

APPUNTI SULLA “TABELLA DEVOTIONIS” KAI 89 DA CARTAGINE

Maria Giulia Amadasi Guzzo

Tra i non molti testi punici di carattere magico, il più interessante e il più comprensibile nella sua struttura generale è quello inciso su una lamina di piombo (cm. 7 x 12; KAI 89) rinvenuta da A. P. Gauckler nel 1899, arrotolata, in una tomba della necropoli di Douïmès¹. L'iscrizione, posta nel III secolo a. C. sulla sola base della forma dei segni, è stata molto studiata subito dopo la sua scoperta ed è inclusa nelle principali raccolte e nei repertori di iscrizioni semitiche di nord-ovest². E' stata dall'inizio identificata come una *devotio* di verosimile carattere giudiziario³. Dopo la prima pubblicazione, la lettura del testo - concorde salvo pochi dettagli - è stata stabilita da Ch. Clermont-Ganneau e confermata, indipendentemente, da M. Lidzbarski, che ha esaminato l'originale. L'interpretazione che si è affermata si basa da un lato sulle interpretazioni di Ch. Clermont-Ganneau e di M. Lidzbarski, dall'altro su un breve studio di G. Levi Della Vida, pubblicato nella *Rivista degli studi orientali* del 1933⁴. L'inclusione nell'antologia KAI (1964) e la pubblicazione nel CIS (I, 6068) hanno prodotto un rinnovo di interesse,

¹ Un secondo testo inedito, per la troppo cattiva conservazione, proverrebbe dal villaggio di Bir ez-Zeitun; cf. A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter atticas ...*, Paris 1904, n° 214, pp. 289-290.

² Bibliografia: PH. BERGER, CRAI 1899, p. 173; pp. 179-188; inoltre, CH. CLERMONT GANNEAU, “‘Tabella devotionis’ à inscription punique”, RAO III, Paris 1900, pp. 304-319; ID., “La ‘tabella devotionis’ punique”, RAO IV, Paris 1901, pp. 87-97; M. LIDZBARSKI, ESE 1 (1900-1902), pp. 174-176; 302-303; ESE 2 (1903-1907), p. 61; KI n°85; M. HALÉVY, “La *tabella devotionis* de Douïmès”, *Revue sémitique* 9, 1901, pp. 263-264; NSI n° 50; A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae* (cit. in nota 1), n° 213, pp. 288-289 (giudiziaria? Cf. p. XC); RÉS 18 e 1590; G. LEVI DELLA VIDA, “Sulla *tabella devotionis* punica”, RSO 14, 1933-34, pp. 312-313; CIS I, 6068; KAI 89; J. FERRON, “La *tabella defixionis* punique de Carthage”, ZDMG 117, 1967, pp. 215-222; A. VAN DEN BRANDEN, “La plaquette de malédiction de Carthage”, MUSJ 45, 1969, pp. 307-317; S. RIBICHINI, “Un episodio di magia a Cartagine”, in P. XELLA (ed.), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976, pp. 147-156; E. LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique* (OLA 64), Leuven 1995, pp. 411, 412-413; H.-P. MÜLLER, “Die *Tabella defixionis* KAI 89 und die Magie des Fluches”, OrNS 69, 2000, pp. 393-406. La fotografia è riprodotta nel CIS; in KAI 89, si riproduce un disegno del testo, basato su una copia eseguita sull'originale da M. LIDZBARSKI, ESE 1, p. 26.

³ Questa classificazione del testo non è più stata riconosciuta negli studi recenti. Devo la precisazione a D. Jordan, che tengo a ringraziare; la stessa classificazione della tavoletta è effettuata da Chr. Faraone, in un lavoro in corso, che mi ha gentilmente mostrato.

⁴ G. LEVI DELLA VIDA, RSO 14, 1933, pp. 312-313; cf. anche ID., “A Hurrian Goddess at Carthage”, JAOS 68, 1948, pp. 148-149.

con studi ad opera di J. Ferron, A. van den Branden, S. Ribichini e, più di recente, di E. Lipiński e di H. -P. Müller⁵.

Nonostante la lettura relativamente sicura, l'accordo non è stato raggiunto per quanto riguarda l'interpretazione di espressioni o termini contenuti nel testo. Per questa ragione si è voluto riesaminarlo, presentando qualche nuova proposta.

La lettura di quanto è certo è la seguente (in base al disegno di M. Lidzbarski e alla fotografia riprodotta nel CIS):

1. RBT ḤWT ṽLT MLKT Š YSK Hṽ
2. ṽTK ṽNKY MŠLḤ ṽYT ṽMṽŠTRT
3. WṽYT ṽMRT WṽYT KL ṽŠ Lṽ Kṽ
ṽŠ
4. ṽLŠṽ ṽLTY BKSP ṽBRḤT . LM
5. ṽM ṽYT KL ṽDM ṽŠ ṽLŠ ṽLTY
6. [B]BRḤT HKSP Z KMDT YSK ṽṽPRT

La traduzione che qui propongo, leggermente diversa dalle precedenti, è:

1. Signora del vivere, Elat, quest'opera di fusione è
2. presso di te. Io agisco su ṽEmṽaštar
3. e su ṽMRT (?) e su tutto ciò che le appartiene perché
4. si è rallegrata contro di me per il denaro che ho completamente (?) perduto
5. o su chiunque si rallegrò contro di me
6. per la perdita di questo denaro, nello stesso modo in cui si fonde il piombo (o: come la fusione del piombo).

L'insieme del testo è dunque uno scongiuro contro ladri di denaro, che, con l'aiuto della divinità chiamata come intermediaria, dovranno essere annientati.

A l. 1 Dopo l'ipotesi di Ch. Clermont-Ganneau di individuare nell'espressione ḤWT ṽLT MLKT tre figure divine diverse, era prevalsa l'interpretazione che vi ravvisava l'invocazione a una sola divinità femminile chiamata "Signora ḤWT, dea, regina"⁶. In seguito, G. Levi Della Vida ha proposto che MLKT si riferisca a quanto segue e sia la grafia punica (con caduta di ṽ) del vocabolo MLṽKT, nel senso di "lavoro", e qui, in

⁵ Tutti citati a nota 2.

⁶ CH. CLERMONT-GANNEAU, RAO IV, pp. 89-90 con la traduzione "(O) Maîtresse Haouat! Allat! Milkat!" oppure "(O) Maîtresse Haouat-Allat-Milkat!", "selon le plus ou moins de cohérence qu'on voudra admettre entre les trois éléments constitutifs de cette triade infernale féminine" (in RAO III, p. 306 aveva invece proposto di interpretare RBT ḤWT come "maîtresse des vivants").

modo specifico "operazione (magica)"⁷. Tale interpretazione è accettata da W. Röllig in KAI, da J. Ferron e da H.-P. Müller. Secondo quest'ultimo, HWT è da analizzare come un participio, "vivente"; si tratterebbe di un eufemismo per indicare una divinità dell'oltretomba, della quale non viene fatto il nome: H.-P. Müller traduce quindi la frase come: "Signora Hwt (vivente), Dea!" e MLKT come "opera di magia", "(Zauber)-Werk"⁸. Soltanto E. Lipiński differisce dai precedenti interpreti, traducendo la sequenza fino a MLKT con la frase: "Tu es grande, tu es vivante ô déesse Reine!", pur non escludendo che HWT possa rappresentare un nome divino⁹.

Lo stesso studioso, seguendo un'ipotesi di G. Garbini¹⁰, aveva interpretato l'unica altra attestazione del termine HWT - considerato in precedenza un nome di divinità nell'espressione LHWT di un'iscrizione funeraria di Cagliari, dipinta in forma identica su due anfore contenenti ceneri trovate nella necropoli di Tuvixeddu¹¹ - come un infinito costruito di HWY "vivere", alla coniugazione intensiva¹². E. Lipiński cerca quindi anche in questo contesto di evitare di postulare l'esistenza di una dea HWT sconosciuta altrove in ambito fenicio e punico.

Seguendo questa traccia, si potrebbe proporre che HWT sia, qui, come a Cagliari, un infinito intensivo di "vivere". La dea nominata sarebbe invocata come "Signora del vivere", colei che preserva la vita e dà la salute.

Il termine ʾLT, è stato quasi unanimemente interpretato come il nome comune che significa "dea"¹³. L'ipotesi di Ch. Clermont-Ganneau, che, basandosi sull'iscrizione neopunica da Sulci CIS I, 149 (= ICO Sard. Np.5 = KAI 173), dove è nominato un "santuario" della "signora ʾLT", supposeva trattarsi di una divinità femminile di questo nome (Clermont-Ganneau identificava HWT, ʾLT e MLKT con la tripla Ecate greca)¹⁴, non ha avuto seguito, ma sembra invece da riprendere in esame. L'iscrizione di Sulci è una bilingue latina/neopunica. Il testo neopunico a l. 3 ha l'espressione HMQDŠ ST LHRBT LʾLT "questo 'santuario' per la signora Elat" - che designa la costruzione che ha motivato l'erezione di una statua in onore di Himilkot figlio di Idnibal. Il testo latino non menziona la dea e ha semplicemente "hanc aedem". Così non si può decidere se ʾLT sia il nome proprio di una divinità femminile o se si riferisca invece a una dea il cui nome è sottinteso. L'espressione, che ripete la formula diffusissima LRBT L- + nome divino (al maschile LʾDN L- + nome divino), rende verosimile che ʾLT sia qui usato come nome proprio specifico e non generico. Lo stesso nome femminile compare in CIS I, 243-244 e 4861, dediche del *tofet* di Cartagine, dove l'offerente (o un suo antenato) è KHN ʾLT

⁷ Cf. G. LEVI DELLA VIDA, RSO 14, 1933, p. 312; DISI, pp. 629-630, s.v. *mlʾkht*: ad es. *mlkt hmth* in KAI 137, 3 "il lavoro dell'intonacare".

⁸ H.-P. MÜLLER, OrNS 69, 2000, p. 397.

⁹ E. LIPIŃSKI, *Dieux et déesses*, cit. a nota 2, p. 413; a p. 411 suppose che la "dea regina" possa identificarsi con Elissa/Didone.

¹⁰ G. GARBINI, "Iscrizioni funerarie puniche di Sardegna", AION, 42 1982, pp. 461-466 (p. 463ss.).

¹¹ ICO Sard. 35.

¹² E. LIPIŃSKI, *Dieux et déesses*, cit. a nota 1, p. 411.

¹³ Cf. le diverse interpretazioni esposte da A. FERJAOUI, *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage* (Études et Recherches - Histoire), Tunis 1992, pp. 393-394.

¹⁴ Vedi nota 6.

“sacerdote di Elat”. In questi casi si suppone di solito che la “dea” sia la stessa Tinnit, cui si offre nel *tofet*. Sembra tuttavia altrettanto verosimile considerare ʾLT come il nome attribuito a una divinità femminile specifica; inoltre, dato il contesto della lamina, si può supporre che con il nome “dea” fosse designata una specifica divinità dell'oltretomba¹⁵.

Su questo carattere della dea, già i primi editori erano concordi, dato il genere dell'iscrizione e il contesto funerario del ritrovamento; così Ch. Clermont-Ganneau la identificava con l'assira Allat. Tuttavia, il tipo del formulario di questo testo suggerisce di rivolgersi verso il mondo occidentale, in modo più specifico verso l'ambiente greco, al quale si rifà il formulario adoperato¹⁶. Si può allora supporre che anche la dea invocata sia originariamente greca: si pensa in particolare a Persefone, il cui culto, insieme con quello di Demetra, è stato introdotto a Cartagine, secondo Diodoro (*Bibl.* XIV 7, 5), dopo il sacco di Siracusa e la distruzione del santuario di Demetra e Kore, nel 396 a. C., da parte di Imilcone¹⁷.

Il nome di Kore è stato individuato nella grafia KRWʾ in un'iscrizione funeraria di Cartagine - dove la defunta ha il titolo di KHNT ŠKRWʾ “sacerdotessa di Kore (?)” (CIS I 5987, 1) - mentre in CIS I 187 = KAI 83 - che ha la formula LRBT LʾMʾ WLRBT LBʾLT HHDRT “Alla signora, alla madre e alla signora alla padrona degli ‘inferi’ ” (interpretazione di E. Lipiński)¹⁸ -, è stata ravvisata una dedica alle due dee. Tuttavia, tracce del loro culto non si trovano né in altre iscrizioni, né nell'onomastica (se non nel già citato (n. 18) problematico ʾBDKRR). Quest'assenza è di solito spiegata sulla base di quanto riportato da Diodoro sul carattere greco del culto tributato a Cartagine alle due divinità e sull'origine greca del loro sacerdozio. Nonostante questa testimonianza, mi sembra possibile che la dea Persefone - eventualmente chiamata in qualche caso col nome di Kore¹⁹ - potesse venir chiamata in terra punica con il nome di ʾElat “dea” e che a lei fosse dedicato il tempio di Sulci²⁰.

§ YSK mi sembra da interpretare, seguendo G. Levi Della Vida, come il relativo in funzione determinativa cui segue l'infinito causativo di NSK. Il “fondere” è l'operazione

¹⁵ Teoricamente si potrebbe pensare che ʾLT si riferisca davvero a Tinnit, la “dea” per eccellenza a Cartagine, la dea che presiede ai riti del *tofet* e che quindi è connessa con l'oltretomba. Tuttavia, se Tinnit ci appare tale a Cartagine (anche a causa del tipo dei documenti che ci sono pervenuti), essa non è così ampiamente venerata altrove; in particolare sembra poco venerata in Sardegna.

¹⁶ Non possediamo in realtà altri testi di questo tenore in lingue semitiche occidentali. Gli amuleti o lamine con testi magici provenienti da questo ambiente, per quanto poco noti, hanno testi di tipo del tutto diverso.

¹⁷ Vedi P. XELLA, “Sull'introduzione del culto di Demetra e Kore a Cartagine”, *SMSR* 40, 1969, pp. 215-228.

¹⁸ Vedi E. LIPINŃSKI, *Dieux et déesses*, cit. in nota 1, pp. 374-380 (lo studioso interpreta il nome proprio ʾBDKRR come “servo delle Cereri”); vedi inoltre A. FERJAOUI, *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage*, cit. in nota 13, pp. 400-402.

¹⁹ La sacerdotessa dell'eventuale Kore di CIS I 5987 ha un nome del tutto fenicio, HNBʾL, così come suo marito, che si chiama ʾBDMLQRT; inconsueti sono invece, per quanto di formazione fenicia, i nomi del padre e del nonno di quest'ultimo, QRTYTN e QRTMŠL (vedi F.L. BENZ, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Roma 1972, p. 407).

²⁰ Non mi sembra inverosimile la proposta alternativa, che ʾElat, cioè, corrisponda a Demetra, cui, anche, ci si rivolge in tabelle di maledizione greche, chiamandola θεσπουα, cioè “Signora” (RBT del testo punico).

magica che porta alla distruzione degli avversari, analogamente allo sciogliersi del piombo. La traduzione "struggimento", proposta da Levi Della Vida, si adatta bene al concetto del fondere con la connotazione di annientare con mezzi magici. Il pronome di terza persona femminile H', legato da G. Levi Della Vida a MLKT, mi sembra costituire invece il soggetto della frase nominale che segue, secondo l'interpretazione qui di seguito spiegata.

Alla l. 2 ʾTK è generalmente interpretato come un verbo, alla prima persona singolare, rafforzata dal pronome ʾNKY (in grafia recente, con Y = ȳ). Il verbo è messo in rapporto con TTK "legare" o con NTK sinonimo di NSK (quest'ultima interpretazione è sostenuta da G. Levi Della Vida)²¹. Soltanto Ch. Clermont-Ganneau, RAO III, 305, 308-309, aveva suggerito di scomporre il termine nella preposizione ʾT accompagnata dal suffisso di seconda persona femminile singolare. L'ipotesi è stata ripresa da E. Lipiński, che propone la traduzione (più sopra in parte riportata): "Tu es grande, tu es vivante, ô déesse Reine! Ce qui a été coulé / versé, cela est chez toi (en terre)". L'interpretazione che qui propongo si discosta leggermente da quella di Lipiński, supponendo che MLKT non equivalga al sostantivo "regina", ma a ML(?)KT "opera". L'espressione ʾTK "presso di te", cioè presso la divinità invocata, corrisponde nelle tavolette magiche greche alla preposizione πρὸς o παρὰ + nome della divinità; si consegna così il destinatario dell'incantesimo alla divinità che dovrà "legarlo", "trattenerlo", "costringerlo".

Accettando questa spiegazione, si deve individuare in MŠLḤ il verbo che indica l'azione magica, in accordo con E. Lipiński, e scartare invece quella di solito accolta, che interpreta il vocabolo come un nome proprio di persona. Infatti, nei testi magici di ambito greco, colui che effettua l'incantesimo di solito non fa conoscere il suo nome (ma il nome è presente in incantesimi di soggetto giudiziario e sarebbe quindi possibile individuarlo qui). L'analisi di MŠLḤ come un participio causativo indicante il "legare", "costringere" delle *tabellae* classiche era già stata presa in considerazione, ma non era stata accolta perché il verbo ŠLḤ ha sempre un significato positivo (in ebraico al *qal* "essere in buone condizioni", "essere efficiente", ma anche "prospero", all'*hifil* "mostrare prosperità", "avere successo in qualcosa", "portare a buon fine", "riuscire"). E. Lipiński traduce "Je jette un charme", derivando tale significato da "j'atteins", "raggiungo": il mago agisce con efficacia nei riguardi di ʾEmʿashtart, dunque la "costringe".

Quanto segue è interpretato in maniera convincente da G. Levi Della Vida, interpretazione accettata peraltro dai successivi commentatori. E' incerto, tuttora, se ʾMRT sia un secondo nome femminile contro cui è rivolto l'incantesimo, oppure se si tratti di un nome comune, che potrebbe corrispondere a εργαστηριον delle tabelle attiche (così da ultimo G. Levi Della Vida, seguendo la proposta di Ch. Clermont-Ganneau).

A l. 3 ʾYT KL ʾŠ Lʾ "ogni cosa che le appartiene" deve dipendere dallo stesso verbo ŠLḤ, che ha come complemento oggetto ʾMʿSTRT e ʾMRT. Segue la motivazione della maledizione, introdotta da Kʾ, grafia con *mater lectionis* di K, "poiché", "infatti". ʾLŠʾ è terza persona singolare femminile o terza plurale del perfetto di ʾLŠ "rallegrarsi", "esultare". Il relativo ʾŠ, tra l. 3 e l. 4, è da inserire alla l. 4 dopo BKSP. La forma verbale che segue, ʾBRḤT, è verosimilmente la prima persona singolare *yifil* di BRḤ

²¹ Cf. G. LEVI DELLA VIDA, RSO 14, 1933, p. 313; DISI, p. 1214 s. v. *tkk*, riporta, anche per *ntk*, il significato "to bind": *ntk* "sciogliere, fondere" è peraltro ben attestato in ebraico.

“fuggire”, “dissolversi”. Quanto segue, che termina in LM, è incerto ed è interpretato diversamente a seconda della spiegazione adottata dai vari editori per l'insieme del testo. In KAI si propone la lettura ŠLM, con il senso di “completamente”, una soluzione che mi sembra soddisfacente.

A l. 5, che inizia un po' più a sinistra rispetto alle linee precedenti, si è supposta l'esistenza di una breve lacuna prima della frase ʾM ʾYT KL ʾDM ʾŠ ʾLŠ ʾLTY “oppure chiunque si ralleghi riguardo a me/contro di me”. Mi sembra, sulla base della fotografia, che la lacuna sia inesistente e che il testo rientri perché comincia una seconda frase parallela alla prima, ma con altro complemento oggetto: accetto qui la proposta che ʾYT KL ʾDM dipenda dal verbo ŠLḤ e sia quindi parallelo a ʾYT ʾMŠTRT e WʾYT ʾMRT WʾYT KL ʾŠ Lʾ delle linee 2 e 3. All'inizio di l. 6, BRḤT è analizzato qui come un sostantivo femminile con il significato di “perdita”; si integra all'inizio della riga la preposizione B ([B]BRḤT), “per la perdita di questo denaro”. Quanto segue era letto concordemente KM TYSK ʾRPT, cui si attribuiva il significato di “come si scioglie il piombo”. TYSK è analizzato, in generale, come un imperfetto di terza persona singolare femminile (in accordo con il genere della parola “piombo”), verosimilmente *nifal*, della stessa radice che è usata a l. 1. La *yod* che segue il prefisso dell'imperfetto femminile deve in questo caso essere considerata una *mater lectionis*.

E' poi indicata la lacuna di un segno tra M di KM e T di TYSK. Sulla fotografia del CIS sembra di poter individuare una D; la lettura potrebbe essere allora KMDT YSK ʾPRT. L'avverbio KMDT nel senso di “come”, “nella misura in cui”, è usato nella Tariffa di Marsiglia KAI 69, 17 nell'espressione KMDT ŠT BKTb: “così come è posto/stabilito (posero, stabilirono?) nel documento”. Nel testo della lamina si dovrebbe interpretare “così come si scioglie il piombo” (YSK terza persona plurale con significato di passivo/impersonale); o “come il fondere del piombo”: ritornerebbe in questa seconda alternativa lo stesso morfema che a l. 1 è preceduto da MLKT + Š (YSK infinito).

L'autore dell'incantesimo dunque agisce verso i suoi avversari allo stesso modo, nella stessa misura in cui il piombo si scioglie. Si pone il problema²² di come si sia conservata la tavoletta se il procedimento qui descritto è quello della “magia simpatica”. Ma mi sembra da supporre che il fatto di liquefarsi sia considerato come una caratteristica del piombo (come il suo “pallore” in altri testi); l'avversario è annientato così come il piombo si dissolve; a sostegno di questa spiegazione è la constatazione che la frase è di carattere generale: è “il piombo” a sciogliersi e non “questo piombo”. D'altra parte se l'inizio del testo significa davvero “questo è un lavoro (un'opera) di fusione²³ presso di te”, ci si potrebbe immaginare che l'incantatore non compia effettivamente tale “struggimento” sull'oggetto iscritto, ma su un'eventuale statuetta, effettivamente fusa. Mi sembra però più probabile che la laminetta in piombo sia inviata, con la maledizione, presso la divinità infera perché questa agisca sulla persona indicata, annientandola, rendendola simile al piombo che ha la caratteristica di sciogliersi²⁴.

²² Che è stato segnalato in particolare da D. Jordan (e da Chr. Faraone).

²³ Ma mi sembra probabile il senso traslato del termine, così come mi pare che supponesse Levi Della Vida: “un'opera di struggimento” equivale press'a poco a un'azione magica distruttiva.

²⁴ Si veda forse la formula “sic quomodo plumbum subsidet, sic illos defero ad inferos”, in A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae* ... (cit. nota 1).

Si è osservato all'inizio che il formulario di questa tavoletta si discosta dalle maledizioni note in ambito semitico di nord-ovest, per avvicinarsi invece ai formulari greci. L'iscrizione è stata messa in rapporto con le tabelle attiche; tuttavia un buon numero di testi magici proviene dalla Sicilia occidentale, in maniera particolare da Selinunte. Se davvero la dea invocata è Persefone, il cui culto è stato introdotto a Cartagine dalla Sicilia, si potrebbe proporre che anche l'uso di deporre scongiuri in piombo nelle tombe, per agire su avversari grazie all'intermediario di poteri inferi, sia entrato a Cartagine - come il culto di Demetra e Kore - dal territorio siciliano di cultura greca, insieme con un tipo di formulario che non appare di origine fenicia.