

Angerona e il silenzio del confine. Tempi e spazi liminari di una dea romana muta

Ciro Parodo

Angerona o *Diva Angerona*, a cui il 21 Dicembre era dedicata una festività denominata *Angeronalia* o *Divalia*¹, si contraddistingue, al pari di *Tacita Muta*, per il suo mutismo. Come ricordato da Ovidio (*fast.* II, 583-616), chiamata in origine *Lara*, dal verbo *λαλεῖν* “chiacchierare”, la figlia del fiume Almona assunse il nome parlante di *Tacita* dopoché le fu strappata la lingua per ordine di Giove che intendeva così punirla per aver rivelato alla sorella *Iuturna* la passione amorosa nutrita dal padre degli dei nei suoi confronti e a Giunone il tentativo di seduzione del marito. *Tacita* fu quindi affidata a Mercurio affinché fosse condotta negli Inferi dove avrebbe presieduto alle acque del regno dei morti.

Lungo la strada, tuttavia, il dio messaggero usò violenza nei confronti della ninfa che così partorì i *Lares compitales* preposti alla tutela dei crocicchi urbani e rurali. In Varrone la loro maternità è attribuita a *Mania* (*ling.* IX, 61; cfr. *Lact. div. inst.* I, 20, 35 che riporta anche la denominazione *Larunda*), ulteriore ipostasi divina – insieme a

¹ Le fonti sono discordanti circa l'esatto nome della dea e della festività ad essa dedicata. Così in Varro *ling.* VI, 23; Solin. I, 6; Macr. *Sat.* III, 9, 4, è documentato il nome *Angerona*, mentre in Plin. *nat.* III, 65 e Macr. *Sat.* I, 10, 7 quello di *Diva Angerona*. Solo nel suddetto passo macrobiano è anche attestato il nome *Angeronia*. Parimenti, se nelle fonti letterarie (Varro *ling.* VI, 23; Fest. 16 L.) è riferita la forma *Angeronalia*, nei *fasti* epigrafici (*Ant. Mai.*, *Maff.*, *Ost.*, *Praen.*) è riportata la denominazione *Divalia*. Per una raccolta completa delle fonti si veda Degrassi 1963: 541-542.



Tacita e, come vedremo, ad *Acca Larentia* – della *mater Larum* (Tabeling 1932: 16-68).

A *Tacita Muta* erano dedicati i *Feralia*, celebrati il 21 Febbraio, in occasione dei quali si sarebbe svolto un complesso rituale, minuziosamente descritto ancora da Ovidio (*fast.* II, 569-582), compiuto da una donna anziana e articolato nelle seguenti fasi: la collocazione sotto la soglia di casa di tre granelli di incenso, la rotazione intorno ad un fuso romboidale di alcuni fili ‘incantati’, la masticazione di sette fave nere, infine l’impeciatura e la cucitura della bocca di una testa di menola (un pesce, animale muto per antonomasia), che poi veniva arrostita e bagnata di vino. La cerimonia, che si concludeva con la pronunciazione della formula rituale “*hostiles linguas inimicaque vinximus ora*” (Ov. *fast.* II, 581), era funzionale a scongiurare il rischio che i nemici potessero pronunciare maledizioni² (Bader 1992; Dubourdie 2003: 272-278; Bettini 2006).

A differenza di *Tacita*, il mutismo di *Angerona* non è la conseguenza di una crudele punizione in quanto, secondo le fonti, la sua statua di culto sarebbe stata raffigurata “*ore obligato atque signato*” (Macr. *Sat.* I, 10, 8; cfr. Plin. *nat.* III, 65; Solin. I, 6) o, alternativamente, con un dito sulla bocca in segno di silenzio (Macr. *Sat.* III, 9, 4).

Le ragioni forniteci in antico a proposito di tale iconografia, così come in merito all’etimologia del nome della dea, sono variegate. Particolarmente utile è la testimonianza di Macrobio (*Sat.* I, 10, 7-9) che riporta le spiegazioni di tre differenti autori: secondo Verrio Flacco, *Angerona* sarebbe stata chiamata in questo modo «perché [...] tiene

² In tal senso è possibile confrontare *Tacita Muta* con *Carmenta*, una delle *Camena*e (al cui gruppo apparteneva, secondo Plut. *Num.* 13, la stessa *Tacita*; cfr. Dubourdie 2003: 276; Bettini 2006: 150, nota 2), anch’essa ninfa delle acque e parimenti dotata di un nome parlante, stabilendo una duplice opposizione tra quest’ultima, che sovrintende alla propiziazione del parto e alla capacità di vaticinare (e dunque in definitiva al potere della parola), e *Tacita* che invece è connessa alle dimensioni della morte e del silenzio (Sabbatucci 1988: 71-72). A *Carmenta* erano dedicati gli omonimi *Carmentalia* celebrati l’11 e il 15 Gennaio (Latte 1960: 136-137; Scullard 1981: 62-64; Sabbatucci 1988: 26-29).

lontane le angosce e le preoccupazioni dell’animo»; per Masurio, è «rappresentata con la bocca chiusa e sigillata, perché coloro che dissimulano i loro dolori e i loro motivi di ansietà giungano, grazie alla loro sopportazione, a grandissimo piacere»; infine, stando a Giulio Flacco, l’origine del nome andrebbe ricercato nel fatto che «il popolo romano fu liberato grazie a questa dea da una malattia che è chiamata *angina*». Come sottolinea Celso (IV, 7, 1-3), tra gli effetti deleteri di questa patologia se ne annoverano alcuni strettamente connessi all’apparato fonico, quali le difficoltà respiratorie, l’infiammazione della gola e il drastico abbassamento della voce³ (Perfigli 2009: 278-280).

A queste notizie deve inoltre essere sommata quella contenuta nei *Fasti Praenestini*, dove, in data 21 Dicembre, è riportata l’annotazione, purtroppo conservatesi lacunosa, in cui si precisa che il simulacro di *Angerona* è raffigurato con la bocca imbavagliata «affinché colui che conosce il nome segreto di Roma lo tacesse» (Degrassi 1963: 138). Infatti, come constateremo a breve, se questo fosse stato rivelato, si sarebbe messa a repentaglio l’esistenza stessa dell’*Urbs*.

L’esegesi moderna ha fornito numerose proposte ermeneutiche circa la natura del forzato mutismo della dea, focalizzandosi in particolare sui suoi evidenti legami con la dimensione ctonia, sulla prossimità cronologica della sua festa rispetto al solstizio invernale e sul suo ruolo di divinità protettrice di Roma (per uno *status quaestionis* cfr. Canciani 1981: 792; Perfigli 2009: 273). Verificheremo ora come *Angerona*, anche alla luce della stretta associazione con *Tacita*, assommi

³ F. Bader propone, a questo proposito, un’interessante comparazione tra *Angerona* e *Angitia*, divinità marsica invocata per la sue capacità guaritrici contro il veleno dei serpenti, in quanto entrambe avrebbero esercitato un’azione terapeutica nei confronti delle affezioni respiratorie (Bader 1992: 229-230). La questione rimane comunque controversa, anche per le difficoltà sollevate dalle presunte affinità etimologiche dei teonimi *Angitia* e *Angerona* e delle rispettive epiclesi *diivoia* e *Diva* (Radke 1965: 65-66; Santi 1996: 242-243, 250-252). Ciò non esclude, tuttavia, che la divinità marsica palesi, al pari di quella romana (cfr. *infra*), e come testimonia il suo stesso legame con i rettili, evidenti afferenze con le dimensioni ctonia e celeste (Prosdocimi 1972: 706; Falcone 2011: 91-92).

tutte queste prerogative e come proprio il suo silenzio ne rappresenti la sintesi fenomenologica più esplicita.

Tra i dati che consentono di tracciare in maniera più efficace una correlazione fra *Tacita* e *Angerona* vi è indubbiamente quello relativo alla corrispondenza calendariale tra le festività ad esse dedicate (*Feralia* e *Angeronalia*) e celebrate rispettivamente il 21 Febbraio e il 21 Dicembre, ovvero a dieci mesi esatti di distanza l'una dall'altra. In occasione degli *Angeronalia*, i pontefici offrivano alla dea un sacrificio, per quanto tra le fonti non ci sia concordanza circa il luogo in cui si sarebbe svolto: presso il *sacellum Volupiae*, secondo Macrobio (*Sat.* I, 10, 7), o nella *curia Acculeia*, stando alla testimonianza di Varrone (*ling.* VI, 23).

Le due date sono particolarmente indicative in quanto ci consentono di constatare immediatamente l'afferenza delle due festività alla dimensione funeraria. I *Feralia*, la cui stessa etimologia, per quanto incerta, riflette l'appartenenza a tale orizzonte semantico⁴, sono compresi tra i *dies parentales*, il *novendiale sacrum* che iniziava il 13 Febbraio con i *Parentalia* e si concludeva il 21. La connessione tra *Tacita* e il mondo infero è documentata anche dal fatto che in occasione dei *Compitalia*, *feriae conceptivae* celebrate tra la seconda metà di Dicembre e gli inizi di Gennaio e dedicate ai *Lares compitalaes*, venissero sospesi nei *compita* delle bambole (*figures*) e delle palle di lana o farina (*pilae*) (*Macr. Sat.* I, 7, 35; *Fest.* 108 L., 114 L., 273 L.).

Tali oggetti simboleggiavano rispettivamente i componenti liberi e gli schiavi della famiglia affinché le loro vite fossero riscattate in sostituzione di un arcaico sacrificio infantile preteso da *Mania*, *mater Larum*, per preservare la salute e la prosperità dell'intero nucleo familiare (Latte 1960: 90-94; Scullard 1981: 58-60; Sabbatucci 1988: 23-25). Un analogo rituale si sarebbe verificato durante i *Lemuria*, quando il 9, l'11 e il 13 Maggio si allontanavano i *lemures*⁵, gli spiriti dei defunti

⁴ Si veda in particolare Varro *ling.* VI, 13: «*Feralia ab inferis et ferendo, quod ferunt tum epulas ad sepulcrum quibus ius sibi parentare*» (cfr. Wiseman 1993: 5).

⁵ Il rituale di espulsione dei *lemures* è accuratamente descritto da Ovidio (*fast.* V, 419-444; cfr. Latte 1960: 99; Scullard 1981: 118-119; Sabbatucci 1988: 164-170). Il

privi di discendenza, e, appunto, in occasione dei *Feralia* (Torelli 1984: 95-97)⁶.

Anche gli *Angeronalia* rientravano in un ciclo festivo, concentrato in questo caso a Dicembre – e comprendente i *Consualia* del 15, i *Saturnalia* del 17, gli *Opalia* del 19 e i *Larentalia* del 23 – dall’altrettanta evidente natura ctonia. Se il gruppo delle festività di Febbraio è dedicato alla commemorazione dei defunti (Latte 1960: 98-103; Toynbee 1971: 63-64; Scullard 1981: 74-76), in quello di Dicembre, la matrice di carattere funerario è declinata secondo una più specifica prospettiva di natura agraria.

Consus e *Ops*, la coppia divina a cui è affidata rispettivamente la tutela del grano immagazzinato e la garanzia di un abbondante raccolto, è infatti associabile a *Saturnus*, mitico introduttore delle tecniche agricole nel *Latium vetus*, sulla base della comune appartenenza alla sfera infero-tellurica (Brelich 1955b: 74-87; Pouthier 1981: 102-135; Versnel 1993: 166-175). Dal punto di vista etimologico, il verbo *condere* – da cui deriva *Consus* – definisce sia l’attività di immagazzinamento dei cereali entro gli appositi *siloi*, sia quella di

pater familias, a mezzanotte e a piedi nudi, si lavava le mani per tre volte con acqua di fonte, quindi masticava una fava nera e poi la sputava dietro di sé recitando per nove volte la formula: “*haec ego mitto, his*” [...] “*redimo meque meosque fabis*”. Infine si detergeva nuovamente le mani e invitava i *lemures* ad allontanarsi ripetendo per altre nove volte “*manes exite paterni*”. Per inciso, la cerimonia palesa evidenti affinità con quella perpetuata in occasione dei *Feralia*, come dimostra la ricorrenza del numero tre (e del suo multiplo nove) e la presenza delle fave, il cui consumo rituale è strettamente relazionato al mondo dei morti (Pedroni 2010-2011: 61-62).

⁶ Secondo M. Torelli, l’esposizione dei suddetti oggetti in occasione dei *Lemuria* avrebbe avuto una funzione apotropaica quale profilassi dell’aborto, in quanto tale pratica sarebbe stata sostitutiva del sacrificio infantile imposto da *Mania*. Tale interpretazione sarebbe anche indirettamente avvalorata dal fatto che durante la festività vigeva la proibizione di sposarsi (Torelli 1984: 98, 119). Sulla base di questa prospettiva ermeneutica, è opportuno citare la proposta di G. Radke, per il quale gli *Angeronalia* potrebbero essere calendarialmente relazionati ai *Liberalia* del 17 Marzo, a loro volta connessi alla propiziazione della fecondità, tanto che a Lavinio assumevano un carattere falloforico (Latte 1960: 70; Torelli 1984: 28), in quanto tra le due festività intercorrevano 274 giorni, arco cronologico entro il quale si dipana normalmente una gravidanza (Radke 1965: 63-64).

seppellimento. Quest'ultima azione può essere riferita propriamente ai semi, tant'è vero che a Dicembre si concludevano sostanzialmente le operazioni di semina, ma anche, in senso lato, al sole, che il 21 o 22 del mese raggiunge il suo massimo valore di declinazione negativa, e più complessivamente all'anno che si approssima alla sua conclusione (Brelich 1955b: 83; Sabbatucci 1988: 356-357; Versnel 1993: 166-167).

La possibilità che sia i *Feralia* che gli *Angeronalia* siano repute festività di fine anno può essere motivata con le mutazioni occorse nel sistema calendariale romano arcaico e il relativo passaggio da quello cosiddetto 'romuleo', composto da dieci mensilità, a quello 'numano' di dodici⁷. In questo modo si sarebbe verificato lo slittamento del capodanno da Marzo a Gennaio e la conclusione dell'anno da Febbraio a Dicembre, con la conseguente sopravvivenza all'interno del nuovo calendario di due distinti complessi festivi di fine anno (Coarelli 1983: 257-259, 274-275).

Come dimostrato da un'ampia letteratura storico-religiosa ed etno-antropologica (Eliade 1968: 87-99; Lanternari 1976: 32-37, 538-548), la conclusione del ciclo temporale annuale rappresenta un periodo particolarmente delicato preceduto sempre da manifestazioni culturali che riflettono tale criticità. Queste riguardano in particolare il ritorno dei morti e le conseguenti pratiche purificatrici (si vedano, nel caso specifico del mondo romano, le festività dei *Parentalia*, *Feralia* e

⁷ La problematica relativa all'esistenza di un sistema calendariale su base decimale costituisce un'autentica *vexata quaestio*. Tale ipotesi, avversata da una parte della letteratura per ragioni di carattere astronomico (le difficoltà scaturite dalla necessità di motivare scientificamente l'assenza di due mesi nella composizione dell'anno "romuleo") e storico (visto che si tende a reputare questo calendario un'invenzione dell'antiquaria romana preoccupata di nobilitarne le origini, attribuendone l'invenzione allo stesso Romolo) (cfr. Michels 1967: 207-220; Rüpke 1995: 191-204), è invece valutata in termini positivi da altri Autori. È indubbio, infatti, che la storicità di un calendario di tale tipo possa essere suffragata da vari elementi. Tra questi rammentiamo in particolare la denominazione pre-giuliana dei mesi su base numerica, da *Quintilis* a *December*, evidentemente consequenziale rispetto a un ipotetico capodanno collocato a Marzo, nonché l'attestazione nel mondo italico di altri calendari composti da dieci mesi, come quelli albano, lavinate e capuano (cfr. Brelich 1955a: 129-132; Coarelli 2010).

Larentalia), il ritualismo connesso alla sfera solare (*Angeronalia*) e l’abolizione temporanea dell’ordine socio-culturale consueto (come testimoniato, tra l’altro, dalle eccezionali forme di emancipazione accordate agli schiavi durante i *Saturnalia*; Brelich 1955b: 74-87; Sabbatucci 1988: 343-355; Versnel 1993: 146-163).

In conclusione, l’arco cronologico entro il quale sono comprese le feste di Dicembre costituisce un momento problematico in quanto alla fine dei cicli agricolo e temporale si somma un altro evento altrettanto complesso, ovvero il solstizio invernale, rispetto al quale gli *Angeronalia* sono collegati sul piano cronologico (Latte 1960: 134-135; Scullard 1981: 209-210; Sabbatucci 1988: 357-359). *Angerona*, del resto, palesa un evidente carattere celeste, come traspare sia dall’appellativo *Diva* quale richiamo alla luminosità del cielo (Coarelli 1983: 258), sia dalla simmetrica corrispondenza a livello calendariale con *Summanus*, divinità festeggiata il 20 Giugno in prossimità del solstizio estivo e alla cui tutela è preposto (Prosdocimi, Prosdocimi 1978; Champeaux 1988).

La stessa etimologia del nome della dea è connessa alla radice **ang-* e dunque al verbo *angere*, “stringere”, nelle accezioni già analizzate di *angor*, il senso di angoscia che opprime l’animo, di *angina*, la malattia che porta a una sensazione di soffocamento, ma anche di *angustus dies anni*, il giorno più breve dell’anno, quello, appunto, del solstizio⁸ (Bader 1992: 229-231; Dubourdieu 2003: 267-268).

L’appartenenza di *Angerona* a una sfera semantica di tipo funerario emerge anche dalla strettissima correlazione tra gli *Angeronalia* e i *Larentalia* dedicati ad *Acca Larentia*, nutrice di Romolo e Remo in qualità di *Lares* prototipici (il primo avrebbe poi sostituito uno dei suoi dodici figli deceduto, costituendo così l’archetipico collegio dei *fratres Arvales*; Radke 1972; Beard 1989), e quindi figura a sua volta perfettamente sovrapponibile, quale *mater Larum*, a *Tacita Muta*

⁸ G. Dumézil compara gli elementi strutturali che ricorrono nella tradizione riguardante *Angerona* con quelli relativi al mito vedico del dio *Atri*, capace, attraverso il silenzio, di concentrare il potere della volontà al fine di liberare il sole dall’eclissi. Analogamente, il *silentium* della dea romana sarebbe stato funzionale ad accumulare la forza interiore necessaria per proteggere il sole minacciato dal solstizio invernale (Dumézil 2001: 298).

(Coarelli 1983: 258-259, 270-274; Coarelli 2012: 174-185). La valenza ctonia della festività emerge inoltre dal fatto che in questa occasione il *flamen Quirinalis* o i pontefici celebrassero una *parentatio publica* presso la tomba di *Acca Larentia* e si offerissero libagioni ai *Dii Manes serviles* (Latte 1960: 92-93; Scullard 1981: 210-212; Sabbatucci 1983: 359-362).

La contiguità a livello cronologico che contraddistingue le due divinità si traduce anche sul piano spaziale. Abbiamo precedentemente sottolineato, infatti, come il sacrificio in onore di *Angerona* si svolgesse presso il *sacellum Volupiae* oppure nella *curia Acculeia*. A parte la possibile identificazione di quest'ultima con un edificio da ricondurre al culto di *Acca Larentia* (Coarelli 1983: 234, 257-258; Massa-Pairault 2011: 509; Coarelli 2012: 75, 77), entrambi i siti dovevano con tutta verosimiglianza essere ubicati alle pendici NW del Palatino e risultare quindi affacciati sulla *Nova Via*, a ovest della *Porta Romanula* (Aronen 1993a; Aronen 1993c) (Fig. 1).

Si tratta di un'area gravida di devozione nei confronti di alcune tra le più arcaiche divinità ctonie romane, visto che nelle immediate vicinanze si trovano anche il *sacellum Larundae* e il *sepulcrum* di *Acca Larentia*. Una zona il cui carattere ultraterreno è accentuato, dal punto di vista topografico, dalla prossimità della palude del Velabro, ovvero l'«*infernae [...] paludis*» (Ov. *fast.* II, 610) dove fu condotta *Tacita Muta*, considerata già in antico una delle vie d'accesso al regno dei morti⁹ (Coarelli 1983: 225-282; Coarelli 2012: 74-83).

Un'efficace testimonianza di questa tradizione è offerta da un affresco di tarda età augustea che decorava l'edicola centrale della parete nord del triclinio della *domus* di Marco Fabio Secondo a Pompei (V, 4, 13) e il cui originale ornava probabilmente un edificio pubblico della capitale (Coarelli 2012: 167) (Fig. 2). Il soggetto dell'affresco, incentrato sull'illustrazione dei *primordia Urbis*, è suddiviso in tre registri sovrapposti e narrativamente così articolati.

⁹ Secondo H. Wagenvoort, l'etimologia del nome *Angerona* dovrebbe essere rapportata ad "*angustiae*" nel senso dei «*narrows*» relativi alle *fauces Orci* (Wagenvoort 1980: 23-24).

In quello superiore è rappresentato Marte armato che scende in volo verso Rea Silvia addormentata sul fianco di una collina per possederla; in quello mediano è raffigurato un gruppo di tre togati, probabilmente *Salii*, raffigurati accanto a un tempio tetrastilo, forse la *Curia saliorum*, mentre più in basso altri tre personaggi gettano da una cascata una figura, con tutta verosimiglianza Rea Silvia, condannata all’annegamento nel Tevere per aver violato il voto di castità imposto alle Vestali; nel registro inferiore, infine, entro la cornice di un paesaggio lacustre, possiamo osservare Mercurio che conduce verso gli Inferi, tramite l’ingresso del Velabro personificato dal giovane semisdraiato ai piedi della cascata, una figura femminile, da identificarsi con *Lara-Tacita Muta*¹⁰. La scena è completata dalla presenza della lupa che allatta Romolo e Remo nel *Lupercal* in prossimità di un arbusto, forse la *figus Ruminalis*, e da una seconda figura femminile che sembra assistere al prodigio, probabilmente *Rumina* (Cappelli 2000; Tomei 2007: 438).

F. Coarelli, che compara il soggetto dell’affresco pompeiano con quello dello specchio cosiddetto di Bolsena che a breve analizzeremo,

¹⁰ Uno schema iconografico simile sembra ripetersi presso il calendario figurato che affresca il portico occidentale del peristilio della *domus* sotto la basilica di S. Maria Maggiore a Roma (fine II-inizi III sec. d.C.). Più specificamente, in corrispondenza della rappresentazione del mese di Maggio (ambiente VIII), si distinguono una figura femminile che stringe con la mano destra un oggetto rosso e due personaggi maschili, uno che la conduce verso una porta aperta alla sua sinistra, e un altro, alla destra della donna, nudo, se non per il mantello che lo copre parzialmente e per il piatto copricapo sopra la testa (Fig. 3). S.T.A.M. Mols e E.M. Moorman, pur ammettendo di non poter interpretare la scena con assoluta sicurezza, ma basandosi sugli «abiti delle figure [che] le caratterizzano come personaggi mitologici», sono giunti alla conclusione che questi siano rispettivamente Persefone, con in mano il melograno, Ade in prossimità dell’ingresso degli Inferi, e Mercurio, riconoscibile per il petaso. Conseguentemente, continuano i due Autori, la scena richiamerebbe la festa dei *Lemuria* di Maggio (Mols, Moorman 2010: 488, 490). Tale lettura sembrerebbe plausibile, sebbene in questo caso la suddetta figura femminile dovrebbe essere più correttamente identificata con *Mania, mater Larum*, a cui l’11 Maggio, nel mezzo dunque del triduo dei *Lemuria*, era dedicato con ogni probabilità un sacrificio (Coarelli 1983: 271; Torelli 1984: 95).

offre una lettura complementare rispetto a quella appena prospettata, considerato che nella figura femminile accompagnata da Mercurio vede, oltrech  *Lara-Tacita Muta*, anche Rea Silvia, e quindi nei due fanciulli allattati dalla lupa sia Romolo e Remo che i primordiali *Lares praestites* (Coarelli 2012: 165-174).

Una volta appurate le analogie esistenti tra *Angerona* e *Tacita*, entrambe protagoniste dei cicli festivi di fine anno e dunque connesse alla morte nelle sue molteplici manifestazioni di natura biologica, astronomica e temporale, resta un ultimo dato da indagare, quello relativo al rapporto tra il silenzio di *Angerona* e il *nomen* segreto di Roma. In particolare, secondo la testimonianza di Giovanni Lido (*mens. IV, 40*), l'*Urbs* possedette tre nomi: uno 'politico', Roma appunto, uno 'sacro', *Flora*, e infine uno 'iniziatico', *Eros*, il solo che dovesse essere taciuto (Ferri 2007; Ferri 2009).

A questo proposito, sottolinea F. Coarelli come non sia privo di suggestione l'accostamento tra *Eros* e *voluptas*, "piacere", alla cui radice **volup-* deve essere ricondotto anche il nome di *Volupia* presso il cui sacello, come detto, era ospitato il simulacro di *Angerona*. A ci  andrebbe sommato il ruolo di primissimo piano svolto da *Venus*, dea dell'amore, nel mito delle *origines Urbis*, tanto che sotto Adriano non solo fu promossa l'edificazione di un tempio dedicato al duplice culto di Venere e *Roma Aeterna*, ma il suo stesso *dies natalis* fu stabilito in data 21 Aprile, *natalis Urbis* (Coarelli 1983: 261).

La manipolazione del potere insito nel nome costituisce uno dei tratti culturali pi  significativi sia delle civilt  tradizionali che di quelle storiche (Seppilli 1971: 17-40; Gladigow 1975) e, in quanto tale, contraddistingue anche la disciplina pontificale romana, come dimostra l'*evocatio deorum* (Gustafsson 1999; Ferri 2006). Questa pratica consisteva nell'invocare per nome le divinit  protettici di una data citt  assediata in modo da costringerle ad abbandonarla, a trasferirsi a Roma e conseguentemente a permettere la sconfitta dei nemici. Celebri sono, ad esempio, i casi delle *evocationes* di *Iuno Regina* da Veio e di *Iuno Caelestis* da Cartagine con la relativa occupazione delle due citt  nel 396 e nel 146 a.C., rispettivamente da parte di Furio Camillo e Scipione Emiliano.

Proprio per questa ragione, una certa tradizione (Plin. *nat.* III, 65; Solin. I, 4; Serv. *ad Aen.* I, 277) vuole che Quinto Valerio Sorano, erudito romano e tribuno della plebe di età tardo-repubblicana, colpevole di aver rivelato il nome segreto di Roma, fosse stato condannato a morte dal Senato, o immediatamente mediante crocifissione, oppure ucciso da un pretore durante la sua fuga in Sicilia (Köves-Zulaf 1970; Ferri 2007)¹¹.

In tal senso si spiegherebbe la rilevanza del silenzio di *Angerona* che, tacendo il nome occulto dell'*Urbs*, ne assume il ruolo di *Schutzgöttin* (Brellich 1949: 46-49; Ferri 2010: 188-190), come si evince dalla stessa collocazione topografica del suo *sacellum*, ubicato di fronte alla *Porta Romanula*, uno degli ingressi al pomerio romuleo, e, dunque, posto simbolicamente a protezione di tutta la città (Aronen 1993a) (Fig. 1). In tal modo la natura della dea appare complementare e opposta rispetto a quella di *Aius Locutius* (Coarelli 1983: 233-234, 259-260; Dubourdieu 2003: 262-271).

Secondo la tradizione, riportata in particolare da Cicerone (*div.* II, 32, 69), Livio (V, 32, 6) e Plutarco (*Cam.* XIV, 3-4, XXX, 4; *fort. Rom.* 5), in occasione della vigilia del sacco gallico di Roma del 390 a.C. il dio avvertì del pericolo imminente il plebeo *Marcus Caediceus* il quale, a causa della sua estrazione sociale, non fu ritenuto degno di fede. Per rimediare al danno, Furio Camillo ordinò la realizzazione di un'ara in onore di *Aius Locutius*, divinità posta a garanzia delle mura e delle porte, laddove fu pronunciato il presagio, e quindi verosimilmente a est della *Porta Romanula*, di fronte al *sacellum Angeronae* (Aronen 1993b) (Fig. 1).

Se *Tacita* e *Angerona* sono dunque contraddistinte dal silenzio, *Aius Locutius* si presenta quasi come la personificazione della parola e, in tal senso, può essere associato a *Faunus* nella sua dimensione

¹¹ È interessante osservare come, a differenza della tradizione testé illustrata, Valerio Sorano fu accusato, secondo Plutarco (*quaest. Rom.* 61), di aver rivelato il nome della divinità tutelare di Roma. È evidente, tuttavia, come anche questa versione del crimine di cui si macchiò Sorano insista sul medesimo concetto, ovvero l'infrazione del tabù magico-religioso connesso alla segretezza del nome (Köves-Zulaf 1970: 346).

polisemica di divinità oracolare (il dio rivelò a Numa i *piamina* con i quali purificare i fulmini forieri di presagi avversi e predisse la vittoria nella battaglia di Arsia del 509 a.C.), liminare (Fauno abita nei boschi e qui fa sentire la sua voce, come nella *silva Laurentina* e in quella *Arsia*), e infine ctonia (la sua festa cade il 13 Febbraio, durante il già citato ciclo dei *dies parentales*) (Brelich 1955b: 57-74; Luschi 1991: 112-116; Torelli 2011: 211-212). Ipotizza con buona verosimiglianza F. Coarelli che la presenza di Giove che insidia *Iturna* nella vicenda di *Tacita Muta* sia in realtà frutto di uno stadio successivo del mito che in origine doveva prevedere proprio *Faunus*, divinità connotata in senso marcatamente erotico (Coarelli 1983: 275).

La stretta correlazione tra *Tacita* e *Faunus* è testimoniata a livello figurativo anche dallo specchio bronzeo cosiddetto di Bolsena, risalente alla seconda metà del IV sec. a.C. (Fig. 4). Senza protrarsi nella sua esegesi iconografica, tuttora controversa (Adam, Briquel 1982; Wiseman 1993; Massa-Pairault 2011), ma il cui soggetto sembra palesare evidenti analogie con quello dell'affresco pompeiano sopraccitato (Fig. 2), possiamo osservare nel registro superiore del manufatto la presenza di due figure, una maschile con petaso e mantello, in cui vi si riconosce agevolmente Mercurio, e una femminile velata che tiene un ventaglio, da identificarsi con ogni probabilità con *Acca Larentia-Tacita Muta*.

Al centro, ai piedi di un arbusto, la *figus Ruminalis*, è raffigurata la lupa¹² che allatta Romolo e Remo, affiancati a destra da *Faunus*, abbigliato con una pelle animale in maniera consona alla sua dimensione pastorale pre-agricola, e un'altra figura maschile più difficilmente riconoscibile, ma probabilmente identificabile, sulla base dell'attributo della lancia che impugna, con *Latinus* o *Quirinus*. Ancora una volta, dunque, seppur in maniera indiretta, emerge il collegamento tra la protezione di Roma e *Acca Larentia-Tacita Muta-Angerona*, in quanto genitrice di Romolo e Remo primigeni *Lares praestites*, ovvero i

¹² Secondo T.P. Wiseman l'animale in questione simboleggerebbe più specificamente la festività dedicata a *Tacita Muta*, in quanto sarebbe «*a wild beast (fera), to represent the Feralia*» (Wiseman 1993: 5).

Lari preposti alla difesa dell’*Urbs*¹³ (Wiseman 1995: 65-71; Coarelli 2012: 174-185). Non casualmente è ipotizzabile che il loro *sacellum*, il cui *dies natalis* era celebrato il I Maggio (Ov. *fast.* V, 129-130), dovesse essere anche in questo caso ubicato in prossimità della *Porta Romanula*, forse identificabile con l’*aedicula* situata accanto al tempio di Vesta (Coarelli 1996)¹⁴ (Fig. 1).

In conclusione, il significato del silenzio che caratterizza *Tacita* e *Angerona* appare sfaccettato. Divinità femminili ontologicamente predisposte al silenzio, nel senso che questo era annoverato tra le fondamentali *virtutes* muliebri romane (Cantarella 1985; Cantarella 1996: 13-15), il loro *status* di dee mute vuole riflettere l’assenza di suono che contraddistingue il termine delle cose e degli eventi. Una fine che si estende dal piano fisico, quello degli uomini come quello dei semi, entrambi sepolti sottoterra, a quello astronomico, con «la solstiziale morte [...] del sole» (Brellich 1955b: 83), fino a quello cronologico, con la conclusione dell’anno.

Una condizione che, contemporaneamente, rappresenta anche il preludio allo stadio successivo della rinascita, della fertilità, di un nuovo inizio temporale. Una zona di confine, quella entro la quale agiscono *Angerona* e *Tacita Muta*, che, se a livello calendariale si riflette nella collocazione liminare delle loro feste alla fine dell’anno, sul piano topografico si traduce nell’ubicazione delle rispettive sedi di culto ai

¹³ Particolarmente indicativa è, in tal senso, l’iconografia dei *Lares praestites*, rappresentati nel *denarius* di Lucio Cesio, emesso il 112 o 111 a.C., nelle sembianze di due giovani seduti, parzialmente vestiti di un mantello, che impugnano una lancia e tra i quali è raffigurato un cane, simbolo, come ricorda Ovidio (*fast.* V, 142), di quell’azione difensiva di Roma di cui i due Lari sono incaricati (Giacobello 2008: 45-46). In merito alla complessa relazione semantica esistente tra i sopraccitati *Lares compitales* e quelli *praestites*, annota acutamente T. Mavrojannis (1995: 115) come «La concatenazione progressiva delle qualità religiose dei Lari ci consente di affermare che i *Lares Praestites* esprimono la funzione tutelare archetipica su cui fu coniata la caratterizzazione più specificamente topografica dei *Lares Compitales*».

¹⁴ In un passo controverso, Tacito (*ann.* XII, 24) indica il *sacellum Larum* come uno dei quattro vertici del *pomerium Romuli*, ma questo deve probabilmente essere identificato con il *sacellum Larundae* (Aronen 1996).

marginari di quello spazio urbano a cui esse paiono, di conseguenza, inevitabilmente preposte.

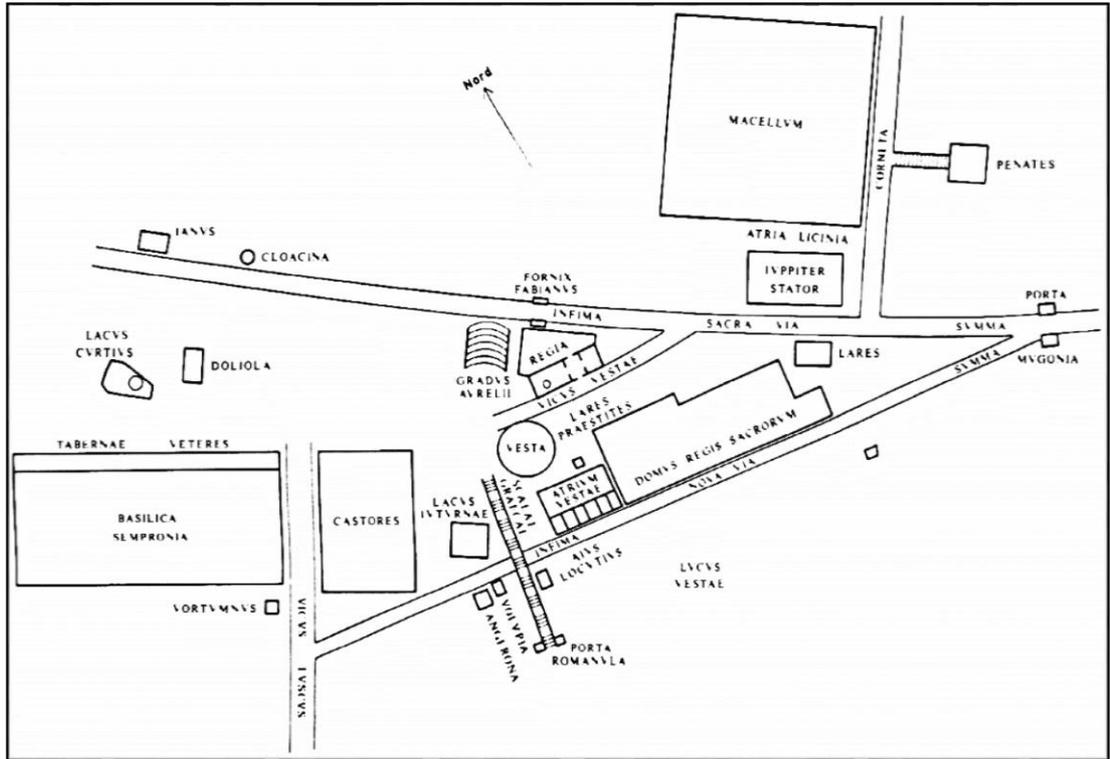


Fig. 1 - Ricostruzione dell'area alle pendici NW del Palatino (da Coarelli 1983: fig. 6).

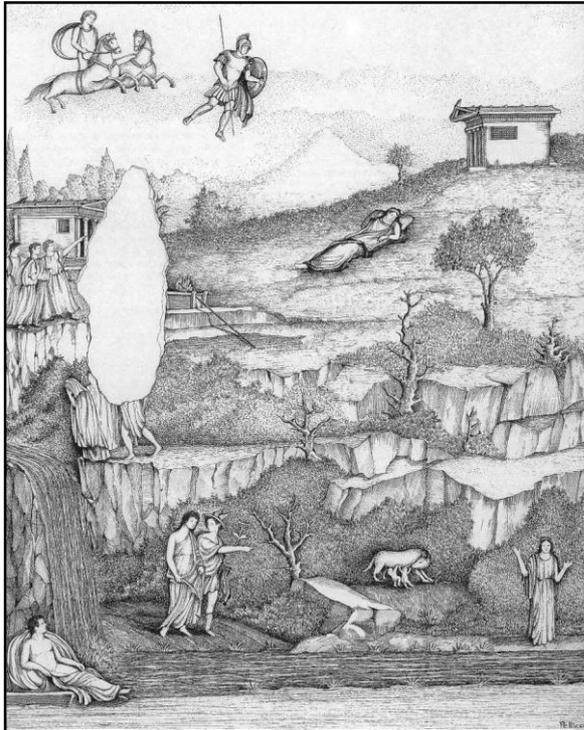


Fig. 2 - Affresco della *domus* pompeiana di Marco Fabio Secondo. Napoli, Museo Archeologico Nazionale; ricostruzione grafica (da Cappelli 2000: fig. 15).

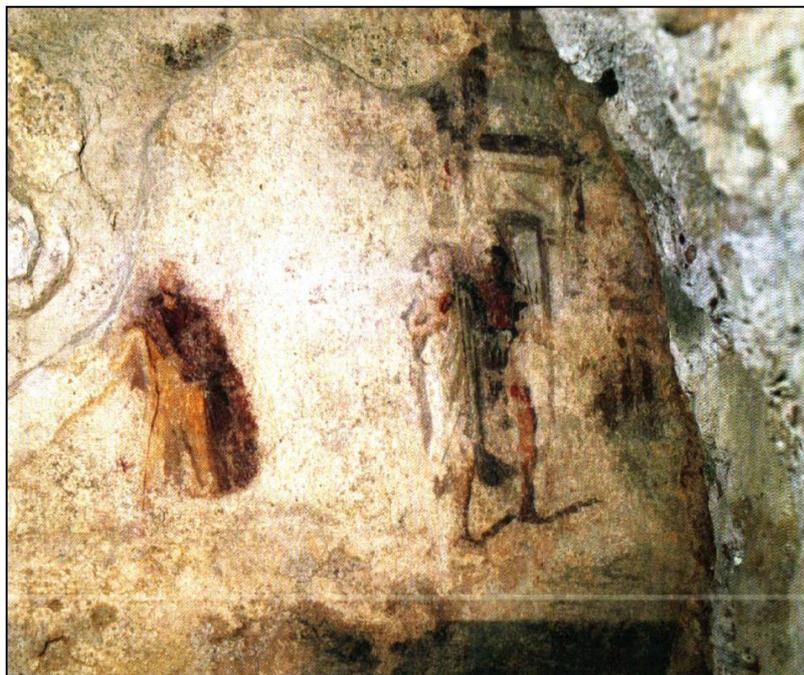


Fig. 3 - Affresco della *domus* sotto la basilica di S. Maria Maggiore a Roma, *in situ* (da Mols, Moormann 2010: fig. 32).

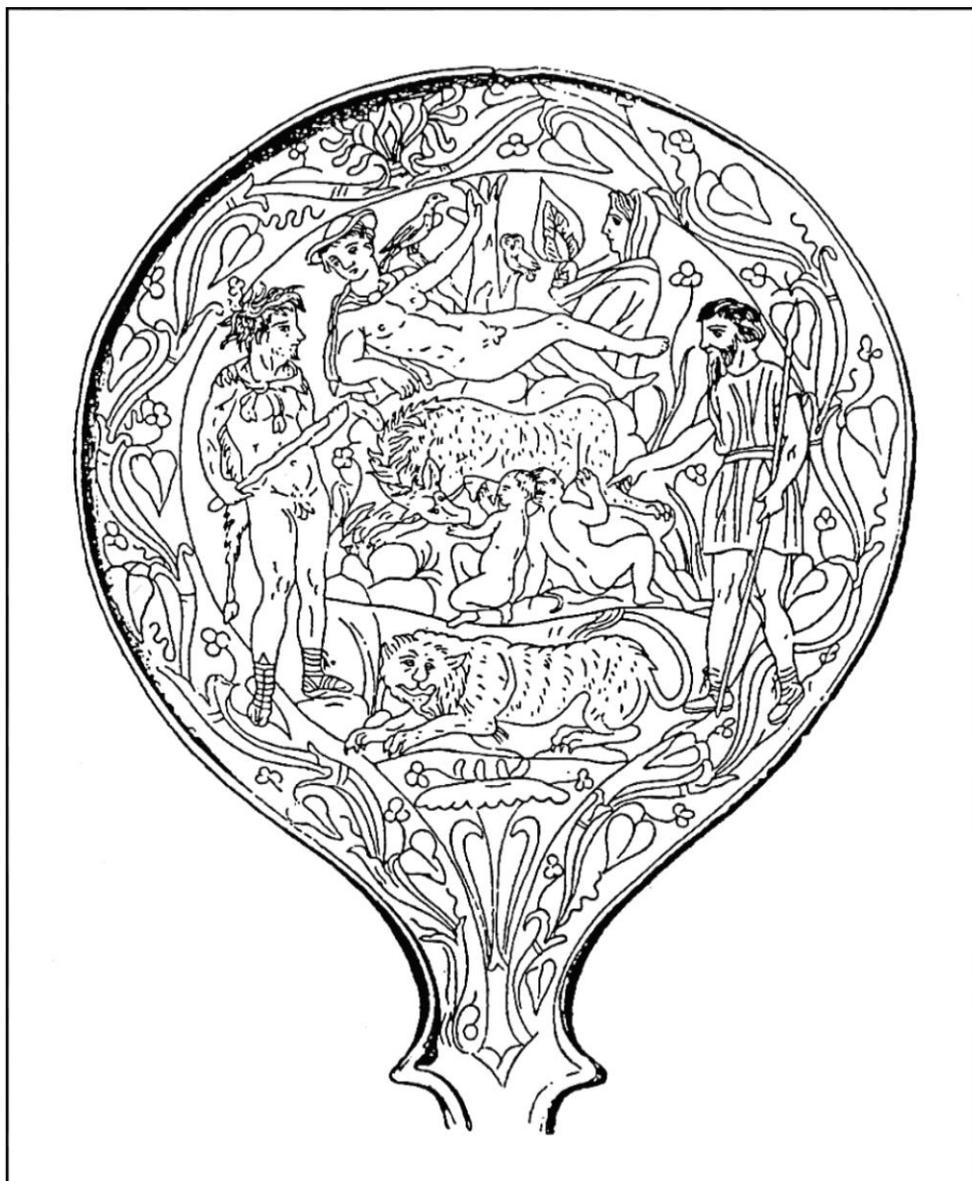


Fig. 4 - Specchio cosiddetto di Bolsena. Roma, Antiquarium Comunale; ricostruzione grafica (da Massa-Pairault 2011: fig. 2).

Bibliografia

- Adam, Briquel 1982 = R. Adam, D. Briquel, *Le mirror prénestin de l'Antiquario Comunale de Rome et la légende des jumeaux divins en milieu latin à la fin du IV^e siècle av. J.-C.*, "Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité", 94.1, pp. 33-65.
- Aronen 1993a = J. Aronen, *s.v.*, *Angerona, sacellum*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, Quasar, Roma 1993, p. 42.
- Aronen 1993b = J. Aronen, *s.v.*, *Aius Locutius*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, Quasar, Roma 1993, p. 29.
- Aronen 1993c = J. Aronen, *s.v.*, *Curia Acculeia*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, Quasar, Roma 1993, pp. 329-330.
- Aronen 1996 = J. Aronen, *s.v.*, *Larunda, sacellum, ara*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, III, Quasar, Roma 1996, pp. 176-177.
- Bader 1992 = F. Bader, *Langue liée et bouche cousue. Ovide, Fastes 2, 571-582*, "Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes", 66, 1992, pp. 217-245.
- Beard 1989 = M. Beard, *Acca Larentia gains a son: myth and priesthood at Rome*, in M. MacKenzie, C. Rouech (eds.), *Images of Authority. Papers presented to Joyce Reynolds on the occasion of her 70th birthday*, Cambridge Philological Society, Cambridge 1989, pp. 41-61.
- Bettini 2006: M. Bettini, *Homéophonie magiques. Le rituel en l'honneur de Tacita dans Ovide, fastes, 2, 569 ss.*, "Revue de l'Histoire des Religions", 2, 2006, pp. 149-172.
- Brelich 1949 = A. Brelich, *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, Rhein, Zürich 1949.
- Brelich 1955a: A. Brelich, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, vol. 2, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1955.
- Brelich 1955b = A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1955.
- Cappelli 2000 = R. Cappelli, *L'affresco pompeiano di Marco Fabio Secondo*, in A. Carandini, R. Cappelli (a cura di), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, Electa, Milano 2000, pp. 167-176.

- Canciani 1981 = F. Canciani, *s.v. Angerona*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 1.1, Artemis, Zürich-München 1981, pp. 792-793.
- Cantarella 1985 = E. Cantarella, *Tacita Muta. La donna nella città antica*, Editori Riuniti, Roma 1985.
- Cantarella 1996 = E. Cantarella, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia*, Feltrinelli, Milano 1996.
- Champeaux 1988 = J. Champeaux, *Summanus au solstice d'été*, in D. Porte, J.-P. Néraudau (eds.), *Hommages à H. Le Bonniec. Res Sacrae*, Latomus, Bruxelles 1988, pp. 83-100.
- Coarelli 1983 = F. Coarelli, *Il Foro Romano. Periodo arcaico*, Quasar, Roma 1983.
- Coarelli 1996 = F. Coarelli, *s.v., Lares Praestites*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, III, Quasar, Roma 1996, pp. 175-176.
- Coarelli 2010 = F. Coarelli, *Fasti Numani. Il calendario dei Tarquini*, in *Annali della Fondazione per il Museo "Claudio Faina"*, XVII. *La grande Roma dei Tarquini*, Quasar, Roma 2010, pp. 337-353.
- Coarelli 2012 = F. Coarelli, *Palatium. Il Palatino dalle origini all'Impero*, Quasar, Roma 2012.
- Degrassi 1963 = A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae. Volumen XIII: fasti et elogia. Fasciculus II: fasti anni numani et giuliani accedunt ferialia, menologia rustica, parapegmata*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1963.
- Dubourdieu 2003 = A. Dubourdieu, *Divinités de la parole, divinités du silence dans la Rome antique*, "Revue de l'histoire des religions" 220.3, 2003, pp. 259-282.
- Dumézil 2001 = G. Dumézil, *La religione romana arcaica, con un'appendice sulla religione degli Etruschi*, Feltrinelli, Milano 2001 (*La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Payot, Paris 1966).
- Eliade 1968 = M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Roma 1968 (*Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949).

- Falcone 2011 = M. J. Falcone, *Medea e Angitia: Possibili intersezioni nella cultura latina*, "Aevum", 85, 2011, pp. 81-98.
- Ferri 2006 = G. Ferri, *L'evocatio romana – i problemi*, "Storia e Materiali di Storia delle Religioni", 72, 2006, pp. 205-244.
- Ferri 2007 = G. Ferri, *Valerio Sorano e il nome segreto di Roma*, "Storia e Materiali di Storia delle Religioni", 73, 2007, pp. 271-303.
- Ferri 2009 = G. Ferri, *Il nome segreto di Roma*, in E. Caffarelli, P. Poccetti (a cura di), *L'onomastica di Roma. Ventotto secoli di nomi (Atti del Convegno - Roma, 19-21 Aprile 2007)*, SER, Roma 2009, pp. 45-60.
- Ferri 2010 = G. Ferri, *Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, F. Steiner, Berlin-New York 2010.
- Giacobello 2008 = F. Giacobello, *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, LED, Milano 2008.
- Gladigow 1975 = B. Gladigow, *Götternamen und Name Gottes*, in H. von Stietencron (ed.), *Der Name Gottes*, Patmos, Dusseldorf 1975, pp. 13-32.
- Gustafsson 1999: F. Gustafsson, *Evocatio Deorum: historical and mythical interpretations of ritualised conquests in the expansion of ancient Rome*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1999.
- Köves-Zulaf 1970 = T. Köves-Zulaf, *Die Eoptides des Valerius Soranus*, "Rheinisches Museum", 113, 1970, pp. 323-358.
- Lanternari 1976 = V. Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari 1976.
- Latte 1960 = K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Beck, München 1960.
- Luschi 1991 = L. Luschi, *Cacu, Fauno e i Venti*, "Studi Etruschi", 57, 1991, pp. 105-117.
- Massa-Pairault 2011 = F. H. Massa-Pairault, *Romulus et Remus: réexamem du miroir de l'Antiquarium Communal*, "Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Antiquité", 123.2, 2011, pp. 505-525.
- Mavrojannis 1995: T. Mavrojannis, *L'aedicula dei Lares Compitales nel Compitum degli Hermaistai a Delo*, "Bulletin de correspondance hellénique", 119.1, 1995, pp. 89-123.

- Michels 1967 = A. K. Michels, *The Calendar of Roman Republic*, Princeton University Press, Princeton 1967.
- Mols, Moormann 2010 = S. T. A. M. Mols, E. M. Moormann, *L'edificio romano sotto S. Maria Maggiore a Roma e le sue pitture: proposta per una nuova lettura*, "Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung", 116, 2010, pp. 469-506.
- Pedroni 2010-2011: L. Pedroni, *I Fabi, Remo e le fave: assonanze e suggestioni*, "Faventia", 32-33, 2010-2011, pp. 59-72.
- Perfigli 2009 = N. Perfigli, *Le pericolose angustie della Dea Angerona: motivi culturali e codificazione religiosa*, "I Quaderni del Ramo d'Oro on-line", 2, 2009, pp. 273-303.
- Pouthier 1981 = P. Pouthier, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, École française de Rome, Rome 1981.
- Prosdocimi 1971 = E. Prosdocimi, *Le religioni dell'Italia antica*, in G. Castellani (a cura di), *Storia delle religioni*, 2, UTET, Torino 1971, pp. 675-724.
- Prosdocimi, Prosdocimi 1978 = E. Prosdocimi, A. Prosdocimi, *Summanus e Angerona. Una solidarietà strutturale nel calendario romano*, in M. Lejeune (ed.), *Étrennes de septantaine. Travaux de linguistique et de grammaire comparée offerts à Michel Lejeune*, Klincksieck, Paris 1978, pp. 199-207.
- Radke 1965 = G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Aschendorffm, Münster 1965.
- Radke 1972 = G. Radke, *Acca Larentia und die fratres Arvales. Ein Stück römisch-sabinischer Frühgeschichte*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1.2, De Gruyter, Berlin-New York 1972, pp. 421-441.
- Rüpke 1995 = J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, De Gruyter, Berlin-New York 1995.
- Sabbatucci 1988 = D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Il Saggiatore, Milano 1988.

- Santi 1996 = C. Santi, *Angitia nel culto e nelle relazioni con il pantheon italico*, "Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Sezione linguistica", 16, 1994, pp. 241-258.
- Scullard 1981 = H.H. Scullard, *Festivals and Cerimonies of the Roman Republic*, Thames and Hudson, London 1981.
- Seppilli 1971 = A. Seppilli, *Poesia e magia*, Einaudi, Torino 1971.
- Tabeling 1932 = E. Tabeling, *Mater Larum. Zum Wesen der Larenreligion*, Klostermann, Frankfurt-am-Main 1932.
- Tomei 2007 = D. Tomei, *Le saghe troiana e romana nella pittura pompeiana*, "Ostraka", 16.2, 2007, pp. 409-445.
- Torelli 1984 = M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Quasar, Roma 1984.
- Torelli 2011 = M. Torelli, *Inuus, Indiges, Sol. Castrum Inui: il santuario al Fosso dell'Incastro (Ardea) e le sue divinità*, "Ostraka", 20.1-2, 2011, pp. 191-234.
- Toynbee 1971 = J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, Thames and Hudson, London 1971.
- Versnel 1993 = H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek & Roman Religion. Vol. 2: Transition & Reversal in Myth & Ritual*, Brill, Leiden 1993.
- Wagenvoort 1980 = H. Wagenvoort, *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Brill, Leiden 1980.
- Wiseman 1993 = T. P. Wiseman, *The she-wolf mirror: an interpretation*, "Papers of the British School at Rome", 61, 1993, pp. 1-6.
- Wiseman 1995 = T. P. Wiseman, *Remus: a Roman myth*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

L'autore

Ciro Parodo

Eberhard Karls Universität Tübingen - Philosophische Fakultät, Institut für Klassische Archäologie. Dottorando in Archeologia classica.

Principali campi di ricerca: analisi delle relazioni semantiche tra la religione romana e la documentazione archeologica del mondo romano; analisi dei meccanismi ideologici di percezione e di riuso dell'antichità romana nell'età moderna e contemporanea.

Pubblicazioni recenti: *I Mamuralia del calendario figurato di Thysdrus: un caso di “invented tradition”?*, 2013 (c.d.s.); *Le sorti ribaltate. Alcune riflessioni sul gioco dei dadi durante i Saturnalia*, 2012, pp. 137-155 (con F. Doria); «Io è un altro». *Dinamiche di percezione dell'alterità in Roma antica*, 2012, pp. 17-32; *Nigra subucula induti. Immagine, classicità e questione della razza nella propaganda dell'Italia fascista* (con M. Giuman), Padova 2011.

Email: ciroparodo@tiscali.it

Articolo

Data invio: 30/09/2014

Data accettazione: 30/11/2014

Data pubblicazione: 30/06/2015

Come citare questo articolo

Parodo, Ciro, *Angerona e il silenzio del confine. Tempi e spazi liminari di una dea romana muta*, “Medea”, I, 1 2015, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/medea-1825>