

Introduzione

Le tavolette di maledizione sono i sedimenti epigrafici e, più raramente, papirologici di una prassi ben attestata nel mondo antico, consistente nell'aggredire determinati bersagli privati per mezzo di rituali esecratori dall'articolazione sfaccettata e in parte mutevole a seconda di epoche e contesti storici.¹ I circa 1.700 documenti che ad oggi compongono il *corpus* delle tavolette pubblicate coprono un'area geografica che grosso modo coincide con quella dell'Impero Romano; si dispongono su un arco cronologico che va dal VI sec. a. C. al VI sec. d. C.; mostrano una natura translinguistica che vede in greco (più di mille esemplari), latino (più di seicento esemplari) e osco (quattordici esemplari) gli idiomi maggiormente rappresentati; presentano segni di continuità tali da garantire che le loro parole testimonino gli sviluppi di una medesima, ancorché variegata, tradizione; trovano nei documenti in lingua greca non solo l'insieme più cospicuo, ma anche quello di più antica attestazione.²

- 1 Si tratta di una pratica che si differenzia tanto dalla tradizione delle ἀπαί pubbliche quanto dalla consuetudine di iscrivere sul corpo di alcuni oggetti delle formule di maledizione condizionale ('se qualcuno ... allora ...') volte a prevenirne il furto o il danneggiamento. Le tavolette esecratorie sono state descritte da Jordan (1985, 151) come «inscribed pieces of lead, usually in the form of small, thin sheets, intended to influence, by supernatural means, the actions or welfare of persons or animals against their will». Questi documenti venivano iscritti e spesso (ma non sempre) ripiegati e perforati da chiodi; venivano poi depositati in contesti perlopiù funerari o templari con lo scopo di affidare l'inverarsi della maledizione all'agire divino. Per una rassegna delle principali linee interpretative ottocentesche e novecentesche sulla dimensione del rito (con particolare attenzione al rito 'magico'), cf. e.g. Scarduelli 2000, 9–66 e da ultimo Nowitzki 2021, 44–51; per i più recenti (e accurati) contributi antropologici sulle tavolette di maledizione e sulle pratiche 'magiche' del mondo antico, cf. Eidinow 2007 e 2019a. Per le ἀπαί, le loro differenze rispetto alle *devotiones maleficae* e per le maledizioni condizionali, cf. Ziebarth 1895; DTA, ii; Guarducci 1978, 222–239 (ἀπαί) e 240–257 (*devotiones maleficae*); Eidinow 2007, 139–142; Kropp 2008, 111–121; Edmonds 2022, 9 s.; Graf 2022. Per la natura del rituale legato alla creazione delle tavolette di maledizione, cf. e.g. Faraone 1991, 20; Gager 1992, 18–21; Graf 2009, 141–156; Eidinow 2007, 140 s.; Kropp 2008, 67–121; Nowitzki 2021, 339–346. In special modo si veda Carastro (2006, 178–183), che riflette sul ruolo della scrittura, della disposizione grafica delle formule e del loro contenuto all'interno del *continuum* rituale esecratorio. Per ulteriori panoramiche sulle tavolette di maledizione, si vedano i contributi presenti in Faraone/Obbink 1991; Graf 2009, 115–168; Eidinow 2019.
- 2 Le tavolette greche più antiche risalgono alla fine del VI sec. a. C.; quelle osche agli inizi del IV sec. a. C.; quelle latine alla fine del II sec. a. C. Cf. e.g. Murano 2012, 631 s.; Urbanová 2017, 58. Per le cifre

È proprio sulle tavolette esecratorie in lingua greca risalenti al VI–I sec. a. C. che si concentrerà il presente lavoro. La selezione mira da un lato a non perdere di vista la precisione storica che risulterebbe in qualche modo ostacolata dall'identificazione di un oggetto di ricerca eccessivamente vasto e diversificato sul piano geografico, cronologico e linguistico; dall'altro a non limitare la ricerca a un gruppo documentario talmente esiguo da compromettere la possibilità di approdare a riflessioni di ampio raggio sulla circolazione dei rituali di maledizione privata all'inizio e nei primi secoli del loro attestarsi.

Fonti dirette della realtà che le ha prodotte, le tavolette testimoniano, come i papiri documentari, un aspetto della «vita antica [...] a una scala [...] pressoché simile al vero, anzi nelle dimensioni stesse della realtà di ogni giorno, benché frammentariamente».³ Un dato, quello della frammentarietà documentaria, che non solo rende indispensabile il confronto dei singoli artefatti con altri prodotti della medesima dimensione rituale; ma invita anche a ricordare che «l'epigrafia greca può trarre un grande vantaggio dal confronto con le altre serie documentarie; [...] innanzi tutto quelle letterarie, alle quali si rivolge per offrire informazioni, ma anche per ricevere conferme»;⁴ in virtù del principio per cui «più la ricerca si sforza di raggiungere i fatti profondi, meno le è permesso di sperare chiarezza se non dai raggi convergenti di testimonianze molto diverse per natura».⁵ Quantitativamente non soverchianti – per quanto talora assai celebri – i rimandi letterari alla realtà dei riti di maledizione trovano un primo rilevante campione nell'opera platonica.⁶ Nel definire questi riti come *κατάδεσμοι* (*Resp.* 364c) e *καταδέσεις* (*Leg.* 933a), Platone ascrive ai loro esecutori una serie di pratiche e atteggiamenti, che formano il nucleo della costellazione di prerogative culturali e morali intorno al quale nei secoli sarebbe andata a consolidarsi la categoria ermeneutica di 'magia'.⁷ Dominio, quest'ultimo, al quale fin dall'inizio del XIX secolo la critica ha in effetti pressoché regolarmente ricondotto le consuetudini e la mentalità a monte delle tavolette di maledizione; dominio, tuttavia, il cui rapporto con le tavolette e, più

qui fornite e per la distribuzione linguistica del *corpus*, cf. Chiarini 2019, 72 e Urbanová 2017, 58. Per le tavolette osche, cf. Murano 2013. Si noti che Woolf (2022, 123) parla di circa 3.000 documenti, due terzi dei quali in greco.

3 Montevicchi 1988, 4.

4 Culasso Gastaldi 2016, 225.

5 Bloch 2009, 53.

6 Per rielaborazioni poetiche greche di epoca pre-imperiale che sembrano attingere al linguaggio dei rituali di maledizione privata, cf. Aesch. *Eu.* 306–395; *PV* 52–87; Theocr. *Id.* 2 e 7,96–127. Per quanto riguarda la poesia latina si pensi poi ad esempio alla ripresa del secondo idillio teocriteo in Verg. *Ecl.* 8 e si veda anche Ov. *Am.* III 7,27–30, 79 s. Per attestazioni letterarie della realtà esecratorio-privata, cf. *etiam e.g.* Harp. p. 169,16 Dind. (= k 19 Keaney); Plin. *Nat.* XXVIII 19; Tac. *Ann.* II 69; Lib. *Orat.* I 243–250.

7 Per filosofia, sofistica e medicina come i campi nei quali a partire dal V–IV secolo si è svolta la riflessione poi approdata alla nascita della categoria ermeneutica di 'magia', cf. Graf 2009, 29–34; Dickie 2001, 20; Carastro 2006, 53–61 e 189–214.

in generale, con la documentazione rituale antica viene oggi giorno sempre più problematizzato, anche in relazione alla necessità di considerare con una certa accortezza le strategie retoriche messe in atto dai testimoni letterari, onde rifuggire il «pericolo delle interpretazioni o dei travisamenti da parte dei testimoni intermedi [...] che nella narrazione degli eventi operano naturalmente un'operazione di filtro e di elaborazione, che può precludere o alterare la genuinità dell'informazione originaria».⁸

Nel costituire ciò che Bloch definiva 'testimonianze involontarie' – quelle in cui «la ricerca storica, nel corso dei suoi progressi, è stata indotta a riporre sempre maggiore fiducia»⁹ – le tavolette di maledizione rappresentano il terreno d'indagine privilegiato per costruire una 'conoscenza per tracce' del fenomeno che le ha prodotte;¹⁰ e per penetrare i magli di una narrazione indiretta che in parte risente – pur rimanendo una pietra di confronto fondamentale – «dei pregiudizi, delle false prudenze, delle miopie»¹¹ derivanti talora dall'aperta ostilità autoriale, talaltra da «un'inconsapevole deformazione della fonte, ovviamente incline a ricondurre l'ignoto al noto e al familiare».¹²

La messa in discussione di un'esegetica moderna percepita come in eccessiva continuità con il sentire della tradizione indiretta e, di contro, in discontinuità con la dimensione culturale a monte delle fonti dirette ha negli ultimi anni contribuito a rinnovare il dibattito sulla classificazione dei reperti. Il termine *defixio* è parola di origine accademica: mutuato dal verbo performativo *defigo* (tra i più frequenti nella documentazione latina), a partire dal XIX secolo è stato comunemente adottato per indicare tutte le tavolette esecratorie.¹³ La situazione, tuttavia, è cambiata verso la fine degli anni Ottanta del Novecento, quando diversi contributi di Versnel – confortato a sua volta da alcune suggestioni di Björck e Tomlin – hanno proposto di separare dal novero delle *defixiones* la categoria epigrafica delle 'preghiere di giustizia'.¹⁴ Versnel ritiene che, al netto di un'ingannevole somiglianza materiale, vi siano tra *defixiones* e *prayers for justice* profonde differenze concettuali.¹⁵ Dalle *defixiones* emergerebbe infatti una mentalità di tipo

8 Culasso Gastaldi 2016, 225.

9 Bloch 2009, 49. Per le 'testimonianze involontarie' nel pensiero di Bloch, si veda anche l'opera incompleta dello storico *Réflexions pour la lecteur curieux de méthode*, pubblicata in Wessel 1991. Si prendano poi in considerazione le riflessioni in Ginzburg 2021b, che istituisce un parallelismo tra le elaborazioni metodologiche di Bloch e quelle di Momigliano.

10 Sulla 'conoscenza per tracce', cf. Seignobos 1887. Per l'erronea attribuzione da parte di Bloch (2009, 44) delle parole 'storia per tracce' a François Simiand, cf. Morsel 2016, 814. Per un più recente e assai celebre trattato sulla storia come ricerca per tracce, cf. Ginzburg 1986.

11 Bloch 2009, 50.

12 Ginzburg 2009, xviii.

13 Per l'origine moderna e accademica di *defixio*, cf. e.g. Carastro 2006, 163; Chiarini 2021, 15 s.; Graf 2022, 117.

14 Si pensi a Versnel 1986, 1987, 1991, 2010 e 2012; a Björck 1938, 112 e Tomlin 1988, 62. Si noti che già MacDonald (1891, 163), sulla stessa lunghezza d'onda, aveva scritto delle tavolette di Cnido (*The Defix 229; 566; 567; 584–593*): «of these Cnidian inscriptions it might be said that they fall under the head of religion rather than of magic».

15 Versnel 1991, 61; 2010, 279–282.

prettamente aggressivo, in cui l'inverarsi dell'esecrazione rappresenterebbe la diretta conseguenza del potere performativo del dettato 'magico';¹⁶ le *prayers for justice* – vere e proprie querele *post eventum* – si sarebbero invece configurate come uno strumento tutto religioso volto a rimediare alle lungaggini della giustizia terrena.¹⁷ Come riconosciuto anche da Versnel, tra i poli delle 'vere preghiere di giustizia' e delle *defixiones* più aspre si estende poi un *continuum* documentario di provenienza templare e funeraria in cui non mancano ibridazioni formulari e in cui i motivi tipici di una categoria convivono con espressioni e tratti che sono propri dell'altra.¹⁸ Nello specifico, Versnel ritiene che la tassonomia *defixiones-border area-prayers for justice* sia storicamente giustificata dal convergere di due vettori.¹⁹ Le *defixiones* più antiche ad oggi note risalgono al VI–V sec. a. C.; le prime *prayers for justice* – con l'eccezione dell'imprecazione di Artemisia, datata intorno al IV sec. a. C. – risalgono al III sec. a. C. A partire dal IV sec. a. C., le *defixiones* si sarebbero in alcune circostanze configurate come «more or less spontaneous, individual, creations, inspired by the twin convictions of having been wronged and being in the right»,²⁰ e avrebbero sviluppato alcuni elementi apparentemente simili a quelli delle *prayers for justice*. In un contesto completamente diverso, a partire dall'epoca ellenistica sarebbe invece nato il fenomeno delle *prayers for justice*, che nel tempo avrebbero accolto sempre più elementi tratti da categorie esecratorie differenti, come le imprecazioni funerarie o, appunto, le *defixiones*.

A partire dall'elaborazione di questa tassonomia, è andata progressivamente diffondendosi negli studi l'espressione 'tavolette di maledizione', comunemente intesa (sulla scia di una considerazione di Jordan)²¹ come nomenclatura generica, indicante l'insie-

16 Nel confrontare *defixiones* e *prayers for justice*, Jordan (1999, 115) riassume: «while many curses express aggressive malice on the part of the curser, certain others, which V. calls 'prayers for justice', are written in the hope obtaining vengeance from wrongs suffered». Per un ulteriore confronto tra *defixiones* e *prayers for justice*, cf. Ogden 1999, 83–85. Per il potere magico-performativo della parola nelle *defixiones*, cf. Versnel 1991, 61; Faraone 1991, 5 e 1995.

17 Versnel 1991, 69–71 e 2010, 278 s. Secondo Versnel (1991, 77) le *prayers for justice* si costituiscono «as complaints before a divine tribunal» e rappresenterebbero una documentazione complementare ad alcune di quelle *confession inscriptions* provenienti dalla Lidia e dalla Frigia, le quali talora menzionano – veri e propri «records of divine justice» (*l.c.*) – l'avvenuta deposizione di maledizioni (ἀπαί) e tavolette (πιττάκια) in contesti templari. Per le *confession inscriptions*, cf. la dettagliata bibliografia in Versnel 1991, p. 100 n. 77; Petzl 1994, 1998 e 2019; Riel 1995, 1995a; Chaniotis 2009a; Belayche 2013; Dillery 2019. Per la natura prevalentemente (ma non sempre) pubblica del procedimento coinvolgente la deposizione di *prayers for justice* e per il ruolo giocato dai santuari nell'amministrazione della giustizia, cf. e.g. Zingerle 1926; Björck 1938, 123–125; Versnel 1991, 80 s.; Chaniotis 2004, 11–22; Faraone 2011.

18 Versnel 2010, 327–331.

19 Versnel 2010, 332–336.

20 Versnel 2010, 333.

21 Riflettendo sui reperti confluiti in *NGCT*, Jordan (2000, 5 s.) si chiedeva «whether all of them, particularly the "prayers for justice" (Versnel 1991), should be called *defixiones*, a term that, despite its language, does not apply to examples from the roman period, which are generally without nails» e affermava: «I have therefore chosen here the less learned "curse tablets", aware that fault

me delle *defixiones* e delle *prayers for justice*. Complessivamente ben accolta, la tassonomia ha tuttavia pure suscitato non trascurabili critiche.²² In particolare, l'esistenza della «border area»²³ è stata utilizzata come argomento per rimarcare l'eccessiva artificiosità di una separazione tra *defixiones* magico-manipolatorie e *prayers for justice* religiose.²⁴ Sul dibattito sembra pesare la problematicità insita nell'impiego di una categoria ermeneutica ancora oggi operativa quale 'magia', e nello stabilimento di un confine tra sfera magica e sfera religiosa per l'analisi di un fenomeno, il cui contesto di produzione non conosceva tale polarità;²⁵ insomma, nell'adozione di un punto di vista etico chiaramente assonante con quello della succitata testimonianza platonica a discapito di uno emico, che cerchi di comprendere il punto di vista degli 'attori' del fenomeno

can be found with it too» (*l.c.*). La 'colpa' alla quale lo studioso fa allusione sembra risiedere nella materialità di alcuni documenti che solo con una certa forzatura possono essere definiti 'tavolette' – si pensi ad esempio alle statuine antropomorfe iscritte provenienti da Pozzuoli (*TheDefix* 1051–1058), dal Ceramico (*TheDefix* 304; 306; 1092), da Ceo (*TheDefix* 1401) e da Caristo (*TheDefix* 184) o al sarcofaghetto di Panticapeo (*TheDefix* 861).

- 22 Nel sottolineare i numerosi aspetti di continuità tra *defixiones* e preghiere di giustizia, Graf (2009, 155 s.) e Ogden (1999, 38 s.) hanno espresso alcuni dubbi circa la categorizzazione di Versnel. Ben più veementi sono le critiche mosse in Dreher 2010 e 2012. Versnel ha risposto alle obiezioni di Graf e Ogden in Versnel 2010, 324–327 e a quelle di Dreher in Versnel 2012. Altri dubbi sulla tenuta della sistematizzazione del materiale operata da Versnel si trovano in Rieß 2012, 192 s. Più recentemente, la tassonomia è stata messa in discussione a partire da considerazioni di tipo linguistico da Zinzi (2020). Ulteriori critiche si trovano poi in Chiarini 2021, 186–202, 287–299.
- 23 Versnel 1991, 64–68; 2010, 327–342.
- 24 Il termine 'magia' è impiegato in maniera ponderata da Versnel (1991, 92 s.), il quale associa le pratiche magiche ad atteggiamenti coercitivi o manipolativi e le pratiche religiose ad atteggiamenti di supplica e negoziazione: diversamente da quanto riscontrabile nelle preghiere, nelle *defixiones* prevarrebbero gli aspetti manipolatori.
- 25 La portata del dibattito scientifico moderno sulla 'magia' – iniziato con la distinzione evolucionista tra scienza, magia e religione – è enorme. Si riportano qui solamente alcuni contributi più o meno recenti e focalizzati sul mondo antico, ai quali si rimanda per la bibliografia precedente. Per un approccio volto a rigettare *in toto* l'impiego del termine 'magia', visto come etichetta astorica, cf. Gager 1992; per una risposta polemica all'approccio di Gager, cf. Bravo 1995; per Versnel (1991a) la 'magia' in quanto tale non è mai esistita, ma non bisogna rinunciare a sfruttarne il concetto perché non si può fare ricerca «without the heuristic tools provided by our 'broad' definitions» (p. 192). Per una prospettiva opposta rispetto a quella di Versnel, cf. e.g. Bremmer 1999, 10; Dickie 2001, 14 s. e 311 s. Per una storia del termine 'magia' a partire dalle prime attestazioni greche, cf. Bremmer 1999; per alcune riflessioni sul rapporto magia-religione in rapporto alle maledizioni e ad alcune preghiere contenute nelle *papyri magicae*, cf. Faraone 1991, 17–20; Graf 1991. Thomassen (1999) suggerisce di evitare distinzioni troppo nette tra magia (funzione performativa, p. 56) e religione (funzione comunicativa, *l.c.*), ma considera comunque i rituali magici come dipendenti da quelli religiosi: i primi avrebbero ripreso i modelli dei secondi e se ne sarebbero deliberatamente distanziati (p. 65). Per una concezione sociologica del termine 'magia', cf. e.g. Gordon 1999a, 192; Parker 2007, 122. Per una monografia volta a sondare la comparsa del concetto di 'magia' nel mondo greco, cf. Carastro 2006. Per alcune buone rassegne bibliografiche dei principali contributi finalizzati a una definizione della 'magia' nel mondo antico, cf. Stroud 2013, 152; Sanzo 2020; Alvar Nuño/Alvar Ezquerra 2020; Nowitzki 2021, 35–43. Per una riflessione su un impiego consapevolmente etico ed elastico del termine 'magia', si vedano da ultimo Frankfurter 2019a, i contributi presenti nella quarta sezione di Frankfurter 2019 (605–774) e Sanzo 2020.

culturale in questione.²⁶ È in effetti proprio la liceità di un approccio emico alla documentazione esecratoria a venire radicalmente scartata da Versnel, il quale – fautore dell'impossibilità di abbandonare la prospettiva imposta dall'appartenenza a una determinata cultura – sostiene che è necessario creare tassonomie basate su approcci di tipo etico.²⁷ Se tuttavia la classificazione proposta da Versnel può risultare utile come strumento euristico volto a mettere in evidenza l'emergere in certi documenti di determinati elementi formali, il tentativo operato dallo studioso di giustificare storicamente una tassonomia fondata sulla distinzione etica magia-religione non risulta esente da difficoltà metodologiche.²⁸ A ben vedere, il prezzo da pagare per tali aporie è il rischio di «scrivere per l'ennesima volta la storia dalla parte dei vincitori»;²⁹ di non valorizzare cioè a sufficienza l'autonomia culturale espressa da una documentazione diretta, la quale a livello teorico potrebbe confermare come smentire le vulgate elaborate dalla tradizione indiretta. Pratiche fin dall'antichità tacciate di stregoneria rischiano di venire indebitamente distinte da altre consuetudini oggi più facilmente riconducibili ai recinti di una supposta 'ufficialità'. Tuttavia, i latori di tali costumi erano per forza sogget-

26 Quando Versnel (1991, 92 s.) parla degli elementi coercitivi e manipolativi delle *defixiones*, lo studioso si inserisce sul sentiero ermeneutico aperto da Platone. Il filosofo ateniese parlava infatti degli esecutori delle maledizioni rituali come di stregoni e indovini in grado di manipolare/incantare gli uomini sostenendo di poter forzare/incantare dèi e defunti (*Resp.* 364b–365a, *Leg.* 906b, 909b–c, 933a–e).

27 Versnel 1991a, 177, 184–186 e 2010, 328. La prospettiva di Versnel si inserisce in una corrente di studi antropologici di tipo etico, i cui capisaldi bibliografici sono ripercorsi in Versnel 1991a, 184–186. In relazione al campo di indagine della 'magia' del mondo antico, tale prospettiva è stata criticata tra gli altri da Bremmer 1999, 9–12; Dickie 2001, 19; Carastro 2006, 8. La stessa applicabilità della distinzione teorica etico/emico nelle ricerche storiche sulla 'magia' antica è stato messo in discussione da Gordon/Simón 2010a, 5. Per i rischi di deformazione storiografica e culturale derivanti da un approccio più o meno consapevolmente etico nello studio del 'mondo antico', si vedano ad esempio Lanza 2001 e Iannucci/Muccioli 2015, 10 s. Per una recente panoramica sui contributi dedicati all'approccio etico ed emico in relazione agli studi storici, cf. Ginzburg 2021a.

28 Si noti come, sulla scorta di Pike (1967, 37–39), Ginzburg (2021a, 77) riassume il metodo d'indagine 'etico' nei termini della dinamica domanda-risposta: si sottopongono alle fonti domande 'etiche' per approdare a risposte 'emiche'. La tassonomia 'etica' qui discussa pare, tuttavia, nata da un ribaltamento dei termini. Come dichiarato in Versnel 2010, 329, per prima cosa si è classificato il materiale epigrafico in base alle categorie contemporanee ('magia' e 'religione') e solo in un secondo momento ci si è chiesto se i prototipi risultanti da tale operazione trovassero effettiva conferma nelle fonti. Prima la risposta, poi la domanda, all'interno di un quadro in cui i documenti sono chiamati a adattarsi alle categorie interpretative e non viceversa. Per avallare il proprio metodo, Versnel (2010, 328) cita Hopkins (1965, 125) sulla necessità da parte degli storici di adottare concetti e categorie dei propri tempi. Ad ogni modo, nel medesimo articolo Hopkins (1965) afferma pure che «we do violence to historical imagination, if we seek to transpose upon them (*scil.* gli antichi) our own analytical categories» (p. 147) e invita a guardare in maniera problematica alle differenze tra le categorie ermeneutiche impiegate da moderni e antichi (p. 125). Versnel (1991a, 177) afferma che «rejection of the term 'magic' will [...] turn out to be unworkable and, in fact, is putting the cart before the horse», ma ricostruire l'evoluzione storica di un insieme documentario a partire da una distinzione non operativa per i produttori di tale documentazione rischia di condurre al medesimo errore.

29 Ginzburg 2008, xxiv.

ti tra loro diversi?³⁰ Canovacci esecratori di vario tipo non potevano coesistere, pronti a essere adoperati in maniera differenziata a seconda del contesto e dell'occasione? Gli indovini di cui Platone parla come esecutori di *κατάδεσμοι* e *καταδέσεις* non potevano alternare incarichi di tempio ad altri che si esprimevano in contesti funerari?³¹ Qualsiasi risposta assoluta a queste domande non può che costituire o una generalizzazione o il risultato di uno slittamento prospettico, cioè di una proiezione sulla realtà presa in esame di abiti mentali che non le erano propri. In generale sembra dunque opportuno cautelarsi da pronunciazioni troppo sicure o da linee di demarcazione eccessivamente nette, e guardare con elasticità alla tassonomia: sfruttarne i benefici offerti sul piano della classificazione formale laddove essa risulti utile agli scopi prefissi dalla ricerca specifica, senza però considerarla una verità assoluta da giustificare a tutti i livelli. I più recenti sviluppi della critica vanno d'altronde viepiù mostrando i benefici epistemologici di un approccio omnicomprendivo a un materiale, che nell'attestare la ricerca di un contatto con la sfera divina pare interamente inquadrabile nella cornice dell'eucologia. Un materiale vasto, per la cui dimensione rituale è stata recentemente coniata la definizione di *devotio malefica*:³² non più artificiale degli altrettanto moderni *defixio* e 'preghiera di giustizia', ma perlomeno libera dalle gravose implicazioni che l'ormai lunga *querelle* accademica su magia e religione nel campo dell'esecrazione privata ha lasciato in eredità ai due termini. Saranno dunque le espressioni *devotiones maleficae* e 'tavolette di maledizione' quelle regolarmente impiegate nel presente lavoro: quando certi documenti saranno identificati come *defixiones* o *prayers for justice*, il titolo costituirà o un richiamo critico a come gli artefatti in questione sono stati catalogati in uno o più studi precedenti o – in contesti di discussione tassonomica – al modo in cui bisognerebbe catalogarli se si accogliesse la sistematizzazione di Versnel.

Si è accennato a come la realtà delle tavolette esecratorie abbia per la prima volta destato l'interesse accademico tra Ottocento e Novecento, durante la stagione da Graf definita «epoca eroica» degli studi religiosi.³³ Dopo un periodo di relativa quiescen-

30 Il medesimo dubbio è espresso da Stroud (2013, 156).

31 Per gli esecutori delle maledizioni rituali come indovini, cf. Plat. *Resp.* 364b–365a, *Leg.* 908d–e, 933a–e. Per il ruolo dei sacerdoti nell'elaborazione delle *prayers for justice*, cf. Versnel 2010, 333 s. Per il ruolo giocato dai sacerdoti in quell'amministrazione della giustizia divina, di cui le *prayers for justice* sarebbero state espressione, cf. Chaniotis 2004.

32 Per la definizione di *devotio malefica*, cf. Chiarini 2021, 16 s. Per la *devotio malefica* come espressione eucologica, cf. da ultimo Chiarini 2019, 71 s. e Chiarini 2021, 186–202.

33 Graf 2009, 10. L'espressione di Graf sottolinea l'atteggiamento pionieristico che ha caratterizzato la stagione di studi sulla religione antica capitanata a partire dalla fine del XIX secolo dalla 'scuola' di Hermann Usener. Ancora prima di questo apogeo scientifico la documentazione rituale aveva comunque iniziato a venire pubblicata e analizzata. La prima edizione a me nota di tre tavolette esecratorie (*TheDefix* 972–974) si deve a Johan David Åkerblad (1813). In seguito, alcune riflessioni sulle divinità nelle tavolette di maledizione sono state portate avanti da Henzen (1846); una tavoletta latina è stata commentata da De Rossi (1852). Per il primo accostamento tra i testi delle tavolette esecratorie e una *papyrus magica*, cf. Lenormant 1854; per una prima silloge di tavolette in lingua greca (tra cui *TheDefix* 799), cf. Wachsmuth 1863; per la prima pubblicazione di un gruppo

za – in cui i documenti sono stati sì pubblicati di pari passo con il procedere degli scavi archeologici, ma non sono stati sopposti a significativi lavori di analisi complessiva o di raccolta³⁴ – gli studi hanno conosciuto un movimento di rinnovato interesse a partire dagli anni Ottanta del Novecento.³⁵ Negli ultimi quarant'anni le tavolette di maledizione sono state oggetto non solo della suddivisione tassonomica sopra ricordata, ma anche di approcci epistemologici assai diversi gli uni dagli altri: archeologico-materiali;³⁶ dialettologici, onomastici ed epigrafici;³⁷ linguistico-formulari (vd. *infra*, cap. 7); storico-politici e antropologici.³⁸ Fino a non molto tempo fa si sentiva chiaramente

- di tavolette provenienti da un contesto santuarioale (*TheDefix* 229; 566; 567; 584–593), cf. Newton/Pullan 1863, 723 s.; per un primo commento sulle tavolette esecratorie alla luce delle fonti letterarie, cf. MacDonald 1891. È poi effettivamente con le sillogi e le analisi di Wunsch (1897, 1898, 1900), Ziebarth (1899, 1934) e Audollent (1904) che ha inizio l'epoca degli studi sistematici sulle tavolette esecratorie. In particolare, per l'influenza del lavoro di Wunsch, cf. e.g. Audollent 1904, xvii–xix; Preisendanz 1973, v e 1930, 120; Eidinow 2019, 353. Per approfondimenti sugli studi prodotti fra Ottocento e Novecento, cf. e.g. Preisendanz 1973, v–xii; Betz 1986, xliii–xliv; Graf 2009, 10–14; Belousov 2012. Per la 'scuola' raccolta intorno a Hermann Usener e l'eredità culturale lasciata dallo studioso, cf. poi Mette 1979/1980 e Momigliano 1982.
- 34 La prima metà del Novecento non è tuttavia stata del tutto priva di importanti contributi dedicati alle tavolette di maledizione greche. Si veda la bibliografia delle pubblicazioni susseguite dopo l'edizione di *DT* e *DTA* in Preisendanz 1930. E si pensi ad esempio alle riflessioni di Björck (1938) su documenti quali la maledizione di Artemisia (*ÜPZ* I, 1 = *PGM* XL), la tavoletta di Amorgo (*TheDefix* 215), e le tavolette di Cnido (*TheDefix* 229; 566; 567; 584–593). Ben più numerosi e rilevanti, comunque, sono gli studi e gli strumenti approntati durante la prima metà del Novecento nel campo delle *papyri magicae*. Si pensi ovviamente a *PGM* voll. I–II [+III] (pubblicati per la prima volta tra il 1928 e il 1931); e ai lavori di Eitrem, per la cui bibliografia, cf. Amundsen 1968. Per le travagliate vicende editoriali del terzo volume di *PGM*, cf. e.g. Tissi 2015, 151 e Bortolani 2016, 1.
- 35 Di fondamentale importanza per il nuovo slancio è stata la pubblicazione da parte di David Jordan di *SGD* e *NGCT*: due cataloghi di tutte le tavolette di maledizione greche pubblicate nel primo caso dal 1904 al 1985, nel secondo caso dal 1985 al 2000. Un influente studio sugli appelli agli spiriti dei defunti e ai demoni è stato pubblicato nel 1987 da Bravo. In seguito, una miscellanea curata da Faraone/Obbink (1991) e una monografia curata da Gager (1992) hanno dato un notevole contributo alla ripresa degli studi sulle tavolette di maledizione greche. Si ricorderà poi l'uscita nel 1990–1992 dei due volumi del *Supplementum Magicum*, curato da Daniel-Maltomini: una raccolta di fonti papiracee complementare alle *PGM* e comprensiva anche di diverse tavolette plumbee. Per un ritratto e una bibliografia di David Jordan – forse la figura più influente nello studio delle tavolette di maledizione a partire dalla seconda metà del Novecento – cf. Bevilacqua 2020a; Rocca 2020b e 2020c.
- 36 Si pensi ad esempio a Bevilacqua (2010); Wilburn (2012); Boschung/Bremmer (2015); Parker/McKie (2018).
- 37 Per contributi di taglio epigrafico particolarmente attenti alle componenti dialettali e/o onomastiche delle tavolette, cf. e.g. Schwyzer 1900; Arena 1996, nrr. 59–72 e 2002, nrr. 72, 89, 128 s., 131 s.; Dubois 1989, nrr. 29–40, 118–123, 134, 176, 180; 1996, nrr. 101–110; 2008, nrr. 26 s., 30, 32, 36, 38, 77, 80; Bettarini 2005 e 2015; Curbera 1997a; 1999; Curbera/Jordan 2008; Belousov 2021. Per alcune considerazioni sull'utilità delle tavolette come fonti testimonianti fenomeni linguistici delle rispettive realtà di riferimento, cf. e.g. Hoffmann/Debrunner 1969, 60 s. e Meillet 2003, 340, 376.
- 38 Per la trasversalità sociale del ricorso alle tavolette di maledizione, cf. e.g. Wilhelm 1904, 118; Burkert 1983, 116; Gager 1992, 24; Graf 2009, 82; Parker 2007, 129; Rieß 2012, 176; Papakonstantinou 2021. Per alcune ricerche incentrate sulle dinamiche psicologico-culturali sottese all'impiego delle tavolette esecratorie, cf. e.g. Faraone 1991; Eidinow 2007 e 2019a; Chiarini 2021, 287–299. Le tavo-

l'urgenza da un lato di raccogliere i documenti – dispersi nella miriade di pubblicazioni susseguitesesi dopo l'edizione delle prime sillogi del 1897 (*DTA*) e del 1904 (*DT*) – in una serie di repertori testuali di pratica consultazione; dall'altro di approntare edizioni nuove e affidabili dei loro testi. Sebbene oggi ancora molto resti da fare, notevoli passi sono stati mossi in entrambe le direzioni, e soprattutto gli ultimi anni hanno visto il fiorire di nuovi, fondamentali strumenti di ricerca.³⁹

A fronte di tanti progressi, si potrà tuttavia affermare che parecchi aspetti caratterizzanti la 'natura testuale' delle tavolette ancora attendono di venir precisati. In particolare, per limitarsi alle considerazioni sulla documentazione greca di epoca pre-imperiale, assai dibattuti rimangono i canali e le modalità circolatorie dei testi e del registro a monte delle singole concretizzazioni documentarie.⁴⁰ Non del tutto perspicui restano poi i rapporti tra oralità e scrittura nelle *devotiones maleficae*: le soluzioni testuali vantano un'origine orale o vanno intese come composizioni interamente ascrivibili al dominio della scrittura? Vi è la possibilità che sussista una qualche relazione tra le parole degli artefatti e quelle di più ampie composizioni pensate per l'esecuzione vocalica nel momento performativo del rito? Sono proprio questi i temi di fondo che il presente lavoro si propone di indagare, a partire da un riesame complessivo della documentazione antica e dall'adozione di una prospettiva di ricerca di tipo storico-letterario.

lette attiche sono state studiate per approfondire alcune dinamiche conflittuali e processuali caratterizzanti la vita democratica dell'Atene di IV sec. a. C. o più in generale come fonte per lo studio del diritto nel mondo antico: cf. e.g. Wilhelm 1904; Nisoli 2003; Costabile 2000 e 2004; Rieß 2012; Dreher 2018; Papakonstantinou 2021.

- 39 Le principali raccolte e i più affidabili cataloghi dedicati alle tavolette di maledizione sono *DTA* (edizione delle tavolette attiche); *DT* (edizione delle tavolette che per motivi di varia natura non avevano trovato posto in *DTA*); *SGD* (catalogo di tutte le tavolette scoperte a partire da *DT*); *NGCT* (catalogo di tutte le tavolette scoperte a partire da *SGD*); Curbera 1999 (catalogo di tutte le tavolette siciliane); Bettarini 2005 (edizione di tutte le tavolette di Selinunte); *DCal* (edizione delle tavolette calabresi); Belousov 2021 (edizione di tutte le tavolette di Olbia Pontica). Gellar Goad/Papakonstantinou/Rieß (2018) hanno lanciato un progetto volto a raccogliere il materiale attico e a tradurlo in lingua inglese; un nuovo volume delle *Inscriptiones Graecae* curato da Jaime Curbera fornirà presto edizioni critiche affidabili ed aggiornate del materiale attico. Di importanza fondamentale per qualsiasi studio sulle tavolette di maledizione è infine la banca dati digitale *The-saurus Defixionum (TheDefix)*, curata per l'Università di Amburgo da Sara Chiarini e Werner Rieß: strumento in costante aggiornamento, finalizzato a una raccolta e schedatura omnicomprensiva dei documenti di maledizione. Sul fronte delle *papyri magicae*, si segnala la recente pubblicazione del primo volume di *Pap. Mag. Formularies*: nuovo corpus dei formulari magici su papiro curato da Faraone/Torallas Tovar.
- 40 Per la circolazione di modelli scritti di volta in volta impiegati nel corso dei rituali, cf. e.g. Björck 1938, 134; Versnel 1991, 91; O'Connell 2017, 43. La maggior parte della critica ritiene che i rituali di maledizione fossero spesso condotti da figure professionali, cf. e.g. *DTA*, iv; *DT*, xlv; Kagarow 1929, 6; Björck 1938, 134 s.; Jordan 1988, 276 s.; Faraone 1991, 4; Gager 1992, v, 4 s., 10; Ogden 1999, 54–60; Dickie 2001, 47; Rieß 2012, 174; Stroud 2013, 86; Curbera 2015; Graf 2019, 133; Eidinow 2019, 379; Papakonstantinou 2021, 38–41. Tuttavia, alcuni studi hanno recentemente messo in discussione la teoria della professionalizzazione della pratica esecratoria: cf. Dufault 2018 e Chiarini 2021, la quale inoltre ritiene che la circolazione dei testi esecratori fosse di tipo prettamente orale (pp. 65, 92, 96, 116, 165, 201); in questo proposito, si veda anche Nowitzki 2021, 344.

Occorre sgomberare fin da subito il campo dagli equivoci. Nell'ambito delle *devotiones maleficae*, qualsiasi studio che vanti pretese di esaustività è destinato a cadere ben presto nell'anacronismo. Dal momento che la pubblicazione degli artefatti procede di pari passo con gli scavi archeologici, i dati numerici sono in perenne aggiornamento. Sembra dunque opportuno precisare che il riesame complessivo della documentazione antica condotto nei seguenti capitoli si basa sui circa 435 reperti in lingua greca datati tra VI e I sec. a. C. pubblicati fino al 2022. Le cifre saranno presto superate, ma la speranza è che i risultati derivanti dallo spoglio di una base così ampia possano travalicare i sempre mutevoli confini dell'esautività e mantenere un più stabile valore diagnostico.

Il novero dei circa 435 reperti non tiene deliberatamente conto di un gruppo di artefatti elencati in calce al libro (p. 310, n. Documenti esclusi dall'analisi-310) che – pur talora interpretati come tavolette esecratorie di epoca pre-imperiale – non mi sono parsi attribuibili con ragionevole certezza a tale categoria. Il numero non tiene poi conto – in sede di analisi formale e contenutistica – di alcune 'mesti documentarie' dagli esemplari al 2022 inediti. In questo senso, i casi principali sono le oltre 50 epigrafi di Imera e buona parte del gruppo attico.⁴¹ Per quanto riguarda quest'ultimo, l'analisi dei documenti pre-imperiali si è potuta basare su circa 250 documenti, mentre il materiale raccolto nei musei ammonta a circa 480 reperti.⁴² Tali gruppi verranno ad ogni modo considerati quando si tenterà di ragionare sulla distribuzione delle *devotiones maleficae* nel tempo e nello spazio.

A partire dalla doppia considerazione che i documenti di maledizione risultano accorpati in sillogi e pubblicazioni assai numerose e che l'adozione di un sistema di rimandi bibliografici diversificato rischierebbe di appesantire la consultazione del libro, si è scelto di indicare i documenti di volta in volta presi in considerazione attraverso le numerazioni della banca dati digitale *TheDefix*. Solo nel caso di citazioni testuali estese, verrà specificata l'edizione presa a riferimento.

Saranno dunque più di quattrocento i documenti esaminati da una angolazione, si diceva, storico-letteraria. A ben vedere, la componente storica di uno studio perlopiù dedicato a fonti di tipo epigrafico e papirologico, che – come le monete, le statue e i vasi – «lo storico interpreta [...] come segni degli uomini che sono spariti»⁴³ non è

41 Sulle tavolette di Imera, cf. Brugnone/Calascibetta/Vassallo 2020.

42 Jaime Curbera (*per litteras*) mi ha gentilmente comunicato le seguenti cifre indicative: 100 documenti raccolti al Museo Nazionale di Atene; 220 documenti nell'*Antikensammlung* di Berlino; circa 110 documenti dal Ceramico ateniese; circa 30 tavolette disperse. La maggior parte di questi documenti risale al IV sec. a. C. Vi sono poi circa 100 documenti provenienti dall'Agorà di Atene, l'80% dei quali rimonta all'epoca imperiale. Per i documenti del Ceramico, si vedano di recente Stroszeck 2019 e 2021.

43 Momigliano 1980, 20.

che la naturale conseguenza del suo stesso oggetto dell'indagine.⁴⁴ Si è dunque visto come l'esegesi delle fonti dirette non possa prescindere dall'impiego di una metodologia storiografica improntata a un comparatismo sia 'interno' che 'esterno' alle categorie documentarie di volta in volta analizzate. Per trarre frutto dal vaglio complessivo delle tavolette esecratorie se ne confronteranno dunque i campioni tanto con le pagine autoriali ad esse dedicate, quanto con altre 'fonti involontarie' che possono risultare utili – sebbene presentino una natura diversa – a illuminarne determinati aspetti testuali e para-testuali. Innanzi tutto, si osserveranno da vicino i passi platonici, e si cercherà di inquadrali nel contesto del pensiero politico del filosofo. Attraverso lo spoglio integrale dell'opera di un Platone-*reporter*, si proverà a «rivivere ciò che si svolge nella mente dello storico [...] in relazione all'ambiente storico e sociale in cui egli [...] ha vissuto»,⁴⁵ a scoprirne ragioni e strategie retoriche, al fine di leggerne «le testimonianze tra le righe, per coglierne le “rivelazioni involontarie”».⁴⁶ In secondo luogo, ci si misurerà con certe fonti epigrafiche e papirologiche in grado di contribuire alla spiegazione di alcune caratteristiche grafiche ricorrenti nelle tavolette esecratorie. Il confronto delle tavolette di maledizione con testimonianze quali testi sepolcrali esprimenti paura per la sfera delle maledizioni, *leges sacrae*, lamine profilattiche e apotropaiche consentirà poi di approfondire da un lato il tema della ricezione antica della pratica esecratoria; dall'altro il grado di intertestualità operativa tra *devotiones maleficae* e altri documenti rituali che – attestati su supporti analoghi a quelli delle tavolette e dotati di funzioni ad esse complementari – provengono dai medesimi contesti storici.

Un tema, quello dell'intertestualità, strettamente connesso alla componente 'letteraria' della prospettiva che verrà adottata nel corso della ricerca. Dal lato dell'intertestualità inter-documentaria, il riconoscimento di elementi ricorrenti tra le parole di artefatti rituali tra loro diversi porterà a interrogarsi sulla possibilità di canali di circolazione comuni. Dal lato dell'intertestualità intra-documentaria, si rifletterà invece sulle caratteristiche comuni a tutti i testi di maledizione. Attraverso l'analisi di uno dei fenomeni retorici più frequenti nei testi delle *devotiones maleficae* – cioè l'adozione di una prima persona singolare performativa e narrante – si proverà a produrre una vera e propria radiografia dell' 'io' esecratorio: a riconoscerne le stratificazioni interne, a sondarne l'impiego di maschere autoriali e, in ultima analisi, a promuoverne l'identificazione. In seguito, una disamina delle caratteristiche microtestuali dei documenti esecratori prelude a una rassegna delle loro principali articolazioni macro-strutturali. I risultati dell'indagine – incrociati con l'osservazione di alcuni fenomeni significativi come ad esempio le tipologie di errori più frequentemente attestati nel *corpus* e l'a-

44 Nel parlare delle fonti dirette, Ginzburg (2021b, 32) chiosa: «l'antiquario ci ha insegnato ad analizzarle come documenti; lo storico nutrito di antiquaria trasforma i documenti in tracce [...] di una vita reale scomparsa».

45 Carr 1966, 28, 50.

46 Ginzburg 2021b, 44.

dozione di determinati assetti impaginativi – consentiranno di interrogarsi non solo sulle modalità di circolazione dei canovacci testuali a monte delle tavolette stesse, ma anche sulla possibilità di considerare gli spesso brachilogici testi delle tavolette esecratorie come testimonianze di una ‘tradizione viva’ di respiro più ampio. Una tradizione rispondente ai criteri della ‘poesia popolare’, intesa come la categoria di quelle poesie

che erano strettamente legate ad un’occasione di carattere etnologico per le quali non è mai esistita una produzione d’autore, oppure a quei testi, paralleli alla produzione d’autore e talvolta coincidenti con essa, che per la loro semplicità tecnica si configurano, sin dalla nascita o durante la loro storia, come testi ‘aperti’, cioè testi di cui il fruitore si poteva appropriare integralmente, al punto da poterli modificare e adattare a nuovi contesti di comunicazione.⁴⁷

Ripercorsi così oggetto della ricerca, scelte terminologiche, obiettivi e approccio metodologico, non resta dunque che illustrare rapidamente la struttura del lavoro. Questo sarà diviso in quattro sezioni tematiche.

La prima parte (*La testimonianza indiretta. Le devotiones maleficae nell’opera platonica*) sarà integralmente dedicata a un’analisi della problematica relazione tra *Platone e gli indovini selvaggi* (Cap. 1): figure, quest’ultime, che il filosofo sembra considerare come le depositarie del sapere tecnico-specialistico a monte dei riti di stampo esecratorio-privato prodotti nell’Atene contemporanea.

La seconda parte (*Le devotiones maleficae in lingua greca di VI–I sec. a. C.*) si concentrerà dapprima su una presentazione del materiale esecratorio nello spazio e nel tempo (*Distribuzione del materiale*. Cap. 2); in un secondo momento sulle cause che avrebbero determinato il ricorso alle tavolette di maledizione (*Maledizioni perché?* Cap. 3). In questa sede, si avrà modo di ripercorrere l’ampio dibattito critico sulle ragioni che avrebbero determinato il ricorso ai rituali di maledizione. Seguirà un approfondimento su alcune pratiche apotropache e aggressive interpretate come espressioni di paura nei confronti dei riti esecratori (*Tra φαρμακεία e φόβος*. Cap. 4). Quest’ultimo capitolo darà pure il via ad alcune riflessioni sulla circolazione dei canovacci testuali a monte dei reperti archeologici.

Nella terza parte (*Circuiti di circolazione rituale e caratteristiche microtestuali delle devotiones maleficae*), il capitolo *Costumi esoterici e stregoni scorrazzanti. In che modo circolavano i rituali di maledizione privata?* (Cap. 5) cercherà di incrociare i risultati ottenuti dai rilievi materiali di stampo geografico-cronologico con i dati ricavati dalla testimonianza platonica e dal confronto con altri documenti di natura rituale. Il fine sarà quello di approdare ad alcune considerazioni di carattere generale sugli ambienti che sembrano aver veicolato la circolazione delle *devotiones maleficae* nel mondo antico. In seguito, le pagine dedicate a *Le tavolette esecratorie come fonti di più ampie tradizioni*

47 Palmisciano 2003, 167 s.

aperte? (Cap. 6) tracceranno le coordinate dell'indagine di stampo letterario svolta nei capitoli successivi. Dopo una veloce ricapitolazione dei principali contributi sinora dedicati a testualità e formularità esecratoria (*Le formule di maledizione. Un brevissimo status quaestionis.* Cap. 7), inizierà una disamina che dal piccolo muoverà verso il grande. Testi assai di frequente caratterizzati dal ricorrere della prima persona singolare, le tavolette di maledizione verranno dapprima sottoposte a un'analisi sulla natura dell' 'io' che ne pervade i testi (*L' 'io' rituale e la sua identità.* Cap. 8); in seguito si traccerà una rassegna delle azioni regolarmente attribuite a questa prima persona (*L' 'io' rituale e le sue azioni. Una rassegna dei principali verbi performativi.* Cap. 9), per poi arrivare a una discussione omnicomprensiva delle soluzioni formulari attestate nelle tavolette greche di epoca pre-imperiale (*Le formule delle devotiones maleficae.* Cap. 10).

La quarta e ultima parte del lavoro (*Liste, ritmi, errori e strutture*) sarà dedicata allo studio dei testi esecratori come fonti delle tradizioni testuali presupposte dalla loro stessa vergatura. Un primo capitolo si concentrerà sugli indizi compositivi, grafici e filologici che inducono a considerare i testi delle *devotiones maleficae* come il frutto della convergenza tra sempre diversi dati pragmatici e modelli testuali circolanti già agli inizi dell'epoca classica su ampie miscelanee papiracee di tipo rituale (*Liste, colonne ed errori.* Cap. 11). Poi, la ricerca si chiuderà con un approfondimento sulle macrostrutture testuali e sui modelli compositivi attestati nel *corpus* delle tavolette. In questo contesto, ci si interrogherà sulla possibilità di rinvenire una qualche relazione tra i modelli compositivi di cui nel momento rituale era prevista la fissazione per iscritto e la sfera della *performance* vocalica. Nel capitolo *Tra oralità e scrittura. I testi delle tavolette come frammenti di più ampi componimenti 'popolari'* (Cap. 12) non solo si approfondirà la questione della complementarità tra i vari modelli compositivi caratterizzanti la documentazione, ma ci si soffermerà anche su alcuni aspetti ritmici dei testi presenti nel *corpus*. Si esplorerà dunque la possibilità che le varie macro-soluzioni strutturali costituiscano diversi modi per sintetizzare componimenti organici, a loro volta appartenenti a un quadro testuale di tipo innodico-recitativo più ampio e perduto. Inoltre, qualche parola verrà dedicata alla plausibilità di una 'preistoria testuale' delle *devotiones maleficae*, afferente a una fase più antica rispetto a quella delle prime tavolette. Infine, le *Conclusioni* ripercorreranno i principali risultati del lavoro qui presentato, che sta per iniziare.