

FABIO DEI – PAOLO DE SIMONIS¹

FOLKLORE DI GUERRA: L'ANTROPOLOGIA ITALIANA
E IL PRIMO CONFLITTO MONDIALE

1. *Introduzione*

La Prima Guerra Mondiale chiude in Italia una stagione di studi antropologici piuttosto intensa e vivace, con alcune esperienze etnologiche e soprattutto un'ampia gamma di studi di impianto positivista sul folklore delle varie regioni. La mobilitazione scientifica nel corso della guerra è tuttavia quasi inesistente. Anche negli anni successivi l'attenzione ai grandi problemi antropologici posti dal conflitto è assai debole. Del resto, gli anni '20 e '30 vedono in Italia un complessivo indebolimento degli studi sociali *tout court*. Ciò dipende, da un lato, dalle politiche fasciste e dalla forzata chiusura che esse impongono rispetto al dibattito internazionale; dall'altro, dall'influenza dell'idealismo di Benedetto Croce e dal suo rifiuto del concetto stesso di una 'scienza' dell'uomo. Nonostante ciò, un prisma attraverso il quale guardare ai rapporti tra l'antropologia e la Grande Guerra² è un piccolo corpus di studi sul 'folklore di guerra', vale a dire su usi, credenze, sistemi simbolici e pratiche culturali sviluppate tra i soldati al fronte. Ad alcuni studiosi la guerra appare una sorta di laboratorio, nel quale osservare in tempo reale processi di creazione, trasmissione e mutamento culturale che di solito avvengono invece in tempi assai lunghi. Questi tratti culturali – come canti, superstizioni e forme di devozione religiosa, usi linguistici – sono descritti, classificati e divengono talvolta oggetto di interessanti spunti interpretativi. Nelle pagine che seguono analizzeremo questa letteratura, cercando di individuarne alcune interne tensioni che non troveranno piena espressione che alla fine della Seconda Guerra Mondiale. Sarà infatti quest'ultima a rappresentare per gli studi italiani, molto più della GG, un momento di decisiva rottura.

Nella prima sezione del paper, forniamo un quadro sintetico della situazione delle discipline antropologiche in Italia prima della GG e nel ventennio

fascista. Nella seconda, prendiamo in esame l'opera di Agostino Gemelli, una singolare figura di medico, psicologo e teologo destinato a divenire un personaggio assai influente nella cultura cattolica italiana, che per primo e in modo più sistematico, a guerra ancora in corso, ha posto il problema del folklore dei soldati. La terza sezione propone una rassegna dei contributi descrittivi riguardanti i canti popolari di guerra, uno dei temi più trattati dai folkloristi – anche per la contiguità con l'importante tradizione di studi sulla poesia popolare. L'altro tema dominante è quello delle credenze e delle pratiche religiose e superstiziose.

Gli studi in proposito sono discussi nelle sezioni quarta e quinta, focalizzando in particolare la critica rivolta a Gemelli dal folklorista Raffaele Corso: un dibattito che tocca cruciali questioni interpretative e in cui si manifesta appieno un ritardo teorico in cui la folkloristica italiana si attesterà per tutto il ventennio. La sezione finale pone in termini più generali il problema del rapporto tra guerra e saperi disciplinari; discutendo l'opera di Ernesto de Martino, cerchiamo di mostrare come l'esperienza della Seconda Guerra Mondiale segni un momento di reale e radicale cesura epistemologica nelle scienze umane in Italia.

1. *L'antropologia culturale italiana di fronte alla Grande Guerra*

Il 24 ottobre 1911 si concludeva a Roma il *Primo Congresso di Etnografia Italiana* che, assieme a una grande *Mostra di Etnografia Italiana*, si inseriva nel contesto dell'*Esposizione Universale* celebrante il cinquantenario dell'Unità del paese. Gli *Atti*³ del Congresso costituiscono una buona rappresentazione delle esperienze e delle tendenze allora in corso nell'ambito delle scienze demotnoantropologiche. Era presente l'antropologia, fondata istituzionalmente da Paolo Mantegazza nel 1869 con una cattedra universitaria affiancata poco dopo dalla Società Italiana di Antropologia ed Etnologia (SIAE), dalla rivista "Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia" e dal Museo Nazionale di Antropologia. Dieci anni prima Giovenale Vegezzi Ruscalla⁴ aveva introdotto per la prima volta in Italia il termine 'etnologia', con riferimento tanto ai popoli di 'cultura' che a quelli di 'natura'. Quando, in seguito, l'attenzione della disciplina si rivolse quasi esclusivamente ai secondi, non mancò l'apporto italiano: mancò piuttosto un quadro organico di formazione ed elaborazione cui ricondurre intraprese esplorative anche importanti ma che finirono per restare isolate. La dimensione tardiva e limitata del colonialismo italiano non produsse

³ *Atti del Primo Congresso di Etnografia Italiana*, Roma, 19-24 ott. 1911, Perugia, Unione Tip. Coop., 1912.

⁴ G. VEGEZZI RUSCALLA, *Della convenienza di un corso di Etnologia*, in «Rivista Contemporanea», XVI, 1859, pp. 81-88.

inoltre, come altrove, un'etnologia determinata dal rimorso della 'coscienza coloniale' o dalla 'rivolta dell'oggetto etnologico'. Nacquero piuttosto, con sviluppi di qualche rilievo anche nella prima parte del '900, interessi etnologici per le origini delle istituzioni civili favoriti dalla tradizione di studi rivolta alla storia classica, greca e romana.

L'antropologia di Mantegazza, essenzialmente 'fisica', si pensava e programmava in realtà 'generale': sottoponendo al metodo naturalistico, al dominio biologico, anche i fatti e i comportamenti culturali. Nella seconda metà dell'800 appariva però oggettivamente maggioritaria in Italia l'attenzione indirizzata alle tradizioni popolari regionali, in particolare ai canti e alle fiabe: una pratica di studi avviata già in clima romantico e quindi consolidatasi entro l'approccio alla testualità elaborato dalla filologia positivista e dalla metodica storico-comparativa anche di ampia scala. Tale attenzione occupava peraltro posizioni marginali nel quadro complessivo della cultura italiana, la cui identità non si centrava su di un'anima popolare nazionale quanto piuttosto sulla grande eredità letteraria e artistica medievale e rinascimentale. I canti e le fiabe del popolo vennero studiati quasi con la mano sinistra da figure illustri che, come Nigra, D'Ancona, De Gubernatis, avevano ricercato e trovato i loro principali riconoscimenti scientifici in altri settori. Forse anche per questo lo sguardo rivolto al mondo popolare era tanto selettivo e parcellizzante, lontano da un'ottica olistica. A favore di una concezione più compattamente 'culturale' si mossero, nel 1893, le aspirazioni, di breve durata, della *Società nazionale per le Tradizioni popolari italiane*, fondata da de Gubernatis, con la sua "Rivista delle Tradizioni popolari". Approcci organici, anche in senso organizzativo, espresse ancor di più l'operato di Giuseppe Pitré, medico palermitano che tra l'altro elaborò per la materia il neologismo 'Demopsicologia', confermato nella cattedra universitaria omonima che tenne nella sua città dal 1911.

Proposte strategiche di convergenza, fra tutti i già citati filoni d'indagine, presero a prender corpo agli inizi del '900, unitamente alla presa d'atto che il metodo fisico-naturalistico non poteva coprire anche i fenomeni della vita umana. Le razze non determinavano più le culture e i dati culturali si slegavano da quelli somatici. È in questo clima che nel 1902 Aldobrandino Mochi esprime l'esigenza di guardare 'vicino', al «popolo della nostra campagna, dei monti [...] di tutti quegli angoli riposti dove non è ancora giunta la civiltà». ⁵ E nel 1905 Lamberto Loria:

perché andiamo tanto lontano a studiare gli usi e i costumi dei popoli, se ancora non conosciamo quelli dei nostri connazionali uniti politicamente sotto uno stesso governo; ma con nel sangue, fuse o semplicemente mescolate, mille eredità diverse? ⁶

⁵ A. MOCHI, *Per l'Etnografia italiana*, in «Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia», XXXII, 1902, pp. 642-646: 645.

⁶ L. LORIA, *Del modo di promuovere gli studi di Etnografia italiana*, in ID., *Per la Etnografia Italiana*, estratto da «Rassegna contemporanea», III, 1911, pp. 3-13: 4.

Frutto di questo mutamento di orizzonti sarà, nel 1910, la *Società di Etnografia Italiana* che l'anno dopo promuoverà il Congresso di Roma, dove in effetti si confrontarono discipline e generazioni diverse, tra discussioni anche accese ma soprattutto segnate da una complessiva volontà di aperture, innovazioni, prospettive per impegni di alto profilo. Traspaiono dagli interventi, soprattutto degli studiosi più giovani, richiami non secondari soprattutto all'antropologia anglosassone: Tylor, Frazer, Marett, Hartland. Ma anche a quella tedesca: Schmidt e Otto, in particolare grazie a Raffaele Pettazoni. A Hugo Schuchardt si deve la presentazione di *Wörter und Sachen*, a Raffaele Corso l'evocazione, contrastata, di Van Gennep. Ai temi tradizionali se ne aggregano altri, più legati alla contemporaneità: problemi del meridione, gerghi, zingari, migrazioni. Dei canti si sottolinea l'esigenza di rilevarne, anche con i nuovi mezzi offerti dalla tecnica, la musica, non solo le parole. L'etnografia manifestata nel Congresso – notava e apprezzava la stampa non specializzata – «irradia le sue nervature nella filosofia, nell'arte, nella storia, nell'antropologia, nella sociologia, nella medicina, nella religione, nella geologia, nell'archeologia, nella linguistica». ⁷ Pochi mesi dopo, all'inizio del 1912, esce il primo numero di «Lares. Bullettino della Società di Etnografia Italiana»: un caso di *applied anthropology* potrebbe definirsi un articolo del suo direttore, Lamberto Loria: *Etnografia strumento di politica interna e coloniale*.

Alle intenzioni non seguirono però i fatti. Emblematica è la sorte della Mostra che avrebbe dovuto rapidamente stabilizzarsi in Museo Nazionale di Etnografia: si dovette attendere il 1956 perché i reperti del 1911 trovassero finalmente sistemazione espositiva nell'attuale Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari. Un sostanziale mancato sviluppo delle scienze antropologiche, non solo rispetto alle aspettative del Congresso, si verificò in effetti in termini generali. Facile verificarlo, meno agevole spiegarne le ragioni. Non è sufficiente ricordare che vennero improvvisamente e rapidamente a mancare figure di rilievo, soprattutto sul terreno dell'organizzazione culturale: nel 1913 Lamberto Loria, nel 1915 Francesco Novati, suo successore alla presidenza della SIE, nel 1916 Giuseppe Pitré. Così come sembra soprattutto doversi a pigrizia interpretativa la ricorrente constatazione, non meglio argomentata, secondo cui «per causa della prima guerra mondiale, intercorsero vari anni di stasi». ⁸

Innegabile, di fatto, che proprio nei confronti della GG gli studi si siano dimostrati quasi assenti, più che inerti.

La guerra – avrebbe notato nel 1931 Giuseppe Vidossi – creò con la sua psicologia e con il suo movimento di masse condizioni straordinarie che consentirono, come in

⁷ V. PODRECCA, *La storia dei poveri*, in «Avanti!», 20 ottobre 1911, p. 3.

⁸ P. TOSCHI, *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Torino, Boringhieri, 1962 (ed. originale 1941), p. 41.

tanti altri campi anche in quello del folklore, che sviluppi, richiedenti normalmente lunghi cicli d'elaborazione, maturassero in un breve spazio d'anni. Il clima bellico fu, sotto questo aspetto, simile al clima artificiale d'un laboratorio in cui si cerchi di riprodurre a scopo di studio fenomeni della natura.⁹

In fondo la guerra di trincea allestiva drammaticamente e realmente quella presenza contemporanea di provenienze regionali che a Roma nel 1911 si era tradotta in una Mostra. Ma in questo enorme e tragico laboratorio, fatto sociale totale, operarono per primi quasi soltanto *outsiders* (vedremo più avanti i casi creati in proposito da padre Agostino Gemelli e dal poeta e letterato Pietro Jahier) che obbligarono a far intervenire *ex-post* qualche professionista. Per di più con approcci e risultati assolutamente di secondo piano, accomunati al massimo da intenti discutibilmente 'applicativi': comprendere la mentalità delle masse combattenti al fine di migliorarne l'efficienza bellica. Occorre d'altronde tener conto di quanto impropriamente si parlasse di 'psicologia' nel senso comune, anche militare. Ogni bravo generale, si diceva, doveva essere un ottimo psicologo.¹⁰ Al contrario furono pochi gli psicologi professionisti che si occuparono della GG: per la giovinezza della disciplina e per l'esiguità delle committenze ufficiali. Più consistente ma ancora in massima parte da esplorare, a partire dalle numerose riviste del settore, sembra essere stato il contributo della psichiatria.¹¹

La marginalità del folklore di guerra non era altro che l'applicazione specifica di una più vasta, e già ricordata, condizione di stasi riscontrabile nell'insieme degli studi folklorici. Tra le diverse cause di tale situazione ne ricordiamo qui due di particolare rilievo, una relativa al piano delle idee, l'altra a quello del potere politico culturale.

Lo storicismo idealistico di Benedetto Croce contrastava già dalla fine dell'800 la filologia e le giovani scienze sociali negando casualismi, eurisi, generalizzazioni. Non riconosceva alle discipline che se ne avvalevano la possibilità di accedere alla conoscenza: le considerava solo, ancillarmente, utili pratiche di ordinamento e classificazione. L'unica valida scienza dell'uomo era per Croce la storia. Quando, soprattutto dopo la GG, le sue concezioni divennero culturalmente egemoni, gli studi folklorici (secondo la lettura fattane da Pietro Clemente¹²) le accettarono eludendole: con soluzioni sincretiche (si veda, oltre, la particolare postura di Vittorio Santoli) o, più latamente, ottenen-

⁹ G. VIDOSSÌ, *Folklore di guerra. Ex voto italiani*, in «Il Folklore italiano», VI, 1931, pp. 281-290. Successivamente in ID., *Saggi e scritti minori di folklore*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1960.

¹⁰ Cfr. V. LABITA, *La psicologia militare italiana*, in C. ZADRA - D. LEONI (a cura di), *La grande guerra. Esperienza, memoria, immagini*, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 237-243.

¹¹ Cfr. A. GIBELLI, *Fonti medico-psichiatriche e antropologiche per la storia dell'esperienza di guerra*, in C. ZADRA - D. LEONI (a cura di), *La grande guerra. Esperienza, memoria, immagini cit.*, pp. 49-72.

¹² Cfr. P. CLEMENTE, *Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia*, in *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Bari, Laterza, 1985, pp. 3-49.

do autonomia di azione proprio nell'ammettere di non produrre scienza ma materiali a lei utili. I folkloristi continuarono in altri termini a vivere pratiche positivistiche aderendo solo estrinsecamente allo storicismo: sopravvissero, come eretici convertiti solo esteriormente all'ortodossia, ma si condannarono a forte marginalità.

Contemporaneamente scelsero poi di pagare un altro prezzo, molto elevato, aderendo non superficialmente quanto utilitaristicamente al regime fascista. Del folklore vennero così poste al centro le accezioni più retrive, conservatrici, funzionali all'ideologia e alla propaganda del potere politico: nazionalismo, ruralismo, localismo, concezione subalterna della donna, etc. Del fante della GG si metteva in risalto, in questo quadro, la matrice contadina: i suoi solidi valori tradizionali che dai campi si erano riambientati nelle trincee. Un documentario cinematografico e folkloristico del 1929, *Sentimento della Patria*, è dedicato al Friuli difensore dei confini italiani e contiene una sezione sulla GG con «musiche mistiche e canti nostalgici» che componevano «un'armonia alta e bellissima che tocca i cuori». ¹³ L'esibita predilezione del fascismo per il mondo della tradizione contadina, contro i rischi della modernità industriale, si confrontava accortamente con le mutazioni in corso già nella prima metà del '900. Le specificità folkloriche che nella realtà quotidiana andavano con diversa velocità trasformandosi o estinguendosi (feste e sagre, costumi e danze) vennero ricostruite e/o cristallizzate perché rivivessero nel tempo libero, a fini soprattutto turistici. Il fascismo riuscì progressivamente a controllare ogni aspetto della vita, con altrettante forme istituzionali. Il 1 maggio 1925 viene fondata l'Opera Nazionale Dopolavoro (OND) che prevede al suo interno una sezione addetta alla promozione delle tradizioni capaci di mettere «in rilievo il profilo psicologico e le caratteristiche popolari di una città o di un'intera regione». ¹⁴ È probabilmente una mera coincidenza che nello stesso anno Raffaele Corso desse vita a «Il Folklore italiano». Non è invece legata al caso la rifondazione di «Lares»: nel 1929 si tiene a Firenze il I Congresso Nazionale delle Tradizioni Popolari voluto da un Comitato Nazionale per le Tradizioni Popolari legato al Centro di Alti Studi dell'Istituto Fascista di Cultura che l'anno dopo editerà il primo numero di «Lares». Crescono in questa fase le sigle dalle lettere maiuscole. Dal 1932 il Comitato Nazionale Italiano per le Arti Popolari inquadra e disciplina «nelle file di un'istituzione prettamente fascista» quanto prima «interessava pochi appassionati cultori del folklore od era affidato all'iniziativa di coraggiosi Enti culturali, insufficienti per mezzi e organizzazione». ¹⁵ 'Folklore' è nel frattempo sempre

¹³ OND DOPOLAVORO PROVINCIALE DI UDINE, *Canti, danze e visioni del Friuli. Programma dello spettacolo*, Udine, Tip. G. Percotto e Figlio, 1929, p. 3.

¹⁴ R. STEFANELLI, *Dopolavoro. Norme pratiche per i dirigenti*, Roma, Stab. Tip. Teatrale e Commerciale U. Fiandra, D. Ricci, 1935, p. 134.

¹⁵ Dalla seconda seduta plenaria del Comitato, presieduta da Emilio Bodrero, in *Atti del Comitato Nazionale Italiano per le Arti Popolari*, in «Lares», III (n.s.), 1932, pp. 156-159: 157.

più avvertito e avversato come termine 'straniero' e pertanto, con circolare del 2 ottobre 1933 firmata da Starace, segretario nazionale del Partito Fascista e commissario straordinario dell'OND, abolito e sostituito da 'popolaresca'. «Il Folklore italiano» di Corso dovette cambiar nome in «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane».

I folkloristi cercavano appoggi nel regime anche per lo scarso spazio che avevano ottenuto in ambito universitario: solo nel 1932 viene istituita una libera docenza in "Letteratura e tradizioni popolari". Toschi, primo direttore del nuovo «Lares», ottiene il primo incarico nel 1934 e una cattedra nel 1938. Ancora al 1932 risale la prima cattedra di Etnologia, significativamente erede di una precedente Etnologia Africana. Tra le due guerre furono in particolare Raffaele Pettazoni e Giuseppe Cocchiara a praticare buoni rapporti con l'etnologia e l'antropologia internazionale. Sul piano della ricerca furono Carlo Conti-Rossini ed Enrico Cerulli a condurre in chiave storico-giuridica, tra le popolazioni etiopiche ed eritree, *survey* etnografiche mirate alle concezioni dell'autorità, e ai sistemi amministrativi. Riflessi folklorici della conquista dell'Etiopia, avvenuta nel 1936, possono considerarsi le numerose mostre etnografiche organizzate in tutta la penisola: rappresentavano infatti l'esaltazione delle virtù del popolo italiano lavoratore, pronto a reagire all'assedio economico posto al Paese dalla Società delle Nazioni, contraria all'avventura colonialista voluta dal fascismo.

Gravi si dimostrarono le compromissioni dei folkloristi italiani quando il regime assunse posizioni sempre più decisamente razziste. Raffaele Corso fu tra i firmatari, nel 1938, del *Manifesto degli scienziati razzisti* assieme a Giuseppe Cocchiara che scrisse inoltre vari articoli su "Difesa della Razza" e un discusso saggio,¹⁶ nel 1939, per la "Zeitschrift für Volkskunde".

I folkloristi italiani si dimostrano al servizio del regime anche nella seconda guerra mondiale. In appoggio alle mire espansionistiche fasciste il loro IV Congresso, tenutosi a Venezia nel settembre del 1940 e dedicato alle tradizioni popolari mediterranee, «eleva il suo pensiero riconoscente a tutti i combattenti sulla terra, sul mare, nel cielo, che oggi con invitto valore operano affinché siano restituiti alla Patria, la Dalmazia, Nizza, la Corsica, Tunisi [...] suggellando il predominio che fu sempre legittimo, dell'Italia sul Mediterraneo».¹⁷

Emma Bona, redattrice di «Lares», sostiene doveroso «in questo momento in cui il popolo italiano affronta e supera le più ardue prove, illustrare quelle forme tradizionali che ne rivelano le insopprimibili forze e la ferrea tempra».¹⁸

¹⁶ G. COCCHIARA, *Museen für Volkskunde in Italien*, in «Zeitschrift für Volkskunde», 1939, pp. 25-28.

¹⁷ Dalla seduta di chiusura dell'11 settembre in *Atti del IV Congresso Nazionale di arti e tradizioni popolari*, Roma, OND, 1942, pp. 605-606.

¹⁸ In una sua lettera del 5 marzo 1941 citata in S. CAVAZZA, *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il fascismo*, Bologna, il Mulino, 1997, p. 145.

Il 19 luglio 1942 si apre a Venezia la *Mostra Nazionale d'Arte Religiosa Popolare*, curata dal CNIAP con la collaborazione del Museo di Etnografia Italiana ed il sostegno della Santa Sede. «In alcune sale è documentata la religiosità del soldato italiano, fiero ed orgoglioso di combattere una guerra di alti ideali antibolscevichi ed antiplutocratici, che si concluderà con il trionfo di un ordine nuovo nel mondo». ¹⁹ Sono esposti, tra l'altro, ex voto della GG, della guerra di Spagna, dell'impresa etiopica e del conflitto in corso. Nonché la ricostruzione di un tempio eretto dai soldati in Etiopia per celebrare la conquista dell'Impero. L'ingresso è dominato da un'imponente statua di un fante italiano che calpesta la bandiera rossa, con simboli della falce e del martello, a ricordo della guerra che si sta combattendo nel fronte orientale contro i nemici della fede». ²⁰

2. La guerra come laboratorio: il contributo di Agostino Gemelli

La Seconda Guerra Mondiale rappresenterà tuttavia un momento di discontinuità radicale con questo atteggiamento, come vedremo meglio più avanti. È utile intanto soffermarsi sul piccolo corpus di letteratura sul folklore di guerra prodotto tra i due conflitti mondiali, che può aiutare a comprendere sia le potenzialità che le chiusure della tradizione italiana degli studi. Come detto, cominceremo col tratteggiare sinteticamente la figura di Agostino Gemelli, che per primo ha colto la rilevanza del folklore di guerra per le scienze umane.

«Questo studio e questa raccolta di materiale deve essere compiuta subito, sin d'ora». ²¹ Padre Agostino Gemelli condivideva con i folkloristi l'urgenza e l'angoscia del raccogliere dati di cui si intuisce la caducità. Ma non era un folklorista: alla cultura popolare che aveva intorno a sé nel corso della GG guardava con altri metodi e per altri fini.

Era nato a Milano nel 1878 da famiglia borghese e di simpatie radical-massoniche. Durante gli studi classici frequentò gli ambienti repubblicano-socialisti della sua città e si iscrisse poi alla facoltà di Medicina di Pavia, dove collaborò al settimanale socialista "La plebe". Nel 1898 tenne comizi e partecipò a Milano ai moti di piazza contro il caro-vita sedati sanguinosamente dal generale Bava Beccaris. A Pavia conobbe Roberto Ardigò, appassionandosi inoltre alla ricerca scientifica di laboratorio. Dopo la laurea prestò servizio di leva come ufficiale medico in un ospedale e fu lì che maturò, rapidamente,

¹⁹ Citato in R. Cipriani, *Cultura popolare e orientamenti ideologici*, in ID. (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1979, pp. 13-57: 26.

²⁰ E. BONA (a cura di), *Arte religiosa popolare in Italia*, Catalogo generale della mostra di arte religiosa popolare, Venezia, 19 luglio-20 settembre 1942 - XX, Roma, CNIAP, 1943, p. 165.

²¹ A. GEMELLI, *Psicologia del soldato in guerra*, in ID. *Il nostro soldato. Saggi di psicologia militare*, Milano, Treves, 1917, pp. 1-24: 6.

la sua conversione al cattolicesimo. Terminato il servizio militare entra nell'ordine francescano, malgrado la fortissima opposizione dei genitori. Studia anche biologia e si specializza a Berlino in neuropsichiatria, soggiorna di frequente a Bonn e Francoforte per seguire corsi di fisiologia e neurologia. Viene ordinato sacerdote il 14 marzo 1908. Nel 1909 fonda la «Rivista di filosofia neoscolastica» e nel 1914 la rivista di cultura «Vita e Pensiero», con le quali sostiene un ritorno a posizioni teocentriche. Dal 1909 al 1912 si impegna nel sostenere scientificamente il carattere miracoloso di molte guarigioni verificatesi a Lourdes e intraprende ricerche, in Italia e in Europa, prima in istologia, poi in psicologia sperimentale.

Con l'ingresso in guerra si saldano in Gemelli fede religiosa, competenze scientifiche e impegno patriottico. Figura ormai di rilievo a livello nazionale, entra come ufficiale medico in varie forme di rapporto e collaborazione con lo Stato Maggiore dell'esercito: dirige il Laboratorio di Psico-fisiologia sperimentale del Comando Supremo e svolge incarichi per la Sezione etico-sociale dell'Ufficio Storiografico. Non ha dubbi sul dovere dei cattolici di partecipare attivamente alla guerra, ritenuta nel maggio 1915 «un terribile e severo eliminatore di quei popoli che hanno tradito la loro missione ed uno strumento nella mani della Provvidenza per guidare le genti».²² La sua non comune capacità pubblicistica si attivò immediatamente producendo lavori ad amplissimo spettro tematico: dai pidocchi nelle trincee ai giuochi di guerra dei ragazzi, dagli effetti del vento nel propagare il rombo del cannone all'analisi del plasma per selezionare gli aviatori: «postomi accanto al soggetto da esaminare, studiavo, durante il volo, con i metodi che saranno più avanti indicati, il polso, il respiro e la pressione sanguigna e le loro modificazioni durante il volo stesso».²³ Trovò modo e tempo anche per studiare i giuochi di guerra infantili: «Quale migliore occasione di questa, offertaci dalla guerra, per studiare se nei fanciulli vi è un naturale istinto combattivo e per determinare quale influenza esercitano su di essi le condizioni della guerra?».²⁴

Dominante, tuttavia, fu nei suoi studi l'attenzione alla mente e all'anima dei soldati, ritenute funzionali, e decisive, nelle vicende belliche. Contro la sopravvalutazione, propria della modernità, dei mezzi tecnici. Contro l'uomo-macchina, quasi in consonanza con le critiche alla produzione industriale fordista. «L'uomo, soprattutto l'anima dell'uomo, essa, e direi essa sola, costituisce oggi, come ieri, come sempre, come domani certo, l'anima della battaglia, il vero fattore della vittoria».²⁵ Anche perché nell'orizzonte determinato dalle

²² A. GEMELLI, *Contrasti e paradossi della guerra. Le conseguenze benefiche della guerra*, in «Vita e Pensiero», I, maggio 1915, pp. 525-532: 529.

²³ A. GEMELLI, *Sull'applicazione dei metodi psico-fisici all'esame dei candidati all'aviazione militare*, in «Rivista di psicologia», XIII, 1917, pp. 157-190: 162.

²⁴ A. GEMELLI, *La guerra nei giuochi dei fanciulli. Appunti di psicologia*, Milano, Vita e pensiero, 1918, p. 4.

²⁵ A. GEMELLI, *I fattori della vittoria*, in «Vita e Pensiero», II, 1915, pp. 1-6: 2-3.

tecnologie moderne il soldato italiano inserisce il valore aggiunto della sua tradizionale e straordinaria capacità di bricoleur. «Lo vedeste impiantare cucine, costruire ricoveri, far funzionare macchine! Con un pezzo di legno, con un poco di fune sa combinare strumenti delicati e in breve si crea i modesti conforti della sua vita».²⁶

I valori, in altri termini, sono più importanti dei mezzi. E lo studio dell'anima dei soldati deve essere indirizzato ad accrescerne l'efficienza incrementandone il coraggio: dopo averlo seguito lungo una filiera di stati emozionali che include l'eccitazione della partenza, la necessaria spersonalizzazione formativa in caserma, la sublimazione in guerra in un 'io' corale di gruppo, di comunità.

Il metodo praticato e vantato da Gemelli è naturalmente quello 'positivo', con l'osservazione diretta e ravvicinata del soldato: "ho procurato di passare, accanto a lui, nella prima linea, e le ore snervanti di attesa e quelle epiche della prova; ho segnato nei miei taccuini anche le più semplici frasi che coglievo sul suo labbro".²⁷

Tale lavoro di campo ha tra i suoi pregi quello di sfrondare la retorica creata dagli scrittori 'da tavolino', letterati e giornalisti, cui si deve "un convenzionalismo d'occasione, per il quale si è dipinto un soldato di maniera, quale nella realtà non s'incontra mai".²⁸ Gemelli non teme, anzi, di rappresentare le cose come sono e non come dovrebbero essere:

ho voluto mettere nella loro luce anche quelle bassezze, quelle pusillanimità, quelle tendenze riprovevoli che il nostro soldato presenta e che sono l'effetto della sua vita anteriore [...] Il soldato vale quanto il popolo dal quale è cavato, quindi porta al campo i difetti che aveva a casa sua.²⁹

Tanta esplicitazione della portata trasgressiva del linguaggio positivo trovò riscontri di segno molto diverso. Gramsci apprezzò la scelta di Gemelli di ridurre «l'eroe a uomo che piange, ha paura, pur compiendo atti che visti da lontano e astratti dal tritume della vita di ogni ora assurgono a grandezza epica, superumanità».³⁰ Al contrario, in particolare in ambito militare, la demitizzazione del soldato-eroe fu sottoposta a censure e reazioni negative molto forti: «Quasi bestemmie» giudicò le affermazioni di Gemelli il tenente colonnello Francesco Lavagna.³¹ Per Gemelli, in realtà, la dialettica coraggio/paura del soldato viene gestita da una sorta di alienazione o deresponsabilizzazione che protegge dall'angoscia della scelta: «il soldato cessa di essere 'lui'; il suo

²⁶ A. GEMELLI, *Psicologia del soldato in guerra* cit., p. 21.

²⁷ *Ivi*, p. 8.

²⁸ *Ivi*, p. 10.

²⁹ *Ivi*, p. 12.

³⁰ Citato in V. LABITA, *La psicologia militare italiana (1915-1918)* cit., p. 241.

³¹ *Ivi*, p. 242.

‘io’ è un altro; la vita che egli conduce come soldato è una parentesi nella sua vita; essa non è la ‘sua’ vita, ma un’ ‘altra’ vita alla quale annette scarsa importanza; quindi egli vive estraneo a se stesso». ³² In questo quadro, evidentemente, assume ancor più importanza il rispetto e il buon funzionamento della piramide gerarchica.

Dell’anima, e della mentalità del soldato fa naturalmente parte il folklore, la cultura che si è portato da casa e che al fronte si incrocia con le altre dei suoi commilitoni provenienti da altre aree. Per questo, anche valendosi di questionari oltre che della sua diretta osservazione, Gemelli raccolse materiali e produsse riflessioni sui più diversi aspetti della cultura popolare:

nei canti, nelle superstizioni etc. noi abbiamo un materiale che riflette nella sua realtà più fresca l’anima semplice del nostro soldato. Questo materiale poi permette uno studio comparativo fra le regioni nelle quali furono reclutati i soldati, fra le armi nelle quali si combattono, fra le località nelle quali essi si trovano [...] Lo studio adunque del *folklore* di guerra è un contributo al *folklore* italiano. ³³

Di cui molto probabilmente, fino a prima della guerra, Gemelli non si era occupato in modo particolare. «Si veggia un riassunto degli indirizzi attuali e degli scopi del *folklore* in un lucido articolo di Dino Provenzal» ³⁴ è il solo riferimento a specifici studi del settore. Da considerare poi che Provenzal era essenzialmente un divulgatore, sia pure brillante, e il suo articolo era stato pubblicato nella «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia». ³⁵

L’interesse per il folklore, estraneo alla sua formazione scientifica, rappresentò in effetti per Gemelli solo una fase del suo complesso percorso di studi. Una fase in fondo piuttosto breve, coincidente con la sua partecipazione alla guerra come ufficiale medico e cappellano militare, ma anche di grande intensità, com’era del suo stile. Tanto che le sue osservazioni sul folklore di guerra finirono per risultare le più organiche e le meno banali: in un panorama peraltro quasi disertato dagli specialisti del folklore che semmai, come Corso, furono stimolati ad agire e reagire proprio dall’impegno profuso da questo *outsider* infaticabile. Gemelli infatti non si limitava a osservare. La sua tensione ideale lo portava anche a intervenire. Quando gli parve che la guerra, contrariamente ai dati iniziali, non determinasse più, o abbastanza, ‘ritorni’ dei soldati alle pratiche religiose, progettò e realizzò un’operazione grandiosa, segnata anche dalle sue osservazioni sulla religiosità popolare delle trincee: la Consacrazione di tutti i combattenti al Sacro Cuore di Gesù. In pratica una seconda conversione di

³² A. GEMELLI, *Il coraggio in guerra*, in ID., *Il nostro soldato ... cit.*, pp. 90-113: 103.

³³ A. GEMELLI, *Il “folklore” di guerra*, in *ivi*, pp. 180-190: 182-183.

³⁴ *Ivi*, p. 183, nota 1.

³⁵ D. PROVENZAL, *I nuovi orizzonti del folk-lore*, in «Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia», II, 1906, pp. 234-259.

massa, preparata alla fine del 1916 e celebrata il primo venerdì del 1917, quando «oltre due milioni di soldati e marinai con numerosi ufficiali di ogni grado si consacrarono al Cuore di Gesù, dopo essersi confessati e comunicati, ovunque si trovavano: in trincea, negli ospedali, in Italia, in Albania, in Macedonia, in Libia».³⁶ Durante la cerimonia, ad ogni soldato veniva applicato sul petto un ritaglio di stoffa tricolore con il motto «In hoc signo vinces» e una scritta «protezione del soldato» che, evidentemente, rappresentava l'«antidoto» al veleno tanto diffuso dell'amuleto e della superstizione.

Dopo la guerra Gemelli prosegue nella sua intensa attività scientifica e, insieme organizzativa: inaugura nel 1921 a Milano l'Università Cattolica dove costituisce un moderno Istituto di psicologia. Indubbia poi la sua compromissione con la dittatura:

Nessuno può mettere in dubbio che il Fascismo, sia riconoscendo che la Religione cattolica è la religione del popolo italiano, sia togliendo di mezzo con l'esercizio pieno della propria autorità le sette massoniche e i partiti anticlericali, realizzò le condizioni necessarie perché si attuasse la Conciliazione.³⁷

Nel dopoguerra è nominato membro del consiglio superiore della Pubblica Istruzione e si dedica allo sviluppo dell'Università Cattolica, di cui è nominato rettore a vita nel 1953. Si spegne nel 1959 concludendo la sua storia intellettuale con una tenace lotta contro quel laicismo che ne aveva segnato l'inizio:

contro tutta quella corruzione del pensiero contemporaneo, si chiamino Croce, Marx, si vestano di pensiero scientifico, si presentino come affermazioni di nuove conquiste; e lo faremo perché sappiamo di difendere la nostra gioventù in nome dei nostri genitori.³⁸

3. *Folklore di guerra: i canti dei soldati*

Canti, canzoni, canzonieri: a un primo sguardo la bibliografia italiana relativa al folklore della GG appare attorno a queste voci decisamente ricca. Ma si tratta, in assoluta maggioranza, di mere raccolte di materiali: limitato invece è il numero degli studi specialistici, tra l'altro di valore non eccelso e quasi totalmente indifferente alla dimensione specificamente musicale. Complessivamente il dato esprime comunque continuità con una tradizione che aveva privilegiato il canto popolare fin dalla metà dell'800 in chiave romantica e

³⁶ *Memoria di padre Agostino Gemelli dei Frati Minori*, Milano, Curia dei Frati Minori Lombardi, 1960, p. 45.

³⁷ A. GEMELLI, *Introduzione a A.A., Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia*, Milano, Vita e pensiero, 1939, p. XI.

³⁸ *Memoria di padre Agostino Gemelli dei Frati Minori cit.*, p. 101.

patriottica, di esaltazione dei valori nazionali. Era poi subentrato un approccio storico-filologico interessato a individuare l'origine e le dinamiche areali dei canti. Quasi assenti risultavano però, in questo quadro, i richiami specifici al folklore militare: Ermolao Rubieri segnalava nel 1877 che «l'avversione alla vita militare domina tra i generali caratteri morali della poesia popolare italiana».³⁹

Rarefazione e valore relativo degli studi confermano d'altronde l'atteggiamento generale di scarsa attenzione rivolto alla GG dai folkloristi italiani. Dei canti di guerra praticamente non si occuparono i più importanti studiosi del canto popolare, come Michele Barbi e Vittorio Santoli. La loro grande esperienza di filologia testuale continuò ad esercitarsi su quanto cantavano i contadini in tempo di pace ma non li seguì quando dovettero spostarsi al fronte. È possibile che questa carenza sia dovuta alla 'distanza' con cui i folkloristi pensavano dovessero esser osservati i loro oggetti: la guerra era fenomeno troppo contemporaneo, dinamico e, soprattutto, slegato dal contesto delle forme di vita 'tradizionali'.

A raccogliere, conservare e in parte studiare i canti furono quindi 'altri'. Anzitutto, e ufficialmente, apparati militari come l'Ufficio Storico Militare dello Stato Maggiore dell'Esercito. «Istituto storiografico della mobilitazione. Serie etico-sociale (folklore)» si legge nel frontespizio de *I canti del fante* di Mario Griffini.⁴⁰

Notevole consenso raccolse il lavoro di uno dei più solleciti a non trascurare i canti di guerra: Piero Jahier, letterato e poeta che nel 1918 pubblicò *Canti di soldati raccolti da barba Piero*.⁴¹ Jahier, ufficiale al fronte, aveva osservato con attenzione i suoi alpini, mentre cantavano, mentre copiavano alla meglio le parole dei canti e se le passavano «come una lettera della morosa».⁴² Suo scopo principale era quello di educarli «fino ai canti dei popoli liberi che danno la coscienza di questa guerra».⁴³ Sosteneva la necessità di «disciplinare e indirizzare questo amore così evidente con un po' di scuola».⁴⁴

Ancor più sollecita fu l'azione di Agostino Gemelli che, nel 1917, pubblicava *I canti del nostro soldato*.⁴⁵ Coerentemente con i suoi interessi scientifici, Gemelli vedeva infatti nei canti dei documenti utili «a determinare quale è il

³⁹ E. RUBIERI, *Storia della poesia popolare italiana*, Firenze, Barbera, 1877, p. 549.

⁴⁰ M. GRIFFINI, *I canti del fante*, Roma, Alfieri e Lacroix, 1922.

⁴¹ P. JAHIER, *Canti di soldati raccolti da barba Piero*, in «L'Astico», giornale delle trincee, Zona di fuoco, Estate 1918. In quarta di copertina: «Giornale tutto scritto, tutto composto, tutto stampato da soldati e si pubblica in faccia al nemico». Una scelta di queste canzoni venne trascritta musicalmente da Vittorio Gui «con fraterno cuore di soldato, alla pianola scalcinata di un Presidio. Mentre gliele cantavo, l'Altipiano fiammeggiava dei nostri cannoni vendicatori»: V. GUI - P. JAHIER, *Canti di soldati, raccolti da Piero Jahier tenente degli Alpini, armonizzati da Vittorio Gui, tenente del Genio*, Milano, Sonzogno, 1919, p. 5.

⁴² *Ivi*, p. v.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ A. GEMELLI, *I canti del nostro soldato*, in ID., *Il nostro soldato ... cit.*, pp. 191-213.

contenuto della vita psichica del soldato». ⁴⁶ E psicofisica riteneva la loro funzione primaria: «il ritmo musicale rende più facile, o almeno prolunga, uno sforzo muscolare, come afferma una ben nota legge psicologica, secondo la quale i movimenti muscolari compiuti ritmicamente costano minore sforzo». ⁴⁷ Con molta probabilità Gemelli non si era mai occupato di canti popolari prima di allora, come sembra indicare il suo stupore davanti a testi che «sembrano, sull'inizio, racconti di avvenimenti, ma poi la canzone prosegue riferendo le cose più diverse e strane senza alcuna concessione tra di loro». ⁴⁸ Gli specialisti sanno bene che queste incoerenze, dovute essenzialmente alla trasmissione orale prolungatasi nel tempo, sono invece assolutamente normali nel canto popolare, in particolare se di genere narrativo. Lo sguardo di Gemelli d'altronde, proprio perché relativamente 'ingenuo' quanto attento ai dati reali, è però in grado di rilevare elementi non canonici, che forse non sarebbero stati considerati dagli specialisti: «Noi tutti abbiamo notato, non è molto, come si siano diffusi nel popolo dei *couplets* che erano forse stati suggeriti da qualche agente austriaco in servizio di spionaggio». ⁴⁹

Frutto di osservazioni ugualmente non redatte da folkloristi ma effettuate 'sul campo' di guerra, al pari di Jahier e Gemelli, sono da considerare anche *La proletaria. Saggi sulla psicologia delle masse combattenti*, di Arturo Marpicati, ⁵⁰ nel 1920, e *I canti del fante*, già citati, di Mario Griffini, nel 1922. L'ambizione confessata da Marpicati, letterato che rivestì cariche politiche durante il regime, fu quella

di fare opera, in certo senso, quasi scientifica: di fare – Dio me ne guardi – non della scienza dai nomi pomposi, sociologia, demopsicologia, e via dicendo, ma di quella più umile e, forse, più vera, che si accontenta di raccogliere, ordinare, interpretare i frutti della propria diretta esperienza. ⁵¹

Da questa deriva la sua scelta, non banale, di presentare i canti lungo il percorso 'di formazione' del soldato: distacco da casa, caserma, trincea, battaglia.

Ormai 'distaccati', sempre più lontani dal tempo e dai luoghi della guerra, sono poi i lavori dell'allora giovane etnologo Giuseppe Cocchiara (*L'anima musicale del popolo italiano nei suoi canti*, del 1929 ⁵²) e dell'etnomusicologo Cesare Caravaglios (*I canti delle trincee: contributo al folklore di guerra*, del

⁴⁶ *Ivi*, p. 192.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ivi*, pp. 193-194.

⁴⁹ *Ivi*, p. 212.

⁵⁰ A. MARPICATI, *La proletaria. Saggi sulla psicologia delle masse combattenti*, Firenze, R. Bemporad e Figlio, 1920.

⁵¹ *Ivi*, cito dalla seconda edizione, Bologna, Cappelli, 1933, pp. 5-6.

⁵² G. COCCHIARA, *L'anima musicale del popolo italiano nei suoi canti*, Milano, Hoepli, 1929.

1930).⁵³ Entrambi i lavori non presentano particolari segni di originalità, o profondità, interpretativa: si limitano a riproporre note questioni su natura, origine, diffusione etc. dei canti popolari applicandole meccanicamente a quelli della GG. La davvero breve serie degli studi si chiude nel 1937, con *Guerra e folklore* di Giulio Mele:⁵⁴ lavoro essenzialmente descrittivo, quasi giornalistico, senza specifiche angolazioni disciplinari.

In termini di bilancio, quindi, è inevitabile riconoscere che una pur lunga e qualificata tradizione di studi non si è in pratica confrontata con la GG: vi si è accostata marginalmente, senza verificare o ritrarre i suoi metodi, e ha lasciato che di questi fornissero letture semplificate e attardate, in varia misura, i dilettanti. Cui sostanzialmente è dunque indispensabile far riferimento quando, dalle linee generali, si passi a rilevamenti di scala più dettagliata.

Centrale emerge così l'interessante opposizione tra costruzione dell'oggetto e sua destrutturazione. I canti di guerra sono infatti, anzitutto, 'immaginati' per come dovrebbero essere: specificamente militari e altamente patriottici. Ma poi anche gli autori più inclini alla retorica nazionalista ammettono che «non poteva darci, una guerra siffatta, canti popolari in cui sventolassero ardite bandiere a colori, in cui fremessero leali disdegni, in cui splendessero alati desideri di gloria adamantina».⁵⁵ Quasi parallela anche la 'scoperta' di come l'efficienza bellica non passi necessariamente dalla letteralità del contenuto del canto: nell'angoscia precedente un assalto decisivo

un piccolo fante intonò in sordina "Quanto è bello far l'amore". Fu un richiamo alla vita: dubbio e stanchezza scomparvero: fummo tutti odio e ira – era il nostro amore che difendevamo – e scattammo, feriti, laceri, affamati come eravamo. E vincemmo.⁵⁶

D'altra parte è facilmente documentabile come imponente e programmata a vari livelli l'azione di propaganda attraverso i canti, di cui si tendeva a richiamare la continuità con l'esperienza risorgimentale. Nel settembre 1915 viene bandito a Firenze un concorso per nuovi canti di sapore locale che si possano «paragonare per sincerità e freschezza a molti di quelli che i nostri padri cantavamo movendo impetuosi e ribelli dalle case di tutta Italia per le guerre dell'indipendenza».⁵⁷ Il 1 settembre 1918 è il Comando della III Armata a richiedere pubblicamente un inno che doveva «avere forma e struttura semplicissima quale conveniva ad un canto popolare destinato all'esecuzione corale».⁵⁸ «Occorre – sosteneva Marpicati – che le reclute sappiano a memoria gli inni della Patria.

⁵³ C. CARAVAGLIOS, *I canti delle trincee. Contributo al folklore di guerra*, introduzione di Raffaele Corso, Roma, Leonardo da Vinci, 1930.

⁵⁴ G. MELE, *Guerra e folklore*, Napoli, Pironti, 1937.

⁵⁵ A. MARPICATI, *La proletaria. Saggi sulla psicologia delle masse combattenti* cit., p. 46.

⁵⁶ M. GRIFFINI, *I canti del fante* cit., p. 2.

⁵⁷ *Rispetti e Stornelli Patriottici Toscani*, Firenze, Casa editrice «La Nazione», 1916, p. 3.

⁵⁸ C. CARAVAGLIOS, *I canti delle trincee. Contributo al folklore di guerra* cit., p. 269.

Gli ufficiali del deposito del 94° Fanteria, hanno avuto la felicissima idea di tenere addirittura ogni giorno un'ora di canto patriottico ai loro soldati». ⁵⁹ Occorre – confermava Gemelli – «sviluppare nel soldato l'amore per il canto onesto; ristabilire quel gusto per il canto corale che tanta parte ha avuto nelle guerre dell'Indipendenza nazionale [...] Procurino coloro ai quali stanno a cuore i destini della nazione di cooperare a questo santo scopo». ⁶⁰ Anche se poi, notava Griffini, «un fenomeno strano è quello che i canti diremo così ufficiali il fante li ignora assolutamente». ⁶¹ «Tutti i canti compilati – a parere di Cocchiara – dagli ufficiali non trovarono mai una larga eco nel fante, tanto è vero che essi morivano, si può dire, prima di nascere». ⁶² Ne preferiva, ovviamente, altri, valutati dai ricercatori/osservatori secondo criteri soprattutto tardo-romantici: «Vi è infatti nella divina ingenuità della canzone di guerra la disadorna eleganza del cantare epico». ⁶³ Non meno tardive anche le considerazioni sull'origine, individuale o collettiva, delle canzoni: «Chi le ha composte? Non si sa. L'artista è tutto insieme il popolo». ⁶⁴ Anche se qualche volta l'esperienza diretta consentiva di individuare singoli autori popolari, 'semicolti': «Quello ch'io ho conosciuto era di Bolgheri, ed oltre alle sue poesie, mi declamava volentieri, un po' a modo suo, l'idillio maremmano del Carducci, nato al suo paese, – e il canto del conte Ugolino, avo de' suoi 'Signori padroni'». ⁶⁵

Nella tipica logica dell'osservazione 'esterna' si dimostra plebiscitario il tentativo, negli studi come nelle raccolte, di individuare criteri di classificazione dei canti, per temi o generi. Criteri che, appunto, proiettano più luce sull'osservante che sugli osservati proponendo impacciate distinzioni tra canti di marcia, di caserma, di prigionia, di corpo, satirici, popolari, originari, amorosi, contaminati, di esaltazione guerresca, di evasione, di rassegnazione, di rabbia. Quelli «di corpo», ossia di appartenenza a un reparto, venivano cantati «durante le marcie se i reparti diversi s'incontrano, o all'osteria. Prodromi certi di cazzottature e di relativa prigionia». ⁶⁶ Molto diffusi erano anche i canti osceni, cui i raccoglitori fanno però solo cenno: al massimo riportandone i titoli. ⁶⁷ Griffini cita anche canti di prigionia e strofe di reparti italiani inquadrati nell'esercito austriaco.

Del 'popolo' si sottolinea inoltre la varietà delle provenienze regionali, a volte quasi in logica di sostrato etnico. Il soldato meridionale «canta da solo, per melanconia. E poi il suo canto per natura non è corale. Il vero artista del

⁵⁹ A. MARPICATI, *La proletaria. Saggi sulla psicologia delle masse combattenti* cit., p. 50.

⁶⁰ A. GEMELLI, *I canti del nostro soldato* cit., p. 212.

⁶¹ M. GRIFFINI, *I canti del fante* cit., p. 3.

⁶² G. COCCHIARA, *L'anima musicale del popolo italiano nei suoi canti* cit., p. 293.

⁶³ V.M. FONTANA, *I Canti delle trincee*, Novara, E. Cattaneo, 1936, p. 3.

⁶⁴ A. MARPICATI, *La proletaria. Saggi sulla psicologia delle masse combattenti* cit., p. 44.

⁶⁵ *Ivi*, p. 59.

⁶⁶ M. GRIFFINI, *I canti del fante* cit., p. 59 nota.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 4.

coro è il settentrionale». ⁶⁸ Ognuno quindi canta preferibilmente i canti della sua terra ma la condizione militare determina inevitabilmente situazioni di incontro tra diversità: «il canto comune è dato dalle strofette satiriche: calcate quasi tutte sui tre modelli (in ordine di tempo) *Sor Capanna*, *Petrolini*, *Bombacè*». ⁶⁹ Notevole come una di queste, *Petrolini*, rimandi ad un genere non popolare, secondo i canoni classici del tempo, legato al futurismo, al teatro e ai *Café-chantant*, ma che riesce a neutralizzare le opposizioni regionali. In molte raccolte risulta di straordinaria produttività questo tipo di strofa centrata sul non senso fonico costituito, per l'italiano standard, dalla sottrazione della vocale finale all'ultima parola del quarto verso:

È l'alpino quella cosa
che sui monti ognor si batte
e fa volger le ciabatte
all'odiato suo nemic. ⁷⁰

Sui palcoscenici del teatro leggero era d'altronde nata nel 1915 *'O surdato nnammurato*, popolarissima ancora oggi:

Oje vita, oje vita mia...
oje core 'e chistu core...
si' stata 'o primmo ammure...
e 'o primmo e ll'urdemo sarraje pe' me! ⁷¹

Per Caravaglios «non v'è soldato d'Italia che non abbia sospirato, almeno una volta nella sua vita militare, questo amoroso ritornello ma ciò non vuol dire che esso costituisca un canto di guerra». ⁷²

La lunga convivenza forzata tra soldati di regioni diverse produsse, naturalmente, effetti notevoli anche relativamente ai canti della tradizione. Griffini ricordava che a «Jahier spetta il grande merito di aver diffuso le villotte friulane anche nei reparti di altri paesi. E questo per i canti dialettali è assai difficile; i canti sardi bellissimi non hanno varcato la brigata Sassari». ⁷³ Il fenomeno presentava conseguenze di rilievo, com'è evidente, in particolare per le analisi di tipo diffusionista, areale. Gemelli aveva notato come la propagazione di un canto, lungo il fronte, seguisse criteri specifici e inediti, determinati dalle composizioni e dagli spostamenti dei reparti. Notava più in generale Santoli, nel 1930, che

⁶⁸ *Ivi*, p. 3.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ A. GEMELLI, *I canti del nostro soldato* cit., p. 199.

⁷¹ *'O surdato nnammurato*: parole di Aniello Califano e musica di Enrico Cannio, per le Edizioni Musicali di Emilio Gennarelli.

⁷² C. CARAVAGLIOS, *I canti delle trincee. Contributo al folklore di guerra* cit., p. 87.

⁷³ M. GRIFFINI, *I canti del fante* cit., p. 4.

la grande guerra, più che l'adattamento di passi di canti tradizionali agli avvenimenti presenti ha avuto l'effetto, ponendo violentemente e largamente in contatto genti delle varie parti d'Italia, di diffondere, là dove non è testimoniato che prima fossero noti, canti di altre regioni.⁷⁴

Ponendo quindi in crisi il precedente quadro interpretativo fondato su presenze e mutazioni d'area legate ad assetti sociali estremamente più 'freddi' di quanto non si verificò poi con le temperature sociali della GG.

Sul terreno, ancora, dei fattori dinamici, non sono mancate riflessioni circa i rapporti 'verticali': molta satira nasceva nelle mense ufficiali passando poi nelle cucine e infine nelle camerate o nelle trincee. Non trascurabile lo stesso effetto della produzione popolare a stampa. Già nel 1915 circolava *Il canzoniere del soldato* che constava di 64 pagine di «fitto stampato [...] al tenuissimo prezzo di una semplice cartolina» che si può spedire «in busta aperta con un francobollo da due centesimi». Da casa «le madri, le spose, le fidanzate, le sorelle [...] segnavano con una matita le poesie più care, quasi per dire: Ti parlino per noi [...] Vorremmo averle composte per te».⁷⁵

I *Canzonieri* a stampa contribuiranno, dopo la GG, a individuare e sostenere un genere canoro connesso a pratiche sociali del tempo libero: associazioni alpinistiche, infatti, di sciatori ed escursionisti attingeranno anche dai canti di guerra per comporre un proprio repertorio che continuerà nel tempo e negli ambienti. Santoli aveva notato che l'estinzione dei canti epico-lirici conosceva delle eccezioni. «E' che se ne sono impadroniti i soldati durante la prima guerra mondiale e poi associazioni alpinistiche e sportive, che vi hanno veduti riflessi i loro spiriti e li hanno trovati consoni al loro sentire e ai loro bisogni».⁷⁶ Inizialmente il fenomeno si collocava in un più largo contesto di costruzione retorica della memoria nazionale, assieme a celebrazioni, lapidi, monumenti. Successivamente, stemperandosi questi connotati, si estese, sia pure con minor compattezza, a situazioni meno marcate: fino alle gite scolastiche o di club.

Grazie in particolare al contributo di Mele, segnato da completa aderenza alla retorica di regime, non sono passati sotto silenzio neppure i canti connessi alla guerra contro l'Etiopia: «sono state riesumate vecchie nostalgiche canzoni di guerra, arguti e spavaldi motivi di memorabili 'cante' alpine».⁷⁷ Mele ne attesta anche la larga diffusione veicolata da stampe popolari:

Vedevi queste canzonette appese, come variopinti festoni, sulle bancarelle o sui pianini napoletani [...] Alcune divennero popolarissime. [...] Ora, cessata la guerra, la

⁷⁴ V. SANTOLI, *Nuove questioni di poesia popolare (a proposito di una raccolta di canti toscani)*, in ID., *I canti popolari italiani. Ricerche e questioni*, Firenze, Sansoni, 1968 (ed. orig. 1930), pp. 21-63.

⁷⁵ S.G. GIROLA, *Il Canzoniere del soldato. Rime d'amore e canti guerreschi*, Como, Ist. Tip. A. Volta di Caccia e Corti, 1915, p. 2.

⁷⁶ V. SANTOLI, *Forme e spiriti dei canti popolari italiani* (ed. orig. 1947), in ID., *I canti popolari italiani ... cit.*, pp. 77-97: 91.

⁷⁷ G. MELE, *Guerra e folklore cit.*, p. 137.

musa patriottica tace di nuovo. Un giorno queste canzonette avranno un valore storico, come quelle delle passate guerre d'Africa che si vedono esposte nel Museo della guerra a Milano.⁷⁸

Dopo meno di dieci anni lo stesso Mele tornerà a raccogliere canti di guerra, questa volta dei partigiani, con spregiudicata operazione di trasformismo caratterizzata dal rimettere in giuoco esattamente gli stessi schemi. Fino al paradosso etico costituito dal rendere omaggio a chi aveva combattuto contro il fascismo con le stesse parole di chi, da fascista, aveva celebrato i canti della GG: «I canti dei soldati ebbero nell'ultima guerra una speciale funzione, morale e ideale, che con termine scientifico diremo meglio psico-fisiologica. Il canto, ritmo di marcia, dà lo slancio al corpo e le ali allo spirito».⁷⁹

4. *Le superstizioni in guerra: il dibattito Corso-Gemelli*

La discussione che si apre attorno alle superstizioni tra Gemelli e il folklorista Raffaele Corso rappresenta forse il momento di maggior spessore della riflessione sul folklore di guerra. Seguiamone i termini. Gemelli, come abbiamo visto, nella sua *battlefield research* raccoglie molto materiale sulle superstizioni, definite come «complesso di credenze e di pratiche appartenenti a religioni antiche, primitive ed inferiori [che] non sono del tutto scomparse e persistono...».⁸⁰ È curiosa e forse contraddittoria questa definizione evolutzionistica, che insiste sulle antiche origini e sul survival, dal momento che a Gemelli interessa cogliere, nelle situazioni di guerra, la 'nascita' o la risorgenza delle superstizioni. Queste ultime possono pescare in un antico e frammentato repertorio di sopravvivenze; ma, per Gemelli, sono per così dire attivate da specifiche e attuali ragioni psicologiche. Il contesto della trincea, in modo particolare, è «favorevole per studiare, direi in modo quasi sperimentale, il sorgere e il propagarsi di pratiche superstiziose», per almeno due motivi. In primo luogo, la trincea impone l'isolamento di gruppi relativamente ristretti di soldati, costretti a convivere per lunghi periodi in condizioni di pericolo e senza comunicazioni con l'esterno; in secondo luogo, «la mescolanza di soldati provenienti da regioni diverse permette la trasmissione di tradizioni, di credenze e di usi di diverse regioni».⁸¹ Il primo fattore è stato largamente notato nella letteratura internazionale; Marc Bloch, per citare solo l'esempio più noto, vede l'isolamento e l'assenza di comunicazioni come il fattore chiave per la na-

⁷⁸ *Ivi*, p. 138.

⁷⁹ R. CORSO, *Introduzione* a C. CARAVAGLIOS, *I canti delle trincee. Contributo al folklore di guerra*, Roma, Leonardo da Vinci, 1930, p. VII.

⁸⁰ A. GEMELLI, *Il nostro soldato ... cit.*, p. 142.

⁸¹ *Ivi*, p. 141.

scita delle 'false notizie' di guerra.⁸² Il secondo fattore è peculiare alla situazione dell'esercito italiano, in cui le differenze regionali erano fortissime sul piano linguistico e culturale: Gemelli descrive qui la mescolanza come una sorta di moltiplicatore mitopoietico, usando la suggestiva immagine del «contagio».⁸³

Il materiale empirico, proveniente dalle osservazioni condotte come ufficiale medico impegnato a ridosso delle prime linee, è esposto in stile classificatorio tipicamente positivistico. Gemelli inizia col distinguere le superstizioni collettive da quelle individuali, nonché le credenze dalle pratiche superstiziose. Fra le credenze include le leggende, le profezie e i «segni di guerra» (fenomeni naturali che annuncerebbero la fine del conflitto): anche qui, si tratta di temi non lontani da quelli dei falsi ricordi di Bloch, con esempi nei quali il dato più significativo è la rapidità e l'ampiezza della diffusione dei motivi leggendari. Le pratiche superstiziose sono suddivise nelle seguenti categorie: rimedi di medicina popolare di carattere magico-religioso; formule magiche protettive o terapeutiche; amuleti, preghiere superstiziose (ad esempio, catene di San'Antonio oppure l'uso di portare addosso preghiere scritte con funzione di talismano). Gemelli fornisce esempi sommari di ciascuna categoria, riportando anche una casistica comparativa attraverso riferimenti alla letteratura folklorica, in particolare quella francese (gli stessi classici dell'antropologia britannica, come Tylor e Frazer, sono citati nella traduzione francese). Ad esempio, l'uso di piantare un chiodo con funzione protettiva è occasione per un'ampia digressione comparativa in stile evolucionista, spaziando dal mondo antico a casi etnologici al folklore europeo. Gemelli appare qui attratto dall'approccio etnografico e comparativo, ma al tempo stesso sente il bisogno di prenderne le distanze. Il suo interesse si concentra non sulla diffusione o sulle remote origini di credenze e pratiche popolari, ma sulle condizioni della loro risorgenza nel contesto bellico: insiste sulla specificità dell'approccio psicologico rispetto a quello etnografico.

Qual è dunque la sua interpretazione psicologica del ricorso alle superstizioni? Qui Gemelli ricorre a un impianto teorico del tutto estraneo alla tradizione positivistica italiana, che si fonda sul vitalismo di Bergson e sulla psicologia fenomenologica di Janet e Ribot. In breve, l'affidamento alla superstizione sarebbe una tecnica culturale che solleva l'individuo dalla responsabilità di fare scelte e prendere decisioni in situazioni di difficoltà e pericolo; nel linguaggio di Janet, una tecnica di mantenimento della 'funzione del reale' attraverso comportamenti meccanici (eterodiretti, cioè guidati da una tradizione che si impone alle scelte individuali) che evitano un eccessivo dispendio di energia psichica. Dunque, «la superstizione sottrae il soldato

⁸² M. BLOCH, *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, Paris, Allia, 1999 (ed. orig. 1921).

⁸³ A. GEMELLI, *Le superstizioni dei nostri soldati*, in ID. *Il nostro soldato ... cit.*, pp. 139-179: 148.

alla necessità di prendere una decisione che egli sarebbe incapace di prendere per insufficienza o inadeguatezza di tensione psichica». ⁸⁴ Il soldato in guerra, sotto questo profilo, presenterebbe analogie con il comportamento di «molti malati scrupolosi, abulici, psicastenici, i quali ricorrono con le loro manie e pratiche, a uso di oggetti, voti, pur di non essere costretti a decidere nelle varie circostanze della vita». ⁸⁵

C'è una difficoltà fondamentale in questa argomentazione. Gemelli è ben consapevole che le superstizioni fanno parte del retroterra culturale dei soldati: quando arrivano nell'esercito, essi sono già portatori di un patrimonio folklorico solido e articolato. L'idea che in guerra le superstizioni 'nascano' o 'rinascano' si scontra con il tema della loro permanenza in una dimensione di 'mentalità popolare' di lunga durata. Gemelli tenta di dar conto di quest'ultima dimensione introducendo, accanto alla tesi della protezione della funzione del reale, anche la cornice teorica intellettualista, quella cioè che fonda credenze e pratiche superstiziose su un pensiero primitivo di tipo magico o partecipativo, che sopravviverebbe anche in tempi moderni negli strati sociali più bassi e arretrati. Quest'ultimo sarebbe alla base delle credenze 'collettive', laddove la funzionalità psicologico-esistenziale spiegherebbe l'adesione individuale. Ma è chiaro come le due teorie non possano stare facilmente insieme, presupponendo modelli assai diversi di razionalità umana. È proprio su questo punto che si articola l'intervento critico di Raffaele Corso. Corso è uno studioso già molto noto ai tempi del Congresso di Etnografia italiana: assai aperto al dibattito internazionale e seguace dell'approccio di Van Gennep, ⁸⁶ finirà però durante il ventennio per aderire al fascismo, divenendo tra i folkloristi il più apertamente schierato con il regime e la sua ideologia. ⁸⁷ Alla critica di Gemelli dedica la 'prelezione' del corso di Etnografia presso l'Università di Roma, nel dicembre 1919 – poi pubblicata nel 1920 sulla rivista di studi religiosi *Bylichnis*. ⁸⁸

Corso sembra preoccupato principalmente di difendere il campo disciplinare dagli approcci psicologici: oltre a Gemelli, discute le tesi dello studioso francese Dauzat, anch'egli autore di una monografia sul folklore di guerra. ⁸⁹ Le loro interpretazioni, per Corso, altro non sono che varianti della vecchia

⁸⁴ *Ivi*, p. 174.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ A.R. LEONE, *La Chiesa, i cattolici e le scienze dell'uomo; 1860-1960*, in *L'antropologia italiana: un secolo di storia*, Bari, Laterza, 1985, p. 133 ss.

⁸⁷ S. CAVAZZA, *Piccole patrie* cit., pp. 105-106.

⁸⁸ R. CORSO, *La rinascita della superstizione nell'ultima guerra*, in «*Bylichnis*», IX, 1929, pp. 81-98.

⁸⁹ A. DAUZAT, *Legendes, prophéties et superstition de la guerre*, Paris, Le Renaissance du Livre, 1919. Corso definisce Gemelli e Dauzat "i due psicologi"; lo studioso francese è in realtà un linguista, anche se affronta il problema del folklore di guerra dichiarando di seguire un approccio da "psicologia sociale". È significativo il fatto che Corso non dia alcun segno di cogliere l'elemento più forte e originale della sua posizione, vale a dire l'attribuzione delle leggende e delle superstizioni a una dimensione collettiva della creazione culturale.

tesi ottocentesca che radica la religione nel timore dell'uomo di fronte allo spettacolo e allo strapotere dei fenomeni naturali. Nel linguaggio psicologico 'moderno', questa tesi trascorre nella supposizione di una sorta di patologia del pensiero magico e del comportamento in guerra. «l'uomo combattente, di fronte al pericolo, nell'ansia e nella trepidazione del momento, sarebbe costretto a sostituire all'azione volontaria una azione meccanica; e perciò il suo pensiero si rifugerebbe negli anfratti delle antiquate tradizioni, servendosene involontariamente...».⁹⁰ A ciò Corso contrappone con nettezza il modello dell'intellettualismo evoluzionista, secondo il quale «la superstizione, etnograficamente considerata, non è il frutto del triste albero del terrore...ma sibbene del pensiero in continua evoluzione».⁹¹ In altre parole, la superstizione non è che una manifestazione del pensiero magico in senso frazeriano: non un pensiero o un comportamento anomalo che si determina a fronte di condizioni straordinarie, ma un tentativo 'normale' (per quanto fallace e illusorio) di comprendere il mondo e di influenzarlo.

Di conseguenza, Corso ritiene fuorviante isolare il fenomeno della superstizione di guerra da quello della superstizione in generale. Pensare che l'atteggiamento superstizioso si determini con particolare forza nel contesto 'effervescente' della guerra significa ignorarne la precedente e 'ordinaria' diffusione, contro lo spirito dell'indagine genealogica: quest'ultima può facilmente mostrare come le superstizioni della guerra altro non siano che manifestazioni di credenze e pratiche già solidamente diffuse e radicate nella mentalità popolare. «Sebbene osservata sui margini delle trincee e dei campi di battaglia, la superstizione non è un prodotto 'sui generis', un fatto singolare dello stato mentale attuale, cioè guerresco, sibbene l'esponente delle molte e diverse tradizioni comuni e volgari».⁹² In guerra non v'è dunque 'rinascenza' del fenomeno superstizioso, ma semplicemente permanenza. «L'uomo che con l'arma in pugno, combatte sulla frontiera della patria, non dimentica, non lascia dietro di sé ... le tradizioni della propria terra e del lare. I suoi pregiudizi son quelli che popolarono la mente e la casa degli avi ...».⁹³

In definitiva, per Corso non esiste alcuna specificità culturale del contesto bellico, che possa configurarlo come speciale laboratorio antropologico. La diffusione della superstizione fra i soldati si spiega semplicemente con la loro origine popolare e in particolare contadina: «gli innumerevoli pollini della superstizione plebea, trasportati dall'aria guerresca, si diffondono dalla vita della campagna a quella dei campi di battaglia, ove sembrano fiorire e germogliare, quasi rinascendo».⁹⁴ Ma si tratta di un'illusione ottica: tutto deriva dall'immo-

⁹⁰ R. CORSO, *La rinascita della superstizione...* cit., p. 84.

⁹¹ *Ivi*, p. 85.

⁹² *Ivi*, p. 86.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

to sostrato del pensiero magico, primitivo o prelogico (Frazer e Lévy-Bruhl sono ugualmente citati da Corso), che non ha mai cessato di esser dominante nella vita culturale dei ceti subalterni. Da un lato, dunque, Corso rivendica il ruolo cruciale del concetto antropologico di cultura contro quello che potremmo chiamare il riduzionismo psicologico di Gemelli. Dall'altro lato, tuttavia, la sua comprensione antropologica non riesce ad andar oltre un modello evolucionistico del pensiero primitivo; il suo saggio gira costantemente attorno alle metafore della «mala pianta» e della «disastrosa illusione» della magia, rappresentando crudamente il mondo popolare come immerso nel pregiudizio e nell'errore.

5. *Raccogliere, classificare, collezionare*

Paradossalmente, è proprio lo psicologo Gemelli a presentare una teoria antropologica più promettente, sottraendosi alla metafisica evolucionista e tentando di comprendere in modo più articolato il rapporto tra la cultura e quella che oggi chiameremmo la *agency* umana. Attraverso l'influenza di Janet e Ribot, Gemelli giunge a intuire il ruolo funzionale del rito nell'addomesticamento del mondo. Sia pure in modo frammentario e a tratti contraddittorio, pone le premesse per un superamento della stessa categoria di superstizione – una nozione positivistica sviluppata in inventari classificatori degli errori e dei pregiudizi del volgo; si può intravedere nel suo saggio l'avvio di uno studio del funzionamento dei riti e dei simboli culturali e del loro legame con l'identità individuale, con la costruzione o protezione di un Self come attivo centro decisionale. In definitiva, ciò di cui Gemelli tenta di parlare – senza trovare del tutto i termini adatti – è la moderna categoria antropologica dell'efficacia simbolica. La riflessione sulla guerra lo porta a tentare di articolare una psicologia vitalista con una teoria della cultura, secondo una strada che sarà molto seguita nel dibattito internazionale dei decenni successivi. È però una strada che resterà chiusa per la cultura italiana. Lo stesso Gemelli, dopo la pubblicazione de *Il nostro soldato*, si troverà impegnato in altri e ben diversi progetti intellettuali, preoccupati di coniugare non tanto antropologia e psicologia quanto cattolicesimo e fascismo. Quanto agli studi antropologici e folklorici, le posizioni di Corso sono eloquenti, ed equivalgono a una chiusura della discussione. Come abbiamo visto, si continuerà negli anni '20 e '30 a produrre riflessioni sul folklore di guerra, ma nel quadro di un approccio filologico e classificatorio molto lontano dai grandi quadri teorici delle scienze umane. Possiamo considerarne rappresentativi gli studi di Giuseppe Bellucci sugli amuleti e quelli di Caravaglios sulla religione popolare nella guerra.

Bellucci era in realtà un chimico, appassionato raccoglitore di reperti paleontologici ed etnografici; la sua grande collezione di amuleti costituisce oggi un importante museo nella città di Perugia. Al folklore di guerra dedica due

volumi⁹⁵ editi all'inizio degli anni '20, nei quali è dominante il tema della superstizione e degli oggetti ad essa legati – cioè, appunto, feticci ed amuleti. La categoria interpretativa che Bellucci utilizza è quella di 'misticismo', definito come una «forma filosofica primitiva, che si adatta a menti infantili od anomale, incapaci di riflettere e di obbedire ai principi della ragione».⁹⁶ Questa disposizione primitiva, caratteristica di fasi evolutive precedenti, riappare nel presente per le condizioni create dalla guerra – la quale costituisce dunque, per l'autore, una sorta di improvviso salto nel passato.

Dinanzi a un turbamento sociale così grande, così profondo, il misticismo doveva di necessità apparire nelle sue svariate forme, rendendosi essenzialmente palese nelle diverse unità collettive dei popoli belligeranti [...] La mentalità superstiziosa, che era quella dei preistorici e che si mantenne sempre più o meno patente presso tutti i popoli, si ridestò, come in tutte le epoche torbide e produsse un'ampia messe di fenomeni analoghi a quelli, che si verificarono nell'antichità, quando il progresso civile era meno accentuato, e più facili le manifestazioni della barbarie.⁹⁷

Più che alla continuità tra campi dei contadini e campi di battaglia dei soldati, Bellucci è interessato alla permanenza storica o evolutiva delle superstizioni di guerra: esse restano sostanzialmente le stesse nel tempo, mantenendosi sepolte nei periodi di 'civiltà' e riemergendo non appena le condizioni di imbarbarimento lo consentono. «Leggende, profezie, pregiudizi, mezzi di protezione collettivi; mezzi di protezione o di difesa individuali; mezzi per assicurare l'offesa contro il nemico; amuleti; canti; gridi di guerra; espressioni ironiche»: tutti questi aspetti del folklore non nascono improvvisamente nella contingenza storica del conflitto mondiale. Al contrario, «furono richiamati dai periodi di guerra precedenti, tornando propriamente a rifiorire, quando le condizioni della vita sociale si verificarono corrispondenti a quelle anteriori»;⁹⁸ anche se aggiornandosi in relazione ai diversi ambienti e al progresso tecnologico. Cosicché, nel folklore della GG, «le reminiscenze di un passato, di cui i primordi risalgono a un tempo antichissimo», possono coesistere con «credenze formulate nel presente»; gli amuleti formati da pietre preistoriche possono coesistere con altri «formati con le corone di rame delle granate a gas asfissianti».⁹⁹

Ma l'interesse per queste forme di evoluzione e sincretismo passa in secondo piano di fronte all'immota identità della mente primitiva. Parlando dell'uso protettivo di proiettili estratti da corpi feriti, e di parti del corpo di morti

⁹⁵ G. BELLUCCI, *Folk-lore di guerra*, Perugia, Unione Tipografica Cooperativa, 1920; ID., *I vivi ed i morti d'Italia nell'ultima guerra*, Perugia, Unione Tipografica Cooperativa, 1920.

⁹⁶ *Ivi*, p. 8.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ivi*, pp. 9, 13.

⁹⁹ *Ivi*, p. 14.

– temi documentati anche in guerre precedenti – Bellucci commenta ad esempio: «addimostrandosi ancora una volta, che il cervello umano, il quale si è trovato a distanze di tempo nelle medesime condizioni, ha vibrato identicamente e le vibrazioni si sono manifestate con gli stessi pensieri, hanno dimostrato la stessa fiducia in oggetti corrispondenti...».¹⁰⁰ È quasi un'idea di poligenesi che qui si fa strada; ed è questo che consente di accostare pratiche e credenze di tempi e luoghi così diversi, prescindendo da ogni riferimento alle rispettive culture di appartenenza. Non importa se i soldati sono italiani o tedeschi, cattolici o protestanti, di provenienza urbana o rurale e così via: fanno parte dei ceti subalterni, e sono dunque tutti ugualmente immersi nel grande serbatoio del pensiero magico o mistico.

Poste queste premesse, Bellucci articola il suo lavoro come una rassegna puramente descrittiva di esempi, classificati per tipologie di credenze o di oggetti magico-protettivi (secondo la loro funzione, il materiale e la tipologia). Le fonti sono l'osservazione e la raccolta personale, nonché una piccola bibliografia di taglio europeo. Bellucci dedica infatti alcuni capitoli al folklore dei soldati di altri paesi europei quali l'impero austro-ungarico, la Francia e l'Inghilterra, persino la neutrale Svizzera. Come spesso accade negli autori del periodo, la sensibilità e ricchezza descrittiva contrasta con la povertà e l'ingenuità delle categorie interpretative. Il vero e proprio amore di Bellucci per gli amuleti lo porta a mostrarne i significati profondamente umani, smentendo implicitamente l'affermazione del loro carattere barbaro e 'contrario alla ragione'. Ed è questo che rende il suo repertorio ancora di una qualche utilità per uno studio della guerra dal punto di vista della cultura o della 'mentalità'. Ma è proprio l'approccio strettamente documentario, anzi collezionistico, a tener lontani questi lavori dall'ambito delle scienze umane.

Lo stesso vale per l'opera di Cesare Caravaglios. Mentre Bellucci muore nel 1921, Caravaglios attraversa per intero le ambigue vicende di compromissione della folkloristica con il regime fascista. La sua ampia opera del 1925 sul folklore religioso di guerra¹⁰¹ è una singolare mistura di interesse documentario e filologico e di retorica nazionalista e filobellica; di sensibilità per le forme della devozione popolare e di riflessioni utilitariste su come mettere la fede al servizio della guerra. La materia è articolata sotto voci quali «le pratiche del culto al fronte», «amuleti e reliquie di guerra», «gli ex-voto di guerra»; una sezione finale è dedicata all'analisi di lettere di combattenti dal fronte. Ciascuna categoria di pratiche culturali è a sua volta internamente classificata secondo vari criteri. Gli ex-voto, ad esempio, sono distinti secondo la morfologia degli oggetti: a) voti che riproducono parti del corpo ammalate, ferite o congelate che sono guarite; b) armi, proprie o dei nemici, offerte alla divinità protettrice (quasi sempre la Madonna); c) indumenti che i soldati avevano addosso nel momento

¹⁰⁰ *Ivi.*, p. 106.

¹⁰¹ C. CARAVAGLIOS, *L'anima religiosa della guerra*, Milano, Mondadori, 1935.

del pericolo; d) messaggi scritti come lettere o dediche apposte sulle fotografie; e) tavolette dipinte; f) offerte collettive, come l'elevazione di cappellette votive di guerra. Queste forme religiose «dei più umili» attingono alle risorse della mentalità primitiva; Caravaglios ammette il loro carattere 'superstizioso', ma è tutto volto a mostrarne la compatibilità con un autentico spirito religioso, con una «sana fede» strettamente collegata all'amor di patria e in primo luogo alla disponibilità a dare la vita per la patria stessa. Caravaglios, pur molto rispettoso verso padre Gemelli, riprende le critiche a lui rivolte dallo stesso Corso, ma ne fraintende la natura; o forse cerca, in modo interessato, di portare tali critiche verso un esito fideista. Le pratiche di protezione rituale sono dovute, «più che a una sostituzione del volontario con l'involontario, o ad una abdicazione più o meno grande della volontà individuale, al bisogno di collegarsi, nel momento del pericolo, all'Ente Supremo...». ¹⁰² È vero che il soldato vuole proteggere il proprio corpo e la propria vita: ma il sentimento religioso è autentico, anche se non accompagnato da una educazione adeguata: cioè, per Caravaglios, una educazione che (dice citando De Maistre) congiunga lo spirito religioso con quello militare, individuando l'immolarsi per la Patria come supremo valore e obiettivo spirituale. ¹⁰³

Torneremo fra un attimo su questa esaltazione del 'dare la vita' nella guerra patriottica. Basta per il momento notare che con Caravaglios si compie fino in fondo il passo che con Corso e Bellucci era appena accennato: un passo che porta molto indietro rispetto alla fase 'eroica' degli studi positivistici, alle premesse del congresso di Etnografia del 1911 e degli stessi studi di Gemelli. L'accentuazione dell'atteggiamento collezionistico e classificatorio va di pari passo con la totale dismissione dell'analisi 'scientifica' dei processi culturali, la quale viene senz'altro sostituita con la pura retorica nazionalista – di fatto, con l'ideologia di regime. Le magmatiche riflessioni compiute da Gemelli a conflitto ancora in corso restano dunque il punto più avanzato della riflessione degli studi italiani sul fenomeno bellico. Perché quelle premesse vengano sviluppate, bisognerà attendere un'altra guerra.

6. *La Seconda Guerra Mondiale e la 'crisi della ragione'*

Secondo un noto orientamento epistemologico, le scienze umane nascono in stretta relazione con le discipline del corpo e dell'anima che caratterizzano le forme del potere del moderno stato-nazione. Foucault ha studiato le discipline relative all'esercizio della medicina e della giustizia, al contenimento della sessualità e della devianza; si è soffermato meno sulla guerra e sulle discipline militari. Eppure è in ambito bellico che il sogno moderno di fare del corpo e

¹⁰² *Ivi*, p. 157.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 158, 160.

della volontà umana uno strumento integralmente plasmabile, letteralmente al di là della vita e della morte, si è spinto più avanti. La GG ne ha segnato il culmine. I suoi eserciti di massa dovevano essere tutt'uno con il corpo della nazione, composti da corpi-macchina e da menti ugualmente pervase dall'entusiasmo patriottico e dall'odio per il nemico. Le scienze dell'uomo non potevano non partecipare a questo progetto, che implicava una ridefinizione dei rapporti tra coscienza individuale e collettiva, tra razionalità pragmatica ed emozioni politiche, tra substrato culturale e spinta all'azione. Problemi che sono stati rubricati sotto la voce di 'psicologia': tant'è vero che molte delle riflessioni che oggi chiameremmo antropologiche sono pensate in termini di psicologia delle masse o, per l'Italia, come abbiamo visto, di 'demopsicologia'.

Contrariamente a certe letture semplicistiche di Foucault, le scienze umane non si limitano però a rappresentare lo strumento culturale del dominio dello Stato sulle masse popolari, o il semplice riflesso ideologico del potere. Certo, v'è in esse il tentativo di portare le 'discipline' fin nell'intimo della sfera privata, nel corpo e nella mente degli individui – sollevando il potere dalla necessità di imporsi con la violenza. Ma, nello smontare i meccanismi del condizionamento culturale e morale, esse possono ugualmente costruire le premesse di una critica a quel potere. Questo è il loro paradosso: nate da un'istanza egemonica, sono in grado tuttavia di sviluppare una carica antiegegonica forse più forte di ogni altro tipo di sapere. Negli anni successivi alla GG, ciò si è espresso nel grande filone della 'cultura della crisi', che ha avuto un'impronta prevalentemente letteraria ed artistica ma si è nutrito largamente di scienze umane. Antropologia e psicanalisi (ad esempio, libri come *The Golden Bough* e *Totem und Taboo*) hanno avuto enorme influenza sulla cultura modernista e sul suo tentativo di ricostruire il senso della storia e della vita umana che la guerra aveva radicalmente messo in discussione. «Psychology [...], ethnology and *The Golden Bough* have concurred to make possible what was impossible even a few years ago», scriveva T.S. Eliot nel 1923; riferendosi alla poetica del 'metodo mitico', inteso come «a way of controlling, of ordering, of giving shape and a significance to the immense panorama of futility and anarchy which is contemporary history».¹⁰⁴ Sono le scienze umane, nel periodo fra le due guerre, a sostenere un profondo ripensamento dell'idea di progresso e delle relazioni tra individuo e società, nonché la riflessione sulle radici della violenza e sul nesso tra violenza e civiltà.

Ma nel contesto italiano degli anni '20 e '30 queste potenzialità non sono molto visibili. Il modo in cui Corso o altri folkloristi usano lo stesso *Golden Bough*, al contrario di Eliot, ha il senso di un blocco alle promesse di una scienza dell'uomo. Il richiamo dogmatico all'immoto sostrato del pensiero magico che domina la vita dei ceti subalterni (e dunque della massa dei soldati), li

¹⁰⁴ T.S. ELIOT, "Ulysses, Order and Myth", *The Dial*, nov. 1923; poi in *Selected Prose of T.S. Eliot*, ed. Frank Kermode, London, Faber & Faber, 1975, p. 175.

pone fuori dal tempo della storia, facendoli semmai partecipare a quello naturale dell'evoluzione. Questi studiosi si rendono ben conto che i soldati in trincea esperiscono la radicale distruzione di un mondo, e devono fronteggiare l'insostenibile costante incombenza della morte. Ma mentre lo psicologo e teologo Gemelli tenta di cogliere le loro soggettività nello sforzo di resistere e trovare un senso a questa esperienza radicale, i folkloristi li vedono come una massa inerte che passivamente riproduce la stessa matrice mitica. Non c'è il dramma di una soggettività o il processo di una dinamica culturale da comprendere, ma semplicemente casi da raccogliere, conservare, classificare all'interno di caselle già bell'e pronte, sempre le stesse. Non esiste un problema specifico della cultura del soldato, ci dice Corso: solo quello dei contadini trasportati dal campo al campo di battaglia. In questo modo, egli rivendica la natura puramente filologica della sua disciplina, che può solo progredire in orizzontale – raccogliendo e collezionando i reperti dell'eterna mentalità primitiva in cui il popolo è immerso. Ciò ha fra l'altro l'effetto di assolutizzare e naturalizzare la cesura fra il 'popolo' e i ceti alti e intellettuali: sono questi ultimi in realtà i soggetti che combattono la guerra, rappresentandone i primi il semplice strumento.

Il contesto del fascismo accentua ancor più questa chiusura interpretativa, portando inesorabilmente nel corso del ventennio il discorso folklorico e filologico verso una superficialità e una retorica nazionalista e filobellica sempre più accentuate. In alcuni autori la curvatura ideologica finisce per prevalere in modo netto, mischiandosi con il discorso scientifico e filologico in ibridazioni curiose e talvolta inquietanti. Abbiamo già citato il caso di Caravaglios, che nella sua ampia opera sull'anima religiosa della guerra fonde in modo davvero singolare una minuziosa attenzione documentaria per la fenomenologia della guerra vista 'dal basso' con un irrefrenabile zelo ideologico e nazionalista. Il libro inizia con la sensibile evocazione di un'esperienza di guerra dominata dall'incombere della morte e dal terrore del caos, che sembrerebbe mettere in discussione la retorica dell'eroismo. Ma scopriamo ben presto che l'autore vuole semplicemente dimostrare il ruolo delle credenze folkloriche nel calmare e tenere sotto controllo la massa terrorizzata dei soldati. Sono in particolare le credenze nell'immortalità dell'anima, di cui si offre una rassegna in stile frazeriano, a svolgere questa funzione: attenuando nei soldati la paura della morte, li rendono materiale più facilmente utilizzabile in una guerra di sterminio.

I popoli di ogni tempo, di ogni luogo, di ogni civiltà, hanno a fondamento della loro vita morale l'immortalità dell'anima. Tutto ciò fa supporre che, se anche noi sviluppassimo tra il nostro popolo questa sana idea, avremmo un miglioramento spirituale della nostra massa, e, quel che più importa, risolveremmo, in caso di guerra, il cosiddetto problema della paura; il quale, con termini più propri, potrebbe dirsi dell'attaccamento alla vita.¹⁰⁵

¹⁰⁵ C. CARAVAGLIOS, *L'anima religiosa della guerra* cit., p. 34.

E ancora:

Se noi riusciremo a radicare nell'anima del combattente che la vita non è soltanto fisica, vegetativa, che non finisce col dissolversi del nostro corpo, ma che potremo viverla in un mondo migliore, noi saremo riusciti anche a convincerlo che, se egli morirà per la Patria, la sua morte sarà la via più sicura per ascendere alla immortalità dei cieli.¹⁰⁶

Ecco tratteggiato il compito pratico di un'antropologia della guerra: creare soldati privi del fastidioso inconveniente dell'attaccamento alla vita, servitori ideali che non hanno paura della morte. «Bisogna che il combattente abbia l'anima illuminata dall'idea della Patria e dal concetto che la Patria, per legge divina, merita il sacrificio della vita; bisogna che egli sappia che, morendo in guerra, continua a vivere la vita degli eterni nel mondo dell'al di là, nel regno dei cieli...».¹⁰⁷ La figura del soldato modello, o meglio ancora dell'attentatore suicida, emerge con forza da questa esplosiva miscela di nazionalismo militarista, fideismo e sapere sull'uomo – straordinaria proprio in quanto presentata all'interno di un discorso che pretende di mantenersi sul piano di una neutrale ed erudita raccolta documentaria.

Sarà la Seconda Guerra Mondiale a produrre un atteggiamento del tutto nuovo. È vero che il positivismo filologico prova a farsi strada anche qui. Un autore come Giuseppe Vidossi affida a delle noterelle per «Lares» la sua curiosità documentaria per le neotradizioni e i processi di creazione folklorica che accompagnano il contesto bellico. I protagonisti stavolta non sono i soldati ma i civili, sfollati dalle città e minacciati dai bombardamenti. L'autore osserva a Torino la pratica di apporre immagini sacre davanti ai rifugi antiaerei e alle abitazioni, soffermandosi sulle variazioni dipendenti dall'origine regionale dei gruppi familiari. Parla di 'schede' che va raccogliendo; cita in ordine sparso storie di visioni che annunciano la fine della guerra, superstizioni legate alle comete e così via.¹⁰⁸ È quasi grottesca la sproporzione tra la drammaticità della situazione e lo zelo da raccoglitore dell'erudito: quest'ultimo sembra quasi estraneo all'apocalisse che si sta svolgendo sotto i suoi occhi. È come se non lo riguardasse l'autodistruzione dell'Europa, il collasso di una 'civiltà' che pure include la sua stessa definizione di intellettuale, le sue stesse categorie giudicanti. Da questo riconoscimento partirà invece un tipo diverso di riflessione antropologica, rappresentato in modo emblematico dal lavoro di Ernesto de Martino – uno dei protagonisti, forse il principale, della rifondazione degli studi sociali italiani nel secondo dopoguerra. «La nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia»,

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 37.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ G. VIDOSSÌ, *Appunti di demopsicologia di guerra*, in «Lares», XIV (n.s.), 1943, pp. 10-13; poi in *Saggi e scritti minori di folklore* cit., pp. 413-415.

scrive nel suo primo libro, uscito nel 1941.¹⁰⁹ Allievo di Benedetto Croce, de Martino persegue il progetto di una critica in senso storicista alla tradizione naturalistica dell'etnologia. Il suo primo volume è una discussione critica di autori e indirizzi classici, da Durkheim a Lévy-Bruhl, da Padre Schmidt all'antropologia americana, tutti ugualmente colpevoli di naturalizzare i fatti culturali sottraendoli così inesorabilmente alla comprensione dell'intelligenza storica. Negli anni della guerra, tenta di sviluppare in positivo un approccio storicista a un tema classico dell'antropologia, quello della magia. *Il mondo magico*, il volume che esce nel 1948, si oppone alle interpretazioni che vedono nell'illusorietà l'essenza del pensiero magico, commisurandolo a una concezione etnocentrica e dogmatica della 'realtà'. La magia crea piuttosto un suo mondo e una sua realtà, sulla base di un 'dramma storico' che le è peculiare: la crisi e il riscatto culturale della 'presenza'. Presenza è per de Martino l'unità del Sé, l'autonomia dell'individuo rispetto al mondo e agli altri e la capacità di agire attivamente. Questo bene fondamentale, che la nostra cultura dà per scontato, è in realtà una formazione storica. C'è stata un'epoca, quella della magia, in cui la presenza non era garantita e andava ogni volta difesa e riaffermata dalla comunità e dalla cultura di fronte alle pressioni del 'negativo'. E anche oggi, in condizioni particolari di incombenza del negativo (come possono essere quelle della guerra), la presenza può entrare in crisi e aver bisogno di esser riscattata attraverso l'azione dei riti e dei simboli.

Le categorie utilizzate da de Martino affondano le proprie radici più nella fenomenologia che nello storicismo classico (e infatti lo stesso Croce lo rimprovererà); in particolare, la 'funzione del reale' di Janet è una delle fonti principali di de Martino, come lo era stata di Gemelli. Certo, de Martino non parla mai esplicitamente di riti o simboli della guerra, né della condizione esistenziale del soldato. Ma è difficile sottrarsi all'impressione che il 'dramma' della presenza perduta e riconquistata messo in scena nel suo libro abbia a che fare con la tragedia della guerra, con il disfarsi e il rinascere del soggetto occidentale che essa ha prodotto. Quello della magia è un mondo arcaico, ma può ripresentarsi nel presente: «in una situazione di particolari sofferenze e privazioni, nel corso di una guerra, di una carestia, ecc. l'esserci può non resistere alla tensione eccezionale, e può quindi di nuovo aprirsi al dramma esistenziale magico».¹¹⁰ Un autorevole commentatore osserva che la teoria della crisi e del riscatto culturale della presenza è il modo peculiare di de Martino di parlare della 'crisi contemporanea' legata alla guerra.

Quel che accade è una specie di transfert: la carica emotiva inespressa viene proiettata sull'oggetto, la labilità e la precarietà vissute nel presente diventano le costanti essen-

¹⁰⁹ E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza, 1941, p. 12.

¹¹⁰ E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948, p. 156 nota.

ziali del mondo magico [...] Questo transfert fa sì che *Il mondo magico* costituisca in qualche modo un 'riscatto della presenza' del mondo occidentale.¹¹¹

Siamo molto lontani dall'idea della guerra come laboratorio, che aveva dominato il pensiero positivista. Nel laboratorio la distinzione fra soggetto e oggetto è basilare e assoluta. I contributi dei folkloristi sono fondati su una simile separazione: da un lato gli studiosi, che fanno parte dei ceti dominanti e sono guidati dalla ragione e dal progresso, dall'altro un 'popolo' dominato da una logica culturale arcaica e irrazionale. I primi pensano, gli altri vivono – o muoiono se questo serve alla Patria. Per de Martino la guerra è semmai la distruzione di ogni possibile laboratorio antropologico, e della fiducia in quel tipo di ragione e di progresso. È la soggettività conoscente che non può essere più la stessa dopo che il mondo è andato in rovine. È con questa cifra riflessiva che l'antropologia si presenta alla conclusione della 'guerra civile europea' – una categoria storiografica di recente riproposta da Enzo Traverso,¹¹² forse discutibile ma utile a mostrare, anche sul piano culturale, la compattezza del periodo 1914-1945. La riflessione sulla GG non aveva saputo uscire dal clima di chiusura dogmatica, compromissione ideologica, furori nazionalisti di questa fase. La fine della guerra coincide invece con una radicale cesura epistemologica, che va ben oltre la contrapposizione fra naturalismo e storicismo; una cesura che crediamo non riguardi esclusivamente il caso italiano, per quanto in paesi come l'Italia o la Germania sia resa particolarmente forte dal contrasto con l'impianto culturale e ideologico del fascismo.

RIASSUNTO – SUMMARY

Alla fine della Prima Guerra Mondiale si sviluppa in Italia un piccolo corpus di studi sul 'folklore di guerra', vale a dire su usi, credenze, sistemi simbolici e pratiche culturali diffuse tra i soldati al fronte. Ad alcuni studiosi la guerra appare una sorta di laboratorio, nel quale osservare in tempo reale processi di creazione, trasmissione e mutamento culturale che di solito avvengono invece in tempi assai lunghi. Questi tratti culturali – come canti, superstizioni e forme di devozione religiosa, usi linguistici, forme di cultura materiale – sono descritti, classificati e divengono talvolta oggetto di interessanti spunti interpretativi. Il dibattito, stimolato in particolare dalla figura di Agostino Gemelli, appare inizialmente innovativo e di alto profilo teorico, ma si va progressivamente spegnendo: i suoi esiti, negli anni '20, rispecchieranno l'involutione epistemologica che la disciplina attraversa nel ventennio fascista. Sarà piuttosto l'esperienza della Seconda Guerra Mondiale a segnare un momento di radicale cesura nelle scienze umane in Italia.

¹¹¹ C. CASES, *Introduzione*, in E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino, Boringhieri, 1973², p. XXV.

¹¹² E. TRAVERSO, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-45*, Bologna, il Mulino, 2007.

In the aftermath of World War I, a small body of studies and collections of “war folklore” – that is the customs, beliefs, symbolic systems and cultural practices of soldiers on the frontlines – offer a prism through which the relationship between Italian anthropology and the war can be discerned. Various scholars regarded the trenches as a kind of laboratory, where processes of cultural creation, transmission and change could be observed in real time. They classified and described discrete phenomena including folk songs, superstitions, forms of religious devotion, linguistic habits, and material culture. In the post-war years, war folklore was as well the object of some interesting interpretive debates, mainly animated by the eclectic figure of Fr. Agostino Gemelli. In the 1920s, however, this field shows a theoretical impoverishment, paralleling the involution of Italian ethnographic and anthropological studies in the Fascist period – until the experience of World War II, which brought about a real and radical epistemological rupture.