

Dalila D'Alfonso

STRANGULAT INCLUSUS DOLOR: SILENZI E ANXIETATES IN OVIDIO ESULE

Abstract: Indagando, attraverso i versi di *Tristia* ed *Epistulae ex Ponto*, le cause del sofferto ‘mutismo’ che segna gli anni di relegazione vissuti da Ovidio a Tomi, è possibile rilevare il peso costante del *languor* e dell’*anxietas* che affliggono il corpo e l’*animus* del poeta nell’inedito ruolo di *barbarus*. Se i Romani affidavano a *Diva Angerona* il compito di soccorrere gli afflitti da *angores* e *anxietates*, due forme di malessere psicosomatico distinte anche da Cicerone nelle *Tusculanae disputationes*, nel tempo immobile dell’esilio la dea silente sembra non voler alleviare le pene del Sulmonese.

Abstract: Investigating, through the verses of *Tristia* and *Epistulae ex Ponto*, the causes of the suffered silence that marks the relegation of Ovid in Tomi, it is possible to detect the constant weight of the *languor* and the *anxietas* that afflict the body and the *animus* of the poet in his unprecedented role of *barbarus*. If the Romans entrusted to *Diva Angerona* the task of helping the afflicted by *angores* and *anxietates*, two forms of psychosomatic malaise also distinct by Cicero in his *Tusculanae disputationes*, in the stationary time of exile the silent goddess seems not to want to alleviate the pains of the poet.

Parole-chiave: Ovidio, esilio, *anxietas*, Cicerone, *Angerona*

Keywords: Ovid, exile, *anxietas*, Cicero, *Angerona*

Dalila D'Alfonso (Università di Foggia). La studiosa si occupa da diversi anni della produzione esilica di Ovidio. I suoi interessi di ricerca guardano principalmente alla ricezione della cultura latina e alla fortuna dei modelli classici nella letteratura italiana moderna e contemporanea.

E-mail: dalila.dalfonso@unifg.it

La preminente forma di afasia che colpisce un individuo in terra straniera è certamente figlia dell'isolamento linguistico. Julia Kristeva, autrice nel 1988 del saggio *Etranger à nous-mêmes* ('Stranieri a noi stessi'), nell'analizzare la rete lessicale che avvolge la vita di un 'barbaro' lontano dalla patria – fatta di "felicità bruciata", "sofferenza", "scarto", "frantumazione"¹ – focalizza l'attenzione sul mutismo forzato di chi si ritrova a non saper più dire. Rivolgendosi direttamente agli *exules* del suo tempo, la Kristeva scrive: «Così fra due lingue, il vostro elemento è il silenzio. A forza di dirsi in diversi modi, tutti altrettanto approssimativi, altrettanto banali, la cosa non si dice più» (2014, 19).

Che non conoscere la lingua del paese di arrivo – e in essa non sapersi riconoscere – rappresenti il principale ostacolo per l'individuo 'dismatriato' è un fatto acclarato e testimoniato da innumerevoli esperienze raccontate da autori antichi e moderni. Particolarmente rilevante a riguardo si dimostra l'opera dall'esilio e sull'esilio di Ovidio Nasone²: *Tristia* ed *Epistulae ex Ponto* rappresentano un archetipo letterario per la *Exilliteratur* di ogni tempo, soprattutto in riferimento all'incontro-scontro tra lingue e culture³.

L'esperienza del poeta rappresenta, in effetti, un *unicum*; come ricorda Luisi, «mai nessuno era stato mandato tanto lontano da Roma, per giunta in un posto non annoverato tra i luoghi di relegazione o di esilio e in cui c'erano solo barbari e uno sparuto gruppo di soldati romani a presidio della postazione: una pena tremenda per un uomo come Ovidio, abituato a vivere a contatto con l'alta società, che apprezzava molto le sue opinioni» (2008, 99-100)⁴. Tale eccezionalità dell'evento esilico vissuto dal Sulmonese ha reso indubbiamente il suo processo di elaborazione e acquisizione linguistica un modello⁵: Adams, il quale ha definito la parlata dagli abitanti di Tomi una forma di *pidgin*, dunque un idioma frutto della mescolanza di diverse lingue (cf. 2003, 105-106), riconosce nel percorso di approccio al getico vissuto da Ovidio il perfetto «model of second-language acquisition» (ivi, 18; cf. Lozovan 1958, 397)⁶. Ed effettivamente Ovidio arriva a comporre, a esilio ormai

inoltrato, un intero *libellus sermone Getico*. Due anni dopo aver affermato, nell'epistola 3, 2 *ex Ponto* e nell'elegia 5, 12 dei *Tristia*, di aver ormai imparato a parlare nella lingua di Tomi, metaforicamente 'disimparando' il latino, egli, come dichiara all'amico Caro nel 14/15 d.C., ha infine incontrato il favore dei Geti ed è divenuto un poeta celebre persino nell'ostile terra della relegazione⁷: *Et placui – gratare mihi – coepique poetae / inter inhumanos nomen habere Getas* (*Pont.* 4, 13, 21-22). La composizione di un poema in getico – *A, pudet, et Getico scripsi sermone libellum, / structaque sunt nostris barbara verba modis* (19-20)⁸ – segnerà l'apice, il passaggio fondamentale e finale da *barbarus*, come egli stesso si definisce⁹, a poeta 'bilingue', in grado di scrivere nella lingua di Tomi¹⁰.

Il percorso di avvicinamento alla *socia lingua* dei Geti, tuttavia, rappresenta un processo difficile, improntato alla chiusura e al rifiuto. Non va trascurata, infatti, la vera e propria 'disperazione linguistica' che il poeta deve almeno temporaneamente avvertire e che fa sprofondare e scomparire nel quotidiano rumorio delle gutturali parlate orientali l'unica lingua che è sempre in grado di riconoscere, la propria: *Unus in hoc nemo est populo, qui forte Latine / quamlibet e medio reddere verba queat* (*trist.* 5, 7, 53-54)¹¹. Egli è consapevole delle difficili circostanze in cui tenta di comporre versi, circostanze che vedono il talento essere ostacolato dalle condizioni avverse (*trist.* 3, 14, 33-36):

*Ingenium fregere meum mala, cuius et ante
fons infecundus parvaque vena fuit.
Sed quaecumque fuit, nullo exercente refugit,
et longo periit arida facta situ*¹².

Scrivendo all'amico Cornelio Severo, nei toni di un'intima confessione, Ovidio ammetterà, come in altri frangenti, di aver perso l'*impetus*, l'antico slancio poetico (*Pont.* 4, 2, 25-28):

*Inpetus ille sacer, qui vatum pectora nutrit,
qui prius in nobis esse solebat, abest.*

*Vix venit ad partes, vix sumptae Musa tabellae
inponit pigras paene coacta manus*¹³.

L'affidarsi alla Musa sembra non bastare a conservare intatta la *vox* poetica. Il punto cruciale è che il Sulmonese, sin dall'inizio della sua nuova esistenza, 'fatica' a esprimersi, come sottolinea ancora in *trist.* 3, 14, 43-46:

*Saepe aliquod quaero verbum nomenque locumque,
nec quisquam est a quo certior esse queam.
Dicere saepe aliquid conanti – turpe fateri –
verba mihi desunt dedidicique loqui*¹⁴.

Viene però da chiedersi se la causa di questa afasia sia legata soltanto alle difficoltà del *commercium linguae* e agli sforzi dell'apprendimento linguistico o se, invece, non sia possibile indagare su cause parallele e più profonde.

Exulis haec vox es; praebet mihi littera linguam / et, si non liceat scribere, mutus ero (*Pont.* 2, 6, 1-4): se non potrà più scrivere, confida Ovidio all'amico Grecino, egli sarà a tutti gli effetti condannato al definitivo silenzio, sarà *mutus*. Ben esplicita a tal proposito Natoli: «Because of his isolation, the exile does not have a true *vox*, over which he has total control. Instead, he must rely on a surrogate *vox* dependent on the written word. The written word can provide the exile with a *lingua*, the physical seat of articulate speech [...]» (2017, 122). Nel vivere la perdita della propria *vox*, il poeta trova rifugio nei suoi versi.

Dunque, è solo la parola scritta che consente a Ovidio di esprimersi, in latino o in getico che sia? Che ne è della sua 'viva voce'?¹⁵ Tra i campi sterili del bianco assenzio, l'esule sembra non riuscire a emettere che un metaforico suono strozzato, perso nel vento gelido della Scizia: «Ces oeuvres évoquent de façon lancinante le lieu d'exil comme un espace désolé, figé dans le silence» (Gavoille 2019, 2)¹⁶. Scriveva ancora Julia Kristeva, rivolgendosi ai silenziosi stranieri in difficoltà con la nuova lingua: «Del resto, volete realmente

parlare?» (2014, 19). A rileggere alcuni passaggi della testimonianza tomitana, la risposta si rivela effettivamente complessa: altre cause, che il Sulmonese a più riprese sembra suggerirci, contribuiscono a rendere l'esule un essere quasi 'fisiologicamente' silente, un prigioniero dell'incomunicabilità (cf. Degl'Innocenti Pierini 2007, 162).

Con la gola serrata: *languor corporis e anxietas animi*

Così si esprime Ovidio nei primi versi dell'elegia decima dell'ultimo libro dei *Tristia*, a tre anni dall'inizio dell'esilio, trasmettendo ai suoi lettori quella percezione di immobilità spaziale e temporale così profondamente avvertita e ripetutamente descritta sin dall'approdo in terra straniera (1-6):

*Ut sumus in Ponto, ter frigore constitit Hister,
facta est Euxini dura ter unda maris.
At mihi iam videor patria procul esse tot annis,
Dardana quot Graio Troia sub hoste fuit.
Stare putes, adeo procedunt tempora tarde,
et peragit lentis passibus annus iter¹⁷.*

Si tratta di un passaggio particolarmente rilevante nel confermare la nota percezione di stasi del *tempus exilii*: il 'raggrumarsi' del tempo esilico attanaglia quasi fisicamente l'esule e lo scorrere impercettibile dei giorni accresce inevitabilmente la malinconia (cf. Pasquinelli 2009). Se il tempo, come lo spazio, si paralizza, lo stesso, afferma Ovidio, avviene per la mente: *Nec quaesita tamen spatio patientia longo est, / mensque mali sensum nostra recentis habet* (*trist.* 4, 6, 21-22).

In un trascinarsi così lento dell'inverno senza fine di Tomi, a dominare è la nostalgia, a 'stritolare' inesorabilmente la mente del poeta è un *dolor* che non può far altro che crescere e colpire *intus*, attentando direttamente alla sfera dell'interiorità: *Strangulat inclusus dolor atque exaestuat intus, / cogitur et vires multiplicare*

suas (*trist.* 5, 1, 63-64). Il dolore che soffoca e brucia internamente riesce a moltiplicare le sue forze e ad avvolgere l'intera esistenza dell'esule, il quale, al principio dell'ultimo libro dei *Tristia*, chiede indulgenza al suo *lector* (cf. 65-68).

Per scavare nelle profonde affezioni dell'*animus* è necessario procedere da uno 'strato' superiore e partire dall'organismo altrettanto ferito che lo ospita. Il malessere che inevitabilmente avanza nei giorni immobili dell'*exilium* non risparmia, *in primis*, il *corpus* del poeta. A mettere alla prova la resistenza fisica di Ovidio, che vede nel tempo rughe sempre più profonde incise sul proprio volto, è l'ammalarsi di frequente a causa del rigido clima scitico¹⁸. Leggiamo nei versi di *trist.* 3, 3, rivolti alla moglie Fabia, un lungo sfogo dettato dalla scoraggiamento per il malanno, possiamo immaginare l'ennesimo, sopraggiunto nell'inverno di Tomi (5-14):

*Quem mihi nunc animum dira regione iacenti
inter Sauromatas esse Getasque putes?
Nec caelum patior, nec aquis adsuevimus istis,
terraque nescioquo non placet ipsa modo.
Non domus apta satis, non hic cibus utilis aegro,
nullus, Apollinea qui levet arte malum,
non qui soletur, non qui labentia tarde
tempora narrando fallat, amicus adest.
Lassus in extremis iaceo populisque locisque,
et subit adfecto nunc mihi, quicquid abest¹⁹.*

Qual è la prima parte del corpo colpita dalla malattia? Con ogni probabilità, l'apparato fono-respiratorio: ad affliggere Ovidio potrebbe essere infatti una forma di polmonite o di pleurite, infiammazione acuta e spesso cronica che colpisce chi ne è affetto a livello polmonare²⁰. Egli stesso parla, in un passaggio dell'elegia 5, 13, di un dolore lancinante avvertito all'altezza del fianco o, più in generale, del torace, riconducibile a un dolore pleurico: [...] *perque dies multos lateris cruciatibus uror, / saeva quod inmodico frigore*

laesit hiems (5-6)²¹. Anche dettare una lettera destinata alla coniuge diviene, in tali condizioni, un processo gravoso: *Scribere plura libet: sed vox mihi fessa loquendo / dictandi vires siccaque lingua negat* (*trist.* 3, 3, 85-86)²². *Fessa vox* e *sicca lingua* condannano il poeta a un primo, 'biologico' silenzio.

Ovidio include nell'area fisiologica del proprio malessere anche *os, torpens palatus* e *stomachus* (cf. *Pont.* 1, 10, 7-14), facendo riferimento alla totale mancanza di appetito e sonno, con tutto ciò che a livello di debolezza fisica tali privazioni comportano²³. L'acqua, l'aria, persino la terra di Tomi non possono che essere nocive, in un paese dove nessuno conosce le arti mediche: *Nec caelum nec aquae faciunt nec terra nec aerae; / ei mihi, perpetuus corpora languor habet!* (*trist.* 3, 8, 23-24)²⁴. La malsana *Schytica aura* diventa per il poeta un'assoluta nemica: era del resto convinzione comune che la qualità dell'aria condizionasse l'attività intellettuale degli uomini, ostacolando le funzioni mentali con tassi di umidità eccessivamente elevati²⁵.

Nel cominciare a ricostruire il vocabolario con cui Ovidio descrive il proprio malessere psicofisico, *languor* si presenta come il primo di una serie di lemmi dalla doppia valenza, a indicare tanto l'abbattimento e la fiacchezza fisica quanto l'indolenza, lo struggimento emotivo che, necessariamente, incide sul corpo e da quello stesso corpo è alimentato: *Languor est torpor et inertia* (NON. 534L). Ancora, il poeta pone in risalto il peso della sua debolezza fisica e mentale aprendo la decima lettera del primo libro delle epistole *Ex Ponto*, indirizzata a Lucio Pomponio Flacco: *Longus enim curis vitiatum corpus amaris / non patitur vires languor habere suas* (3-4).

Ovidio non è certamente il primo a evidenziare come la stanchezza del corpo condizioni inevitabilmente i moti dell'animo. All'interno di un passaggio del *De divinatione* rintracciamo la medesima associazione tra *languor corporis* e *animus* descritta da Cicerone (2, 128):

Naturam autem eam dico qua numquam animus insistens agitatione et motu esse vacuus potest. Is cum languore corporis nec membris uti nec sensibus potest,

*incidit in visa varia et incerta ex reliquiis, ut ait Aristoteles, inhaerentibus earum rerum quas vigilans gesserit aut cogitaverit*²⁶.

Il legame tra sfera fisica (*corpus*), attività intellettuale (*mens*) e, in generale, moti dell'interiorità (*animus*) si presenta a più riprese nella riflessione dell'Arpinate: nel corpo, destinato a dissolversi, hanno sede *animus* e *mens*, i quali percepiscono autonomamente il mondo circostante; la mente costituisce la parte intellettuale dell'*animus*, sede del sentimento, della volontà, della memoria e del pensiero²⁷.

Una connessione, quella tra corpo, animo e mente, che non sfugge a Ovidio, il quale, ancora in *trist.* 3, 8, dichiara (25-28):

*Seu vitiant artus aegrae contagia mentis,
sive mei causa est in regione mali,
ut tetigi Pontum, vexant insomnia, vixque
ossa tegit macies nec iuvat ora cibus*²⁸.

L'*aegritudo mentis* qui descritta dall'esule sta ad indicare lo sconforto, l'inerzia dello spirito che è anche l'indebolimento della volontà: *Nec melius valeo, quam corpore, mente, sed aegra est / utraque pars aequae binaeque damna fero* (33-34).

Tale è il 'peso' avvertito dal poeta che egli non manca di ribadire a più riprese quanto più grave sia l'afflizione della mente che del fisico: *Corpore sed mens est aegro magis aegra, malique / in circumspectu stat sine fine sui* (*trist.* 4, 6, 43-44); o ancora: *Aeger enim traxi contagia corpore mentis, / libera tormento pars mihi ne qua vacet [...]* (*trist.* 5, 13, 3-4). Pertanto, è la mente a 'controllare' e contagiare negativamente il corpo; e tuttavia, quest'ultimo non potrà essere sanato – a sottolineare quale dei tre poli sembra essere per il poeta maggiormente rilevante – se l'*animus* non sarà in grado di farlo: *Omnia deficiunt. Animus tamen omnia vincit: / ille etiam vires corpus habere facit* (*Pont.* 2, 7, 75-76). Riplasmando un celebre passaggio virgiliano²⁹, Ovidio pone in evidenza come sia principalmente lo stato dell'*animus* a condizionare le prerogative fisiche, eventualmente patologiche, dell'esule. Un elemento che può essere senz'altro esteso al

tema dell'afasia, poiché «la debolezza, la malattia psichica, che diviene fisica, affievolisce ispirazione e 'voce'» (Degl'Innocenti Pierini 2007, 161). *Unda locusque nocent et causa valentior istis, / anxietas animi, quae mihi semper adest* (Pont. 1, 10, 35-36): la prima affezione che colpisce l'*animus* dell'esiliato è, a detta dello stesso Ovidio, l'*anxietas*.

Come scriveva ancora Cicerone nelle *Tusculanae disputationes*, le malattie che affliggono la mente e l'animo meritano più attenzione dei malanni e degli accidenti che colpiscono il corpo, assumendo esse, di fatto, la forma di un tormento logorante, continuo e senza tregua (3, 3, 5):

At et morbi perniciosiores pluresque sunt animi quam corporis; hi enim ipsi odiosi sunt, quod ad animum pertinent eumque sollicitant, "animusque aeger", ut ait Ennius, "semper errat neque pati neque perpeti potest, cupere numquam desinit." Quibus duobus morbis, ut omittam alios, aegritudine et cupiditate, qui tandem possunt in corpore esse graviores³⁰?

Un animo travagliato *semper errat*, è in cerca di qualcosa che non riesce a trovare. L'*aegritudo* che affligge gli animi inquieti, citata anche da Ovidio, si presenta come condizione di profonda afflizione, uno stato melancolico che sprofonda l'esistenza di un individuo nell'inerzia, in un *torpor* senza uscita. Non si tratta di *insania*, che è la conseguenza di un animo turbato, o di *dementia*³¹. A cercare le ragioni dell'*aegritudo* si finisce per rintracciare *plura nomina* e diverse *stirpes aegritudinis* (cf. 34, 83-84): proprio l'angosciarsi rientra tra le ragioni primarie di tale afflizione³².

L'Arpinate distingue anche *anxietas* e *angor*, due differenti sfere del malessere psichico, o meglio psicofisico (4, 12, 27):

Ut sunt alii ad alios morbos procliviores [...], sic alii ad metum, alii ad aliam perturbationem; ex quo in aliis anxietas, unde anxii, in aliis iracundia dicitur, quae ab ira differt, estque aliud iracundum esse, aliud iratum, ut differt anxietas ab angore; neque enim omnes anxii qui anguntur aliquando, nec qui anxii semper anguntur, ut inter ebrietatem <et ebriositatem> interest, aliudque est amatorem esse, aliud amantem³³.

Non sempre chi vive nell'ansietà è angosciato, non sempre chi combatte il tormento è *anxius*. D'altro canto, è chiara la relazione tra i due stati. Il verbo *ango*, all'origine etimologica di entrambi i malesseri, sta a indicare letteralmente il 'comprimere', il 'soffocare' (come il corrispondente greco ἄγχω lo 'stringere', lo 'strangolare')³⁴: tale restringimento fisiologico dell'apparato respiratorio, della gola in particolare, assume un ulteriore significato sul piano emotivo-psicologico nell'idea dell'angustarsi e del tormentarsi³⁵.

La diade *angor-anxietas*, pur di medesima derivazione³⁶, presenta tuttavia delle discrepanze. Cicerone descrive l'*anxietas* come «una sorta di “predisposizione d'animo”, una condizione psicologica che di tanto in tanto può esprimersi in modo più o meno evidente» (FICCA 2009, 157), dunque un vero e proprio 'sintomo depressivo' sempre in agguato; l'*angor*, d'altra parte, definisce una condizione più specificatamente psico-somatica – *Angor id est animi vel corporis cruciatus* (PAUL. FEST. 7L) –, che l'Arpinate classifica altrove proprio come forma di *aegritudo*: *Angor aegritudo premens* (4, 8, 18)³⁷. Se l'*angor* si dimostra maggiormente 'fedele' alla sua doppia valenza psichica e fisica, l'*anxietas* si manifesta primariamente su un piano psicologico ed emotivo³⁸.

In ogni caso, anche in forza della comune origine etimologica, possiamo immaginare uno stato di 'soffocamento', fisiologico e mentale, che rende particolarmente difficile l'emissione della voce. Ricorda Ragno, analizzando il motivo dei *rupta verba* e, in particolare, del flusso vocale interrotto in situazioni di 'shock emotivo' (quale l'approssimarsi della morte): «Cause fisiche o psichiche impediscono il normale *peragere* dei *verba*, perciò rotti e 'imperfetti'. [...] Si tratta [...] di un ingorgo verbale che [...] prelude al mutacismo completo» (2018, 152-153). Talmente arduo risulta, in molti casi, il convivere con tale psico-fisico 'stato afonico', da costringere gli individui che ne sono affetti a chiedere aiuto alle divinità. Di fatto, il ruolo di questi malesseri psicosomatici nella vita dei Romani era rilevante al punto da rendere necessaria la presenza di un nume al quale rivolgersi.

I silenzi di *Diva Angerona* e il *tempus Brumae* a Tomi

Angeronalia ab Angerona, cui sacrificium fit in Curia Acculeia et cuius feriae publicae is dies (VARR. *ling.* 6, 3, 23). Guardando alla brevità della descrizione fornita dal Reatino in merito alle celebrazioni dedicate ad Angerona, è possibile dedurre, come suggerisce Perfigli, che «poiché la divinità era ben conosciuta dai Romani, Varrone non sentiva la necessità di dare altre spiegazioni riguardo agli *Angeronalia*» (2009, 276). Divinità evidentemente nota e legata ad *anxietas* e *angores* era a Roma *Diva Angerona*, dea del silenzio, della sofferenza, protettrice dei segreti, guaritrice dalle malattie cardiache e dalla tristezza d'animo, vicina a divinità autoctone del mondo agricolo, pastorale e legate alla fertilità quali Annona, Bubona, Pomona, Melona, Alemona (cf. Maiuri 2015, 140)³⁹.

Come riportato da Macrobio, Angerona veniva considerata la liberatrice da *angores* e *sollicitudines* e, soprattutto, era colei che aiutava l'individuo afflitto a dissimulare *dolores* e *anxietates* (*sat.* 1, 10, 7-8):

*Duodecimo vero feriae sunt divae Angeroniae, cui pontifices in sacello Volupiae sacrum faciunt. Quam Verrius Flaccus Angeroniam dici ait quod angores ac sollicitudines animorum propitiata depellat. Masurius adicit simulacrum huius deae ore obligato atque signato in ara Volupiae propterea collocatum, quod qui suos dolores anxietatesque dissimulant perveniant patientiae beneficio ad maximam voluptatem*⁴⁰.

La statua dalla bocca ben chiusa di Angerona, che incarnava il silenzio di chi si impegna a celare le preoccupazioni e i dolori, si trovava in *sacello Volupiae* (cf. VARR. *ling.* 5, 34, 164)⁴¹, luogo sacro in cui i pontefici offrivano sacrifici alla dea in occasione dei citati *Angeronalia* (o *Divalia*), celebrati a Roma il 21 dicembre, il giorno del solstizio d'inverno o *Bruma*⁴². Aggiunge ancora Macrobio che, grazie ad Angerona, il popolo romano era stato liberato da un'epidemia di angina (*sat.* 1, 10, 9): *Iulius Modestus ideo sacrificari*

*huic deae dicit quod populus Romanus morbo qui angina dicitur praemisso voto sit liberatus*⁴³.

Pertanto, «*Angerona* trova la sua 'ragione funzionale divina' in tre diversi vocaboli: *angor*, *anxietas* e *angina*» (PERFIGLI 2009, 277). Ritroviamo le due affezioni dell'animo sopra citate con l'aggiunta di un elemento prettamente 'fisico', l'*angina*. Indubbiamente, la dea era addetta a proteggere tanto la sfera psico-emotiva, quando quella fisiologica: del resto, *angere* aveva una valenza tanto fisica (il soffocamento), quanto psicologica (l'affliggersi).

Molto spesso la divinità veniva assimilata a Tacita Muta, dea dell'afasia e madre dei Lari, di cui parla lo stesso Ovidio nel secondo libro dei *Fasti* (cf. 569sg.)⁴⁴: la dea Tacita veniva festeggiata a Roma il 21 febbraio, esattamente due mesi dopo Angerona, e il poeta descrive un complesso rito apotropaico compiuto perché la dea proteggesse dalle maledizioni pronunciate da *hostiles linguae* e *inimica ora*⁴⁵. Ad accomunare le due dee mute, oltre alla connessione con cicli rituali che concludevano l'anno⁴⁶ e al legame con il mondo ctonio⁴⁷, vi era certamente la 'localizzazione' del loro intervento negli organi fonatori. Se Tacita aveva la funzione di mettere a tacere le lingue nemiche, e, soprattutto, quella di ricordare con il suo esempio alle *matronae* romane il valore del tenere la lingua 'a freno'⁴⁸, Angerona era la dea incaricata di risollevare l'animo degli afflitti, di sciogliere i 'nodi alla gola' dovuti a stati di angoscia e ansia. Ella era, dunque, la divinità più adatta a soccorrere l'*exul* affetto da patologie che implicavano difficoltà respiratorie e dalla voce strozzata per via dell'*anxietas*.

Torniamo perciò alle parole del Sulmonese in esilio. L'*anxietas animi* citata da Ovidio, di fatto, può essere considerata un vero e proprio 'stato depressivo' che accompagna l'esistenza isolata del poeta (cf. CLAASSEN 1996, 582), un affanno costante che perseguita e va ben oltre l'idea di momentaneità dell'angoscia (*Pont.* 1, 4, 5-8):

*Nec, si me subito videas, agnoscere possis,
aetatis facta est tanta ruina meae.*

*Confiteor facere hoc annos, sed et altera causa est:
anxietas animi continuusque labor*⁴⁹.

L'ansietà di Ovidio, ora irriconoscibile come poeta, è un sentire effettivamente universale e 'universalizzato', un'afflizione che accomuna gli esiliati di ogni tempo. Con essa, il poeta vive una diversa forma di afasia: non è, indubbiamente, solo l'aspetto linguistico a mettere l'esule alla prova. Si riconosce allora, segnalava ancora Julia Kristeva 'scavalcando' il solo ostacolo della lingua, il vero motivo del silenzio degli *exules*: «Il silenzio non vi è soltanto imposto, è in voi: rifiuto di dire, sonno striato attaccato a un'angoscia che vuole restare muta, proprietà privata della vostra discrezione orgogliosa e mortificata, luce tagliente, ecco cos'è il vostro silenzio» (2014, 19). Il silenzio dell'esilio è in primo luogo "un'angoscia che vuole restare muta", muta come la stessa divinità che dell'angoscia è incarnazione e degli afflitti dall'*angor* e dall'*anxietas* protettrice.

È Ovidio stesso a citare, con rammarico e delusione, proprio il giorno dedicato ad Angerona. Così, infatti, continua la decima elegia del quinto libro dei *Tristia* (5-8):

*Stare putes, adeo procedunt tempora tarde,
et peragit lentis passibus annus iter.
Nec mihi solstitium quicquam de noctibus aufert,
efficit angustos nec mihi bruma dies*⁵⁰.

Il giorno più corto dell'anno – *Bruma, a brevitae dierum* (MACR. *sat.* 1, 21, 15)⁵¹ – non si conserva tale nella eccezionalità della condizione esilica. *Angusti dies* è espressione particolarmente significativa: essa stava generalmente ad indicare la luce quasi assente del giorno del solstizio invernale. *L'angusta lux* – «che al solstizio d'inverno provoca uno stato di crisi [...] da superare» (Prosdocimi, Prosdocimi 1978, 203) – rimanda ancora una volta alla radice **ang* e al nome della dea silente (cf. Hubaux 1944).

A Tomi, il tempo lento e sempre uguale non cambia il suo corso neanche in occasione dei giorni dedicati a Summano e Angerona: i

giorni brumali, citati da Ovidio parallelamente al *solstitium*, il giorno più lungo dell'anno dedicato al dio notturno della folgore⁵², di norma «esprimono la chiusura del ciclo solare, ma sono anche forieri di un nuovo, auspicato corso della realtà, in uno dei momenti dell'anno più gravidi di tensione e aspettative: di qui la necessità di imbrigliarne l'effetto in senso positivo, assoggettandoli al controllo del divino per una ricaduta positiva e confortante sull'intera comunità» (Maiuri 2015, 144). E in effetti lo stesso Ovidio, all'interno del primo libro dei *Fasti*, aveva descritto il *dies brumalis* come un giorno di luce, dunque di metaforica rinascita: *Bruma novi prima est veterisque novissima solis: / principium capiunt Phoebus et annus idem* (163-164). Ora, però, nella disposizione d'animo dell'esilio, la *Bruma* non porta un 'nuovo sole', né contribuisce ad alleviare le pene del poeta, rendendo meno insopportabile il lungo tempo esilico.

Se tale momento dell'anno, insomma, rappresentava comunemente una fase di rinnovamento e di cambiamento, per il poeta di Sulmona nulla cambia. La dea Angerona, nel giorno che le è dedicato, sembra implicitamente chiamata in causa affinché possa propiziare un obiettivo fin troppo ambizioso per il poeta: 'accorciare il tempo' per contrastare il *dolor* dovuto ai giorni interminabili della relegazione. Se per ogni altro uomo, «è all'insegna di questa figura divina che il sole riprende il cammino inverso, riportando il tempo della luce al mondo» (Prosdocimi, Prosdocimi 1978, 203), per Ovidio, tuttavia, il tempo continuerà a incedere sempre uguale. La *Bruma*, infatti, non ha alleviato l'*anxietas* dell'*exul*, Angerona non ha esercitato il suo intervento divino per gli esuli, vittime 'eterne' di *dolores* e *anxietates*.

Ad accompagnare Ovidio nel suo viaggio di andata, nell'inverno dell'8 d.C., era stata proprio la *brumalis lux* (cf. *trist.* 1, 11, 39); a segnare il conto degli anni trascorsi dall'inizio della condanna, nel 14 o 15 d. C., dunque quasi al termine del diario esilico, è ancora il *brumalis dies*, metonimicamente richiamato a indicare l'intero inverno: *Sed me iam, Care, nivali / sexta relegatum bruma sub axe videt* (*Pont.* 4, 13, 39-40)⁵³.

Sola comes (*trist.* 4, 1 20) resta la Musa. Affidarsi all'unica amica e sostenitrice che gli è rimasta accanto, dunque, sembra essere il solo viatico di sopravvivenza per la voce del poeta: *Nec tamen, ut verum fatear tibi, nostra teneri / a componendo carmine Musa potest* (*trist.* 5, 12, 59-60)⁵⁴. Di fatto, «without writing, the exile would be relegated to a state of *mutus*» (Natoli 2017, 122)⁵⁵: privato dell'atto scrittorio, l'esule è condannato al silenzio.

La 'terapia' contro tale pena si affida ai nuovi versi composti dall'esilio (*trist.* 5, 7, 39-42; 67-68):

*Detineo studiis animum falloque dolores,
experior curis et dare verba meis.
Quid potius faciam desertis solus in oris,
quamve malis aliam quaerere coner opem?
[...] Carminibus quaero miserarum obliviam rerum:
praemia si studio consequar ista, sat est*⁵⁶.

Tornando alle osservazioni della Kristeva, con lo spegnersi delle parole pronunciate 'a voce alta' dall'individuo divenuto straniero, all'esiliato antico e moderno non resta che un 'muto' scrivere, un silente rifugiarsi in sé stesso: «Nulla da dire, niente, nessuno all'orizzonte. E una completezza impenetrabile: diamante freddo, tesoro segreto, accuratamente protetto, inafferrabile. Non dire niente, niente da dire, niente è dicibile» (2014, 19).

Note

1 Cf. KRISTEVA 2014, 5-43.

2 Sul concetto di 'dismatria' e sul ruolo del modello narrativo ovidiano, si veda già D'ALFONSO 2019, 223sg.; sul rapporto lingua/identità al giorno d'oggi, con particolare riferimento all'idea di perdita del codice linguistico d'appartenenza come esperienza di straniamento, MASSELLI 2019, 58-60.

3 Per alcune più recenti definizioni di Ovidio 'paradigma' degli scrittori esuli rimando, esemplificativamente, a DEMETRIO 2008, 22; PRICKETT 2010, 15;

GUILLÉN 2018, 19-24; SELVAGGINI 2018, V-VI; GAVOILLE 2020, 63; SABBAH 2020, 36.

4 Non ricorderemo in questa sede le varie questioni e i 'misteri' che avvolgono la condanna senza appello toccata al Sulmonese, recentemente riaperti da ESPOSITO 2019 (cf., a titolo esemplificativo, LUISI 2001; 2008; 2009).

5 Cito, esemplificativamente, NATOLI 2017, spec. 80sg.

6 Si tratterebbe di un *sermo* frutto della mescolanza tra il greco – ricordiamo che Tomis era colonia milesia (cf. *trist.* 5, 7, 51-52) –, il getico locale e il sarmatico (cf. DELLA CORTE 1976, 209-210). Agli inizi del '900, Henry S. Gehman pubblicò un articolo intitolato "Ovid's experience with languages at Tomi", affermando, a proposito dei diversi idiomi citati spesso indistintamente dal poeta: «He says that he learned to speak both Getic and Sarmatian, but in many cases he probably uses these words in a general and indefinite sense for metrical reasons. It is also possible that he did not have a clear conception of the differences between these foreign tongues. Certainly, however, the Getae and their language occupied the most important part of Ovid's attention at Tomi» (1915-16, 51).

7 *Ipse mihi videor iam dedidicisse Latine: / nam didici Getice Sarmaticeque loqui* (*trist.* 5, 12, 57-58); *Cumque ego de vestra nuper probitate referrem / – nam didici Getice Sarmaticeque loqui – / forte senex quidam, coetu cum staret in illo, / reddidit ad nostros talia verba sonos* (*Pont.* 3, 2, 39-42). Con un certa, amara ironia Ovidio sottolinea il sempre maggiore avvicinamento alla seconda lingua, con conseguente, metaforico abbandono della lingua patria: come nota Gavaille, «la proportionnalité inverse dans la maîtrise des deux langues (acquérir/perdre) est ici bien soulignée par le jeu entre *discere* "apprendre" et le préverbe *dediscere* 'désapprendre' (avec l'opérateur d'inversion *de-*)» (2020, 69-70).

8 In un esperimento letterario senza precedenti, una lingua straniera racconta di Augusto. Ovidio stesso riassume il contenuto della sua *laudatio*: egli ha cantato di Ottaviano, *numen in aetherias domos*, di Tiberio, suo degno successore, di Livia, di Druso e Germanico, *firma adiumenta parentis* (cf. 25-32). Potrebbe trattarsi della versione 'tradotta' di un poemetto in latino di cui il Sulmonese parla già a Bruto e Grecino (cf. *Pont.* 4, 6, 17-18; 8, 63-64; 129-132). Sul *libellus*, cf. D'ALFONSO 2020, 105-106 e la bibliografia ivi citata.

9 *Barbarus hic ego sum, qui non intellegor ulli, / et rident stolidi verba Latina Getae* (*trist.* 5, 10, 37-38).

10 In *Pont.* 3, 2 il poeta racconta di un'assemblea degli abitanti di Tomi svoltasi in sua presenza e di una conversazione con un anziano del luogo, il quale lungamente aveva narrato, sempre in lingua getica, la storia di Oreste e di Pilade (cf. 43sg.): nell'epistola troviamo un emblematico esempio di 'scambio culturale' tra stranieri sul tema dell'*amicitia*, avvenuto attraverso il ricorso a un *exemplum* significativamente noto e ripetutamente presente nelle stesse elegie ovidiane (cf. *trist.* 1, 5, 21-22; 9, 27-28; 4, 4, 69-76; 5, 4, 25; 6, 25-28; *Pont.* 2, 3, 45-46). Ovidio sceglie di far parlare un 'barbaro' e la vicenda scelta è tra

le più celebri, a dimostrazione di una nuova considerazione, improntata alla condivisione, per i cittadini di Tomi.

11 Cf. *trist.* 3, 11, 9; 4, 1, 89-90; 5, 2b, 67. Nella settima elegia del quinto libro dei *Tristia*, Ovidio descrive le sue nuove condizioni di vita, la terra d'esilio e i suoi abitanti, e si sofferma, oltre che sulle proprie difficoltà linguistiche, sulla presenza di tracce della lingua e della cultura greca (11-12; 51-52; cf. DELLA CORTE 1976, 212).

12 «Le disgrazie hanno spezzato il mio talento, di cui anche prima la fonte era poco abbondante e scarsa la vena. Ma, comunque sia stata per mancanza di esercizio è venuta meno; ora arida per la lunga inerzia, è perita» (le traduzioni dai *Tristia* e dalle epistole *Ex Ponto* sono quelle presenti nell'edizione a cura di F. Della Corte e S. Fasce).

13 «Quello slancio sacro che nutre il cuore dei poeti e che un tempo solevo avere in me, ora non c'è più. A fatica la Musa arriva per recitare la sua parte, a fatica pone, quasi forzata, le sue mani pigre sulle tavolette che ho preso». Cf. *trist.* 1, 6, 29-34; 7, 1-4; 11, 35-36; 4, 1, 1-2; *Pont.* 1, 5, 3-12; 2, 5, 19-22; 4, 13, 13-14.

14 «Spesso cerco un vocabolo, un nome, un luogo, e non c'è nessuno che mi possa informare. Spesso, mentre mi sforzo di dire qualche cosa – è vergognoso confessarlo – mi mancano le parole e ho disimparato a parlare». All'interno dell'elegia in questione, Ovidio tiene a distinguere la sua produzione pre-esilio dai versi nati a Tomi, letteralmente 'circondati' dalla lingua tracia e scitica (27-32): *Quod quicumque leget – si quis leget – aestimet ante, compositum quo sit tempore quoque loco. / Aequus erit scriptis, quorum cognoverit esse / exilium tempus barbariamque locum: / inque tot adversis carmen mirabitur ullum / ducere me tristi sustinuisse manu.*

15 Degl'Innocenti Pierini (2007, 162) sottolinea come il poeta spesso 'chieda in prestito' la voce ad amici come Paolo Fabio Massimo (un esempio in *Pont.* 1, 2, 115-118): attraverso tale richiesta di solidarietà amicale, la *vox* altrui diviene «adeguato sostituto alla propria, ormai stanca e affievolita» (*ibid.*).

16 Cf. *trist.* 3, 2, 7-8; 10, 27-30; 75-76; 12, 13-16; 4, 1, 21-22; 5, 13, 21; *Pont.* 1, 2, 23-24; 75-80; 3, 1, 1-30; 8, 15-16; 4, 10, 31.

17 «Da quando io sono nel Ponto, tre volte il Danubio è gelato, tre volte l'acqua del Mar Nero si è ghiacciata. Mi sembra però di essere lontano dalla patria ormai da tanti anni, quanti la Dardania Troia stette sotto l'incubo del nemico greco. Tu potresti pensare che il tempo stia fermo, tanto scorre adagio e tanto l'anno compie il suo corso a passi lenti».

18 I segni dell'invecchiamento vengono descritti alla moglie Fabia (*Pont.* 1, 4, 1-4): *Iam mihi deterior canis aspergitur aetas, / iamque meos vultus ruga senilis arat, / iam vigor et quasso languent in corpore vires, / nec, iuveni lusus qui placuere, iuvant.*

19 «Quale credi sia il mio animo, mentre giaccio malato in un paese terribile, tra i Sarmati e i Geti? Non reggo al clima; non mi sono potuto abituare a queste acque, e lo stesso paese, non so come, non mi piace. La casa non è abbastanza attrezzata; qui non vi è cibo adatto ad un malato, non c'è nessuno che sappia

mitigare il dolore con l'arte di Apollo, e non c'è un amico che mi consoli, che, conversando, inganni il tempo che scorre lentamente. Giaccio sfinito in un paese e fra gente lontanissimi della terra, e mi viene in mente, ora che sono infermo, tutto ciò che mi manca».

20 Cf. GREEN 1982, 118-119; RICHMOND 1995, 108; DELLA CORTE, FASCE 1997, 339, n. 1.

21 Stando a Plinio il Vecchio, i dolori costali, tra cui, appunto, la stessa pleurite, venivano trattati con il medesimo rimedio naturale utilizzato per l'asma, la pianta officinale della saponaria (*nat.* 24, 58): *Eadem pota denarii unius pondere ex aqua mulsa suspiriosos sanat, sic et pleuriticos et omnes lateris dolores.*

22 Commenta Green: «The physical symptoms of Ovid's disease suggest that he was suffering from pleurisy, of which the most characteristic manifestation is, precisely, inflammation producing a sharp and localized pain in the side, against the ribs, and directly associated with breathing» (2005, 291).

23 *Is quoque, qui gracili cibus est in corpore, somnus, / non alit officio corpus inane suo. / Sed vigilo vigilantque mei sine fine dolores, / quorum materiam dat locus ipse mihi. / Vix igitur possis visos agnoscere vultus, / quoque ierit quaeras qui fuit ante color. / Parvus in exiles sucus mihi pervenit artus, / membraque sunt cera pallidiora nova* (21-28). Anche nei versi di *trist.* 4, 16 il poeta descrive la mancanza di colorito e l'assottigliarsi della pelle sulle ossa (39-42): *Credite, deficio, nostrisque, a corpore quantum / auguror, accedent tempora parva malis. / Nam neque sunt vires, nec qui color esse solebat: / vix habeo tenuem, quae tegat ossa, cutem.*

24 L'acqua del Mar Nero aveva la peculiare caratteristica di essere dolciastra e quasi priva di salinità: *Est in aqua dulci non invidiosa voluptas: / aequoreo bibitur cum sale mista palus* (*Pont.* 2, 7, 73-74; cf. 4, 10, 59-64; *PLIN. nat.* 4, 79). Il poeta ricorda con nostalgia l'acqua purissima condotta a Roma dall'acquedotto costruito nel 19 a.C. da Agrippa, l'*aqua Virgo* (cf. *trist.* 3, 12, 22; *Pont.* 1, 8, 38), «l'eau la plus fraîche de Rome» (ANDRÉ 2003, 92, n. 2).

25 Cf. *HIPP. Aer.* 15; 19-20; *CIC. nat. deor.* 2, 17; 42; *fat.* 4, 7; *VITR.* 6, 1, 2-12.

26 «Chiamo natura quella condizione per cui l'anima, non mai ferma, non può essere esente da agitazione e da moto. Quando, per la stanchezza del corpo, l'anima non può fare uso né delle membra né dei sensi, incorre in visioni varie e confuse, derivanti, come dice Aristotele, dalla persistenza delle tracce di ciò che ha fatto o ha pensato durante la veglia» (traduzione a cura di S. Timpanaro). Cf. 2, 139: *Animorum est ea vis eaque natura ut vigeant vigilantes nullo adventicio pulsu sed suo motu incredibili quadam celeritate. Hi cum sustinentur membris et corpore et sensibus omnia certiora cernunt, cogitant, sentiunt. Cum autem haec subtracta sunt desertusque animus languore corporis, tum agitur ipse per sese.*

27 Cf. *Tusc.* 1, 20, 46; 33, 80. In alcuni passaggi Cicerone utilizza i due termini indistintamente, poiché *mens* e *animus* si dimostrano entrambi dotati di natura immortale e proprietà immateriali (cf. 1, 27, 66-67; per un'analisi del significato che l'Arpinate attribuisce ad *anima*, *animus*, *mens* e *ratio* all'interno dell'opera e, in particolare, dei passi citati, rimando a NOGUEIRA BORGES 2015).

28 «Sia che la malattia del mio cuore affranto si propaghi alle membra, sia che la causa del mio male risieda nel luogo, da quando ho toccato il Mar Nero, i miei sonni sono agitati, a mala pena la pelle rinsecchita copre le mie ossa, nessun cibo mi mette appetito».

29 Cf. *ecl.* 10, 69.

30 «Eppure sono più gravi e più numerose le malattie dell'anima che non quelle del corpo. Queste infatti sono odiose proprio perché riguardano l'anima e la tormentano, "e l'anima malata" come dice Ennio "è sempre in errore: non è in grado di sopportare né di resistere, e non smette mai di desiderare". E per non parlare di altre, quali malattie mai potrebbero esistere nel corpo più gravi di queste due, l'afflizione e la bramosia?» (traduzione a cura di L. Zuccoli Clerici).

31 Cf. 4, 8-9; 5, 10-11. Riportando la posizione stoica, Cicerone ricorda che l'*aegritudo* non appartiene al saggio e alla sua *fortitudo* (cf. 7, 14; 13, 27-28). Il tormento e l'indolenza, dovuti alla percezione, e dunque al timore, di un male presente o imminente, inevitabilmente conducono a uno stato accidioso e all'infelicità (cf. 25, 61). Una definizione dell'*aegritudo* come 'accidia' viene presentata, attraverso le parole di Agostino, nel secondo libro del *Secretum* del Petrarca: *Habet te funesta quedam pestis animi, quam accidiam moderni, veteres egritudinem dixerunt* (BUFANO 1987, 141).

32 Cf. 34, 83: *Nam et invidere aegritudinis est et aemulari et obtrectare et misereri et angere, lugere, maerere, aerumna adfici, lamentari, sollicitari, dolere, in molestia esse, adflicti, desperare.*

33 «[...] come ci sono persone maggiormente predisposte a certe malattie [...], così c'è chi è predisposto alla paura, chi a un'altra passione. Di conseguenza, per alcuni si parla di ansietà, e li si definisce ansiosi, per altri di collera, che è cosa diversa dall'ira, visto che altro è essere collerici, altro irati; allo stesso modo v'è differenza tra ansietà e angoscia: non sono infatti ansiosi tutti quelli che di tanto in tanto si sentono angosciati, né gli ansiosi sono sempre angosciati; così come c'è differenza tra ebbrezza e alcolismo, e altro è essere donnaioli, altro innamorati».

34 Cf. *ThlL* II, 48, 1-49, 39. Lo stesso Ovidio, nel racconto dello scontro tra il dio Achelò ed Ercole, all'apertura del libro nono delle *Metamorfosi*, scrive: *Angebar, ceu guttura forcipe pressus / pollicibusque meas pugnabam evellere fauces* (78-79).

35 Cf. ERNOUT-MEILLET 2001⁴, 33: «*Ango* se dit du physique et du moral; ce même double sens se retrouve dans les substantifs dérivés».

36 «The original meaning of both was concrete: to constrict but, because of the unpleasant feeling associated with chest or throat constriction, it could also mean to torment. In classical Latin, the same word could describe, according to the context and to the author, a physical or a psychological phenomenon» (PICHOT 1999, 22).

37 Cicerone considera affezioni dell'anima *molestia*, *sollicitudo* e *angor*, distinte tra loro e rispetto al generico greco *páthos* a designare qualsiasi *motus in animo turbidus* (cf. 3, 10, 22-23).

38 «In effetti anche la lingua italiana annovera corradicali affini, ma non descrittivi stati d'animo tacitamente sovrapponibili, come "ansia" e "angoscia". Ambedue indicano, infatti, sofferenza psichica, ma con sensibili differenze» (MAIURI 2015, 141). Questa distinzione oggi è, effettivamente, ulteriormente rafforzata anche in ambito psichiatrico, come emerge dal *Dizionario di psicologia* (1992) redatto da Umberto Galimberti: «Gli psichiatri preferiscono parlare di "ansia" in riferimento ai soli aspetti psichici dell'emozione in questione, mentre impiegano il termine "angoscia" quando in concomitanza si hanno manifestazioni somatiche talvolta particolarmente vistose» (in BORGNA 1998, 19; cf. *ivi*, 17-18).

39 Sulla natura 'celeste' della dea, cf. PROSDOCIMI, PROSDOCIMI 1978, 203sg.; MARCATTILI 2017.

40 «Nel dodicesimo giorno prima delle calende si celebra la festa della divina Angerona, per la quale i pontefici celebrano un rito sacro nel tempio di Volupia. Verrio Flacco dice che essa è chiamata Angerona perché, resa propizia, scaccia le 'angosce' e le preoccupazioni dagli animi. Masurio aggiunge che la statua di questa dea viene collocata sull'altare di Volupia con la bocca chiusa e sigillata, perché coloro che dissimulano i loro dolori e le loro preoccupazioni giungono, grazie alla loro sopportazione, a grandissima "voluttà"» (traduzione a cura di N. Marinone).

41 Volupia era la dea del piacere e della gioia: dunque coloro che, angosciati, si recavano presso il suo altare giungevano, grazie alla loro forza di sopportazione e all'intercessione della silenziosa Angerona, *ad maximam voluptatem*. Del resto, «se anche il piacere è concepito in negativo, come assenza di dolore, ben se ne comprende l'associazione con il silenzio» (MAIURI 2015, 142-143).

42 L'invito al silenzio della dea era forse connesso anche al mistero del nome segreto di Roma: è Plinio il Vecchio a raccontare della condanna a morte toccata al tribuno della plebe Quinto Valerio Sorano, accusato, per l'appunto, di aver svelato il *verum nomen* dell'Urbe, corrispondente a quello del nume tutelare della città e segretamente invocato dai sacerdoti romani prima di un assedio (cf. *nat.* 3, 65). Anche Macrobio ricorda come Angerona fosse stata considerata da alcuni la difenditrice del nome segreto dell'Urbe e raffigurata per questo motivo con le labbra sigillate o, altrove, con un dito sulla bocca (cf. *sat.* 3, 9, 3-4). Coarelli (1983, 261) sottolinea la connessione tra *Eros*, nome segreto dell'Urbe secondo la testimonianza di Giovanni Lido (*mens.* 4, 40), e *Volupia*. Un documento epigrafico di I sec. a.C. trovato a Preneste conferma che la dea veniva festeggiata il 21 dicembre ed era rappresentata con la bocca imbavagliata per tacere il nome segreto di Roma (cf. PERFIGLI 2009, 297-298). Si vedano, sulla figura di Angerona, HUBAUX 1944; DERROY 1949; BADER 1992, 229-232; SABBATUCCI 1999, 441-443; DUMÉZIL 2001, 296-299; CALVETTI 2004, 129-130; RÜPKE 2004, 147-149.

43 Cf. PAUL. FEST. 16L: *Angeronae deae sacra a Romanis instituta sunt cum angina omne genus animalium consumeretur, cuius festa Angeronalia dicebantur*). Festo parla tuttavia di un'epidemia diffusa tra diverse specie di

animali e non tra gli uomini, seguendo un motivo già presente nella commedia plautina (cf. *Trin.* 540-544).

44 La vicenda è nota: la ninfa Lara o Lala, come suggerito dal suo stesso nome (gr. λαλεῖν, 'chiacchierare'), non sa tacere e rivela a sua sorella Giuturna e a Giunone i piani di seduzione di Giove. Mercurio, incaricato di scortare la ninfa dalla lingua ormai strappata negli Inferi, approfitta della punizione subita dalla fanciulla per violentarla: dall'indesiderata unione nascono i *Lari compitales*, custodi dei crocicchi.

45 Cf. LAMBRECHTS 1944, 46-47; BADER 1992.

46 Prima della riforma calendariale di Numa, l'anno romuleo era costituito da dieci mesi e si concludeva a febbraio. Marzo, di fatto, rappresentava un periodo fondamentale di 'inizi' nel calendario romano: nel giorno delle Calende si rinnovava il fuoco sacro di Vesta e un intero ciclo di riti e celebrazioni era dedicato a Marte e legato ai culti saliarì (cf. SABBATUCCI 1999, 114-119).

47 Come ricordo Parodo, «Se il gruppo delle festività di Febbraio è dedicato alla commemorazione dei defunti [...], in quello di Dicembre, la matrice di carattere funerario è declinata secondo una più specifica prospettiva di natura agraria» (2015, 5). Le feste celebrate nel mese di dicembre erano i *Consualia* (15 dicembre), i ben noti *Saturnalia* (17 dicembre), gli *Opalia* (19 dicembre), i *Divalia* (21 dicembre) e i *Larentalia* (23 dicembre); simmetricamente, nel mese di febbraio si celebravano i *Lupercalia* (15 febbraio), i *Quirinalia* (17 febbraio), i *Feralia* (21 febbraio), i *Terminalia* (23 febbraio) e il *Regifugium* (24 febbraio). Cf. LAMBRECHTS 1944, 48-49; PARODO 2015, 5-8. Marcattili (2017) parla della natura 'lunare' delle due dee, ricordando *in primis* la coincidenza tra il solstizio d'inverno e la fase della *luna silens*.

48 «Tacere, infatti, non era solo una virtù, era un dovere delle donne, determinato dalla necessità di evitare che, usata da loro, la parola diventasse nella migliore delle ipotesi chiacchiera inconcludente, e nella peggiore causa di spiacevoli equivoci e di inutili danni. Tacita, dunque, era un simbolo» (CANTARELLA 2020, 67-68).

49 «Se tu mi vedessi all'improvviso, non mi potresti riconoscere, tanto sfacelo s'è fatto della mia vita. Questo fanno gli anni, lo confesso, ma c'è anche un'altra causa: l'ansia della mente e la pena incessante».

50 «Tu potresti pensare che il tempo stia fermo, tanto scorre adagio e tanto l'anno compie il suo corso a passi lenti. A me il solstizio non abbrevia le notti, né la bruma rende più corti i giorni».

51 Cf. VARR. *ling.* 6, 8; PLIN. *nat.* 18, 220; SERV. *ad Aen.* 2, 472; PAUL. FEST. 31L.

52 La data delle celebrazioni per Angerona si trova in simmetrica corrispondenza a livello calendariale con quella dedicata a *Summanus* (*summum diei*), dio dei fulmini notturni e nume tutelare del solstizio d'estate, festeggiato il 20 giugno (cf. PROSDOCIMI, PROSDOCIMI 1978, 204sg.). In *Pont.* 2, 4, rivolgendosi all'*amicus* e cavaliere Curzio Attico ed enumerando gli impossibili casi in cui egli potrebbe dimenticare la sua *amicitia*, Ovidio cita ancora parallelamente il giorno più lungo e quello più corto dell'anno: *Longa*

dies citius brumali sidere, noxque / tardior hiberna solstitialis erit, / nec Babylon aestum, nec frigora Pontus habebit / calthaque Paestanas vincet odore rosas, / quam tibi nostrarum veniant oblivia rerum.

53 Cf. *trist.* 4, 7, 1-2.

54 Cf. *trist.* 4, 1, 19-40; 87-106; 10, 111-132; 5, 1, 77-80; 7, 31-42; *Pont.* 1, 5, 55-56.

55 Natoli, che sottolinea la stretta vicinanza tra Ovidio esule e personaggi delle *Metamorfosi* come Filomela e Io, analizza, in particolare, la scrittura in forma epistolare come mezzo di 'riconnesione' alla comunità perduta (cf. *ivi*, 122-139).

56 «Tengo impegnata la mente nello studio, scaccio i dolori e cerco di ingannare i miei affanni. Che potrei fare di meglio, solo, in queste deserte regioni, e quale altro soccorso potrei cercare per i miei mali? [...] Nei versi cerco l'oblio delle mie miserie: se con l'attività ottengo questo risultato, mi basta». Cf. *Pont.* 1, 5, 55-56.

Bibliografia consultata

ADAMS 2003 = J. N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

ANDRÉ (a cura di) 2003 = J. André (a cura di), Ovide, *Tristes*, Parigi, Les Belles Lettres, 2003 [1968¹].

ARAGOSTI ET AL. (a cura di) 1985 = A. Aragosti, P. Cosci, A. M. Cotrozzi, M. Fantuzzi, F. Lechi (a cura di), *Gaio Plinio Secondo. Storia Naturale III. Botanica 2 (Libri 20-27)*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1985.

BADER 1992 = F. Bader, *Langue liée et bouche cousue. Ovide Fastes 2, 571-582*, in *RPh*, 66, 1992, 217-245.

BARCHIESI ET AL. (a cura di) 1982 = A. Barchiesi, R. Centi, M. Corsaro, A. Marcone, G. Ranucci (a cura di), *Gaio Plinio Secondo, Storia Naturale I. Cosmologia e geografia (Libri 1-6)*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1982.

BORGNA 1998 = E. Borgna, *Le figure dell'ansia*, Milano, CDE, 1998.

BUFANO (a cura di) 1987 = A. Bufano (a cura di), *Opere latine di Francesco Petrarca. Volume primo*, con la collaborazione di B. Aracri e C. Kraus Reggiani, introduzione di M. Pastore Stocchi, Torino, UTET, 1987 [1975¹].

CALVETTI 2004 = A. Calvetti, *Divinità silenziose e crisi solari*, in *Il lettore di provincia*, 119/120, 2004, 1-8.

CANTARELLA 2020 = E. Cantarella, *I greci, i romani e noi. Perfino Catone scriveva ricette*, Milano, RCS, 2020.

CLAASSEN 1996 = J. M. Claassen, *Exile, Death and Immortality: Voices from the Grave*, in *Latomus*, 55, 3, 1996, 571-590.

D'ALFONSO 2019 = D. D'Alfonso, *Barbarus hic ego sum. Lo sguardo reciproco e la "narrazione triste" dell'alterità da Ovidio peregrinus a Ndjock Ngana*, in *MeTis*, 9, 2, 2019, 222-238.

D'ALFONSO 2020 = D. D'Alfonso, *Due voci sul Mar Nero: Luca Desiato alla (ri) scoperta dell'esilio ovidiano*, in *CFC(L)*, 40, 1, 2020, 103-127.

DEGL'INNOCENTI PIERINI 2007 = R. Degl'Innocenti Pierini, *Per voce sola: l'eloquente retorica del silenzio e dell'incomunicabilità nell'esilio antico (e moderno)*, in *Aevum(ant)*, 7, 2007, 155-169.

DELLA CORTE 1976 = F. Della Corte, *Il "Geticus sermo" di Ovidio*, in AA.VV., *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, Vol. I, Brescia, Paideia, 1976, 205-216.

DELLA CORTE, FASCE (a cura di) 1997 = F. Della Corte, S. Fasce (a cura di), *Opere di Publio Ovidio Nasone. Volume II: Tristia, Ibis, Ex Ponto, Halieuticon liber*, Torino, UTET, 1997 [1986¹].

DEMETRIO 2008 = D. Demetrio, *Tristezza esistenziale e ricorso alla scrittura*, in *Quaderni di didattica della scrittura*, 10, 2008, 11- 24.

DEROY 1949 = L. Deroy, *Le nom d'Angerona*, in *AC*, 18, 1949, 93-94.

DUMÉZIL 2001 = G. Dumézil, *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà della vita religiosa romana con un'appendice sulla religione degli Etruschi*, Milano, BUR, 2001.

ERNOUT, MEILLET (a cura di) 2001⁴ = A. Ernout, A. Meillet (a cura di), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Parigi, Klincksieck, 2001⁴.

ESPOSITO 2019 = P. Esposito, *L'esilio di Ovidio: un mistero irrisolto*, in S. Condorelli, M. Onorato (a cura di), *Verborum violis multicoloribus. Studi in onore di Giovanni Cupaiuolo*, "Studi Latini" 95, Napoli, Paolo Loffredo Editore, 2019, 277-294.

FICCA 2009 = F. Ficca, *'Delitto e castigo' tra epos, ratio e satura: Iuv. XIII 211-235*, in *BStudLat*, 39, 2009, 155-162.

GAVOILLE 2019 = E. Gavaille, *Ovide en exil et les voix du silence*, in *Analele Ştiinţifice ale Universităţii Ovidius din Constanţa. Seria Filologie*, 30, 2, 2019, 1-15.

GAVOILLE 2020 = E. Gavaille, *Écrire dans la langue de l'exil? Le cas Ovide*, in P. Y. Mocquais (a cura di), *Paroles et écritures de l'exil*, Tours, Presses Academics François-Rabelais, 2020, 63-78.

GEHMAN 1915-1916 = H. S. Gehman, *Ovid's experience with languages at Tomi*, in *CJ*, 11, 1, 1915-1916, 50-55.

GREEN 1982 = P. Green, *Ovid in Tomis*, in *Grand Street*, 2, 1982, 116-125.

GREEN (a cura di) 2005 = P. Green (a cura di), *Ovid, The poems of exile: Tristia and the Black Sea Letters with a New Foreword*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2005.

GUILLÉN 2018 = C. Guillén, *Il sole degli esuli. Letteratura ed esilio*, a cura di L. Selvaggini, Pisa, Edizioni ETS, 2018.

HUBAUX 1944 = J. Hubaux, *Angerona*, in *AC*, 13, 1944, 37-43.

KRISTEVA 2014 = J. Kristeva, *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, trad. a cura di A. Serra, Roma, Donzelli Editore, 2014.

LAMBRECHTS 1944 = P. Lambrechts, *Diva Angerona*, in *AC*, 13, 1944, 45-49.

LINDSAY (a cura di) 1997 = W. M. Lindsay (a cura di), *Sexti Pompei Festi De verborum significatu quae supersunt. Cum Pauli Epitome*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1997.

LINDSAY (a cura di) 2003 = W. M. Lindsay (a cura di), *Nonius Marcellus De compendiosa doctrina*, Vol. II, München-Leipzig, Saur, 2003 [rist. anast. ed. Leipzig, Teubner, 1903].

LOZOVAN 1958 = E. Lozovan, *Ovide et le bilinguisme*, in N. I. Herescu (a cura di), *Ovidiana. Recherches sur Ovide. Publiées à l'occasion du bimillénaire de la naissance du poète*, Parigi, Les Belles Lettres, 1958, 396-403.

LUIZI 2001 = A. Luizi, *Il perdono negato: Ovidio e la corrente floantoniana*, Bari, Edipuglia, 2001.

LUIZI 2008 = A. Luizi, *Carmen et error. Nel bimillenario dell'esilio di Ovidio*, Bari, Edipuglia, 2008.

LUIZI 2009 = A. Luizi, *Culpa silenda. L'error politico di Ovidio*, in *C&C*, 4, 1, 2009, 295-306.

MAIURI 2015 = A. Maiuri, *Il sonoro negato. Cenni sulle divinità del silenzio nel pantheon romano*, in I. Baglioni (a cura di), *Ascoltare gli Dèi / Divos audire. Costruzione e Percezione della Dimensione Sonora nelle Religioni del Mediterraneo Antico*, Vol. II, Roma, Edizioni Quasar, 2015, 139-152.

MARCATILI 2017 = F. Marcattili, *Luna silens. Sul silenzio di Angerona e Tacita Muta*, in *MEFRA*, 129-2, 2017, <https://doi.org/10.4000/mefra.4382> [ultima consultazione 10/06/2021].

MARINONE (a cura di) 1977 = N. Marinone (a cura di), *Macrobio Teodosio, I Saturnali*, Torino, UTET, 1977 [1967¹].

MASSELLI 2019 = G. M. Masselli, *Il latino: da codice linguistico a codice identitario*, in G. Cipriani, A. Cagnolati (a cura di), *Scienze umane tra ricerca e didattica*, Vol. I: *Dal mondo classico alla modernità: linguaggi, percorsi, storie e luoghi*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Foggia, 24-26 settembre 2018), "VestigiA" 8, Campobasso - Foggia, Il Castello Edizioni, 2019, 55-70.

NARDUCCI, ZUCCOLI CLERICI 2000 = E. Narducci, L. Zuccoli Clerici (a cura di), *Cicerone, Tuscolane*, Milano, BUR, 2000 [1996¹].

NATOLI 2017 = B. A. Natoli, *Silenced Voices. The Poetics of Speech in Ovid*, Madison-Wisconsin, University of Wisconsin Press, 2017.

NICKEL (a cura di) 2009 = R. Nickel (a cura di), *L. Annaeus Seneca, Epistulae morales ad Lucilium / Briefe an Lucilius*. Bd. 2. Lat./Dt., Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2009.

NOGUEIRA BORGES 2015 = L. Nogueira Borges, *Os conceitos de animus e mens no livro I Tusculanae Disputationes de Cícero*, in M. C. Schamun, G. N. Hamamé, M. I. Moretti, M. L. Mattioli (a cura di), *Una nueva visión de la cultura griega antigua en el comienzo del tercer milenio: perspectivas y desafíos*. 7º Coloquio Internacional (23, 24, 25 y 26 de junio de 2015, Ensenada, Argentina), Universidad Nacional de La Plata, 2015, 381-393, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.10058/ev.10058.pdf [ultima consultazione 05/07/2021].

PARODO 2015 = C. Parodo, Angerona e il silenzio del confine. *Tempi e spazi liminari di una dea romana muta*, in *Medea*, 1, 1, 2015, 1-23, <http://dx.doi.org/10.13125/medea-1825> [ultima consultazione 05/07/2021].

PASQUINELLI 2009 = C. Pasquinelli, *Il tempo dell'esilio*, in *Parole Chiave*, 41, 2009, 41-54.

PERFIGLI 2009 = M. Perfigli, *Le pericolose angustie della dea Angerona: motivi culturali e codificazione religiosa*, in *QRO*, 2, 2009, 273-303, http://www.gro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Le_pericolose_angustie_della_dea_Angerona.pdf [ultima consultazione 15/07/2021].

PICHOT 1999 = P. Pichot, *The Semantics of Anxiety*, in *Human Psychopharmacology*, 14, 1999, 22-28.

PRICKETT 2010 = S. Prickett, *Exile ad an existential condition*, in A. Ciugureanu, L. Martanovschi, N. Stanca (a cura di), *Ovid, Myth and (Literary) Exile. Conference Proceedings* (Constanta, September 10-12, 2009), Constanta, Ovidius University Press, 2010, 15-28.

PROSDOCIMI, PROSDOCIMI 1978 = E. Prosdocimi, A. Prosdocimi, *Summanus e Angerona. Una solidarietà strutturale nel calendario romano*, in M. Lejeune (a cura di), *Étrennes de septantaine. Travaux de linguistique et de grammaire comparée offerts à Michel Lejeune par un groupe de ses élèves*, Parigi, Klincksieck, 1978, 199-207.

RAGNO 2018 = T. Ragno, *I silenzi di Arianna. Con una postilla monteverdiana*, in G. M. Masselli (a cura di), *Non domini nostri, sed duces. Studi sulla ricezione dell'antico*, Campobasso-Foggia, Il Castello Edizioni, 2018, 123-177.

RICHMOND 1995 = J. Richmond, *The latter days of a love poet Ovid in exile*, in *Classics Ireland*, 2, 1995, 97-120.

RÜPKE 2004 = J. Rüpke, *La religione dei Romani*, trad. di U. Gandini, Torino, Einaudi, 2004.

SABBAH 2020 = D. Sabbah, "Dans ces lignes je mets des mots d'exil": *l'exil de la ligne d'horizon à la ligne d'écriture*, in P. Y. Mocquais (a cura di), *Paroles et écritures de l'exil*, Tours, Presses Academics François-Rabelais, 2020, 33-60.

SABBATUCCI 1999 = D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Formello, SEAM, 1999.

SELVAGGINI 2018 = L. Selvaggini, *Introduzione*, in C. Guillén, *Il sole degli esuli. Letteratura ed esilio*, a cura di L. Selvaggini, Pisa, Edizioni ETS, 2018, I-XIX.

STOCK (a cura di) 1999 = F. Stock (a cura di), *Opere di Publio Ovidio Nasone*, Vol. IV: *Fasti e frammenti*, Torino, UTET, 1999.

TIMPANARO (a cura di) 1988 = S. Timpanaro (a cura di), *Cicerone, Della divinazione*, Milano, Garzanti, 1988.

TRAGLIA (a cura di) 1974 = A. Traglia (a cura di), *Opere di Marco Terenzio Varrone*, Torino, UTET, 1974.