

# Per una “biologie sauvage” dei Romani

## Prime proposte

---

MAURIZIO BETTINI  
*Università di Siena*  
[bettini@unisi.it](mailto:bettini@unisi.it)

Questo saggio fa parte di una ricerca più ampia, e ancora in corso, dedicata alla “biologie sauvage” dei Romani<sup>1</sup>. La formula che ho usato – “biologie sauvage” – vuol essere in primo luogo un omaggio a Françoise Héritier, una studiosa alla quale l’antropologia deve molto, per l’originalità della sua visione e per la scelta, sempre altrettanto originale, delle tematiche da trattare. Che cosa intendiamo con “biologie sauvage”? In pratica tutte quelle rappresentazioni o credenze che – a proposito dei liquidi corporei – ricorrono in culture le quali, per motivi geografici o cronologici, sono lontane dalla moderna biologia o fisiologia. E’ questo il caso di Roma antica, della Grecia, o di tante moderne società di interesse antropologico, come i Samo del Burkina Faso magistralmente studiati dalla Héritier<sup>2</sup>. Per indicare solo alcuni esempi, potremmo dire che con

---

1 — Parte dei risultati sono già stati presentati al Convegno “Allaitement entre humains et animaux. Représentations et pratiques de l’Antiquité à aujourd’hui”, 12-14 novembre 2015, Université de Genève.

2 — F. Héritier, “Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports”, *Nouvelle revue de psychanalyse*, 32, 1985, 113-122. In rapporto a questa prospettiva, molto invecchiati si presentano studi come quello di R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge University Press 1951; o di R. Muth, *Träger der Lebenskraft*, Rudolph M. Röer Verlag.

"biologie sauvage" si designano le teorie locali che, all'interno di simili culture, circolano a proposito del sangue, dello sperma, del flusso mestruale, della formazione del feto nell'utero, dell'urina, e così via di liquido in liquido – linfa, sudore, saliva o altri 'succhi' corporali legati alla vita.

Anche i Romani, così come altre popolazioni, hanno pensato i liquidi del corpo, ne hanno elaborato rappresentazioni e interpretazioni, cercando di spiegare in qual modo p. es. l'unione di due diversi elementi *liquidi* – uno maschile e uno femminile – potesse dar luogo a un corpo *solido*, cioè il feto che si forma nel grembo femminile; ovvero hanno riflettuto su quali fluidi, presenti nel corpo umano, ne determinino la salute o la bellezza; oppure si sono dati spiegazioni sulle modalità secondo cui nella donna, dopo il parto, insorge il latte; e così di seguito. Siamo di fronte a un campo di ricerca affascinante – così come è facile vedere, però, che il suo territorio non è solo vasto e disperso, ma è soprattutto difficile da esplorare.

In primo luogo, infatti, è necessario tener presente che *tutte* le configurazioni culturali elaborate dagli antichi – non solo quelle relative ai liquidi corporali – ci sono giunte sotto forma prevalentemente *testuale*. In altre parole, a differenza della Héritier e dei suoi Samo, noi antichisti non possiamo interrogare direttamente alcun romano riguardo a come si immaginava, ad esempio, ciò che chiamava *sucus* "liquido vitale"; ovvero quali poteri attribuisse alle *medullae* "le midolla". Le opinioni romane in materia noi possiamo ricavarle solo ricorrendo a enunciati che incontriamo nei testi latini, dei quali molti formulati non per informarci riguardo a ciò che ci interessa – la "biologie sauvage" dei Romani – ma per tutt'altri motivi: come tali, queste affermazioni debbono essere di volta in volta sottoposte a quel processo che si definisce interpretazione. A questo non piccolo problema si aggiunge poi che il corpus di testimonianze su cui possiamo basarci consta di materiali tratti da fonti eterogenee. Alcuni di essi infatti provengono da autori romani le cui idee sui liquidi del corpo derivavano da, o si sviluppavano su, teorie mediche e filosofiche precedentemente elaborate in Grecia (Varrone o Plinio che hanno presenti i testi ippocratici, Pitagora o Aristotele). A rigore, dunque, queste affermazioni non potremmo attribuirle genericamente alla cultura romana, intesa come l'insieme dei modi di pensare condivisi a Roma: non solo perché si tratta di affermazioni di origine greca, ma perché sono state elaborate in contesti di carattere *scientifico*; e quindi appartengono a quel tipo di modelli mentali che si definiscono "expert models", forme di pensiero condivise solo da un ristretto numero di intellettuali, e non da un'intera comunità. Altre testimonianze invece, specie se di carattere proverbiale o

---

Wien 1954: peraltro ancora utili per la raccolta dei materiali e alcune intuizioni.

colloquiale (come quelle che ci vengono talora da Plauto, Petronio, Persio, Giovenale), sembrano rispecchiare più direttamente la *publica opinio* – come i Romani definivano le credenze condivise<sup>3</sup> – in materia di liquidi corporei. Questo secondo tipo di testimonianze possiamo ascriverle più facilmente al novero dei “folk models”, ossia quelle forme di pensiero corrente che, come tali, si oppongono agli “expert models” in quanto condivise dalle persone comuni<sup>4</sup>. Non possiamo escludere, comunque, che alcuni fra i “folk models” che a noi sembrano tali derivino in qualche misura da “expert models” filtrati lentamente nella cultura comune: si tratta di un processo ben noto, di cui anche la società contemporanea offre innumerevoli esempi proprio in materia di corpo, salute e rappresentazione dei meccanismi fisiologici. Senza contare che, molto spesso, gli “expert models” dei medici o filosofi dell’antichità ai nostri occhi hanno l’aspetto di “folk models” a tutti gli effetti – tipo: il sesso del nascituro determinato dalla parte, destra o sinistra, da cui fuoriesce il seme paterno – e in un certo senso lo sono davvero.

Riflettere dunque sulla “biologie sauvage” dei Romani costituisce un compito non facile: ma è anche molto interessante, per cui abbiamo comunque deciso di provarci. Di certo non possiamo aspettarci di far emergere dei *sistemi* coerenti, organici, simili alle nostre moderne teorie biologiche e fisiologiche. Di volta in volta si tratterà piuttosto di mettere in luce *costellazioni* di immagini, nozioni o concetti che, a livelli diversi, convergono nel fornire rappresentazioni dei liquidi corporei: modelli di pensiero molto spesso impliciti e privi di quella coerenza che, ai nostri occhi, costituisce invece il requisito essenziale di ogni “teoria”. Ma è proprio qui – nel suo basso grado di definizione, nel suo carattere decisamente ‘fluidò’ come i liquidi che ne costituiscono l’oggetto, nelle sue intrinseche contraddizioni – che si rivela la natura ‘selvaggia’, locale, di questa antica ‘biologia’. Dato che, in questa prospettiva, le piste da esplorare sono innumerevoli, ci limiteremo qui ad alcune che ci sono parse più interessanti.

### ***Dal sucus al genius alla iuno***

Secondo Cicerone, “il *sucus*, che per opera dello stomaco è separato dal resto del cibo, fluisce dall’intestino al fegato attraverso alcuni canali che... vanno alle porte del fegato... Quando da questo cibo sono stati separati la bile e gli umori che vengono eliminati dai reni, ciò che rimane

3 — Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 6, 136.

4 — W. M. Short, “Metafore”, in M. Bettini, W. M. Short, *Con i Romani*, Bologna Mulino 2014, 329-315.

si trasforma in sangue..."<sup>5</sup>. Il *sucus* è dunque un liquido vitale, che come tale provvede il necessario nutrimento per il corpo. Questa descrizione dei processi digestivi, e di assimilazione delle sostanze vitali, che Cicerone ci tramanda, costituisce un "expert model" (ovviamente proprio di una cultura scientifica che non è più la nostra)<sup>6</sup>. Sul fatto però che, anche nella percezione comune dei Romani, il *sucus* costituisca un liquido capace di nutrire, non ci sono dubbi: il cibo premasticato, sminuzzato (*mansum*), fornisce ai bambini svezzati *sucus* che poi confluisce nelle vene; mentre il pastore che munge la pecora le sottrae *sucus*, liquido e forza vitale, nello stesso tempo in cui, mungendola, sottrae latte agli agnelli<sup>7</sup>. Né possiamo dimenticare che negli autori latini *sucus* ricorre con proverbiale frequenza in coppia con *sanguis* – *sucus et sanguis* – a designare l'energia vitale che anima il corpo attraverso l'immagine dei due liquidi principali che vi sono contenuti<sup>8</sup>. Lo stesso termine, *sucus*, indica poi il nutrimento che attraverso le radici le piante traggono dalla terra per alimentarsi, accomunando in uno stesso paradigma analogico tanto gli umani che la natura vegetale<sup>9</sup>: la vita è una questione di *sucus*.

Soprattutto, però, è ancora il *sucus* che fa bello, pieno di vita, un corpo giovanile; o che, quando è assente, condanna gli arti alla debolezza e al pallore: il *sucus*, nutrimento vitale, è insieme vita e salute del corpo. Tanto che il solito Petronio della *Cena* definisce *valde sucossi*, "assai pieni di *sucus*", i *colliberti* di Trimalcione che siedono a tavola con lui: gente che sta bene e se la passa bene<sup>10</sup>; mentre un personaggio plautino, per minacciare un altro di metterlo a mal partito, minaccia di "succhiargli via quanto di umore" è in lui (*exugebo quidquid umoris tibi est*)<sup>11</sup>. Aggiungiamo anzi che una bella ragazza ha un *corpus solidum et suci plenum*, non è *iuncea*, secca o legnosa "come un giunco"; e che già a un personaggio di Nevio dichiarava che, fra una *vidua* e una *virgo*, preferiva la *virgo*, *si musta est*: a

5 — Cicerone, *De natura deorum*, 2, 137: Ex intestinis autem alvo secretus a reliquo cibo *sucus* in quo alimur permanat ad iecur per quasdam a medio intestino usque ad portas iecoris (sic enim appellantur) ductas et directas vias... Ab eo cibo cum est secreta (separata, eliminata) bilis eique umores, qui e renibus profunduntur, reliqua se in sanguinem vertunt...

6 — Cfr. p. es. Platone, *Timaeus*, 80d-81a; Galeno, *De usu partium*, 4, 1-2 (III, 267-268K); Lattanzio, *De opificio dei*, 11, 16 (forse un riecheggiamento di Cicerone); Cfr. A. S. Pease, *Cicero. De natura deorum*, II, Cambridge Mass. 1958, 907.

7 — Varrone, *Menippeae, gnothi seauton*, 199 sgg. (Cèbe); Virgilio, *Bucolica*, 3, 6: alicuius ovis custos bis mulget in hora, et *sucus* pecori et lac subducitur agnis.

8 — A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Olms Hildesheim 1971, 334.

9 — Cicerone, *De natura deorum*, 2, 120: Principio eorum, quae gignuntur e terra, stirpes et stabilitatem dant his, quae sustinent, et e terra *sucum* trahunt, quo alantur ea, quae radicibus continentur.

10 — Terenzio, *Eunuchus*, 318: corpus solidum et suci plenum (di una ragazza); Lucilio 175 Marx: mulier... qui (=cui) *sucus* lacerto; Ovidio, *Pontica*, 1, 10, 27-28: parvus in exiles *sucus* mihi pervenit artus / membraque sunt cera pallidiora nova; Petronio, *Satyricon*, 38; etc.

11 — Plauto, *Rudens*, 1009: ni hunc [vidulum] amittis, exugebo quidquid umoris tibi est.

patto cioè che fosse fresca ed effervescente come il vino nuovo<sup>12</sup>. Ma le pertinenze del *sucus* non si limitano solo al nutrimento, alla buona salute o alla bellezza del corpo. Vediamo infatti come Isidoro reinterpretava, a suo modo, il mito esiodeo delle nascita di Afrodite.

“I Greci chiamano Venere *Aphrodite* a motivo della spuma di sangue generatrice (*spumam sanguinis generantem*). Raccontano che Saturno abbia tagliato i genitali al Cielo suo padre, che il sangue di questi sia fluito in mare e che, dalla concrezione fra questo e la spuma del mare, sia nata Venere: e dicono questo perché nel coito si crea una sostanza di *humor* salso; e per questo Venere si chiama *Aphrodite*, perché il coito è una schiuma di sangue, che consta di un *sucus* liquido e salmastro proveniente dai genitali”<sup>13</sup>. Come si vede rispetto al venerabile testo di Esiodo – secondo il quale Afrodite nasce dalla concrezione del solo seme di Urano – Isidoro coinvolge nel processo generativo della dea anche la schiuma del mare in cui il seme è caduto. Nella fattispecie, la cosa che ci interessa è che, nella sua interpretazione allegorica del mito, il vescovo di Siviglia definisce *sucus* il liquido seminale – un umore salmastro, a suo dire – che viene secreto dagli organi genitali durante il coito. La vitalità del *sucus* si esprime dunque, come del resto c’era da attendersi, anche nel campo della generazione. Ecco dunque una prima costellazione romana di fluidi corporei disegnarsi sotto i nostri occhi: il *sucus* controlla sia la sfera del nutrimento, sia quella della bellezza e salute fisica, sia quella della generazione. Come dice il vecchio Periplectomenus nel *Miles* di Plauto, “ho ancora la voglia di amare, ho *umor* in corpo e non sono così arido (*exarui*) per quel che riguarda le cose belle e i piaceri”<sup>14</sup>. Avere “umore” in corpo, non essere di complessione “arida”, equivale ad aver voglia di godersi la vita, in tutti i sensi. Questo passo plautino ci invita anzi a muovere un ulteriore passo nel territorio dei liquidi corporei. Siamo infatti convinti che, nella rappresentazione culturale dei Romani, dietro i flussi corporali fossero attivi anche dei veri e propri *operatori divini*.

12 — Terenzio, *Eunuchus*, 317; Nevio comico, fr. 53 s. Ribbeck<sup>3</sup>.

13 — Isidoro, *Etymologiae*, 8, 11, 76-78: hanc (scil. Venerem) Graeci *Aphroditen* propter spumam sanguinis generantem. *Aphron* enim graece spuma vocatur. Quod autem fingunt Saturnum Caelo patri genitalia abscondisse, et sanguinem fluxisse in mare, atque eo *spuma maris concreta* Venus nata est, illud aiunt quod per coitum salsi humoris substantia est; et inde *Aphroditen* Venerem dici, quod coitus spuma est sanguinis, quae ex suco viscerum liquido salsoque constat. Si tenga conto del fatto che, in latino, con *viscus* si indicano spesso gli organi genitali: cfr. Petronio, *Satyricon*, 119, 20-22: Persarum ritu male pubescentibus annis / surripuere viros, exsectaque viscera ferro / in venerem fregere; Plinio, *Naturalis historia*, 20, 141-142; CIL 12520, 133: Proserpina Salvia, do tibi viscum (altra forma per viscus) sacrum (scil. Ploti), nei possit urinam facere: qui sta per apparato urinario.

14 — Plauto, *Miles gloriosus*, 639: et ego amoris aliquantum habeo et umorisque etiam in corpore / nequedum *exarui* ex amoenis rebus et voluptuaris.

Come già anticipavamo, la presenza di *sucus* vitale, in un corpo florido e sano, si motiva in ragione del cibo che si mangia, del vino che si beve, insomma della buona o bella vita che si conduce. Come hanno mostrato Richard B. Onians e Sari Mattero, infatti, negli scrittori latini coloro che non sanno godere della propria esistenza – perché non bevono, non mangiano o rifiutano i piaceri d'amore – sono spesso definiti *aridi* o *sicci*, privi di quel 'succo' che corrisponde alla vitalità di una persona. In altre parole, la lontananza dal vino, dal cibo e dal piacere in genere sembra configurarsi come una privazione di *sucus* vitale. Ricordiamo il Periplectomenus di Plauto, un bon vivant nonostante l'età, il quale, in quanto pieno di *umor*, dichiarava di non sentirsi in alcun modo *aridus* (*nequedum exarui*) in materia di cose belle e di piaceri. In particolare è al vino che viene attribuito il peso maggiore per ciò che riguarda l'incremento della vitalità corporale: *vita vinum est*, esclama ancora Trimalcione<sup>15</sup>. Si tratta di un'affermazione che trova il suo corrispettivo, dal punto di vista della nostra 'biologie sauvage', nella credenza romana secondo cui il vino confluisce direttamente nelle vene<sup>16</sup>.

Ancora Onians e Mattero, per altro verso, hanno messo in evidenza come, in molte espressioni (spesso di carattere proverbiale) la medesima dimensione positiva del cibo, del vino e della vitalità venga messa in relazione con la divinità personale dei Romani: il *genius*<sup>17</sup>. Gli esempi ci vengono da Plauto e da Persio, dunque appartengono al registro più colloquiale, quotidiano, della cultura romana. Quando qualcuno mostra di sapere come si preparano le vivande, e soprattutto come si gustano, si dice che *sapit multum ad genium* "ha molto senno per quel che riguarda il *genius*"; se ci si appresta a godersi la vita, si dice *genio... multa bona faciam* "farò assai del bene al *genius*"; quando due persone si trovano in situazioni che non promettono alcun vantaggio, l'uno invita l'altro ad allontanarsi, con l'argomento che restando lì *genium meliorem tuom non facies* "non renderai migliore il tuo *genius*"; se si invita un altro a godersi il più possibile ciò che è *dulce*, gli si raccomanda *indulge genio!* "compiaci il tuo *genius!*"; quando ci si prepara a "dilatare lo stomaco mangiando di grasso", si dice *genialis agatur inde dies* "che questo giorno sia vissuto in modo conforme al *genius*"; e così via. Al contrario, se qualcuno si nega i piaceri della tavola, si dice che *genium suum defrudat* "froda il suo *genio*", privando cioè questa divinità di ciò che gli è proprio, il mangiare e il bere<sup>18</sup>. Ciò detto, è difficile non vedere che fra le funzioni svolte dal

15 — Petronio, *Satyricon*, 34.

16 — Orazio, *Epistulae*, 1, 15, 19; Virgilio, *Bucolica*, 6, 15; cfr. Plinio, *Naturalis historia*, 23, 35.

17 — Onians, *op. cit.*, 141 n. 6, 224-228; S. Mattero, *The gluttonous genius: yearning for vitality and fertility*, Arcos, 1, 1992, 85-96.

18 — La documentazione è molto ampia: cfr. S. Mattero, *op. cit.*

*sucus* – liquido vitale che controlla il nutrimento, il benessere, la vitalità di una persona – e la divinità chiamata *genius*, esistono interessanti corrispondenze: tanto il *genius*, quanto il *sucus* corporale, hanno a che fare con la dimensione del benessere fisico e della vitalità, e sono in relazione con la sfera del nutrimento, dell'assunzione di cibi e vino.

A tutto questo possiamo aggiungere che, fra le competenze del *genius*, rientra anche quella – assai più nota – della capacità generativa, testimoniata dal suo stesso nome (derivato dalla radice *gen-*); così come dal nome assegnato al letto nuziale, il luogo che garantisce la fecondità della coppia e la prosecuzione della stirpe: il *lectus genialis*<sup>19</sup>. A questo proposito anzi è interessante notare che, per indicare l'adulterio femminile, si può usare l'espressione *genium contemnere fulcri* “disprezzare il *genius* del letto” (*fulcrum* indica la parte superiore del *lectus genialis*, dove si ponevano i cuscini)<sup>20</sup>. Così come *defrudare genium* significa derubarlo in quanto concerne la sua *vis* alimentare, allo stesso modo *contemnere* il *genius* del *lectus* significa recar torto a questa divinità nella sua funzione generatrice di prole legittima. Tale funzione generativa del *genius* ci riporta direttamente a quel *sucus* generativo che, a parere di Isidoro, viene emesso dai genitali al momento del coito.

La configurazione culturale al centro della quale si trova il *genius* – godere la vita, gustare buone vivande, nutrirsi in abbondanza, mangiar dolce o mangiar grasso, e così via – ci invitano anzi a una breve riflessione in campo femminile. Come ben sappiamo, il *genius* è divinità squisitamente maschile. Nella rappresentazione religiosa dei Romani le donne dispongono non di *genius*, ma di *iuno*: *singulis enim et genium et iunonem dederunt*, dice Seneca, “a ciascuno assegnarono un *genius* e una *iuno*”<sup>21</sup>. Come abbiamo appena visto, e come numerose attestazioni epigrafiche mostrano ulteriormente, *genius* e *iuno* vengono regolarmente presentati in coppia<sup>22</sup>: queste due entità costituiscono la proiezione divina della simmetrica opposizione fra i due generi. Per lo stesso motivo, però, non si può non notare anche la radicale *dissimetria* che contestualmente le separa: ossia, la totale assenza di espressioni quali *\*sapere multum ad iunonem*, *\*indulge iunoni*, *\*iunonem suam defrudat*, e così di seguito.

19 — Pauli Festus 83 Lindsay: *genialis lectus qui nuptiis sternitur in honorem genii, unde et appellatus*; Servio, *Commentarius in Aeneidem*, 6, 603: *geniales proprie sunt qui sternuntur puellis nubentibus, dicti a generandis liberis*.

20 — Giovenale, *Saturae*, 6, 22.

21 — Seneca, *Epistulae*, 110, 1. Plinio, *Naturalis historia*, 2, 16: *quam ob rem maior caelitem populus etiam quam hominum intellegi potest, cum singuli quoque ex semet ipsis totidem deos faciant Iunones Geniosque adoptando sibi*. Cfr. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München Beck 1912, 175-176; 182 n. 1 per le testimonianze epigrafiche; si ricordi anche l'esclamazione *eiuno*, squisitamente femminile (Carisio GL 1, 198, 17 Keil): J. N. Adams, *Female Speech in Latin Comedy*, Antichthon 1, 1984, 43-77.

22 — Wissowa, *op. cit.*, 182 n. 1.

In altre parole, la rappresentazione religiosa alla donna non sembra concederle le stesse aperture verso il godimento della vita e del cibo che invece sono proprie dell'uomo attraverso il proprio *genius*. La cosa non sorprende di certo. La donna è creatura domestica, a cui è vietato bere vino e la cui massima preoccupazione deve essere quella di mantenere la *pudicitia* del proprio corpo. Pur se il suo organismo possiede *sucus*, come quello del maschio<sup>23</sup>, le 'licenze' del *genius* non possono certo convenire alla sua *iuno* – nel modello sociale, e perciò anche religioso, godersi la vita è cosa da maschi. Secondo lo stesso principio, il luogo che garantisce la prosecuzione della stirpe non porta il nome di *\*lectus iunonius*, ma *lectus genialis*. E' questo il luogo del *genius*, non della *iuno*. E' infatti il maschio, non la femmina, l'elemento della coppia a cui è attribuita la capacità di far proseguire la stirpe: il *genus* è cosa del *genius*. Secondo le linee dello stesso modello culturale, poi, sappiamo da Lucrezio (sulla base di precetti del "popular wisdom") che le spose, durante l'atto sessuale, non dovevano abbandonarsi a movimenti lascivi, alla maniera delle prostitute, perché questo nuoceva al concepimento. Il godimento, nell'atto sessuale, non conveniva a una buona sposa romana. Niente meno che la 'fisiologia' del corpo femminile e quella dei processi riproduttivi, dunque, si sarebbe opposta al piacere femminile<sup>24</sup>. Proprio come la *iuno* non indulge al godimento del cibo o del vino, proprio come il letto della riproduzione è solo *genialis*, appartenente al *genius* maschile, così il piacere amoroso è escluso dal mondo delle donne oneste. E' interessante vedere come gli usi linguistici, le prescrizioni sociali e di medicina popolare, e infine le rappresentazioni religiose, rispecchino punto per punto le costruzioni di genere che sono proprie della società.

Le congruenze fra *sucus* e *genius* che abbiamo messo fin qui in evidenza, comunque, non debbono farci concludere che il *genius* "è" o "rappresenta" il *sucus*, secondo l'interpretazione (alquanto materialistica) già proposta da Onians e dalla stessa Mattero. Riteniamo piuttosto che queste corrispondenze vadano riportate nel quadro di una cultura in cui le diverse sfere dell'esperienza umana possono essere organizzate *anche* ricorrendo ad operatori soprannaturali. In altre parole, ci sembra che il *genius* costituisca, all'interno delle rappresentazioni religiose, il corrispondente di ciò che il *sucus* definisce nell'ambito della "biologie sauvage" relativa ai liquidi corporei. Di volta in volta per 'pensare' il corpo e la sua vitalità a Roma si possono utilizzare sia modelli che rimandano a una fisiologia dei

23 — Supra p. 4.

24 — Lucrezio, *De rerum natura*, 4, 1262 sgg. Secondo R. D. Brown, *Lucretius on Love and Sex*, Leiden Brill 1987, 361, questa teoria lucreziana non trova espliciti paralleli o precedenti, per cui andrà attribuita a "wisdom" popolare.



liquidi, come facciamo anche noi (benché in forma più scientifica); sia modelli di carattere *religioso*, come noi non facciamo più.

### ***Una biologia politeistica: Afrodite***

La presenza di questo doppio registro – umano e divino, naturale e soprannaturale – in cui a Roma si iscrivono le rappresentazioni dei liquidi corporali, può difficilmente sorprenderci. Non bisogna dimenticare che ci muoviamo all'interno di culture a carattere politeistico, in cui la divinità non costituisce solamente un'entità da onorare, pregare o temere; ma funziona anche come strumento attraverso cui *pensare* il mondo e l'esperienza umana. In culture di questo tipo il dio costituisce un operatore cognitivo a tutti gli effetti, oltre che un soggetto soprannaturale coinvolto in una serie di pratiche religiose. A questo proposito, la cultura greca ci offre anzi un esempio particolarmente interessante di quanto stiamo dicendo: ossia che il funzionamento degli umori vitali prevede anche la presenza regolatrice di una divinità. Come ha mostrato Gabriella Pironti, Afrodite, la divinità che ha la “schiuma” (ἀφρός) nel suo stesso nome – e che dalla spuma del sangue di Urano era stata generata – aveva in generale competenza sulla δύναμις “schiumosa” che caratterizza gli umori vitali, a cominciare proprio dal seme maschile<sup>25</sup>. Come diceva Aristotele “agli antichi non era sfuggito il fatto che la natura dello sperma è quella di una schiuma. E' proprio da questa virtù (δύναμις) che essi hanno derivato il nome della dea che presiede (κυρία) alla μίξις, l'unione fra i sessi”<sup>26</sup>. Ed è proprio in quanto divinità legata agli umori e al loro “schiumare”, che Afrodite è connessa anche con l'umidità vivificante da cui è prodotto il fiorire della vita vegetale; alle effervescenze della giovinezza; alla potenza generatrice maschile e a quella della generazione in genere. Questo, in gran sintesi, quanto la cultura greca ci rivela riguardo al regno degli umori vitali e della μίξις generatrice: a sedervi in qualità di κυρία è una divinità maggiore, niente meno che Afrodite. Ma che cosa accade a Roma nei territori, contigui a quelli del coito, in cui si realizza la concezione e la formazione del feto nell'utero materno?

### ***La formazione del feto e il caglio del latte***

Anche in quest'ambito le rappresentazioni ‘biologiche’ a carattere naturale si intrecciano con credenze relative all'azione di entità divine. In altre parole, le teorie romane riguardo alla generazione e alla formazione dell'embrione ci mettono di fronte a un *doppio* registro di rappresen-

25 — G. Pironti, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège 2007, partic. 153-208.

26 — Aristotele, *De generatione animalium*, 2, 2, (736a 18-21).

tazioni, naturale e divino, ‘biologico’ e religioso: da un lato sta infatti l’insieme dei “folk models” tramite cui viene rappresentata l’interazione, in questo delicatissimo ambito, fra i diversi liquidi corporei, mutuati per analogia (come subito vedremo) dalla pratica del caglio del latte; dall’altro sta l’azione esercitata non da una sola divinità maggiore, come accade con la greca Afrodite “della schiuma”, ma da una pluralità di divinità minori e specifiche: i cui *nomina* corrispondono punto per punto alle diverse azioni, o meglio ai singoli *officia*, che esse esercitano in ciascuna tappa del processo. Cominciamo dunque col descrivere il primo registro di rappresentazioni culturali relative alla formazione del feto nell’utero, ossia quello che si fonda su una “biologie sauvage” a carattere naturale.

Come anticipavamo, a Roma il processo della generazione e della formazione del feto nel grembo materno, viene spesso assimilato al caglio del latte: nella forma di un processo di “coagulazione” del liquido contenuto nel corpo della madre – flusso mestruale o seme femminile, qualora si conceda alla donna di averne uno – per opera del seme maschile, con funzione di *coagulum*. Sono molti gli autori che attestano la presenza di questo modo di intendere la generazione<sup>27</sup>. Si tratta di una teoria già largamente presente nei pensatori greci, incluso Aristotele, ma che rimanda a uno strato di rappresentazioni culturali che va là di là della filosofia o della medicina, e pertiene piuttosto al registro delle credenze comuni<sup>28</sup>. In Grecia il carattere condiviso di questa teoria è dimostrato non solo dalla sua estrema diffusione, ma anche da certi usi linguistici di grande interesse. In particolare quello del verbo τρέφω nel senso di “far prendere” “cagliare” (detto del latte quando si fa il formaggio, usato fino da Omero) e insieme “nutrire” “far crescere”, impiegato, nei testi medici, anche a proposito del feto nell’utero materno. Quest’uso di τρέφω possiamo anzi farlo risalire addirittura ad Esiodo. Quando il poeta, descrivendo la nascita di Afrodite dal seme di Urano, afferma che τῷ [scil. ἀφρός] δ’ἔνι κόυρη / ἔθρέφθη, ciò che si intende è proprio che la dea “prende forma” a partire dal seme del padre, secondo un processo di coagulazione<sup>29</sup>. Che

27 — Varrone, *Hebdomades* (in Gellio, *Noctes Atticae*, 3, 10, 7): Nam cum in uterum, inquit, mulieris genitale semen datum est, primis septem diebus conglobatur coagulaturque fitque ad capiendam figuram idoneum; Gellio, *Noctes Atticae*, 3, 16, 20: conceptum in utero coagulum conformatur; cf. Plinio, *Naturalis historia*, 7, 66: germine e maribus coaguli modo hoc in sese glomerante, quod deinde... animatur corporaturque; etc. Interessante Tertulliano, *De carne Christi* 4, 1 (contro Marcione, che rifiutava la corporeità di Cristo): Igitur si neque ut impossibilem neque ut periculosam deo repudias corporationem, superest ut quasi indignam reicias et accuses. ab ipsa quidem exorsus odio habita nativitate perora, age iam spurcitas genitalium in utero elementorum, *humoris et sanguinis foeda coagula*, carnis ex eodem caeno alendae per novem menses. Cfr. *Thesaurus linguae latinae*, 3, 1381, 8 ss.

28 — N. Belmont, “L’enfant et le fromage”, *L’homme*, 105, 1988, 13-28.

29 — P. Demont, “Remarques sur le sens de τρέφω”, *Revue des Études Grecques*, 91, 1978, pp. 358-384. Ovidio, *Métamorphoses*, 4, 537-538, aveva ben compreso il senso di ἔθρέφθη: si tamen in medio quondam *concreta* profundo / spuma fui Graiumque manet mihi nomen ab illa.

questo modo di rappresentare la formazione del feto, attraverso il modello analogico del caglio del latte, costituisca un modello diffuso indipendentemente da un'origine e una localizzazione precise, lo dimostra comunque il fatto che è ricordato anche nella Bibbia e ricorre ugualmente in altre aree culturali dell'Europa, come la Biscaglia<sup>30</sup>. La spiegazione del perché questo modo di rappresentare la formazione del feto sia così diffuso, è abbastanza intuitiva.

La cagliatura, ottenuta attraverso l'inserzione di un *coagulum* in un recipiente contenente latte, si presta bene a 'pensare' un processo che non solo sfugge inevitabilmente all'esperienza, ma si presenta in sé piuttosto enigmatico: ossia la creazione di un *solido*, il feto, a partire dalla commistione di due *liquidi*, quello emesso dal maschio (il *semen*) e quello proprio della femmina, flusso mestruale o seme che sia. Come il latte, una volta ricevuto il *coagulum*, si rapprende e forma attorno a sé una pellicola, finendo per assumere consistenza sempre più solida all'interno di questo involucro; così si può pensare che il liquido femminile, una volta ricevuto il *semen / coagulum* del maschio, formi attorno a sé una 'pelle' che racchiude una sostanza sempre più solida: il feto. Siamo di fronte a uno di quei modelli interpretativi *analogici* che, per via di similitudine, permettono di rappresentare ciò che non è né visibile né facilmente intuibile. In questa configurazione metaforica il 'latte' rappresenta i 'liquidi' contenuti nel grembo della donna, ossia la sostanza-base destinata a formare il corpo del bambino; il 'caglio' rappresenta il seme rilasciato dal maschio; il processo di 'coagulazione' rappresenta la formazione del feto, di cui il 'formaggio' costituisce il risultato finale, cioè il feto.

Per quanto riguarda Roma, il radicamento di questa rappresentazione / interpretazione della formazione del feto, anche nella cultura diffusa, ci è testimoniato non solo dal numero delle sue attestazioni, ma anche, a livelli differenti, da certe interessanti analogie linguistiche. Ad esempio, si può vedere che uno dei verbi usati per indicare la coagulazione del latte, *coire*, è lo stesso che designa anche la pratica del *coitus*, dell'unione sessuale<sup>31</sup>; analogamente, i termini usati di solito per descrivere la formazione del feto, come *coalesco*, *coagulo*, *conglobor*, *conresco*, *conformo*, sono tutte espressioni che descrivono questo processo alla maniera di un "addensarsi" di liquidi, un "quagliare" analogo a quello del latte. In questa sede, però, per mostrare la diffusione e l'importanza di questo modello di pensiero – l'analogia fra la formazione del feto e il caglio del latte – ci pare più interessante rivolgerci a una serie di pratiche culturali e religiose che a Roma ruotano attorno alla pianta di *caprificus*, il fico selvatico: essa svolgeva infatti un ruolo centrale nella celebrazione delle *nonae Caprotinae*.

30 — Belmont, *op. cit.*, Job, X 10.

31 — Plinio, *Naturalis historia*, 11, 237.

### *Le Nonae caprotinae e il "caglio" del feto*

Questa festa cadeva il sette di Luglio ed era dedicata a Iuno Caprotina. A celebrarla erano sia *matronae* che *ancillae*, allo stesso titolo, in memoria di certe antiche benemerenze che le schiave si sarebbero guadagnate in passato<sup>32</sup>. Nel giorno della festa, dunque, le donne tagliavano rami di *caprificus*, simulavano una sorta di combattimento fra loro e celebravano un sacrificio in onore di *Iuno Caprotina* ancora sotto un albero di *caprificus*. Cosa ancor più interessante, come liquido sacrificale veniva utilizzato il *lac* di questa pianta<sup>33</sup>. Il significato di tale rituale si fa più chiaro se, contestualmente ad esso, si considera qual era la funzione svolta dall'albero di *caprificus* all'interno delle pratiche agricole antiche (e non solo antiche, peraltro).

Benché questa pianta sia sterile, inabile cioè a produrre fichi commestibili e capaci di giungere a maturazione, i suoi frutti sono però necessari affinché le piante domestiche vengano fecondate. A questo scopo si procedeva alla *caprificatio*, ossia la fecondazione delle piante domestiche, ottenuta ponendo i fichi selvatici fra i loro rami e permettendo così agli insetti, che si annidano in questi frutti, di fecondare quelli domestici introducendovi il polline necessario. Il processo è lungamente descritto da Plinio ed è registrato dagli scrittori di agricoltura<sup>34</sup>. Nella cultura romana, dunque, la pianta di *caprificus* si colloca nella sfera della fecondazione e della generazione: soprattutto, non vi è dubbio che in questo processo ad essa venga assegnata una funzione fortemente *maschile*. Lo si vede anche dal nome che porta, *capri-ficus*, "il capro dei fichi": ossia fico che – alla maniera del capro che feconda le capre del gregge – ha la capacità di fecondare le 'femmine' della propria specie vegetale<sup>35</sup>. Siamo di fronte a una classificazione botanica di tipo politetico, ossia una tassonomia che identifica le singole piante non in base alle proprie caratteristiche intrinseche – alla maniera della scienza moderna – ma in ragione delle

32 — Durante un'incursione dei Galli, le *ancillae* si sarebbero insinuate nel campo nemico sotto le vesti di oneste *matronae*. Dopo aver fatto ubriacare i Galli, esse avevano segnalato ai Romani che era il momento di attaccare, permettendo così loro di sconfiggere un nemico pericoloso: il segnale sarebbe stato dato da sotto una pianta di *caprificus*, il fico selvatico.

33 — Plutarco, *Romulus* 29; *Camillus* 33; Livio, *Ab urbe condita*, 1, 16, 1; Varrone, *De lingua latina*, 6, 18; Macrobio, *Saturnalia*, 1, 11, 36-40.

34 — Plinio, *Naturalis historia*, 15, 79-81; 16, 114; 17, 256; Columella, *De re rustica*, 11, 2, 56; Palladio, *De re rustica*, 4, 10, 28. Curioso che J. N. Bremmer, "Myth and ritual in Ancient Rome: the Nonae Caprotinae", in J. N. Bremmer, N. M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, University of London, Institute of classical studies, 1987, 76-88, abbia potuto escludere recisamente che il rituale abbia qualcosa a che fare con la fertilità e la fecondità per il motivo che "the wild fig-tree does not bear fruit". Non portano frutto, ma portano 'coagulo'.

35 — A questo proposito è anzi interessante notare che, secondo Pausania, *Graeciae descriptio*, 4, 20, 1-3, anche i Messeni davano al caprifico il nome di τράγος "capro". In greco il nome del caprifico è sia ὀλύνθη che ἐρνεός (ἐρνεὸν indica il frutto).

*rassomiglianze* o *affinità* che le legano ad altre specie viventi: come quando una certa pianta viene definita “coda di volpe” o “piede di cornacchia”<sup>36</sup>. In altre parole, dato che il fico selvatico svolge funzione fecondante nei confronti dei *ficeta* – i frutteti di fichi che gli stanno attorno<sup>37</sup> – ecco che questa pianta, per ricevere un nome e una posizione nella tassonomia vegetale, viene assimilata all’animale che svolge la stessa funzione fecondante nei confronti dei propri ‘frutteti animali’: le greggi composte da capre femmine.

Ciò detto possiamo dunque supporre, come già è stato fatto in passato, che il rituale delle *nonae Caprotinae*, in quanto squisitamente femminile e giocato attorno a una pianta maschile e fecondante, debba essere ascritto al registro dei ‘rituali di fecondità’<sup>38</sup>? La cosa non sembrerebbe affatto impropria, soprattutto considerando che si trattava di un rituale rivolto a Iuno, divinità legata al matrimonio e che specificamente presiedeva (come fra un momento vedremo) ad aspetti generativi, anche assai specifici, del corpo femminile. Forse però possiamo essere ancora più precisi, soprattutto se diamo giusto valore al *liquido* che, come abbiamo visto, veniva usato come sostanza sacrificale: il *lac caprifici*. E questo ci riporta nel territorio della nostra “biologie sauvage”.

Sappiamo infatti che il latte di fico, e specificamente quello del fico selvatico, *caprificus*, veniva usato come coagulante per ottenere il caglio del latte nella produzione del formaggio<sup>39</sup>. Possiamo dunque immaginare che le donne delle *nonae Caprotinae* sacrificassero proprio del *lac caprifici* a Iuno, divinità dei matrimoni e del corpo femminile, per far sì che attraverso tale offerta i propri liquidi interni potessero felicemente ‘coagularsi’ nella generazione di nuova prole<sup>40</sup>. Che a Roma il capro fosse associato alla fecondità del ventre femminile, lo mostra bene l’oracolo ricevuto da

36 — S. Hautala, “Piante”, in M. Bettini, W. M. Short, *Con i Romani, op. cit.*, 269-286.

37 — Plinio, *Naturalis historia*, 15, 79-81.

38 — Così già J. G. Frazer, *Publi Ovidi Nasonis Fastorum Libri sex*, II, London Macmillan and co., 1929, 343-348; G. Wissowa, *op. cit.*, 184-185; Dumézil, *La religione romana arcaica*, 263 s.; ampia e dotta discussione di questa festa in Bremmer, *cit.*, soprattutto a proposito del suo carattere (anche) servile, dei rituali di inversione, di scontro simulato, etc. che vi si possono individuare; R. Pfeilschifter, *Zum Termin von Poplifugia und Nonae Caprotinae*, *Hermes* 136, 2008, 30-37.

39 — Varrone, *De re rustica*, 2, 11, 5; Plinio, *Naturalis historia*, 23, 117; 23, 126; Columella, *De re rustica*, 7, 8; F. Dupont, “Le lait du père romain”, in *Corps Romains, Textes réunis par P. Moreau*, Grenoble Millon 2002, 115-137 (122-127). Tale pratica sembra aver goduto, a Roma, anche di un interessante riscontro sul piano del rituale. A parere di Varrone, infatti, sarebbe stato proprio l’utilizzo caseario del *fici lac* a spingere i pastori – ossia gli operatori del formaggio – a piantare un albero di fico presso il *sacellum* della de Rumina: una divinità che aveva nel suo nome quello della “mammella” (*ruma, rumis*) e a cui si sacrificava non con il vino, ma con il latte (Varrone, *De re rustica*, 2, 11, 5).

40 — Fuori strada ci sembra, per una volta, l’interpretazione di Wissowa, *op. cit.*, 184-185, che per motivare il carattere di fecondità posseduto da questo oscuro rituale, fa riferimento al significato “osceno” del termine fico, che sarebbe una “ben nota metafora per il genitale femminile”. Solo che in latino *ficus* non ha questo valore: inoltre, nel rituale tutto converge sui valori *maschili* del fico (il latte del fico-capro, il fico maschio), non femminili.

Romolo allorché aveva consultato Iuno Lucina, preoccupato per la sterilità delle spose sabine: “che un sacro capro penetri le madri d’Italia” (*Italidas matres... sacer hircus inito*), aveva sentenziato la dea<sup>41</sup>. Stavolta in gioco c’è il capro animale, non quello vegetale, come alle *nonae Caprotinae*: ma il contesto di riferimento – un gruppo di donne, Iuno come divinità di riferimento – è molto simile al precedente. E anzi, questa corrispondenza fra il “capro dei fichi” e il “capro delle capre”, se così possiamo dire, in un contesto analogo, ci pare particolarmente istruttiva. Del resto è facile che il *lac caprifici*, umore biancastro, viscido e di odore pungente – proveniente da una pianta maschile e come tale capace di fecondare – venisse assimilato al seme maschile attivo nella fecondazione umana: anch’esso un *virus* biancastro, viscido e, come abbiamo visto, considerato da Isidoro umore di carattere salmastro<sup>42</sup>.

### *Una “biologie divine” del corpo femminile*

Dopo aver esplorato il registro naturale, come l’abbiamo definito, della “biologie sauvage” romana relativa alla formazione del feto, passiamo adesso al registro *religioso*, quello in cui si trovano ad agire alcuni operatori divini. Per farlo non potremo che rivolgerci a quella “turba di divinità” (*turba deorum*), come le chiamava Agostino<sup>43</sup>, tipiche della cultura romana, che purtroppo ci sono note solo in maniera frammentaria e indiretta: in particolare attraverso le testimonianze degli autori cristiani che, attingendo alle opere degli antiquari, soprattutto Varrone, le citavano per deridere e screditare la religione classica. Fra queste divinità, infatti, se ne incontrano varie il cui campo di pertinenza corrisponde per l’appunto ai flussi dei liquidi corporei, e alla loro interazione, nella fase del concepimento e della formazione del feto. Si tratta di un modello di rappresentazione molto più articolato ed aperto di quello rappresentato dalla metafora culturale del ‘caglio del latte’: ma in cui vediamo agire gli stessi elementi – liquidi femminili, seme maschile, passaggio dall’elemento liquido a quello solido – rappresentati non più attraverso metafore culturali, quali latte, caglio e cagliatura, ma attraverso *operatori religiosi*, che di volta in volta presiedono alla sostanza liquida da cui è costituito il feto, all’agente che avvia il processo di formazione, al consolidamento del feto. In primo luogo vengono dunque Fluvionia o Fluonia, la dea che presiedeva al “flusso” mestruale durante la gravidanza, sia trattenendolo, sia volgendolo a nutrimento per il feto; anche Alemona, la divinità dell’“alimento”, poteva svolgere questo ruolo, così pure Mena, la dea dei

41 — Ovidio, *Fasti*, 2, 441.

42 — Per il *semen* maschile definito *virus*, Plinio *Naturalis historia* 9, 157 e 28, 155; Isidoro, *Etymologiae*, 8, 11, 76-78.

43 — Agostino, *De civitate dei*, 4, 8.

“mesi”, che ugualmente “forniva *incrementum* a ciò che era stato concepito”; la stessa Iuno, però, poteva essere messa a presiedere questi “flussi” femminili. Vi era poi Consevius (da *sero* “seminare”), il dio che presiedeva alla fase dell’emissione del seme: funzione che poteva essere svolta anche da Saturnus in quanto dio del “seminare” e dei “semi” (*sat-*) in generale, e dallo stesso Ianus; in alternativa, questo compito poteva essere svolto da Liber per ciò che concerneva l’emissione del seme maschile (e da Libera per l’emissione del seme femminile). In seguito interveniva Ossipagina, ossia la divinità che “indurisce e consolida le ossa” nel bambino. Ci troviamo dunque di fronte a un gruppo di divinità che rappresentano, sotto forma di operatori divini, altrettanti fattori in gioco nella formazione del feto: liquidi del grembo femminile (Fluvionia o Alemona o Mena, etc.), seme maschile (Consevius o Saturnus etc.), consolidamento (Ossipagina). Si può notare che si tratta degli stessi fattori i quali, nel modello analogico, sono rappresentati attraverso la metafora della coagulazione: latte, caglio, consolidamento. Per avere un quadro sinottico possiamo anzi sovrapporre i due modelli – quello metaforico e quello divino – attraverso questo schema: liquidi femminili / latte / Fluvionia etc. → seme maschile / caglio / Consevius etc. → formazione del feto / coagulazione del latte (formaggio) / Ossipagina.

Nel seguito dello sviluppo del feto intervenivano poi due divinità maschili, Vitumnus e Sentinus, le quali facevano sì che “l’infante prendesse vita e sentisse per la prima volta”. Il processo proseguiva poi con l’intervento di Nona e Decima, dette così “dai mesi più solleciti” (il nono e decimo) della gravidanza; poi con quello di Prorsa e Postvorta, le divinità che determinavano la posizione del feto – con la testa in avanti / con i piedi in avanti – al momento della sua fuoruscita dal ventre materno; ancora con l’intervento di Partula, la divinità “che governa il parto”. In queste fasi un ruolo poteva essere riservato anche a Diespiter, il dio che “che conduce il parto a termine”. Infine interveniva Lucina, la dea che portava alla luce il nuovo nato<sup>44</sup>. Possiamo poi aggiungere che una divinità Genita mana, letteralmente “nascita (*gen-*) buona (*manus*)” presiedeva specificamente (parrebbe) alle nascite servili che avevano luogo nell’ambito domestico: a lei si sacrificava un cucciolo di cane<sup>45</sup>.

Come già anticipavamo, secondo un modello classicamente romano non solo le diverse tappe del processo sono ripartite fra altrettante divinità specifiche; ma i loro *nomina* riflettono in modo trasparente i singoli *officia*

44 — Le testimonianze relative alle singole divinità sono disponibili, in ordine alfabetico, in W. Roscher, *Indigitamenta*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart Druckenmüller, 1893-, Band IX, 2, col. 1334-1367 (tabella alle col. 1339-1342); l’analisi più aggiornata e dettagliata è quella di M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pisa ETS 2004, 35-67.

45 — Plutarco, *Quaestiones romanae*, 52; Plinio, *Naturalis historia*, 29, 58.

da esse esercitati (inseminazione, flussi, nutrimento, consolidamento delle ossa, posizione del feto...). Si tratta comunque di un gruppo di presenze divine la cui configurazione complessiva sembra presentare carattere *mutevole*: sia perché *officia* simili potevano essere svolti da divinità differenti (come nel caso di Mena o Alemona impegnate entrambe nel nutrire il feto attraverso i flussi mestruali; o in quello di Consevius ovvero Liber / Libera al momento dell'inseminazione); sia perché questi ruoli potevano essere svolti tanto da *dei minuti* quali Consevius, Fluvionia, Mena etc., quanto da divinità maggiori come Ianus, Liber, Saturnus o Iuno; sia infine perché i diversi *nomina* divini che individuano i vari *dei minuti* potevano a loro volta fungere da epiteti attribuiti a divinità maggiori, quali Ianus Consevius, Iuno Fluonia, Iuno Mena, Iuno Ossipagina<sup>46</sup>.

Queste testimonianze, per quanto disparate e frammentarie, sono comunque in grado di mostrare che a Roma esisteva un gruppo di divinità le cui competenze si esercitavano proprio sugli stessi processi di generazione che – nel registro che abbiamo definito naturale – vengono rappresentati attraverso i modelli analogici elaborati dalla "biologie sauvage". O per meglio dire, queste divinità costituivano *un'ulteriore e diversa* "biologie sauvage" romana, stavolta di ordine religioso: che non interferisce con l'altra, tanto meno la contraddice. Più semplicemente questa "biologie divine", come potremmo a questo punto chiamarla, forniva una serie di modelli interpretativi del corpo e del suo funzionamento appartenenti a un genere di rappresentazioni che la nostra cultura non possiede più.

### *Seme e urina*

Nella satira undecima, Giovenale descrive gli spettacoli osceni a cui, per colmo di degenerazione, assistono perfino le *nuptae* sdraiate accanto al marito. E' forte l'*inritamentum Veneris* – la "pungente ortica dei ricchi" – che questa vista lascia produrre, e il maschio soprattutto ne è eccitato: "ancor più si tende, e ben presto per gli occhi e per le orecchie l'*urina* che ha concepito si muove"<sup>47</sup>. L'immagine è cruda, suggerisce una sorta di visione panspermatica del maschio che, eccitato, si muta in un recipiente ricolmo di seme pronto a traboccare anche dagli orifizi più impropri. La cosa che ci interessa, però, non è l'osceno moralismo di Giovenale; è piuttosto il fatto che egli non parla di *semen*, ma di *urina*, quasi che ci fosse un'equivalenza fra i due liquidi che fuoriescono dallo stesso orifizio del corpo umano. Giovenale ama usare simili espressioni degradanti per esprimere il disprezzo che nutre nei confronti del vizio, specie quando si

<sup>46</sup> — Perfigli, *op. cit.*

<sup>47</sup> — Giovenale, *Saturae*, 11, 169-170: *magis ille extenditur, et mox / auribus atque oculis concepta urina movetur.*



parla di sessualità. L'immagine del seme come "urina" fa il paio con quella di Tuccia che *vesicae non imperat* "non controlla più la vescica" di fronte a Batillo che danza la pantomima di Leda<sup>48</sup>. Ovviamente non è la vescica, in senso letterale, che Tuccia non controlla, ma i propri organi genitali infiammati dalle mosse lascive del pantomimo. Anche in questo caso la sfera del sesso viene designata attraverso quella degli escrementi, ponendole in stretta correlazione<sup>49</sup>.

Dal nostro punto di vista, però, ancor più interessante risulta il fatto che Giovenale non è l'unico autore a testimoniare simili scambi fra sperma maschile e urina. Questa estrema contiguità fra l'atto di "orinare" e quello di "eiaculare" fa capolino anche in altri casi. Orazio usa infatti l'espressione *meiat eodem* per dire "eiacula nello stesso luogo" (letteralmente: urina nello stesso luogo) parlando del coito con una donna; Persio dice *patriciae immeiat vulvae* "urina (eiacula) in una vulva patrizia"; Marziale per parte sua se ne esce in un *incipit in medios meiere verpa pedes* "il membro comincia a urinarci (eiacularci) fra i piedi"<sup>50</sup>. Come si vede, tutte queste espressioni orientano verso un'estrema contiguità, quasi interscambiabilità, fra la sfera della eiaculazione maschile e quella della minzione. Inoltre, cosa altrettanto interessante, si tratta di testimonianze che, come quella di Giovenale, provengono tutte dalla poesia satirica: e come tali presuppongono un orizzonte culturale di tipo più ampio e popolare.

Il fatto che fra sperma e urina venisse stabilita, a livello di percezione diffusa, una qualche forma di connessione, trova riscontro anche in una singolare caratteristica della terminologia anatomica popolare e dialettale: in latino infatti i reni da un lato, i testicoli dall'altro, potevano essere designati dallo stesso nome. Come ci spiega Festo i reni, cioè *renes* o *rienes*, portavano anche il nome di *nefrendes*<sup>51</sup>. Lo stesso Festo, però, ci informa anche che "secondo alcuni *nefrendes* è il nome dei testicoli, quelli che i Lanuvini chiamano *nebrundines*, i Greci νεφρούς, i Prenestini *nefrones*"<sup>52</sup>. Sotto i nostri occhi si va dunque formando una costellazione di correlazioni piuttosto chiara: così come l'urina sta al seme maschile, e

48 — Giovenale, *Saturae*, 6, 63-64: chironomon Ledam molli saltante Bathyllo / Tuccia vesicae non imperat.

49 — Per l'uso e il significato dell'urina nelle pratiche magiche e nella 'medicina popolare' — che nella nostra prospettiva non è rilevante — si può vedere Muth, *op. cit.*, 64-69; 117-128.

50 — Orazio, *Saturae*, 2, 7, 52; Persio, *Saturae*, 6, 73; Marziale, *Epigrammaton*, 11, 46, 2. Cfr. in qualche modo anche Catullo, *Carmina*, 67, 30: ipse sui gnati minxerit in gremium. Cfr. J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, London Duckworth, 1982, 245-246.

51 — Festo, *De verborum significatione*, 342, 35 ss. Lindsay: Rienes quos nunc vocamus antiqui nefrundines appellabant quia Graeci νεφρούς eos vocant.

52 — Festo, *Epitome di Paolo Diacono*, 157, 11 ss. Lindsay: Sunt qui nefrendes testiculos dici putent, quos Lanuvini appellant nebrundines, Graeci νεφρούς, Praenestini nefrones. Anche in greco il nome dei reni, νεφροί, può essere usato per designare i testicoli (cfr. LSJ s. v.). Cfr. J. André, *Le vocabulaire latin de l'anatomie*, Paris Les Belles Lettres, 1991, 157.

la minzione sta all'ejaculazione, anche l'organo che secerne l'urina (i reni) si correla con quello che secerne il seme genitale (i testicoli). A Roma, dunque, la "biologie sauvage" del seme maschile poneva questo liquido in stretta connessione con quello urinario. La ragione di questa singolare rappresentazione è abbastanza intuitiva: si tratta di liquidi collocati entrambi nel basso ventre, e tali che fuoriescono dallo stesso orifizio. Come tali essi potevano facilmente essere messi in correlazione. In questa luce, però, diventa interessante assumere una prospettiva comparativa e spostarsi nel territorio della mitologia greca: per occuparci brevemente di uno dei miti più singolari che da essa ci sono pervenuti, quello relativo a Orione, e in particolare alla nascita dell'eroe.

La versione più diffusa del mito, infatti, racconta che in Tracia o a Tebe, o nell'isola di Chio, giunsero un giorno tre divinità in incognito, Giove Mercurio e Nettuno, e trovarono ospitalità presso il vecchio pastore Ireo: il quale dette prova di straordinaria generosità, sacrificando un toro in loro onore. Per ricompensarlo, le tre divinità decisero dunque di offrirgli un dono. Ireo desiderava un figlio, ma non poteva averlo, perché aveva promesso solennemente alla moglie morta che non si sarebbe più sposato. A questo punto, le tre divinità urinano nella pelle del toro sacrificato da Ireo e la seppelliscono sotto terra: compiuti i mesi necessari alla gestazione, viene dunque alla luce Orione. E poiché era nato in quel modo singolare, Ireo gli dà il nome Orion, cioè Ourion (ὄρπειν, οὐρῶν) nelle versioni greche, ovvero Urion (*urina*) in quelle latine<sup>53</sup>.

Non c'è dubbio che, anche in questo racconto mitico, il liquido urinario maschile sia posto in rapporto di stretta correlazione con lo sperma: ha infatti potere generativo, alla stessa stregua del seme maschile. Nella costruzione simbolica del mito, il concepimento di Orione si fonda però su un ulteriore spostamento simbolico, ugualmente a carattere correlativo. Se da un lato la funzione generativa è esercitata da un liquido assai più copioso del normale seme, l'urina di tre divinità, quella del luogo che lo accoglie – normalmente un utero femminile – è svolta da un recipiente adeguato a tanta abbondanza: la pelle di un toro. Anche questo secondo tratto del mito, però, è costruito su una correlazione che sa ugualmente di "rappresentazione selvaggia" del corpo umano. Come sappiamo, infatti, sia nel mondo greco che in quello romano l'utero femminile è spesso assimilato a un otre, ossia un contenitore in pelle: ἄσκός in greco, *uter* in latino, lo stesso nome cioè di quello che propriamente designa anche l'utero femminile (*uterus*, *uterum* o anche semplicemente *uter*)<sup>54</sup>. L'atto

53 — Le fonti del mito sono numerose. Cfr. la raccolta e l'analisi di J. Fontenrose, "Orion. The myth of the Hunter and the Huntress", *Classical Studies*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra, vol. 23, 1981, 5-32.

54 — Posso rimandare a M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole madri ed eroi*, Torino

di eiaculare seme in un utero femminile – la generazione normale – viene qui trasposto nei termini mitici di urinare in una pelle di toro. Per realizzare la propria costruzione narrativa il mito utilizza modelli simbolici già presenti, indipendentemente, nella cultura diffusa.

Il mito di Orione ci testimonia dunque che la correlazione di “biologie sauvage” che a Roma si stabilisce fra urina e seme maschile, in realtà appartiene a un ordine di associazioni assai più vasto, comune anche al mondo greco. Di più, essa è tale da trovare ulteriormente riscontro anche in racconti di folclore presenti in aree lontane dal mediterraneo. Se in India, infatti, ricorre il tema della creazione dell’uomo da due gocce di urina, un altro tema, attestato in India, Indonesia, Cina e Africa, rappresenta il concepimento come conseguenza del bere urina<sup>55</sup>. Associazioni come questa, fra seme maschile e urina, sembrano dunque presentare carattere trans-culturale. Le invenzioni del linguaggio, del mito e delle credenze fioriscono qui sul terreno, comune a tutte le culture, imposto dall’anatomia del corpo umano. Se due liquidi condividono lo stesso canale di uscita, è facile giocare sulla loro intercambiabilità.

### ***Bibliografia***

- Adams J. N., (1984), “Female Speech in Latin Comedy”, *Antichthon*, 1, pp. 43-77.
- (1982), *The Latin Sexual Vocabulary*, London Duckworth.
- André J., (1991), *Le vocabulaire latin de l’anatomie*, Paris Les Belles Lettres.
- Belmont N., (1988), *L’enfant et le fromage*, « L’homme », 105, pp. 13-28.
- Bettini M., (1998), *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino Einaudi.
- Bremmer J. N., (1987), “Myth and ritual in Ancient Rome: the Nonae Caprotinae”, in J. N. Bremmer and N. M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, University of London, Institute of classical studies, pp. 76-88.
- Brown R. D., (1987), *Lucretius on Love and Sex*, Leiden Brill.
- Demont P., (1978), « Remarques sur le sens de τρέφω », *Revue des Études Grecques*, 91, pp. 358-384.
- Dumézil G., (1977), *La religione romana arcaica*, Milano Rizzoli.
- Dupont F., (2002), “Le lait du père romain”, in *Corps Romains*, Textes réunis par P. Moreau, Grenoble Millon, 115-137.

Einaudi 1998, 119-122.

55 — S. Thompson, *Motif-index of folk-literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1955-1958: A1211.6; T512.2. Anche per questi interessanti riscontri rimandiamo alla ricerca di I. Pasca.

- Fontenrose J., (1981), "Orion. The myth of the Hunter and the Huntress", *Classical Studies*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra, vol. 23, pp. 5-32.
- Frazer J. G., (1929), *Publi Ovidi Nasonis Fastorum Libri sex*, London Macmillan and co.
- Hautala S., (2014), "Piante", in M. Bettini, W. M. Short, *Con i Romani*, Bologna Il Mulino, pp. 269-286.
- Héritier F., (1985), « Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 32, pp. 113-122.
- Mattero S., (1992), "The gluttonous genius: yearning for vitality and fertility", *Arctos*, 1, pp. 85-96.
- Muth R., (1954), *Träger der Lebenskraft*, Rudolph M. Rörer verlag, Wien.
- Onians R. B., (1951), *The Origins of European Thought*, Cambridge Cambridge University Press.
- Otto A., (1971), *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Olms Hildesheim.
- Perfigli M., (2004), *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pisa ETS.
- Pfeilschifter R., (2008), "Zum Termin von Poplifugia und Nonae Caprotinae", *Hermes*, 136, pp. 30-37.
- Pironti G., (2007), *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège Centre international d'étude de la religion grecque antique, (Kernos, supplement 18).
- Roscher W., (1893-), *Indigitamenta*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart Druckenmüller, Band IX, 2, col. 1334-1367.
- Short W. M., (2014), *Metafore*, in M. Bettini, W. M. Short, *Con i Romani*, Bologna Mulino 2014, 329-315.
- Thompson S., (1955-1958), *Motif-index of folk-literature*, Bloomington, Indiana University Press.
- Wissowa G., (1912), *Religion und Kultus der Römer*, München Beck.