-

¹⁷ «Da quando ho proposto la distinzione tra luogo e non-luogo, un’interpretazione affrettata ha talvolta presentato il luogo come la quintessenza della perfezione sociale e il non-luogo come la negazione dell’identità individuale e collettiva. Le cose sono però meno nette e più complesse. Ricordo ancora una volta la mia definizione di luogo: uno spazio su cui è possibile decifrare le relazioni sociali (che, letteralmente, vi si inscrivono), i simboli che uniscono gli individui e la storia che condividono. In un non-luogo questa lettura non è possibile. Ma da ciò non consegue che il luogo sia per definizione uno spazio di felicità. Soltanto gli individui possono giudicare se sono felici o meno e la perfezione delle relazioni sociali sarebbe chiaramente un limite all’iniziativa dei singoli».

¹⁸ Fra i cui più formidabili cantori Christin colloca lo scrittore Stendhal.

¹⁹ L. PARISI, *Where 2.0. Media digitali ed esperienza del luogo*, Edizioni Angelo Guerini, Milano, 2018.

²⁰ PIERRE LÉVY, *L’Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, La Découverte, Paris, trad. it. di D. Feroldi e M. Colò, *L’intelligenza collettiva. Per una antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002.

codificata in funzione del restringimento cibernetico delle distanze spaziali e relazionali.

L'incognita di un altrove geografico, che sembra definitivamente scomparire nell'immagine e nella sua aggressiva diffusione, paradossalmente ed evidentemente risulta talvolta riaffermata con la promessa di un incontaminato e simbiotico contesto di relax e "rigenerazione al riparo da sguardi indiscreti" o dal caos delle città, teatri dell'usura lavorativa che il turismo assicura di lenire e addirittura risolvere. La realtà è ben diversa, e la "marginalità" promessa si traduce in una semiotica del luogo dove «il turista, che abbia un elevato potere d'acquisto o che viaggi zaino in spalla e relativamente squattrinato, avanza in un territorio che è per lo più contrassegnato, e si muove di offerta in offerta seguendo una segnaletica più o meno efficace, che sia quella che scopre in loco o quella che la sua guida di viaggio gli anticipa.» (p. 51).

Per tentare una spiegazione del perché il turismo abbia vinto la sua battaglia con la sostenibilità delle meccaniche territoriali di lungo corso, prendendosi il mondo²¹, non possiamo dunque tralasciare la potenza pervasiva delle immagini cangianti di cui si serve per le sue rappresentazioni del mondo. La semiotica digitale fornisce delle indicazioni sconcertanti ed importanti in chiave geografica: Lorenza Parisi sostiene che l'esperienza del luogo sia ri-mediata²² secondo un duplice processo che coinvolge i media digitali: essi «danno vita a nuovi spazi sociali dell'interazione a cavallo tra la dimensione online e quella offline e, al contempo, forniscono accesso, codificano e rappresentano un'esperienza del luogo che va oltre l'esperienza in presenza».

Prescindendo dal concretamento eventuale di simile postura, dunque, esiste l'esperienza del luogo? Non come si crede, visto che la sua modellizzazione e "facilitazione" prevede una alterazione dello stesso spazio dell'esperienza, prefigurando dei lineamenti che, per una antropologia dell'altrove, sono senz'altro percorribili. Simile *homo novus* che si realizzerebbe attraverso l'*eterotopia*, insomma, chiarisce facilmente il rapporto tra fruizione fisica e fruizione *mediata*: lo spazio del regime digitale è virtuale, certo, ma incontra necessariamente una materialità sociale. L'uomo consumatore, ad esempio, *mondofago* nel lessico di Rodolphe Christin, nutre e approvvigiona sé stesso negli spazi altri. Ordina i cibi e i prodotti *online*; incontra i suoi simili *online*; prende parte a riunioni *online*; compie addirittura dei "tour virtuali". Insomma, figuriamoci...

Dovremmo chiederci, piuttosto, dove e come possa situarsi il turismo nell'indistinto e caotico marasma che l'ecosistema digital-mediale determina. A mio parere, anche in questo caso, l'esigenza di trasfigurare il luogo, connotandolo in chiave tesaurizzante, anticipa la volontà di renderlo fruibile sostenibilmente e abitarlo, escludendo così il bisogno di viverlo. Tutto, *online*, sembra annoverabile nel bagaglio della vanità individuale, della chiave identitaria esteticamente *mediata*; come anche la versione sintetica del viaggio su cui ci si sofferma.

²¹ Va ribadito che il turismo non sia altro rispetto al mondo, ma sia NEL mondo, e che dunque qualsiasi posizione atta ad escluderlo qualitativamente sia insufficiente ed emotiva.

²² Urge, a tal punto, chiarire due aspetti. Per prima cosa, che l'"esperienza del luogo" sia un concetto a lungo indagato dalle scienze sociali e che riferisce di «sensazioni (feelings) legate a un luogo specifico prodotte da una diretta esperienza spaziale o legate all'immaginario individuale e collettivo»; in secondo luogo, che per ri-mediazione si intenda il «processo attraverso il quale il contenuto di ogni medium fa riferimento all'universo simbolico di un altro medium, rielaborandone le forme della rappresentazione proposta» (Parisi 2018, p. 8).

4. Quale antropologia per il turismo? Una risposta dai musei locali

Se e poiché il senso del viaggio va opacizzandosi nelle moderne narrazioni turistiche, risulta un formidabile interruttore di significati per l'antropologia sia classica che "recente", e individua un *trait d'union* fra questioni metodologiche, epistemologiche e, in senso ampio, deontologiche, ad esempio in riferimento alla distanza fra gli antropologi "da campo" e quelli "da tavolino", questione non certo recente e che rimandiamo al già ottocentesco divario tra il ruolo del "raccoltori di fatti" e quello del teorico comparativista. Potremmo dire, infatti, oltre al fatto che tutti disporrebbero di materiale etnografico per delle considerazioni antropologiche, che il viaggio rappresenti per l'antropologo l'avvio stesso della disciplina come anche la misura - quasi immanente - per pensare i suoi strumenti già in quella grande stagione di prime peregrinazioni alla ricerca dell'Altro che dobbiamo a figure come E. Tylor (1832-1917), sir J. Frazer (1854-1942), Franz Boas (1858-1942) e, nella generazione successiva, Kroeber, Malinowski e poi Margaret Mead e Claude Lévi-Strauss (1908-2009), che scriverà:

«La fine di una civiltà, il principio di un'altra, il nostro mondo che all'improvviso scopriva di esser diventato troppo piccolo per gli uomini che lo abitano, tutte queste verità mi sono state rese più evidenti, non tanto dalle cifre, dalle statistiche o dalle rivoluzioni, quanto dalla risposta avuta al telefono, qualche settimana fa, mentre accarezzavo l'idea - 15 anni dopo quei primi viaggi - di ritrovare la mia giovinezza visitando nuovamente il Brasile: in ogni caso, mi dissero, avrei dovuto prenotare il posto quattro mesi prima!»²³.

Parole, queste, che sembrano gettare una prima ombra sulla possibilità umana di abitare gli spazi della Terra, oggi radicalmente ridottasi nelle distanze tra i luoghi e per questo sottoposta a carichi di consumo ambientale sempre maggiori. La *mondofagia* dell'uomo moderno, turisticamente declinata, fisica e virtuale, è però ad una svolta: impossibile negare come una seria critica del turismo si inserisca a pieno titolo nel dibattito in materia ecologica, che ultimamente infiamma i palcoscenici dei media e paventa i più catastrofici scenari. Qui, negli interstizi relazionali, personali, dei processi di consumo ed erosione di risorse socio-ambientali, il ruolo dell'antropologo risulta determinante nella messa in luce delle dinamiche societarie che nel turismo si inscrivono coinvolgendo direttamente la struttura dei territori sul duplice binario diacronico e sincronico. Una postura socio-antropologica, insomma, diventa necessaria e forse salvifica se riferita al concerto di meccanismi, sollecitazioni e prerogative che il vaso di Pandora turistico serba nel suo fitto protocollo. Così si esprime l'antropologo Antonio Miguel Nogués-Pedregal:

«Tuttavia, in questi quasi ottanta anni di studi sulla presenza di turisti in tanti luoghi del pianeta, abbiamo imparato che quello che chiamiamo "turismo" non è altro che un complesso ordito di processi socio-economici che vanno dalla costruzione immaginaria delle destinazioni come luoghi di svago e divertimento, fino alle pratiche di stabilimento neocoloniale dell'industria turistica, passando attraverso la trasformazione delle forme proprietarie dei suoli e delle risorse locali, il mutamento radicale dei territori, della stratificazione sociale, del mercato e delle modalità del lavoro, o della distribuzione del reddito. Un ordito complesso che è, contemporaneamente, un campo dove si scambiano diversi tipi di capitali, se ne altera la composizione, la distribuzione ed il volume, ma che è anche un'arena politicoeconomica dove si confrontano gruppi di potere, fazioni, partiti e interessi

²³ C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano, 1960, p. 19.

contrapposti. Un insieme complesso con molte sfaccettature e dinamiche diverse al quale, per comodità e anche per la fortissima influenza di altre scienze sociali, continuiamo a rivolgerci e che continuiamo a trattare come se fosse un solo fenomeno: il turismo»²⁴.

Non sembra audace registrare, in queste parole, sensibili affinità col concetto di *mot-valise* sviluppato nell'opera di Rodolphe Christin e già incontrato in questo contributo a proposito dello sviluppo. D'altro canto, sulla scia di una analisi del ruolo dell'antropologia rispetto al turismo, Nogués-Pedregal osserva ancora come «la mancanza di collaborazione tra [...] realizzazioni sia pubbliche che private e gli scienziati sociali [...] non può attribuirsi esclusivamente all'imprudenza dei promotori», e che, pertanto, non banale si sia rivelato e si riveli «il disinteresse di molti accademici, avvolti da una malcompresa veste intellettuale, nei confronti di tutto ciò che è in relazione con il turismo», leggerezza che avrebbe condotto a bollare come «pseudo-realtà, invasore o inautentico» tutto ciò che ha a che fare con le dinamiche turistiche. Una prospettiva evidentemente insufficiente e che, anzi, ottiene di rivelarsi controproducente, sottostimando così fatti e meccanismi che oramai, a certe latitudini, non sono banalmente penetrati nel cuore degli organismi territoriali, ma anzi contribuiscono a forgiarli e dirigerne stabilmente la progettualità politica, la struttura ontologica. Vi risultano, se vogliamo, *incorporati*. Quanto chiamiamo turismo, infatti, non si configura come “impianto” funzionale *altro* rispetto ai contesti della messa in opera della sua *agency*²⁵, ma è parte (!) degli stessi, che alla luce delle sue possibilità organizzano le proprie geografie. Non si tratta di una impalcatura intercambiabile calata dall'alto e arbitrariamente allestita in realtà altrimenti rispondenti a degli Eden incontattati e armonici, ma, allo stato attuale, sebbene spesso frutto di decisioni eterodirette (come si vedrà a breve), di una sequenza di fatti eminentemente politici e giocati su interventi di distribuzione di ricchezza e interessi a cui non sono certo estranee le comunità locali; “ospitanti”, per certa approssimazione. Alla luce di quanto espresso, sembra evidente come posizionarsi in modo efficace rispetto a temi e problemi del turismo rappresenti prima di tutto un problema di scala. La fenomenologia turistica, infatti, è prima di tutto strettamente connessa alle prerogative di quelli che chiamiamo luoghi e quindi alla loro cornice socioambientale, inserita nella multiformità di territori di riferimento tali in quanto, prima di tutto, circoscrizioni amministrative limitate e, tendenzialmente, geomorfologicamente omogenee. L'azione dell'antropologia, pertanto, deve tendere soprattutto al restituire voce, se non alla polifonia pre-turistica di questi luoghi, alle possibilità di vita (micro-economiche e di scambio sociale) intergenerazionale di spazi che, nell'aggressiva ritualità turistica, perdono l'appeal di luoghi abitabili per affermarsi come spazi di transizione altri in primis per i pochi autoctoni rimasti, molto spesso impiegati (anche in contesti interamente familiari) nella messa in atto delle attrazioni attraverso la predisposizione dei servizi logistici e usufrutto del bene geo-

²⁴ A.M. NOGUÉS-PEDREGAL, *Tre momenti epistemologici nella relazione antropologia e turismo*, in Clara Cipolliari (a cura di), *Scenari turistici*, pp 91-105. Centro d'Informazione e Stampa Universitaria - CISU, Roma, 2009, p. 4.

²⁵ Secondo Antonio Miguel Nogués-Pedregal, una certa prospettiva antropologica avrebbe inteso il turismo «come un agente esterno che si introduce nel territorio quasi senza essere invitato. Questa impostazione ha fatto sì che l'attenzione delle ricerche di campo fosse indirizzata allo studio dell'impatto e delle trasformazioni che si verificano sul piano socio-culturale». In tal modo, avrebbe latitato un approccio seriamente profondo ai meccanismi ed all'applicazione che di essi il turismo perfeziona all'interno dei territori (p. 3, *ivi*).

architettonico. L'indagine profonda di simili vicende, da realizzarsi secondo quella *osservazione partecipante* in grado di restituirne la densità, si presenta come urgente alla luce dello statuto, degli statuti ad orientamento turistico che informano e permeano gli spazi che abitiamo e che sempre meno ri-conosciamo, essendosi «perso troppo tempo a cercare una valutazione, buona o cattiva, del turismo sforzandosi, come molti hanno fatto, di intendere se le pratiche turistiche preservassero o compromettessero ciò che toccavano, senza però mai raggiungere nessuna conclusione definitiva».

A proposito di una rinnovata attenzione antropologica ai territori, mi sembrano dunque meritare una particolare menzione i musei locali, specificamente etnografici, che, sebbene spesso unici contesti ufficialmente a statuto “turistico” presenti, risultano interessati da ben più articolate e complesse forme di fruizione e produzione simbolica. Devo qui registrare che, sui musei, la mia posizione sia certamente meno pessimista di quella di Christin, che si sofferma sulle pratiche di museificazione osservate quali esercizi volti ad “appiattare” o “brutalizzare” (ndr) l’ottica della salvaguardia del patrimonio materiale riducendola ad una deterministica “manipolazione” della realtà ottenuta mediante la raccolta di cose che, «inserite in un passato idealizzato, non hanno altra funzione che quella turistica» (p. 119 e ss.). A mio avviso, solo una parte dei musei si iscrive in questa forma di «esotismo temporale», pure plasticamente rilevabile, mentre quelli che chiamiamo musei etnografici, particolarmente tesi a documentare l’organicità e la varietà pratico-materiale di fatti culturali (tendenzialmente abbastanza recenti e ancora dinamici) dei contesti a cui si riferiscono, possono ancora giocare un ruolo centrale in una progettualità finalizzata a criticare l’evangelizzazione turistica.

D'altra parte, è a partire dagli anni Ottanta del Novecento che il museo comincia ad essere osservato e percepito come «uno speciale spazio di iscrizione e di interazione di culture, di relazioni sociali, di storie umane e istituzionali»²⁶, sebbene venga da chiedersi - e ha ragione l'autore a dubitarne - quanto si sia progredito nell'avanzamento concreto di questo principio.

In tal senso, Pietro Clemente nota come la lente antropologica possa rivelarsi la più dotata per riconoscere nei cosmi sociali cui fanno capo i musei «famiglie, adulti, bambini, il cui cursus honorum museale si lega alla vita di tutti i giorni [...] perché il pubblico, se lo si vede dal punto di vista delle storie di vita, dei curricoli culturali, siamo proprio noi nella nostra faccia rivolta al futuro (il museo è l'esperienza nuova che il visitatore sta per fare)»²⁷.

Un'attenta ermeneutica museale, insomma, implicitamente qualifica le realtà museali cosiddette etnografiche, che serbano un sovrappiù semantico, rispetto ai musei classici, di indiscutibile valenza: quello di essere portatori di una continuità di saperi e prassi ancora efficaci, applicabili, ripetibili, tramandabili e sostenibili, *vitali* in quanto saldamente ancorati a modi di vita e produzione che non paiono certo tramontati o irrimediabilmente perire sotto i colpi delle idealizzanti e immobilistiche costrizioni di ordine turistico o, più generalmente, ipertecnologico, come da recitativo moderno. Svincolarsi dalla fissità di questi spazi per abbracciarne un impiego formativo, ri-educativo e specificamente scolastico, ad esempio, mi sembra una postura congrua per ipotizzare un futuro nel quale il dato patrimoniale sia esperito con coscienza da chi *abita* concretamente i territori disponendo, dal di dentro, della loro

²⁶ V. LATTANZI, *Musei e antropologia. Storia, esperienze, prospettive*, Carocci 2021, p. 13.

²⁷ P. CLEMENTE, *Antropologi fra museo e patrimonio* in «Il patrimonio culturale», *Antropologia*, n° 7/2006, pp. 155-171.

semiotica e delle loro risorse umane; per meglio inquadrare e circoscrivere, allo stesso tempo, il ruolo delle scienze sociali e dell'antropologia culturale, disciplina non certo estranea all'ambito didattico e spesso avamposto di sedicenti esperti o professionisti d'altro approdativi, per caso, da mondi epistemologicamente differenti e i cui metodi risultano intraducibili - e, peggio, deleteri - nei linguaggi della ricerca, dell'insegnamento o dello sviluppo locale ma che si rivelano assolutamente pertinenti secondo una visione merceologica di orientamento, appunto, esclusivamente turistico.

5. Uno sguardo sul “caso” Sardegna

Le questioni epistemologiche e l'abitabilità dei territori risultano faccende ancora più spinose se riferite se alla Sardegna, sorniona nel cuore del Mediterraneo occidentale a dispetto della “sua” vitalità mediatica²⁸. Se la vulgata paneuropea e per certi versi mondiale annovera l'isola fra le regioni con più *appeal* dal punto di vista turistico, infatti, la realtà restituisce l'immagine di una terra frastornata dalla veemenza di un turismo che suole, con una voce alloctona, presentarsi come necessità. È con l'inizio degli anni Sessanta, galeotti i primi grandi interventi sull'estremo nord-est dell'isola, che la Sardegna scopre la grammatica dell'invasione turistica, fin da subito tesa a produrre *spazi del benessere* a cui destinare la capacità economica degli straricchi di tutto il mondo, instancabili cercatori di relax e trasgressione. Nel marzo 1962, dunque, si assiste alla nascita, per iniziativa del principe Karim Aga Khan IV, imam dei musulmani Ismailiti Nizariti, del *Consorzio Costa Smeralda*, pensato per abbracciare l'irregolare tratto di costa gallurese che racchiude alcune tra le più suggestive spiagge isolate. L'esclusivo “modello Costa Smeralda”, che non tarda ad imporsi come dominante nel processo (anche descrittivo) di esotizzazione della Sardegna, non è certo esemplare del trend dell'intero territorio sardo, e sancisce invero, fin dappprincipio, una vera e propria mitosi geografica: la Costa si trasforma ben presto in un'isola nell'isola, distante dai ritmi generalmente rurali e dalle criticità socioeconomiche che i decenni post-bellici fanno registrare, solo apparentemente lenite dal Piano di Rinascita approvato in Parlamento nel 1962.

Allo stato attuale delle cose, sebbene moderatamente, la Sardegna tutta si è certo confrontata, almeno nominalmente e a diversi livelli, coi dettami turistici. Qui, quella *turistificazione* della società citata da Christin, ovvero lo straripamento del fenomeno turistico dal suo alveo e l'insinuazione «nell'atteggiamento del cittadino dell'ipermodernità con una specie di capillarità sociologica» (p. 113), tende ad assumere sempre più spesso le vesti di sindaci e decisori pubblici locali che si adoperano per sciorinare, con quanta più regolarità e frequenza, davanti alle telecamere, un lessico romantico-burocratese atto principalmente a chiarire, seppure a tratti inconsciamente, un rapporto di forza - in tal caso di subalternità - rispetto al turista da accogliere, al quale si illustrano mirabili scenari di rigenerazione e fecondità esperienziale. La *brandizzazione* dei territori - ovvero la loro scomposizione in oggetti culturali ri-nominati e pluralmente declinati in chiave comunicativa e precisamente digitale - sviluppa liturgie a eminente carattere commerciale, e i più reconditi, interni e modesti (numericamente) centri abitati aprono le loro porte, una volta all'anno e per pochi giorni, a quanti si aspettino di trovarvi quella “unicità” o “genuinità” della tradizione, delle tradizioni, millantata a più latitudini. I luoghi si fanno *nonluoghi* e, non raramente, veri e propri centri commerciali; le persone, vestite e imbellettate sempre “secondo la tradizione”, si danno all'esibizione in *tableau vivant* spacciati per

²⁸ Soprattutto negli ultimi tempi, dove la traduzione immaginifica del *brand*, a dispetto delle condizioni applicative, è regolarmente in cima all'agenda politica.

folklore o normalità di un passato più o meno recente che si intende far rivivere o ribadire in quanto pratica da preservare. A proposito di simili casi di “neo-colonialismo dello spazio di qualità”, per riprendere un’espressione di Mario Gaviria²⁹, Nogués-Pedregal parla ancora di *tecnotropismo*³⁰. ovvero di un processo nel quale l’azione in senso turistico degli operatori (semplici abitanti o decisori pubblici) si sviluppa «in funzione di elementi puramente tecnici della gestione che provoca dispersione delle persone e dell’amministrazione degli oggetti» (op. cit., p. 2). Nello stilare le loro programmazioni turistiche, tante piccole comunità cominciano a sposare il codice linguistico dell’amministrazione centrale, che parla di esigenze narrative, di raccontare ed “esportare il brand”, incuranti delle possibilità di mantenimento degli equilibri sociali e quindi spaziali; peggio ancora, auto-declassandosi alla posizione di meri esecutori della grammatica del consumo turistico. Un plastico risolto, ad esempio, si rivelano le ricerche statistiche sul “gradimento del turista”, il cui benessere si antepone a quello dell’abitante, cui si chiede di accettare che il suo spazio di vita, sempre più a carattere meramente transitorio perché demograficamente debilitato, si riduca a *spazio vacanza* (o pernottamento) e, tutt’al più, a casa estiva per gli emigrati che scelgono di tornare appena una volta all’anno, ormai stabilmente sradicati, o, addirittura, fatale ospizio a causa di un impietoso tasso di natalità. In Sardegna, insomma, si abita, soprattutto da un punto di vista intergenerazionale, con sempre maggiore difficoltà, e mentre la politica locale dovrebbe preoccuparsi di predisporre degli argini per contrastare simili desolanti tendenze, la si osserva concentrarsi sull’enfaticizzazione delle stesse. In tal senso, quell’austera mitezza, nei paesaggi silenti e nell’assenza di fermento, che si addice alla Sardegna nell’immaginario spiccatamente italiano (soprattutto per quanto riguarda una supposta “indole” del sardo) e che oggi può tragicamente collegarsi al citato svuotamento sociale dei contesti locali e rurali, fa presto ad ingenerare forme di “turismo lento” (*slow tourism*), pensato perché i paganti possano godere di oasi di pace e itinerari campestri agevoli e ritempranti, pacchetti di realtà simulata al riparo dalle seccature indigene. Liberatasi dalla dittatura del turismo balneare, la Sardegna potrebbe apprestarsi a vivere una nuova quotidianità.

6. Per concludere

Un libro non cessa di esistere dopo la sua lettura; anzi, è allora che comincia a respirare: vive e rivive, arricchendo e arricchendosi di sfumature grazie a chi ne riceve e traduce semanticamente le sensazioni. Quello di Rodolphe Christin, nella cruda ma elaborata prosa dà conto di uno sforzo intellettuale di prim’ordine perché mirato, strutturato e avulso da ipocriti temperamenti; che, quantunque preciso ed esauriente, trova compimento solo se verrà raccolto in quanto auspicio concreto per il futuro delle scienze sociali e del mondo che abitiamo: sfidare, con la forza del metodo e di approcci efficacemente olistici, l’impermeabilità critica di ciò che diamo per scontato e incorruttibile. Il turismo è proprio uno di questi monoliti inscalfibili su cui, nel presente, tanti aspetti culturali sembrano chiedere una maggiore vigilanza. D’altra parte e per quanto mi riguarda, non si serve forse l’antropologia per nutrirsi di un qualche senso del mondo, riconoscendo come il nostro non sia l’unico di quelli possibili?

²⁹ M. GAVIRIA, *España a go-go : Turismo charter y neocolonialismo del espacio*, Ediciones Turner, 1974, cit. in Nogués-Pedregal anno.

³⁰ Nogués-Pedregal 2009.