

“Non fissare il cielo stellato”.
Le verruche nella medicina popolare in Italia, Francia e Québec

Paolo Bartoli - Paola Falteri - Françoise Loux - Francine Saillant

Paolo Bartoli: professore associato di antropologia culturale, Istituto di etnologia e antropologia culturale, Università degli studi di Perugia / Paola Falteri: docente affidatario di antropologia culturale, Istituto di etnologia e antropologia culturale, Università degli studi di Perugia / Françoise Loux: *directeur de recherches* al Musée des arts et traditions populaires, Paris / Francine Saillant: professore presso il Département d'anthropologie, Université Laval, Québec (Québec)

Perché scegliere – in una ricerca dedicata alla comparazione fra le pratiche demoiatriche di tre Paesi (Italia, Francia, Québec) – di studiare delle escrescenze così banali come le verruche? La medicina popolare offre un repertorio di patologie ben più gravi e appariscenti. Ma è proprio per il loro carattere non eccezionale, per la loro modesta rilevanza che le verruche ci hanno interessato, o piuttosto per il contrasto fra questa banalità e la molteplicità di rimedi che le riguardano.

Già nei primi anni del nostro secolo il folclorista francese Pierre Saintyves (SAINTYVES P. 1913) sottolineava la grande quantità e varietà di modi di trattare queste escrescenze in tutte le culture europee e poiché la stessa considerazione vale anche per il Québec, ciò rende di per sé le verruche un buon oggetto di comparazione.

Un altro motivo di interesse sta nel fatto che l'esitazione a lungo mostrata dalla medicina ufficiale nei confronti di questa malattia ha spinto taluni demologi a riconoscere l'efficacia delle terapie popolari che la riguardano e a modificare almeno in questo caso il loro atteggiamento abituale, generalmente incline ad adeguarsi alla posizione di rifiuto e di condanna della medicina ufficiale nei confronti dei saperi e delle pratiche demoiatriche. Un esempio ben noto è proprio la monografia dal significativo titolo *La guérison des verrues. De la magie médicale à la psychothérapie* che Saintyves ha dedicato alla questione. Altro esempio importante è quello del medico e folclorista umbro Zeno Zanetti il quale, rilevando la credenza secondo cui le verruche si possono «aggettare o direttamente o indirettamente», avanza l'ipotesi, allora non accreditata, che il male insorga realmente per trasmissione e sugge-

risce che la ricerca scientifica segua la strada indicata dal sapere popolare: «La rapida diffusione o riproduzione delle verruche farebbe credere in vero, ad un carattere parassitario e quindi contagioso di esse; e forse indagini accurate potrebbero dar ragione alla opinione popolare» (ZANETTI Z. 1978 [1892]: 224).

Saintyves si interessa invece ai meccanismi fisiologici che possono spiegare l'efficacia delle terapie magiche e, pur assumendo con ciò un punto di vista inusuale per il suo tempo, insiste in modo riduttivo sul ruolo della suggestione nella dinamica della cura e della guarigione. Dalle sue parole sembrerebbe che in fin dei conti si possa operare sulle verruche con un qualunque procedimento a patto che il paziente vi creda. Viene elusa così la questione, per noi fondamentale, delle condizioni antropologiche in rapporto alle quali le singole credenze trovano senso. In realtà, il carattere regolare e sistematico delle procedure terapeutiche con cui si interviene sulle verruche mostra molto bene che il loro contenuto non è affatto indifferente. Esso rinvia infatti a una cultura del corpo caratterizzata da una forte coerenza che con la nostra indagine abbiamo cercato di mettere in luce. Sia le somiglianze che le differenze rilevabili attraverso la comparazione permettono – meglio che con una monografia dedicata ad una sola area culturale – di fare dei passi avanti su questo terreno.

I tre corpus di ricette (1)

I *corpus* di ricette che sono qui oggetto di comparazione sono stati costituiti a partire dalle raccolte dei folcloristi dei tre Paesi: per il Québec⁽²⁾ e la Francia⁽³⁾ si tratta di repertori generali su cui sono state già condotte diverse analisi comparative (SAILLANT F. - LOUX F. 1991, 1995). Per quanto concerne le verruche, i due *corpus* sono pressappoco numericamente equivalenti, essendo rispettivamente composti di 130 e 126 ricette pertinenti. Il *corpus* italiano, al quale per la prima volta è stata estesa la ricerca comparativa, è decisamente più consistente (315 ricette), anche perché costituito a partire dalla patologia prescelta in questa occasione⁽⁴⁾.

Aggiungere con il materiale italiano⁽⁵⁾ un terzo patrimonio demoiatrico come terreno di comparazione ha significato un importante ampliamento della prospettiva di analisi, consentendo in particolare di rivedere l'ipotesi secondo cui la somiglianza tra le ricette di Francia e Québec si spiegherebbe essenzialmente con la permanenza di antiche tradizioni di origine francese. Si vedrà invece come i punti in comune tra le ricette francesi e quelle italiane siano in maggior numero. Più che di diffusione, dunque, è preferibile parlare di rapporti tra costanti biologiche e diversità culturali.

Certo, riprendere in esame le raccolte demoiatriche è un'operazione che pone non pochi problemi. Per quanto riguarda la Francia e il Québec, essi sono stati più volte indicati in precedenti contributi di Loux e Saillant (SAILLANT F. - LOUX F. 1991, 1995) e d'altra parte le analisi condotte da Bartoli e Falteri fanno pensare che la situazione è molto simile anche in Italia (BARTOLI P. - FALTERI P. 1987). Anche se in questa sede non è il caso di ritornare in modo approfondito sull'intera questione, può essere tuttavia utile ricordarne alcuni aspetti pertinenti alla nostra ricerca. In primo luogo c'è da richiamare la propensione dei folcloristi a privilegiare nella medicina popolare l'esotico, il diverso, il bizzarro trascurando ciò che appare simile o non in contrasto con la medicina ufficiale. In secondo luogo sono molto frequenti le allusioni a un generico "allora" che rinvia ad un passato mitico ed uniforme e che rende impossibile distinguere i piani storici in cui si collocano le diverse pratiche. D'altra parte solo eccezionalmente il folclorista fornisce informazioni sulle circostanze e sulle modalità della raccolta dei dati, sulle caratteristiche socio-anagrafiche degli informatori e sulla effettiva diffusione di saperi e pratiche, in modo tale che le ricette risultano allineate l'una accanto all'altra come se fossero equivalenti e godessero dello stesso credito da parte di chi vi faceva ricorso. Infine, in particolare nel corpus francese, si osserva spesso la tendenza a non distinguere chiaramente se si tratta di ricette di medicina domestica o di pratiche specialistiche dei guaritori. In sostanza le ricette sono generalmente presentate sotto forma di elenchi, con pochi commenti e ancora meno interpretazioni: i folcloristi, come è noto, si sono in gran parte comportati più come scrupolosi collezionisti di strane superstizioni che come etnologi alla ricerca di senso.

Tuttavia, così come sono e nonostante i limiti ricordati, queste raccolte hanno un grande valore documentario e – a condizione di esaminarle in modo critico, come d'altra parte è necessario per qualsiasi fonte storica – possono offrire numerose e preziose informazioni sui saperi e le rappresentazioni del corpo nella società preindustriale.

Il metodo di analisi

Il testo della ricetta, esattamente come appare riportata dai folcloristi, costituisce l'unità d'analisi della comparazione. È evidente che la scelta di lavorare con un rispetto filologico del linguaggio "naturale" dei rilevatori comporta alcuni problemi di non facile soluzione: salvo rarissime eccezioni, infatti, si ha a che fare con "traduzioni" di testi nativi di cui non si conoscono né la forma originale né il contesto di esecuzione. Si tratta dunque di analizzare delle scritture demoiatriche che rispondono a criteri assai eterogenei sul piano delle scelte lessicali, della sinteticità o analiticità delle infor-

mazioni, dell'implicito o dell'esplicito, del contesto e delle modalità di rilevazione, nonché degli eventuali giudizi di valore con cui si esprimono atteggiamenti di simpatia e di rispetto oppure di condanna e di derisione nei confronti della medicina popolare⁽⁶⁾.

Con una precisa consapevolezza di tale irriducibile diversità, il testo integrale di ciascuna ricetta è stato riportato su scheda informatica e successivamente i suoi elementi costitutivi sono stati analizzati per mezzo di una griglia appositamente predisposta.

La scheda di rilevazione – oltre a contenere la trascrizione del brano pertinente che costituisce l'unità di analisi – si articola in quattordici sezioni. Le prime concernono i dati di base relativi alla singola informazione:

1. *fonti* (indicazione bibliografica del testo in cui l'unità d'analisi è stata reperita, ma anche – quando sono noti – informatori o fonti cartacee da cui la ricetta è stata attinta);
 2. *ambito cronologico* (data di pubblicazione del testo che costituisce in genere l'unico punto di riferimento per la collocazione della pratica nel tempo, nonché – le rare volte in cui viene precisato – il periodo della rilevazione e quello in cui la ricetta risulta in uso);
 3. *ambito territoriale* in cui essa è segnalata;
 4. *direttrici del sapere e dell'intervento* (etiologia, sintomatologia, diagnostica, prevenzione, terapia, precognizione) ove si registra fedelmente la terminologia con cui si esprimono gli specifici obbiettivi attribuiti alla pratica e le attese da essa mobilitate;
 5. *oggetto dell'intervento* (caratterizzazioni del malato per sesso, età, condizione sociale, ...);
 6. *detentore ed esecutore della pratica* (operatori specializzati, soggetti dotati di particolari poteri, depositari di un sapere diffuso o protagonisti di un "caso" concreto);
 7. *denominazione locale* della patologia.
- L'analisi della ricetta concerne poi più in dettaglio gli elementi che la compongono.
8. *azioni*, classificate secondo la seguente tipologia: (a) *applicazione* di qualunque sostanza sui porri; (b) *contatto indiretto*, ovvero le operazioni che, pur interessando la zona malata, non vi agiscono direttamente ma interpongono una distanza o dei tramite di mediazione; (c) *espulsione*, che contempla i casi di fuoriuscita di sostanze dal corpo nonché l'allontanamento materiale o simbolico dei porri; (d) *ingestione*, quando al contrario la cura prevede l'assunzione di sostanze; (e) *preghiere, formule e gesti rituali di tipo magico-religioso*; (f) *interdizioni*;
 9. *preparazioni*, ovvero gli atti tesi a manipolare o predisporre gli ingredienti

della ricetta;

10. *luoghi del corpo e suoi sostituti*, cioè le parti del corpo – del malato o dell'esecutore – esplicitamente e direttamente interessate al trattamento, nonché gli oggetti che lo rappresentano simbolicamente;

11. *elementi* a vario titolo presenti nella ricetta, distinti in: (a) piante e loro parti, (b) animali e loro parti, (c) minerali, (d) elementi della natura e del cosmo, (e) alimenti, (f) oggetti d'uso quotidiano;

12. *caratteristiche o peculiarità* di volta in volta richieste ad azioni, elementi o soggetti che intervengono nella pratica, in riferimento a: (a) spazio, (b) tempo, (c) stato fisico della materia (liquido o solido, liscio o ruvido, ...), (d) calore, (e) colore, (f) numero, (g) età, (h) sesso;

13. *contesti rituali* connessi a occasioni liturgiche o a momenti del ciclo calendariale;

14. *giudizi ed opinioni* espressi dal rilevatore o dall'informatore sull'efficacia della pratica.

La griglia di rilevazione e la relativa schedatura hanno consentito dunque, con la scomposizione delle ricette nei loro singoli elementi costitutivi, di isolare rappresentazioni e procedure ricorrenti, nonché di comparare più agevolmente i tre *corpus*. Tuttavia le costellazioni tematiche emerse resistono ad una lettura rigidamente analitica e, una volta individuate, tendono a richiamarsi l'un l'altra attraverso gli stretti nessi simbolici che le saldano. Anche in un male di secondaria importanza come i porri, le forme di conoscenza e di intervento della medicina popolare mostrano una complessità irriducibile. Per questo troveremo di rado ricette che testimoniano un elemento isolato della terapia: al contrario ogni pratica – per quanto semplice possa apparire – richiama di norma una molteplicità di motivi che interferiscono con la linearità a cui vorrebbe tendere l'esposizione dei risultati dell'indagine.

Etiologia delle verruche: una malattia contagiosa?

Prima di tutto, come riconoscere le verruche? Ciò non sembra porre particolari problemi: nelle ricette non è indicata nessuna forma precisa di diagnosi né altri mali vi sono associati. Si tratta dunque di una affezione specifica e facilmente identificabile che anche nella denominazione non presenta possibilità di equivoci: nei due *corpus* francofoni, il termine più utilizzato è *verruës*, mentre nel *corpus* italiano prevale il termine “porro”, talvolta riporato in forma dialettale (*puerre, poretto, porros, porru, purrettu*)⁽⁷⁾.

Un aspetto che accomuna i tre *corpus* è la scarsità di informazioni riguardanti l'eziologia delle verruche e, parallelamente, le pratiche preventive atte ad evitarne la comparsa. Tuttavia il *corpus* italiano, che fra i tre è il meno reti-

cente a questo proposito, presenta una ventina di ricette che esplicitano agenti ed azioni responsabili del male da cui perciò è necessario guardarsi. Di fatto si tratta di etiologie formulate in termini di interdetto: mentre soltanto due riferiscono la comparsa delle verruche all'acchiappare le lucciole e al guardare, additandolo, l'arcobaleno⁽⁸⁾, tutte le altre chiamano in causa le stelle del cielo. L'interdizione riguarda il semplice guardarle o fissarle ma più spesso l'azione specifica del contarle.

Sull'importanza del contare si ritornerà a proposito della terapia, mentre ora conviene soffermarsi sul ruolo fortemente ambivalente giocato dalle stelle. I folcloristi italiani riportano alcune ricette – poche in verità – le quali, più che mettere in guardia contro il rischio di prendere le verruche fissando o contando le stelle, sembrano suggerire come farsele venire: «Nelle notti serene, chi guarda alle stelle e dice: *Stella una e purricule du* è sicuro di levarsi la mattina con le mani piene di porri» oppure «Per far nascere [i porri] i bambini indicano col dito il cielo e poi la parte del corpo sulla quale si vuole che il porro venga fuori, ripetendo per un pezzo *Stidda ddà e purrettu ccà* (stella lì e porro qui) e così sono sicuri che il dì appresso il porro spunterà». Sembra di trovarsi di fronte a un vero e proprio capovolgimento del senso comune e della influenza negativa delle stelle che è difficile spiegare invocando l'imprecisione o l'incomprensione da parte del folclorista che, fra l'altro, in questo caso sono rispettivamente Antonio De Nino (DE NINO A. 1891 [1965]: 59) e Giuseppe Pitrè (PITRÈ G. 1949 [1896]: 233). Forse si può ipotizzare che la provocazione lanciata alle stelle fosse una sorta di gioco, una manipolazione del proprio corpo basata su una sfida in fondo non troppo rischiosa⁽⁹⁾. Peraltro, la possibilità di un intervento intenzionale sul corpo è chiaramente evocata dalle ricette in cui si **precisa** che le verruche compariranno in corrispondenza dei punti – in genere le mani – **che l'individuo** si è **pizzicato guardando le stelle**. Ma c'è di più, secondo una credenza calabrese riportata da Luigi Lombardi Satriani (LOMBARDI SATRIANI L.M. 1989: 201): se si vede cadere una stella non bisogna toccarsi la faccia perché le verruche la deturperanno; invece – esattamente come si prescrive alle donne gravide quando sono colte da una "voglia" – ci si deve toccare una parte del corpo nascosta alla vista degli altri.

Il ruolo ambivalente delle stelle appare con più evidenza dalla comparazione con le ricette francesi e del Québec dove questo elemento, pur meno presente che in Italia, è generalmente associato con la terapia: una verruca si **toglie contando le stelle per tre sere di seguito (Québec)** o **contando per nove giorni le prime nove che compaiono nel cielo (Francia)**⁽¹⁰⁾. E d'altra parte è proprio la comparazione che può offrire una ipotesi esplicativa di

questo apparente paradosso. Se le stelle possono essere sia nocive che benefiche – se dunque si possono scagliare le proprie verruche verso di loro così come da loro si possono ricevere – è forse perché è in gioco lo stesso meccanismo di contatto, in questo caso indiretto, su cui si fonda una delle più comuni terapie di questo male: per liberarsi dalle verruche, come si vedrà più avanti, bisogna toccarle con piccoli oggetti (ciottoli o altro), tanti quante sono le escrescenze, e chi a sua volta entrerà in contatto con essi, le prenderà su di sé.

Tutto ciò sembra implicitamente rimandare a una concezione di contagio secondo la quale le verruche si trasmettono da una persona all'altra attraverso un contatto diretto o indiretto che può stabilirsi per mezzo di un gran numero di elementi di mediazione. È in questo quadro che l'azione del contare ha una grande rilevanza, proprio in quanto rappresenta un contatto indiretto che equivale a toccare le verruche. Si può osservare a questo proposito che l'idea implicita di contagio è espressa dal punto di vista di colui che vuole liberarsi dal male piuttosto che da quello di colui che rischia di prenderlo; in altri termini, mentre non abbiamo trovato esplicite indicazioni eziologico-preventive che mettano in guardia dall'entrare in contatto con il male, sono relativamente frequenti, sul piano della terapia, ricette terapeutiche come queste: «Se si contano o toccano i porri di altra persona, questa guarisce e i porri si trasferiscono su chi li ha toccati o contati» (GINOBILI G. 1964: 133) «Se i porri si fanno contare da una persona, scompaiono a chi n'è affetto e nascono a chi li ha numerati» (MARAGLIANO A., VIDOSI G. - MARAGLIANO I. cur. 1962: 252). Al contagiato non sembra restare altro che perpetuare la trasmissione, rivalendosi su qualcun altro.

Una ulteriore indicazione sulle cause che provocano queste escrescenze è suggerita dalla parte del corpo nella quale si formano più spesso: le mani. Come nota Saintyves, le verruche sembrano associate alla sporcizia: «Si trovano soprattutto nei bambini, persone molto portate a infilare le mani nelle cose e nei posti sporchi. Per quanto riguarda gli adulti afflitti da questi piccoli tumori, essi si dedicano generalmente a lavori manuali che non permettono per lunghe ore che un scarsa pulizia» (SAINTYVES P. 1913: 7). Tra la sporcizia materiale e la sporcizia morale, tra la pulizia e la purezza, i limiti sono assai evanescenti: «Durant les rondes à l'école, on ne prenait pas la main de celle qui avait des verrues, c'était une vicieuse» [Durante i girotondi a scuola, non si prendeva la mano di colei che aveva delle verruche, era una viziosa] (Québec). Un sospetto di colpevolezza sembra in questo caso gravare sul soggetto colpito: se da un lato il male arriva attraverso lo spazio siderale, dall'altro colpisce le mani che fanno ciò che non si dovrebbe.

Lo sradicamento del male

In contrasto con il marcato orientamento preventivo presente nella medicina popolare, in genere molto attenta ai procedimenti di protezione del corpo contro ciò che lo minaccia, nel caso dei porri le pratiche di prevenzione sono raramente segnalate e si riducono ad evitare il contatto o a rispettare certi interdetti. L'interesse, invece, è tutto concentrato sulla terapia.

Come suggeriscono i termini che ricorrono più frequentemente nei repertori demoiatrici, la cura consiste nello sradicare le verruche, nel sopprimerle definitivamente. Nel *corpus* francese quasi la metà delle ricette usano il termine *guérir* che rinvia ad un allontanamento definitivo del male. Nel *corpus* italiano, come in quello del Québec, si trovano le espressioni "far sparire" (*faire disparaître*) e "togliere" (*enlever*), che evocano – in forma più concreta e decisa – la scomparsa delle escrescenze o la loro asportazione. La guarigione si può ottenere direttamente applicando sostanze corrosive, oppure indirettamente approfittando della natura contagiosa delle verruche e cercando di trasferirle su una persona o su un oggetto.

Le ingestioni sono invece inesistenti nei tre *corpus*: il carattere esterno dei rimedi lascia supporre che secondo l'immagine popolare le verruche non interessino, almeno a un primo stadio, le parti più interne del corpo. In generale, anche il ricorso ai rituali religiosi appare poco rappresentato; è vero che le orazioni e i segni di croce intervengono relativamente spesso nelle ricette italiane mentre risultano meno frequenti in quelle francesi e del tutto assenti in quelle del Québec, ma queste pratiche fanno riferimento, come si vedrà, più a una dimensione magica strumentale che non ad una strettamente religiosa.

Applicare e sfregare

Una quantità considerevole di ricette nei tre *corpus* consiglia di applicare direttamente sulle verruche una varietà di sostanze cui sono attribuite delle proprietà corrosive: è del resto questa una modalità di trattamento largamente usata in generale nelle affezioni riguardanti la pelle.

Una variante molto frequente, che si riscontra in particolare nel Québec, è quella di *sfregare* la verruca con un ingrediente caustico: è un atto più aggressivo della semplice applicazione in quanto comporta insistere ripetutamente sulla parte del corpo che deve ricevere la sostanza. Peraltro questo gesto è spesso compiuto all'interno di una operazione complessa che mira ad associare il male ad un oggetto per poi trasferirvelo e infine sbarazzarsene. A questo fine lo sfregare è più efficace: è noto, infatti, che nella concezione tra-

dizionale del corpo, le parti che se ne distaccano – qui sono i piccoli frammenti di pelle prodotti dalla frizione – continuano pur sempre a rappresentarlo e quindi possono agevolmente assumere il potere di trasferire il male altrove. Si può anche riconoscere nel gesto dello sfregare un effetto di movimento contro ciò che mette radici, principio importante soprattutto in Québec dove è molto frequente la rappresentazione della verruca come elemento che penetra profondamente sotto la pelle.

In Italia l'operazione terapeutica, anche quando si tratta di una semplice irrorazione con un succo o una linfa vegetale, viene spesso indicata come *lavare* o *bagnare* la parte malata, quasi a richiamare l'azione energica della donna che fa il bucato. Ci si può chiedere se questi termini non rinvino implicitamente anche all'idea di sporcizia, o comunque ad una immersione purificatrice del porro nella sostanza che lo farà scomparire. In effetti un elemento che in questo tipo di ricette ricorre con molta frequenza e sotto varie forme è l'acqua, sostanza che sembra mettere in gioco diverse modalità di azione terapeutica. In alcuni casi si tratta di acqua salata e dunque di un semplice effetto caustico; in altri, più difficili da interpretare e presenti solo in Italia, si usa invece l'acqua piovana che ristagna nelle cavità degli alberi o nelle pozzanghere; in altri ancora, al contrario, si suggerisce di applicare sulle verruche la schiuma di un ruscello, richiamandosi all'associazione che la medicina popolare instaura tra lo scorrere dei corsi d'acqua e l'allontanamento del male. E forse la schiuma stessa, elemento effervescente di mille bollicine che sfrigolando rapidamente svaniscono, può simboleggiare l'auspicata sparizione delle escrescenze⁽¹¹⁾.

In generale nella applicazione o nella frizione intervengono soprattutto, come si è detto ed è facile immaginare, elementi caustici o ritenuti tali. Molte piante, come in Francia e in Italia l'euforbia, la celidonia o la ruta (conosciuta anche per le sue proprietà abortive) oppure la cipolla nel Québec, sono ritenute dotate di tale potere ed usate soprattutto per il loro succo. In Francia ha largo impiego la celidonia chiamata comunemente *herbe aux verrues* o *herbe de la charogne*: i nomi popolari della pianta non soltanto ne identificano l'uso specializzato ma associano i porri stessi alla carne in decomposizione e quindi alla putrefazione e alla morte. Inoltre, se si considera che sia la celidonia – anche in Italia conosciuta come "erba porrina" – sia l'euforbia ed altre piante usate nelle applicazioni hanno il succo giallo, si può ipotizzare anche la presenza di un simbolismo cromatico che insiste sulla potenza dell'effetto corrosivo.

In Québec si usano anche il grano saraceno e il tabacco, la cui azione, come si usa dire, *brucia*. Si tratta del tabacco da presa, mischiato al lardo per essere spalmato a mo' di unguento e consigliato per le verruche particolarmente

te coriacee, come sono quelle cosiddette "fiorite". Il termine "fiorita", peraltro, rinvia facilmente all'idea – importante, come si è già notato, in Québec – di una omologia fra la verruca e una pianta dalle robuste radici.

In altre ricette si sottolinea invece l'acidità degli ingredienti, come quando nel *corpus* francese si raccomanda di sfregare i porri con mele da sidro tagliate a pezzi, scegliendole più acide possibile. In Italia la sostanza caustica più comunemente impiegata è il latte di fico, quasi assente negli altri *corpus* per evidenti ragioni ambientali. Già Plinio menzionava il forte potere cauterizzante del liquido denso e lattiginoso che fuoriesce quando si stacca dal ramo il frutto non ancora maturo⁽¹²⁾ ma, come ha osservato Saintyves, oltre a questa proprietà fisica si attribuiva al latte biancastro di certe piante un'azione purificatrice: «La maggior parte dei succhi vegetali furono prima di tutto usati non in ragione delle loro proprietà intrinseche, ma in virtù di un principio magico conosciuto con il nome di principio delle segnature. Si presume che i succhi biancastri e lattiginosi sbianchino e puliscano la pelle che con essi viene strofinata» (SAINTYVES P. 1913: 31).

Un'altra tipologia di ingredienti largamente usati nella terapia è costituita da prodotti animali e secrezioni del corpo umano. Si tratta di solito di sostanze grasse o emollienti che sul piano empirico ammorbidiscono la durezza delle escrescenze e ne facilitano l'eliminazione; sul piano simbolico si impregnano degli attributi dei porri su cui vengono strofinate e nel corso del trattamento al quale sono sottoposte sono chiamate a rappresentarne il processo di guarigione. L'applicazione in questi casi si identifica con l'azione di ungere, che per esempio in Québec si esegue con l'olio d'oliva ma anche con quello della macchina da cucire. Si può osservare che in certi casi l'effetto emolliente della sostanza grassa viene rinforzato dal gesto di circoscrivere il male, di racchiuderlo con l'unguento per impedirne la proliferazione: «Faire un onguent avec de la fiente de mouton et du vinaigre: en mettre autour de la verrue, toujours en rapetissant» [Fare un unguento con sterco di montone e aceto: metterlo intorno alla verruca con giri sempre più stretti] (Québec).

In Italia sono il lardo e la cotica di maiale le sostanze grasse prevalenti ma la loro efficacia, per anticipare un tema che sarà discusso più avanti, quasi mai si esaurisce nell'azione meccanica dell'ungere ed è connessa alla loro putrefazione o consumazione successiva al contatto con i porri⁽¹³⁾.

In Francia e in Italia numerose ricette prescrivono, con un procedimento simile, di ricorrere ad animali vischiosi come la lumaca. Quelle italiane insistono sul carattere composito di questa terapia: l'azione emolliente della bava della chiocciola e più spesso della lumaca senza guscio, può essere rafforzata dall'azione caustica di un po' di sale, ma l'effetto meccanico della

applicazione trova il suo definitivo compimento magico soprattutto nel momento in cui l'animale viene schiacciato o lasciato morire per disseccamento: «Fregavano le bave di lumaca sul porro. Poi la lumaca la gettavano sul tetto dove essa non trovava da mangiare. Quando moriva piano piano il porro cadeva» (MARONI LUMBROSO M. cur. 1968: 150).

Pochi altri liquidi animali intervengono nella terapia delle verruche (sangue di anguilla o di lucertola, urina di cane o di mucca); fra questi si può segnalare per il Québec il sangue di bue ucciso, dunque sangue fresco che scorre dall'animale e che si oppone agli umori corrotti e stagnanti che nell'uomo provocano malattie e impurità, tra cui appunto le verruche. Talvolta si parla, sempre in quell'area, dell'applicazione sui porri di un pezzo di magro di manzo. È lo stesso rimedio che troviamo nella medicina popolare italiana contro la cancrena o il cancro⁽¹⁴⁾, considerati entrambi come esseri animati che vivono divorando l'organismo: alimentando il male con carne cruda, si pensa di evitare il consumo dei tessuti umani (ZANETTI Z., TRABALZA R. cur. 1978 [1892]: 209-210). Questa pratica sembra collocare le verruche tra le patologie distruttive, anche se si presume ad un livello di gravità minore della cancrena.

Abbastanza significativa nei tre *corpus* è inoltre la presenza di secrezioni del corpo umano. Innanzitutto la saliva che, data la sua universale e immediata disponibilità, rappresenta una sorta di grado zero dell'automedicazione⁽¹⁵⁾, come appare in questa ricetta italiana: «[I porri] come facilmente nascono, così facilmente si tolgono, bagnandoli con la propria saliva quando si sta digiuni» (DE NINO A. 1891 [1965]: 59). L'immediatezza e la facilità del gesto di cura attuato dalla stessa persona malata, possono lasciare il posto ad una sequenza più complicata che mette in primo piano la valenza simbolica dell'atto, compiuto da una persona che deve essere estranea, di sesso femminile e coinvolta casualmente, come per prendere alla sprovvista le verruche: «Farvi sputare sopra improvvisamente da una donna che passa di lì» (BASTANZI G. 1888: 27).

Spesso si raccomanda di applicare secrezioni femminili: latte di donna che corrisponde forse al latte di fico delle ricette italiane o ancora sangue mestruale con il quale in Italia⁽¹⁶⁾, e anche in Francia e in Québec, si bagnano le verruche. Visto che nella medicina antica si riteneva che il sangue mestruale provocasse la putrefazione del corpo della donna se ogni mese non veniva espulso, non è legittimo ipotizzare che le sue proprietà terapeutiche contro le verruche rimandino a una concezione di questa malattia in termini di rischio di putrefazione? Si sa d'altra parte che numerosi interdetti relativi al sangue mestruale riguardano la vinificazione, la preparazione della maionese e del sanguinaccio, in altre parole processi auspicati e vitali

di maturazione: in questo senso non gli è forse attribuito il potere di impedire al male di maturare e di svilupparsi?

Per ragioni opposte contro le verruche fa bene la saliva della donna incinta ed il latte della madre che nutre il bambino. Un indumento della gravida compare anche in un complesso rituale del Québec secondo cui il porro viene avvolto con la cintura di una donna incinta. Questo gesto simbolico serve a demarcare i limiti del male, ma il potere della cintura deriva anche dalla condizione biologica della donna che la porta: lo sviluppo del bambino nel corpo della madre si oppone così a quello della verruca sul corpo del malato, la crescita fisiologica del ventre materno si oppone all'escrescenza patologica rappresentata dalla verruca.

Strangolare e bruciare

Un altro insieme di ricette comprende elementi che *strangolano, tagliano o bruciano*. Soprattutto in Francia, si tratta di gesti aggressivi che lo stesso malato compie sul suo corpo e che mirano a distruggere l'escrescenza in modo simile a quando si lima il nodo di un legno. In questa direzione il consiglio più semplice, ancora di automedicazione, prescrive di rosicchiarsi le verruche la mattina a digiuno. Oppure – facendo ricorso ad una parte del corpo sempre a portata di mano – di reciderle strozzandole con un capello.

Tuttavia questi atti si riscontrano soprattutto nelle operazioni di trasferimento, applicati cioè più che alla verruca vera e propria ad oggetti che sono deputati a rappresentarla. Il filo è un elemento molto comune in Italia e anche in Québec: si può semplicemente legarlo alla verruca e farla così seccare provocandone la caduta, ma si utilizza di più nelle operazioni simboliche. Per esempio si fanno su una cordicella tanti nodi quante sono le verruche e poi la si getta o nell'acqua corrente che se la porti via o in un luogo adatto alla sua putrefazione. Il tipo di filo preferibilmente usato in Québec per recidere le escrescenze – la *babiche* – (17) è rinomato per la sua solidità: ciò rinvia di nuovo al loro tenace radicamento nel corpo.

Il fuoco, o il forte calore che esso produce, è un altro elemento che, in Québec e in Italia, viene usato per attaccare direttamente le verruche senza implicare allo stesso tempo operazioni di trasferimento. Talvolta si tratta di una azione fisica che si compie realmente sui porri, punzecchiandoli con un ago rovente, scottandoli sulla piastra della stufa, oppure bruciandoli con la cenere di un sigaro, con un carbone, o con un fiammifero accesi. La cauterizzazione in alcuni casi segue la recisione allo scopo di eliminare le radici perché non si riformino: il tagliare rimuove l'escrescenza, il bruciare sopprime la parte interna ed invisibile del male in modo da annullarne la "pro-

prietà riproduttiva" (EUSTACCHI NARDI A.M. 1958: 325). Altre volte il fuoco non è usato direttamente, e allora dà luogo a una procedura più complessa: «Aller dans une boutique de forge; prendre un peu d'eau qui a servi à faire refroidir le fer rouge. Laver les verrues avec cette eau. Les verrues disparaîtront» [Andare in una bottega di fabbro, prendere un po' d'acqua che è servita per raffreddare il ferro incandescente. Lavare le verruche con quest'acqua. Le verruche spariranno] (Québec). Qui, evidentemente, l'elemento di mediazione utilizzato – l'acqua di forgia – non serve al trasferimento simbolico delle verruche ma a portare e far agire sul male il potere del fuoco.

Il trasferimento del male

Abbiamo sottolineato più volte che l'efficacia attribuita alle sostanze applicate sulle verruche non dipende solo dalle loro proprietà empiriche ma anche da ragioni simboliche, tanto che le applicazioni più aggressive in genere non vengono fatte direttamente sulle verruche ma su oggetti che le rappresentano. Si intravede così il meccanismo fondamentale della cura, egualmente importante nei tre *corpus*, che consiste nel trasferire il male su di un oggetto che per qualche aspetto assomiglia alla verruca o per qualche ragione la rappresenta, e poi nel farlo sparire o nel distruggerlo con un procedimento più o meno complesso. Ma l'elemento messo in gioco per simboleggiare le verruche può essere usato anche come veicolo del contagio affinché un'altra persona, attraverso di esso, se le addossi liberando colui che originariamente ne era affetto.

I veicoli del trasferimento

Molti degli ingredienti che abbiamo trovato nelle applicazioni sono presenti anche nelle ricette, le più numerose, che si fondano su operazioni di trasferimento e nelle quali interviene in modo massiccio la relazione di omologia con le verruche. Anche da questo punto di vista i tre *corpus* sono nello stesso tempo simili quanto ai meccanismi coinvolti e differenti quanto agli elementi usati, il che rinvia alla varietà dei contesti naturali e a una diversa accentuazione degli universi simbolici.

Fra i numerosi prodotti utilizzati in questo senso, qui menzioneremo soltanto quelli che hanno una frequenza significativa nell'uno o nell'altro *corpus*, dove appaiono giocare un ruolo che in altra sede abbiamo denominato "organizzatore" (SAILLANT F. - LOUX F. 1995).

Si tratta essenzialmente di oggetti che per forma o consistenza evocano il porro, oppure che possono essere contati e in tal modo omologati al nume-

ro delle verruche, o infine che sono in sé legati alla terra, al radicamento e alla putrefazione per loro natura o per loro destinazione.

Un ruolo importante come elemento organizzatore è svolto da diversi generi di chicchi, semi e legumi secchi. In Italia sono soprattutto, con la loro forma tondeggianti simile a quella della verruca, grano, riso fagioli, ceci⁽¹⁸⁾ e fave, presenti queste anche in Québec. In Francia predominano largamente i piselli tanto da rappresentare una delle ricorrenze principali del *corpus*. «Prendre quelques pois verts secs, faire une croix dessus et les jeter dans un puits, de façon à ne pas les entendre tomber et en récitant un pater et un ave» [Prendere alcuni piselli verdi secchi, farci sopra una croce e gettarli in un pozzo in modo di non sentirli cadere, recitando un pater e un ave] (Francia).

Un'altra sostanza molto importante nel *corpus* italiano e meno frequente negli altri due, è il sale. Si è visto prima che lo si può usare come sostanza caustica in aggiunta ad altre ma è ben noto anche il suo potere antiputrefattivo e purificatore che ne ha fatto un elemento carico di intense e molteplici valenze simboliche⁽¹⁹⁾. Se ne può ricordare, ad esempio, l'uso nel rito del battesimo cristiano e in numerose pratiche di stregoneria alle quali si aggiunge, in Italia, la protezione contro il malocchio. Qui in più i grani di sale per forma e dimensione rassomigliano un po' alle verruche e possono essere contati, rendendo così agevolmente praticabile il principio del "tanti quanti". «Prendere tanti grani di sale per quanti sono i porri e disegnare con quelli su ciascuno una croce. Nel medesimo tempo dire tre Pater noster. Quindi mettere tutti i grani di sale in un pacchetto, o più semplicemente in un involto di carta, meglio se voluminosa. Recarsi poi in un crocevia e ivi gettare l'incartata, senza però voltarsi a vedere dove cade e senza neppure rispondere nulla a chi, passando, si lasci sfuggire di bocca qualche domanda od osservazione» (EUSTACCHI NARDI A.M. 1958: 325).

In Italia e in Francia si utilizzano spesso anche le pietre e i ciottoli che di nuovo ricordano le verruche, possono essere contati, messi in un involucre e abbandonati alla curiosità dei passanti. Nella medicina popolare dei due Paesi perciò sono molto frequenti le ricette simili a questa: «Mettre dans un petit sac de toile autant de cailloux que l'on a de verrues; le porter ensuite bien en évidence sur le borde d'une route. Celui qui le ramassera attrapera les verrues et vous en serez débarassé pour toujours» [Mettere in un sacchetto di tela tanti ciottoli quante sono le verruche, poi metterlo ben in vista ai bordi di una strada. Colui che lo raccoglierà si prenderà le verruche e voi ne sarete liberati per sempre] (Francia).

In Québec l'elemento più importante è la patata, la *pomme de terre*. anch'essa mette l'accento sull'idea, qui ricorrente, che le verruche siano fissate al

corpo con profonde radici e perciò difficili da strappare. In effetti prima di marcire la patata produce dei germogli simili a piccole radici che si proiettano all'esterno, dunque in direzione opposta a quella della verruca. D'altra parte la facilità con cui il tubero può essere strappato dalla terra rinvia, per somiglianza, alla auspicata facilità di sbarazzarsi dei porri. Infine con il passare del tempo la patata prende l'aspetto di queste escrescenze, si corruga, diminuisce di volume, si indurisce e si annerisce.

Nelle ricette francesi e italiane la patata si incontra di rado e le radici della verruca sono menzionate marginalmente. Tuttavia l'importanza che a questo aspetto è attribuita in Québec aiuta a capire la seguente formula: «Verrue, je te souhaite le bonjour / tu as autant de racines que le Bon Dieu a d'amis / Les amis du Bon Dieu prospéreront et tes racines périront» [Verruca, ti auguro il buongiorno / tu hai tante radici quanto il Buon Dio ha di amici / gli amici del Buon Dio prospereranno e le radici periranno] (Francia).

In Francia si usa soprattutto la mela. Questo frutto, però, è scelto non in ragione del suo legame con la terra né delle radici, ma di altre caratteristiche, come la sua acidità, la sua forma tondeggiante, il suo stato di putrefazione ben conosciuto nelle zone in cui si usa fare il sidro.

Si è già accennato poi, a proposito della eziologia, al ruolo ambivalente delle stelle nei procedimenti di trasferimento simbolico delle verruche e si è visto che mentre in Italia sono soprattutto considerate una possibile causa del male, in Francia e in Québec, dove pure sono meno presenti, intervengono piuttosto nella terapia. Può subentrare qui come determinante la nozione di movimento, che sembra messa in gioco quando si precisa che si tratta di stelle cadenti cui si attribuisce il potere di portare via con sé il male: «Quand on voit une étoile filante, il faut se signer trois fois la main sur les verrues pour s'en débarasser» [Quando si vede una stella cadente, bisogna segnarsi tre volte la mano sulle verruche per liberarsene] (Francia).

Passare il male ad altri

Nelle diverse procedure seguite per mettere in rapporto con le verruche i vari elementi che ne devono operare il trasferimento, non è sempre necessario un contatto diretto con il male, poiché l'effetto terapeutico si fa risiedere sulla connessione simbolica dell'oggetto con la forma o altre caratteristiche delle escrescenze: in questi casi l'equivalenza più importante che si stabilisce tra i porri e il veicolo di trasferimento appare, nelle ricette italiane, fondarsi sul numero e sul criterio del "tanti quanti". L'operazione centrale diventa quella di contare le verruche: un atto potente che corrisponde al

toccarle e che non richiede altre intermediazioni. È sufficiente perciò predisporre una quantità uguale di elementi delegati a rappresentare i porri per vincolarli automaticamente allo stesso destino: il male sarà raccolto da altri oppure si consumerà o perirà: «È comune tra noi [in Calabria] ancora quest'altro metodo: si enumerano i porri e per quanto è il numero di essi, si gettano nel fuoco altrettanti pezzettini di sale da cucina» (LOMBARDI SATRIANI L.M. 1968: 430).

Contare ha anche la funzione di chiudere il male dentro dei confini per impedire che si moltiplichi. Così, in Italia come in Francia, si può legare il male ed ostacolarne la diffusione facendo su un filo tanti nodi quante sono le verruche: «Prendre un fil, y faire autant de noeuds qu'il y a de verrues, frotter séparément chaque verrue avec un noeud, puis réunir ces noeuds en un petit bouquet avec lequel on frottera chaque verrue. Enfin on entoure un petit bout de bois de ce fil et on l'enterre dans le fumier» [Prendere un filo e farci tanti nodi quante sono le verruche, sfregare separatamente ogni verruca con un nodo, poi riunire questi nodi in un mazzetto con il quale si sfregherà ogni verruca. Infine si avvolge il filo attorno a un pezzetto di legno e lo si sotterra nel letamaio] (Francia).

In Italia, e più marginalmente negli altri *corpus*, il gesto del contare è rafforzato dall'azione di chiudere in un contenitore – una pezza, un foglio di carta o un sacchetto – un numero di elementi eguale alla quantità delle verruche: è questo un modo per contenerle e nello stesso tempo per evitare che qualcuna si perda e non sia toccata dal trattamento. «È d'uopo contare le proprie verruche, quindi prendere tanti ceci, piselli o sassolini, involgerli entro un brano di stoffa, una carta, o porli entro una scatola, e gettarli in strada. Alcuno spinto dalla curiosità raccoglie il vostro involto, conta i ceci o i sassolini e si prende i vostri porri» (ZANETTI Z., TRABALZA R. cur. 1978 [1892]: 224-225). Contare le verruche, racchiudere e nascondere in un involto un eguale numero di oggetti che le rappresentano e infine abbandonare la confezione in un luogo frequentato, costituisce dunque un modo per liberarsi del male "attaccandolo" o, come dice Zanetti, *aggettandolo* ad altri.

L'oggetto di trasferimento è a maggior ragione un veicolo di contagio quando viene applicato direttamente sui porri: «Frotter la verrue avec une pomme de terre crue; déposer dans un sac et jeter derrière soi sans regarder; la personne ou l'animal qui ouvrira le sac attrapera la verrue» [Sfregare la verruca con una patata cruda; metterla in un sacchetto e gettarla dietro di sé senza guardare; la persona o l'animale che aprirà il sacchetto prenderà la verruca] (Québec).

Se l'oggetto di trasferimento è un dolce o una moneta l'insidia è ancora maggiore dato che è molto forte la tentazione di impadronirsene.

«Maggior sicurezza dava la "conta" con caramelle o con monete, che poi venivano abbandonate volutamente per strada; qualcuno le avrebbe raccolte e, per un cambio di guardia davvero cattivello, si sarebbe fatto carico, totale e definitivo, degli stessi porri» (TONELLI V. 1981: 25). Ancora più spudoratamente maligna è questa ricetta del Québec: «Frotter la verrue avec un sou et donner ce sou au prochaine quéteux qui passera, c'est lui qui l'attrapera» [Sfregare la verruca con una moneta e darla al primo mendicante che passerà, è lui che la prenderà].

Passare il male a un'altra persona, oltretutto con l'inganno, è certamente un procedimento piuttosto aggressivo, ma non bisogna dimenticare che si tratta di culture in cui la stregoneria fa parte della vita quotidiana. Talvolta il nesso con le pratiche magiche dirette a provocare il male altrui è reso esplicito: «*I sfeva la furcela*, come si suol dire, anche con la ... forcella dei capelli (noto strumento per fatture) che avrebbe avuto il potere di trasferire i porri da una donna all'altra» (TONELLI V. 1981: 25).

Non c'è del resto una qualche relazione tra il sospetto di trasmissione volontaria che ricade su ogni portatore di verruche e il legame di questo male con la impurità morale?

Essiccamento e putrefazione

La logica del *mors tua vita mea* non è l'unica che governa le pratiche di trasferimento delle verruche: moltissime altre ricette, in tutti e tre i *corpus*, suggeriscono una varietà di procedimenti che hanno lo scopo di estirpare il male sbarazzandosi o provocando la distruzione dell'elemento che lo rappresenta. La sua sparizione definitiva non può essere prodotta in un modo qualsiasi ma nel quadro di un rituale complesso, intessuto di interdetti e prescrizioni. In Italia, per esempio, bisogna fuggire immediatamente dopo aver gettato l'oggetto di trasferimento per non vedere che cosa ne succede o per non sentire il rumore che produce sparendo. «Strofinare ben bene il porro con tre grani di sale, poi buttare i tre grani nel fuoco voltando a questo le spalle, dopo di che fuggire subito, prima di sentirne lo scoppiettio» (EUSTACCHI NARDI A.M. 1958: 325). L'allontanarsi rinvia anche alla forte contagiosità del male, tanto che in molti casi si prescrive di non ritornare sul luogo per un tempo molto lungo, anche per un anno, per sette anni, o addirittura mai.

In Québec non bisogna nemmeno ripensare all'atto che si è compiuto: «Trancher un oignon, frotter les verrues avec ces tranches et les envoyer derrière soi et ne plus s'en occuper. Les verrues disparaîtront» [Tagliare una cipolla, sfregare con i pezzi le verruche e gettarli dietro di sé e non occu-

parsene più. Le verruche spariranno] (Québec). In questa come in molte altre ricette è in gioco soprattutto lo sguardo la cui interdizione è rinforzata dal gesto di gettare dietro o lontano da sé: «I porri mia nonna li faceva andar via in diversi modi. Prendeva un pezzo di lardo e poi lo strofinava ben bene sul porro e poi chiudeva gli occhi e lo gettava lontano» (MARONI LUMBROSO M. cur. 1968: 422).

Un altro procedimento frequente in Italia, ma presente anche in Francia, è quello di far seccare animali bavosi o altri elementi che sono stati in contatto diretto o indiretto con la verruca. «Frotter les verrues avec un escargot, le suspendre au bout d'un batonnet et le laisser exposé à l'air; les verrues desèchent en même temps que le mollusque» [Sfregare le verruche con una lumaca, appenderla all'estremità di un bastoncino e lasciarla esposta all'aria; le verruche si seccano allo stesso tempo del mollusco] (Francia); «Tout d'abord frotter avec une limace rouge, ensuite couper une mèche de cheveux à la personne et, le jour de l'Ascension, introduire cette mèche dans une fente pratiquée dans une branche d'églantier; quand la branche sèche, la verrue tombe» [Prima di tutto strofinare con una lumaca rossa, poi tagliare una ciocca di capelli alla persona e il giorno dell'Ascensione introdurre questa ciocca in uno spacco praticato in un ramo di rosa canina, quando il ramo si secca la verruca cade] (Francia).

Un tipo di trasferimento altrettanto importante è opposto al disseccamento per quanto riguarda il processo fisico, ma coincide nel risultato di morte dell'oggetto e della verruca: è quello che si realizza attraverso il sotterramento e la putrefazione. «Ramasser sur la route de la bourre qui est tombée d'un vieux bât, en frotter les verrues et enterrer la bourre; lorsqu'elle sera pourrie, les verrues tomberont» [Raccogliere sulla strada della borra che è caduta da un vecchio basto, sfregarci le verruche e sotterrare la borra; quando sarà imputridita le verruche cadranno] (Francia); «Frotter les verrues avec un morceau de viande rouge (boeuf). Enterrer ensuite la viande. Quand elle sera pourrie, les verrues seront disparues» [Sfregare le verruche con un pezzo di carne rossa (bue). Sotterrare la carne. Quando sarà marcita le verruche saranno scomparse] (Francia).

Un elemento che in questo quadro riveste un ruolo rilevante nei *corpus* francese e italiano, mentre è assente in Québec, è il pozzo. Più che come contenitore d'acqua, questo interviene come luogo privilegiato di sotterramento, di accesso alle profondità della terra, dove semmai l'acqua è chiamata ad accelerare il processo di putrefazione. Per di più il pozzo, mentre suggerisce l'idea della impossibilità di uscirne, rende più difficile sentire il rumore della caduta di ciò che vi viene gettato, condizione questa che, come abbiamo visto, è ritenuta indispensabile per un buon esito del rituale terapeutico:

«Toucher chaque verrue avec un pois et le jeter ensuite par derrière au dessus de la tête, de sorte que chaque pois tombe dans un puits et qu'on n'entende pas le bruit causé par le pois au contact de l'eau» [Toccare ogni verruca con un pisello e poi gettarlo dietro di sé al di sopra della testa, in modo che ogni pisello cada in un pozzo e non si senta il rumore causato dal pisello al contatto con l'acqua] (Francia); «Si spalmano i porri a digiuno, per tre mattine di seguito, usando una fettuccia di cotica di maiale; quindi si getta con la mano porosa, all'indietro e senza che nessuno veda, la cotica nel pozzo. Quando sarà putrefatta, i porri saranno conformemente scomparsi» (TASSONI G. 1964: 448).

Certo, se si potessero qui inseguire tutte le direzioni verso cui contemporaneamente si dipartono le logiche simboliche di cui stiamo tentando di tracciare la mappa d'insieme, ci sarebbe da chiedersi se i pozzi così "inquinati" dal contatto con le verruche fossero preferibilmente quelli di un vicino invidioso o invidiato⁽²⁰⁾.

Altri luoghi in cui si consiglia di gettare gli oggetti che rappresentano le verruche, comportano un rischio minore di favorire il contagio: sono i letamai o le latrine, frequenti nelle ricette francesi e italiane ma non del Québec. «Frotter les verrues avec de la bourre de collier sur laquelle un cheval vient de suer, et la jeter dans le cabinet en reculant» [Sfregare le verruche con la borra del collare su cui un cavallo ha appena sudato e buttarla nella latrina indietreggiando] (Francia); «Si crede che i porri scompaiano fregandoli con un canna che poi deve essere gettata nella concimaia a marcire. Quando la canna sarà consumata, anche i porri saranno scomparsi» (COLTRO D. 1983: 230). Sono luoghi che esplicitamente richiamano il sotterramento e la putrefazione, come del resto le buche in terra, i luoghi umidi o paludosi consigliati da altre ricette, ma che in più rinviano forse all'idea dell'impurità della verruca cui si è più volte fatto cenno.

In definitiva il riarso e l'umido, il disseccamento e la putrefazione convergono nell'idea implicita ma onnipresente della morte cui devono andare incontro gli elementi che rappresentano il male per provocare, simultaneamente, la morte delle verruche. Alcuni di essi si trovano in posizione polivalente rispetto agli opposti processi del seccare e del marcire: il giunco o i fili di paglia a cui si fanno dei nodi per legarvi i porri, oppure il lardo con cui si ungono, possono essere di volta in volta lasciati all'uno o all'altro destino. Per altri oggetti di tramite la strada è invece obbligata: i grani di sale ad esempio, dopo essere venuti in contatto con le verruche, sono in Italia gettati nel fuoco e preferibilmente nel forno scaldato per il pane, avendo sempre cura di fuggire prima di sentire lo scoppiettio che essi producono nel consumarsi al calore. La sparizione del grasso animale usato come emol-

liente può invece essere affidata al divoramento: lasciato in pasto alle formiche, non ne rimarrà traccia. La materia su cui si è trasferito il male, in ogni caso cambia stato, si dissolve, si decompone, termina il suo ciclo vitale.

La dimensione religiosa della terapia

Si è già accennato all'inizio che le pratiche di devozione sono relativamente poco presenti: non esistono, per esempio, pellegrinaggi né santi guaritori specializzati per i porri. Il *corpus* italiano, tuttavia, è quello più ricco di formule e di preghiere, seguito dal *corpus* francese, mentre la dimensione religiosa appare quasi del tutto assente in quello del Québec dove è esclusivamente limitata a sporadici segni di croce. Del resto la "segnatura" è uno dei rituali attinti dalla religiosità con cui la medicina popolare interviene in un gran numero di patologie.

Una di queste ricette, però, chiarisce bene la valenza magica della croce intesa come gesto destinato a cancellare simbolicamente il male: «Enfin il y en a qui faisait disparaître les verrues en faisant une croix dans le fourneau avec de la craie. Les verrues disparaissent à mesure que la croix disparaît» [Infine c'è chi faceva sparire le verruche facendo una croce nel forno con un gesso. Le verruche spariscono mano a mano che la croce sparisce] (Québec). Spesso, in particolare nelle ricette italiane, il segno di croce viene invece tracciato direttamente sui porri per mezzo di oggetti a loro volta simbolicamente connessi con le verruche: cece, giunco, fava, fagiolo, coltello, ecc.

Gesti come il segno di croce o preghiere come il Pater noster, che pur chiamano in causa un orizzonte religioso, di solito non agiscono da soli ma accompagnano e rafforzano i rituali di trasferimento del male: «In provincia di Forlì si consiglia di mettere sull'orlo del pozzo una forcella di ferro da capelli e lasciarla colà per tre giorni di seguito. Ogni volta che si passa da quella parte si deve recitare un pater noster» (PAZZINI A. 1948: 302). Del resto le formule sono soprattutto indirizzate alla verruca e più raramente alla divinità: «Allumer le cierge bénit et dire: 'Je vous adjure, ô excroissances du corps de cette personne (nommer) de vous anéantir et disparaître comme la neige disparaît aux rayons du soleil. Ainsi vous, excroissances, devez-vous diminuer et disparaître jusqu'à parfait anéantissement pour toujours' (signe de croix). Amen, Pater noster. Soufflez sur l'excroissance, placez votre main dessus et dites: 'Je vous approche' (signe de croix), 'que Dieu vous bénisse, que Dieu vous guérisse, que Dieu améliore votre santé avec sa divine puissance et par le pouvoir de cette lumière qui brille en son honneur' (signe de croix). Amen, Pater noster» [Accendere il cero benedetto e dire: "Io vi scongiuro, o escrescenze del corpo di questa persona (nomi-

narla) di annientarvi e sparire come la neve sparisce ai raggi del sole. Così voi, escrescenze, dovete diminuire e sparire fino a un totale annientamento per sempre” (segno di croce). Amen. Pater noster. Soffiate sull’escrescenza, ponetevi sopra la vostra mano e dite: “Io vi impongo le mani (segno di croce). Che Dio vi benedica, che Dio vi guarisca, che Dio migliori la vostra salute con la sua divina potenza e con il potere di questa luce che brilla in suo onore” (segno di croce) Amen. Pater noster] (Francia).

In Italia sono relativamente più frequenti pratiche che prendono in prestito alla religione ufficiale non solo elementi devozionali ma anche lo stesso scenario dell’azione – la chiesa come luogo sacro per eccellenza – trasferendone la potenza su un piano magico-terapeutico: l’atto di bagnarsi la mano con l’acqua benedetta all’ingresso della chiesa, che appariva sicuramente inosservato in quanto abituale e dovuto, assumeva per chi era affetto di verruche una funzione curativa. «Si dovevano bagnare con l’acqua santa di una chiesa mai visitata. Entrati in detta chiesa si immergevano le mani (il posto più colpito erano appunto le mani) nella vaschetta dell’acqua santa e si credeva che bastasse questa operazione perché cadessero da soli» (MARONI LUMBROSO M. cur. 1968: 196). Allo stesso modo si dovevano compiere i rituali terapeutici durante la celebrazione della messa, presumibilmente all’insaputa del sacerdote, come testimoniano due ricette riportate da Finamore. In un caso il verrucoso duplica la preghiera dell’officiante destinandola ai suoi scopi di cura, nell’altro approfitta del riferimento alla terra contenuto nel rito perché favorisca l’auspicata caduta dei porri «Bisogna stropicciare le mani e dire il Padrenostro mentre il prete lo dica a messa [...] Quando il prete, dicendo il Pater arriva all’attendèrre (sicut in coelo et in terra), chi ha i porri, facendo l’atto di prenderli e di gettarli per terra, dice: *pijke ‘sti purr e mmìndele ‘n dèrre*» (FINAMORE G. 1894 [1966]: 193). Analogamente le invocazioni a Gesù o alla Vergine occupano di solito un posto del tutto marginale entro ricette di grande complessità, come questa raccolta da Pitrè, che sembra sintetizzare molte delle procedure finora descritte: «Si prendono tre fili di paglia, in ciascheduno de’ quali sia un nodo, e si legano sopra i porri; poi si tolgono essi fili e si buttano in una cisterna o in un pozzo, al quale per un intiero anno la persona che ha i porri non dovrà accostarsi; al marcire della paglia spariranno i porri; però è necessario ripetere il seguente scongiuro: *Purritu, purittieddu, vattinni a Muncibieddu, ppi la Vergini Maria squaglia purriettu e mintiti a la via*» (PITRÈ G. 1949 [1896]: 233-234).

I tempi e i ritmi della terapia

La scansione temporale degli atti terapeutici, che per molte patologie è legata ai cicli liturgici e calendariali, nel caso delle verruche appare spesso

modulata dalle fasi lunari. Queste escrescenze sembrano assimilabili agli elementi che crescono e si muovono all'interno del corpo – come il sangue, le mestruazioni o il bambino nel ventre della madre – che la luna è in grado di governare. In Québec per fare in modo che quando la luna sarà in fase calante porti via con sé i porri, bisogna guardarla mentre si sfregano con della sabbia. Peraltro, almeno a giudicare dalle numerose ricette italiane nelle quali interviene la forza dei raggi lunari, l'influenza dell'astro notturno si può esplicitare in qualunque delle sue posizioni. Talvolta il crescere della luna e la sparizione delle verruche vanno in parallelo, come appare da questa ricetta: «In alcune località della nostra campagna, si raccomanda per togliere i porri, di uscire in una bella notte illuminata dalla luna nuova, a piedi nudi e camminare toccando tratto tratto ciascun porro col tallone» (ZANETTI Z., TRABALZA R. cur. 1978 [1892]: 226). All'inverso un'altra ricetta precisa che il rituale terapeutico deve essere compiuto «una notte di luna vecchia che è ferma, mentre che la luna nuova è contraria perché cresce» (WAGNER M. 1927: 402)⁽²¹⁾.

La luna e le stelle fanno parte di una più generale relazione con le forze notturne, importanti soprattutto nelle ricette del Québec: «Frotter la verrue le soir avec une couenne de lard salé, la jeter sans regarder où elle tombe. La verrue disparaîtra» [Sfregare la verruca di sera con una cotenna di lardo salato, gettarla via senza guardare dove cade. La verruca sparirà] (Québec). Anche in Italia la notte costituisce spesso una circostanza necessaria per la terapia: «Nel Friuli si usa pure fregar le verruche con una pietra nera, al chiaro di luna, per sette sere di seguito» (SOLINAS G. 1952: 33). Si tratta in particolare di ricette che richiedono una preparazione piuttosto complessa di ingredienti da esporre poi al "sereno": «Prendevano quattro coralli veri da una collana, li mettevano dentro un bicchiere con la spremuta di mezzo limone, ed al primo chiaror della luna mettevano il bicchiere fuor della finestra. In una settimana al massimo i coralli a contatto del limone si scioglievano e ne veniva fuori un **impastino** che spalmavano sopra i porri, che un po' alla volta sparivano. Dimenticavo di dire che bisogna spalmare l'impasto tutte le sere al suonar dell'Ave Maria» (MARONI LUMBROSO M. cur. 1968: 241).

Il mattino diventa un momento importante se associato alla condizione di digiuno; ciò sembra rinviare alla nozione di purificazione, rafforzata per di più sul piano empirico dall'uso di sostanze caustiche: «Frotter les verrues, le matin à jeun, avec le suc de la tige de l'éclair» [Sfregare le verruche, il mattino a digiuno, con il succo del gambo della celidonia] (Francia); «Anche il succo lattiginoso di fico acerbo si strizzava sulle protuberanze (tre mattine di seguito, a digiuno), preferendo, quando possibile, il lattice di quello rosso» (TONELLI V. 1981: 26). Il primo mattino è anche il tempo in cui gli elemen-

ti della natura sono più attivi per aver beneficiato dei poteri della notte e della luna. Lo si vede per esempio nella rugiada della mattina di San Giovanni, utile ai porri come a qualsiasi affezione dermatologica: «Se rouler tout nu dans la rosée de la Saint Jean» [Rotolarsi nudi nella rugiada della mattina di San Giovanni] (Francia).

C'è da chiedersi infine: quanto bisogna aspettare perché le fastidiose e brutte escrescenze scompaiano e muoiano? Quanto durano le terapie e dopo quanto tempo producono l'effetto sperato? In generale quelle più rapide, forse perché più energiche o aggressive, sono alcune applicazioni di sostanze caustiche, come il latte di fico. Di solito però la scomparsa della verruca non è immediata: in molte ricette italiane e soprattutto francesi si insiste sulla necessità di ripetere la pratica e sulla quotidianità della terapia che richiede pazienza e regolarità. «Mettre un emplâtre obtenu en faisant macérer pendant cinq ou six jours des feuilles de lierre et de poireau dans du vinaigre blanc. Appliquer cet emplâtre tous les soirs en se couchant jusqu'à disparition» [Mettere un impiastro ottenuto facendo macerare per cinque o sei giorni delle foglie di edera e di pero nell'aceto bianco. Applicare questo impiastro tutte le sere prima di andare a letto fino alla scomparsa delle verruche] (Francia). In molti casi la durata e il ritmo della ripetizione della cura sono determinati da numeri magici come il tre, il sette o il nove, con uno schema terapeutico analogo a questo, basato su un ritmo ternario: «Deporre per tre giorni un pezzo di lardo sotto l'immondizia: dopo tre giorni si ricomincia ed i porri spariscono» (MARAGLIANO A., VIDOSSÌ G. - MARAGLIANO I. *curr.* 1962: 252) o a quest'altro che scandisce sulla stessa cadenza il gesto di devozione religiosa: «Recarsi tre mattine di seguito alla messa e durante il Sanctus quando il sacerdote alza l'Ostia ripetere tre volte: Gesù e Maria porcheria va via» (BASTANZI G. 1888: 27)⁽²²⁾. In effetti, anche quando le ricette precisano la durata della cura, raramente determinano il tempo della guarigione, pur se l'effetto più lento (ma forse più radicale e definitivo) sembra quello delle terapie di trasferimento che debbono attendere i processi relativamente lunghi dell'essiccamento o della putrefazione.

Il movimento, il cavaliere bianco e la morte

Tutto un insieme di elementi cui via via si è fatto cenno, come le stelle cadenti, l'acqua corrente, le monete, pur essendo di natura tanto diversa, appaiono accomunati da una medesima idea soggiacente che è quella del movimento, della messa in circolazione della verruca (di cui poi non si vorrà sapere più nulla), del suo confinamento in un luogo lontano, forse coincidente con il luogo della morte. È a proposito dell'acqua che questa presenza del movimento emerge più esplicita nei tre *corpus*. Spesso viene precisato

che bisogna usare l'acqua corrente: sia quando viene messa a diretto contatto con le verruche sia quando riceve un oggetto di trasferimento, si pensa che essa trascinerà via con sé il male nella sua corsa: «Laver les verrues à l'eau courante d'une source et s'y plonger juste le temps de prier un pater et un ave» [Lavare le verruche nell'acqua corrente di una sorgente e immergervi giusto il tempo di recitare un pater e un ave] (Francia); «Frotter les verrues avec une taupe crevée que l'on jette ensuite à l'eau. Si le corps de la taupe surnage, les verrues disparaîtront. Jeter ensuite l'animal dans une eau courante» [Strofinare le verruche con una talpa morta che si butta poi nell'acqua. Se il corpo della talpa galleggia le verruche spariranno. Buttare poi l'animale nell'acqua corrente] (Francia). L'uso della talpa non è casuale: è un animale ctonio legato al seppellimento, di cui si noterà più avanti l'importanza nel *corpus* francese. È un prodotto dell'acqua in movimento anche la schiuma del mare o dei torrenti che interviene in molte ricette: «Employer la bave ou l'écume des ruisseaux» [Usare la schiuma dei ruscelli] (Francia); «Les frotter avec de la broue de mer que l'on rencontre pour hasard» [Strofinarle con la schiuma del mare che si trova per caso] (Québec); «Le verruche si possono guarire colla schiuma d'un torrente rigonfio» (BASTANZI G. 1888: 27).

È in questo quadro che forse si può comprendere l'impiego terapeutico (attestato, come si è visto, solo in Italia) dell'acqua che si raccoglie nelle cavità degli alberi: anche se quando viene usata è ferma, essa è comunque pioggia che muovendo dal cielo è caduta sulla terra, come appare esplicitato in questa ricetta: «Acqua piovana, appena caduta, cercando con la frizione di provocare molta schiuma» (MARONI LUMBROSO M. cur. 1968: 151). Una qualche conferma all'ipotesi potrebbe risultare anche da un'altra pratica in cui diversi stati dell'acqua sembrano intercambiabili nella terapia: «L'essiccazione veniva propiziata bagnando [i porri] con acqua salata, o sciacquandoli ripetutamente con la schiuma di acque piovane e fluviali» (TONELLI V. 1981: 26).

Anche la moneta, di cui si è visto l'impiego come veicolo per passare il male a un'altra persona, richiama la medesima idea di movimento e di circolazione. «Sulle verruche sono applicate alcune monete concave dette monete delle verruche e che sono fatte di antichi Scifati bizantini aventi forma concava, o da altre monete che l'uso abbia incavato» (ZANETTI Z., TRABALZA R. cur. 1978 [1892]: 257).

A conferma della frequente polisemia degli elementi terapeutici, si vede in questo caso come l'idea del movimento sia accentuata dalla secolare circolazione della moneta e come, nello stesso tempo, la sua protuberanza richiami la forma della verruca. Talvolta non è nemmeno necessario il passaggio

attraverso la materialità della moneta: «On pouvait aussi vendre ses verrues pour une cenne» [Si potevano anche vendere le proprie verruche per un soldo] (Québec).

La nozione di movimento, così importante in Québec perché rinvia alle profonde radici del male che devono essere rimosse, viene enfatizzata nella ricetta seguente dal riferimento alla strada ferrata: «Frotter la verrue avec un sou, déposez le sur un rail de chemin de fer» [Sfregare la verruca con una moneta e poi deporla sul binario di una ferrovia] (Québec). Se d'altra parte si legge questa ricetta alla luce di una italiana, all'idea del movimento troviamo associata quella della frantumazione: «Fa' il novero [dei porri]; indi prendi tanti sassolini quanti ei sono, ficcali in una cartuccia e poni ogni cosa in una rotaia della strada che t'è più vicina. Al passarvi su che farà la ruota d'un carro, quanti ella triterà di que' sassolini, altrettanti de' tuoi porri n'andranno a spasso; e se li triterà tutti, tu rimarrai senza pure un porro» (CHERUBINI F. 1887: 228). L'efficacia dell'intervento è qui affidata al caso, perchè non c'è garanzia che le ruote del carro triturino tutti i sassi: è la conseguenza a cui può approdare il fatto che, dopo una preparazione meticolosa, ci si deve disinteressare dell'oggetto che rappresenta le verruche e non presenziare alla sua distruzione o, nel caso del contagio, al suo passaggio su un'altra persona.

Nelle pratiche che si fondano sul trasferimento appare spesso come comune elemento soggiacente la morte, causata da affogamento o bruciatura, da essiccamento o putrefazione (più raramente, come nell'ultima ricetta, per frantumazione). Ma la morte interviene anche più direttamente quando il passaggio del male avviene su un cadavere. Così in Québec si prescrive che «le porteur d'une verrue doit déclarer devant la dépouille d'un enfant défunt 'Je te donne mes verrues'. Le corps de l'enfant mort est alors censé 'emporter avec lui' les verrues sous terre» [Il verrucoso deve dire davanti alle spoglie di un bambino morto che gli passa davanti: 'Io ti do le mie verruche'. Si crede che il corpo del bambino morto 'porti con sé' le verruche sotto terra]. Questo procedimento mette in scena, sotto una forma simbolica, il contagio e il movimento, la morte, il seppellimento sotto terra e il carro funebre, luogo del corpo destinato alla putrefazione, ma anche veicolo che porta lontano la verruca. Un'altra formula riprende questa idea di morte coniugata con l'allontanamento: «Finalement, on pouvait toujours dire en rencontrant un corbillard 'Tu es mort, ça te fait rien d'avoir une verrue de plus, apport donc la mienne'. Elle était censée disparaître quelques jours plus tard» [Infine, si poteva dire incontrando un carro funebre: 'Tu sei morto, non ti fa niente avere una verruca in più, prenditi dunque la mia'. Si pensava che la verruca spa-

risse dopo qualche giorno] (Québec). Si noti anche in questa ricetta francese l'allusione al rintocco della campana a morte: «Au dernier coup de cloche (quand on sonne les neuf coups d'un trépas) on conseille de couper un pois en deux, d'en jeter une moitié dans un puits et de frotter la verrue avec l'autre moitié. Quand le morceau jeté dans le puits sera pourri, l'excroissance aura disparu» [All'ultimo rintocco della campana (quando si suonano i nove colpi per una morte) si consiglia di tagliare un pisello in due, di gettarne una metà in un pozzo e di sfregare la verruca con l'altra metà. Quando la metà gettata nel pozzo sarà marcita, l'escrescenza sarà sparita] (Francia). Quanto è stato detto finora può contribuire a chiarire almeno in parte alcune ricette francesi e italiane all'apparenza molto strane. Una di queste, già citata, riguarda il sudore del cavallo: «Frotter les verrues avec de la bourre de collier sur laquelle un cheval vien de suer» [Sfregare le verruche con la borra di un collare su cui un cavallo ha appena sudato] (Francia). Strumento che rappresenta il lavoro dell'animale, il collare è imbevuto della sua traspirazione ed è dunque questa che in qualche modo si applica sulla verruca; ma anche il movimento che la porterà via occupa forse un posto importante. Alcune ricette italiane, in modo simile, fanno riferimento al materiale con cui si imbottisce il basto dell'asinino, parente povero e umile del cavallo: «Si stropiccia sui porri un bioccolo di lana tolta da un basto, e poi si getta sulla strada; ma, in quel giorno, bisogna guardarsi di passare per la medesima, se non si vuol ripigliarli» (FINAMORE G. 1894 [1966]: 194). Una complessa terapia siciliana mette invece direttamente in scena l'animale da traino o da trasporto, questa volta un mulo: «Si cerchi di due persone che vadano a cavallo a un mulo, una in sella e una in groppa, e chi ha il porro dica cantarellando: *A vuatri chi siti supra stu mulu, pigghiativi stu purrettu e ficcattivillu 'n c... e fugga*, ché i due cavalieri potrebbero, per il male fatto loro, rispondere a bastonate a chi volle a lor danno liberarsi dal porro» (PITRÈ G. 1949 [1896]: 234-235).

Un'identica sequenza del rituale, compresa la scurrile conclusione, si ritrova in una delle misteriose pratiche italiane che riguardano il cavallo bianco: «Quando passa un uomo con un cavallo bianco, dire: *O cul om dar caval bianch, i me puren tacà ai vos gamb, i me puren a du a du, ch'ì v'enan tuti atacà ar cu* (O quell'uomo dal cavallo bianco, i miei porri attaccati alle vostre gambe, i miei porri a due a due vi vengano tutti appiccicati al sedere)» (MARAGLIANO A., VIDOSSÌ G. - MARAGLIANO I. curi. 1962: 252). Una variante che usa la stessa formula consiste nel mettere in un sacchetto tanti sassolini quante sono le verruche e nel gettarlo poi dietro a un uomo che monta un cavallo bianco. Si può certo pensare che non si ricorresse spesso a questo tipo di pratiche, visto che non è sempre facile avere a disposizione al momento opportuno un cavaliere su un cavallo bianco. Più semplice, ma non meno miste-

riosa è un'altra terapia incentrata sullo stesso animale: «Contro i porri baciare tre volte la coda di un cavallo bianco» (SORMANI E. 1972: 152).

Non c'è dubbio che l'idea del movimento e del contagio, su cui ci siamo più volte soffermati, è alla base di queste ricette, eppure anche l'insistenza sul colore bianco non sembra casuale: questo è il colore associato alla purezza che si è visto intervenire nella terapia, per esempio, con il latte di fico. Ma in più, il cavallo bianco non è anche, nel mito, la cavalcatura della morte?

Dalla comparazione fra i tre *corpus* emerge come primo evidente elemento un alto grado di similitudine complessiva nelle ricette e nei significati che queste appaiono attribuire alle verruche. Si tratta di escrescenze di cui conviene liberarsi estirpandole dal corpo al quale sono fissate da radici profonde. Perciò l'applicazione di prodotti corrosivi spesso non basta o rischia di essere troppo violenta, e dunque bisogna ricorrere a pratiche di tipo magico-simbolico che hanno lo scopo di eliminare i porri trasferendoli su un oggetto intermediario che rassomiglia o si fa rassomigliare ad essi.

Un altro elemento di similitudine è la scarsa presenza della dimensione religiosa: non ci sono pellegrinaggi né interventi di santi terapeuti e anche le preghiere – pur più frequenti in Italia, come si è visto – svolgono soprattutto la funzione di formule destinate a facilitare il trasferimento.

Ancora un aspetto comune fra le terapie dei tre *corpus* è il fatto che si tratta quasi sempre di rituali laici di medicina domestica in cui il ruolo degli operatori specializzati risulta del tutto sporadico e marginale. Nel *corpus* italiano, ad esempio, solo in quattro casi si parla di guaritori o detentori di poteri terapeutici: si tratta di qualcuno che sa “segnare” i porri (BASTANZI G. 1888: 165, PAZZINI A. 1948: 302, TONELLI V. 1981: 26) o di un settimino, cioè dell'ultimo nato di sette fratelli dello stesso sesso, che per questo fatto ha il potere di praticare con particolare efficacia il rituale di trasferimento (OSTERMAN V. 1894). Oggi questa situazione appare rovesciata poiché il sapere diffuso, femminile e domestico, si è fortemente disgregato mentre i depositari di saperi e tecniche tradizionali sono ormai quasi esclusivamente gli operatori specializzati: di recente un'indagine su un'area ristretta della campagna toscano-umbra ha individuato ben quattordici guaritori di verruche, di cui tre settimini⁽²³⁾.

D'altro canto si è potuta rilevare una più forte rassomiglianza tra le ricette italiane e francesi che non tra queste ultime e quelle del Québec. Certo anche tra loro ci sono importanti affinità in campo demoiatrico, che provengono da un fondo comune di saperi, ma la medicina popolare del paese americano presenta una sua propria originalità in cui si esprime la diversità delle condizioni ecologiche e delle vicende storico-sociali, nutrite da altri

contatti culturali. Così, considerate nel loro complesso, le differenze fra i tre *corpus* conferiscono a ciascuno di loro una colorazione particolare che si riscontra anche nell'insieme delle ricette di medicina popolare dei tre Paesi. Per esempio, il fatto che la dimensione religiosa appaia poco e tuttavia abbia una presenza più marcata in Italia e in Francia che non in Québec, è un fatto che si è osservato non solo limitatamente alle verruche.

Tutto ciò, in fin dei conti, rinvia a una modulazione diversa della polisemia delle verruche. In sé e per sé non sono molto pericolose ed è per questo che sono trattate prevalentemente con le risorse della medicina domestica. Tuttavia se le terapie che le riguardano sono spesso complicate e fortemente ritualizzate è perché si tratta di un male che da una parte è profondamente radicato nella pelle e perciò difficile da estrarre, e dall'altra rischia di moltiplicarsi in modo incontrollato e alla fine di raggiungere l'interno del corpo. C'è dunque in queste escrescenze un potenziale di impurità, di putrefazione e di morte che spinge a cercare di farle morire al più presto, di provocarne una definitiva sparizione, perché non sparisca la persona che ne è contaminata.

I tre *corpus*, ciascuno a suo modo, declinano con diverso risalto questa stessa rappresentazione delle verruche: il *corpus* del Québec ne accentua il radicamento e la impurità morale, quello italiano il numero e la paura della moltiplicazione e del contagio, in quello francese è più frequente il richiamo alla putrefazione, al sotterraneo e alla morte.

Si capisce dunque, per tornare a un problema posto nella introduzione, che i rituali di trasferimento non si possono operare con un qualsiasi elemento. Pertanto anche il tentativo di spiegare l'efficacia delle terapie in termini psicosomatici, non può essere perseguito che all'interno di una dimensione antropologica più ampia capace di rintracciare e riconoscere il senso della coerenza fra la concezione del male e i rimedi. È su questo terreno che la comparazione si presenta come metodo privilegiato che, mettendo in prospettiva i tre *corpus*, consente di coglierne meglio gli aspetti rilevanti e di metterne in risalto gli elementi meno espliciti.

E infine, pur se alla luce della scienza moderna queste affezioni così comuni non sembrano gravi, l'importanza che attribuisce loro la medicina popolare è forse un indizio che ne tradisce il significato profondo: escrescenze che inquietano, che evocano il timore ambiguo della proliferazione, della trasmissione e del contagio, che alludono alla sporcizia morale e alla colpa. In questo senso possono richiamare ancora oggi paure molto attuali e molto più reali: quella del riprodursi incontrollabile del tumore canceroso e quella della incoercibile diffusione dell'Aids.

Note

(1) Come è noto, i folcloristi tendono a riferire in modo abbastanza sommario le pratiche di medicina popolare che raccolgono sul terreno. Tuttavia, per comodità di esposizione, abbiamo preferito usare il termine "ricetta" per tutte le pratiche preventive o terapeutiche menzionate dalle fonti, anche quando non risultano scrupolosamente articolate negli elementi e nella sequenza di azioni che le costituiscono.

(2) Questo corpus, già descritto in precedenti pubblicazioni (SAILLANT F. 1990, SAILLANT F. - CÔTÉ G. - GENEST S. 1990), comprende in totale 4292 ricette raccolte fra il 1950 e il 1980 e conservate negli Archives de folklore de l'Université Laval (Québec). L'analisi di questi materiali è stata realizzata nell'ambito delle indagini finanziate dal Fonds concerté pour l'aide à la recherche du Québec (FCAR), dal Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) e dal Centre de recherches sur les services communautaires. L'analisi comparativa che interessa Francia e Québec è finanziata dal Ministère de l'enseignement supérieur et de la science (Entente France-Québec) nel quadro dei lavori dell'Institut de recherche sur les populations (IREP).

(3) Il corpus francese attinge alla letteratura demologica pubblicata nella prima metà del secolo XX da cui sono state estratte, procedendo ad un campionamento, più di 6.000 ricette: di questo materiale è in corso uno studio complessivo e già sono state presentate in vari articoli analisi settoriali (LOUX F. - RICHARD P. 1981, 1988, LOUX F. 1993, 1993-1994).

(4) La maggiore ampiezza della documentazione italiana non significa necessariamente che le ricette relative alle verruche siano più numerose in questo Paese, ma rimanda piuttosto ai diversi metodi seguiti nella costituzione dei tre corpus. Quello italiano, come si spiega più in dettaglio nella nota introduttiva alla relativa bibliografia, è stato costruito appositamente attorno alle verruche selezionando le fonti, sulla base della loro pertinenza, dalla letteratura demoiatrica prodotta nel nostro Paese dalla seconda metà del secolo scorso ad oggi.

(5) La scelta di estendere l'analisi all'Italia è stata motivata dai contatti che una delle due ricercatrici già impegnate nella indagine comparativa, Françoise Loux - durante le sue ripetute visite presso l'Istituto di etnologia e antropologia culturale della Università degli studi di Perugia - ha stabilito con Bartoli e Falteri, i quali da tempo lavoravano su temi affini ai suoi. Questa condivisione di interessi tra antropologi di Paesi diversi non è a ben vedere casuale, poiché si fonda sul retroterra degli studi di antropologia medica nelle tre realtà, sulla tendenza comune a coniugare l'analisi della cultura tradizionale con quella della cultura urbano-moderna, su una particolare attenzione al rapporto tra la ricerca e il suo uso sociale.

(6) Pertanto è difficile essere totalmente certi che le sottili analisi lessicali alle quali abbiamo sottoposto i tre corpus non siano talvolta un puro artificio e che le differenze riscontrate fra di essi non siano semplicemente dovute a un diverso grado di diligenza e di accuratezza dei folcloristi. Tuttavia una certa costanza della forma, alcune permanenze che si possono ancora oggi osservare nelle indagini sul terreno, lasciano supporre che ciò che i rilevatori hanno annotato sia molto vicino a ciò che veniva detto sul campo. In più bisogna ricordare che per la maggior parte i folcloristi a cui abbiamo attinto non erano dei dilettanti che lavoravano isolatamente: erano in corrispondenza fra di loro e disponevano di pubblicazioni e di riviste in cui venivano dibattute le esperienze di ricerca e le questioni di metodo.

La differenza fra le varie raccolte riguarda piuttosto l'ampiezza dei commenti del raccogliatore. Poco numerosi nelle ricette francesi, se ne trovano più spesso in quelle italiane dove, in autori come Zanetti, compaiono anche tentativi di interpretazione. Ma il carattere più esplicito e articolato delle ricette italiane pone un altro problema: dipende da un lavoro più accurato dei folcloristi di questo Paese oppure è una peculiarità delle ricette in se stesse, spiegabile forse con una maggiore vitalità della medicina popolare italiana al momento della rilevazione? Pur senza poter risolvere il problema in modo netto, propendiamo per la seconda ipotesi. In ogni caso la comparazione non investe

il grado di esplicitazione delle ricette, anche se i maggiori dettagli contenuti in alcune permettono di interpretarne altre più oscure.

(7) In latino *verruca* significa "rialzo", "altura", più in particolare "escrescenza" e quindi, riferito alla pelle, "verruca"; in senso figurato indica inoltre "piccolo difetto", anche in senso morale. Gli etimologisti riconducono il termine a un tema indoeuropeo **ursu-* che si ritrova in lituano, in slavo antico e in sanscrito con la stessa accezione riferita all'altezza (Ernout A. - Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*). *Porrus*, invece, designava in età classica solo la pianta, ed il significato di *verruca* è testimoniato soltanto nel latino tardo (Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*). I due termini collocano dunque le verruche in ambiti semantici diversi che fanno riferimento da un lato ad una anomalia esterna – l'escrescenza sporgente sulla pelle – che acquista anche connotazione di impurità, e dall'altro ad un immaginario radicamento interno, analogo a quello del bulbo nella terra.

Le denominazioni locali in italiano sono in genere, come si è visto, varianti dialettali di "porro". Fanno eccezione la Romagna con *lupinac* (lupino) o *fragola*, che stanno ad indicare le verruche più grosse (TONELLI V. 1981: 26), il Trentino con *oci de galina* (ZANETTIN G.P. 1961: 394), il Friuli-Venezia Giulia con *rizzul* o *riçil* (OSTERMAN V. 1894) e con lo sloveno *bradviz* o *bradvize* (D'ORLANDI L. 1954: 155).

(8) Sulla tabuizzazione dell'arcobaleno, con particolare riferimento all'itterizia, si possono vedere: DE MARTINO E. 1989 [1959]: 28 e PIZZA G. 1986.

(9) Enzo Spera ci suggerisce un'ipotesi, certo da verificare, fondata sul fatto che nella cultura dei pastori lucani una persona che ha i porri non può mungere le bestie: poiché di solito sono addetti alla mungitura i bambini e i ragazzi, procurarsi i porri può essere un mezzo per sottrarsi alla fatica di questo lavoro, che fra l'altro si compie all'alba e di sera, al rientro dal pascolo (comunicazione personale).

(10) Per ragioni di spazio non è possibile presentare qui la bibliografia di Francia e Québec e dunque non diamo nel testo neppure i relativi riferimenti alle fonti.

(11) Anche secondo Plinio «la schiuma dell'acqua, usata in frizioni, elimina le verruche» (*Storia naturale*, XXXI, 72).

(12) «Il succo lattiginoso del fico ha le proprietà dell'aceto [...] Unito a sugna rimuove le verruche. Le foglie e i fichi acerbi si usano, in applicazione, sulle scrofole e per tutto ciò che necessita di un'azione emolliente o risolvete. Si impiegano anche per frizionare [...] tutto ciò che richieda un'azione caustica» (*Storia naturale*, XXIII, cfr. pp. 117-118).

(13) Come risulta da un'intervista fatta da Laura Lepore nel 1995 ad un guaritore di verruche che opera in Valnerina, area molto tradizionale della provincia di Perugia, la cotica di maiale – maschio, come viene scrupolosamente precisato – fa ancora parte delle risorse terapeutiche contro questo male. È interessante notare, a conferma di come la dinamica della obsolescenza e della persistenza delle pratiche tradizionali non si spiega soltanto sul piano delle rappresentazioni, che il guaritore intervistato ammette di non essere in grado di soddisfare i molti malati che richiedono la sua opera perché, non potendo più allevare i maiali in proprio, trova molte difficoltà a reperire sul mercato un maiale maschio e cioè non castrato.

(14) Secondo Zanetti (ZANETTI Z., TRABALZA R. cur. 1978 [1892]) nella cultura tradizionale umbra non si fa distinzione tra *canerena* e *canero*, quando questo sia situato esternamente.

(15) Sulla nozione di "automedicazione" intesa come fenomeno universale e strutturale che comprende tutte le attività attraverso cui, senza l'intervento di nessun tipo di terapeuta specializzato, i gruppi e gli individui tentano di dare una soluzione ai mali che li affliggono, si può vedere MENÉNDEZ E.L. 1984 e 1990.

(16) Numerosi gli eufemismi e le metafore cui ricorrono i folcloristi per indicare il sangue mestrua-

le, talvolta per fedeltà al linguaggio locale (le *rose sue*), più spesso per loro stessa reticenza (il beneficio delle vergini, la rugiada delle donne, l'*umore periodico*).

(17) Striscia ricavata da pelle cruda di capriolo, di alce, di caribù, di vacca o di anguilla usata anche per la fabbricazione delle racchette da neve o il rivestimento delle sedie (PROVANCHER J. 1988: 413).

(18) Anche secondo Plinio «certuni toccano, alla prima luna, ogni verruca con un chicco (di cece), poi avvolgono quei chicchi in una pezzuola e se li gettano alle spalle» (*Storia naturale*, XXII, 149).

(19) Per una rapida rassegna dei diversi aspetti del simbolismo del sale si può vedere BARTOLI P. 1994.

(20) Non è certo questo l'unico caso in cui la reticenza o la disattenzione dei folcloristi verso i contesti pragmatici delle terapie che pur raccoglievano con tanta diligenza, priva la ricerca di informazioni essenziali per avanzare ipotesi fondate sulla loro effettiva praticabilità e diffusione.

(21) Anche la pratica riferita da Plinio deve essere compiuta a luna calante, come del resto la maggior parte di quelle del *corpus* italiano: «Si eliminano le verruche se si guarda la luna a partire dal suo ventesimo giorno sdraiati supini su un sentiero, con le mani stese oltre la testa, e ci si soffreaga con qualsiasi cosa si è riusciti a prendere» (*Storia naturale*, XXVIII, 48).

(22) Il termine *porcheria* usato in questa formula esplicita il nesso, tante volte richiamato, tra le verruche e la sporcizia. Nello stesso modo veniva indicato in Umbria il fulmine, a sottolineare in forma concreta il suo carattere di evento negativo, ma anche ad evocare – come riferisce Giancarlo Baronti – la diffusa credenza secondo cui esso predilige scaricarsi nei letamai (BELLUCCI G. 1903: 35, BARONTI G. cur. 1995: 77).

(23) CHIOVOLONI R., SEPELLI T. rel. 1997.

Corpus bibliografico italiano selezionato per la individuazione di ricette popolari sulle verruche

Il *corpus* italiano è stato costruito a partire da una base bibliografica molto ampia, costituita dai più importanti lavori demoiatrici pubblicati nel nostro Paese dalla seconda metà dell'Ottocento ad oggi, selezionandone due (articoli o volumi) tra quelli più ricchi di informazioni pertinenti: laddove è stato possibile, si è procurato di sceglierne uno edito entro l'inizio del secolo e l'altro in epoca più recente, con l'intento di coprire un significativo arco di tempo. Abbiamo invece evitato, con l'eccezione del testo di Pazzini, di inserire lavori di carattere compilativo.

ADRIANO Alessandro (1932 [1984]), *Carmi tradizioni pregiudizi nella medicina popolare calabrese. Spunti folkloristici*, Pranno, Cosenza [ristampa anastatica: Arnaldo Forni, Bologna, 1984] / in particolare: cap. XI. *Cure balneari*, pp. 193-205, cfr. p. 201.

AMALFI Gaetano (1890 [1966]), *Tradizioni ed usi nella penisola sorrentina*, Carlo Clausen, Palermo [ristampa anastatica: Forni, Bologna, 1966] / in particolare: cap. III. *Diversi rimedi*, pp. 58-76, cfr. p. 73.

ARTOCCHINI Carmen (1979), *Il folklore piacentino. Tradizioni, vita e arti popolari*, Tipografia Editoriale Piacentina, Piacenza / in particolare: cap. XIII. *Il mondo della magia e della superstizione. Usi, credenze, superstizioni*, pp. 349-367, cfr. *Parri*, p. 352 e p. 366.

BASTANZI Giambattista (1887), *Superstizioni religiose nelle provincie di Treviso e di Belluno*, "Archivio per l'Antropologia e la Etnologia. Organo della Società italiana di antropologia, etnologia e psicologia

- comparata", vol. XVII, fasc. 3, 1887, pp. 271-310 / in particolare: *Superstizioni mediche*, p. 300.
- BASTANZI Giambattista (1888), *Le superstizioni delle Alpi Venete*, con una lettera aperta al prof. Paolo Mantegazza, Tipografia Luigi Zoppelli, Treviso / in particolare: *Superstizioni agricole*, pp. 141-146; *Superstizioni mediche (Superstizioni relative ai rimedi alle malattie e alle virtù curative di certe persone)*, pp. 163-189, cfr. p. 165.
- BERNONI Domenico Giuseppe (1968), *Tradizioni popolari veneziane di medicina*, Filippi Editore, Venezia / in particolare: *Malì e rimedi*, pp. 47-100, cfr. *Porri*, p. 61.
- BONOMO Giuseppe (1953), *Scongiori del popolo siciliano*, Palumbo, Palermo / in particolare: cap. VI. *Altri scongiuri medicinali*, pp. 259-302, cfr. pp. 274-277.
- BRONZINI Giovanni (1953), *Tradizioni popolari in Lucania. Ciclo della vita umana*, prefazione di Paolo Toschi, Edizioni Montemurro, Matera / in particolare: cap. V. *Morte*, pp. 205-248, cfr. *Malattie e metodi di cura*, p. 209.
- CASTELLI Raffaele (1880 [1980]), *Credenze ed usi popolari siciliani*, s.e., s.l. [ristampa anastatica: Forni, Bologna, 1980] / in particolare: cap. II. *Malattie e loro rimedi*, pp. 27-38, cfr. p. 33.
- CHERUBINI Francesco (1887), *Superstizioni popolari dell'alto contado milanese* "Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari", vol. VI, 1887, pp. 220-234 / in particolare: cap. XII, p. 228.
- COLTRO Dino (1983), *Dalla magia alla medicina contadina e popolare*, Sansoni, Firenze / in particolare: *Malattie costituzionali. Porri, Verruche, Porri delle dita (porri dei diei)*, p. 111.
- CORSI Giambattista (1891), *Superstizioni, canti, indovinelli e giuochi. Medicina popolare*, "Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari", vol. X, 1891, pp. 28-32 / in particolare: *Varie superstizioni*, p. 31.
- D'ORLANDI Lea (1954), *Medicina popolare. Gli scongiuri nella terapia popolare friulana*, "Lares. Organo della Società di etnografia italiana", anno XX, fasc. 1-2 (numero speciale dedicato agli Atti del Congresso di Torino), 1954, pp. 146-156 / in particolare: *Verruca*, pp. 154-155.
- DE NINO Antonio (1881 [1963]), *Usi abruzzesi*, vol. II, Barbera, Firenze [ristampa anastatica: Leo Olschki, Firenze, 1963] / in particolare: XVIII. *Come nascono i porri*, pp. 58-59; XIX. *I porri si seccano*, pp. 60-61.
- DE NINO Antonio (1891 [1965]), *Usi e costumi abruzzesi*, vol. V. *Malattie e rimedi*, Barbera, Firenze [ristampa anastatica: Leo Olschki, Firenze, 1965] / in particolare: *Malattie cutanee*, pp. 55-79, cfr. *I porri*, pp. 59-61.
- DI GIOVANNI Gaetano (1889 [1966]), *Usi credenze e pregiudizi del Canavese*, Carlo Clausen, Palermo [ristampa anastatica: Forni, Bologna, 1966] / in particolare: cap. IV. *Le malattie*. VII. *Porri, calli, geloni*, p. 73.
- ESPA Enzo (1981), *Proverbi e detti sardi dei parlanti la lingua sarda-logudorese*, Tipografia Editrice Giovanni Gallizzi, Sassari / in particolare: *Sas leghias detti superstiziosi*, pp. 247-277, cfr. p. 252.
- EUSTACCHI NARDI Anna M. (1958), *Contributo allo studio delle tradizioni popolari marchigiane*, prefazione di Paolo Toschi, Leo Olschki Editore, Firenze / in particolare: *Dizionario della medicina popolare marchigiana*, pp. 302-338, cfr. *Porri*, p. 325.
- FALCINELLI Vittorio (1977), *Torgiano. Lavoro, religione, folklore*, vol. I, Tipografia Porziuncola, S. Maria degli Angeli - Assisi / in particolare: *Ricette popolari*, pp. 404-406.
- FELICI Sante (1977), *Sapienza popolare in Val di Chiana. Parole e cose che scompaiono*, Tipografia Sociale, Arezzo / in particolare: cap. V. *Epiteti, esclamazioni e intercalari, imprecazioni, invocazioni, superstizioni*, p. 407.
- FERRARO Giuseppe (1891 [1967]), *Canti popolari in dialetto logudorese. Parte Prima*, Loescher, Torino - Firenze - Roma (Canti e racconti del popolo italiano, vol. IX) [ristampa anastatica: Forni, Bologna, 1967] / in particolare: *Altre preghiere e scongiuri, Superstizione volgare contro il male dei porri o del le verruche*, p. 287.

FINAMORE Gennaro (1894 [1966]), *Tradizioni popolari abruzzesi*, Carlo Clausen, Torino - Palermo [ristampa anastatica: Forni, Bologna, 1966] / in particolare: *Igiene, medicina, terapia*, pp. 115-213, cfr. *Porri*, pp. 192-194.

GIANCRISTOFARO Emiliano (1978), *Totemàjje. Vaggio nella cultura popolare abruzzese*, prefazione di Alfonso M. Di NOLA, Rocco Carabba Editore, Lanciano / in particolare: cap.VII. *Il mondo magico*, pp. 159-210, cfr. p. 177.

GINOBILI Giovanni (1964), *Miscellanea folklorica marchigiana. Poesie religiose, canti d'amore, poesie e strofette varie, costumanze, fiabe e leggende, prediche e grullerie di P. Lavi, medicina popolare, blasoni popolari, superstizioni, proverbi*, Tipo-Linotipia Maceratese, Macerata / in particolare: *Medicina popolare*, pp. 117-141, cfr. *Porri*, pp. 133-134.

GRISANTI Cristoforo (1981), *Folklore di Isnello*, introduzione e note di Rudolf SCHENDA, Sellerio Editore, Palermo / in particolare: *Credenze e pregiudizi*, pp. 82-89.

GUARRERA Paolo (1989), *Le terapie erboristiche*, pp. 71-76, in SEPELLI Tullio (curatore), *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*, Electa, Milano.

GUIDI Oscar (1988), *Magia e folletti in Garfagnana*, Pacini Fazzi, Lucca / in particolare: *Segnatori e segnature. I porri*, pp. 59-64.

LA SORSA Saverio (1915), *Superstizioni, pregiudizi e credenze popolari pugliesi*, "Lares. Bullettino della Società di etnografia italiana", vol. IV, fasc. 1, 1915, pp. 49-67.

LOMBARDI SATRIANI Luigi M. (1968), *Appunti sulla medicina popolare in Calabria*, pp. 427-439, in MARONI LUMBROSO Matizia (curatore), *El mal de moc. I rimedi della nonna descritti dai bambini delle varie regioni d'Italia*, Fondazione Ernesta Besso, Roma.

LOMBARDI SATRIANI Luigi M. (1989), *La medicina popolare. Calabria*, pp. 200-203, in SEPELLI Tullio (curatore), *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie*, Electa, Milano.

LUGLI Ubaldo (1989), *La magia a Roma*, introduzione di Silvana FASCE, Edizioni Culturali Internazionali, Genova / particolare: cap.VI. *La magia terapeutica*, pp. 115-127.

MAJORANA Filippo (1935), *Medicina popolare di Erice (Trapani)*, "Lares. Organo del Comitato nazionale italiano per le arti popolari", anno VI, n. 4, 1935, pp. 283-291.

MANNOCCHI Luigi (1920), *Feste, costumanze, superstizioni popolari nel circondario di Fermo*, prefazione di Giuseppe BRANCA, Tipografia Economica, Fermo / in particolare: *Pregiudizi e superstizioni nelle malattie*, pp. 24-34.

MARAGLIANO Alessandro, VIDOSSÌ Giuseppe - MARAGLIANO Iria (curatori) (1962), *Tradizioni popolari vogheresi*, Le Monnier, Firenze / in particolare: cap. IV. *La medicina popolare*, cfr. *Porri*, pp. 251-252.

MARONI LUMBROSO Matizia (curatore) (1968), *El mal de moc. I rimedi della nonna descritti dai bambini delle varie regioni d'Italia*, Fondazione Ernesta Besso, Roma / in particolare: Abruzzo e Molise, *Porri*, p. 21; Emilia Romagna, *Porri*, pp. 68-69; Friuli Venezia Giulia, *Porri*, pp. 149-151 e *Verruche*, p. 196; Lazio, *Porri*, p. 210; Liguria, *Verruche*, p. 226; Marche, *Porri*, p. 241; Piemonte, *Porri*, p. 257; Sardegna, *Porri*, pp. 314-315; Umbria, *Porri*, pp. 400-401; Veneto, *Porri*, p. 422.

MOFFA Salvatore (1937), *Medicina popolare molisana*, Tipografia Editrice A. Miccoli, Napoli / in particolare: *Per li porri*, pp. 12-13.

NARDI Giuseppe Michele (1936), *La medicina popolare in Toscana*, "Lares. Organo del Comitato nazionale italiano per le arti popolari", anno VII, n. 4, dicembre 1936, pp. 33-38.

OSTERMAN Valentino (1894), *La vita in Friuli. Usi, costumi, credenze, pregiudizi e superstizioni popolari*, Del Bianco, Udine.

PASQUARELLI Michele Gerardo, BRONZINI Giovanni Battista (curatore) (1987), *Medicina magia e classi sociali nella Basilicata degli anni venti. Scritti di un medico antropologo*, vol. I, Congedo Editore, Galatina

- / in particolare: cap. VII. *Medicina popolare basilicata*, pp. 231-266, cfr. p. 245.
- PAZZINI Adalberto (1948), *La medicina popolare in Italia. Storia tradizioni leggende*, Editore F. Zigotti, Trieste / in particolare: *Ricettario. Porri*, pp. 300-303.
- PITRÈ Giuseppe (1949 [1896], *Medicina popolare siciliana*, G. Barbera Editore, Firenze (Opere complete di Giuseppe Pitrè. Biblioteca delle tradizioni popolari italiane, vol. XIX) [ediz. orig.: 1896] / in particolare: *Patologia speciale esterna medica e chirurgica, II. Ancora de le malattie cutanee, porro o verruca*, pp. 232-235.
- RENZETTI Emanuela - TALANI Rodolfo (1988), *Sulla pelle del villano. Profili di terapeuti e metodi di cura empirica nella tradizione trentina*, Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, S. Michele all'Adige / in particolare: cap. VIII. *Stralci di vita vissuta*, pp. 123-140, cfr. p. 135 e p. 137.
- RICCARDI Paolo (1890), *Pregiudizi e superstizioni del popolo modenese*, "Archivio per l'Antropologia e la Etnologia. Organo della Società italiana di antropologia, etnologia e psicologia comparata", vol. XX, fasc. 3, pp. 307-345 / in particolare: cap. VII. *Pregiudizi, superstizioni, scongiuri ecc. riguardanti le malattie, il parto, medicine empiriche, ecc.*, pp. 318-326.
- ROMANO Francesco - INTORCIA Mario - POLITI Alberto (curatori) (1958), *Folklore nel Sannio. Costumi, tradizioni, canti popolari, giochi, superstizioni, feste, medicina popolare, canti, leggende*, Edizioni Secolo Nuovo, s.l. / in particolare: *Medicina popolare, come curano le malattie in provincia*, pp. 33-35.
- SOLINAS Giovanni (1952), *Credenze popolari sulle verruche*, "Rivista di Etnografia", anno VI, n. 1-4, marzo-dicembre 1952, pp. 26-36.
- SORMANI Elsa (1972), *Vercelli*, pp. 150-153, in TULLIO-ALTAN Carlo (curatore), *La sagra degli ossessi. Il patrimonio delle tradizioni popolari italiane nella società settentrionale*, Sansoni, Firenze.
- TASSONI Giovanni (1964), *Tradizioni popolari del Mantovano*, presentazione di Paolo Toschi, Leo Olschki Editore, Firenze (Biblioteca di Lares, vol. XVI) / in particolare: cap. XIX. *Superstizione, magia e medicina popolare, Verruche*, p. 448.
- TONELLI Vittorio (1981), *Medicina popolare romagnola. Testimonianze della Valle del Savio*, Grafiche Galeati, Imola / in particolare: *Malattie e disturbi fisici, Porri*, pp. 24-26.
- UNGARELLI Giuseppe (1921), *Le piante aromatiche e medicinali. Nei nomi e nell'uso e nella tradizione popolare bolognese*, Tipografia L. Parma, Bologna / in particolare: *I nomi volgari delle piante, Erba di pòr*, pp. 28-29.
- VACCARI Roberto (1979), *Folklore e tradizioni della Valle delle Tagliole e della fascia sottostante il lago Santo modenese*, Teic, Modena / in particolare: *Medicina popolare*, p. 43.
- WAGNER Max (1927), *Sopra alcune pratiche magiche in Sardegna*, "Il Folklore Italiano. Archivio trimestrale per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane", anno II, fasc. 3-4, 1927, pp. 397-411.
- ZANAZZO Giggi (1908 [1967]), *Tradizioni popolari romane*, vol. II. *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma*, Società Tipografica-Editrice Nazionale, Torino [ristampa anastatica: Forni, Bologna, 1967] / in particolare: *Medicina popolare*, pp. 5-86, cfr. pp. 29-30.
- ZANETTI Zeno, TRABALZA Raffaella (curatore) (1978 [1892]), *La medicina delle nostre donne, con una lettera di Paolo MANTEGAZZA (La psicologia delle superstizioni), con un saggio di Alberto M. CIRESE, Ediclio, Foligno [I ediz.: Saverio Lapi Tipografo Editore, Città di Castello, 1892] / in particolare: cap. VI. *Malì sulla pelle; parussiti; unghie e capelli*, pp. 223-226; cap. VIII. *Amuleti*, pp. 249-258.*
- ZANETTIN Giovanni P. (1961), *Popolaresca di Cembra. La medicina empirica*, "Studi Trentini di Scienze Storiche. Rivista della Società di studi per la Venezia tridentina", anno XL, fasc. 4, 1961, pp. 393-395.

Riferimenti bibliografici

BARONTI Giancarlo (curatore) (1995), “...né porcherie nè acque vie”. *Forme di protezione magico-religiosa contro il fulmine e la grandine dalla collezione di amuleti “Giuseppe Bellucci”*. Catalogo della mostra (Perugia, 12 aprile - 14 maggio 1995), Volumnia Editrice, Perugia.

BARTOLI Paolo (1994), *Toccaferro. Le origini magico-religiose delle superstizioni su fortuna e sfortuna*, Protagon, Perugia.

BARTOLI Paolo - FALTERI Paola (1987), *La medicina popolare in Umbria dalla fine dell'800 ad oggi: permanenze e trasformazioni*, pp. 167-208, in PASTORE Alessandro - SORGINELLI Paolo (curatori), *Sanità e società. Emilia-Romagna, Toscana, Marche, Umbria, Lazio, Secoli XVI-XX*, Casamassima, Udine.

BELLUCCI Giuseppe (1903), *La grandine nell'Umbria (con note esplicative e comparative)*, Unione Tipografica Cooperativa, Perugia.

CHIOVOLONI Rosanna, SEPPILLI Tullio (relatore) (1997), *Inchiesta sui guaritori di verruche e i loro pazienti nella Toscana meridionale e nell'area umbra del Trasimeno*, tesi di laurea, Istituto di etnologia e antropologia culturale, Università degli studi di Perugia.

DE MARTINO Ernesto (1989 [1959]), *Sud e magia*, presentazione di U. GALIMBERTI, Feltrinelli, Milano.

MENÉNDEZ Eduardo L. (1984), *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México (Cuadernos de la Casa Chata, n. 86).

MENÉNDEZ Eduardo L. (1990), *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México (Cuadernos de la Casa Chata, n. 179).

LOUX Françoise (1993), *Folk medicine*, pp. 661-675, in BYNUM W.F. - PORTER R. (curatori), *Companion Encyclopedia of the history of medicine*, vol. I, Routledge, London.

LOUX Françoise (1993-1994), *Passer la maladie. Perméabilité du corps et thérapeutiques de transfert dans la France traditionnelle*, “Ethnologia Helvetica”, 17-18, 1993-1994, pp. 415-428.

LOUX Françoise - RICHARD Philippe (1981), *Recettes françaises de médecine populaire*, “Ethnologie Française”, 11, 4, 1981, pp. 369-371.

LOUX Françoise - RICHARD Philippe (1988), *Le sang dans les recettes de médecine populaire*, “Mentalités”, 1, 1988, pp. 125-139.

PIZZA Giovanni (1986), *Diagnosi popolari dell'itterizia*, “Storia e Medicina Popolare”, vol. IV, n. 2, 1986, pp. 51-64.

PROVANCHER Jean (1988), *Les quatre saisons dans la vallée du St-Laurent*, Boréal, Montreal.

SAILLANT Francine (1990), *Les recettes de médecine populaire au Québec. Pertinence anthropologique et clinique*, “Anthropologie et Sociétés”, 14, 1, 1990, pp. 95-115.

SAILLANT Francine - CÔTÉ Ginette - GENEST Serge (1990), *Se soigner en famille. Les recettes de médecine populaires dans les familles québécoises du début du XXIème siècle. Rapport de recherche*, Université Laval. Centre de Recherche sur les Services Communautaires, Québec.

SAILLANT Francine - LOUX Françoise (1991), *Saigner comme un boeuf: le sang dans les recettes de médecine populaire québécoises et françaises. Une approche comparative*, “Culture”, 20, 1-2, 1991, pp. 151-163.

SAILLANT Francine - LOUX Françoise (1995), *L'analyse comparative des recettes de médecine populaire en France et au Québec. L'exemple des rhumatismes*, pp. 157-180, in BOUCHARD Gérard - SEGALÉN Martine (curatori), *Dynamiques culturelles interrégionales au Québec et en France. Construction d'une enquête*, Institut de Recherche sur les Populations, Chicoutimi.

SAINTVES Paul (1913), *La guérison des verrues. De la magie médicale à la psychothérapie*, Librairie Critique Emile Nourry, Paris.

Schede sugli Autori

PAOLO BARTOLI, nato a Foligno (provincia di Perugia) il 3 settembre 1943, è professore associato di antropologia culturale (Facoltà di lettere e filosofia), Istituto di etnologia e antropologia culturale, Università degli studi di Perugia. Per molti anni ha collaborato con il Centro sperimentale per l'educazione sanitaria interuniversitario, Università degli studi di Perugia (CSESI), svolgendo attività di docente in numerosi corsi di formazione in salute pubblica e in educazione sanitaria organizzati da istituzioni sanitarie e universitarie italiane e spagnole. Dal 1995 è docente nel Master di antropologia della medicina, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona (Catalunya, Spagna).

Ha condotto ricerche nel campo dei processi di socializzazione e inculturazione, dei modelli culturali connessi alla solitudine abitativa nella società dei consumi (in collaborazione con altri, *Una nuova solitudine. Vivere soli tra liberazione e integrazione*, Savelli, Roma, 1981), della condizione giovanile (*Giovani del silenzio. Una ricerca sulle rappresentazioni sociali del disagio giovanile a San Giustino*, Protagon, Perugia, 1990) e soprattutto su temi di antropologia medica. In questo ambito le sue principali direttrici di ricerca concernono: modelli culturali di salute e malattia; dinamiche dell'incontro-scontro fra medicina ufficiale e medicina popolare in Italia; organizzazione sanitaria come apparato di controllo sociale; conoscenze, atteggiamenti e comportamenti connessi alla prevenzione della tossicodipendenza e dell'AIDS; effetti delle campagne di educazione sanitaria sui comportamenti del pubblico; contributo della antropologia culturale agli interventi di educazione alla salute. Fra i lavori in questo campo si segnalano: (in collaborazione con Paola Falteri), *Il corpo conteso. Medicina "ufficiale" e "medicina popolare" a Magione*, "La Ricerca Folklorica. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari", n. 8, ottobre 1983 (numero dedicato a *La medicina popolare in Italia*, a cura di Tullio Seppilli), pp. 57-66 / *Farmaci e sacramenti. Organizzazione sanitaria e parvoci di campagna nella seconda metà dell'Ottocento*, "Sanità, Scienza e Storia", n. 2, 1985, pp. 121-139 / *Antropologia culturale ed educazione sanitaria. Considerazioni su una esperienza didattica*, "Antropologia Medica. Per un confronto di culture sui temi della salute", n. 1, maggio 1986, pp. 13-16 / (in collaborazione con Paola Falteri), *La medicina popolare in Umbria dalla fine dell'800 ad oggi: permanenze e trasformazioni*, pp. 167-208, in A. Pastore - Paolo Sorcinelli (curatori), *Sanità e società. Emilia Romagna, Toscana, Marche, Umbria, Lazio. Secoli XVI-XX*, Casamassima, Udine, 1987 / *La medicina popolare e la costruzione del sistema sanitario pubblico nello Stato unitario italiano*, pp. 23-30 in Tullio Seppilli (curatore), *Le tradizioni popolari italiane. Medicine e magie*, Electa, Milano, 1989 / *Antropologia en la educación sanitaria*, "Arxiu d'Etnografia de Catalunya", n. 7, 1989, pp. 17-24 / (in collaborazione con Paola Falteri), *Usage social de l'anthropologie. Pour un éloge de la formation*, "Ethnologie Française", tome 24, n. 3, juillet-septembre 1994, pp. 531-548 (numero dedicato a *Italia. Regards d'anthropologues italiens*, a cura di Françoise Loux e Cristina Papa).

Attualmente sta conducendo un'indagine sulle pratiche di attraversamento del fuoco (*firewalking*): la ricerca sul campo riguarda sia le pratiche "moderne" che si realizzano attualmente in diverse località italiane (*Firewalkers de l'Europe de l'Ouest. Experience du corps et quête de sens*, "Europaea. Journal des européanistes / Journal of the europeanists", vol. II, n. 2, 1966) sia una pratica "tradizionale" che ha luogo ritualmente e con cadenza annuale nel villaggio di San Pedro Manrique (Soria, Spagna). Sul *firewalking* spagnolo ha prodotto un documentario etnografico ed ha in preparazione un libro.

È socio fondatore e membro del Consiglio direttivo della Società italiana di antropologia

medica ed è membro del Comitato scientifico e del Comitato di redazione di “AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica”.

PAOLA FALTERI, compiuti gli studi a Firenze dove è nata nel 1946, ha completato la sua formazione presso l'Istituto di etnologia e antropologia culturale della Università degli studi di Perugia, dove conduce tuttora la sua attività come ricercatrice confermata. È docente affidataria di antropologia culturale presso la Facoltà di scienze della formazione nella medesima Università. Dal 1995 è docente nel Master di antropologia della medicina, Universitat “Rovira i Virgili”, Tarragona (Catalunya, Spagna).

Si occupa di antropologia dell'educazione, conducendo ricerche in Umbria sulle cure allevanti, su forme e contesti di inculturazione infantile, sui passaggi di età, con particolare riferimento alle differenze di genere ed al mutamento culturale. Sul versante degli apprendimenti in ambito scolastico, lavora intorno alla decostruzione delle discipline insegnate, alle valenze educative implicite nelle categorie e procedure di base che in esse si possono individuare, al loro rapporto con i saperi non ufficiali. In questo quadro è da tempo impegnata nella introduzione dell'approccio antropologico nella formazione degli insegnanti e in temi e progetti di educazione “interculturale”.

Una delle intersezioni tra antropologia dell'educazione ed antropologia medica è costituita dalla riflessione sull'uso sociale della disciplina nella costruzione di servizi materno-infantili “interetnici” e nella formazione degli operatori sociosanitari, a cui si è a lungo dedicata nei corsi promossi dal Centro sperimentale di educazione sanitaria interuniversitario (CSESI).

Gli studi in antropologia medica sono cominciati a partire dalla messa a punto di una bibliografia della medicina popolare in Italia centrale (1800-1980), in collaborazione con Alessandro Alimenti e Tullio Seppilli.

Gli interessi di ricerca si sono poi incentrati sulle prime fasi del ciclo della vita (gravidenza, parto/nascita, puerperio e, di nuovo, cure allevanti) nel quadro dei processi di transizione dalla cultura contadina tradizionale alla cultura urbano-moderna nella regione umbra e, in particolare, delle dinamiche di incontro-scontro tra medicina ufficiale e medicina popolare. In questa direzione la prima indagine sul campo è stata compiuta con Paolo Bartoli: i presupposti metodologici si possono vedere in *Il corpo conteso. Medicina “popolare” e medicina “ufficiale” a Magione*, “La Ricerca Folklorica. Contributi allo studio della cultura delle classi subalterne”, n. 8, ottobre 1983, pp.57-66 (numero dedicato a *La medicina popolare in Italia* a cura di Tullio Seppilli); i risultati sono parzialmente apparsi in *La medicina popolare in Umbria dalla fine dell'800 ad oggi: permanenze e trasformazioni*, pp. 167-208, in A. Pastore - P. Sorcinelli (curatori), *Sanità e società. Emilia Romagna, Toscana, Marche, Umbria, Lazio. Secoli XVI-XX*, Casamassima, Udine, 1987.

Ha condotto inoltre un'analisi dei periodici mensili di divulgazione medica (“Corpo salute e malattia nella carta stampata”, 1994) ed una ricerca sulle storie di maternità di primipare dalla gravidanza allo svezzamento del bambino (*Partorire e nascere in Umbria*, 1995) Tra i contributi pubblicati si segnalano: *La medicina popolare. Umbria*, pp.160-165 e (in collaborazione con G. Guaitini), *Le rappresentazioni culturali di salute e malattia nei proverbi italiani*, pp. 31-36 in T. Seppilli (curatore), *Le tradizioni popolari italiane. Medicine e magie*, Electa, Milano, 1989 / “Pane di bon grano tiene il medico lontano”. *Pane e grano, lievito e farina nella medicina popolare dell'Italia centrale*, pp. 147-154, in C. Papa (curatrice), *Antropologia e storia dell'alimentazione. Il pane*, Electa, Perugia, 1992 / *Continuità e mutamento nella cultura contadina umbra*, pp. 165-186, in C. Gatto Trocchi (curatrice), *Il talismano e la rosa*,

Bulzoni, Roma, 1992 / (in collaborazione con P. Bartoli), *Usage sociale de l'anthropologie. Pour un éloge de la formation*, "Ethnologie Française", tome 24, n. 3, juillet-septembre 1994, pp. 531-548 (numero dedicato a *Italia. Regards d'anthropologues italiens*, a cura di F. Loux e C. Papa).

È socio fondatore e membro del Consiglio direttivo della Società italiana di antropologia medica ed è membro del Comitato scientifico e del Comitato di redazione di "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica".

FRANÇOISE LOUX, nata a Parigi il 1° agosto 1937, è directeur de recherches del CNRS presso il Centre d'ethnologie française del Musée des arts et traditions populaires di Parigi. Lavora da molti anni nel campo dell'antropologia medica occupandosi in particolare delle rappresentazioni, le pratiche e i rituali relativi al corpo nella Francia tradizionale. In questo ambito le sue principali direttrici di ricerca riguardano le immagini del corpo, della salute e della malattia nei proverbi, i saperi e le pratiche connesse alla cura del bambino, la divulgazione e i processi di circolazione culturale del sapere medico, la trasmissione dei saperi sul corpo nelle guide di montagna e, più recentemente, i rituali del lutto e della memoria relativi ai morti di AIDS. Svolge inoltre una intensa attività con il personale infermieristico sul tema della dimensione antropologica dell'assistenza sanitaria e della cura.

Fra le sue principali pubblicazioni: (in collaborazione con Philippe Richard), *Sagesses du corps. Santé et maladie dans les proverbes régionaux français*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1978 / *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Flammarion, Paris, 1978 / *Pratiques et savoirs populaires. Le corps dans la société traditionnelle*, Berger-Levrault, Paris, 1979 / *L'ogre et la dent. Savoirs populaires relatifs aux dents*, Berger-Levrault, Paris, 1981 / *Pierre-Martin de la Martinière. Un médecin au XVII^e siècle*, Imago, Paris, 1988 / *Traditions et soins d'aujourd'hui. Anthropologie du corps et professions de santé*, II édition revue et corrigée, InterEditions, Paris, 1990 / *Guides de montagne. Mémoire et passions*, Didier - Richard, Grenoble, 1990. Ha curato, in collaborazione con Cristina Papa, il numero speciale della rivista "Ethnologie Française" dedicato a *Italia. Regards d'anthropologues italiens*, n. 3, 1994, ed è inoltre autrice di numerosi articoli su riviste specializzate.

FRANCINE SAILLANT è nata a Québec (Canada) il 4 febbraio 1953. Dopo una formazione nel campo infermieristico, si è dottorata in antropologia alla McGill University di Montréal (1986) con una tesi sulle dimensioni culturali del cancro in un contesto clinico moderno. Attualmente è professore al Département d'anthropologie della Université Laval (Québec) e membro dell'Institut de recherche sur les populations (Chicoutimi) e del Centre d'ethnologie française (Paris). In collaborazione con Françoise Loux dirige da molti anni un programma di ricerche sulla etnostoria delle pratiche assistenziali in Québec.

I suoi interessi di ricerca sono prevalentemente orientati verso le pratiche assistenziali nei diversi periodi storici e nei diversi contesti culturali: in questo quadro, lavora soprattutto sugli aspetti sociali, simbolici ed etici sottesi alle pratiche di cura dei differenti sistemi etnomedici (compresa la biomedicina) e sul ruolo delle donne nello spazio terapeutico. Le sue ricerche hanno riguardato principalmente il Québec ma anche, in collaborazione con altri, la Francia e l'Italia. Ha ora in preparazione un programma di ricerche nel Nordest del Brasile.

Ha curato insieme a Michel O'Neill il lavoro collettivo *Accoucher autrement*, St-Martin,

Montréal, 1987 ed è autore di *Cancer et culture. Produire le sens de la maladie*, St-Martin, Montréal, 1988 e di *Au coeur de la baleine. Obésité et transformation*, Remue-Ménages, Montréal, 1994, e, inoltre, di numerosi articoli su riviste specializzate.

Riassunto

“Non fissare il cielo stellato”. Le verruche nella medicina popolare in Italia, Francia e Québec

Il lavoro riferisce i risultati di una analisi comparativa di saperi e pratiche popolari connessi alle verruche, condotta su fonti demoiatriche di Francia, Italia, Québec. Nel quadro di un più ampio progetto di confronto tra le medicine popolari dei tre Paesi, questa affezione dermatologica è stata scelta come materia di indagine in quanto da un lato si tratta di una patologia comune e diffusa, tradizionalmente gestita in ambito domestico, dall'altro è oggetto di una molteplicità di rimedi che hanno da tempo destato l'interesse dei folcloristi. La ricerca ha inteso individuare i temi culturali sottesi ai quadri etiologici e preventivo-terapeutici: da demologi come Saintyves e Zanetti è stato in essi riconosciuto l'intervento di meccanismi psicosomatici ben prima che la medicina ufficiale vi facesse esplicito riferimento interpretativo, ma non è stata indagata la dimensione simbolica che li sosteneva.

Nella medicina popolare dei tre Paesi le escrescenze sembrano derivare da un contagio diretto o indiretto, reso possibile da una gran quantità di elementi mediatori, tra i quali le stelle – fissate o contate sia intenzionalmente che involontariamente – hanno un ruolo centrale soprattutto in Italia. Ma le verruche sono anche associate alla sporizia delle mani, sede elettiva del male, ed alla impurità delle azioni che queste possono compiere. La guarigione è ricercata attraverso l'applicazione di sostanze caustiche od emollienti, attraverso lo sfregare, il recidere o il bruciare le escrescenze: interventi che sul piano empirico corrodono, ammorbidiscono, cauterizzano, sul piano simbolico evocano lo sradicamento o la purificazione. Più spesso le verruche sono trasferite su oggetti, piante, animali che poi vengono di volta in volta fatti sparire, marcire, seccare, provocando contemporaneamente la scomparsa del male. Gli elementi che lo rappresentano sono dunque destinati al disseccamento, al sotterramento, alla putrefazione o al confinamento in un luogo di non-ritorno. Altrimenti l'oggetto di tramite può essere usato come veicolo di trasmissione in modo che un'altra persona le prenda su di sé: l'idea del contagio è tuttavia sempre espressa dal punto di vista di chi vuole liberarsi dal male piuttosto che da quello di chi rischia la contaminazione.

Le verruche, per quanto non pericolose, sono oggetto nei tre Paesi di procedure ugualmente complesse e ritualizzate, in cui tuttavia la dimensione religiosa è assente o funzionale ad interventi di carattere magico. La pur grande varietà di terapie si fonda su meccanismi simili che rimandano a una medesima immagine del male: da un lato profondamente radicato nella pelle e difficile da estirpare, dall'altro tendente a moltiplicarsi in modo incontrollato fino ad invadere il corpo. I tre *corpus* declinano con diverso risalto questa stessa rappresentazione delle verruche: in Francia si accentua il tema della putrefazione, del sotterraneo e della morte, in Italia quello del numero, della proliferazione e del contagio, in Québec quello del radicamento e dell'impurità morale.

Résumé

“Ne fixe pas les étoiles”. Les verrues dans la médecine populaire en Italie, en France et au Québec

Ce travail présente les résultats d'une analyse comparée des savoirs et des pratiques populaires liés aux verrues, analyse menée sur des sources démographiques françaises, italiennes et québécoises. Dans le cadre d'un plus vaste projet de comparaison entre les médecines populaires de ces trois pays, cette affection de la peau a été choisie comme sujet d'enquête d'une part dans la mesure où il s'agit d'une pathologie assez commune et répandue, traditionnellement gérée dans un contexte domestique, de l'autre parce qu'elle fait l'objet d'une infinité de remèdes qui ont depuis longtemps suscité l'intérêt des folkloristes. La recherche visait à déceler les motifs culturels qui sous-tendent les cadres étiologiques, la prévention et la thérapie: des démodologues comme Saintyves et Zanetti y ont vu l'intervention de mécanismes psycho-somatiques bien avant que la médecine officielle ne s'y rapporte explicitement dans son interprétation, mais la dimension symbolique sous-jacente n'a pas été approfondie.

Dans la médecine populaire de ces trois pays, les excroissances semblent dériver d'une contagion directe ou indirecte, rendue possible par une quantité d'éléments médiateurs, parmi lesquels les étoiles -fixées ou comptées aussi bien intentionnellement qu'involontairement- jouent un rôle important, surtout en Italie. Mais les verrues sont également associées à la malpropreté des mains, siège d'élection du mal, et à l'impureté des actions qu'elles peuvent commettre. Pour obtenir la guérison, on applique des substances caustiques ou émollientes, ou bien encore il s'agit de frotter, couper ou brûler les excroissances: interventions qui, au niveau empirique, visent à corroder, amollir, cautériser et qui, au niveau symbolique, évoquent l'extirpation ou la purification. Le plus souvent, on essaie de faire passer les verrues sur des objets, des plantes, des animaux que l'on fait ensuite disparaître, pourrir, ou sécher, en provoquant en même temps la disparition du mal. Les éléments qui le représentent sont donc destinés au dessèchement, à l'enfouissement sous terre, à la putréfaction ou à l'éloignement dans un lieu de non-retour. Sinon, l'objet intermédiaire peut être utilisé comme agent de transmission, de sorte qu'une autre personne en devienne porteuse: mais l'idée de contagion s'exprime toujours du point de vue de celui qui veut se libérer du mal, plutôt que de celui qui risque d'être contaminé.

Bien que non dangereuses, les verrues font l'objet dans les trois pays en question de procédures tout aussi complexes et ritualisées, d'où la dimension religieuse est toutefois absente, ou fonctionnelle à des interventions à caractère magique. La grande variété de thérapies se base toutefois sur des mécanismes semblables qui renvoient à une même image du mal: d'un côté profondément enraciné dans la peau et difficile à extirper, de l'autre tendant à se multiplier de façon incontrôlée jusqu'à envahir tout le corps. Les trois corpus modulent avec des accents divers cette même représentation des verrues: en France c'est le thème de la putréfaction, du monde souterrain et de la mort qui est accentué, en Italie celui du nombre, de la prolifération et de la contagion, au Québec celui de l'enracinement et de la corruption morale.

Resumen

“No fijes el cielo estrellado”. Las verrugas en la medicina popular en Italia, Francia y Quebec

Este trabajo refiere los resultados de un análisis comparativo entre los conocimientos y las prácticas populares relacionados a las verrugas, relativos a la medicina popular de Francia, Italia, Quebec. En el marco de un proyecto más amplio de comparación entre las medicinas populares de estos tres Países, dicha afección dermatológica ha sido elegida como materia de encuesta, ya sea porque trátase de una patología común y extensa, tradicionalmente administrada en el ámbito doméstico, que por ser objeto de múltiples remedios, los cuales, desde hace mucho tiempo han suscitado el interés de los folkloristas. La investigación ha pretendido individuar los temas culturales subyacentes en los marcos etiológicos y preventivo-terapéuticos: de parte de demólogos como Saintyves y Zanetti ha sido reconocida la intervención de mecanismos psicosomáticos mucho antes que la medicina oficial se refiriese explícitamente a ello, mas aún, no ha sido investigada la dimensión simbólica que los sostenía.

En la medicina popular de los tres Países las excrescencias parecen derivar de un contagio directo o indirecto, a través de una serie de elementos de mediación, entre los cuales las estrellas que, observadas fijamente o contadas, intencionalmente o involuntariamente, desempeñan un rol central, sobretodo en Italia. Pero las verrugas han sido también asociadas a la suciedad de las manos, sede electiva del mal, y a las acciones impuras que ellas pueden cumplir. Se busca la curación a través de la aplicación de sustancias caústicas o emolientes, del sobar, cortar o quemar las excrescencias: operaciones que, en un plan empírico, corroen, suavizan, cauterizan, mientras en un plan simbólico evocan la extirpación o la purificación. A menudo las verrugas van transferidas sobre objetos, plantas, animales que luego vienen hechos desaparecer, podrir, secar, provocando contemporaneamente la desaparición del mal. Los elementos que lo representan están destinados a ser secados, enterrados y a podrirse o a ser segregados en un lugar sin regreso. De otra forma, el objeto de trámite podría ser usado como vehículo de transmisión, de manera tal que otra persona se contagie: idea que pertenece mas bien al punto de vista de la persona que desea liberarse del mal que no al de aquella que corre el riesgo de la contaminación.

Las verrugas, aunque no peligrosas, son objeto en los tres Países de procedimientos igualmente complejos y ritualizados, en los cuales sin embargo la dimensión religiosa está ausente o es función de intervenciones de carácter mágico. La no obstante gran variedad de terapias se basa sobre mecanismos similares que refieren una misma imagen del mal: por una parte, profundamente arraigado en la piel y de difícil extirpación, por otra, tendiente a multiplicarse de manera incontrolada hasta invadir el cuerpo. Los tres *corpus* declinan con diferente importancia la misma representación de las verrugas: en Francia se acentúa el tema de la putrefacción, de lo subterráneo y de la muerte, en Italia el de su número, de la proliferación y del contagio, en Quebec aquel del arraigamiento y el de la impuridad moral.

Abstract

"Do not gaze at the starry sky". Warts in folk medicine in Italy, France and Québec

Results of a comparative analysis of knowledge and folk practices relative to warts are reported in this article conducted on folk medicine sources in France, Italy and Québec. In outlining a more extensive comparative project concerning the traditional medicine of the three countries, this dermatological condition was selected as the topic to be investigated, since, on the one hand, it deals with a common and widespread pathology, traditionally treated in the domestic settings, and on the other hand, it is the subject of a multitude of remedies that have roused the interest of folklorists for a very long time. The objective of this study is to indicate the cultural themes underlying both the aetiological and prevention-therapeutic aspects. Intervention of psychosomatic mechanisms was recognized by folklorists such as Saintyves and Zanetti well before official medicine began carrying out explicit interpretations, however, the symbolic dimension that supported them had not been investigated.

Within the field of traditional medicine in the three countries, warts seem to derive from direct or indirect contamination made possible by a large number of mediating elements - one of which being the stars - and that may play a central role, particularly in Italy, if gazed or counted either intentionally or unintentionally. However, warts are also associated with dirty hands, that are the favourite site for this problem, as well as with impure actions that these hands carry out. Healing is sought through the application of caustic or softening substances, through rubbing, cutting off or burning the warts: empirically speaking this operation corrode, soften and cauterize, while symbolically they recall uprooting and purification. More often warts are transferred to objects, plants, and / or animals that are then made to disappear, rot, dry up, simultaneously causing the disappearance of the condition. The elements that represent it are therefore destined to wither, to be buried and to become putrified and to be confined to a place of no return. Otherwise, the mediating object may be used as a means of transmission so that another person takes it upon himself. The idea of contagion is, nevertheless, to free him/herself from the condition rather than from that of who risks the contamination.

Although not dangerous, warts are the subjects of equally complex and ritualized procedures in the three countries, where, nevertheless, the religious dimension is either assent or acts as part of operation that have magical nature. The truly large variety of therapies are founded on similar mechanisms that refer to the same image of "evil": on the one hand deeply rooted in skin and difficult to eradicate, and on the other, they tend to multiply uncontrollably until the whole body is invaded. The three corpora deviate from the same description of warts, in various degrees: in France, the topic of putrification, of the underground and of death is accentuated, while in Italy that of number, the proliferation and contagion is prominent, whereas in Québec radication and impurity is emphasized.