

«BARBA DI GIOVE», «OMBELICO DI VENERE» E «MANO DI MARTE»:  
PER L'INDIVIDUAZIONE DI UNA COMPONENTE POLITEISTICA  
DELL'ETNOBOTANICA<sup>1</sup> ANTICA

A partire dagli anni Settanta del secolo scorso, negli studi viene molto dibattuta una questione fondamentale a proposito del mondo della natura vegetale: se, cioè, esso esista fin dal principio oppure se sia il prodotto di una creazione. Nel primo caso, infatti, le tassonomie popolari di forme di vita avrebbero dovuto contenere delle somiglianze formali, transculturalmente rilevabili grazie alle somiglianze biologiche che intercorrono tra le varie regioni della Terra. La seconda ipotesi, invece – quella della creazione delle categorie naturali delle piante – avrebbe avuto come conseguenza il fatto che ogni cultura classificasse le forme di vita in modo singolare e unico<sup>2</sup>. Questo dualismo dell'approccio è dovuto, da un lato, all'interesse totale della scienza moderna verso tutte le forme di vita, e, dall'altro, alla selettività di interesse che caratterizza la folkbiologia. È pacifica – e sicuramente più stimolante dal punto di vista critico – la possibilità che esista anche una terza via di ricerca che in qualche modo tiene insieme i due punti di vista or ora delineati: come mostrano numerosi studi, sia il significato culturale che gli attributi morfologici sono ugualmente importanti per le tassonomie popolari, senza che si debba ipotizzare, nello specifico, una netta divisione tra i due aspetti<sup>3</sup>. Ciò che noi percepiamo come naturale, è infatti, al tempo stesso, sociale e culturale: è preferibile quindi parlare di *reti di valori* che sono reali come la natura, che vengono raccontate come avviene in una narrazione e hanno anche una dimensione collettiva come le società<sup>4</sup>. Inoltre – ed ecco un'altra differenza tra la folkbiologia e la scienza biologica – nella prima la conoscenza del mondo naturale non è finalizzata a se stessa ma costituisce un frammento della più ampia immagine del mondo. È importante comprendere come questo modo di pensare alternativo a quello scientifico abbia potuto mantenersi in vita, su che costruzioni mentali si sia basato per sopravvivere nel tempo, per essere trasmesso da una generazione all'altra, e quali siano state le sue trasformazioni.

Ho scelto come esempio quello di alcune piante che non solo in antico, ma ancora oggi, portano nel nome le parti del corpo di divinità – «barba di Giove», «mano di Marte», «ombelico di Venere», e così via. Questo per due ragioni. In primo luogo, per sottolineare la complessità concettuale del campo etnobotanico, il cui significato deriva parzialmente dai contesti naturali, ma anche da quelli sociali e culturali<sup>5</sup>. In secondo luogo, per evidenziare la complementarità

---

<sup>1</sup> Riflessioni in questo senso, come anche alcune che riguardano in particolare il concetto stesso di etnobotanica antica, verranno sviluppate in un mio lavoro di prossima pubblicazione.

<sup>2</sup> BERLIN 1992, BROWN 1984, HUNN 1990, ELLEN 1993.

<sup>3</sup> Vedi gli esempi in BENTLEY - RODRÍGUEZ 2001.

<sup>4</sup> LATOUR 1991.

<sup>5</sup> ALCORN 1995, p. 24.

della ricerca etnobotanica con altri campi degli studi antichi: la religione o la storia dell'arte, non meno della storia della biologia o della medicina.

#### BARBA DI GIOVE

Varie piante sono state chiamate nell'antichità «barba di Giove». Una di esse è descritta da Plinio: «*odit* (sc. l'acqua) *et quae appellatur Iovis barba, in opere topiario tonsilis et in rotunditatem spissa, argenteo foli*» («Neanche la pianta chiamata «barba di Giove» tollera l'acqua, viene utilizzata a scopo ornamentale nei giardini perché si presta alla potatura, è spessa, di forma arrotondata, con fogliame argenteo») <sup>6</sup>.

Mentre la barba di Giove poteva essere immaginata di colore argenteo, come la barba di un uomo maturo, e buona per il taglio, come la barba in generale, in lingua greca, la «barba di Zeus» (Διὸς πώγων) era il sinonimo del nome della pianta cosiddetta «capelli d'oro» (χρυσοκόμη, Diosc. 4. 55). Dioscoride la descrive come «un arbusto lungo una spanna, con filamenti (κόμη) riuniti a grappolo, simile all'issopo, una radice villosa sottile come quella di elleboro nero, non sgradevole al gusto, reminiscente di cipresso, cioè acida con certa dolcezza. Cresce in luoghi ombrosi e rocciosi» <sup>7</sup>.

Il semprevivo pure ha tra i suoi nomi <sup>8</sup> «la barba di Giove» <sup>9</sup>. Il nome greco di questa pianta è ἀείζωον (sempreverde), secondo Teofrasto «è caratteristico per l'ἀείζωον rimanere sempre umido e fresco, le sue foglie sono carnose, lisce e oblunghe. Cresce nelle piane sabbiose, sulle mura, e spesso sulle tegole quando vi sono le accumulazioni della terra mescolata con sabbia» (ἐπὶ τῶν κεράμων, ὅταν ἐπιγένηται γῆς τις ἀμμώδης συρροή) <sup>10</sup>.

Anche alcuni muschi venivano chiamati, secondo i glossari latini, «barba di Giove» <sup>11</sup>. Dioscoride, che descrive la loro fragranza, osserva (1. 21): «si trova sugli alberi [...] il migliore cresce sul cedro, poi è questo che cresce sul pioppo bianco. Quello che ha l'odore più dolce ed è bianco è il migliore [...] è usato per fare le preparazioni aromatiche». Così la barba di Giove, un muschio che cresce sugli alberi, può essere profumata, come se fosse unta.

Tuttavia non furono le caratteristiche esterne di queste piante a generare il loro nome «barba di Zeus/Giove»: come si può supporre, nell'habitat arboreo dei Greci e dei Romani c'erano molte piante in qualche modo somiglianti a una barba; eppure questo nome fu dato solo ad alcune di esse.

Secondo un'analogia persistente nella letteratura antica, che mette in relazione le piante con il corpo umano, la parola κόμη, a partire da Omero, indica in greco sia il fogliame che i capelli <sup>12</sup>. Secondo Aristotele le piante sono una specie di «uomini capovolti»: «le radici delle piante corrispondono a quello che viene chiamato la bocca negli animali» <sup>13</sup>. Quando l'autore de *Sulla natura del bambino* del corpus ippocratico decide di descrivere il concepimento e lo

<sup>6</sup> Plin. *Nat.* 16. 76.

<sup>7</sup> Diosc. 4. 55.

<sup>8</sup> Tutte le identificazioni delle piante sono fatte secondo ANDRÉ 1985.

<sup>9</sup> *codex Vratislaviensis* di Ps.-Apul. *herb.* 124. 8: *alii dicunt barbam Iovis*; cfr. Orib. *eup.* 2. 1A 6; CGL III 617. 68.

<sup>10</sup> Theophr. *HP* 7. 15. 2

<sup>11</sup> CGL III 535. 48. 549. 52.

<sup>12</sup> Per esempio *Od.* 23. 195, ONIANS 1988, pp. 231-232.

<sup>13</sup> Aristot. *De juv. et senect.* 1. 468 a 5, cf. *PA* 2. 10. 656 a 3-8; *GA* 1. 23. 731 a 30-b 4, REPICI 2000.

sviluppo dell'embrione umano, fenomeni impercettibili all'occhio, sceglie come esempio chiarificatore la crescita di una pianta. Nella sua *ékphrasis* molto dinamica, dove l'autore raggiunge un effetto quasi cinematografico mentre paragona in poche frasi lo sviluppo dell'embrione umano alla germinazione di una pianta – «quando le estremità del corpo del bambino emetterà i rami, e le unghie e i capelli avranno le radici, allora il bambino comincerà a muoversi»<sup>14</sup> – c'è posto anche per una spiegazione della crescita dei capelli. Come il fogliame, prodotto dalla linfa della pianta, anche i capelli umani hanno bisogno d'umidità per crescere; essendo quest'umidità generata principalmente dallo sperma, secondo l'autore del trattato, il seme maschile rende porosa l'epidermide della testa, favorendo così la crescita dei capelli. La barba cresce sul mento dell'uomo, perché durante il rapporto sessuale lo sperma agitato sta passando dal cervello per tutta la lunghezza del corpo, ed è proprio nel mento che si accumula prima di poter continuare il suo viaggio<sup>15</sup>. Anche per Aristotele il cervello, in quanto parte più umida del corpo, fa sì che gli esseri umani abbiano la maggior parte dei capelli sulle loro teste<sup>16</sup> e per quanto riguarda il rapporto tra lo sperma e i capelli, egli cita Alcmeone che ha notato che i capelli vengono con il seme «come le piante quando stanno per portare il seme, prima fioriscono»<sup>17</sup>. Si potrebbero citare numerosi esempi tratti dall'ambito della scienza e della poesia dell'antichità<sup>18</sup>, ma ci limiteremo qui a un'osservazione generale: essendo la barba (e capelli in generale) paragonata alle piante (e viceversa) ha bisogno di una sorgente di umidità per crescere.

Ma a questo punto ci imbattiamo in un elemento interessante: tutte le piante chiamate «barba di Zeus/Giove» crescono nei luoghi aridi. La «Iovis barba» della descrizione di Plinio detesta l'acqua, la «barba di Zeus» (Διὸς πάγων ὁ χρυσοκόμη) cresce in luoghi ombrosi o sassosi, i muschi crescono sugli alberi, ma il semprevivo cresce nei posti più insoliti: sulle tegole. Proprio in quanto appartenente a un dio, la barba di Giove può essere di color argenteo o d'oro, profumata, sempre fresca e umida, e tutto questo senza la necessità di acqua, in contrasto con la barba e i capelli umani. È significativo che tra le varie denominazioni antiche della pianta non ci sia un nome come «barba umana» o «barba di uomo» (almeno non ci è stata tramandata). C'è un *andropogon* – un nome che denota nella botanica moderna un genere di piante appartenente alla famiglia delle *Poaceae* – ma questo nome è una invenzione di Carlo Linneo: un nome erudito coniato da una persona erudita, che era un grande ammiratore della poesia classica e della mitologia<sup>19</sup>.

Sembra che nell'antichità non si dia il caso di una tale indicazione diretta di barba umana: quando una pianta viene chiamata «barba di Giove» o «barba di Eracle»<sup>20</sup>, senza dubbio, ci si riferisce alla barba umana, ma questo è solo il punto di partenza per così dire di una serie di barbe «sovrumane». Come è noto, il corpo divino è indescrivibile, è impossibile per l'occhio

<sup>14</sup> *De natura pueri* 21 (Littré V p. 510).

<sup>15</sup> *De natura pueri*, 20 (Littré V pp. 506 -508), cfr. [Aristot.], *Probl.* 10. 24. 10. 53, DEAN-JONES 2003, p. 128.

<sup>16</sup> *PA* 568 b 2 – 6, cfr. *GA* 782 b 18.

<sup>17</sup> Aristot. *HA* 581 a 12.

<sup>18</sup> Cfr. ONIANS 1988, REPICI 2000.

<sup>19</sup> Cfr. HELLER 1945 e 1971.

<sup>20</sup> *Ps.-Apul.* 47. 6.

umano catturarne i contorni e la sua luce acceca i mortali. Gli dèi hanno il sangue, che non è il sangue comune, mangiano cibo d'immortalità, senza sentirsi sazi, dormono con gli occhi sempre aperti: in una parola, il loro corpo non è un corpo. In queste oscillazioni tra il corpo divino e quello umano il primo rappresenta una sorta di super-corpo, e l'altro corrispettivamente un sub-corpo. Jean-Pierre Vernant, che individua questa classificazione in un suo bellissimo saggio, nota che l'antropomorfismo non comporta che gli dèi vengano concepiti a immagine del corpo umano. È piuttosto il contrario: era il corpo umano ad essere percepito come un riflesso pallido e incompleto del corpo divino. Di conseguenza porre il problema del corpo degli dèi non significa tanto chiedersi come gli antichi avrebbero potuto dotare i loro dèi di corpi umani, ma piuttosto indagare sul funzionamento di questo sistema simbolico<sup>21</sup>. Il pensiero botanico antico ne fornisce, inaspettatamente, degli esempi.

È notevole che la stessa pianta «*Iovis barba*», il semprevivo, sia stata chiamata anche *herba hirculi*<sup>22</sup>. Il capro, così come Giove, è una creatura esemplarmente barbata; abbiamo pure una pianta chiamata *τραγωπωγων*. Nella descrizione di Dioscoride, che specifica che il suo altro nome è *κόμη* (capelli), sul fusto di questa pianta c'è «un gran ciuffo di peli piumosi che cresce dall'alto, donde ha preso il suo nome»<sup>23</sup>. Non sembra sorprendente che la barba di capro cresca anche in luoghi sabbiosi (Plin. *Nat.* 27. 142: *nascitur in asperis manditurque*). Così la «barba di capro» insieme alla «barba di Giove», e al contrario della barba umana, non ha bisogno di una fonte di umidità per crescere.

#### CAPELLI DI VENERE. MA ANCHE LABBRA, SOPRACCIGLIA E OMBELICO

Una specie di inversione nel suo rapporto con l'acqua rappresenta una pianta che ha mantenuto il suo nome antico latino, «*capillus Veneris*», e viene chiamata ancor'oggi capelvenere. Il suo nome greco era *ἀδιαντον* (lett. «non bagnato») perché, come spiega Teofrasto: «la foglia, quando è bagnata, non diventa umida, né la rugiada si sofferma sulla foglia, perché l'umidità non si trattiene su di essa, fatto da cui deriva tale nome»<sup>24</sup>, e secondo Plinio la pianta «è verde in estate senza far cadere le foglie in inverno»<sup>25</sup>.

Tuttavia il capelvenere cresce nei luoghi umidi e intorno alle fontane: «sulle pietre ombrose, sulle mura umide, e soprattutto nelle grotte dove ci sono le sorgenti, e sulle rocce che gocciolano con l'acqua, il che è incredibile per una pianta che, come sembra, sia insensibile all'acqua» (*quod miremur, cum aquas non sentiat*)<sup>26</sup>. Tra i numerosi sinonimi<sup>27</sup> dei nomi di questa pianta c'è anche «capelli della terra» (Diosc. 4. 134), che presuppone un'idea estremamente astratta della crescita dei capelli. La pianta ha bisogno dei luoghi abbondanti d'acqua per la crescita, proprio come i capelli umani, ma, al contrario dei capelli umani, le sue

<sup>21</sup> VERNANT 1989, p. 23.

<sup>22</sup> Ps.-Apul. 124.

<sup>23</sup> Diosc. 2. 143, cfr. Theophr. *HP* 7. 7. 1.

<sup>24</sup> Theophr. *HP* 7. 14. 1, cfr. Nic. *Ther.* 846-847.

<sup>25</sup> Plin. *Nat.* 22. 62 cfr. Theophr. *HP* 7. 10. 5.

<sup>26</sup> Plin. *Nat.* 22. 63; cfr. Isid. 17. 67.

<sup>27</sup> Secondo Max Wellman, l'editore della *Materia medica* di Dioscoride (1907-1914), questi sinonimi per i nomi delle piante, inseriti nel testo greco (si trovano al centro di ogni pagina dell'edizione di Wellman), provengono da un glossario delle piante compilato da Panfilo, lessicografo greco di Alessandria (fl. c. 130 dC): si vedano WELLMAN 1898 e 1916, SCARBOROUGH - NUTTON 1982, pp. 188-189.

foglie non cadono e sono «impermeabili». Comparare i capelli alle piante, come abbiamo già visto, nella poesia o negli scritti scientifici, era tutt'altro che inconsueto nelle lingue greca e latina: da qui alla connessione tra caduta delle foglie e calvizie il passo è breve. Aristotele usa il verbo *φυλλορροεῖν* (perdere le foglie) parlando degli uomini che diventano calvi (GA 783 b 17), e in Tibullo è la terra a diventare calva ogni anno perdendo i suoi capelli d'oro (*deponit flavas annua terra comas* Tib. 21. 48). Evidentemente un simile schema di pensiero attribuisce alla pianta «capelli di Venere», che non perde mai le foglie, la virtù di curare le calvizie e prevenire la caduta dei capelli.

In generale, sembra che nei fitonimi in cui si menzionino le divinità, Venere detenga il primato assoluto di occorrenze: oltre ai suoi capelli, c'è anche il suo pettine, *Veneris pecten*<sup>28</sup>, le sue labbra, *labrum Veneris*<sup>29</sup>, le sopracciglia, *supercilium Veneris*<sup>30</sup>, il suo ombelico, *umbilicus Veneris*<sup>31</sup>, le unghie, *ungula Veneris*<sup>32</sup>, le dita, *digitus Veneris*<sup>33</sup>, e, infine, l'«*herba Veneris*» or *Afrodisia*<sup>34</sup>.

In sostanza, questo elenco rappresenta una sorta di epitome della bellezza femminile: in tutte queste denominazioni compare – come frantumato – ciò che i Romani chiamavano *venustas*, una certa essenza indefinibile della bellezza. Secondo l'opinione pregiudiziale di Catullo è la mancanza di *venustas* che rende impossibile per Quinzia diventare rivale alla sua amata Lesbia: «Molti trovano che Quinzia sia bella (*formosa*), per me lei è soltanto chiara, alta e dritta: una per una le ammetto queste virtù, ma è quella di bella (*formosa*) che nego, perché non c'è “*venustas*” in questo grande corpo, neanche un grano di sale. Lesbia è bella (*formosa*), perché non solo è tutta graziosa (*pulcherrima*), ma ha rubato tutte le Veneri dalle donne»<sup>35</sup>.

Così «*formosa*» differisce da «*pulchra*» dalla presenza di *venustas*<sup>36</sup> e lo smembramento simbolico del corpo femminile dai tempi memorabili, in poesia o in prosa, rappresenta il modello per ritrarre la bellezza. Questa tecnica consiste nell'accentuare una parte del corpo dopo l'altra, comparandola con vari oggetti e sostanze (le labbra con i coralli, i denti con le perle, la pelle con una rosa appena sbocciata o con la neve, e così via dicendo) per riconoscere alla fine l'impossibilità di stabilire in che cosa esattamente il fascino e la grazia si compendino. Zeusi di

<sup>28</sup> Plin. *Nat.* 24. 175.

<sup>29</sup> Ps.-Apul. 25. 17, Q. Ser. 1038. Il nome «*labrum Veneris*» potrebbe essere una contrazione del *lavabrum*, dal momento che le foglie di questa pianta (*Dipsacum fullonicum* L.), unite a due a due, formano una un bacino in cui raccoglie l'acqua piovana (cfr. il nome popolare francese della pianta, *fontaine des oiseaux*, citato in BECCARIA 2000, p. 75), nella lista dei sinonimi in Diosc. 3. 11 questa pianta è chiamata anche *Ἀφροδίτης λουτρόν* (bagno di Afrodite) e *κόνχα Βένερος* (conchiglia di Venere, ma un'altra traduzione – *puđenda* di Venere – è possibile: cfr. Pl. *Rud.* 704).

<sup>30</sup> Ps.-Apul. 89. 14.

<sup>31</sup> Ps.-Apul. 43. 7.

<sup>32</sup> Ps.-Apul. 124. 8.

<sup>33</sup> Ps.-Apul. 87. 7; 68, *additamenta codicis*.

<sup>34</sup> Ps.-Apul. 6.

<sup>35</sup> Cat. *Carm.* 86. Cfr. BETTINI 2005.

<sup>36</sup> Com'è noto, all'inizio *uenus* era un concetto impersonale riferito a certe forze misteriose che venivano utilizzate negli incantesimi. Quest'idea astratta (grammaticalmente neutro) in seguito diventa la divinità femminile *Venus*, l'immagine della quale contiene tutte le sfumature della sua pristina nozione di «*uenus*, fascino della natura» e «*uenus*, fascino di una donna» (SCHILLING 1954, pp. 60-61). In quanto personificazione della natura Venere veniva venerata nei giardini come loro protettrice (SCHILLING 1954, p. 15 s., EDEN 1963). Secondo Wagenvoort, *uenus* «non è un attributo qualsiasi, ma la “bellezza affascinante”, la cui attività l'ha innalzata al rango di *numen* – indipendentemente dalla questione se *uenus* originariamente significasse *mana* della fanciulla, o, come è stato affermato, in generale, il fascino della natura e della giovane vita» (WAGENVOORT 1947, p. 82).

Eraclea, ad esempio, aveva bisogno delle cinque ragazze più belle di Crotone per poter creare il ritratto di Elena, «perché», come spiega Cicerone che racconta questa storia, «la natura non raggiunge la perfezione in ogni parte di un essere umano»<sup>37</sup>.

Più probabilmente *venustas* non veniva percepito come un concetto troppo astratto: dopo tutto, «*venusta minor*» era uno dei sinonimi per la pianta «bocca di leone» (*Antirrhinum orontium* L.), dalla quale era possibile estrarre un rimedio per diventare belli<sup>38</sup>. Plinio, in relazione a questa pianta, scrive che «i Magi ritengono che coloro che sono unti con essa migliorano in bellezza (*hoc perunctos venustiores fieri*) e diventano immuni ad ogni farmaco nocivo»<sup>39</sup>; già in Teofrasto, del resto, la «bocca di leone» veniva menzionata come quella che «produce la buona fama» (εὐκλειαν ποιεῖν *HP* 9. 19. 2)<sup>40</sup>.

#### MANO DI MARTE

«*Manus Martis*» o «*manumartis*» era il nome di una pianta con le foglie caratteristicamente divise in cinque parti, come il palmo di una mano, appunto, donde un altro nome della pianta: *quinquefolium* o, in greco, πεντάφυλλον<sup>41</sup>. Il «*pentafillo*», scriveva Theophrastus, «o *pentapete* (perché la pianta porta entrambi i nomi) ha la radice rossa quando è stata appena estratta dalla terra, ma diventa nera e quadrata quando si secca. La sua foglia assomiglia a quella di una vite: è piccola e dello stesso colore, cresce e deperisce insieme alla vite; ha cinque foglie in tutto, donde il nome, invia lunghi steli sottili nodosi sul terreno» (*HP* 9. 13. 5).

Era una pianta ben conosciuta (*quinquefolium nulli ignotum est*, scriveva Plinio, *Nat.* 25. 109) con molti usi terapeutici tra i quali la cura di epilessia, itterizia, dissenteria, gonfiori vari, ascessi, aneurismi, agiva come antidoto<sup>42</sup> ed era anche utilizzata in sacrifici di espiazione, culti religiosi e purificazioni (Diosc. 4. 42: τέμνεται δὲ καὶ πρὸς καθαρμούς καὶ ἱερουργίας καὶ ἀγνείας). L'idea di una presenza divina nelle erbe fu ammessa fino a un certo grado da quelli che erano impegnati nelle ricerche di spiegazioni dei processi fisiologici. «I farmaci sono le mani degli dèi», ha dichiarato Erofilo (Fr. 249 von Staden), il ricercatore medico famoso al Museo Tolemaico (circa 270–260 a.C). Tuttavia, certamente non a causa delle sue proprietà curative questa pianta fu pure chiamata «la mano di Marte».

Per quanto sorprendente possa sembrare, Marte ha molto a che fare con la vegetazione. Ci sono alcune piante i cui nomi riflettono l'immagine del dio della guerra: per esempio, il *martialis* veniva impiegato in bende applicate sulle ferite<sup>43</sup>, mentre i Greci conoscevano una pianta ἄρειον

<sup>37</sup> Cic. *De Inventione* 2. 1. 3: *quod nihil simpliciter in genere omnibus ex partibus perfectum natura expolivit.*

<sup>38</sup> Ps.-Apul. 87, *additamenta codicis.*

<sup>39</sup> Plin. *Nat.* 25. 129.

<sup>40</sup> Le pozioni d'amore, le medicine e i veleni – tutti chiamati *uenena*, derivato di *uenus* – rappresentano un altro aspetto del fascino. A causa della sua ambiguità la parola *uenenum* ha sempre avuto bisogno di una chiarificazione: ai giuristi, ad esempio, veniva richiesto che «colui che usa la parola *uenenum* deve aggiungere se è benefico o dannoso» (*Digesta* 50. 16. 236; Serv. *ad A.* 9. 458, cf. Serv. *ad G.* 1. 129). Nell'ambito della medicina antica, la pianta «labbra di Venere» agiva come un antidoto contro un veleno e un'altra, «*supercilium Veneris*», curava le ferite provocate dal ferro. In un memorabile episodio dell'*Eneide* (12. 383-440), Venere vola a Creta per raccogliere il famoso dittamo cretese al fine di curare le ferite del figlio Enea, e nella tradizione «bassa», a livello dell'etnobotanica antica, troviamo il nome «labbra di Venere» come un sinonimo del dittamo (Ps.-Apul. 62. 30).

<sup>41</sup> Ps.-Apul. 2. 34, Theophr. *HP* 9. 13. 5, Diosc. 4. 42, *Gloss. Med.* 54. 10, *CGL* 3. 568. 59; 574. 61.

<sup>42</sup> Diosc. 4. 42, Hipp. *Morb.* 2. 42, Nic. *Ther.* 839, Gal. *De comp. med. sec. loc.* 5. 5 [XII, 856 K].

<sup>43</sup> ANDRÉ 1985, s. v. *martialis*.

(chiaramente in relazione con Ares), le cui foglie erano percepite come simili a una spada (un altro nome ξιφίον<sup>44</sup>). A Marte erano sacri la quercia, il mirto, il fico, l'alloro, e perfino i fagioli; tra i suoi epiteti, quelli di *Silvanus* e *Curtius*, e nel *Carmen lustrale*, tramandato da Catone il Censore nella sua opera *De agri cultura* (141. 2-3) Marte viene pregato di proteggere i raccolti<sup>45</sup>. Egli stesso era forse figlio di una pianta. Ovidio, nei *Fasti* (5. 229-260), narra la leggenda secondo la quale Marte era nato grazie a un espediente di Flora. Giunone, irritata per non aver partecipato alla nascita di Minerva, incontra Flora e implora il suo aiuto. Dopo qualche esitazione, Flora ammette di avere un fiore nel suo giardino che le è stato inviato dai campi di Olenus: un tocco di questo fiore fa concepire, il desiderio di Giunone viene esaudito, ed è nato Marte<sup>46</sup>.

Festo (86. 15), spiega l'epiteto *gradivus* di Marte in questo modo: sia perché era abile in «*gradiendo in bella ultro citroque*» (muovere alla battaglia dall'una e dall'altra parte), sia «dalla vibrazione della sua lancia, che è in greco κραδαίνειν», oppure *gradivus* deriva dall'erba, con cui si intreccia «*corona graminea in re militari maximae honorationis*». Questa ultima interpretazione è particolarmente interessante perché pur scostandosi dall'analisi propriamente linguistica del termine *gradivus*, Festo richiama l'attenzione su un aspetto importante dell'attività militare: la centralità del terreno. La *corona graminea*, o ossidionale, a differenza di tutte le altre corone, non veniva fatta da una pianta particolare, ma da semplice erba, la cui importanza stava tutta nella sua origine. L'erba proveniva dal sito in cui gli assediati (esercito o città) erano stati salvati da sicura distruzione e la corona con essa intrecciata veniva donata dai soldati al loro comandante. Plinio rintracciava l'origine di questa onorificenza molto rara e ambita in un rituale antico:

giacché presso gli antichi era segno supremo di vittoria il fatto che i vinti porgessero l'erba, cioè rinunziassero alla loro terra, al suolo stesso che li aveva nutriti e anche al diritto di esservi sepolti: so che quest'usanza dura ancora presso i Germani<sup>47</sup>.

Oltre al rito di «*herbam dare*», descritto qui da Plinio, gli antiquari romani notano anche la presenza del costume di sacrificare a Marte una manciata d'erba del campo di battaglia, l'erba cresciuta dal sangue umano.<sup>48</sup> Un campo di battaglia è un campo, dopo tutto: in tempo di pace potrebbe essere seminato con grano e portare i raccolti, durante la guerra però la sua messe è sinistra. L'erba che cresce sul campo bagnato dal sangue diventa in particolar modo marcata: tracce del sangue possono essere viste chiaramente, oppure piante che crescono lì possono essere rivestite di un valore religioso. La pianta chiamata «mano di Marte» cresce nei terreni coltivati, nei campi (Ps.-Apul. 2. 36: *nascitur in pratis et locis cultis et mundis*), e la sua radice cambia colore: è rossa appena estratta dalla terra e poi diventa nera, come il sangue prima fresco e poi rappreso. Uno dei sinonimi di questa pianta, citato da Plinio, è *chamaezelon*, trascrizione latina del nome greco che vuol dire «che cerca terra». Ogni fitonimo è metaforico in realtà e si

<sup>44</sup> Ma anche φασγάνιον (piccola spada), μαχαίριον (coltello grosso) – Diosc. 4. 20; Ῥωμαῖοι γλαδιώλουμ (καλοῦσιν) (dal lat. *gladius*) – sinonimi in Diosc. 4. 20; 2. 184.

<sup>45</sup> Cfr. HEICHELHEIM 1930, coll. 1932-1933.

<sup>46</sup> Ov. *Fast.* 5. 255-258.

<sup>47</sup> Plin. *Nat.* 22. 8 (trad. Einaudi, Torino 1985).

<sup>48</sup> Serv. *ad A.* 12. 119=Mythogr. Vat. 3. 10.

arricchisce sempre attraverso l'espansione del senso. Se la «mano di Marte» sta anche «cercando terra» questo è perché la pianta si sta diffondendo e copre gli spazi, «invadendoli». Al contrario, per esempio, la pianta στρατιώτης (soldato), come spiega Dioscoride (4. 101), «viene così chiamata perché nuota sull'acqua e vive senza radici», come sono *déracinés* i soldati, sempre in movimento, che non si fermano che per breve tempo in ogni luogo, sempre pronti a togliere l'accampamento e a mettersi in marcia. Una delle applicazioni di questa pianta era quella di fermare le emorragie e di guarire le ferite<sup>49</sup>; anche le piante *militaria*<sup>50</sup> e il *militaris*<sup>51</sup> possedevano le stesse proprietà.

È significativo che le nostre fonti greche non colleghino questa pianta con il dio della guerra, Ares: eppure notano la sua foglia caratteristica, nella quale tuttavia non riconoscono una mano. Per i Greci il cinquefoglio assomigliava solo alla foglia di vite. È in latino che questa pianta viene chiamata la «mano di Marte» e l'autore dell'elenco dei sinonimi nella *Materia medica* di Dioscoride (4. 42) trascrive il nome con le lettere greche - οί δὲ μάνους Μάρτις (καλοῦσιν).

Molto probabilmente, questa pianta, considerando nel complesso il suo aspetto, l'habitat e le proprietà, corrispondeva alle rappresentazioni che i Romani avevano di Marte e della sua mano. La mano – non è questa la rappresentazione emblematica di Marte? Una mano che stringe una lancia, una mano che regge una spada, una mano che strappa l'erba dal campo di battaglia per fare una corona o per offrire al vincitore un segno di riconoscimento della sua vittoria e di conquista – tutte queste sono le azioni della mano nel dominio di Marte.

#### CLASSIFICAZIONE POLITETICA

Sebbene Teofrasto venisse chiamato il «padre della botanica» proprio per le tentazioni di teorizzare il regno delle piante, né lui né i suoi seguaci seguirono, nelle loro descrizioni botaniche, una divisione da lui stesso proposta (*HP* 1. 3. 1): quella tra albero alto e legnoso (δένδρον), arbusto (θάμνος), cespuglio (φρύγανον), erba (πόα). Il sistema più comunemente usato nell'antichità per costruire grandi enciclopedie botaniche, al contrario, propone una moltitudine infinita di gruppi, organizzati in base alla somiglianza di parti delle piante con tutto ciò che è intorno. Una pianta poteva essere percepita come rassomigliante a un'altra, come nel caso, ad esempio, del nome *sycophillon* (foglia di fico)<sup>52</sup>, quando come punto di riferimento veniva preso la foglia dell'albero di fico; oppure quando una pianta acquatica veniva chiamata *betae folium* (foglia di barbabetola)<sup>53</sup> per la somiglianza delle sue foglie con quelle dell'omonima verdura molto diffusa nel bacino Mediterraneo. Anche parti del corpo degli animali potevano essere «trasferiti» sulle piante: si considerino ad esempio il nome della pianta ἀλωπέκουρος (coda di volpe)<sup>54</sup> o κορωνόπους (piede di cornacchia)<sup>55</sup>. Le piante potevano essere percepite come rassomiglianti anche agli organi interni: ad esempio le foglie della pianta *vesicaria*,

<sup>49</sup> Cfr. Plin. *Nat.* 24. 169, Gal. *De simpl. med. temp. ac fac.*, 8. 40 [K 12. 131].

<sup>50</sup> Ps.-Apul. 3. 51.

<sup>51</sup> Ps.-Apul. 89. 14, Diosc. 4. 36; 3. 121.

<sup>52</sup> Ps.-Apul. 38. 17, CGL 3. 577. 3.

<sup>53</sup> Sinonimi in Diosc. 4. 100.

<sup>54</sup> Theophr. *HP* 7. 11. 2, Plin. *Nat.* 21. 61, 101.

<sup>55</sup> Diosc. 2. 130, Theophr. *HP* 7. 8. 3.

secondo lo Pseudo-Apuleio, ricordano la forma della vescica (75. 25: *in folliculis rotundis uesicae similibus*), cosa da cui deriva, secondo la teoria delle segnature, anche la sua applicazione contro le malattie dell'apparato urinario<sup>56</sup>. Come osserva Claude Lévi-Strauss: «Il vero problema non consiste nel sapere se il contatto di un becco di picchio guarisca o no il mal di denti, ma se è possibile, da un certo punto di vista, far “andare d'accordo” il becco del picchio e il dente dell'uomo (una congruenza che nella formula terapeutica trova solo una delle tante ipotetiche applicazioni), per introdurre, attraverso questi accostamenti di cose e di esseri, un principio d'ordine nell'universo. Un criterio ordinativo, qualunque esso sia, ha sempre un valore rispetto all'assenza di ogni ordinamento»<sup>57</sup>.

Secondo le testimonianze degli etnobiologi del campo, non sono le tassonomie o le classificazioni gerarchiche per sé a interessare agli uomini, ma piuttosto le relazioni tra le piante, gli animali o i corpi inerti<sup>58</sup>. Anche le opposizioni astratte di «vivente/non vivente», «che si riproduce/ che non si riproduce», «che respira/che non respira», sebbene siano conosciute tra le società studiate, non hanno grande valore pratico. Al contrario, si distinguono i gruppi concettuali, i cui membri sono collegati tra loro secondo i principi della classificazione politetica<sup>59</sup>.

La definizione convenzionale della classe concettuale consiste nell'idea che tutte le parti della classe debbano possedere certe caratteristiche comuni. Questa tesi della logica formale è stata confutata da Wittgenstein e Vygotsky, i quali ne hanno mostrato il non-realismo. Le classi possono organizzarsi in conformità a ciò che Vygotsky chiamò «il pensiero complesso»<sup>60</sup>, mentre Wittgenstein fece ricorso all'immagine di una corda in modo da convogliare la stessa costituzione di un concetto: «la corda consiste di fibre, ma non ottiene la sua forza da nessuna fibra che la attraversa da un'estremità all'altra, ma dal fatto che vi è un vasto numero di fibre sovrapposte»<sup>61</sup>. Tali gruppi potrebbero non coincidere con il concetto di classe biologica, ma rappresentano invece una rete complessa di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano, caratteristiche che Wittgenstein ha definito, in un'espressione ormai famosa, «le somiglianze di famiglia»<sup>62</sup>.

Nei trattati antichi, le piante che venivano percepite, ad esempio, come rassomiglianti, nelle loro varie parti, alla quercia, sono spesso descritte insieme ad animali associati a quest'albero: il maiale o il picchio. Teofrasto riporta preziose classificazioni etnobotaniche locali della quercia. Ad esempio scrive che

in Macedonia ci sono quattro varietà di quercia – ἐτυμόδους «la quercia vera», che dà le ghiande dolci, πλατύφυλλος «dalle foglie larghe», che le dà amare, φήγος che le dà rotonde ed ἄσπρις. Quest'ultima, secondo alcuni non dà affatto le ghiande ma secondo altri le dà, ma

<sup>56</sup> Diosc. 4. 71, secondo il quale è il frutto di questa pianta ad essere rassomigliante alla vescica.

<sup>57</sup> LÉVI-STRAUSS 1962, p. 22.

<sup>58</sup> GUMUCIO 1999, p. 130.

<sup>59</sup> TAYLOR 1990; ELLEN 1993 e 1996.

<sup>60</sup> VYGOTSKY 1962.

<sup>61</sup> WITTGENSTEIN 1958, p. 87.

<sup>62</sup> NEEDHAM 1975.

così cattive che nessun animale le mangia, eccetto il maiale, ma soltanto per mancanza delle altre. Avendole mangiate al maiale di solito viene il mal di testa<sup>63</sup>.

Quindi la suddivisione tra le varie tipologie di quercia può essere operata secondo uno dei segni caratteristici di questa pianta – le ghiande –, che a loro volta generano l'inevitabile associazione con i maiali. In relazione alla quercia viene denominata la pianta *camedrio* (χαμαιδριος), perché «le foglie di questa erba rassomigliano quanto ad apparenza e taglio a quelle della quercia»<sup>64</sup>. Plinio paragona le foglie di quercia alle foglie di una pianta detta *achilleos*<sup>65</sup> e *hiera botane*<sup>66</sup>. Essendo una pianta archetipica, la quercia si ritrova anche nel mare – «quercia» si chiamano due alghe – una litorale, l'altra abissale<sup>67</sup>. Sulla quercia terrestre abita il picchio – δρυοκολάπτης, chiamato così perché picchia la quercia, secondo la spiegazione di Eliano<sup>68</sup>. Anche le cicale si chiamano δρυοκοιτῆς «che abitano fra le querce»<sup>69</sup>. Malgrado il fatto che i nomi degli insetti che abitano sulla quercia<sup>70</sup> non siano linguisticamente derivati dal nome dell'albero<sup>71</sup>, anche attraverso di essi si creano delle relazioni di senso. Secondo Plinio l'avversione tra la quercia e l'olivo è così forte che addirittura gli olivi piantati nella fossa lasciata vuota da una quercia che non esiste più, sono destinati a morire<sup>72</sup>. E ciò accadrebbe perché i piccoli vermi che nascono dalle radici della quercia si trasferiscono sull'olivo<sup>73</sup>.

Dal momento che ogni pianta è un deposito potenzialmente inesauribile di significati – per via della sua morfologia, del suo habitat e dei sinonimi di cui abbonda ogni fitonimo nell'antichità – prestando attenzione alle varie caratteristiche delle piante, possono essere creati altri gruppi concettuali. Come dimostrano gli esempi scelti sopra, il rapporto tra le idee, perfino in un unico gruppo potrebbe essere tutt'altro che semplice: i concetti di anatomia umana sono proiettati sugli dèi, ma il luogo d'incontro per queste rappresentazioni sono le piante. Questo movimento continuo di nozioni avviene a due livelli distinti.

In primo luogo, le divinità viste attraverso le piante appaiono familiari così come le conosciamo dalla poesia epica o dalla scultura: Zeus è barbuto anche qui, Venere è l'incarnazione della bellezza e della grazia femminile, e Marte, come sempre, è impegnato in guerra. Né le belle arti, né la poesia, tuttavia, rappresentando gli dèi nella loro interezza, come un insieme incorporato, e non specificano la natura del loro corpo: questo invece richiede un certo grado di specializzazione. È attraverso le indagini sulle patologie del corpo umano, attraverso la descrizione dei suoi disturbi, quindi attraverso la medicalizzazione, che il corpo diventa un oggetto scientifico, inserendosi nello stesso tempo in una rete di significati e corrispondenze.

<sup>63</sup> Theophr. *HP* 3. 8. 7.

<sup>64</sup> Diosc. 3. 98, anche Theophr. *HP* 9. 9. 5 e Plin. *Nat.* 24. 130.

<sup>65</sup> Plin. *Nat.* 23. 43.

<sup>66</sup> Plin. *Nat.* 25. 106.

<sup>67</sup> Theophr. *HP* 4. 6. 7-9.

<sup>68</sup> *NA*, 1. 45.

<sup>69</sup> *AP* 7. 190. 1.

<sup>70</sup> Ad es. *cossus* (Plin. *Nat.* 17. 220), *galba* (Svet. *Gal.* 3), etc.

<sup>71</sup> Comunque per λυγίτης (Hsch. s. v.) era proposta (GOSSEN 1940, p. 71) la lettura δρυίτης.

<sup>72</sup> Plin. *Nat.* 24. 1.

<sup>73</sup> Col. 17. 3; Plin. *Nat.* 17. 130.

Dal punto di vista formale antichi testi farmacologici appaiono come infinite liste in cui a un determinato disordine di qualche parte del corpo umano corrispondono, come cura, certe parti di piante e animali. All'incrocio di queste corrispondenze nasce la conoscenza etnobotanica, inseparabile dalle idee sui corpi di persone, divinità e animali. I testi medici non descrivono in dettaglio un corpo sano ideale, ma parte per parte, al contrario, smembrano un corpo malato, classificando le malattie attraverso i sintomi e individuando i sintomi nelle membra colpite. Come nota Armelle Debru, se avessimo voluto comporre, un membro dopo l'altro, un corpo malato, servendoci degli scritti medici antichi, otterremmo un mostro con una testa ipertrofica, gonfia d'idropisia, mezzo calva e coperta di piaghe, con gli occhi purulenti, le orecchie doloranti, il collo dilatato, e così via *a capite ad calcem*, secondo il principio spesso usato per la composizione dei trattati medico-farmacologici<sup>74</sup>. La conoscenza delle proprietà terapeutiche delle piante (e di altre preparazioni di origine animale o minerale) poteva eliminare questa mostruosità, applicare farmaci per organi affetti da un morbo, come se con uno scalpello si scolpisse un corpo sano da quello devastato dalle malattie. Anche se non descrivono in dettaglio il risultato da raggiungere attraverso tali manipolazioni da parte di un guaritore, i nostri testi ci mostrano tuttavia come esso veniva costruito. Un ruolo importante lo giocano ancora gli dèi.

Svetlana Hautala

e-mail: [svhautala@gmail.com](mailto:svhautala@gmail.com)

#### BIBLIOGRAFIA

ALCORN 1995: J.B. Alcorn, *The Scopes and Aims of Ethnobotany in a Developing World*, in R.E. Schultes, S. von Reis (eds), *Ethnobotany. Evolution of a Discipline*, Portland 1995, pp. 23-39.

ANDRE 1985: J. André, *Les noms de plantes dans la Rome antique*, Paris 1985.

BECCARIA 2000: G.L. Beccaria, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*. Torino 2000.

BENTLEY - RODRÍGUEZ 2001: J.W. Bentley, G. Rodríguez, *Honduran Folk Entomology*, «Current Anthropology» 42. 2 (2001), pp. 285-301.

BERLIN 1992: B. Berlin, *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton 1992.

BETTINI 2005: M. Bettini, *Venus venusta. Il corpo femminile fra piacere, filtri amorosi e voglia di perdonare*, in V. Neri (cur.), *Il corpo e lo sguardo tredici studi sulla visualità e la bellezza del corpo nella cultura antica*, Bologna 2005, pp. 107-116.

BROWN 1984: C.H. Brown, *Language and Living Things: Uniformities in Folk Classification and Naming*, New Brunswick 1984.

---

<sup>74</sup> DEBRU 2002, p. 86.

- DEAN-JONES 2003: L. Dean-Jones, *The Cultural Construct of the Female Body in Classical Greek Science*, in M. Golden, P. Toohey (eds), *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome*, Edinburgh 2003.
- DEBRU 2002: A. Debru, *Altération et démembrement: corps romains médicalisés*, in Ph. Moreau (ed), *Corps romains*, Grenoble 2002, pp. 77-88.
- EDEN 1963: P. T. Eden, *Venus and the Cabbage*, «Hermes» 91. 4 (1963), pp. 448-459.
- ELLEN 1993: R. Ellen, *The Cultural Relations of Classification. An Analysis of Nuauulu Animal Categories from Central Seram*, Cambridge 1993.
- ELLEN 1996: R. Ellen, *The Cognitive Geometry of Nature. A Contextual Approach*, in Ph. Descola, G. Pálsson (eds), *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London - New York 1996, pp. 103-123.
- GOSSEN 1940: H. Gossen, *Die Zoologischen Glossen im Lexikon des Hesychius*, «Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin» 7. 1 (1940), pp. 1-129.
- GUMUCIO 1999: C.J.C. Gumucio, *Hierarchy, utility and metaphor in Mapuche botany*, Uppsala 1999.
- HEICHELHEIM 1930: F. Heichelheim, *Mars*, in *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* vol. 14. 2, Stuttgart-Weimar, coll. 1919-1964.
- HELLER 1945: J. L. Heller, *Classical Mythology in the Systema Naturae of Linnaeus*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 76 (1945), pp. 333-357.
- HELLER 1971: J. L. Heller, *Classical Poetry in the Systema Naturae of Linnaeus*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 102 (1971), pp. 183-216.
- HUNN 1990: E.S. Hunn, *Nch'i-Wána, «The Big River»: Mid-Columbia Indians and their land*, Seattle 1990.
- LATOURE 1991: B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris 1991.
- LÉVI-STRAUSS 1962: C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio* (ed. or. *La pensée sauvage*. Paris 1962), trad. it. Milano 2010.
- NEEDHAM 1975: R. Needham, *Polythetic Classification: Convergence and Consequences*, «Man» 10. 3 (1975), pp. 349-369.
- ONIAN 1988: R.B. Onians, *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1988.
- REPICI 2000: L. Repici, *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Roma-Bari 2000.
- SCARBOROUGH - NUTTON 1982: J. Scarborough, V. Nutton, *The Preface of Dioscorides' Materia Medica: introduction, translation, commentary*, «Transactions and Studies of the College of Physicians of Philadelphia» 4 (1982), pp. 187-227.
- SCHILLING 1954: R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis des origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1954.
- TAYLOR 1990: P. M. Taylor, *The Folk Biology of the Tobelo People: A Study in Folk Classification*, Washington 1990.
- VERNANT 1989: J.-P. Vernant, *Dim Body, Dazzling Body*, in M. Feher (ed.) *Fragments for a History of the Human Body*, Part One, New York 1989, pp. 18-47.

VYGOTSKY 1962: L.S. Vygotsky, *Thought and language*, Cambridge (MA) 1962.

WAGENVOORT 1947: H. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, Oxford 1947.

WELLMAN 1898: M. Wellman, *Die Pflanzennamen des Dioskurides*, «Hermes» 33 (1898), pp. 360-422.

WELLMAN 1916: M. Wellman, *Pamphilos*, «Hermes» 51 (1916), pp. 1-64.

WITTGENSTEIN 1958: L. Wittgenstein, *Preliminary studies for the «Philosophical Investigations», generally known as The Blue and Brown Books*, Oxford 1958.