

SCONGIURI ALLA TERRA TRA ANTICO E MEDIOEVO, UN CASO DI CONTINUITÀ CULTURALE

1. INTRODUZIONE

Dalla Roma dell'età arcaica alla più vasta ecumene latina del tardo antico, le formule di incantesimo, connesse a terapie di magia e di medicina empirica e popolare, costituirono una produzione paraletteraria di registro basso che godette di una straordinaria longevità anche nei secoli successivi, allorché passò definitivamente dalle coordinate culturali pagane a quelle cristiane (oltre che dall'antica veste latino-volgare alle nuove parlate romanze e, talvolta, a quelle germaniche).¹ Nel Medioevo, infatti, lungi dall'essere abbandonati, questi testi vennero risemantizzati alla luce dei contenuti del nuovo credo, innestandovi elementi più recenti o sostituendone altri.

In un simile processo di riformulazione o rimaneggiamento ebbero certamente un ruolo centrale monaci e religiosi: nella tradizione manoscritta gli *incantamenta* sono attestati soprattutto in codici di ambito ecclesiastico prima che in altri di materia profana, e la loro presenza come “tracce” nei margini o nei fogli di guardia dimostra che questi testi circolavano oralmente e che venivano fissati per iscritto per poterli meglio ricordare.² Parallelamente nelle tradizioni folkloriche europee, dove le pratiche magiche sono rimaste per lungo tempo strettamente legate a forme di vita delle classi subalterne e a riti di trasmissione popolare, in taluni casi la loro eredità è pervenuta fin quasi ai nostri giorni.³

¹ Sullo statuto delle formule magico-mediche si veda Mauss 1950: 3-138, e, tra gli studi più recenti, Lecouteux 2012, Bozoky 2003. Sugli scongiuri latini e romanzi Barbato 2019, Astori 2000; su quelli di area germanica Cianci 2004.

² Barbato 2019: XCV-XCIX.

³ Tra i primi a osservarlo vi fu Rubieri 1877: 33-4; cf. inoltre Addabbo 1991: 105-26, Lelli 2014, Barbato 2019: CXXIV.

In queste pagine si adotta il termine “scongiuro” nella sua accezione piú generale, ormai invalsa in letteratura, vale a dire per indicare un atto magico mirato a procurare il bene, ma anche ad evitare il male tramite il potere della parola.⁴ Il suo nucleo predicativo minimo è costituito da una formula conativa in cui il locutore si rivolge a un destinatario, che può essere l’oggetto dell’azione magica oppure il mediatore della guarigione. La modalità scelta può essere quella dichiarativa (che adotta un verbo narrativo e presuppone che l’effetto magico sia già avvenuto), quella iussiva (che ricorre all’imperativo) oppure quella ottativa (congiuntivo). Talora lo scongiuro comprende anche un elemento correlativo che può essere un dato di natura o un motivo narrativo (*historiola*).⁵ Quest’ultimo istituisce, rispetto alla situazione attuale del beneficiario dell’atto magico, un rapporto paradigmatico perché presenta una situazione simile a quella desiderata: ad esempio si racconta di come un santo guarì da una malattia o si ricorda il fatto che un animale (come il pesce con una pinna spezzata) è capace di auto-guarirsi. Il correlativo ha una potenziale risonanza cosmica e nel momento in cui viene evocato mette in gioco la legge dell’analogia, con l’effetto di ripetere la guarigione.⁶

La formula conativa, come è noto, costituisce una parte fissa che si può trovare pressoché identica all’interno di scongiuri differenti. Essa consiste in un’apostrofe rivolta al male perché si allontani dal corpo della persona affetta oppure all’organo perché allevi i sintomi della sua patologia. In altri casi è diretta a un mediatore che dovrebbe operare o propiziare la rimozione del male: questa figura può essere rappresentata da Dio, da angeli o santi o da altre figure bibliche,⁷ ma, in alcune formule altomedievali, anche dalla Madre Terra, che ha il compito di assorbire la forza negativa. Il *carmen* è piú conservativo dell’*historiola* stessa, e a volte tramanda formule precristiane anche quando la storia narrata è inserita nel contesto

⁴ Barbato 2019: XLIV.

⁵ Sulla struttura degli scongiuri Ramat 1976: 55-73, Barbato 2019: §§ 3-4.

⁶ Wipf 1975: 42-69. Sulla legge dell’analogia Mauss 1950: 47-9, Addabbo 1989: 108-9.

⁷ Si veda, ad es., Barbato 2019: nnⁱ 4 (Cristo e la S. Croce), 5.3 (la Trinità, gli evangelisti e i profeti), 7 (la Trinità), 17 (Dio Padre).

della nuova fede: tale dissonanza dimostra in questi casi la natura composita o avventizia dell'incantesimo. Poiché buona parte dell'efficacia di quest'ultimo è attribuita al rispetto dei *magica verba*, quasi sempre il carne è attestato in latino, anche quando l'*historiola* è scritta in volgare. In alcuni casi il carne comprende anche una formula a catena che descrive la progressiva fuoriuscita del male dall'interno della persona fino alla pelle o ai capelli, per trasferirsi alla terra (un processo che è stato definito anche *transplantatio*).⁸

Il lessico è eloquente: i presenti indicativi *evoco, carpo, tollo, colligo, educo, excanto, dimitto*, talora iterati o impiegati in sequenza, indicano l'azione di trarre, raccogliere o allontanare la malattia dal corpo;⁹ gli imperativi *fuge, recede, exi* e le locuzioni *foras exite, tuo loco redeas* esprimono l'ingiunzione alle entità maligne di abbandonare il corpo. Di quest'ultimo viene indicata talora una parte specifica: *de pedibus meis, de istis membris medullis*, talaltra gli elementi che lo compongono nel loro insieme: *de omnibus membris meis*.¹⁰ Infine gli imperativi *aufer* e *fer* comportano che la malattia venga stornata su un animale o un demone.¹¹

Alla base di tutto vi è il principio secondo cui il male migra da un corpo all'altro per contiguità e perciò può essere rimosso ma non annientato.¹² Si tratta di una credenza arcaica, risalente a uno stadio culturale in cui l'uomo comprendeva ogni aspetto di sé stesso come parte del cosmo.

Plinio il Vecchio, ad esempio, racconta come fosse usanza comune al suo tempo quella di liberarsi di una malattia sfiorando la mano di un cadavere in modo che il defunto potesse portarla con sé nella tomba (Plin. *nat.* 28, 45). Nella pratica magica dell'*averruncatio*, invece, il male veniva stornato su persone nemiche o estranee o su animali messi a contatto con

⁸ Nel secolo XVII l'anatomista danese Thomas Bartholinus teorizzò in modo specifico una medicina fondata sul principio analogico-simpatetico nel suo trattato *De transplantatione morborum* del 1673. Sulla *transplantatio* Stemplinger 1920: 33-49 e Stemplinger 1925. Di «formule transplantative» ha parlato Anna Maria Addabbo (1989: 104).

⁹ *Ibì*: 87.

¹⁰ *Ibì*: 101.

¹¹ *Ibì*: 115.

¹² Il principio della «contiguité sympathique» viene incluso da Mauss tra le tre leggi della magia (Mauss 1950: 56-60).

l'organo malato.¹³ Anche nell'ebraismo questo principio trova delle analogie nel rito del "capro espiatorio", con il quale il sacerdote purificava gli Israeliti trasferendo su una bestia (tramite l'imposizione delle mani) i peccati da loro commessi; il capro veniva poi condotto nel deserto e precipitato da una rupe (Lev. 16, 20-22). Negli stessi vangeli si ricordi l'episodio in cui Gesù scaccia uno spirito dal corpo di un indemoniato, consentendogli di impossessarsi di un branco di maiali, i quali poi si gettano nel profondo del mare (Mc 5, 11-14).

Infine vi è il caso in cui la malattia si trasmetteva al suolo o a un sasso (rito che presupponeva una credenza nelle *virtutes* della natura): ad esempio Ammiano Marcellino ricorda il caso di un giovinetto che, recatosi alle terme, al fine di curare il suo mal di stomaco toccava alternativamente con le mani il petto e poi il marmo mentre pronunciava una formula di sette vocali (Amm. 29, 2, 27).

Quello tramandato è dunque un rito di medicina primitiva che riflette la fase storica in cui quest'ultima era strettamente connessa con la magia e la religione: parliamo di un contesto culturale anteriore all'apporto greco, che invece fonderà il principio della guarigione sulla somministrazione di medicinali.¹⁴

In questo contributo mi soffermerò proprio su una particolare formula che rappresenta una sorta di epiclesi alla Madre Terra, invocata perché trattenga o assorba su di sé l'affezione o il male da cui è colpito il malato. Questa formula è ben documentata in chiusura di diversi scongiuri databili tra IX e X secolo, mentre nei testi seriori la Terra scomparirà dalla formula di invocazione, pur permanendo il riferimento ad essa come luogo d'esilio della malattia.¹⁵

2. GLI SCONGIURI ALLA TERRA DALL'ALTO MEDIOEVO AI NOSTRI GIORNI

Nell'arco cronologico considerato il primo esempio di questa formula (che chiamerò A) si può individuare nell'*Oratio ad Puncte* (A), tradita dal

¹³ Plin. *nat.*, 30, 64 e 42, 43.

¹⁴ Boscherini 1993.

¹⁵ I tre scongiuri che vengo a esaminare erano già stati associati tra loro per la forte somiglianza da Bischoff 1984: 263.

ms. XC della Biblioteca Capitolare di Verona e datata tra la fine del IX secolo e l'inizio del X.¹⁶ Il fine dello scongiuro sembra quello di lenire delle fitte (interpretate come una postema o una pleurite).¹⁷ Il testo è privo di un correlativo; dopo aver invocato Dio e i quattro arcangeli Uriele, Raffaele, Gabriele e Michele, il locutore ordina alla malattia («coniuro te, Puncte») di migrare dall'interno del corpo dell'ammalato fino alla terra. Si tratta della c.d. formula “a catena”, il cui modello è stato individuato in uno scongiuro contro il «renium dolor» che corredda la *Physica Plinii Sangallensis* (compilazione trasmessa dal ms. St. Gallen, Stiftsbibliothek 751, della seconda metà del IX sec., ma che si fa risalire al VI-VII): una formula caratterizzata da una particolare scansione ritmica conferitale dall'anadiplosi.¹⁸ La successiva allocuzione (corrispondente agli ultimi due *cola*) è rivolta benevolmente alla *terra matre* perché accolga l'affezione e sgravi così il paziente dal dolore. Circoscrivo la citazione a questi due enunciati, che consentono di istituire un confronto con altri testi analoghi, e tralascio l'invocazione iniziale:

exi de osso in pulpa,
de pulpa in pelle,
de pelle in pilo,
de pilo in terra.
Terra matre, suscipe,
quia te ille sufferre non potest.

Nella tassonomia proposta da Addabbo l'apostrofe alla Terra, costruita con l'imperativo, si colloca tra le “formule iussive del tu” ed è complicata dall'aggiunta di una proposizione causale che esprime un valore giustificativo.¹⁹

¹⁶ Barbato 2019: 20, Meersseman 1975: 40.

¹⁷ Barbato 2019: 21.

¹⁸ Barbato 2019: XLVII, Reiche 1976: 15, Önnersfors 1985: 239. Sul codice, di presunta origine italiana settentrionale, cf. Beccaria 1956: 372-81. Nel caso specifico la formula, che si legge alla p. 227, non menziona, come luogo di sgravio del male, la terra, ma una pietra miliare, a significare un luogo distante cento miglia: «Audi dolor renium, exi a medullis ab ossa, <ab ossibus> a pulpās, a pulpa a neruos, a neruo a cutes, a cute a pilos, a pilo in centesimo». Esempi di formule a catena si trovano anche in scongiuri composti interamente in antico tedesco, cf. ad es. Cianci 2004: 91, n° 1.2.3. *Contra vermes*, del X sec.

¹⁹ Addabbo 1993: 139.

La menzione dei principi delle milizie celesti è anch'essa un elemento degno di nota: Uriele, in particolare, il primo nominato nella sequenza, appartiene all'angelologia giudaica, secondo la quale egli presiede alla Terra e detiene le chiavi dell'inferno.²⁰

Una formula assai simile a questa si legge in uno scongiuro (B) contro varie tipologie di vermi tradito alla p. 452 del già citato ms. St. Gallen, Stiftsbibliothek 751 (secolo IX).²¹ Anche in questo caso lo schema è molto semplice, privo di correlativo, ed esordisce con un'invocazione a Dio, agli arcangeli e ai santi Zenone, Abramo e Damiano. Il *carmen* ripresenta la formula a catena e un'allocuzione finale nella quale l'apostrofe alla terra risulta parzialmente omessa, forse a causa di un *saut du même au même*, ed è stata qui da me reintegrata sulla base di A e di C.

hic movat de ossa in pulpa,
de pulpa in pelle,
de pelle in pilo,
de pilo in terra.
<Mater terra> suscipe,
quia carnes portare²² non potest
nec die nec in nocte.

Gli ultimi due *cola* presentano, come in A, una formula iussiva seguita da proposizione causale, alla quale è stato aggiunto – unico elemento nuovo – un complemento di tempo.

L'epiteto di *Taerra madre*, stavolta con sonorizzazione romanza, ricorre anche negli scongiuri emostatici noti come benedizioni di Clermont-Ferrand, della seconda metà del X secolo (C), dove la *scripta latina rustica* si presenta ormai evoluta nel volgare occitano, di cui questo è considerato il primo "monumento".²³ I primi sei *cola* del testo costituiscono l'*historiola*

²⁰ Ad es. Duhr 1936: col. 608.

²¹ Ed. in Reiche 1977: 12; cf. anche Bischoff 1984: 263, Zittera 2013, § 6.6.3. Il testo è stato rivisto sul manoscritto; la presente integrazione è proposta sulla base della norma latina, anche se probabilmente lo scriba non avrebbe utilizzato la forma *mater*, bensì *matre*, come nello scongiuro di Verona.

²² Emendo la voce tradita dal manoscritto, «posture», come proposto dagli editori precedenti.

²³ Barbato 2019: n° 10.1, Meneghetti 2003: 164-7 e tav. 8, Hilty 1995.

e, come ho argomentato in altra sede, si devono connettere agli eventi della Passione e Resurrezione di Cristo; il figlio di Dio vi è rappresentato come un *tomid infant* coperto di sangue e abbandonato nel grembo di sua madre dopo la deposizione; la successiva resurrezione narrata dalle Scritture implica la piena guarigione delle sue ferite.²⁴ Anche in questo caso la formula conativa, che alterna espressioni latine e volgari, presenta la nota struttura a catena, in questo caso con modalità assertiva (costruita con l'indicativo), e descrive la progressiva migrazione della malattia dalle ossa e dagli organi dell'ammalato all'erba, e da questa alla terra.

Exsunt, en, dolores
 d'os en polpa,
 <de polpa en curi>,
 de curi in pel,
 de pel en erpa.
 Taerra madre susipiat dolores.

L'apostrofe finale presenta questa volta la “formula iussivo-esortativa dell'ille” (col ricorso al congiuntivo), che risulta tra le più frequenti negli scongiuri.²⁵

I tre *incantamenta* menzionati, come si vede, ripropongono sempre, con poche varianti, una formula stereotipa, per la quale si possono evidenziare delle analogie formali con *precationes* più antiche di qualche secolo. Una di queste si legge in chiusura di uno scongiuro deputato ad arrestare il flusso mestruale, trasmesso dal *De Medicamentis* di Marcello Empirico e datato tra la fine del IV secolo e l'inizio del V: «Adiuro te, matris, / ne hoc iracunda suscipias» (Marcell. *med.* 10, 35).²⁶ In questo caso l'apostrofe è rivolta non già alla Terra, ma a un organo del corpo, la *matris* (variante latino-volgare di *matrix*), ossia l'“utero”, a cui è rivolta la supplica di riassorbire l'emorragia benevolmente (‘ti prego, matrice, di non accogliere questo [male] con contrarietà’), secondo una dinamica osservata in altri *incantamenta*. Si noti come il verbo *suscipere* venisse impiegato anche in que-

²⁴ Strinna 2018: 143-59.

²⁵ Addabbo 1993: 139-41.

²⁶ Barbato 2019: 5, n° 1.2. Circa l'interpretazione dell'*historiola* di questo scongiuro mi permetto di rinviare anche a Strinna 2021, in c. s.

sto caso per esprimere l'azione con cui si neutralizzano le forze negative: una corrispondenza che non stupisce, se si considera l'omologia e la specularità sul piano simbolico tra due figure quali la donna e la terra.²⁷

Il principio del toccare la terra per trasferirvi il male – come pure una prescrizione simile, quella di sputare ritualmente per terra – è ricorrente nelle istruzioni che accompagnano gli scongiuri fin dall'antichità,²⁸ mentre l'apostrofe alla Terra, come si è detto, dopo il X secolo viene progressivamente a scomparire. Sembra che quell'entità divina così strettamente connessa con le teogonie antiche ma non conciliabile con l'ortodossia cristiana, dove cielo e terra sono creazione di Dio, abbia proseguito il suo percorso per via carsica. Ad esempio, nelle istruzioni annesse a una benedizione francone-renana del secolo XI contro l'epilessia si prescrive al paziente di toccare il suolo con le mani, operando così una magia di contatto («Et tange terram utraque manu et dic pater noster»). La malattia è considerata una possessione diabolica e lo scongiuro, dopo aver fatto memoria della guarigione operata da san Pietro su un epilettico, ordina allo 'spirito immondo' di allontanarsi con la stessa rapidità con cui le mani entrano in contatto con il suolo:²⁹

Ferstiez er den Satanan. Also tuon ih dih, unreiner athmo, fon disemo christenen lichamen. So sciero so ih mit den handon die erdon beruere.

²⁷ Lo notava Barillari 2008: 9-10 riguardo alle benedizioni di Clermont-Ferrand.

²⁸ In Marcell. *med.* 28, 72, ad esempio, viene indicata una formula *non sense* per curare i dolori del ventre, che doveva essere pronunciata per nove volte premendo il pollice della mano sinistra sul ventre; successivamente con lo stesso pollice si doveva toccare la terra e sputare per nove volte («hoc cum novies dixeris, terram eodem pollice tanges et spues rursumque novies»), ripetere lo scongiuro e ancora toccare la terra e sputare «per novenas vices». Cf. anche *ibi*, 11, 25; 14, 68; 15, 101. Negli scongiuri germanici – lo ha osservato Cianci 2004: 47-8 – è stato rilevato che l'azione di toccare la terra o di sputarvi «era parte integrante della formula; nel caso specifico, lo sputo aveva la funzione di espellere ogni tipo di umore o presenza negativa dal corpo e stabiliva, allo stesso tempo, un parallelo tra la saliva e l'entità negativa da eliminare, mentre toccare la terra serviva ad attirare le forze nascoste nelle sue viscere».

²⁹ Il testo (a cui ho aggiunto la punteggiatura) e la citazione sono tratti ancora da Cianci 2004: n° 1.4.1. Un'analisi dettagliata di tutte le versioni dello scongiuro è stata fornita da Pogliani 2009; si veda anche Wipf 1975: 60-1.

Trad.

Egli [san Pietro] cacciò fuori Satana. Allo stesso modo faccio io con te, spirito immondo, da questo corpo cristiano così velocemente come io tocco la terra con le mani.

Negli scongiuri dell'area centro-italiana l'antica formula transplantativa si è conservata, ancora nel XIV secolo, in una forma abbastanza fedele allo schema antico, e la terra, che ha perso la connotazione di entità soprannaturale, è menzionata solo come l'ultima tappa della catena di *transfer*, il luogo in cui il male è destinato a *cadere* (un concetto, questo, che si ritroverà negli *incantamenta* successivi), mentre la formula è attribuita a Cristo stesso, che viene incontrato dal narratore. Ne sono testimoniati due esempi, rispettivamente dal ms. della Bibl. Nazionale di Firenze, Nuove Accessioni 424 (c. 9), scritto a Orvieto nel 1337, e dal ms. L VI 15 della Bibl. Comunale di Siena (c. 62), con poche varianti; riporto la formula del primo.³⁰

Messer domenedio dixè:

«Or la incanta nello mio nome,
ch'esca dell'osso et venga nella carne,
escha della carne et venga nello chuoio,
escha del chuoio et venga nello pelo,
et quello pelo chagia in terra».

Alcune reminiscenze di questo rito si sono conservate, in aree geograficamente marginali e di cultura contadina, in scongiuri e riti di medicina popolare documentati in età moderna grazie alle indagini sulla tradizione orale.³¹ In Spagna la formula con struttura a catena è stata attestata ancora qualche decennio fa in diversi paesi della Galizia, delle Asturie e dell'Andalusia, come nell'esempio seguente, registrato nel 1998 ad Allande, finalizzato a espellere un'infezione sottocutanea, la *fistula*.³²

³⁰ Entrambi i testi sono in Barbato 2019: 91, n° 28 *Contra infusionem*.

³¹ Come già osservato, ad es., da Bischoff 1984: 262-3, Addabbo 1991: 106, Lazzarini 2010: 13, Barbato 2019: LVII-LX.

³² Suárez López 2016, § 70.4. Echi di formule analoghe, in cui il riferimento alla terra è sostituito da quello alle profondità del mare, sono note anche nelle tradizioni folkloriche di altre regioni europee e persino dell'America Latina, dove sono giunte con l'eredità culturale dei coloni iberici (*ibi*: 40-3).

Fístula que estás en el hueso,
 del hueso sal a la sangre,
 de la sangre sal a la carne,
 de la carne al pellejo,
 del pellejo al pelo,
 y del pelo a la piedra
 y de la piedra a la tierra.

Nei riti di terapia magica del Sud Italia, oltre che della Penisola iberica, registrate dai folkloristi tra XIX e XX secolo, la terra è ancora indicata con grande frequenza come luogo di espulsione delle malattie. Secondo una pratica abruzzese contro l'erisipola (infezione della pelle), ad esempio, con un oggetto metallico si dovevano tracciare sopra la parte infetta quattro segni verticali e paralleli e due orizzontali, come a disegnare una “cancellatura”, per poi gettare per terra quello stesso oggetto.³³ Analoghi erano i rimedi per l'indolenzimento dei tendini o le lussazioni, che prescrivevano di passare sull'arto interessato nove fusi e di gettarli successivamente a terra, mentre per il mal di capo, dopo aver fatto il segno di croce, «si fa l'atto di prendere la malattia dal capo, e si butta per terra: anche per tre volte».³⁴ In Calabria, a Bova, in anni recenti Emanuele Lelli ha raccolto una pratica per curare il mal di piedi consistente nel pestare il suolo pronunciando una formula alla terra.³⁵

Due esempi di scongiuro che riecheggiano il principio della “caduta” del male sono già stati ricordati a questo proposito da Addabbo.³⁶ Il primo è uno scongiuro siciliano contro la pleurite (le *punture*, voce che sembra da collegarsi alle più antiche *puncte*) nel quale, dopo un correlativo strutturato su una sequenza di *adynata*, si ordina alla malattia di cadere per terra:³⁷

Punture, perché ministe?
 Mula nun parturisce,

³³ De Nino 1891: 24.

³⁴ *Ibi*: 38, 92.

³⁵ Lelli 2014: n° 150.

³⁶ Addabbo 1991: 123, 124.

³⁷ Bonomo 1953: 140.

pesce non te' regnune,
casche 'nterra 'sta punture³⁸

Il secondo è una nota *arazzioni* diffusa in Sicilia e in tutto il Meridione d'Italia per incantare e far morire i parassiti intestinali (i quali, per la cultura popolare, sono ritenuti anime di passaggio che insorgono in seguito a uno spavento).³⁹ In questo caso, con una qualche analogia con le formule a catena, vengono enumerati in successione i giorni della Settimana Santa fino alla Pasqua di Resurrezione: al giorno in cui Cristo sconfisse la morte è associata la stessa formula adiurativa enunciata nel carne precedente:⁴⁰

Lunnirì è santu,
martiri è santu,
mercuri è santu,
ioviri è santu,
venniri è santu,
sabatù è santu,
la duminica di Pasqua
e 'stu vermi 'nterra casca.

In altri incantesimi il riferimento alla terra è sostituito dall'ingiunzione generica di scendere in basso («tutti a bassu ve ne andati» è l'ordine impartito ai vermi di uscire dall'intestino)⁴¹ o di precipitare nell'abisso o nel 'profondo del mare' («vattinni a mari»,⁴² «vattinni 'nta lu funnu di lu mari», «vattini a lu funnamentu»),⁴³ di memoria evangelica (si ricordi il già citato Mc 5, 11-14 «grex ruit per praecipitium in mare»), attestato anche in scongiuri toscani medievali.⁴⁴

³⁸ Traduzione: 'Pleurite, perché venisti? / Mula non partorisce, pesce non ha rognoni: / Caschi in terra questa pleurite'.

³⁹ Guggino 1983: 71-82.

⁴⁰ Lo scongiuro, che cito nella versione documentata da Guggino 1983: 74 (rispetto alla quale ho aggiunto apostrofi e segni interpuntivi), veniva già menzionato da Carlo Levi (1945: 199) e da De Martino 1982: 58, e, prima ancora, da Pasquarelli 1922: 154-66. Si veda anche la versione raccolta di recente nel Siracusano da Marino 2003: 43.

⁴¹ Guggino 1983: 75.

⁴² Bonomo 1953: 136.

⁴³ Guggino 1983: 40 (contro il maleficio dell'ucchiatura), 42 (scongiuro contro i vermi dei bambini).

⁴⁴ Barbato 2019: 89, n° 27 *Vermo maledetto* «che tu ne vada in mare / e colga rena e sale».

3. L'ANTECEDENTE PIÙ ANTICO: VARRO *RUST.* 1, 2, 27

Ma facciamo un passo indietro nella classicità. Già nelle fonti latine di età repubblicana è possibile trovare l'attestazione di un *incantamentum* (più spesso definito dai romani *cantio* o *cantilena*) che mostra sorprendenti analogie con gli scongiuri fin qui presentati, a partire dal ruolo centrale che attribuisce alla terra. Esso è registrato nel trattato *De re rustica* di Varrone e merita un particolare approfondimento.⁴⁵

Il testo ci riporta tra la fine del II secolo a.C. e l'inizio del I, ma è, in realtà, più antico del suo trattato. Il grammatico reatino, severo cultore delle tradizioni rurali e del *mos maiorum*, aveva tratto l'orazione da un testo di agronomia (*De agricultura*) deperdito, compilato dai Saserna, scrittori di origine etrusca: essa, dunque, aveva già alla sua epoca un valore antiquario.⁴⁶ L'incantesimo faceva parte di una cerimonia di guarigione che si impartiva nell'ambito domestico e il cui custode ed esecutore doveva essere il *pater familias*.⁴⁷

La formula (Varro *rust.* 1, 2, 27) era destinata a guarire chi fosse affetto da mal di piedi («cum homini dolere coepissent»), comunemente interpretato dai lettori come podagra, vista la frequenza con cui questa malattia era diffusa nel mondo romano; in realtà non è necessario cercare una esatta corrispondenza tra una patologia e una formula magica, perché «l'incantesimo non è in relazione con la malattia, ma con la credenza magica considerata fondamentale per ottenere gli effetti voluti», come ha ben spiegato Addabbo.⁴⁸

⁴⁵ La similarità tra questo *incantamentum* e i moderni scongiuri dialettali italiani era già stata osservata da Addabbo 1991: 124. Nella silloge di Heim (1893: 479), invece, la formula di Varrone è associata allo scongiuro di Marcell. *med.* 10, 35, nel quale però l'apostrofe è rivolta all'utero e non alla terra, come ho sottolineato sopra.

⁴⁶ Saserna, padre e figlio, vissero tra il 149 e il 60 a.C. e probabilmente furono co-autori del trattato *De agri cultura*. Cf. Reitzenstein 1884: 3 ss. Sulla cultura di Varrone si veda Lehmann 1997.

⁴⁷ Sui carmi e sul potere magico attribuito ad essi cf. Diederich 2007, Versnel 2002, Guittard 2007: 181-3, Tupet 1976.

⁴⁸ Addabbo 1989: 81-2.

Ego tui memini,
 medere meis pedibus,
 terra pestem teneto,
 salus hic maneto
 [in meis pedibus].

Il carme è traducibile così: ‘Io mi sono ricordato di te, e tu guarisci i miei piedi. La terra trattenga la malattia, la salute rimanga qui [nei miei piedi]’. A differenza di un altro carme formulato semplicemente come un ordine rivolto alla podagra di lasciare il corpo del malato (Marcell. *med.* 36,70: «Fuge, fuge podagra, et omnis neruorum dolor de pedes meos et omnia membra mea»),⁴⁹ qui siamo di fronte a una serie di locuzioni che presuppongono un rito più complesso. Il rimedio, infatti, per avere efficacia, prevedeva che il paziente verbalizzasse lo scongiuro davanti alla persona che gli era venuta in mente appena il sintomo aveva iniziato a manifestarsi.⁵⁰

Degno di nota è l’impiego del verbo *tenere*, di cui è stato rilevato il valore magico; il presente *tenet* riappare anche al centro del misterioso quadrato magico del *Sator* («sator arepo tenet opera rotas»), dove forma una croce palindromica.⁵¹

Non mi soffermo sulla struttura metrica dell’*incantamentum*, che è stata oggetto di un ampio dibattito da parte degli specialisti, se non per ricordare che essa presenta già, con notevole precocità, alcuni elementi fonici e verbali come le figure di parola e di suono che caratterizzeranno anche i successivi scongiuri latini e romanzi: l’allitterazione di *m-* ai *cola* 1:2 (*memini* / *medere meis*) e di *t-* al 3 (*terra pestem teneto*), l’*omeoteleuton* tra i *cola* 3 e 4 (*teneto* : *maneto*);⁵² le ultime tre parole, sebbene siano state trasmesse assieme alle precedenti, sono da considerarsi un’interpolazione successiva.⁵³ Come

⁴⁹ Su questo carme cf. Ferraces Rodríguez 2017: 89-103.

⁵⁰ Cf. Bettini 2016: 155-68.

⁵¹ Bauer 1982: 122-4.

⁵² Memoli 1966: 430, evidenzia in particolare come nelle formule magiche della letteratura italica, «anteriori a qualsiasi organizzazione stilistica o influsso retorico», l’impiego dell’*omeoteleuton* fosse ancora «un fatto spontaneo e profondamente umano», proprio del linguaggio popolare, mentre la prosa d’arte (e in particolare la retorica asiana) ne farà un raffinato elemento stilistico.

⁵³ Hooper–Ash 1991: 140.

rilevato da Maurizio Bettini, inoltre, un'allitterazione volutamente ricercata è quella tra *pestem* e *pedes*, che sembra rispondere a una legge della similarità dei significanti per cui la *propinquitās* tra i *nomina* produrrebbe l'effetto di una *similis vis* tra le *res*.⁵⁴ Le sequenze ideofoniche, del resto, caratterizzano i piú noti *incantamenta* latini, dai *carmina* per guarire dalle lussazioni: *daries dardares astataries* (Cato agr. 160), *ista pista sista* (*ibid.*), a quello per curare gli accessi: *reseda morbos reseda; scis ne, scis ne* (Plin. nat. 27, 131).

In questo, piú che in altri scongiuri, è evidente come il rito di guarigione sia fondato su una sequenza di transizioni rituali proprie del pensiero magico: la persona che è venuta in mente ha un potere di guarigione sul malato e perciò questi si porta alla sua presenza e, dopo aver verbalizzato il ricordo, gli richiede di dargli la salute. Il male è spinto a migrare dal corpo e, poiché non può scomparire, ma solo cambiare dimora, viene richiesto alla terra di accoglierlo con benevolenza, così da dargli una sede in cui non possa nuocere.⁵⁵

Secondo le istruzioni esposte da Varrone nel suo trattato, il paziente doveva recitare la formula incantatoria a digiuno – questa condizione conferiva infatti uno stato di purità rituale – per ventisette volte (il tre e il nove erano considerati numeri magici) e successivamente doveva toccare la terra (o piú probabilmente battere il suolo con i piedi), così da favorire attraverso un contatto diretto il *transfer* del male dai propri arti al terreno.⁵⁶ Infine doveva ancora sputare per terra e pronunciare nuovamente lo scongiuro («Hoc ter nouiens cantare iubet, terram tangere, despuere, ieiunium cantare»).

La terra, va ricordato, per la religione romana era una delle divinità primigenie (*Tellus, alma parens*), assieme a Giove, padre degli Dei.⁵⁷ Dalle

⁵⁴ Bettini 2006: 162.

⁵⁵ Bettini 2016.

⁵⁶ Il numero tre e i suoi multipli erano molto importanti nei culti della religione romana e oltre a ricorrere nelle danze rituali dei Sali e dei fratelli Arvali è connesso al *tripudium* e al *triumphum*, come ricorda Warde Fowler 1902: 211-2.

⁵⁷ Varro *rust.* 1, 1, 4: «primum, qui omnis fructos agri culturae caelo et terra continent, Iouem et Tellurem: itaque, quod ii parentes, magni dicuntur, Iuppiter pater appellatur, Tellus terra mater».

dottrine pitagoriche era penetrato nei teologi romani e nello stesso Varone il principio di un dualismo cosmico che vedeva nell'unità del mondo la congiunzione tra un elemento maschile attivo e fecondante, il Cielo, e uno femminile passivo e produttore (la Terra).⁵⁸ Considerata nei suoi molteplici aspetti, essa era venerata sotto numerose denominazioni (Maia, Bona Dea, Fauna, Ops, Fatua) e veniva concepita «nei termini di una *natura naturans*, di una divina “materia” (*materia, materies* da *mater*) che dà corpo alla realtà, o di una “matrice” (*matrix*, altra parola derivata da *mater*) che produce incessantemente ogni forma d'esistenza».⁵⁹

Nella *Praecatio Terrae*, trasmessa da diversi manoscritti medievali, che originariamente era anch'essa un incantesimo, *Tellus è rerum naturae parens*, grembo in cui tutto nasce e infine dimora eterna a cui tutto ritorna:⁶⁰ in essa alberga lo spirito dei morti, motivo per cui alcuni autori la associavano ai *Dii Manes*, nonché al regno di *Orcus* e delle forze dell'oltretomba, le quali, nella prima mitologia romana, erede di quella etrusca, presiedevano anche al male e alle malattie. *Tellus* è al contempo colei che ordina alle erbe curative di nascere, così da fornire agli uomini la medicina per curarsi (uno scongiuro per arrestare il flusso mestruale invoca la piantaggine come «*herbula proserpinaca, Horci regis filia*», Ps. Apul. *herb.* 18, 8).

Una stretta connessione tra l'uomo romano e la terra, considerata all'origine del potere religioso e di quello politico, è stata messa in luce in rapporto alle cerimonie dedicatorie di sacerdoti e magistrati e a riti come quello della *corona graminea* e del *sagmen*: quest'ultimo era una pianta radicata con il suo pane di terra, che secondo gli storici romani veniva usata dai fondatori di Roma per le ambasciate ufficiali e per ratificare i trattati di pace (Liv. 1, 24, 4, Plin. *nat.* 22, 5).⁶¹

In conclusione, quello che emerge dalla lettura comparativa di questi testi è un fenomeno di *longue durée*, ossia una continuità culturale di credenze e schemi di pensiero risalenti alla religione tradizionale romana in forme di

⁵⁸ Lehmann 1997: 86-7.

⁵⁹ Sabbatucci 1988: 150-1, 159, 161.

⁶⁰ Duff-Duff 1934: 342.

⁶¹ Corbeill 2004: 24-5.

sapere non istituzionalizzate che sono pervenute fino alle soglie della modernità.⁶² In particolare, limitando l'osservazione agli scongiuri altomedievali, è notevole il perpetuarsi del *carmen* alla Terra, una *precatio* fissa e stereotipa che richiama l'analoga formula di *incantamentum* tradita da Varone. Ciascuna delle tre formule medievali esaminate presenta uno schema di tipo iussivo e, tra queste, C riproduce una "formula iussiva dell'ille" (*taerra madre susipiat dolores*) come nell'esempio piú antico (*terra pestem teneto*). Sebbene tra la piú antica apostrofe di età classica e quelle mediolatine non vi sia una stretta corrispondenza formale, si deve riconoscere una sostanziale coincidenza di concetti, per cui queste ultime rappresentano una memoria della prima ovvero ne raccolgono l'eredità.

La capacità della terra di assorbire il male era un principio magico cosí solidamente radicato nei saperi di tradizione orale, specialmente «nelle aree rurali e ai margini della società, in pratiche non ufficiali»,⁶³ da sopravvivere nella nuova era cristiana, sia pure depotenziato in seguito alla desacralizzazione della sua antica personificazione divina. In definitiva, queste testimonianze offrono la conferma di come la cultura popolare abbia rappresentato una «ininterrotta forza conservativa di elementi culturali».⁶⁴

Giovanni Strinna
(Università degli Studi di Sassari)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Addabbo 1989 = Anna Maria Addabbo, *Per una tassonomia delle formule magico-me-*

⁶² A questo proposito, già Ernesto De Martino pose le basi di una possibile comparazione critica tra folklore dell'Italia meridionale e documentazione classica. Vincenzo Tandoi e, piú recentemente, Emanuele Lelli, riprendendo un simile approccio etnologico, hanno messo in luce con significativi esempi la vitalità della cultura popolare antica e il suo riemergere nelle tradizioni folkloriche del Sud Italia (Tandoi 1985, Lelli 2014).

⁶³ Addabbo 1991: 116.

⁶⁴ Lelli 2014: 15.

- diche latine*, «Atti e Memorie dell'Accademia toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"» 54, n. s. 40 (1989): 69-125.
- Addabbo 1991 = Anna Maria Addabbo, *Le formule magico-mediche dal latino ai dialetti italiani*, in «Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"» 56, n. s. 42 (1991): 105-26.
- Addabbo 1993 = Anna Maria Addabbo, *Le formule magico mediche dei ricettari tardo latini*, «Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"» 58, n.s. 44 (1993): 133-51.
- Astori 2000 = Roberta Astori, *Formule magiche. Invocazioni, giuramenti, litanie, legature, gesti rituali, filtri, incantesimi, lapidari dall'Antichità al Medioevo*, Milano, Mimesis, 2000.
- Barbato 2019 = Marcello Barbato, *Incantamenta latina et romanica. Scongiuri e formule magiche dei secoli V-XV*, Roma, Salerno editrice, 2019.
- Barillari 2008 = Sonia Maura Barillari, *Sulle prime attestazioni di formule di guarigione nei volgari romanzî*, in Ead. (a c. di), *La medicina magica. Segni e parole per guarire. Atti del XII Convegno internazionale di Rocca Grimalda, 22-23 settembre 2007*, Alessandria, Dell'Orso, 2008: 1-24.
- Bartholinus 1673 = Thomas Bartholinus, *De transplantatione morborum*, Copenhagen, Daniel Paulli, 1673.
- Bauer 1982 = Johannes B. Bauer, *Tenere – 'bannen'*, «Hermes» 110/1 (1982): 122-4.
- Beccaria 1956 = Augusto Beccaria, *I codici di medicina del periodo presalernitano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956.
- Bettini 2006 = Maurizio Bettini, *Homéophonies magiques. Le rituel en l'honneur de "Tacita" dans Ovide*, «Fastes», 2, 569 sq., «Revue de l'histoire des religions» 223/2 (avril-juin 2006): 149-72.
- Bettini 2016 = Maurizio Bettini, *Cantare cantilena. (Semi-)submerged practices and Texts*, in Andrea Ercolani, Manuela Giordano (ed. by), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture*, vol. 3. *The Comparative Perspective*, Berlin · Boston, De Gruyter, 2016: 155-68.
- Bischoff 1984 = Bernhard Bischoff, *Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1984: 261-3.
- Bonomo 1953 = Giuseppe Bonomo, *Scongiuri del popolo siciliano*, Palermo, Palumbo, 1953.
- Boscherini 1993 = Silvano Boscherini, *La medicina in Catone e Varrone (Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 37/1, part. 2)*, Berlin, De Gruyter, 1993: 729-55.
- Bozoky 2003 = Edina Bozoky, *Charmes et prières apotropaiques* (coll. *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 86), Turnhout, Brepols, 2003.
- Cianci 2004 = Eleonora Cianci, *Incantesimi e benedizioni nella letteratura tedesca medievale (IX-XIII sec.)*, Göppingen, Kümmerle, 2004.

- Corbeill 2004 = Anthony Corbeill, *Nature Embodied: Gesture in Ancient Rome*, Princeton, Princeton University Press, 2004: 23-4.
- De Martino 1982 = Ernesto De Martino, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 1982 (si fa riferimento all'ed. Torino, Einaudi, s.a. [2019]).
- De Nino 1891 = Antonio De Nino, *Usi e costumi abruzzesi*, vol. V. *Malattie e rimedi*, Firenze, Barbèra, 1891.
- Diederich 2007 = Silke Diederich, *Römische Agrarhandbücher zwischen Fachwissenschaft, Literatur und Ideologie. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte*, Band 88, Berlin · New York, De Gruyter, 2007.
- Duff–Duff 1934 = *Minor Latin Poets*, ed. by John Wight Duff e Arnold Mackay Duff, London · Cambridge, The Loeb Classical Library, vol. I, 1934.
- Duhr 1936 = Joseph Duhr, *Archanges*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, éd. par Marcel Viller et alii, vol. I, Paris, Beauchesne, 1936.
- Ferraces Rodríguez 2017 = Arsenio Ferraces Rodríguez, *Para más fácil lectura de una fórmula mágica en Marcelo de Burdeos (Marcell. med. 36,70)*, «Commentaria Classica» 4 (2017): 89-103.
- Guggino 1983 = Elsa Guggino, *Uomini e vermi. Credenze e pratiche magico-mediche in Sicilia*, «La Ricerca Folklorica» 8 (ottobre 1983): 71-82.
- Guittard 2007 = Charles Guittard, *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout, Brepols, 2007.
- Heim 1893 = Ricardus Heim, *Incantamenta magica graeca latina*, Leipzig, Teubner, 1893.
- Hilty 1995 = Gerold Hilty, *Les plus anciens monuments de la langue occitane*, in Luciano Rossi (a c. di), *Cantarem d'aquestz trobadors. Studi occitani in onore di Giuseppe Tavani*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, 1995: 25-45.
- Hooper–Ash 1934 = William Davis Hooper, Harrison Boyd Ash, *Cato and Varro, On Agriculture*, London, Harvard University Press, 1934.
- Lazzerini 2010 = Lucia Lazzerini, *Letteratura medievale in Lingua d'oc*, Modena, Mucchi, 2010².
- Lecouteux 2012 = Claude Lecouteux, *Typologie des formules magiques*, «Incantatio» 2 (2012): 33-41.
- Lehmann 1997 = Yves Lehmann, *Varron Théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Latomus, 1997 («Collection Latomus», 237): 86-7.
- Lelli 2014 = Emanuele Lelli, *Folklore antico e moderno. Una proposta di ricerca sulla cultura popolare greca e romana*, Pisa, F. Serra, 2014 («Filologia e Critica», 99).
- Levi 1945 = Carlo Levi, *Cristo si è fermato ad Eboli*, Torino, Einaudi, 1945.
- Marino 2003 = Salvatore Marino, *Superstizione e magia nelle preghiere siciliane del Siracusano*, in Salvatore Consoli, Egidio Palumbo, Mario Torcivia (a c. di),

- Magia, superstizione e cristianesimo*, Catania, Studio teologico S. Paolo, 2004, «Synaxis» 21/3 (2003): 19-45.
- Mauss 1950 = Marcel Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in Id., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950: 3-138.
- Meersseman 1975 = Gilles-Gérard Meersseman, *Il codice XC della Capitolare di Verona*, «Archivio Veneto» 104 (1975): 11-44.
- Memoli 1966 = Accursio Francesco Memoli, *Rima, allitterazione e paronomasia: elementi di «variatio ritmica» nella prosa numerosa latina*, «Aevum» 40/5-6 (settembre-dicembre 1966): 428-44.
- Meneghetti 2003 = Maria Luisa Meneghetti, *Le origini delle letterature medievali romanze*, Roma · Bari, Laterza, 1997, ried. 2003.
- Önnerfors 1985 = Alf Önnerfors, *Iatromagische Beschwörungen in der «Physica Plinii Sangallensis»*, «Eranos» 83 (1985): 235-52.
- Pasquarelli 1922 = Michele Gerardo Pasquarelli, *La malaria nelle credenze e pratiche popolari della Basilicata*, «Folklore. Rivista trimestrale di tradizioni popolari» 8/3 (1922): 154-66.
- Pogliani 2009 = Annarita Pogliani, *Durch ein ungleiches Schicksal Verbunden. Die zwei Fassungen des altdeutschen Fallsuchtsegens*, «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur» 138/3 (2009): 296-311.
- Ramat 1976 = Paolo Ramat, *Per una tipologia degli incantesimi germanici*, in Paolo Chiarini et alii (a c. di), *Filologia e critica. Studi in onore di Vittorio Santoli*, Roma, Bulzoni, 1976, vol. I: 55-73.
- Reiche 1977 = Rainer Reiche, *Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen*, «Archiv für Kulturgeschichte» 59 (1977): 1-24.
- Reitzenstein 1884 = Richard Reitzenstein, *De scriptorum rei rusticae qui intercedunt inter Catonem et Columellam libris deperditis, dissertatio*, Berolini, Thieme et Horn, 1884.
- Rubieri 1877 = Ermolao Rubieri, *Storia della poesia popolare italiana*, Firenze, G. Barbèra, 1877.
- Sabbatucci 1988 = Dario Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, il Saggiatore, 1988.
- Stemplinger 1920 = Eduard Stemplinger, *Die Transplantation in der antiken Medizin. (Ein Beitrag zur vergleichenden Volksmedizin)*, «Archiv für Geschichte der Medizin» 12/1 (februar 1920): 33-49.
- Stemplinger 1925 = Eduard Stemplinger, *Antike und moderne Volksmedizin*, Leipzig, Dieterich, 1925.
- Strinna 2018 = Giovanni Strinna, *La tomida femina e la via del Calvario. Una rilettura delle benedizioni di Clermont-Ferrand*, «Critica del testo» 21/1 (2018): 143-59.

- Strinna 2021 = Giovanni Strinna, *Stupidus stupuit. Una nuova interpretazione di tre scongiuri controversi*, «Critica del testo» 24/1 (2021), in c. s.
- Suárez López 2016 = Jesús Suárez López, *Fórmulas mágicas de la tradición oral asturiana. Invocaciones, ensalmos, conjuros*, Oviedo, Gobierno del Principado de Asturias, Ed. Trea, 2016.
- Tandoi 1985 = Vincenzo Tandoi, *Sul folklore come sussidio all'interpretazione dei testi*, in Aa. Vv., *Latino e scuola*, Roma, Istituto Nazionale di Studi Romani, 1985: 77-91.
- Timpanaro 1991 = Sebastiano Timpanaro, *De ciri, tonsillis, tolibus, tonsis et de quibusdam aliis rebus*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 26 (1991): 103-73.
- Tupet 1976 = Anne-Marie Tupet, *La magie dans la poésie latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- Versnel 2002 = Henk Simon Versnel, *The Poetics of the Magical Charm: An essay on the Power of Words*, in Paul Allan Mirecki, Marvin W. Meyer (ed. by), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden · Boston · Köln, Brill, 2002: 105-58.
- Warde Fowler 1902 = William Warde Fowler, *The Number Twenty-Seven in Roman Ritual*, «The Classical Review» 16/4 (May 1902): 211-2.
- Wipf 1975 = Karl A. Wipf, *Die Zaubersprüche im Althochdeutschen*, «Numen», 22/1 (apr. 1975): 42-69.
- Zittera 2014 = Thomas Johannes Zittera, *Magie und Mythologie: Der althochdeutsche Wurmsgegen und die altisländische Überlieferung*, Saarbrücken, Akademikerverlag, 2014.

RIASSUNTO: Il saggio esamina da una prospettiva diacronica le formule di scongiuro rivolte alla Madre Terra, di cui si trovano almeno tre esempi datati tra IX e X secolo, due composti in *scripta latina rustica* e uno in veste ormai occitana (le più note “benedizioni di Clermont-Ferrand”). I tre *incantamenta* sono deputati a curare affezioni morbose di varia natura e nel rispettivo carme finale, secondo un principio del pensiero magico, ordinano al male di migrare dall'interno all'esterno del corpo, infine supplicano la Madre Terra di accoglierlo su di sé. Il più antico antecedente di questa formula viene individuato nel *De re rustica* di Varrone, dove il carme faceva parte di una cerimonia di guarigione.

PAROLE CHIAVE: scongiuri latino-volgari e romanzi, *incantamenta*, terapie magico-mediche, Varrone, *De re rustica*.

ABSTRACT: The essay examines from a diachronic perspective the formulae of incantation addressed to Mother Earth, of which there are at least three examples dated between the 9th and 10th centuries, two composed in scripta latina rustica and one in the Occitan language (the most famous “blessings of Clermont-Ferrand”). The three enchantments are aimed at curing diseases of various kinds and in their respective final charm, according to a principle of magical thought, they order the evil to move from the inside to the outside of the body, finally begging Mother Earth to welcome it. The earliest antecedent of this formula is identified in Varrone’s *De re rustica*, where the poem was part of a healing ceremony.

KEYWORDS: Latin vulgar enchantments, magical-medical therapies, Varro, *De re rustica*.