



Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica

Publicación Semestral, EISSN: 2215-2628

Volumen 51 - Número especial, 2025

Etnobotánica: Otra clave para comprender los paisajes culturales, religiosos y naturales de la poesía pastoril griega

Ronald Campos López

Campos López, R. (2025). Etnobotánica: Otra clave para comprender los paisajes culturales, religiosos y naturales de la poesía pastoril griega. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 51(Especial), eq7h9bs88.
<https://doi.org/10.15517/q7h9bs88>



Doi: <https://doi.org/10.15517/q7h9bs88>

URL: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/index>

El paisaje en la Antigüedad india, griega y romana

Etnobotánica: Otra clave para comprender los paisajes culturales, religiosos y naturales de la poesía pastoril griega

Ethnobotany: Another Key for Understanding the Cultural, Religious, and Natural Landscape of Greek Pastoral Poetry

Ronald Campos López

Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

ronald.camposlopez@ucr.ac.cr

<https://orcid.org/0000-0001-5168-8392>

DOI: <https://doi.org/10.15517/q7h9bs88>

Recepción: 15-07-2024

Aprobación: 06-04-2025

RESUMEN

Este artículo examina la poesía pastoril griega desde una perspectiva ecocrítica. Mediante un análisis etnobotánico, se destaca el papel de las 73 especies y 2 subespecies vegetales en la construcción de paisajes culturales, religiosos y naturales. Se analizan 27 poemas de Teócrito, 4 de Mosco y 1 de Bión. Se identifican plantas tanto en paisajes culturales, donde se asocian a una cosmovisión mítica de la naturaleza, expresiones culturales y formas de producción; así como en paisajes religiosos, referentes a templos, ritos y ceremonias. Se concluye que la poesía pastoril griega presenta una coexistencia entre el uso ornamental y la consideración etnobotánica de las plantas, con una predominancia del enfoque ecocéntrico sobre el antropocéntrico. Esta visión ecocéntrica respondería a la influencia de sistemas religiosos y filosóficos que promovían en la época helenística la integración del ser humano en el macrocosmos natural. Los actantes líricos interactúan con la flora en una dinámica de reciprocidad, por lo cual la incorporan en su cosmovisión, rituales y costumbres. La poesía pastoril griega vehiculiza una ideología ambientalista basada en la convivencia sostenible con la naturaleza y en el aprendizaje ecológico a partir de la rusticidad. La aplicación del análisis ecocrítico a la poesía pastoril griega invita a replantear otras lecturas posibles sobre la relación entre humanidad y naturaleza.

Palabras clave: Poesía pastoril griega, ecocrítica, paisaje, etnobotánica, ecoalfabetización.

ABSTRACT

This article examines Greek pastoral poetry from an ecocritical perspective. Through an ethnobotanical analysis, it highlights the role of the 73 plant species and 2 subspecies in the construction of cultural, religious, and natural landscapes. 27 poems by Theocritus, 4 by Moscos, and 1 by Bion are analyzed. Plants are identified both in cultural landscapes, where they are associated with a mythical worldview of nature, cultural expressions, and forms of production, and in religious landscapes, referring to temples, rites, and ceremonies. It is concluded that Greek pastoral poetry exhibits a coexistence between ornamental use and ethnobotanical consideration of plants, with a predominance of the ecocentric approach over the anthropocentric one. This ecocentric vision would respond to the influence of religious and philosophical systems that promoted the integration of human beings into the natural macrocosm during the Hellenistic period. Lyrical actors interact with flora in a dynamic of reciprocity, incorporating it into their worldview, rituals, and customs. Greek pastoral poetry conveys an environmentalist ideology based on sustainable coexistence with nature and ecological learning through rusticity. The application of ecocritical analysis to Greek pastoral poetry invites us to reconsider other possible interpretations of the relationship between humanity and nature.

Keywords: Greek pastoral poetry, ecocriticism, landscape, ethnobotany, ecoliteracy.

1. Otra vía posible para interpretar los paisajes

Una de las tareas pretendidas por la ecocrítica es releer producciones literarias canónicas, en las cuales la naturaleza ha sido estudiada superficialmente o desde una perspectiva unívoca (Flys Junquera et al., 2010; Campos, 2018a). Esta revisión demanda reconsiderar desde los mismos mitos y textos antiguos hasta los contemporáneos. Atendiendo esta sugerencia metodológica, en este artículo se propone examinar la poesía pastoril griega. Cuando se habla de esta, automáticamente se piensa en la idealización de la naturaleza y en su uso ornamental o de marco para escenas amorosas, eróticas, poético-musicales o campestres nomás. Esta visión antropocéntrica y sus consecuentes paisajes paradisíacos, entonces, terminarían absorbiendo la biomasa. Aunque algo de esto en verdad se presenta en dicha poesía, ¿es posible que todas las apariciones del mundo-más-humano respondan siempre a esa objetualización? Para responder, se estudiarán las especies y subespecies vegetales, ya que su número (73 y 2 respectivamente) es mayor al de especies animales (40¹) en la poesía de Teócrito, Mosco de Siracusa y Bión de Esmirna. De entrada, se detecta que la mayoría de veces se evidencia un tratamiento ecocéntrico de las plantas, gracias al cual se despliega una serie de saberes etnobotánicos, los cuales a su vez permiten trazar diferentes paisajes.

Previamente, Villagrán y Squizzato (2017) han estudiado desde la etnobotánica la flora presente en la *Iliada* y la *Odisea*. Examinan la biodiversidad, la ecología y los usos de plantas nativas y cultivadas, al tiempo que atienden la descripción mítica de la naturaleza vegetal y ofrecen un catálogo con los nombres en griego de las 59 plantas halladas, su transliteración latina, los nombres españoles y científicos de los *taxa*. También analizan las referencias botánicas usadas en la composición de símiles. Concluyen que los ecosistemas forestales y especies arbóreas como encinas, olivos, fresnos y distintas coníferas predominan. En el paisaje cultural destacan los cereales y la vid. Lo mítico interviene en la atribución de poderes mágico-terapéuticos y características sobrenaturales a ciertas plantas y comunidades vegetales, especialmente aquellas sagradas, utilizadas en rituales y ceremonias. Igualmente, observan los usos de la flora en la construcción, artesanías, alimentación, forraje y otras prácticas varias. Apuntan que los saberes botánicos y etnobotánicos presentes en la obra homérica juegan un rol fundamental en la Historia Natural desarrollada durante la antigüedad griega y latina.

El trabajo de Villagrán y Squizzato (2017), sin duda, motiva a revisar desde la misma etnobotánica otros textos griegos, en los cuales se advierte la presencia significativa de flora. Por eso, en este estudio se propone la siguiente tesis: el análisis ecocrítico de las especies vegetales presentes en una muestra textual de la poesía pastoril griega permite identificar saberes etnobotánicos que ayudan a comprender los paisajes naturales, culturales y religiosos en el período helenístico.

¹ Del reino animalia se identifican en el corpus textual *Accipitridae* (águilas), *Acrididae* (langostas), *Alauda arvensis* (alondra), *Anatidae* (cisnes), *Anthophila* (abejas), *Araneae* (arañas), *Bos Taurus* (vaca, toro, ternero, buey), *Canidae* (zorros, raposas, chacal), *Canis familiaris* (perro), *Canis lupus* (lobo), *Cantharis* (escarabajos), *Capra aegagrus hircus* (cabra), *Carduelis carduelis* (jilguero), *Cervus elaphus* (ciervo), *Cicadidae* (cigarras), *Columba palumbus* (torcaza), *Coryphaena hippurus* (pez de oro), *Equus ferus caballus* (caballo, yegua), *Falconidae* (halcones), *Formicidae* (hormigas), *Galerida cristata* (cogujada), *Gallus gallus domesticus* (gallo, pollo), *Garrulus glandarius* (arrendajo), *Gruidae* (grulla), *Gryllidae* (grillos), *Halcyon* (alciones), *Lacertidae* (lagartijas), *Lacertilia* (lagarto), *Lepus* (liebres), *Luscinia megarhynchos* (ruiseñor), *Mustela nivalis* (comadreja), *Ovis orientalis aries* (carnero, oveja), *Panpulmonata* (caracoles), *Panthera leo* (león), *Ranidae* (ranas), *Streptopelia turtur* (tortola), *Strigidae* (búho), *Sus scrofa domestica* (cerdo), *Upupa epops* (abubilla) y *Ursidae* (osos).

2. Aproximaciones teóricas

Para demostrar la tesis anterior, se requiere precisar y ligar novedosamente algunas aproximaciones teóricas clave. En primer lugar, recuérdese que la ecocrítica estudia las relaciones, o ausencia de estas,² entre el ser humano y el medio ambiente en textos literarios u otras prácticas culturales (Glottfelty y Fromm, 1996; Flys Junquera et al., 2010; Forns-Broggi, 2012; Campos, 2018b). Como escuela de crítica, se fundamenta en la filosofía de la ecología profunda³ (Capra, 1999; Flores, 2015) y constituye un campo interdisciplinar, que parte de la premisa ecológica de que todo está interconectado. De ahí que un análisis ecocrítico permita establecer conexiones y relaciones entre seres, especies, disciplinas, textos y lecturas; al mismo tiempo que combina la actividad creadora, docente y activista con un compromiso ideológico claro: la ecoalfabetización como ingrediente de concienciación y formación social (Capra, 1999; Barella Vigal, 2010; Campos, 2018b). La ecocrítica, así pues, articula un pensamiento ecológico constructivo.

La única forma de llegar a este pensamiento es sustituyendo el antropocentrismo por el ecocentrismo: el ser humano debe dejar el especismo, es decir, dejar de percibirse superior al entorno y demás especies (Buell, 1996) y situarse en su *oikos*, porque la relación, el conocimiento y la reconexión con el paisaje y el mundo-más-que-humano comienzan con el *estar*. *Fijarse* en un lugar implica no solo situarse en un punto geoterrestre, sino también ver cuanto vive y hay en ese espacio, darles prioridad y preguntarse cómo interactuar con ellos, cómo ser parte de ellos, cómo ayudarlos en vez de cómo explotarlos. Por lo anterior, la ecocrítica busca comprender mejor los paisajes y las regiones, a fin de desarrollar una teoría del lugar con base en una perspectiva convergente: el lugar como construcción social y ecológica sin caer en idealizaciones (Buell, 1999; Binns, 2004).

¿Qué pasa, entonces, si ese lugar es el campo? Este fácilmente permite la materialización y el desarrollo de una ideología pastoral. De acuerdo con Buell (1996), “pastoral” ha sido casi un sinónimo de la idea de regresar a un estado de existencia más natural, menos urbanizado. En literatura y el arte, la capacidad de representar el entorno natural y volver a él es en sí misma un tipo de proyecto pastoral, porque, históricamente, algunas veces ha activado una conciencia verde, cuando no ha eufemizado la apropiación de la tierra. La poesía pastoril griega, así como la latina, satiriza y replica la civilización de la vida urbana, basándose justamente en su operación citadina para representar a unos pastores y otros rústicos en actitudes estilizadas, exuberancia juguetona y desesperación amorosa. Si bien comenzó con una poesía loco-descriptiva, la ideología pastoral se pliega al servicio de particularismos

² “La ausencia de relación evidencia ya una posición y perspectiva ante el tema ecológico; posiblemente, de indiferencia y utilitarismo, promovidos por el especismo: la idea sobre la superioridad del *homo sapiens* como individuo autónomo y centro del universo; idea que, análoga al racismo y el sexismo, ha relegado a otras especies a un estatus inferior, ha creado jerarquías dentro de los reinos animal y vegetal y, en efecto, ha autorizado su explotación para satisfacer las necesidades – de alimento, medicinas, vestuario, entre otros– de la humanidad” (Campos, 2018b, p. 16).

³ Con base en Flores (2015), se puede sintetizar que la filosofía de la ecología profunda cree en 1) la armonía del ser humano con la naturaleza; 2) la comprensión de la naturaleza como un conjunto donde cada elemento tiene un valor intrínseco; 3) la satisfacción plena en vivir de forma respetuosa con el medio ambiente; 4) la limitada existencia de suministros; 5) el uso de tecnología que no dañe ni domine al medioambiente; 6) la vida saludable y satisfecha, reciclando y evitando el derroche y el desperdicio; y 7) la descentralización y el respeto por las sociedades y comunidades minoritarias. Gracias a estas premisas, la ecología profunda se diferencia de una ecología superficial que, tradicionalmente, se basa en el antropocentrismo y el especismo. De ahí que aquel nuevo paradigma filosófico enfatice la interconexión y la interdependencia de los seres, energías, componentes materiales, fenómenos, sistemas de vida y entornos del mundo, a fin de llegar a una armonía sostenible sin someter la naturaleza (Capra, 1999).

locales, regionales o nacionales y desempeña un rol sustancial en el esfuerzo de desarrollar una estética ambiental, basada en el campo como refugio ante la (hiper)civilización, en una red ecológica y proveedora de una protección mutua, en una insurgencia de los desposeídos, en un conjunto de valores alternativos por encima o en contra de los hegemónicos; en una vida sencilla que no tiene nada que ver con la nostalgia, sino con un cambio directo con respecto a la (hiper)civilización, el desarrollo tecnológico o la industria química. La ideología pastoral se trata, pues, de un cambio más estratégico que mistificado, porque la precariedad de las relaciones humanas con la naturaleza está destinada a producir una nueva versión de lo pastoral, a repensar en la rusticidad como un puente

crude but serviceable, from anthropocentric to more specifically ecocentric concerns. For the pastoralization of new worlds, in spite of some of its original motives, also created a space for the eventual advancement of nature's claims on human society. (Buell, 1996, p. 52)

Por todo lo anterior, Buell (1996) identifica la ideología pastoral en

all literature that celebrates an ethos of rurality or nature or wilderness over against an ethos of metropolitanism. This domain includes for present purposes all degrees of rustication, temporary or longer term, from the greening of cities through metropolitan park projects to models of agrarianism and wilderness homesteading. (p. 439)

Desde esta perspectiva de la ideología pastoral, se pueden examinar los paisajes que se construyen y representan en la poesía pastoril griega. Se ha de partir de la consideración de que un paisaje es “el conjunto de interrelaciones derivadas de la interacción entre geomorfología, clima, vegetación, fauna, agua y modificaciones antrópicas” (Muñoz-Pedreros, 2004, p. 140). Si bien implica observar la superficie terrestre, la geognosis (materiales de la corteza terrestre), factores edáficos, el clima, la disposición visual y funcional de los fenómenos naturales y humanos en el paisaje natural, el concepto de paisaje va más allá. Incluye el paisaje natural, pero sobre todo una imagen cultural del entorno: una configurada por un grupo humano a partir de los trabajos, actividades, relaciones, usos o modificaciones de índole económica, social, cultural, religiosa o de cualquier otro tipo, que hace en un territorio concreto con sus componentes biótico y abióticos. Así, todo paisaje constituye una forma de ver o percibir, la cual tiene su propia historia ligada a la economía y la sociedad (Cosgrove y Daniels, 1988; Cosgrove, 1998; Sauer, 2006; Barella Vigal, 2010). Por eso, para estudiar el paisaje, se deben investigar los elementos constituyentes de sus ecosistemas, a fin de conseguir una visión sistémica o ecológica (Muñoz-Pedreros, 2004).

Con base en lo anterior, quede claro que el paisaje cultural registra el accionar humano en el paisaje natural; de ahí que sus elementos compositivos sean las formas de población (masa o densidad), formas de desplazamiento (migraciones estacionales) o alojamiento (tipos de estructuras construidas por los seres humanos y su agrupamiento disperso en zonas rurales o aglomerado en aldeas o ciudades); las formas de producción (usos del suelo, plantas, bosques, granjas, minas, huertas frutales u hortícolas, viñedos, alamedas, jardines, entre otros) o las expresiones culturales ligadas al medioambiente (Sauer, 2006).

A lo interno del paisaje cultural, gracias a las relaciones con la naturaleza, surgen igualmente los cultos sagrados y las religiones (Eliade, 1964); y aunque son expresiones culturales, aquí se prefiere abordarlos por separado, pues Horster (2010) utiliza, en el contexto mítico griego, el concepto de paisaje religioso para referirse a “All kinds of myths and of mythological traditions interweaved with the land and the polis” (p. 436). En función justamente de estos mitos, se suelen concebir como

sagrados e intocables algunos territorios, se erigen lugares de culto y se los dota de extraordinaria belleza.

Comprender, pues, un paisaje cultural o religioso no solo implica entrar en un paisaje natural empírico o ficticio, sino que también observar el grado de ecoalfabetización y viceversa. Según Capra (1999), la ecoalfabetización conlleva aprender sobre los ecosistemas, las asociaciones de plantas, animales, microorganismos y humanos, su organización y flujos de energía. Evidentemente, una forma de llegar a estos aprendizajes es a través de la etnobotánica, cuya tarea primordial es, pese a las dificultades, integrar al saber científico los conocimientos tradicionales brotados de la correlación Homo sapiens-planta en diferentes épocas, ambientes naturales y culturales locales o regionales (Luna Morales, 2002). A partir de esta correlación, la etnobotánica estudia el aprovechamiento de la flora en diferentes usos como alimento, combustible, material para artesanías, construcción, medicina, entre otros (Macías-Villamizar et. al, 2021); de ahí que se pregunte cómo se establecen las relaciones entre plantas y seres humanos, cómo influyen aquellas en su convivencia, en el desarrollo de las culturas, cuáles usos y manejos se les dan a las plantas en un territorio geocultural específico (Ogata, s.f.).

Para lograr dicha integración de conocimientos, en la etnobotánica convergen interdisciplinariamente las ciencias biológicas y sociales; y, si se aplica al análisis ecocrítico, también la filología. De esta manera, se puede concebir a los actantes líricos de los poemas como informantes, pues los usos etnobotánicos se adquieren y establecen a través del consenso de los sujetos y su ubicación subjetiva (Macías-Villamizar et al., 2021). Dichos actantes, por ende, al (re)producir ideas reales, míticas o utópicas sobre la correlación Homo sapiens-planta, inscriben modos de vida con la naturaleza. Gracias a sus palabras se pueden reconstruir y abordar no solo saberes etnobotánicos, sino también paisajes culturales, religiosos y sus representaciones.

3. Metodología

En cuanto a la metodología, primeramente, se revisa un corpus textual específico: la poesía pastoril de Teócrito, Mosco y Bión según la edición de Gredos⁴ (García Teijeiro y Molinos Tejada, 1986). En este corpus se computan inicialmente 73 especies y 2 subespecies vegetales, en 27 poemas del primero autor, cuatro del segundo y uno del tercero.⁵ Sin embargo, se descartan luego todas aquellas plantas que en esos textos son utilizadas como un elemento más de un marco espacial, mítico o del *locus amoenus*;⁶ como referente espacial,⁷ parte de un priamel, una hipotiposis, una estampa o una decoración; manifestación de color local de una comunidad, provincia, país, región (Campos, 2018b);

⁴ Solo ante dudas con algunos términos, se cotejan la traducción de los idilios ofrecida por Fernández Galiano (1984) y The Perseus Digital Library.

⁵ No se menciona ninguna planta en los idilios XVI, XVII y XIX de Teócrito; ni en “Amor fugitivo”, “Mégara” y fragmentos 2 de Mosco; ni en “Epitalamio de Aquiles y Deidamía”, “A la muerte de Adonis” ni en ninguno de 17 fragmentos de Bión.

⁶ Aquellos árboles que, de acuerdo con Curtius (1995), únicamente son usados para dar sombra, facilitar el descanso y la composición poética de los pastores, adornan los prados y las aguas; así como también aquellas plantas que enmarcan los encuentros amorosos o eróticos, o bien resaltan artificiosamente el carácter paradisíaco y sensual (olores y sabores) del entorno.

⁷ Villagrán y Squizzato (2017) consideran en su análisis la flora que es usada en la *Iliada* para indicar un espacio bélico o para que los combatientes se ubiquen. Este uso no aporta ninguna información ecocéntrica ni valiosa para los objetivos de este trabajo; por lo tanto, se la descarta.

parte retórica de un símil o metáfora con que dotar de atributos a personas;⁸ de juegos para ilustrar conceptos como el *tempus fugit*; o símbolos de abundancia frutal de una zona.⁹ También se excluyen términos genéricos como: flores, bosque(s), arboleda(s), espesuras, hierba(s), planta(s), césped, hierbas, árbol(es), pasto(s), floresta, mies, espigas, maleza, hojas, ramas, heno, entre otros; los cuales impiden ir, taxonómicamente, más allá de la clase, es decir, identificar un taxón más específico de la especie (Alvarado, Solano y Solís, 2024). Además, este uso genérico evidencia insensibilidad, homogeneidad o desconocimiento del medio ambiente, producto del antropocentrismo (White, 2010). Así pues, tan solo son tomados como parte de la muestra poética los idilios I-XII, XIV, XV, XVIII y XX-XXVIII de Teócrito; “Canto fúnebre por Bión”, “Europa” y los fragmentos 1 y 3 de Mosco; y “Canto fúnebre por Adonis” de Bión. De ahí que, de las 73 especies encontradas al inicio, se discriminan 21¹⁰ y únicamente se analizan 52. De estas y las 2 subespecies, 25 son usadas en contextos tanto descartados¹¹ como válidos para este trabajo; estos se resaltan en negrita en la Tabla 1. Al final, por lo tanto, de 201 contextos identificados, se estudian 104 (52 %) casos y se excluyen 97 (48 %).

Tabla 1.

Especies y subespecies vegetales presentes en la poesía pastoril de Teócrito, Mosco y Bión

<i>Especies descartadas</i>	<i>Especies y subespecies consideradas</i>		
	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre en griego</i>	<i>Transliteración</i>
cardo	abrojo	ἀσπάλαθος	aspálatos
cárex	acanto	ἄκανθα	ákantha
celidonia	acebuche	ἀγριελαία	agrielaía
chopo	álamo blanco	λευκή	leukē
ciruela	alhelí	λευκόϊον	leukóion
culantrillo	amapola	μήκων ἡμερος	mēkōn hēmeros
fustete	anémona	ἀνεμώνη	anemōnē
gatuña	apio	σέλινον κηπαῖον	sélinon kēpaion
grama	azafrán	κρόκος	krókos
helecho	cabrahígo	ἐρίνεός	erineós
jara	cálamo	κάλαμος	kálamos
juncia	cambrón	παλίουρος	palíouros
lentisco	caña	κάλαμος	kálamos
lirio	cebada	ἄλφιτον	álphiton
madroño	cebolla, nazareno	βολβός	bolbós

⁸ También se rechaza del análisis de Villagrán y Squizzato (2017) el considerar la presencia de vegetales en la composición de símiles, cuyo núcleo de sentido es evidentemente antropocéntrico.

⁹ Si en su trabajo Villagrán y Squizzato (2017) encontraron 59 especies botánicas en la poesía épica de Homero, era esperable que hubiera un número superior o similar en un género que se define y canoniza por su marca distintiva: la vida en el campo. Y, en efecto, así es: como se dijo, en la poesía de Teócrito, Mosco y Bión se identifican 75 especies. Sin embargo, al descartar los susodichos usos de las plantas, quedan 53. Si Villagrán y Squizzato (2017) hubieran hecho lo mismo, habrían tenido que eliminar dos especies (la amapola y la palmera), de manera que les habrían quedado 57. La cantidad sigue siendo mayor; pero, si se contrasta la extensión versal de la *Iliada* y la *Odisea* con la de la poesía pastoril de aquellos tres autores, la diferencia no demerita el abordaje y alcance ecocéntrico y etnobotánico de esta.

¹⁰ El olmo se emplea cuatro veces, el peral y la juncia tres; el helecho, el chopo y el ciruelo dos; y las otras quince especies una sola vez. En total, se discriminan 31 contextos.

¹¹ Se descartan 10 contextos de la encina, nueve del manzano, seis de la vid, cinco del pino y la rosa, cuatro del ciprés, tres del apio y el olivo; dos del enebro, la hiedra, el jacinto y el plátano; y una de las otras trece plantas. En total se desestiman 66.

malva	ciclamen	κυκλάμινος	kykláminos
olmo	ciprés	κυπάρισσος	kypárissoς
peral	comino	κύμινον	kýminon
poleo	ébano	ἔβενος	ébenos
rosa mosqueta	égilo	αἴγιλος	áigilos
urce	encina	δρῦς	drŷs
	enebro	ἄρκευθος	árkeuthos
	eneldo	ἄνηθον	ánethon
	escila, cebolla albarrana	σκίλλα	skílla
	(a)gamón, asfódelo	ἀσφόδελος, ἀνθήρικος	asphódelos, anthérikos
	genista	ἀσπάλαθος	aspálathos
	haba	κύαμος	kýamos
	hiedra	κισσός	kissós
	higuera	σῦκα, ισχάς	sŷka, ischás
	hipómanes	ἵππομανὲς φυτόν	hippomanés phytón
	jacinto	ὑάκινθος	hyákinthos
	junco	σχοῖνος	schoînos
	laurel	δάφνη	dáphnē
	lenteja	φακός	phakós
	manzano	μᾶλον	mâlon
	mielga	κίτισος	kýtisos
	narciso	νάρκισσος	nárkissos
	olivarda	κόνυζα	kónyza
	olivo	ἐλαία	elaía
	ortiga	κνίδη	kníde
	pino	πίτυς	pítys
	piruétano	ἄχερδος	ácherdos
	plátano	πλάτανος	plátanos
	rosa	ρόδον	rhódon
	serpol	ἔρπυλλος	hérpyllos
	siempreviva	ἐλίχρύσος	helíchrysos
	tamarisco	μυρίκη	myríkē
	telefio	τηλέφιλον	teléphilon
	toronjil	μελίτεια	melíteia
	trébol	λωτός	lotós
	trigo	σῖτος	sîtos
	vid	ἄμπελος, σταφυλή	ámpelos, staphylé
	violeta	ἴον	íon
	zarza	ράμνος, βάτος	rhámnos, bátos

Fuente: elaboración propia

Luego, con base en lo hallado en la muestra y a partir de las aproximaciones teóricas y otras fuentes complementarias, se crean las categorías de la Figura 1. En estas se ubican las especies para analizar mejor los conocimientos etnobotánicos implícitos en la construcción de los paisajes culturales y religiosos. El cultural aparece enfocado, por un lado, en la cosmovisión mítica de la naturaleza (Anexo 2), la cual comprende 1) el origen mítico de algunas plantas; y 2) el animismo, el cual no solo constituye una de las formas más primitivas de las religiones y la más arcaica de las teorías biológicas, sino que también implica considerar que tal entidad natural tiene un alma o una mente (Bello, 2005).

Por otro lado, figuran las expresiones artísticas ligadas a la flora (Anexo 3): 1) saberes populares, que abarcan el conocimiento de las propiedades de algunas especies vegetales, su efecto apotropaico o su rol en un juego adivinatorio; 2) costumbres relativas a adornos florales, regalos de amor, juegos olímpicos y tradiciones locales; 3) el nombre propio de un animal y 4) artesanías, dentro de las cuales se considera la fabricación de yacijas, coronas o guirnaldas y variedad de instrumentos.

Por su parte, se observan formas de producción (Anexo 2), de las cuales se distinguen el uso de plantas en: 1) la alimentación humana, la cual incluye preparación o cocción de los alimentos, según antecedentes míticos¹² o la tradición; y 2) el forraje y alimentación de los animales. El paisaje religioso se erige sobre territorios sagrados y lugares de culto (Anexo 2); de ahí que las plantas se puedan encontrar en 1) templos o 2) ritos y ceremonias, en los cuales se les atribuyen poderes mágicos, o se exponen los saberes sobre sus potencias curativas o tóxicas, los cuales proceden de la sabiduría de dioses o semidioses que continúa vía el mito, la tradición, sacerdotes o sacerdotisas. Como las imágenes de los paisajes culturales y religiosos se cimientan sobre un paisaje natural, se decide, entonces, extraer indirectamente información sobre este a partir de los saberes etnobotánicos.

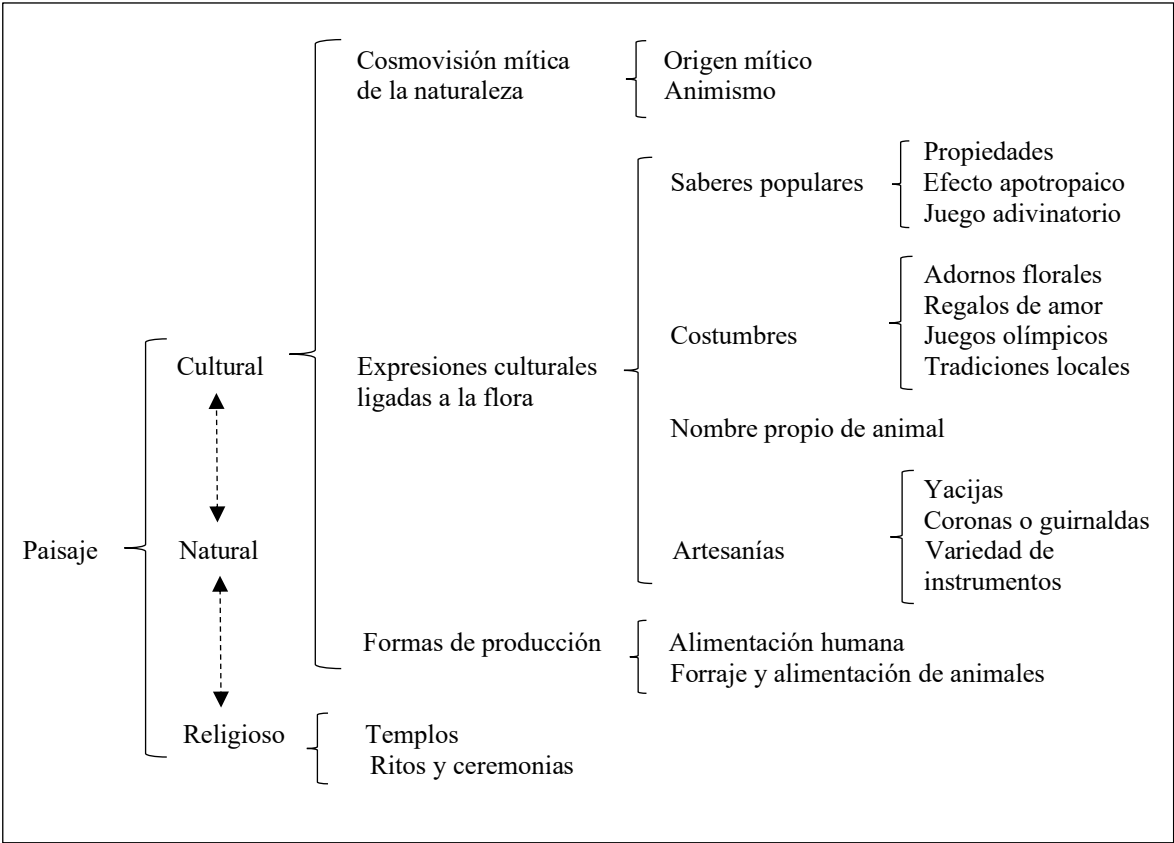


Figura 1.
Categorías de análisis

Fuente: elaboración propia

¹² Lo mítico permite la identificación o análisis de antecedentes en las relaciones etnobotánicas, pues buscar “los antecedentes resulta de mucha utilidad para ubicarse en espacio, en tiempo y en contenido étnico” (Ogata, s.f., §7).

4. Por los paisajes desde la etnobotánica

A continuación, se llevará a cabo el análisis ecocrítico de la muestra poética, a partir de las categorías diseñadas (Figura 1).

4.1. Paisajes culturales

Los paisajes culturales son los más ampliamente identificados en la muestra textual; por eso, se examinarán tres grandes categorías: la cosmovisión mítica de la naturaleza, las expresiones culturales ligadas a la flora y las formas de producción.

4.1.1. Cosmovisión mítica de la naturaleza

En primer lugar, solo se encuentra una referencia sobre el origen mítico de dos especies: la rosa (*Rosa gallica* L.) y la anémona (*Anemone coronaria* L.). En el “Canto fúnebre por Adonis”, la voz lírica indica: “Tanta lágrima vierte la diosa de Pafos, cuanta sangre vierte Adonis, y las dos se tornan flores en el suelo: de la sangre nace la rosa, de las lágrimas la anémona” (vv. 65-68). De acuerdo con el mito, Adonis muere desangrado en el monte Líbano a causa de la herida provocada por un jabalí.¹³ Según los versos citados, la sangre de Adonis toca el suelo, se metamorfosea y origina la rosa, posiblemente roja o rosada; mientras sus lágrimas, la anémona también roja. Afrodita corre descalza en busca de su amante moribundo,¹⁴ se pincha con la espina de una *Rosa x alba*; así su sangre tiñe la flor blanca y crea la rosa roja; de ahí que las rosas estuvieran consagradas a Afrodita. Aunque los colores de la *Rosa gallica* L. van desde el blanco (es poco común) hasta el púrpura oscuro, en el mito se da a entender que las primeras rosas en existir eran blancas y, debido al suceso de Afrodita, surgen las rojas o rosadas. El origen mítico de esta especie, por lo tanto, deja ver que su magnificencia se encuentra asociada a la delicadeza y a seres sagrados.

Según Ovidio (*Metamorfosis*, X, vv. 728-ss.), la anémona nace específicamente de la sangre de Adonis. Ya de sus lágrimas, ya de su sangre, se origina en la región mediterránea, tal y como lo comprueba la botánica. En el momento en que las lágrimas o las gotas de sangre tocan la tierra, surge la flor (Graves, 2014). Por la sustancia y el sentimiento que las originan, se hace referencia a la anémona silvestre, la cual es de color rojo, escarlata o carmesí; la cultivada también da flores rojizas, pero también blancas, azules, púrpuras o amarillas (Dioscórides, 2006). Según Teofrasto (1988), la anémona silvestre echa flor no mucho después de que brota y sus hojas están a ras de suelo. Los versos de Bión aluden poéticamente a su biología.

Así las cosas, en el poema de Bión y en las otras fuentes citadas se evidencia la metamorfosis como uno de los rasgos míticos más antiguos en el tratamiento de la naturaleza (Villagrán y Squizzato, 2017). Ya que es parte del paisaje cultural griego, la metamorfosis puede haberse instalado como una evidencia del flujo de energía en la naturaleza y, a como puede deberse a un prodigio mítico, bien puede responder a la voluntad de un ser humano que vive, a través de lo pastoril, la interconexión con la naturaleza y, por ende, la ecoafectividad.

¹³ Enviado por Artemisa según unas versiones (García Teijeiro y Molinos Tejada, 1986); disfraz de Ares celoso según otras (Graves, 2014).

¹⁴ Según Graves (2014), Ares cornea y mata a Adonis ante los propios ojos de la diosa.

Esto último ocurre precisamente en el “Canto fúnebre por Bión”. Mosco emula el “Canto fúnebre por Adonis”, pero a fin de llorar la pérdida del poeta de Flosa. Por eso, toda la naturaleza, ríos, bosques, ruiseñores, cisnes, rebaños y flores lo lloran. Dos plantas a las cuales la voz lírica interpela directamente para que demuestren su aflicción son, de nuevo, la rosa y la anémona. Como se vio, las flores de ambas pueden ser de varios colores, entre ellos el blanco. Este permitiría comprender la exhortación de la voz lírica: “ahora, rosas, enrojece de luto; ahora, anémonas” (vv. 5-6). Les pide metamorfosearse: enrojecer para que demuestren sumo dolor por la muerte de Bión. De esta manera, dan origen a una nueva variedad de su especie; un origen debido a la ecoafectividad, porque esta corresponde al desarrollo de lazos emocionales entre humanos y naturaleza, con el propósito de generar una sensibilización sobre el cuidado y pérdida de ecosistemas y especies (Gaard, 2020).

Pasando ahora al animismo, este se observa también en “Canto fúnebre por Adonis”, cuando las encinas (*Quercus ilex* L.), gracias a la exclamación, se lamentan patéticamente por la muerte de Adonis, mientras los montes, ríos, manantiales y flores lloran por el dolor de Afrodita. Retóricamente, la prosopopeya les permite a las encinas lanzar un grito contundente (“¡Ay, Adonis!”, v. 32), con el cual ellas, como otras entidades naturales animadas, sufren por el fallecimiento de otro ser; no importan tanto que sea humano, su muerte afecta a una diosa y a la naturaleza misma; y, aunque el dolor inicial responde a la pérdida del amante de Afrodita, se puede observar de nuevo la ecoafectividad. De este modo, la pérdida de un ser duele a los otros, sean humanos o más-que-humanos; todos son parte de una comunidad biótica, por la que se debe garantizar la estabilidad e integridad de todos sus miembros. El sufrimiento de la encina se vuelve, entonces, un dolor transespecie, en medio del bosque mixto y esclerófilo del Tirreno y el Adriático,¹⁵ donde la compuesta de varias especies del género *Quercus* es una de las comunidades más importantes.

Al dolor expreso en “Canto fúnebre por Bión” se suma el *Hyacinthus orientalis* L., planta originaria de la región mediterránea, porque según el mito nació de la sangre de Jacinto; sobre sus pétalos dejaron huellas las lágrimas de Apolo: las primitivas letras de su nombre “Ay” (Graves, 2014). Por esta razón, el hablante lírico le pide: “ahora, jacinto, proclama tu escritura y pon en tus pétalos más ayes” (v. 6). Según Teofrasto (1988), el jacinto es una de las plantas silvestres que reina en los prados; de ahí que el hablante lírico apele a su presente comunidad y le suplique que, en virtud de su origen sangriento, se conduelan de la pérdida de Bión y pregone pública y solemnemente los lamentos que desde sus orígenes lleva en sus corolas.

En el fragmento 1 de Mosco, la voz lírica externa el terror sublime que le provoca el mar enfebrecido; por eso, ante la amenaza de muerte, corre a buscar refugio en el “bosque umbrío: allí”, donde, “aunque el viento sople fuerte, el pino canta” (vv. 7-8). La comunidad de *Pinus pinea* L. es otra de las más importantes dentro del bosque mixto y esclerófilo del Tirreno y el Adriático. Tal y como señala Teofrasto (1988), este pino destaca por ser perennifolio. Estas cualidades permiten visualizar no solo el refugio que el pinar le ofrece al hablante, sino también comprender el sentido de vida perpetua que su estructura arbórea evidencia siempre. De ahí que, aunque el viento –símbolo teriomorfo (Durand, 1982)– amenace con aniquilarlo, el hablante únicamente encuentre y escuche el canto de vida del pino. Es capaz de adentrarse en el bosque, abandonar su antropocentrismo y participar de la acogida maternal de pinar y, por lo tanto, de la red ecológica y su protección mutua. De esta

¹⁵ Constituye una ecorregión de la ecozona paleártica, la cual se extiende por la costa mediterránea de Croacia, Italia, Córcega y Malta.

manera, el pino devuelve la compasión y protección que recibió de Gea, pues de acuerdo con el mito el pino es la metamorfosis de la ninfa Pitis (Πίτυς, de ahí el nombre del árbol) (Grimal, 2016).

En definitiva, el animismo de la encina, el jacinto y el pino corrobora la consideración de estas plantas como seres vivientes en bosques y prados mediterráneos. La atribución de rasgos propios o de actividades anímicas de los seres humanos a entidades naturales siempre resulta paradójico para la ecocrítica, porque de cierta manera implica la personificación, es decir, el ejercicio del antropocentrismo sobre el mundo-más-que-humano a través del artificio retórico de la prosopopeya. Sin embargo, el animismo resulta menos problemático si dicha atribución se disocia de la realidad material y se la vincula más bien a una realidad inmaterial e invisible, espiritual o metafísica, presente en el interior de cada entidad o en un conjunto de ellas (Bello, 2005), tal y como ocurre con las tres especies mencionadas, ya que, en el caso del jacinto y del pino, llevan huellas inmanentes de una fuerza divina –las lágrimas de Apolo el primero, el poder de Gea el segundo–; o, en el caso de la encina, se potencia al interactuar con lo sagrado, representado por Afrodita. Por casos como estos, Buell (1996) considera que la personificación de plantas y animales tiene que ver más con la atenuación de las jerarquías entre el *Homo sapiens* y las demás especies.

4.1.2. Expresiones culturales ligadas a la flora

Conocer las propiedades de las plantas puede ser provechoso para tareas básicas como generar calor. En el idilio XI, el hablante lírico le informa a Nicías que Polifemo le ofrece calor a Galatea no con su cuerpo, pues le resultaba repugnante a ella, sino con la blanca y fuerte madera de *Quercus ilex* L. (Teofrasto, 1988): “tengo leña de encina y, bajo la ceniza, el fuego infatigable” (Teócrito, vv. 50-51). Este es el único árbol de la muestra textual que, como se verá, se corta ecosistémicamente (por necesidad, sin llegar a tala o deforestación) para generar fuentes ígneas de uso doméstico.

Los saberes populares constituyen conocimientos empíricos que perviven en el folklore o en la vida cotidiana. En el idilio VII, Simíquidas, durante su excursión veraniega por la campiña de Cos, le canta a Lícidas los amores de su amigo Arato. En su canto le pide a Pan que su amigo pueda terminar pronto en los brazos del doncel que ama. Si rehusara a ayudarlo, lo imprecaba a sufrir los picores excesivos de la *Urtica urens* L.: “mas si lo dispones de otro modo, que te llenes de picores y hayas de desgarrarte con las uñas todo el cuerpo, y duermas entre ortigas” (Teócrito, vv. 8-11). Esta especie *Urticaceae* es un arbusto agreste de unos 60 cm, habitualmente llamado mala hierba; existen dos variedades: una con hojas ásperas, anchas y negras con furtos semejantes a la linaza, pero menor; la otra con semillas menuda y no es tan áspera (Dioscórides, 2006); es conocido por producir mucha irritación, ronchas, prurito y escozor, debido al ácido fórmico, resina, histamina y otras sustancias proteínicas en sus pelos urticantes. Aunque es un arbusto perenne, florece sobre todo a partir de julio hasta septiembre (Teofrasto, 1988). Los versos de Teócrito, al referir que la acción pastoril se da en verano, concretan que la ortiga está en época de floración. Sus flores, agrupadas en espigas verdes ramificadas, pican mucho más que los tallos. De ahí que es un mal tiempo para Pan: si no ayuda a Arato, fácilmente topará en la campiña la planta que le acarreará su maldición. Simíquidas sabe, al conocer las propiedades del arbusto, que su sufrimiento será insoportable.

Lo mismo ocurre en el idilio IV. Coridón advierte al otro pastor a fin de que evite dolorosas punzadas y lesiones: “Cuando vengas al monte, no vayas descalzo, Bato, que en el monte abundan abrojos y zarzales” (Teócrito, vv. 56-57). Se trata de dos especies espinosas. Primero, el *Tribulus terrestris* L. es una hierba rastrera perenne de floración estival, nativa de regiones cálidas del sur de

Europa; posee tallos radiales y ramosos con espinas ásperas, duras y largas, por las que destaca dentro de las plantas espinosas (Teofrasto, 1988; Dioscórides, 2006). Segundo, la zarza (*Rubus fruticosus* L.), arbusto o árbol de hojas perennes y puntiagudas, tallos duros, flexibles y espinosos, que crece invasivamente en bosques, montes bajos y laderas (Teofrasto, 1988). Ambas pueden causar dolor considerable si pincha pies descalzos.

Hablando de espinas, en el idilio I, en un momento de su canto sobre la muerte de Dafnis, Tirsis exhorta: “vosotros, los espinos, dad ahora violetas” (Teócrito, vv. 132-133). El término “espinos” puede conducir a equívocos o ambigüedades; sin embargo, si se observa la palabra empleada por Teócrito (ἄκανθα), queda más claro que se trata del *Acanthus spinosus* L., el cual se encuentra en bosques, ambientes húmedos, zonas pedregosas, terrenos antropizados o en praderas sombreadas (como es el caso del idilio I), en Grecia y el mar Egeo (Dioscórides, 2006). Es una hierba perennifolia, llamativa por sus largas y arqueadas hojas de color verde oscuro brillante, triangulares, dentadas y espinosas; sus espinas son blanquecinas y se ubican en el extremo de la hoja; sus inflorescencias son rígidas, principalmente blancas con matices violáceos o purpúreos en las brácteas; de ahí la metonimia al final del verso.

Conocer las propiedades de las plantas también ayuda a protegerse del mal; por eso, algunas son usadas como apotropaicas. En el idilio II, antes de comenzar con el rito en que invoca a Hécate infernal cuyas fuerzas pueden resultar peligrosas, la hechicera Simeta decide protegerse y garantizar su seguridad durante un rito con el cual evocará potencias peligrosas (Durán Mañas, 2014): “Delfis me ha causado una pena, y yo por Delfis laurel quemo” (Teócrito, vv. 23-24). El laurel (*Laurus nobilis* L.) es un arbusto perenne de la región mediterránea; abunda en montañas y su leña es combustible (Teofrasto, 1988); sus hojas estrechas o anchas son caloríficas y molificativas, y tienen el poder para aliviar todo tipo de inflamaciones y afecciones (Dioscórides, 2006). Las virtudes apotropaicas del laurel eran conocidas por los antiguos (Durán Mañas, 2014).

En el idilio V, Comatas y Lacón compiten por el mejor canto; su árbitro es Morsón. A medida que se desarrolla el duelo, Lacón se enoja y Comatas advierte: “Ya, Morsón, alguien se pica, ¿te das cuenta? Corre y de la tumba de una vieja coge escilas” (Teócrito, vv. 120-121). Le aconseja protegerse de la inquina y envidia de Lacón con la *Drimia maritima* (L.) Stearn.¹⁶ hierba perenne y bulbosa, cuya corta floración se da en primavera; es altamente venenosa –rodenticida e insecticida (Liddell y Scott, 1899)–, pero dosificadamente se usa como medicina (Dioscórides, 2006); de ahí que Teofrasto (1988) señale que los cascos que componen sus raíces son usados como diurético. Además, este último indica que preserva contra las desgracias, las amenazas y los daños de las brujerías. Según Durán Mañas (2014), de las mismas propiedades médicas de la escila o cebolla albarrana “derivan también ciertas cualidades apotropaicas” (p. 201). Para que funcione como talismán, hay que recoger las que crezcan en la tumba de una vieja (Teijeiro y Molinos Tejada, 1986), lo cual no resulta arbitrario, pues “las sepulturas constituían el lugar habitual de las prácticas mágicas y las hierbas allí recolectadas debían de poseer un poder adicional” (Durán Mañas, 2014, p. 201). Ante esta creencia popular, Durán Mañas percibe en los versos supracitados “una crítica al mundo de la superstición, pues inevitablemente imaginamos a Comatas pronunciando estas palabras en un tono que, sin duda, pone en ridículo a su oponente” (p. 202).

Acto seguido, Lacón le canta a Morsón que, para protegerse de Comatas si pierde, se proteja así mismo con ciclámenes: “También, Morsón, a alguien yo hago pupa, lo estás viendo. Al Hales vete,

¹⁶ Fernández Galiano (1984) utiliza “albarranas” en vez de “escilas”.

y ciclamen arranca” (vv. 122-123). El *Cyclamen graecum* Link es también una planta bulbosa, de fuerte fragancia repelente, endémica de Grecia y Turquía –de ahí que Lacón envíe a Morsón a buscarla en Hales–,¹⁷ crece en suelos pedregosos de pinares. Según Teofrasto (1988) y Dioscórides (2006), posee propiedades medicinales, sirve de amuleto para acelerar el parto y como antídoto contra venenos mortales. Plinio (*Historia natural*, XXV, 115) aconseja sembrarla en todas las casas, para que no surtan efecto las pócimas malignas.

Aparte de las cualidades apotropaicas de las plantas se encuentran las adivinatorias. En el idilio III, el cabrero, pese a su cortejo, sabe que Amarilis no lo quiere; se lo ha revelado dicha planta: “Supe la verdad el otro día, cuando pensaba si me querías, y la palmada no hizo adherirse el pétalo de la nomeolvides, sino que se arrugó de mala manera en la lisa superficie de mi brazo” (Teócrito vv. 28-29). García Teijeiro y Molinos Tejada anotan que traducen téléphilon por “nomeolvides” (*Myosotis scorpioides*), a fin de usar un nombre español con cierto parecido en su significado. Téléphilon significa ‘que ama de lejos’ (Sebastián Yarza, 1998; Cantillo, 2020). En este sentido, Fernández Galiano (1984) traduce “la flor del amante lejano”. Teofrasto (1988) no la menciona y, según García Teijeiro y Molinos Tejada, no hay certeza de a cuál planta se refiere Teócrito debido a los problemas gramaticales del pasaje textual. Sin embargo, la etimología del nombre y los datos etnobotánicos llevan a establecer con certeza que se trata del telefio o hierba callera (*Sedum telephium* L.), una suculenta perenne, oriunda de las montañas de Europa central y meridional; crece en viñas y tierras de labor en primavera. Es resistente a la sequía, pues almacena agua en sus hojas carnosas azul verdosas, dentadas, alternas y pegajosas. Sus flores son blancas o púrpuras y aparecen en corimbos. Se usa en emplasto, cataplasma o ungüento para curar y cicatrizar lesiones cutáneas (llagas, heridas, albarazos y lepra) (Dioscórides, 2006). El juego adivinatorio consistía en colocar una hoja de telefio en el brazo y golpearlo con la palma de la otra mano: el sonido producido, la marca dejada en la piel o el hecho de que se quedara o no adherido revelaban la verdad misma del amor de la otra persona¹⁸ (García Teijeiro y Molinos Tejada, 1986; Sebastián Yarza, 1998). El talismán profético servía para conectar a la persona amante y a la persona amada dentro de un escenario imaginario de verificación afectiva, porque la planta era capaz de descubrir y leer en el corazón de la otra su deseo, ausencia de sentimientos, falta de reciprocidad, distancia o inaccesibilidad (Cantillo, 2020). Debido a la poca información sobre el juego adivinatorio de esta planta, se puede especular una relación entre la propiedad medicinal de sus hojas y la sanación psicológico-sentimental: como quien dice, si la adivinación arroja un resultado positivo, cura la incertidumbre; si no, al menos el telefio podría sanar las heridas psicosomáticas.

En suma, los saberes populares de especies como la ortiga, el abrojo, la zarza y el acanto informan sobre sus respectivas cualidades urticantes y espinosas, las cuales resultan amenazantes para otros seres expuestos a su contacto. Igualmente, se evidencia el saber en torno al laurel, la escila y el ciclamen como protectores ante influencias malignas. El saber lúdico-profético en torno al telefio ejemplifica el uso especulativo y los enigmas a que esta especie tiene acceso.

Examínense ahora las costumbres. Es típico que las doncellas adornen sus cabellos con flores. En el idilio XVIII, el hablante lírico destaca cómo una de las jóvenes que cantan el epitalamio por Menelao y Helena porta la reina de los prados (Teofrasto, 1988): “Un día, pues, en Esparta, en el

¹⁷ Hidrónimo que remite a Lucania, pero también a Colofón o a Cos (García Teijeiro y Molinos Tejada, 1986).

¹⁸ Este método de adivinación popular es comparable al deshojar la margarita con el me-quiere-no-me-quiere.

palacio del rubio Menelao, unas doncellas, con el cabello adornado de flores de jacinto, formaron coro ante la cámara nupcial recién pintada” (Teócrito, vv. 1-4).

En el idilio V, Comatas, al recriminarle a Lacón las comparaciones que compone en sus cantos, evidencia que las rosas usualmente son sembradas en el exterior de casas o edificaciones, o si crecen silvestremente en este entorno también se las aprovecha como ornamento: “Pero ni la mosqueta ni la anémona pueden ser comparadas con las rosas, cuyos arriates junto a los muros crecen” (vv. 92-94). Ni la rosa mosqueta (*Rosa eglanteria* L.) ni la anémona pueden ser consideradas en este símil, porque no detallan cualidades biológicas de ellas, solo son utilizadas como elementos retóricos.

Entre los griegos, desde antiguo, regalar manzanas constituía un signo de amor (García Teijeiro y Molinos Tejada, 1986); incluso las manzanas con el símbolo erótico por excelencia (Durán Mañas, 2014); por eso, no extraña que redunde en la muestra poética y que sea, como dice Durán Mañas, un “recurso muy del gusto de Teócrito” (p. 131). La *Malus domestica* Borkh. crece en huertos frutales. Es rica en agua (80 %), pectina, vitaminas, sodio, potasio, magnesio, hierro y ácidos málico, tartárico y gálico. Debido a estas cualidades, se comprende que la llamen agua de vida y que simbolice el rejuvenecimiento o la inmortalidad, además de los deseos terrenales (Chevalier y Gheerbrant, 1988). En la muestra poética, esta costumbre se emula principalmente de dos mitos. Por una parte, en el idilio III el cabrero, para cortejar a Amarilis, repite el mito de otros amantes: Hipómenes logra conquistar a Atalanta al arrojarle unas manzanas de oro que le había dado Afrodita: “Hipómenes, cuando quiso desposar a la doncella, tomó manzanas en sus manos y terminó la carrera; Atalanta, en cuanto las vio, quedó fuera de sí y cayó en profundo amor” (Teócrito, vv. 40-44). Por otra parte, en los idilios VI y XI se alude al mito de Polifemo y Galatea. En el primero, Dafnis se burla de cómo Polifemo no hace caso a las insinuaciones amorosas de Galatea; le aconseja mejor: “Arroja Galatea manzanas a tu ganado, Polifemo, te llama desamorado, te tilda de cabrero. Y tú, desdichado, desdichado, no la miras; sigues sentado arrancando dulces sonos a tu siringa” (vv. 6-9). Dametas da voz a Polifemo, quien ve la acción de Galatea y ni se inmuta: “La he visto, por Pan, cuando tiraba manzanas al ganado, que no se me ocultó, no, por este querido único ojo mío, con el que ojalá vea hasta el fin de mis días” (vv. 20-23). En el idilio XI, el hablante lírico le cuenta al médico Nicias que las penas amorosas solo se curan con la música y el canto; para ello retoma el mito de Polifemo y Galatea:

Así fue como mejor se consolaba nuestro paisano el Cíclope, el antiguo Polifemo, cuando se enamoró de Galatea, con el bozo a penas [sic] asomando en el labio y las sienes. No mostraba su amor él con manzanas, ni con rosas, ni rizos, sino con verdadero frenesí (vv. 6-11).

Nótese cómo la rosa también es usada como otro regalo de amor, símbolo también del erotismo (Durán Mañas, 2014). Ambos mitos, por lo tanto, muestran que la costumbre de regalar manzanas bien puede funcionar o no.

En la mayoría de los casos de la muestra, dicho regalo nunca tiene efecto positivo. En el idilio II, Simeta le cuenta dolorida a Selene la historia de sus amores con Delfis. En su relato le da voz a este; dice que, de no haberse adelantado ella, la habría ido a buscar en una noche cercana: “Pues yo hubiera venido, sí, por el dulce Amor, que hubiera venido en cuanto fuera de noche con dos o tres amigos, llevando manzanas de Dioniso en mi seno” (Teócrito, vv. 118-120). Las manzanas se asocian con Dioniso no solo por ser el protector de la vegetación en general, sino también por ser el dios de lo natural y espontáneo, tal y como son las muestras de afecto. Además, en este caso, se observa

claramente la insinuación del deseo erótico. En el idilio III, el cabrero se cuestiona por qué no funcionó su regalo en el cortejo:

Encantadora Amarilis, ¿por qué no te asomas ya a tu gruta y me llamas a mí, a tu enamorado? ¿Será que me odias? ¿Será, sí, que, bien mirado, me encuentras, niña mía, chato y barbilludo? Vas a hacer que me ahorque. Mira, te traigo diez manzanas. Las he cogido justo de donde tú me mandabas cogerlas, y mañana te traeré más. (Teócrito, vv. 6-11)

En el idilio XXIII, el hablante lírico desdeña a su efebo amante, quien lo trataba mal y de quien nunca recibió de su parte un regalo de amor:

En la palabra y en el trato era todo dureza. Nada aliviaba el fuego que encendía: ni un temblor en sus labios, ni el brillo de una luz en sus ojos, jamás una manzana colorada, nunca una palabra, nunca un beso, que la pasión mitiga. (Teócrito, vv. 6-10)

Aun así, en el idilio V Comatas aconseja: “Al cabrero, que pasa con sus cabras, arrójale manzanas Clearista y le chista coqueta” (Teócrito, vv. 88-89). Y en el idilio X, Buceo le canta cuán enamorado está a Milón y que confía en el regalo: “¡Ojalá tuviera cuanto dicen que fue de Cresos un día! Hechos estatuas de oro, los dos juntos de Afrodita seríamos ofrenda: tú con tu flauta y una rosa o manzana, yo de gala y con sandalias nuevas” (vv. 32-34). Buceo alude a la figura del rey Cresos de Lidia para figurarse como un hombre rico materialmente, aunque más rico si gana el amor y placer de su amada con su obsequio. De nuevo, la rosa aparece como regalo de amor.

En el idilio XI, Polifemo, enamorado de Galatea, canta cómo se consolaría de no tener a su amada cerca. Para conquistarla le regalaría jacintos y amapolas, pero, dado que conoce los períodos de su senda floración, llega a la determinación de que la suya es más una intención frustrada que una posibilidad real:

¡Ay, que no me haya parido con branquias mi madre para zambullirme e ir a tu encuentro, y besarte la mano, si no quieres la boca! Te llevaría o jacintos blancos o suaves amapolas de colorados pétalos; pero como estas nacen en verano, aquéllos en invierno, no podría llevártelos juntos. (Teócrito, vv. 54-59).

Sin embargo, la deducción de Polifemo parece apresurada, porque ambas plantas comparten algún tiempo. El *Hyacinthus orientalis* L. florea desde finales del invierno hasta finales de primavera (marzo-mayo) y la amapola (*Papaver somniferum* L.) –hierba anual, bienal o vivaz (Teofrasto, 1988)– desde primavera hasta verano (marzo-agosto). Así que, con suerte, el cíclope sí podría sorprender a su amada con tan coloridos obsequios y, por lo visto, valerse del olor y propiedades soporíferos de la segunda para hipnotizarla (Dioscórides, 2006), desvanecerla entre sus brazos a fin de velarla o –solo así– besarla.

Dos costumbres relativas a los atletas y Juegos olímpicos aparecen en la muestra poética. En primer lugar, en el idilio II, como se vio arriba, Simeta reproduce en su relato a Selene alocuciones de Delfis, quien dice la habría visitado una noche, llevándole manzanas (regalos de amor e insinuación sexual) en el pecho y “en mi cabeza una corona de álamo blanco, el árbol consagrado a Heracles, entretejida toda alrededor con bandas escarlata” (Teócrito, vv. 120-123). El *Populus alba* L. es un árbol higrófilo de los bosques mediterráneos, crece en regiones con veranos calurosos e inviernos frescos; su corteza y ramas son blanquecinas y sus hojas se parecen a la hiedra (Teofrasto, 1988). Dicha especie

está consagrada a Heracles por ser patrono de los atletas; de ahí que Delfis diga que habría llevado una corona con sus ramas al visitar a Simeta, pues habría venido después de la carrera en que le ganara a Filino o de la palestra de Timageto, gimnasio donde suele pasar el tiempo.

En segundo lugar, el fragmento 3 de Mosco dice: “El Alfeo cuando deja Pisa y viaja por mar, va a ver a Aretusa con sus aguas nutridoras de olivos, y le lleva de regalo de boda flores, hermosas hojas, sacro polvo” (vv. 1-4). Según el mito, Alfeo, dios-río del Peloponeso, perseguía apasionadamente a Aretusa, quien por lo mismo huyó a la isla de Ortigia, en Siracusa; aun así, Alfeo va en su busca, no sin que sus aguas lleven el polvo sagrado, creado con hojas de olivo, en honor de Zeus cuando se celebran los Juegos olímpicos (García Teijeiro y Molinos Tejada, 1986). El *Olea europaea* L. crece en los ecosistemas forestales y, según Teofrasto (1988), son árboles longevos y vigorosos, cuyas hojas son estrechas y persistentes, blanca y poco lisa su cara superior.

Con respecto a tradiciones locales, se identifican dos en la muestra poética. Por un lado, se mencionó que en el idilio VII Simíquidas le canta a Lícidas los amores de Arato y cómo le pide su favor a Pan, a quien maldice con padecer los efectos de la ortiga si no accede. Así mismo, espera que lo ayude para que escape de sufrir golpes con escilas: “Y si tal haces, Pan querido, que los zagales de Arcadia no te azoten con escilas en los costados y los hombros cuando obtienen poca carne” (Teócrito, vv. 6-8). Era costumbre que los arcadios, cuando salían de caza y tenían suerte, veneraran a Pan, divinidad agreste y patrón de los cazadores; pero, en caso contrario, lo azotaban tirándole *Drimia maritima* (L.) Stearn. en una fiesta (García Teijeiro y Molinos Tejada, 1986; Durán Mañas, 2014), pues así, valiéndose una vez más de sus propiedades apotropaicas, espantarían al desgraciado dios que les haría pasar hambre y penurias.

Por otro lado, se halla un rito particularísimo, pues, primero, es en honor de una planta asociada a una (in)mortal; segundo, deja ver la costumbre de inscribir mensaje en la corteza de los árboles; y, tercero, permite observar un sincretismo etiológico (Durán Mañas, 2014). En el idilio XVIII, las doncellas que preparan el epitalamio para Menelao y Helena afirman:

Seremos las primeras en tejer para ti una guirnalda de trébol, y la pondremos en un plátano frondoso; seremos las primeras en tomar suave aceite de la alcuza de plata y en verterlo bajo el frondoso plátano. Y en su corteza habrá grabada una inscripción para que cualquiera que pase junto a él lea a la doria: “Venérame, soy el árbol de Helena” (Teócrito, vv. 42-49).

Como se ve, la guirnalda y el aceite son para el *Platanus orientalis* L., el cual es el árbol ornamental predilecto de los griegos para cultos rituales (Teofrasto, 1988). Al ser una especie que vive cerca del agua y crece rápidamente si está arraigado junto a ella, se observa cómo el aceite viene a humedecer su corteza quebradiza y madera flexible. Durán Mañas (2014) advierte, a la luz de los versos 47-48: “La dedicatoria de un árbol mediante una inscripción en su corteza no aparece en ningún otro lugar a no ser en contextos amorosos como en Calímaco” (p. 39). Luego, señala una mezcla de

varios ritos laconios y, en cualquier caso, parecen más adecuadas estas prácticas para la divinidad de la vegetación que fue, en un principio, Helena. En efecto, West (1975, p. 13) recuerda que Helena era originariamente una diosa del sol y de la fertilidad y que su rapto, como el de Perséfone, marcaba la llegada del invierno. A partir de este hecho, se interpretó el *Id.* XVIII como un festival de primavera que indicaba la llegada del verano. West observó, además, que estos festivales a menudo presuponen la decoración o adoración de árboles u objetos similares, lo cual se adecua al contexto del poema. Si esta hipótesis es correcta y en vista del resto de la composición, es razonable admitir que este rito tenga que ver con las tradiciones espartanas y que el momento en que transcurre la acción sea el final de la primavera, pues así lo sugieren también los restantes detalles florales del poema. (p. 39)

Aunque no hay referencias sobre un culto arbóreo de Helena en Esparta, Durán Mañas (2014), al igual que otros autores, encuentra en Pausanias a Πλατανιστᾶς, un lugar poblado de plátanos donde los jóvenes espartanos se ejercitaban para la lucha y en cuyos alrededores había un templo a Helena. Asimismo, la autora cita al periegeta, quien

alude a un templo dedicado a Helena Δενδρῆτις (de δένδρον, ‘árbol’) en Rodas establecido para expiar la culpa de Polixio, que había matado y colgado a Helena de un árbol en venganza por la pérdida de su esposo Tlepólemo, caído en la guerra de Troya, y en VIII 23, 4 habla de un gran plátano en Arcadia plantado por Menelao. (p. 40)

Por lo tanto, como la misma Durán Mañas (2014) indica, Teócrito combina varias versiones de la figura mítica de la Tindáride, un “sincretismo etiológico,¹⁹ acorde con la moda imperante entre los poetas alejandrinos”, además del “fenómeno según el cual los griegos pasaron del mito a la práctica ritual” (p. 40).

En resumen, en la muestra poética se observan las costumbres de que las doncellas adornen sus cabellos con jacintos al participar en epitalamios, se siembran o se dejan crecer los arriates de rosas para usarlos como ornamento de casas o edificaciones. Se apunta a que los resultados beneficiosos de la manzana y la rosa como regalos de amor y, por ende, propiciadores de una relación o un encuentro erótico se cumplen a veces; o que la suerte de conquistar mediante obsequios florales de jacintos y amapolas se tornen una empresa imposible o difícil, pero siempre de lucha por el amor. Portar coronas de álamo blanco es señal de triunfo de jóvenes atletas como Delfis; así como espolvorear hojas machacadas de olivo en márgenes de ríos como el Alfeo era una forma de venerar a Zeus durante la realización de los Juegos olímpicos. En Arcadia, era tradición golpear con escilas a Pan si no ayudaba a los jóvenes en la caza y, por lo tanto, acarreaba carencia y hambre a los cazadores. Los laconios y dorios admiraban al plátano en sí, pues lo atribuían a Helena.

Con respecto a los nombres de animales, es significativo cómo el mote que el cabrero del idilio I le da a su cabra deriva de una de las plantas que más apetece comer: “Ven aquí, Ciseta” (Teócrito, v. 151). Este nombre deriva de κισσός, ‘hiedra’ (García Teijeiro y Molinos Tejada, 1986). La *Hedera helix* L. es un arbusto de hojas perennes, pequeñas, angulosas y rojas; sus vástagos son finos y carece de fruto; cualquiera de sus variedades es acre, astringente y afecta a los nervios (Dioscórides, 2006). Crece en los bosques húmedos del oeste, centro y sur de Europa; y, a como lo sugiere el nombre propio del animal, es una especie usada habitualmente para el forraje de las cabras en los montes (Teofrasto, 1988).

Como últimas expresiones culturales, examínense las artesanías. En primer lugar, se confeccionan lechos sobre la tierra, con distintas plantas. En el idilio VII, Simíquidas, camino al huerto de Frásidamo, se detiene con sus dos amigos a reposar: “Allí, nos reclinamos gozosos en mullidas yacijas de fragante junco, y sobre pámpanas recién cortadas” (Teócrito, vv. 133-135). El término usado por Teócrito (σχοῖνος) remite a tres especies distintas de juncáceas:

1.º) junco redondo (*Juncus acurus* L.), que tiene hojas cilíndricas, punzantes, tallos sin hojas, sépalos lanceolados y pétalos ovales, cápsula con tres celdas, muchas semillas; 2.º) juncia bastarda (*Schoenus nigricans* L.), y 3.º) junco común (*Scirpus holoschoenus* L.), con inflorescencias en espiguillas formando cabezuelas esféricas; tallos cilíndricos con estrías muy finas; glumas escotadas en el ápice, aquenios elípticos. (Teofrasto, 1988, pp. 271-272)

¹⁹ Esta lectura de Durán Mañas (2014) contraviene la aseveración de García Teijeiro y Molinos Tejada (1986) de que no era tradición griega ni adorar a Helena ni mucho menos asociarla con el plátano.

Dichas especies son arbustos o hierbas que crecen a través de la cuenca mediterránea en hábitats húmedos (pantanos, riberas); por esto, Teofrasto (1988) las denomina maleza acuática. Es probable que en el idilio VII –como en todos los otros donde se nombra a un “junco”– se refiera al redondo o al común, ya que en las especies descartadas (Tabla 1) se encuentra la juncia. Según Dioscórides (2006), el junco redondo tiene tres subespecies: una sin fruto; otra con un fruto negro y cañas más gruesas y carnosas. La tercera (*holóskhoinos*, ‘todo junco’) es mucho más gruesa y carnosa que la segunda. En el idilio VII bien podría ser cualquiera de estas dos subespecies, si se piensa en la frescura y flexibilidad de sus cañas como base de la yacija. A estas se agregan pámpanos de *Vitis vinifera* L., la cual es propia del clima mediterráneo y florece en veranos calurosos y secos.

En el idilio VII se construye otra yacija con especies diferentes. Simíquidas, en su canto para desearle buena suerte y felicidad en su travesía a Ageanacte, dice que reposará sobre un lecho “de un codo de espesor, será de olivarda, gamón y ensortijado apio”²⁰ (Teócrito, vv. 68-69). Por una parte, la olivarda, coniza o inula (*Dittrichia viscosa* L.)²¹ es nativa del Mediterráneo; habita cunetas, terrenos baldíos, colinas pedregosas; florece en verano y otoño; y, aunque se la considera generalmente mala hierba, tiene aplicaciones medicinales. Teofrasto (1988) indica que la olivarda hembra es más delicada, compacta y pequeña; mientras la macho es más grande, con tallo más robusto y mayor ramaje, su hoja es más grande y lisa, y su flor más llamativa. Posee un fuerte olor a resina; el de la macho es más fuerte, aunque el de la hembra más penetrante; por eso, se usan contra las bestias salvajes. Por otra parte, el gamón o asfódelo (*Asphodelus ramosus* L.) es una caña leñosa, lisa y pequeña con flores en su extremo, sus hojas son grandes pero estrechas y glabras (Teofrasto, 1988; Dioscórides, 2006). Por su parte, el apio (*Apium graveolens* L.) es una planta leñosa, cuyas ramas presentan una carne dura y compacta, sus hojas son más aromáticas que sus flores (Teofrasto, 1988). Por lo visto, se entiende que el espesor de la yacija de Simíquidas y sus amigos es ancho, suave y fragante debido a la leña y olor de las tres especies.

En el idilio XXIV, se recurre al mito de Heracles. Se señala que la yacija de sus padres es de enebro. Ante el peligro de las dos serpientes enviadas por Hera, Alcmena llama a Anfitríón, quien se levanta de su lecho y busca su espada: “Así dijo, y él saltó del lecho obedeciendo a su mujer, y se precipitó hacia la magnífica espada, que pendía siempre de un clavo sobre su lecho de enebro” (Teócrito, vv. 42-44). El *Juniperus communis* L.²² es un arbusto conífero, pequeño o grande pero acre (Dioscórides, 2006); su follaje es espinoso y perenne, por lo que se mantiene juvenil, sus ramas fragantes y, según Teofrasto (1988), crece en la región del Olimpo. Quemado en sahumero ahuyenta las alimañas (Dioscórides, 2006). Simboliza la fuerza, el carácter atlético y la fertilidad (Chevalier y Gheerbrant, 1988). No en vano, en la escena, se ubica a Anfitríón en este lecho, pues se le asignan dotes de potencia y agilidad; y, antes de este pasaje, se describe a Alcmena reposando con el pequeño Heracles e Ificles sobre este lecho.

En definitiva, se observa la construcción de yacijas más o menos elaboradas, compactas, frescas, fragantes, protectoras y acompañadas con alimentos como los pámpanos de la vid. De esta manera, se aprovechan las cualidades de las plantas no solo para confeccionar un lecho donde descansar, sino también a través del cual se disfruta la reconexión con la tierra, gracias al contacto

²⁰ Fernández Galiano (1984) acomoda en otro orden las especies: “de flor de apio crespo y gamón y también de coniza”.

²¹ Liddell y Scott (1899) usan el sinónimo *Inula viscosa* Aiton.

²² Según Liddell y Scott (1899), se trata más bien de *Juniperus macrocarpa* Sibth.; sin embargo, esta especie crece en dunas o arenales marítimos, por lo cual no corresponde a las llanuras y bosques propios de Tebas, región donde nació Heracles.

directo con una variedad significativa de especie culturalmente apreciadas. Se debe insistir en las propiedades odoríferas de la olivarda, el gamón, el apio y el enebro, las cuales, siguiendo a Ackerman (1992), se puede afirmar que aportan a las yacijas un potencial terapéutico y estético, ya que estimulan el olfato y, en consecuencia, el bienestar emocional, la relajación y la sanación, así como la apreciación estética y sensorial del mundo natural.

Las coronas o guirnaldas pueden ser regalos o adornos para personas y árboles (como se vio anteriormente) u objetos (vasos, puertas, mesas, paredes); designar la celebración de una fecha o época particular; simbolizar agradecimiento, esperanza, abundancia, prosperidad, protección, entre otros. En todo caso, juegan un rol cultural e incluso espiritual. En el poema “Europa”, se utiliza el mito del personaje homónimo, para presentarla junto a otras mujeres en una pradera recolectando cinco especies vegetales que, de acuerdo con Teofrasto (1988), son utilizadas especialmente para confeccionar dichos aros o tejidos:

Cuando las muchachas hubieron, pues, llegado a los prados cubiertos de flores, cada una se entretuvo en buscar una clase diferente: ésta cogía fragantes narcisos; aquélla, jacintos; una, violetas; otra, serpol. En aquel suelo brotaban muchas flores de los campos nutridos de primavera. Luego las otras pusieron a competir en cortar olorosos ramilletes de bermejo azafrán (Mosco, vv. 63-69).

Primero, el narciso es endémico de la cuenca mediterránea; su origen se explica con el mito de Narciso (Graves, 2014; Grimal, 2016). Es una especie bulbosa perenne, de floración primaveral. Sus flores son solitarias o grupales y tienen seis tépalos petaloideos. Según Teofrasto (1988), las especies más usadas por las tejedoras de guirnaldas son el *Narcissus poeticus* L. o el narciso de manojo (*Narcissus tazetta* L.). Segundo, reaparece la reina de los prados, el *Hyacinthus orientalis* L., del cual se dice en el idilio X: “También es obscura la viola, también lo es el inscrito jacinto, y siempre en las guirnaldas tienen el primer puesto” (Teócrito, vv. 28-29). Tercero, la violeta (*Viola odorata* L.) –que además aparece en esta última cita– es una planta herbácea, nativa de Europa; crece en los bordes de bosques o claros, campos sombreados y jardines, lugares sombríos y escabrosos; aparece sobre todo en primavera; no tiene ramas; sus hojas son pequeñas, finas, negras, no igualadas, perennes y crecen cerca de la raíz; echa una florecilla bienoliente y purpúrea; florece a lo largo de todo el año si se la cuida; sus flores son útiles para las guirnaldas debido a su fragancia (Teofrasto, 1988; Dioscórides, 2006). Cuarto, el serpol (*Thymus serpyllum* L.) es nativa de la región templada europea; crece en montañas, laderas escarpadas y valles; prefiere rincones áridos, secos, pedregosos o claros del bosque. Es una planta herbácea, especie de tomillo, de tallo leñoso; puede ser silvestre u hortense: la primera se yergue y emite ramas finas, leñosas y llenas de hojas alargadas y duras; la segunda es rastreara y se ramificado horizontalmente, esta se suele usar para coronas. Ambas, sin embargo, presentan flores acres de sabor, pero agradables de olor; sus ramas y hojas también son fragantes y se aprovechan para las coronas (Teofrasto, 1988; Dioscórides, 2006). Por último, el azafrán (*Crocus sativus* L.) es una herbácea vigorosa, renombrada por su perfume puro; su hoja es estrecha, florece con la llegada de la Pléyade (otoño e invierno) y dura solo unos pocos días. Además, si se la pisotea en caminos y sendas trilladas, se desarrolla mejor y presenta un aspecto más bello (Teofrasto, 1988).

Tales coronas o guirnaldas pueden estar destinadas para personas. En el idilio III, el cabrero también le tiene guardada como regalo a Amarilis una corona, pero ante su indiferencia canta: “Harás que presto rompa en añicos la corona de hiedra que yo, Amarilis querida, guardo para ti: la he tejido con rosas y con fragante apio” (Teócrito, vv. 21-23). Por un lado, la hiedra (*Hedera helix* L.) es una de

las plantas sagradas de Dionisos; su follaje es perenne y, por eso, atractivo para la vida salvaje y coronas (Teofrasto, 1988); representa la fidelidad (Chevalier y Gheerbrant, 1988). Por otro lado, la *Rosa gallica* L. es usada en coronas debido a su belleza y olor (Teofrasto, 1988), razones por las cuales tiene, como se ha ido viendo, un lugar especial en la poesía pastoril. Por su parte, el *Apium graveolens* L. también está predestinado para la confección de coronas. Aunque Teofrasto (1988) no lo menciona, sí es útil para dicho fin por tratarse de un subarbusto, una planta leñosa de hoja pequeña. Lo menciona en otra enumeración donde incluye a varias de las que sí se usan para coronas; en este caso, dice que, a diferencia de las otras, el apio conserva las hojas en ramas altas y pierde las otras.

En el idilio VII Simíquidas, en su labor de desearle buen viaje a su amigo Ageanacte, canta: “Ese día ceñiré mis sienes con corona de eneldo, de rosas o de alhelíes” (Teócrito, vv. 64-65). Además de la ya mencionada *Rosa gallica* L., aparecen tanto el eneldo (*Anethum graveolens* L.), fuente de perfume, que crece en campos incultos y barbechos en la región oriental mediterránea, pues prefiere el clima templado-cálido; así como el alhelí (*Mathiola incana* R. Br.), llamada también violeta blanca –aunque es verdad que también da flores amarillas, azules o púrpuras (Dioscórides, 2006)– o flor de pared (Liddell y Scott, 1899), la cual es una planta ornamental de floración primaveral, que crece en jardines de la región mediterránea. Del eneldo y el alhelí sacan mucha ventaja las tejedoras de coronas (Teofrasto, 1988).

En el idilio XVIII, con motivo del epitalamio, las doncellas tejen guirnalda en honor de Helena y, por consiguiente, para el plátano: “Seremos las primeras en tejer para ti una guirnalda de trébol”²³ (Teócrito, v. 44). Conocido como trébol fresa (Teofrasto, 1988), el *Trifolium fragiferum* L. es una leguminosa perenne, crece en las regiones templadas y subtropicales de Europa, especialmente en hábitats húmedos (márgenes de ríos, lagunas o charcas). Aunque resiste el frío y se adapta a secanos frescos, prefiere el clima cálido, de ahí que su floración se dé en verano. Durán Mañas (2014) explica que la mención del λωτῶ (v. 43) en el sincretismo etiológico de Helena y el plátano en el idilio XVIII no es gratuito:

responde a la intención de recrear la dualidad de Helena que representa la frontera entre la vida y la muerte. En efecto, esta planta [el trébol] era común en Esparta y se hallaba vinculada al mundo subterráneo. Por lo tanto, su presencia junto al derramamiento de aceite, habitual en ciertos rituales fúnebres, evocaba sin duda los ritos relacionados con la regeneración de la vida en los que son elementos fundamentales la vegetación y la fertilidad. (p. 40)

Las coronas o guirnalda también pueden ser para objetos. Un caso único se presenta en el idilio I. El cabrero compone una écfrasis para describir el vaso que le regalará a Tirsis por su canto. En un pasaje describe cómo: “En sus bordes, arriba, se enrosca una hiedra, una hiedra moteada de siemprevivas, cuyo ondulante tallo ondea por ella luciendo su fruto color de azafrán” (Teócrito, vv. 29-32). Se confirma una vez más la presencia de la *Hedera helix* L. en la elaboración de dichos ornamentos, pero además aparece la siempreviva (*Helichrysum splendidum* Less.). Aunque Fernández Galiano (1984) traduce “flores brillantes” (v. 29), se identifica que la especie es la mencionada, debido al indicio de su flor color azafrán; de ahí que el mismo Dioscórides (2006) la llame “flor de oro”. Tal

²³ García Teijeiro y Molinos Tejada (1986) aclaran en su nota que “trébol” en griego es λωτῶ, pero dicho nombre resulta ambiguo, pues refiere a otras plantas distintas como el *Diospyros lotus* L. Tampoco hay que confundirla con el *Nelumbo nucifera* Gaertn.

especie es un arbusto de tallo blanco, verdoso, recto y macizo; con hojas perennes, estrechas, apiñadas, carnosas, lisas y oblongas, revestidas de pelos blancos; da profusos racimos apanalados de flores inmarcibles amarillo-doradas desde el verano hasta otoño; sus corimbos son usados en coronas; crece en cimas terrosas, lugares escabrosos, riberas y resiste sequías (Teofrasto, 1988; Dioscórides, 2006).

En fin, la confección de coronas o guirnaldas es la práctica artesanal que da cuenta de la mayor variedad de flora, y por lo tanto de la riqueza etnobotánica, del paisaje cultural de la poesía pastoril griega, pues los actantes líricos demuestran conocer las cualidades biológicas y los usos de trece especies: narciso, jacinto, violeta, serpol, azafrán, rosa, hiedra, apio, eneldo, alhelí, trébol, plátano y siempreviva. Por sus propiedades odoríferas, algunas de estas especies estimulan el olfato y, por ende, manifiestan un potencial terapéutico y estético; sin embargo, al tratarse de aros o tejidos en los que se entrelazan distintos colores, formas y texturas, la vista juega un rol significativo pues, como dice Ackerman (1992), logra conectar emocional perceptualmente al ser humano con la naturaleza: la capacidad de ver permite descubrir y apreciar la complejidad, belleza y diversidad vegetal, en este caso. De este modo, el acto de observar impulsa una sensibilidad ecológica y, además, desarrollar una aguda capacidad visual para identificar y diferenciar plantas, reconocer sus propiedades medicinales, alimentarias y simbólicas; así lo evidencian los cabreros de los idilios I y III, Simíquidas, las doncellas del idilio XVIII y las recolectoras de flores en “Europa”. Se puede afirmar, entonces, que su percepción visual es fruto de una interacción profunda y prolongada con el medio ambiente y revela una relación íntima entre visión, conocimiento tradicional y supervivencia cultural. Igualmente, no se puede ignorar que se trata de productos fabricados con las manos; de ahí que el tacto funcione como vía primaria para conocer y comprender directamente las especies vegetales, sensibilizar sobre la fragilidad y valor de las plantas, y motivar actitudes de conservación y respeto de la biodiversidad. La experiencia táctil al trabajar con las trece especies supracitadas despiertan en los actantes líricos una dimensión emocional y afectiva que influye en cómo aprenden sobre el entorno vegetal, lo valoran, usan y cuidan.

Pasando ahora a la fabricación de instrumentos, se encuentra asimismo una variedad en la muestra poética. En el idilio I, en otro pasaje de su écfrasis del vaso, el cabrero describe a un chico que “está trenzando tallos de agamón y juncos para hacer una bonita grillera, tan despreocupado del zurrón y de las vides, como entusiasmado en el trenzado” (Teócrito, vv. 52-54). En su trenzado, combina junco –acaso redondo o común–, cuyos tallos son especiales para unir o vincular partes en cestería (Teofrasto, 1988), con la leña del (a)gamón²⁴ o asfódelo (*Asphodelus ramosus* L.), cuyo tallo liso tiene raíces alargadas y redondas; echa una flor en su extremo; florece en verano (Dioscórides, 2006).

En el idilio XXI, el hablante lírico se dirige a Diofanto de manera reflexiva sobre cómo la pobreza agudiza el ingenio e instiga al trabajo. Una de esas muestras ingeniosas se concreta justamente en la confección de garlitos para la pesca a partir de junco: “Cerca yacían las herramientas de sus manos: las cestas, las cañas, los anzuelos y las algosas redes; sedales, nasas, garlitos de junco, cordeles, dos remos y una vieja barca varada con puntales; una esterilla bajo la cabeza, ropas, gorros” (Teócrito, vv. 9-14). Aunque enlista varios bienes de los pescadores, los garlitos son los únicos de los cuales se conoce su material. No queda duda de que, para ajustar la malla y resistencia del garlito, se eche mano de la flexibilidad y resistencia de los tallos de los juncos.

²⁴ Fernández Galiano (1984) traduce “gamones” (v. 52). García Teijeiro y Molinos Tejada (1986) emplean una prótesis (agamón). Teócrito emplea el término griego: ἀνθέρικος, el cual apuntan Liddell y Scott (1899). Por lo tanto, se toman como sinónimos los tres.

Dentro de estos bienes también se menciona la caña de pescar, la cual es usada por Asfalión, uno de los pobres pescadores, incluso en un sueño. Cuando se despierta, cuenta: “Yo tenía la caña curvada por sus sacudidas; estaba inclinado, con las manos extendidas... mucha lucha, a ver cómo sacaba el gran pez con mis débiles herramientas” (Teócrito, *Id.* XXI, vv. 46-50). Para la fabricación de estas cañas se pueden emplear muchas especies, pero la más común es la *Arundo donax L.*, la cual es propia de la cuenca mediterránea y crece en hábitats húmedos como pantanosos, ríos, llanuras con suelo profundo, fértil y de aluvión. Es una planta parecida al bambú; su corteza es nudosa y fibrosa, no carnosa, compacta por lo que se pueden fabricar flechas; aun así, se puede doblar como se plazca y es difícil de destruir (Teofrasto, 1988; Dioscórides, 2006).

Hablando de cañas, en tres idilios se dan referencias a la siringa, caramillo o flauta de Pan. En el I, Tirsis alaba la pericia del cabrero para tocar dicho instrumento: “dulces también los sonos de tu siringa. El primer premio es de Pan, tuyo será el segundo” (Teócrito, vv. 2-3). En el V, Comatas amonesta a Lacón por sus dotes musicales y le pregunta: “¿Cuál siringa? ¿Has tenido tú jamás una siringa, esclavo de Sibirtas? ¿Por qué no te contentas ya con soplar junto con Coridón en la caña de tu caramillo?” (vv. 5-7). En el VIII, Dafnis, pastor adolescente, diestro en la música y el canto, dice: “A fe que también yo tengo una siringa de nueve notas, con blanca cera igual por arriba e igual por abajo. La fabriqué hace poco, y aún me duele este dedo, pues rajóse una caña y me lo ha herido” (vv. 21-24). En todos estos casos, participa significativamente *Arundo donax L.*, porque es la caña aulética por excelencia según Teofrasto (1988). Si bien Dioscórides (2006) indica que sobre todo con la hembra (*thêlys*) se fabrican las lengüetas para las flautas, Teofrasto (1988) va más allá en la distinción de la más idónea para tales instrumentos. Él distingue dos tipos de caña: la caracia (más robusta y gruesa) y la mimbreña. Esta es la preferida para fabricar las lengüetas de los instrumentos de viento tradicionales, cuando logra crecer en un lago lleno y madurar bajo el agua, pues cuando nace donde el nivel del agua es bajo resulta más propicia para la confección de boquillas, lo mismo que las eunucas. Indica que la caña para las flautas se corta en los meses de Esquirroforión (junio) y Hecatombeón (julio) hacia el solsticio o poco antes. Solo es idónea después de tres años, para que no salgan vibraciones frecuentes en las lengüetas y haya un acabado estilo. Estos conocimientos etnobotánicos, sin duda, determinan la calidad del instrumento y su sonido en la ejecución musical.

En el idilio XXV, Heracles, al comparar la fuerza con que el león de Nemea se abalanzó sobre él, refiere la técnica artesanal de los fabricantes de ruedas:

Como cuando un fabricante de carros, diestro en muchas labores, dobla ramos nuevos de hendible cabrahígo, después de haberlos calentado al fuego, para hacer las ruedas de un carro de eje, y mientras la está combando, escapa de sus manos la larga rama y salta lejos con su solo impulso (Teócrito, vv. 246-251).

El arbusto de cabrahígo (*Ficus carica subsp. rupestris*)²⁵ es la subespecie salvaje o ejemplar macho de la higuera. Crece en llanuras del sur de Europa, el oeste de Asia y el norte de África cuando la primavera ya está inaugurada. La madera del cabrahígo se usa en la construcción de objetos variados y medios de transporte como carros y carretas; destaca como material para ruedas y barandas, porque es flexible y fácil de combar. Su madera, además, no se enferma fácilmente, ni se pudre ni se roña ni es afectado por gusanos (Teofrasto, 1988).

²⁵ Liddell y Scott (1899) apuntan su sinónimo: *Ficus caprificus*.

En el idilio VII, Simíquidas describe a Lícidas y entre sus pertenencias destaca un cayado: “tenía en su diestra un corvo de olivo silvestre” (Teócrito, vv. 18-19). La madera del *Olea europaea* L. es resistente a la carcoma, no la ataca y, por ello, sobresale en la fabricación de instrumentos cotidianos como los cayados. No obstante, si de artefactos manuales como martillos y taladros se trata, la mejor madera es la de la especie silvestre del olivo: el acebuche (*Olea europaea* L. var. *sylvestris* Mill.), la cual, aunque es incorruptible y más resistente que la del olivo cultivado, sufre más (Teofrasto, 1988). Por eso, se entiende que, en el idilio XXV, la maza de Heracles sea de acebuche: “Llevaba en la otra mano una sólida maza de copudo acebuche, con corteza y con médula, que había yo hallado al pie del sagrado Helicón y arrancado de cuajo con toda su maraña de raíces” (vv. 207-209).

Comatas destaca dos de sus pertenencias más queridas en el idilio V: “Tengo yo una colodra de ciprés y una cratera, obra de Praxíteles; las dos guardo para mi zagala” (Teócrito, vv. 104-105). Recalca de la primera el material con que está hecha: la madera de coníferas como el *Cupressus sempervirens* L. es apropiada para la fabricación de instrumentos estimables, ya que su madera es enteramente incorruptible (Teofrasto, 1988) y, además, fragante por su aroma fresco y resinoso (Dioscórides, 2006).

Finalmente, en el idilio XV, Gorgo encuentra en unos árboles las estatuillas de unos Eros, las cuales inspiran en su canción la referencia al lecho de Adonis y Afrodita:

Todos los animales del aire y de la tierra aquí están junto a él. Se han levantado verdes enramadas, cargadas de tierno eneldo, y por encima revolotean Amores niños, cual jóvenes ruiseñores que en el árbol prueban sus alas aún crecientes volando de rama en rama. ¡Ay, ébano! ¡Ay, oro! (Teócrito, vv. 118-123)

En las exclamaciones se detallan los materiales con que se fabricaron tales estatuillas. Ya que el amor es uno de los sentimientos más venerados, hay que destinar los mejores materiales para sus insignias. Uno de ellos es la madera del *Diospyros ebenum* Koenig, la cual es negra, pesada, prieta, sin líneas de fisura e incorruptible, debido a que tiene un corazón duro y compacto; su superficie es lisa y brillante (Teofrasto, 1988; Dioscórides, 2006). Por esto último, quizá, en la cita el oro puede referir al propio metal o ser una metáfora de tal madera.

En suma, el conocimiento de las cualidades biológicas de algunas plantas las convierte en protagonistas de distintos trabajos y técnicas artesanales en el paisaje cultural helenístico; por eso, los actantes líricos de los idilios I, V, VII, VIII, XV, XXI y XXV conocen e interactúan con la flexibilidad y resistencia de los juncos redondo o común y la madera leñosa del gamón para confeccionar una grillera; con el junco una vez más para unos garlitos de pesca; con las distintas calidades de la *Arundo donax* L. según su tiempo y modo de cultivo para fabricar cañas de pescar, lengüetas o boquillas de siringas; con la flexibilidad y fortaleza del cabrahígo para ruedas; con la resistencia del olivo para cayados y del acebuche para mazas; con la incorruptible y estimada madera del ciprés para colodras; y con la particular, pesada, brillante y hermosa madera del ébano para estatuillas ornamentales.

4.1.3. Formas de producción

Con respecto a las formas de producción, se pueden distinguir usos de plantas vinculadas a la alimentación de los seres humanos o de animales; en ambos casos, sin incurrir en la explotación del medioambiente ni en la aclimatación o modificación de especies en ecosistemas, sino valiéndose más bien de forma rústica de la flora que los entornos ofrecen.

Por un lado, evidencias de alimentos para humanos se encuentran en cuatro idilios. En el idilio I, en un momento de su canto sobre la muerte de Dafnis, Tirsis exhorta: “Vosotras, las zarzas, [...] dad ahora violetas” (Teócrito, vv. 132 y 134). Las moras del *Rubus fruticosus* L. aparecen en drupas arracimadas, al madurar su color rojizo se vuelve negro purpúreo –de nuevo actúa la metonimia en el verso–; son comestibles y su sabor es agrio, astringente, aunque agradable (Teofrasto, 1988; Dioscórides, 2006). Más adelante en el mismo idilio, el cabrero dice que Tirsis, además de haber ganado el tan apreciado vaso, también come cual trofeo “los dulces higos de Égilo” (v. 148). Égilo fue el héroe que dio nombre al demo ático de Egilia, cuyos higos son famosos (García Teijeiro y Molinos Tejada, 1986) y, según el verso anterior, apetecidos y valiosos. En general, los higos son los frutos de la *Ficus carica* L., una de las plantas sagradas de Dionisos (García Teijeiro y Molinos Tejada, 1986), que crece espontáneamente en farallones rocosos o viejos muros y en huertos frutales a lo largo de todo el Mediterráneo. Según Teofrasto (1988), sus frutos destacan por su dulzura. En fin, los frutos de la zarza y la higuera pueden ser recolectados.

Segundo, en el idilio V, Comatas informa: “Desde lo alto lanza, además, sus piñas el pino” (Teócrito, v. 49). El *Pinus pinea* L. da muy buenos piñones según Teofrasto (1988). De sus piñas caídas se cogen sin esfuerzo los piñones. Este es otro ejemplo de recolección sin explotar la naturaleza. Más adelante en este mismo texto, Lacón, discutiendo con Comatas, afirma que no se pueden comparar “tampoco las manzanas del monte con bellotas: éstas tienen fina corteza de la encina; aquéllas, la dulzura de la miel” (vv. 94-95). Debido a sus componentes minerales y, por ende, su alto valor alimenticio, la cáscara, la carne y el néctar de la *Malus domestica* Borkh. destacan si se desea tener en el campo una dulce comida sin igual (Dioscórides, 2006). Las bellotas de la *Quercus ilex* L., no obstante, aunque tienen un alto valor energético (388 kcal) y propiedades terapéuticas (Dioscórides, 2006), resultan menos amenas, pues su sabor es amargo (Teofrasto, 1988), debido a los taninos, los cuales pueden ser tóxicos para el ser humano. Por eso, se recomienda solo la ingesta de bellotas dulces.

Tercero, en el idilio XIV, Ésquinas le describe a Tiónico un banquete que compartió junto al caballista tesalio Agis y el soldado Cleunico: “Había matado yo dos pollos y un lechoncillo; habíales abierto un vino de Biblo con un aroma que, aunque de cuatro años, parecía casi recién salido del lagar; teníamos cebollas y cosas así, y, caracoles” (Teócrito, vv. 15-18). En este manjar se menciona explícitamente la cebolla, pero esta no refiere a la conocida hortaliza *Allium cepa*, pues el término usado por Teócrito (βολβός) sirve para referir a varias especies bulbosas. Carnoy (1959) apunta que, para este contexto, se trata de *Muscari comosum* (L.) Mill, sinónimo de *Leopoldia comosa* (L.) Parl., también llamada nazareno, un bulbo comestible que crece silvestremente en suelos húmedos, prados y pastizales, florece en primavera, sus raíces son carnosas; sus bulbos son amargos o dulces y en todo caso sientan bien al estómago, son nutritivos y con altas propiedades medicinales, aunque pongan áspera la lengua y las anginas y engorden a quien los consuma (Teofrasto, 1988; Dioscórides, 2006). Indirectamente por la mención del vino, aparece la vid (*Vitis vinifera* L.), la cual, propia del clima mediterráneo, destaca por su importancia alimenticia, tanto para el consumo de uvas frescas, así como para la elaboración de vino. Crece en veranos calurosos y secos, con escasas precipitaciones, en laderas con intensa luz. La mejor época para la vendimia es desde finales de verano hasta principios de otoño, o sea, septiembre-octubre (Teofrasto, 1988).

Cuarto, en el idilio VII, Simíquidas afirma que, el día cuando Ageanacte emprenda su viaje, “en el fuego tostará alguno habas” (Teócrito, vv. 66-67). Se observa la habitual cocción de las blancas y dulces semillas de la *Vicia faba* L. (Teofrasto, 1988), la cual crece en huertas en zonas frías o

templadas y desde tiempos inmemoriales es usada para la alimentación humana y animal por su potencial nutricional y medicinal (Dioscórides, 2006).

Finalmente, en el idilio X, Milón le exige a Buceo: “Que se cuezan mejor esas lentejas, tacaño dispensero, no vayas a herirte en una mano por cortar el comino” (Teócrito, vv. 54-55). Se observa igualmente la habitual cocción de las blancas y dulce semillas de *Lens culinaris Medik.*, planta anual herbácea que, según Teofrasto (1988), es la más prolífica de las leguminosas. Es nutritiva, a pesar de las indigestiones, flatulencias o ambliopía que su consumo ininterrumpido pueda provocar (Dioscórides, 2006). Es cocediza por sí misma; por lo tanto, se entiende el reclamo culinario de Milón, quien teme asimismo por la manipulación del *Cuminum cyminum L.*, planta herbácea originaria de la cuenca mediterránea, cuyas semillas aromáticas son usadas como especia; su sabor es amargo, aunque satisface el buen paladar (Dioscórides, 2006); su olor fuerte y dulzón. Teofrasto (1988) menciona que es una de las plantas más prolíficas, porque tienen semillas pequeñas que germina en verano. Dato curioso: recomienda proferir maldiciones en el momento de sembrarla.

Con respecto a las maderas por utilizar en la cocción de alimentos, la única planta mencionada es la de *Quercus ilex L.* en el idilio IX. Dice Menalcas: “En mi fuego de encina cuécese el embuchado” (Teócrito, vv. 19-20). El embuchado o *khória* son tripas o membranas rellenas de leche, miel u otros puestos a cocer (García Teijeiro y Molinos Tejada, 1986). Como se ve, la madera de encina reaparece como principal leña para encender fuegos, en este caso, destinado a labores culinarias.

Acerca del forraje y otros alimentos para animales, se encuentran datos en otros cinco idilios. En el I, otro pasaje de la écfrasis del cabrero sobre el vaso dice:

Un poco más allá del viejo curtido por el mar, se halla una viña cargada de hermosos racimos oscuros, guardada por un muchacho, sentado en una cerca. A ambos lados de él, hay dos raposas: una anda entre las cepas pillando las uvas maduras, la otra apresta toda su astucia para alcanzar el zurrón del chico, resuelta a no dejarle hasta que le haya birlado el desayuno. (Teócrito, vv. 45-51)

Mientras, en el idilio V, Comata afirma contundente: “Detesto a las raposas rabiespesas que merodean la casa de Micón, cuando anochece, robando uvas” (Teócrito, vv. 112-113). En ambas citas los frutos agradables y sanos de la *Vitis vinifera L.* son apetecidos por seres humanos y las zorras. También en el idilio V, Comatas exaltado ordena: “Langostas que saltáis nuestro cercado, no me dañéis las vides, que están secas” (vv. 108-109). Se pueden observar dos circunstancias en estos versos: no solo la apetencia de la vid por parte de plagas de langostas, sino también un indicio sobre alguna enfermedad de la planta. Todo el poema está ambientado en verano, de modo que lo seco de las hojas responde al achicharramiento por el sol, la lozanía excesiva, quemaduras por combustión solar o golpes; todas estas son, según Teofrasto (1988), enfermedades de la *Vitis vinifera L.* Luego, Lacón expresa su desprecio: “Y yo detesto a los escarabajos que se comen los higos de Filondas” (vv. 114-115). Los frutos de la *Ficus carica L.* son dulces y, según Teofrasto (1988), los coleópteros del género *Cantharis* son insectos que suelen alimentarse de polen y néctar como los de la higuera. Más adelante, Lacón la identifica otra comida, pero esta vez para su ganado ovino: “Hay para mis ovejas pasto de toronjil” (v. 130). La *Melissa officinalis L.*, originaria de la cuenca del Mediterráneo, crece de forma silvestre en prados húmedos, claros del bosque, a la vera de ríos o setos y campos cultivados, sobre suelos ricos en materia orgánica y arcillosos, donde no exige tanto sol, aunque florece en verano (Teofrasto, 1988). También se la llama melisa, porque les gusta a las abejas (Dioscórides, 2006).

En el idilio IV, Bato le pide a Coridón que espante los terneros para que no se coman los brotes de *Olea europaea* L.: “Estoy resignado. Espanta los terneros de ahí abajo, que los bribones se están comiendo los brotes de los olivos” (Teócrito, vv. 44-46). Según Teofrasto (1988), la subespecie silvestre da más frutos que el olivo cultivado, aunque son incomedibles; por eso, se entiende no solo que aquellos terneros prefieran el segundo. Caso contrario aparece en el idilio V, donde Comatas defiende el acebuche de su ganado: “¡Sus, cabras, dejad el acebuche! Paced aquí, donde la pendiente de este collado y los tamariscos” (vv. 100-101). El acebuche crece en todo tipo de suelos; sin embargo, soporta mejor el calor y la salinidad. En el paisaje del fragmento anterior se puede entrever no solo que el suelo posee cierto grado de salinidad, sino también algún curso de agua, ya que el *Tamarix tetrandra* L. crece en zonas ribereñas, costeras y húmedas, en condiciones edáficas de salinidad entre moderada y alta. Esto explica que el acebuche comparta aquel hábitat con este pequeño árbol caducifolio, de ramas arqueadas casi negras y diminutas hojas escamosas y carnosas dispuestas a lo largo de las ramas, que produce racimos de flores de color rosa pálido a finales de la primavera y frutos a modo de cápsulas verdes inicialmente y marrón en la madurez (Teofrasto, 1988; Dioscórides, 2006).

Simeta le cuenta a Selene en el idilio II sobre la existencia de una planta que Teofrasto (1988) no menciona en su tratado: “Hay en Arcadia una planta, la hipómanes, por la que enloquecen en los montes todas las potrancas, todas las raudas yeguas; así pueda yo ver también a Delfis, y venga a esta casa como enloquecido, dejando la lustrosa palestra” (Teócrito, vv. 48-51). García Teijeiro y Molinos Tejada (1986) únicamente informan sobre la procedencia de esta especie y sus efectos hiperestimulantes y afrodisíacas en las hembras equinas; de ahí que popularmente dicha planta sea nombrada ‘locura del caballo’ (Liddell y Scott, 1999). Simeta espera tener el mismo resultado con Delfis mediante su ritual mágico. No en vano apunta Durán Mañas (2014) que las mujeres utilizaban la magia “para mantener, acrecentar o recuperar el cariño del amado (φιλία), aunque por supuesto siempre cabían las excepciones” (p. 242).

En los idilios V y X, Comatas y Buceo, respectivamente, presentan la mielga como forraje de las cabras: “Mis cabras comen mielga y égilo”, “La cabra va detrás de la mielga” (Teócrito, vv. 128 y 30). Fernández Galiano (1984) traduce como “codeso” la *Medicago arborea* L. crece espontáneamente, en bordes de caminos, junto a muros, suelos pobres y calcáreos en la cuenca mediterránea, especialmente donde el clima sea semiárido y sean poco frecuentes las heladas. Se mantiene productiva buena parte del año, aunque su mayor actividad vegetativa es a finales de invierno y en primavera. Teofrasto (1988) indica que es perjudicial, ya que amenaza y destruye a casi todas las especies a su alrededor; de ahí que dejar que el ganado se la coma es una técnica ecológica y eficiente para la limpieza de los campos. Nótese en la primera cita otra especie usada también como forraje: *Aegilops ventricosa* Tausch. El égilo o ruda cabruna (Fernández Galiano, 1984) son nombres comunes de una hierba del agrado para las cabras; de ahí que básicamente su nombre signifique ‘planta que las cabras comen’ (Sebastián Yarza, 1998). Crece en lotes baldíos y pendientes pedregosas; y en terrenos labrados, hay que echar el ganado para que se lo coman, pues solo así se destruye (Teofrasto, 1988).

En suma, con respecto a las formas de producción, se observan en la muestra poética la agricultura en huertos y viñedos, la recolección de frutos y la corta (sin llegar a talas ni deforestación) de encinos para combustión en labores culinarias. Mediante estos mecanismos de subsistencia, los actantes líricos gozan de una dieta que incluye frutos (higos, piñones, manzanas, bellotas, uvas, zarzamoras), bulbos (cebolla o nazareno), leguminosas (habas, lentejas), especias (comino) y el vino. Igualmente, se encuentran varios casos de herbivoría: la depredación de olivo, acebuche, tamarisco,

hipómanes, toronjil, mielga y égil como forraje para ganado vacuno, equino, ovino y caprino; así como la depredación de la vid por parte de raposas y langostas, o de higos por parte de escarabajos.

4.2. Paisajes religiosos

Corresponde ahora indagar los paisajes religiosos. Para ello, se precisará en la flora en torno a templos o lugares de culto a las divinidades, así como las empleadas en ritos o ceremonias dedicados a divinidades, limpias o hechicería.

4.2.1. Templos

Por un lado, en el idilio XXV, se ve cómo Heracles, rumbo a Nemea, llega a un “establo aquella construcción tan destacada que se ve a tu derecha, pasado el río, allá donde apretados plátanos se alzan y el olivo silvestre verdeguea. Recinto es consagrado a Apolo Protector de los pastores” (Teócrito, vv. 19-22). Se observa cómo en los márgenes de este santuario se encuentran el plátano y el acebuche. El primero crece más rápido en riberas de ríos o pantanos, donde nunca pierde sus hojas, aunque también puede crecer en suelos secos como el segundo. En todo caso, Teofrasto (1988) señala que su crecimiento es enteramente favorable en lugares donde recibe cuidados especiales, y dónde mejor que en un santuario para garantizarse la próspera atención con que verdea en los versos anteriores.

Por otro lado, en el idilio XXVIII, el sujeto lírico le habla a una rueca de marfil que lleva a modo de regalo para Téugenis, la esposa de su amigo Nicias: “ven conmigo animosa a la ilustre ciudad de Neleo, donde el santuario de Cipris verdeguea con el blando junco” (Teócrito, vv. 2-5). A pesar de que se tradujo como “junco”, el término usado por Teócrito no es *σχοῖνος*, sino *κάλαμος*. Esto lleva a pensar que se trate del cálamo aromático o ácoro (*Acorus calamus L.*), el cual se asemeja a los juncos. Aquel es una planta perenne, nativa de la India; crece en inmediaciones acuáticas; su tallo semileñoso presenta nudos compactos, se fragmenta en varias astillas y posee telillas blanquecinas en su interior; sus largas y ondulantes hojas aromáticas son usadas como fuente de perfume (Teofrasto, 1988; Dioscórides, 2006). Además, por la asarona, sus raíces rizomáticas y carnosas son usadas como anestésicos y estimulantes contra la fatiga o como alucinógeno. Con base en estos datos, se puede suponer que dicho templo dedicado a Afrodita en Mileto se encuentra cerca de una ribera o un lago, está adornado por las lanceoladas y alargadas hojas, envuelto en una fragancia estimulante, rodeado de fuentes de una droga psicotrópica, capaz de provocar el éxtasis tanto como la misma diosa de la sensualidad y los placeres.

En ambos casos, se observa que los paisajes religiosos se edifican en hábitats húmedos, donde el acebuche, el plátano y los cálamos aromáticos permanecen verdes y participan de una cosmovisión mítica, dado que simbólicamente relacionan al ser humano con lo sagrado (Teofrasto, 1988; Chevalier y Gheerbrant, 1988), de lo cual son sublimes representantes el dios del sol, la belleza y las artes y la diosa del amor y el erotismo (Graves, 2014; Grimal, 2016); es decir, divinidades de las fuerzas más vitales y potentes que aquellas plantas con su verdura, fortaleza, humedad, fragancia y sustancias psicoactivas darían cuenta; flora que, por su estadía en espacios devotos, adquiriría cierto carácter sagrado, de respeto y, por ende, un cuidado especial.

4.2.2. Ritos y ceremonias

Todo rito sagrado exige solemnidad, seguir unas reglas y comportar devoción. En el idilio X, Milón canta señalando las pautas rituales para pedirle a Deméter, diosa de la agricultura y la fertilidad, que la siega sea feliz y fructífera:

El extremo cortado de la mies hacinada ha de mirar al Bóreas o al Céfiro, que así engorda la espiga. Cuando trilléis el trigo, evitaréis el sueño a mediodía, que mejor se separa entonces el grano de la paja; cuando soseguéis, empero, comenzaréis al despertar la alondra, terminaréis cuando vaya a dormir, mas echaréis la siesta. (Teócrito, vv. 47-52)

El trigo (*Triticum aestivum* L.) es una de las especies de cereales con mayor importancia alimenticia y simbólica en el paisaje cultural griego, dado que provee harina, pan y posee bastantes efectos terapéuticos (Dioscórides, 2006). Según Teofrasto (1988), el trigo se siembra en invierno y primavera; le gusta más la sequía que la lluvia excesiva. Cuando está maduro, se seca enseguida y cae; por eso, se debe recolectar antes de que se sazone por completo, porque en ese estado es mejor para ser molturado. Una vez recogido, se coloca en montones; esta es la mejor forma para hacerlo madurar. Los versos anteriores enseñan el mejor momento del día para cortarlo y la colocación de las mieses, de modo que sus extremos cortados se orienten al norte o al oeste. Al seguir este rito agrícola, el campo se convierte en un espacio sagrado, porque la divinidad lo honrará y lo bendecirá a él, a los segadores y a su cosecha con su presencia y su poder.

En el idilio VII continúan los ritos por Deméter. Simíquidas, acompañado por Éucrito y Amintas, atestiguan la abundancia frutal del huerto de Frasidamo y la estatua de la diosa en la era durante las fiestas en su honor. Ante tanto néctar, canta a las ninfas de Castalia:

¿Fue una bebida cual la que entonces mezclasteis, Ninfas, cabe el altar de Deméter, la diosa de las eras? ¿Que pueda yo otra vez hundir gran biello en su montón de grano y ella me sonría, llenas sus manos de espigas y amapolas! (Teócrito, vv. 154-158)

Simíquidas vive el hecho de amontonar el trigo ante la imagen de Deméter y depositar a sus pies espigas y amapolas como un acto sagrado, pues el *Triticum aestivum* L. reaparece como símbolo de los cereales consagrados a la diosa –“Deméter” significa “la madre Cebada” (Graves, 2014) y la *Papaver somniferum* L. como una de las plantas consagradas a ella, pues, según Teofrasto (1988), la amapola muestra sus semillas en cápsulas y, por esto mismo, se la considera fuente de nutrición y aun de narcosis. Core recogía amapolas; existen imágenes de Deméter con tocados de amapolas en su cabeza, amapolas en su mano o de la diosa que le entrega tres amapolas a Core. Además, las amapolas suelen crecer en los campos de cereales y sus semillas se usan para condimentar el pan. Todos estos casos demuestran la asociación de la amapola con Deméter (Graves, 2014) y, por lo tanto, ayudan a entender el carácter sagrado que Simíquidas reconoce en dicha planta durante su breve rito.

En el idilio XXVI, se retoma el mito de las bacantes: se observa a Ino, Autónoe y Ágave, quienes limpian la pradera y tomaron algunas hojas a fin de construir los altares para el rito dionisiaco: “arrancaron silvestres hojas de frondosa encina, viva hiedra y el gamón que crece sobre el suelo, y construyeron en limpia pradera doce altares, tres para Sémele, nueve para Dioniso” (Teócrito, vv. 4-7). Recolectaron para los altares, por un lado, *Quercus ilex* L., del que se ha dicho sus hojas son esclerófilas; por otro lado, las hojas angulares de la *Hedera helix* L., la cual es consagrada a Dionisos,

porque se cree surgió en el monte Mero, de donde el mito dice es Dioniso (Teofrasto, 1988); y, por último, las hojas grandes, estrechas y glabras del *Asphodelus ramosus* L., el cual es utilizado sobre todo en ceremonias fúnebres –de ahí que se la conozca como la planta de los muertos– (Teofrasto, 1988) y esté asociada también a Dioniso. Las tres especies coinciden en que sus hojas son perennes, crecen en ecosistemas forestales y, debido a su rol en la limpieza y en el rito misterioso, se las vincula con el espacio sagrado de Dioniso, dios de la fertilidad y el vino, más en ceremonias secretas con restricciones como la que Ino, Autónoe, Ágave y sus séquitos van a practicar y por cuyo tabú terminan descuartizando a Penteo.

Un rito purificador se encuentra en el idilio XXIV. Tiresias le indica los pasos por seguir a Alcmena para deshacerse de las serpientes de Hera que Heracles había matado:

Mas ahora, mujer, que estén listas las brasas bajo las cenizas; aprestad leña seca de genista, o de cambrones, o de zarza, o de seco piruétano que el viento haya agitado. Sobre esa madera silvestre quema a las dos sierpes a medianoche, cuando ellas quisieron matar a tu hijo. Por la mañana, que recoja las cenizas del fuego una sirvienta y que las arroje todas totalmente sobre el río para que las lleve a las quebradas, allende la frontera. Vuelva después sin mirar hacia atrás. (Teócrito, vv. 88-96)

El fragmento ilustra la práctica de quemar monstruos en hogueras de plantas silvestres como la genista (*Genista acanthoclada* DC.), arbusto o mata leguminosa y espinosa, abundante en la región mediterránea; se suele usar como combustible (Teofrasto, 1988) e instrumento de tortura (Liddell y Scott, 1899). El cambrón (*Paliurus australis* Gaertn.), paliuro o espina de Cristo es un arbusto caracterizado por sus tallos, estípulas y hojas espinosas; crece en el sureste de Europa y el mar Negro, en llanos sobre terrenos húmedos o secos, aunque es más conocida como una planta acuática o de ribera y brota en primavera (Liddell y Scott, 1899; Teofrasto, 1988; Dioscórides, 2006). También se identifican en la cita el *Rubus fruticosus* L. y el piruétano (*Pyrus bourgaeana* Decne.), árbol con espinas en sus ramas, el cual crece en bosques, montes y llanuras donde haya cursos de agua; cuando crece en llanuras se vuelve más corpulento, su apariencia más hermosa y su madera mejor; su corteza da mucha cáscara dura (Teofrasto, 1988). Como se ve, las cuatro especies recomendadas por Tiresias para estos rituales diáriticos no solo son silvestres, sino que también poseen espinas, las armas defensivas naturales contra cualquier animal o fuerza maligna, las cuales se suman al fuego purificador en el sacrificio o mortificación del ser amenazante (Chevalier y Gheerbrant, 1988).

Un rito de hechicería se encuentra en el idilio II. Como se ha dicho, Simeta invoca a Selene, Hécate y Artemis para preparar el bebedizo con que pretende encantar a Delfis y amarrar su amor. Para iniciar canta y performa junto a su esclava:

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa. Primero se quema en el fuego harina de cebada. Anda, Testílde, espárcela. ¿Dónde tienes la cabeza, estúpida? A ver si tú, desgraciada, vas a reírte de mí. Espárcela y ve diciendo: “los huesos de Delfis esparzo”. (Teócrito, vv. 17-21)

La cebada (*Hordeum vulgare* L.) es, como se ha mencionado, otra de las especies de cereales con mayor importancia alimenticia y simbólica en el paisaje cultural griego. Germinan en siete días en suelos mullidos y ligeros con un clima benigno; en suelos secos y duros crece más lento (Teofrasto, 1988). Además de utilizarse para la molienda y la elaboración de pan, la harina de cebada se ofrece a los muertos o en sacrificios, no tanto en rituales mágicos; sin embargo, Simeta, quien “está lejos de ser una profesional en el asunto [la magia] y elabora remedios caseros en su propio domicilio” (Durán

Mañas, 2014, p. 246) a fin de recuperar a Delfis, la espolvorea en el altar (García Teijeiro y Molinos Tejada, 1986), pero no para un sacrificio, sino para su desagravio amoroso. Además, se debe considerar que Simeta practica magia simpatética, “en la cual el objeto afectado es representado por un símbolo” o un “objeto o parte del cuerpo del embrujado” (p. 249); por lo tanto, la harina de cebada representa los huesos de Delfis, de ahí que la esparza repitiendo su nombre. En todo caso, la cebada, lo mismo que el laurel y el salvado, era utilizada en divinizaciones (Durán Mañas, 2014), como la de Simeta a Selene, Hécate y Artemis. Por último, Durán Mañas apunta que Simeta:

Olvida, además, que, a fin de dirigirse a la divinidad, es requisito indispensable estar «puro» (ἄγνός) y liberado de toda «mancha» (μιάσμα), lo cual requería de un periodo y un rito de purificación que se llevaba a cabo de un modo distinto según el lugar. (2014, p. 248).

Sin embargo, tal vez de modo indirecto, logra purificarse a sí y el espacio al esparcir la harina de cebada, si se toma en cuenta que esta es eficaz contra acritudes y posee propiedades deterativas (Dioscórides, 2006).

Luego, como se mencionó en la sección 4.1.2, Simeta se vale de las propiedades apotropaicas del *Laurus nobilis* L. para protegerse de la fuerza infernal de Hécate, pero al mismo tiempo usa sus facultades para hacerle daño a su amado: que sea consumido por el bebedizo como el laurel por el fuego –recuérdese también su cualidad combustible– e incluso que arda como este sin dejar rastros:

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa. Delfis me ha causado una pena, y yo por Delfis laurel quemo: como el laurel crepita vivamente en el fuego y se consume de repente sin que ni siquiera veamos su ceniza, así la carne de Delfis se deshaga en la llama. (Teócrito, vv. 22-26)

Obsérvese que, por motivo de la magia simpatética y en analogía a la harina de cebada, el laurel representa la carne de Delfis, por lo cual carece de valor apotropaico (Durán Mañas, 2014). En fin, de todos los ingredientes usados por Simeta para su hechizo, únicamente la cebada y el laurel son especies vegetales. Al decir de Durán Mañas (2014), Simeta “practica la magia efectiva, porque utiliza hierbas y drogas con fines malignos y sus pociones pretenden ser venenosas y afrodisíacas” (pp. 248-249). El uso de ambas especies le permite “un acercamiento entre magia y religiosidad” (p. 243); así como una fusión de “deidades tradicionales (alusiones a Ártemis, Hécate, etc.), la magia (ritos diversos) y la ciencia (donde se invoca a Selene)” (p. 43).

En síntesis, el trigo y la amapola participan en ritos relacionados con los misterios eleusinos, mientras la encina, la hiedra y el gamón en rituales relativos a misterios dionisiacos; la genista, el cambrón, la zarza y el piruétano intervienen en ritos diaréticos; y la cebada y el laurel juegan un rol significativo en ritos de hechicería. En todos estos paisajes religiosos, dichas plantas dotan energías y cualidades, divinizan y asisten a las fuerzas sagradas y mágicas en espacios ceremoniales públicos, privados, secretos o prohibidos.

5. Resultados

Desde el Mesolítico, debido al sedentarismo, la agricultura y la ganadería permitieron la domesticación de plantas y animales, la cual supuso una revolución que cambió las relaciones del ser humano con la naturaleza y sus percepciones sobre ella. Por esto, hoy es imposible explicar la ecología de cualquier organismo sin considerar los efectos del ser humano sobre él y viceversa (Richter-Boix, 2021). La

interacción no solo ha alterado, domesticado o extinguido comunidades vegetales o animales, sino que también ha demostrado que existen posibilidades de una convivencia sostenible y una ecoalfabetización. En este sentido, la poesía pastoril griega ofrece un aporte.

El análisis etnobotánico de la muestra poética revela la presencia de 34 familias, y al menos 51 géneros y especies (porque no se identifica la de la hipómanes) más 2 subespecies. Por su cantidad de apariciones, la familia con más especies (5) son, por un lado, las poáceas, las cuales son hierbas gramíneas, generalmente con hojas lineares y flores en espigas, esenciales en pastizales; dentro de ellas destaca en la muestra poética la caña. Por otro lado, abundan las fabáceas, plantas leguminosas caracterizadas por frutos en forma de vaina, frecuentemente empleadas como alimento y forraje; destaca, en la muestra, la mielga. Con cuatro especies, las siguen las rosáceas; de estas resaltan el manzano y la rosa. Con tres especies están, por una parte, las apiáceas, dentro de las cuales realza el apio; por otra parte, las asparagáceas y de ellas, el jacinto. Las subespecies identificadas aparecen una en el género olea: el acebuche; no extraña que, junto a su especie (el olivo), reporten seis apariciones, debido no solo a la relevancia cultural de la especie, sino también a que son árboles abundantes en el paisaje mediterráneo, integrados naturalmente en ambientes rurales y pastoriles. La otra subespecie se ubica en el género ficus: se trata del cabrahígo. 49 especímenes distintos aparecen en los poemas de Teócrito, 9 en los de Mosco y 3 en el de Bión. El narciso, el serpol, el azafrán y la violeta aparecen solamente en los poemas de Mosco y el resto en los de Teócrito. Los tres comparten únicamente la rosa; mientras que Teócrito y Mosco el jacinto, el olivo y el pino; Mosco y Bión la anémona; y Teócrito y Bión la encina (Anexo 1).

De la variedad botánica, 40 plantas forman parte exclusivamente de paisajes culturales, 6 de los religiosos y 8 se encuentran en ambos (Anexo 2). En los paisajes culturales (Anexo 3), la biología y propiedades de las especies y subespecies, por un lado, determinan o se vinculan, primero, a expresiones culturales como las artesanías, pues el contacto directo, por ejemplo, con la caña, el junco, la rosa, la hiedra, el trébol, el jacinto, el olivo, el acebuche, el apio, el eneldo, el cabrahígo, la vid, el narciso, el gamón, la siempreviva, la olivarda, el ciprés, el enebro, el serpol, la amapola, el alhelí, el ébano, el azafrán y la violeta lleva a los actantes líricos a *in-corporarlas* en ellos a través de sentidos como la vista, el tacto y el olfato, y a volverlas indistinguibles de sí, pues coronas o guirnaldas, instrumentos como el cayado o la maza y otros productos de su habilidad técnica (cañas, garitos de pesca, colodras, grillera, estatuas, ruedas) a fin de cuentas son, parafraseando a McLuhan (1977), prolongaciones del cuerpo y los sentidos de un ser humano mas no ensimismado en el antropocentrismo, sino interdependiente de la flora y el medioambiente. Asimismo, el contacto directo con las plantas involucradas en la fabricación de yacijas les permite a los actantes líricos establecer una (re)conexión entre sus cuerpos y el cuerpo de la tierra, dado que sus lechos vegetales materializan justamente el acogedor, seguro y nutricio útero terrestre. Segundo, el manzano, la rosa, el jacinto, la escila, el olivo, el plátano y el álamo blanco forman parte de expresiones sociales de amor o pasión erótica, de ornamentos de personas o lugares, de estatus atlético y sincretismo etiológico. Todos estos casos demuestran una visibilización sociocultural de las especies vegetales y una interacción sosteniblemente con ellas en espacio públicos y privados, íntimos o colectivos, regionales y locales. Tercero, saberes populares con respecto a especies como la ortiga, el abrojo, la zarza, el acanto, el laurel, la escila, el ciclamen, la encina y el telefio evidencian su integración en la vida cotidiana y en prácticas eventuales, así como su pervivencia en el folklore, lo cual contribuye al reconocimiento y físico, onomástico y cualitativo de dichas especies. Por último, el rol significativo de la hiedra como parte del forraje del ganado caprino motiva que, de su nombre en griego (κισσός), derive el nombre

propio de la cabra Ciseta, con el cual se manifiesta el grado de conciencia botánica y la ecoafectividad del cabrero tanto con la especie vegetal, así como con la animal.

Por otro lado, con respecto a las formas de producción (Anexo 2), intervienen la lenteja, el haba, el comino, la cebolla o nazareno, el pino, la higuera, el manzano, la encina, la vid y la zarza en la alimentación humana, de manera que se observa el uso de los suelos para huertos y viñedos, aunado a la recolección de frutos silvestres y el uso de la encina como madera combustible. No hay indicios de que se incurra en prácticas como la tala ni la deforestación al conseguir esta madera; por lo cual, y en relación con el resto del paisaje cultural, se infiere que se trata de cortas sostenibles o, incluso, afín a la recolección, del aprovechamiento de cortezas o troncos secos o ramas desprendidas. Así las cosas, se comprueba que los servicios ecosistémicos²⁶ se limitan al abastecimiento²⁷ de alimento, madera y otros bienes vegetales para el resto de expresiones del paisaje cultural. En cuanto a la alimentación del ganado vacuno, equino, ovino y caprino, se usan como forraje la mielga, la vid, el égilo, el olivo, el acebuche, el toronjil, el tamarisco y la hipómanes. El forraje funciona como técnica de limpieza de los campos para eliminar las “malas hierbas”. Igualmente, la vid figura como fuente de alimento para raposas y langostas, y la higuera para escarabajos. En fin, se observa una alimentación cultural sostenible, que cuida los ecosistemas y respeta la biodiversidad, aunque se espante a unos animales para que no depreden algunas plantas, lo cual no interfiere de forma perjudicial en que todas las comunidades se mantengan nutricionalmente. Gracias al abordaje del paisaje cultural a través de la alimentación de los animales, se tiene noticia de la hipómanes y se rescata su única información etnobotánica: es una especie de la región de Arcadia, apetecida por las hembras equinas y que produce en ellas una hiperestimulación.

Por su parte, dentro de la cosmovisión de la naturaleza (Anexo 2), los orígenes de la rosa roja y la anémona se explican míticamente e ilustran los flujos de energía que median en las metamorfosis; mientras que el jacinto, la encina y el pino en tanto que seres vivientes evidencian un claro animismo alejado de toda concepción antropocentrista.

Como se ve, los paisajes culturales son más amplios que los paisajes religiosos (Anexo 2). Estos están habitados por el piruétano, la zarza, la genista, la cebada, el trigo, la encina, la hiedra, el gamón, el laurel, la amapola y el cambrón, los cuales participan en ritos y ceremonias sagrados, diaréticos o de hechicería; mientras que el acebuche, el cálamo aromático y el plátano ocupan el espacio de templos o santuarios dedicados a Apolo y a Afrodita. En estos paisajes, todas estas especies median energías numinosas y mágicas que permiten (re)sacralizar el mundo a través de experiencias rituales que, a fin de cuentas, son expresiones de una expansión natural, capaz de llenar el espacio, el tiempo y el *pneuma* de los actantes líricos. De ahí que, gracias al contacto directo con estas plantas, se genera una interconexión cósmica, pues se integran y sincronizan la flora, las energías terribles y fascinantes de lo sagrado, el cuerpo y alma de los actantes líricos, la tierra, el cielo y los componentes abióticos en una misma comunidad, en un mismo hábitat, en un mismo *templum-tempus* (Eliade, 1981), instaurado y vivido permanente o momentáneamente como trascendental. Es decir, se observa

²⁶ La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura definen los *servicios ecosistémicos* como aquello que “hacen posible la vida humana, por ejemplo, al proporcionar alimentos nutritivos y agua limpia; al regular las enfermedades y el clima; al apoyar la polinización de los cultivos y la formación de suelos, y al ofrecer beneficios recreativos, culturales y espirituales” (s.f.a., §3).

²⁷ Los servicios de abastecimiento son uno de los servicios ecosistémicos; se limita a la obtención de agua, alimentos, madera y otros bienes como beneficios materiales de la naturaleza para el ser humano (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, s.f.b.).

un solo tejido viviente, una red de vida (Capra, 1999), donde seres divinos, humanos y más-que-humanos se alinean y (re)únen en la verdad y realidad de lo sagrado. De este modo, aquellas especies posibilitan una ecoespiritualidad proveniente de las tradiciones míticas (Forns-Broggi, 2012).

Finalmente, se llegan a conocer asimismo los paisajes naturales, dado que son el primer nivel de toda idea de paisaje y sobre el cual se generan los paisajes culturales y religiosos (Cosgrove, 1998). Habiendo conocido estos últimos mediante el análisis etnobotánico, se ha de señalar, más que una geografía botánica exacta, la variedad de hábitats donde se hallan las especies estudiadas dentro de la región occidental y oriental mediterránea. Predominan los prados o llanos, donde abundan el jacinto, la escila, el narciso, la violeta, el serpol, el cabrahígo, el cambrón, el toronjil, la cebolla o nazareno, el acanto y todo apunta a que también la hipómanes. En segundo lugar, figuran los suelos áridos, secos, pedregosos y calcáreos, en los cuales se hallan el gamón, el ciclamen, la olivarda, el comino, el acebuche, la mielga, el égilo y el abrojo. En tercer lugar, están los ecosistemas forestales, donde crecen la hiedra, el olivo, el enebro, el ciprés, el ébano, la genista, la zarza y el piruétano. Específicamente del bosque mixto y esclerófilo del Tirreno y el Adriático son la encina y el pino. En cuarto lugar, destacan los hábitats húmedos (pantanos, lagos, charcas, ríos, arroyos, acequias, riberas, canales), donde se encuentran la caña, el álamo blanco, el plátano, el junco, el cálamo aromático, el trébol, la siempreviva y el tamarisco. En huertos se cultivan el manzano, el apio, la higuera, el haba y la lenteja. En montañas, monte, colinas, cimas, laderas o riscos viven la rosa, el laurel, el telefio y el serpol. Pueblan los campos de cereales el trigo, la cebada y la amapola. Prefieren los campos incultos, barbechos o matorrales el eneldo y el égilo. La rosa y el alhelí se hallan igualmente en jardines. Y, por supuesto, la vid en los viñedos. Gracias al conocimiento sobre el crecimiento y la floración de las especies y de otros indicios textuales, se puede determinar que el clima presente en la muestra poética presenta las condiciones propias de la primavera y el verano.

3. Conclusiones

En la poesía pastoril griega, el número de especies vegetales usadas como parte de un marco, hipotiposis, estampa, concepto o elemento retórico (21) coexiste con una cantidad de especies (52) y subespecies (2) tratadas etnobotánicamente. En varios casos, esta coexistencia se da a lo interno de un mismo poema. Se trata de 97 contextos (48 %) frente a 104 (52 %). La diferencia es mínima, pero significativa, pues advierte que el abordaje ecocéntrico de las plantas supera la noción superflua y objetualizante de la naturaleza propia del antropocentrismo. Esta coexistencia y diferencia se deben probablemente a que en la época helenística conviven, por un lado, corrientes religiosas como el pitagorismo o filosóficas como el cinismo, estoicismo o epicureísmo que apelan a “la simple y limpia vida natural frente a la más contaminada de las urbes” (Fernández Galiano, 1984, p. 35); por consiguiente, a comprender la naturaleza como un conjunto macrocósmico, con el cual racional o espiritualmente el ser humano se identifica como una parte más. Y, por otro lado, la separación entre lo humano, histórico y cultural frente a lo natural introducida por los sofistas, más los proyectos de urbanización, complejos arquitectónicos y las demandas del arte para embellecer. La poesía pastoril griega inscribe y da cuenta, por lo tanto, de un predominante pensamiento ecocéntrico en sus cronotopos de producción. Así las cosas, el análisis etnobotánico ha permitido revisar el corpus textual y proponer una lectura que problematice la interpretación canónica que ha reducido a la poesía pastoril griega a una simple idealización o reificación de la naturaleza.

En función de esta relectura, el análisis etnobotánico demuestra que la construcción y representación de los paisajes culturales, religiosos y naturales se encuentran atravesadas por unos valores de relación con el medioambiente y en especial con el reino plantae. El sustrato de estos valores es justamente el acervo de unos conocimientos brotados de la correlación Homo sapiens-planta. Los actantes líricos de la muestra poética participan de una dinámica recíproca de transferencia sostenible de energías y saberes en la biosfera, al ver y (re)conocer las plantas, sus nombres, propiedades, ubicaciones, tiempos; olerlas, tocarlas y usarlas –no dominarlas–; in-corporarlas a sí y a su cosmovisión mítica de la naturaleza, su vida cotidiana, saberes populares y folklore, costumbres, artesanías, formas de producción, templos, ritos y ceremonias. En otras palabras, los actantes líricos al interactuar con la flora terminan convirtiendo cada imagen de paisaje en “un proceso de autoconocimiento y de incorporación de perspectivas descentradas para cohabitar y entenderse con la naturaleza” (Forns-Broggi, 2012, p. 141).

Por lo anterior, los actantes líricos configuran una superposición de paisajes culturales, religiosos y naturales sobre una fitomasa –34 familias, 51 géneros y especies claras, 1 especie inespecífica y 2 subespecies propias de la región mediterránea– y una diversidad de saberes etnobotánicos de ella que fomenta en los actantes líricos y en los lectores la ecoalfabetización. De esta manera, se “ahonda el conocimiento de la naturaleza a través de la experiencia directa entre los seres vivos” (Forns-Broggi, 2012, p. 138). Las plantas funcionan, entonces, como promotoras y medio de la reconsideración de lo humano en lo natural y viceversa (Forns-Broggi, 2012). De ahí que los saberes etnobotánicos corroboran cómo la humanidad se vincula con el mundo-más-que-humano, lo afectan a la vez que es afectada por este (White, 2009), porque lo cultural y lo natural, lo sagrado y lo natural no están separados: no hay sujetos alienados de la naturaleza en la poesía pastoril griega.

Por lo anterior, y sin ninguna duda, se puede afirmar que dicha poesía vehiculiza la ideología pastoral: diseña paisajes culturales, religiosos y naturales, producto, por un lado, de un imaginario de ambientalismo sustentable, por el que se vive de forma sostenible con la naturaleza y no contra ella ni a costa de su explotación ni su valor económico (Forns-Broggi, 2012); y, por otro, de un ecologismo cimentado en el ethos de ruralidad y en la rusticidad como estrategia para aprender a conocer al medioambiente y la protección mutua (Buell, 1996).

Si la conciencia ecológica se basa en las (re)conexiones que ofrece la naturaleza como red de conocimientos contruidos culturalmente (Forns-Broggi, 2012), entonces, es claro que la poesía pastoril griega propicia en la mayoría de sus textos dicha conciencia; pero lo hace de manera indirecta, porque dicha poesía como la ecopoesía en general estimula un saber ambiental, ubicando al ser humano en la tierra, llevándolo a ella y así vinculándolo a la continuidad de la vida cósmica. Este es el rol ecológico de la poesía (Forns-Broggi, 2012). Y la pastoril griega lo cumple, celebrando al mismo tiempo una diversidad etnobotánica inscrita en sus paisajes culturales, religiosos y naturales. Por dicha, existe una escritura poética que recurre a significados culturales de las plantas; poemas etnobotánicamente codificados, “cuya interpretación sólo es posible mediante el conocimiento de las convenciones culturales” (Castelblanco, 2014, p. 202) e incentiva el sentido de la exploración, el cual “es una manera de recuperar habilidades de percepción y sensaciones que la vida urbana ha atrofiado casi por completo” (Forns-Broggi, 2012, p. 139).

Ojalá este trabajo sirva como un modelo de análisis ecocrítico, más específicamente etnobotánico, que brinde un método o herramientas al menos para revisar otros textos y otras literaturas, con el propósito de proponer otras lecturas posibles sobre los roles de la naturaleza y las relaciones entre humanos y el mundo-más-que-humano.

Dedico este artículo a mi esposo, Franklin Chavarría Bolaños,
quien siempre me ha encaminado por las inquietudes de la Biología
a la hora de mis indagaciones ecocríticas.

Y también a mi colega M.L. Jorge Brenes Morales,
por su invaluable ayuda para revisar la Tabla 1
y facilitarme la transliteración de los términos en griego.

Bibliografía

- Ackerman, D. (1992). *Una historia natural de los sentidos*. Anagrama.
- Alvarado, K., Solano, V. y Solís, A. (2024). *Horizontes verdes, horizontes apocalípticos: relaciones entre el ser humano y el mundo más-que-humano en la ecopoesía costarricense contemporánea (1985-2023)*. Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica.
- Barella Vigal, J. (2010). Naturaleza y paisaje en la literatura española. En Flys Junquera, C., Marrero Henríquez, J. M. y Barella Vigal, J. (Eds.). *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente* (pp. 219-238). Iberoamericana Vervuert.
- Bello, G. (2005). Animismo y prosopopeya: una mirada crítica a la ética ecológica. *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 6(2), 167-181.
https://mach.webs.ull.es/PDFS/Vol6_2/Vol_6_2_c.pdf
- Binns, N. (2004). ¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana. Prensas universitarias de Zaragoza.
- Buell, L. (1996). *The Environmental Imagination*. The Balknap Press of Harvard University Press.
- Buell, L. (1999). The Ecocritical Insurgency. *New Literary History*, 30, 699-712.
<https://muse.jhu.edu/article/24469>
- Campos, R. (2018a). Estudios sobre la ecopoesía hispánica contemporánea: Hacia un estado de la cuestión. *Artifara*, 18, 169-204. <http://www.ojs.unito.it/index.php/artifara/article/view/2518>
- Campos, R. (2018b). De lagos y lagunas en la ecopoesía hispánica contemporánea. *Estudios*, especial, 1-59. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/35001/34563>
- Cantillo, M. E. (2020). The Myth of Eros in Michael Field's Sapphic Project: From a New Materialism to a Tragic Determinism. *Anuario de Estudios Filológicos*, 43, 119-136.
<https://publicaciones.unex.es/index.php/AEF/article/view/324>
- Capra, F. (1999). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los seres vivos*. Anagrama.
- Carnoy, A. (1959). *Dictionnaire etymologique des noms grecs de plantes*. Publications Universitaires Louvain.
- Castelblanco, D. A. (2014). Leonel Lienlaf y el musgo sagrado de la poesía: aproximación etnobotánica a la poesía indígena contemporánea. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 39(1), 201-212. <https://www.jstor.org/stable/24388803>
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1988). *Diccionario de los símbolos*. Herder.
- Cosgrove, D. (1998). *Social Formation and Symbolic Landscape*. The University of Wisconsin Press.
- Cosgrove, D. y Daniels, S. (1988). *The iconography of landscape: Essays on the symbolic representation, design and use of past environments*. Cambridge University Press.
- Curtius, E. R. (1995). *Literatura europea y Edad Media latina*. Fondo de Cultura Económica.

- Dioscórides. (2006). *Dioscórides Interactivo*. Universidad de Salamanca. <https://dioscorides.usal.es/index.php>
- Durán Mañas, M. (2014). *Las mujeres en los Idilios de Teócrito*. Prensas de la Universidad de Zaragoza. <https://core.ac.uk/download/pdf/324148775.pdf>
- Durand, G. (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Taurus.
- Eliade, M. (1964). *Tratado de historia de las religiones*. I. Cristiandad.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Labor.
- Fernández Galiano, M. (1984). *Titiro y Melibeo. La poesía pastoril grecolatina*. Fundación Pastor de Estudios Clásicos.
- Flores, W. (2015). *Ecocrítica poscolonial y literatura moderna latinoamericana*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Flys Junquera, C., Marrero Henríquez, J. M. y Barella Vigal, J. (Eds.). (2010). *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente*. Iberoamericana Vervuert.
- Forns-Broggi, R. (2012). *Nudos como estrellas. ABC de la imaginación ecológica de nuestras Américas*. Nido de Cuervos.
- Gaard, G. (2020). New Ecocriticisms: Narrative, Affective, Empirical and Mindful. *Ecozon@*, 11(2), 225-233. <https://ecozona.eu/article/view/3520/4464>
- García Teijeiro, M. y Molinos Tejada, M. T. (1986). *Bucólicos griegos*. Gredos.
- Glotfelty, C. y Fromm, H. (Eds.). (1996). *The Ecocriticism Reader*. University of Georgia Press.
- Graves, R. (2014). *Los mitos griegos*. I. Alianza.
- Grimal, P. (2016). *Diccionario de mitología griega y romana*. Paidós.
- Horster, M. (2010). Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World. *Revue de l'histoire des religions*, 4, 435-458. <https://journals.openedition.org/rhr/7661>
- Liddell, H. G. y Scott, R. (1899). *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford. Clarendon Press.
- Luna Morales, C. del C. (2002). Ciencia, conocimiento tradicional y etnobotánica. *Etnobiología*, 2(1), 120-136. <https://www.revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/51>
- Macías-Villamizar, V., Badran-Padilla, R., Rodríguez-Ochoa, J. y Silva-Roman, H. (2021). *Metabolitos secundarios, actividad biológica y etnobotánica de plantas de Santa Marta*. Universidad de Magdalena.
- McLuhan, M. (1977). *La comprensión de los medios como extensiones del hombre*. Diana.
- Muñoz-Pedrerros, A. (2004). La evaluación del paisaje: una herramienta de gestión ambiental. *Revista Chilena de Historia Natural*, 77(1), 139-156. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-078X2004000100011
- Ogata, N. (s.f.). Etnobotánica. Diversidad biológica y cultural trópico americano. Un proyecto del Centro de Investigaciones Tropicales (CITRO), Universidad Veracruzana. http://etnoecologia.uv.mx/diversidad_biocultural/etnobotanica/
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. (s.f.a.). Servicios ecosistémicos y biodiversidad. <https://www.fao.org/ecosystem-services-biodiversity/es/>
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. (s.f.b.). Servicios de abastecimiento. <https://www.fao.org/ecosystem-services-biodiversity/background/provisioningservices/es/>
- Ovidio. (2004). *Metamorfosis* (Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias, Trads). Cátedra.

- Plinio. (2007). *Historia natural* (Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín y Eusebia Tarriño, Trads). Cátedra.
- Richter-Boix, A. (2021). *El primate que cambió el mundo. Nuestra relación con la naturaleza desde las cavernas hasta hoy*. geoPlaneta Ciencia.
- Sauer, C. (2006). La morfología del paisaje. *Polis*, 15(5), 1-19. <https://polis.ulagos.cl/index.php/polis/article/view/478>
- Sebastián Yarza, F. I. (1998). *Diccionario griego-español*. Sopena.
- Teofrasto. (1988). *Historia de las plantas* (José María Díaz-Regañón López, Trad). Gredos.
- Villagrán, C. y Squizzato, T. (2017). Una reflexión en torno a la flora, vegetación y etnobotánica en Homero. *Gayana Botánica*, 74(1), 200-220. https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-66432017000100200&script=sci_abstract
- White, S. (2009). Los poemas etnobotánicos de Esthela Calderón: un enfoque ecocrítico. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 38, 95-110. <https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/ALHI0909110095A>
- White, S. (2010). La homogeneización de la naturaleza en la obra de Gioconda Belli. *Ecozon@*, 1(2), 97-112. <https://ecozona.eu/article/view/365>

Anexos

Anexo 1

ID	Familia	Género	Especie	Subespecie	Nombre común	Número de apariciones en la muestra poética	Presente en poema(s) de		
							Teócrito	Mosco	Bión
1	Fabaceae	Medicago	<i>Medicago arborea</i> L.		mielga, codesa	2	✓		
2		Genista	<i>Genista acanthoclada</i> DC.		genista	1	✓		
3		Lens	<i>Lens culinaris</i> Medik.		lenteja	1	✓		
4		Trifolium	<i>Trifolium fragiferum</i> L.		trébol	1	✓		
5		Vicia	<i>Vicia faba</i> L.		haba	1	✓		
6	Poaceae	Arundo	<i>Arundo donax</i> L.		caña	4	✓		
7		Aegilops	<i>Aegilops ventricosa</i> Tausch		égilo, ruda cabruna	1	✓		
8		Hordeum	<i>Hordeum vulgare</i> L.		cebada	1	✓		
9		Triticum	<i>Triticum aestivum</i> L.		trigo	1	✓		
10	Rosaceae	Malus	<i>Malus domestica</i> Borkh.		manzano	9	✓		
11		Rosa	<i>Rosa gallica</i> L.		rosa roja	6	✓	✓	✓
12		Rubus	<i>Rubus fruticosus</i> L.		zarza	3	✓		
13		Pyrus	<i>Pyrus bourgaeana</i> Decne.		piruétano	1	✓		
14	Apiaceae	Apium	<i>Apium graveolens</i> L.		apio	2	✓		
15		Anethum	<i>Anethum graveolens</i> L.		eneldo	1	✓		
16		Cuminum	<i>Cuminum cyminum</i> L.		comino	1	✓		
17	Asparagaceae	Hhyacinthus	<i>Hhyacinthus orientalis</i> L.		jacinto	4	✓	✓	
18		Drimia	<i>Drimia maritima</i> (L.) Stearn.		escila, cebolla albarrana	2	✓		
19		Leopoldia	<i>Leopoldia comosa</i> (L.) Parl.		cebolla, nazareno	1	✓		
20	Asteraceae	Helichrysum	<i>Helichrysum splendidum</i> Less.		siempreviva	1	✓		
21		Dittrichia	<i>Dittrichia viscosa</i> L.		olivarda	1	✓		
22	Cupressaceae	Cupressus	<i>Cupressus sempervirens</i> L.		ciprés	1	✓		
23		Juniperus	<i>Juniperus communis</i> L.		enebro	1	✓		
24	Lamiaceae	Melissa	<i>Melissa officinalis</i> L.		toronjil, melisa	1	✓		
25		Thymus	<i>Thymus serpyllum</i> L.		serpol	1		✓	

ID	Familia	Género	Especie	Subespecie	Nombre común	Número de apariciones en la muestra poética	Presente en poema(s) de		
							Teócrito	Mosco	Bión
26	Moraceae	Ficus	<i>Ficus carica</i> L.		higuera	2	✓		
27				<i>Ficus carica</i> L. subsp. <i>rupestris</i>	cabrahígo	1	✓		
28	Oleaceae	Olea	<i>Olea europaea</i> L.		olivo	3	✓	✓	
29				<i>Olea europaea</i> L. var. <i>sylvestris</i> Mill.	acebuche	3	✓		
30	Fagaceae	Quercus	<i>Quercus ilex</i> L.		encina	5	✓		✓
31	Araliaceae	Hedera	<i>Hedera helix</i> L.		hiedra	4	✓		
32	Vitaceae	Vitis	<i>Vitis vinifera</i> L.		vid	4	✓		
33	Asphodelaceae	Asphodelus	<i>Asphodelus ramosus</i> L.		(a)gamón, asfódelo	3	✓		
34	Juncaceae	Juncus	<i>Juncus acutus</i> L. o <i>Scirpus holoschoenus</i> L.		juncos redondos o juncos comunes	3	✓		
35	Platanaceae	Platanus	<i>Platanus orientalis</i> L.		plátano	3	✓		
36	Lauraceae	Laurus	<i>Laurus nobilis</i> L.		laurel	2	✓		
37	Papaveraceae	Papaver	<i>Papaver somniferum</i> L.		amapola	2	✓		
38	Pinaceae	Pinus	<i>Pinus pinea</i> L.		pino	2	✓	✓	
39	Ranunculaceae	Anemone	<i>Anemone coronaria</i> L.		anémone	2		✓	✓
40	Violaceae	Viola	<i>Viola odorata</i> L.		violeta, viola	2		✓	
41	Acanthaceae	Acanthus	<i>Acanthus spinosus</i> L.		acanto	1	✓		
42	Acoraceae	Acorus	<i>Acorus calamus</i> L.		cálamo aromático, ácoro	1	✓		
43	Amaryllidaceae	Narcissus	<i>Narcissus poeticus</i> L. o <i>Narcissus tazetta</i> L.		narciso	1		✓	
44	Brassicaceae	Mathiola	<i>Mathiola incana</i> R. Br.		alhelí	1	✓		
45	Crassulaceae	Sedum	<i>Sedum telephium</i> L.		telefio	1	✓		
46	Ebenaceae	Diospyros	<i>Diospyros ebenum</i> Koenig		ébano	1	✓		
47	Iridaceae	Crocus	<i>Crocus sativus</i> L.		azafrán	1		✓	
48	Primulaceae	Cyclamen	<i>Cyclamen graecum</i> Link		ciclamen	1	✓		
49	Rhamnaceae	Paliurus	<i>Paliurus australis</i> Gaertn.		cambrón, paliuro, espina de Cristo	1	✓		
50	Salicaceae	Populus	<i>Populus alba</i> L.		álamo blanco	1	✓		
51	Tamaricaceae	Tamarix	<i>Tamarix tetrandra</i> L.		tamarisco	1	✓		
52	Urticaceae	Urtica	<i>Urtica urens</i> L.		ortiga	1	✓		
53	Zygophyllaceae	Tribulus	<i>Tribulus terrestris</i> L.		abrojo	1	✓		
54	¿?	¿?	¿?		hipómanes	1	✓		
Cantidades	34	51	51	2	54	104	49	9	3

Anexo 2

Identificador	Paisaje cultural				Paisaje religioso		Plantas exclusivas del paisaje cultural (A), del paisaje religioso (B) o compartidas (C)
	Cosmovisión mítica de la naturaleza		Formas de producción		Templos	Ritos y ceremonias	
1				✓✓			A
2						✓	B
3			✓				A
4							A
5			✓				A
6							A
7				✓			A
8						✓	B
9						✓	B
10			✓				A
11	✓✓						A
12			✓			✓	C
13						✓	B
14							A
15							A
16			✓				A
17		✓					A
18							A
19			✓				A
20							A
21							A
22							A
23							A
24				✓			A
25							A
26			✓	✓			A
27							A
28				✓			A
29				✓	✓		C
30		✓	✓✓			✓	C
31						✓	C

Identificador	Paisaje cultural				Paisaje religioso		Plantas exclusivas del paisaje cultural (A), del paisaje religioso (B) o compartidas (C)
	Cosmovisión mítica de la naturaleza		Formas de producción		Templos	Ritos y ceremonias	
32			✓	✓✓			A
33						✓	C
34							A
35					✓		C
36						✓	C
37						✓	C
38		✓	✓				A
39	✓✓						A
40							A
41							A
42					✓		B
43							A
44							A
45							A
46							A
47							A
48							A
49						✓	B
50							A
51				✓			A
52							A
53							A
54				✓			A
Cantidades	4	3	11	11	3	11	40 (A), 6 (B), 8 (C)

Anexo 3

Identificador	Paisaje cultural										
	Expresiones culturales ligadas a la flora										
	Saberes populares			Costumbres				Nombre propio de animal	Artesanías		
	Propiedades	Efecto apotropaico	Juego adivinatorio	Adornos florales	Regalos de amor	Juegos olímpicos	Tradiciones locales		Yacijas	Coronas o guirnaldas	Variedad de instrumentos
1											
2											
3											
4										✓	
5											
6											✓✓✓✓
7											
8											
9											
10					✓✓✓✓ ✓✓✓✓						
11				✓	✓					✓✓	
12	✓										
13											
14									✓	✓	
15										✓	
16											
17				✓	✓					✓	
18		✓					✓				
19											
20										✓	
21									✓		
22											✓
23									✓		
24											
25										✓	
26											
27											✓
28						✓					✓
29											✓
30	✓										
31								✓		✓✓	

Identificador	Paisaje cultural										
	Expresiones culturales ligadas a la flora										
	Saberes populares			Costumbres				Nombre propio de animal	Artesanías		
	Propiedades	Efecto apotropaico	Juego adivinatorio	Adornos florales	Regalos de amor	Juegos olímpicos	Tradiciones locales		Yacijas	Coronas o guirnaldas	Variedad de instrumentos
32									✓		
33									✓		✓
34									✓		✓✓
35							✓✓				
36		✓									
37					✓						
38											
39											
40										✓✓	
41	✓										
42											
43										✓	
44										✓	
45			✓								
46											✓
47										✓	
48		✓									
49											
50						✓					
51											
52	✓										
53	✓										
54											
Cantidades	5	3	1	2	11	2	3	1	6	15	12