

**SOBERANA DEL HADES. PERSÉFONE EN LA EPIGRAFÍA  
FUNERARIA Y EN LAS *LAMINAS AUREAS***

**THE QUEEN OF THE UNDERWORLD. PERSEPHONE IN  
FUNERARY EPIGRAPHY AND *GOLD LAMELLAE***

**MARTA GONZÁLEZ GONZÁLEZ**

Universidad de Málaga  
martagzlez@uma.es

**Resumen**

En este trabajo se plantea el estudio de la diosa Perséfone en la documentación epigráfica funeraria y en las famosas *lamellae aureae*. Cronológicamente, el análisis se limita al s. IV a.C., momento en el que la diosa aparece por primera vez en los epitafios y momento también al que pertenecen las primeras *lamellae* documentadas. En estos textos la figura de la Soberana del Más Allá es fundamental y supera los límites de sus papeles míticos habituales, tanto el de doncella raptada, hija de Deméter, como el de esposa de Hades. También se propone una comparación con la documentación iconográfica, un poco anterior, constituida por los *pínakes* de Locris.

**Palabras clave:** *Lamellae aureae*, Perséfone, Locris.

**Abstract**

This paper focuses on the Goddess Persephone in the epigraphic funerary documentation and the famed *lamellae aureae*. Chronologically, this study is limited to the fourth century, just the moment when the Goddess first appears in the epitaphs and also the moment of the first *lamellae* dating. In these texts the Queen of the Underworld is a fundamental figure, surpassing the limits of her usual mythical roles: daughter of Demeter, wife of Hades. I suggest also a comparison with the pinakes of Locri, a documentation slightly earlier.

**Key words:** *Lamellae aureae*, Persephone, Locris.

El relato del rapto de Perséfone es bien conocido gracias al *Himno a Deméter*. No es mi intención retomar el mito, perfectamente conocido por todos, sino aislar un detalle de gran importancia, tanto desde la perspectiva mítica como desde la religiosa, que es el doble aspecto de la personalidad divina de Perséfone. Hija de Deméter y Soberana de los Infiernos, esa dualidad se refleja de manera clara en el modo en que el poeta del *Himno* se refiere a ella, ya como *kórê*, ya como Perséfone. Esta diferencia hace que nos encontremos con dos parejas, Deméter-Core / Hades-Perséfone, en las que el relato mítico y la función religiosa de la protagonista, hija de Deméter en un caso, esposa de Hades en el otro, no son exactamente iguales<sup>1</sup>. No se trata sólo de la diferencia entre la doncella y la esposa, entre Core y la Soberana de los Infiernos, sino sobre todo del sustancial cambio entre la muchacha que cada año renace, regresa junto a su madre y con ella recibe culto, el culto a las *Dos Diosas*, y la Soberana que, instalada en el reino del Más Allá junto a su esposo Hades, es objeto de un culto separado del de Deméter y, sencillamente, ya no regresa, “elle-même ne connaît pas de retour près de sa mère et trouve son accomplissement auprès d’Hadès”<sup>2</sup>. En su estudio clásico sobre la diosa, Günther Zuntz ya señalaba este hecho al tratar de los *pínakes* de Locris, a los que atenderemos al final de este trabajo, y en los que Perséfone aparece en su trono recibiendo adoradores y suplicantes sin que en ningún caso aparezca junto a ella Deméter. De esa Perséfone locria decía Zuntz que nunca había regresado al mundo de los vivos sino que se había quedado en el Más Allá, como Soberana de los Muertos: “the Netherworld could not really, at recurrent intervals, be without its queen”<sup>3</sup>. Y añadía el autor que una concepción mitológica similar podía estar tras las laminillas de oro funerarias en las que también Perséfone es la figura central, invocada como reina<sup>4</sup>.

Es esa Soberana del Hades la que va a ocupar las páginas que siguen. Planteo en este trabajo la posibilidad de establecer paralelismos entre una documentación diversa (epigramas funerarios, *lamellae aureae*, *pínakes* votivos de Locris) pero que tiene en común la centralidad de Perséfone

---

1 Bruit Zaidman 2012: 40: “l’emploi de *korê* met l’accent sur le couple de la mère et de la fille, le mot est quasi synonyme de *thugater* et de *pais*; *korê* c’est la fille par excellence, tandis que Perséphone est le nom par lequel elle est désignée comme épouse d’Aïdoneus”.

2 Bruit Zaidman 2012: 49.

3 Zuntz 1971: 400.

4 Zuntz 1971: 402.

en su papel de Señora del Más Allá, divinidad que ya no es la *kórê* que cada año vuelve, incluso podríamos decir que ni siquiera es la esposa de Hades —un *lugar* más que un dios— sino la Soberana que, instalada en su reino y dueña de él, *recibe*.

### (I) El *Lecho de Perséfone* en los epigramas funerarios

Los epitafios griegos de edad arcaica y, en gran medida, de época clásica, si de algún destino *post mortem* se preocupaban era del de la fama. El *kléos* del fallecido, su supervivencia, era el objeto de los cuidados epigramas métricos y de las magníficas estelas que en ocasiones les servían de soporte. Un cierto interés escatológico en sentido estricto, es decir, alguna referencia al destino del difunto, de su alma, comienza a percibirse en el siglo IV a.C., no antes<sup>5</sup>. Al mismo momento corresponde la aparición de la diosa Perséfone en los epitafios; en concreto, encontramos la expresión Φερσεφόνης θάλαμος, *lecho de Perséfone*<sup>6</sup>, que se documenta por primera vez en este siglo. A lo largo del s. V a.C., había sido Hades la figura infernal que, en ocasiones, aparecía en los epitafios, unas veces como divinidad y otras como lugar en el que habitan los muertos; su nombre se documenta en epigramas de diferentes lugares de Grecia y dedicados a todo tipo de difuntos: hombres, mujeres, jóvenes muertos en combate, niños. En el s. IV a.C. continúa apareciendo el nombre de Hades en la epigrafía funeraria, pero también es evocada Perséfone y en unas condiciones más restrictivas o, al menos, más específicas: sólo en Atenas y preferentemente en epitafios de mujeres; además, otra característica que diferencia los epitafios en los que aparece Perséfone de aquellos en los que se nombra a Hades es que en estos últimos nunca se hace referencia a la piedad del fallecido o a posibles recompensas en el Más Allá, algo que sí se documenta en algunos de los textos que mencionan a la Soberana de los Infiernos.

Cito a continuación los versos de la documentación epigráfica funeraria en los que la diosa aparece: ...ἤλθ' ἐπ[ι] πάνδεκτον Φερσεφόνης θάλαμον<sup>7</sup>, *...ha llegado al lecho que a todos acoge de Perséfone*; ...Φανάγοραν κατέχει Φερσεφόνης θάλαμος<sup>8</sup>, *A Fanágora la tiene el lecho de Perséfone*;

5 González González 2014.

6 Tsagalis 2008: 86-134 dedica todo un capítulo a esta expresión.

7 CEG 489 (= GVI 1637), inicios del s. IV a.C. Ática, Museo Nacional de Atenas, n. 524.

8 CEG 510 (= GVI 488), ca. 390-365 a.C. Ática, Museo de Lyon.

...Περσεφόνης δὲ / δ[ῶμ]α ποθεινὸς ἐὼν σοῖ[σι φίλο]ις κατέβας<sup>9</sup>, *a la morada de Perséfone, añorado por tus seres queridos, has bajado*; ...Μνησαρέτην κατέχε Φερσεφόνης θάλαμος<sup>10</sup>, *a Mnesareta la tiene el lecho de Perséfone*; ...σοι τι[μ]αί, τίτθῃ, παρὰ Φερσεφόνει Πλούτωνί τε κείνται<sup>11</sup>, *para ti, nodriza, hay honores junto a Perséfone y Plutón*; ...ῶιχου (...) ἀνοικτίστω[ς] Φερσεφόνης θαλάμουκς<sup>12</sup>, *te fuiste, sin apiedarte, al lecho de Perséfone*; ...στείχω ζηλωτὴ Φερσεφόνης θάλαμον<sup>13</sup>, *me dirijo, envidiada, al lecho de Perséfone*; ...τὸν ἀνάνκης / κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον<sup>14</sup>, *de la inexorable Perséfone tienes el lecho común a todos*; ...εἰ δέ τις εὐσεβίας παρὰ Φερσεφόνει χάρις ἐστίν<sup>15</sup>, *si alguna recompensa de la piedad hay junto a Perséfone*.

El nombre de la diosa aparece, pues, en nueve epitafios, en seis de ellos formando parte de la expresión Φερσεφόνης θάλαμον. Dado el número total de inscripciones funerarias métricas<sup>16</sup> no podemos decir que se trate de una frase formular o típica en el sentido de no significativa; al contrario, debemos señalar su importancia en un tipo de documentación que en época arcaica y todavía en época clásica se centraba casi exclusivamente en aspectos retrospectivos, en la celebración de la vida, en la construcción —más que en la representación— de la persona social del fallecido, de la imagen que la ciudad debía recordar.

Perséfone es, en estos textos epigráficos, la Inexorable, el destino común a todos, su lecho es πάνδεκτον, *que a todos acoge*, es κοινὸν πᾶσιν, *común a todos*, aunque no parece que esta idea esté tomada en un sentido negativo sino, quizá, en relación con el “destino de iguales”, expresión propia de las corrientes mistéricas eleusinas<sup>17</sup>. La diosa es, sobre todo, la divinidad junto a la que cabe esperar alguna recompensa de la *eusébeia*, esperanza

9 CEG 511 (= GVI 1492), ca. 390-365 a.C. Ática, Museo Epigráfico, n. 10715.

10 CEG 513 (= GVI 1962), ca. 380-370 a.C., Ática. Se dice que fue encontrada en Velanideza. Gliptoteca de Múnich, n. 491.

11 CEG 571 (= GVI 747), ca. 350 a.C. Ática, ahora en el Museo Británico.

12 CEG 575 (= GVI 1697). Dos fragmentos de estela de mármol con relieve del que se conserva una pequeña parte con dos mujeres, una sentada y otra de pie, Ática, ca. 350 a.C. Museo Epigráfico, n. 9376.

13 CEG 592, ca. 350-317 a.C. Biblioteca de Adriano, n. M 1324.

14 CEG 593 (= GVI 1889), ca. 346/338 a.C., Cerámico, conservada *in situ*.

15 CEG 603 (= GVI 1491), ca. s. IV a.C., Ática. Perdida.

16 En la edición de Hansen, 178 entre los siglos VIII y V a. C. y 275 en el siglo IV a.C.

17 *h.Cer.* 480-482. Chirassi Colombo 2005: 129.

de retribución que no había aparecido en epitafios de épocas anteriores ni, en ningún caso, vinculada a la otra divinidad infernal, Hades.

Por las mismas fechas hace también su aparición en los epitafios el adjetivo ὄλβιος, que encontramos en tres epigramas del s. IV a.C., dos de ellos del Ática. El primero es un texto muy fragmentario en el que leemos que la tumba acoge a un varón *dichoso*, ὄλβιον, y que ha tenido *una buena muerte*, εὐθάνατον<sup>18</sup>. El siguiente recuerda a otro varón, Cidímaco, y los dos dísticos que lo componen dicen así: Κυδίμαχοι γῶν ἦδε πατρίσι στέρ[νοι]σι καλύπτει / ὄλβιον εὐαίωνα<sup>19</sup> βί[ου] πλεύσαντα πρὸς ὄρμον· παῖδας [γὰρ] παίδων ἐοίδων καὶ γῆρας ἄλυσ[πον] / τὴν πάντων κοινὴν μοῖραν [ἔχει] φθίμενος<sup>20</sup>. A Cidímaco esta tierra patria lo oculta en su pecho / una vez que ha hecho una dichosa y larga navegación hacia el puerto de destino de la vida. / Pues tras haber visto hijos de sus hijos y una vejez sin pena, / muerto, tiene el destino común a todos. El tercer y último epitafio en el que encontramos el adjetivo ὄλβιος en estas fechas es de Beocia, dedicado a Aristón, a quien la tierra acogió benévola en su seno, ἥ μάλα δὴ σε φίλως ὑπεδέξατο γαῖα ὑπὸ κόλπους, / ὄλβιοι αἰῶνος μάκος ἀμειψάμεν[ον]<sup>21</sup>. Muy especialmente a ti te acogió benévola la tierra en su seno / a ti que, dichoso, recibiste una larga vida. Creo que es muy significativo que el modo en el que se presenta la muerte en estos tres epigramas funerarios sea amable —εὐθάνατον se dice de uno de los fallecidos— y se afirme que la tierra acoge los cuerpos en su pecho, empleando una expresión que más

18 CEG 579 (= GVI 498), ca. 350 a.C. Ática, Museo Epigráfico, n. 11113.

19 En este epitafio y en el siguiente aparece el término αἰών, que quizá pueda ser una indicación más de que estamos en un contexto eleusino. Kerényi 2004: 43: “El iniciado poseía un conocimiento que confería beatitud y no sólo en la otra vida [...] Cicerón, en su tratado *De legibus*, atribuye la mayor importancia al resplandor que Eleusis proyecta sobre toda la vida. ‘Se nos ha dado una razón —escribe— no sólo para vivir en alegría, sino para morir con mayor esperanza’. Tres siglos antes, el orador ático Isócrates [...] en su *Panegírico* menciona los dones de Deméter: el grano y los ritos eleusinos. Y al hablar de estos últimos, distingue de nuevo dos bendiciones: ‘Aquellos que participan en ellos poseen mayor esperanza respecto del final de la vida y de todo el *aion*’. La ambigüedad radica en la palabra *aion*. Puede referirse a la duración de la vida, la vida personal y particular del hombre individual, aunque en todos los demás textos de Isócrates significa la duración del mundo. La participación en los misterios ofrecía la garantía de una vida sin temor a la muerte, de confianza ante la muerte”.

20 CEG 601 (= GVI 546), ¿s. IV a.C.? *loco ignoto reperta*. Ática, Museo Epigráfico, n. 5370.

21 CEG 633 (= GVI 1446), ¿s. IV a.C.? *loco ignoto reperta*. Museo de Tebas, n. 142.

adelante encontraremos en una de las láminas funerarias de oro. Es difícil no evocar el ámbito eleusino y los versos finales del *Himno a Deméter* donde reencontramos el adjetivo ὄλβιος<sup>22</sup>:

ὄλβιος ὃς τὰδ' ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·  
ὃς δ' ἀτελής ἱερῶν, ὃς τ' ἄμμορος, οὐ ποθ' ὁμοίων  
αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.  
[...]

... μέγ' ὄλβιος ὅν τιν' ἐκεῖναι  
προφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων<sup>23</sup>

*Dichoso quien, de los hombres que hay sobre la tierra, ha visto estas cosas.  
En cambio, el no iniciado en los misterios, el que no tiene parte en ellos,  
[tampoco]  
tiene, muerto, el destino de iguales en la vasta oscuridad.  
[...]*

*...muy dichoso aquel al que ellas  
con benevolencia aman, entre los hombres que hay sobre la tierra.*

Estos versos son una referencia inexcusable para entender los mencionados epitafios, aunque en ellos no se nombre a Perséfone. No se trata sólo del adjetivo ὄλβιος que aparece en los tres, sino también del llamativo parecido entre los versos finales del epitafio de Cidímaco (τὴν πάντων κοινὴν μοῖραν [ἔχει] φθίμενος, *muerto, tiene el destino común a todos*) y, en contraste, lo que en el *Himno* se dice de quien no ha sido iniciado (οὐ ποθ' ὁμοίων / αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι, *tampoco tiene, muerto, el destino de iguales en la vasta oscuridad*).

Debemos relacionar la aparición de la diosa en los epitafios, algo que entiendo como indicio de “un cierto interés escatológico”, con la primera documentación, en esos mismos textos, de términos como *eusébeia* y *ólbios*. Esa es, pues, una de las ideas que me interesa señalar: en la documentación epigráfica —en concreto, en los epigramas funerarios— aparecen al mismo

22 Cannatà 1990: 205, “L’aggettivo ὄλβιος ... è termine tecnico per i misteri eleusini; Demetra e Persefone rendevano ὄλβιοι gli iniziati con l’invio di *Ploutos*”. Véanse las ediciones del *Himno a Deméter* de Richardson 1974: 313, “It is especially used in proclaiming the happiness of those initiated into the Eleusinian or other mystery-cults” y Foley 1994: 63, “The emphasis on the happiness achieved through initiation is standard in ancient descriptions of the rites”.

23 *h.Cer.* 480-2, 486-7.

tiempo, en el siglo IV a.C., las alusiones a la *piEDAD*, el calificativo ὄλβιος y las referencias a Perséfone. Un detalle de interés es que estos epitafios son en su mayoría del Ática y otro dato, quizá menos relevante pero también objetivo, es que, como he señalado de paso, los epitafios que mencionan a Perséfone son más numerosos en el caso de las mujeres.

## (II) PERSÉFONE EN LAS LAMINILLAS FUNERARIAS DE ORO

Pese a tratarse también de documentación epigráfica relacionada con la arqueología funeraria, no es demasiado habitual encontrar referencias a los epitafios en los estudios sobre las *lamellae aureae*, las laminillas funerarias de oro que se enterraban con el muerto, en su mano, pecho o boca, y en las que había inscripciones, generalmente en verso, alusivas al viaje del alma al Más Allá, indicaciones geográficas sobre el paisaje del Hades o saludos a la diosa Perséfone ante la que el difunto se presenta<sup>24</sup>. Se trata de unos textos que han llamado mucho la atención y sobre los que se han escrito cientos de páginas desde la publicación de los primeros testimonios. Constituyen un *corpus* muy heterogéneo, excesivamente heterogéneo, tanto por su localización geográfica (Sicilia, Calabria, Lucania, Tesalia, Macedonia, Creta, Lesbos...) y cronológica (desde finales del s. V o inicios del IV a.C., hasta el s. III d.C.) como por su contenido y extensión (desde textos de dieciséis versos, con instrucciones para el alma que se encamina al Más Allá, hasta laminillas con el solo nombre del difunto). Quizá pueda realizarse una inspiradora comparación si nos limitamos a los testimonios más antiguos, los del siglo IV a.C. —la laminilla más temprana podría remontarse a fines del siglo V a.C.<sup>25</sup>—y los leemos teniendo presentes los

---

24 Una de las últimas ediciones, la que sigo aquí, es Graf & Johnston 2007. Hay otras: Pugliese Carratelli 2001; Tortorelli Ghidini 2006; Bernabé & Jiménez San Cristóbal 2007, Edmonds 2011b. En realidad, para el tipo de estudio que planteo, que no entra en cuestiones de crítica textual, cualquiera de ellas serviría; sin embargo, precisamente porque me interesa tanto el contexto como el texto, me he inclinado por la edición de Graf, y lo he hecho porque la traducción que la acompaña, de Sarah Iles Johnston, está muy atenta a señalar, cuando el texto lo indica, si la voz de las *lamellae* tiene un sujeto femenino.

25 Debe tenerse en cuenta que una cosa es la datación de los testimonios conservados y otra la antigüedad de las creencias que transmiten, cf. Edmonds 2004: 32: “Although the earliest of these tablets can be dated to the fifth century BCE, they seem to come from an older tradition since even the oldest examples show errors in the copying of the texts,

epitafios de la misma época y que acabamos de comentar, aquellos en los que aparece por vez primera la hija de Deméter<sup>26</sup>.

Según la reciente edición de Graf-Johnston, serían dieciocho las *lamellae* contemporáneas de los epitafios que hemos recordado en el epígrafe anterior<sup>27</sup>; pero incluso delimitando de esta manera el *corpus* de estudio y ciñéndonos al s. IV a.C., no dejan de plantearse problemas ante unos textos realmente dispares. Remitimos a Calame para una crítica sobre este asunto y, siguiendo sus observaciones, de puro sentido común, dejamos de lado los testimonios constituidos por laminillas de oro con forma de hoja y con un único nombre inscrito, el del difunto<sup>28</sup>, que sumarían un gran número si consideráramos también los de épocas posteriores<sup>29</sup>. Nos quedamos, pues, con quince textos, que revisaremos a continuación en una lectura, por supuesto, “interesada”, en el sentido de centrada en la búsqueda de expresiones similares a las de la epigrafía funeraria que hemos comentado en el epígrafe anterior. Esta elección supone dejar de lado muchos de los problemas – no todos, espero— abiertos por esta peculiar documentación<sup>30</sup>.

---

omissions, and confusions in the meter of what must have been hexameter poetry. The tablets therefore seem to be part of a tradition that quite possibly stems from an oral source”.

26 Betz 2011: 103, n. 7, cita una serie de epitafios siguiendo la edición de Werner Peek *Griechische Grabgedichte*, Berlín, 1960 (208, 210, 250, 255, 266, 278, 287, 304, 306, 450, 451) que, en su opinión, “suggest an initiation of the respective person into a cult of mysteries”. Más adelante, pág. 112, n. 67, señala que en tres de ellos (208, 210, 266) se menciona el encuentro con Perséfone. De los once epitafios citados por Betz, el 208 es del s. III a.C. y el 210 ca. III-II a.C.; los nueve restantes son de nuestra era, por lo que no constituyen punto posible de comparación. A los problemas planteados por el uso ahistórico de la documentación epigráfica volveré más adelante.

27 1 *Hipponion* (Magna Grecia-Calabria, ca. 400 a.C.); 2 *Petelia* (Magna Grecia-Calabria, s. IV a.C.); 3-7 *Thurii* 1-5 (Magna Grecia-Lucania, s. IV a.C.); 25 *Pharsalos* (Tesalia, s. IV a.C.); 26 a, b *Pelinna* (Tesalia, s. IV a.C.); 27 *Pherae* 1 (Tesalia, s. IV a.C.); 28 *Pherae* 2 (Tesalia, ss. IV-III a.C.); 29 (lugar desconocido de Tesalia, s. IV a.C.); 30 *Amphipolis* (Macedonia, ss. IV-III a.C.); 31-32, 34 *Pella/Dion* 1-2, 4 (Macedonia, s. IV a.C.); 35 *Methone* (Macedonia, s. IV a.C.).

28 Los números 32, 34 y 35 de la nota anterior.

29 Calame 2008: 304 cuestiona su edición junto al resto de *lamellae aureae*: “intégréz dans ce corpus, ils acquièrent le même statut que des textes présentant un ou plusieurs énoncés référant à un parcours rituel qui est en général assorti d’une déclaration d’identité semblant fonctionner, du point de vue pragmatique, comme un mot de passe. En l’absence de la moindre esquisse de scénario d’ordre iniatique, ces lamelles à forme végétale assumaient-elles la fonction de «passeports pour l’au-delà» attribuée avec raison aux énoncés plus développés?”.

30 Sobre las polémicas y la bibliografía entorno a estas láminas pueden verse dos claros resúmenes, de muy diferente tenor, en Graf & Johnston 2007: 50-65 y Edmonds 2011a:

### 1 *Hipponion* (= L1)<sup>31</sup>

Comenzamos por la laminilla de Hipponion, que fue encontrada en la tumba de una mujer, y que con dieciséis versos es la más extensa de las conservadas. En ella se menciona a Hades (Αἴδης δόμῳ), no aparece Perséfone y encontramos la fórmula ὕδς Γᾱς ἔμι καὶ Ὀρανὸ ἄστερόεντος, *soy hijo de Gea y del estrellado Urano*. Es decir, como el muerto en las estelas, el iniciado se presenta mediante su filiación, pero, detrás de un parecido puramente formal, descubrimos aquí la primera diferencia significativa entre estos textos y los epitafios: estos últimos presentan al difunto a través de su filiación *real* ante la mirada de quien contemple el memorial, señalan quién era su padre y, a veces, su madre; las *lamellae*, en cambio, presentan al iniciado ante las divinidades de ultratumba y su identidad social no importa, sino su condición de iniciado.

La fórmula ὕδς Γᾱς ἔμι καὶ Ὀρανὸ ἄστερόεντος reaparece en varias de estas láminas<sup>32</sup> y ha sido estudiada por Hans Dieter Betz, uno de los autores que hacen ocasionales referencias a la epigrafía funeraria. Sobre la interpretación de la fórmula, por supuesto, no aventuraré nada, sin embargo sí creo que puede cuestionarse la apreciación que el autor hace sobre los textos funerarios epigráficos que, como tantas veces ocurre, son empleados de un modo ahistórico, sin atender a que abarcan cientos de años, antes y después de nuestra era, y no son susceptibles de ser despachados con afirmaciones genéricas. Esta es la apreciación del profesor Betz que creo cuestionable: “So what exactly are we dealing with in terms of this formula of selfpresentation? It is certainly more than a formula which, once having been recited, magically opens up the path to Elysium. Instead it must represent a carefully formulated self-definition of the initiate –reminding us of certain grave epigrams– which also entails claims of a philosophical nature. The exact opposite would be grave inscriptions which seem to have

---

3-14. Este último, como Calame, plantea lo discutible que resulta, metodológicamente y desde cualquier otro punto de vista, considerar todos estos textos como un todo y bajo la etiqueta de “órficos” en la línea marcada desde los inicios por Comparetti. También son de enorme utilidad las reseñas publicadas por Edmonds 2007 y 2008 a dos de las ediciones de las *lamellae*.

31 Aunque, como he dicho, sigo la edición de Graf & Johnston 2007, ofrezco la equivalencia con la numeración de la edición de Bernabé & Jiménez 2007, muy conocida.

32 En su edición Edmonds 2011b organiza los textos en grupos temáticos, uno de ellos dedicado a las laminillas que incluyen esta expresión: Grupo B, *Lamellae with the “child of Earth and starry Heaven” formula*.

been influenced by the doctrines of pessimism and Epicureanism”<sup>33</sup>. Es decir, se señala cómo la expresión ὅς Γᾶς ἐμὶ καὶ Ὀρανὸ ἄστερόεντος permite al iniciado definirse y continuar con éxito su camino (“Then he would be able to continue on his holy path together with the other bacchics”, decía más arriba), algo sin duda cierto, pero se pretende que estamos ante el opuesto exacto de las *pesimistas* inscripciones funerarias, afirmación que el autor apoya en nota con documentos tardíos, incluso de época romana. Al contrario de lo que Betz afirma, en los epitafios del siglo IV a.C. recogidos en el epígrafe anterior veíamos ejemplos que no reflejan en absoluto pesimismo y que expresan la confianza en que haya recompensa al lado de Perséfone. Así, en el epitafio de una nodriza, dedicado por la niña a la que cuidaba y que presta su voz al epigrama, leemos lo siguiente: οἶδα δὲ σοὶ ὅτι καὶ κατὰ [γ]ῆς, εἴπερ χρηστοῖς γέρας ἔστί, / πρώτῃ σοι τι[μ]αί, τίτθῃ, παρὰ Φερσεφόνει Πλούτωνί τε κείνται<sup>34</sup> (*Sé que para ti, incluso bajo tierra, si hay alguna recompensa para los buenos, / para ti la primera, nodriza, habrá honores junto a Perséfone y Plutón*); o en el de Nicoptólema, una mujer en cuyo epitafio se lee εἰ δὲ τις εὐσεβίας παρὰ Φερσεφόνει χάρις ἔστί, / καὶ σοὶ τῆσδε μέρος δῶκε Τύχη φθιμένῃ<sup>35</sup> (*Y si algún reconocimiento de la piedad existe junto a Perséfone, / a ti también, muerta, te ha concedido una parte Fortuna*). En fin, pueden verse más ejemplos en el epígrafe anterior, que considero más pertinentes como término de comparación, por obvias razones de cronología, que los propuestos por Betz.

Volviendo a la laminilla de Hiponio, se encontró en la tumba de una mujer, aunque el texto no señala de manera explícita el género femenino sino que emplea un masculino que deberíamos entender como no marcado: se trata, en este caso, no sólo de ὅς, en la línea 10, sino también de αὔος, *sediento* en la línea 11.

## 2 *Petelia* (= L3)

Se trata de nuevo de un texto extenso, de catorce versos, con instrucciones para el Más Allá. En este texto, como en el anterior, tiene un papel central la figura de Μνημοσύνη, hija de Gea y Urano según relato de Hesíodo. Reaparece, aunque no de manera exactamente igual que en la laminilla de Hiponion, la expresión Γῆς παῖς εἰμὶ καὶ Οὐρανοῦ ἄστερόεντος,

33 Betz 2011:105.

34 CEG 571, citado en nota 11.

35 CEG 603, citado en nota 15.

donde tenemos παῖς en lugar de υῶς. En este caso no hay ambigüedad posible en cuanto al género, ya que en el verso octavo se lee: εἰμὶ αὔη, *estoy sedienta*. Como en la anterior, no encontramos a Perséfone sino la morada de Hades (Αἴδαιο δόμων).

### 3 *Thurii* 1 (= L8)

Esta laminilla resulta muy interesante para el argumento de este trabajo porque, de los seis versos que la componen, el primero y el último son muy similares a los de un epitafio de la misma época. Así leemos en la laminilla: Ἀλλ' ὁπότεα ψυχὴ προλίπη φάος ἀελίοιο, *pero cuando el alma abandone la luz del sol* [...] ὁδοιπόρ[ει] / λειμώνας τε ἱερὸς καὶ ἄλσέα Φερσεφονείας, *dirígete / hacia las praderas y bosques sagrados de Perséfone*. Y así leemos en el epitafio de Nicóbolo, de inicios del s. IV a.C, mencionado en el primer epígrafe de este estudio: ἔλιπες / Νικόβολε, ἡελίο λαμπρὸν φῶς, Περσεφόνης δὲ / δ[ῶμ]α ποθινὸς ἐὼν σοῖ[σι φίλο]ις κατέβας<sup>36</sup> (*abandonaste, Nicóbolo, la brillante luz del sol y, añorado por los tuyos, bajaste a la morada de Perséfone*).

En este caso, en el texto de la laminilla de oro, no es posible saber si se trata de un iniciado o iniciada.

### 4 *Thurii* 2 (= L12)

Se trata de un largo texto muy problemático. Remito a Bernabé-Jiménez que ofrecen en su edición una reconstrucción posible partiendo de la base de que hay texto inteligible junto a términos ininteligibles, letras sin sentido. Entre los términos legibles “Tierra Madre”, “Cíbele”, “Kore”, “Deméter”, “Zeus”, “Aire”, “Sol”... De esta reconstrucción me interesa señalar que los editores citados proponen que, en los versos 6-7, donde se lee μᾶτερ, ἐμᾶς ἐπάκουσον εὔχας, *madre, escucha mis súplicas*, debe entenderse, en cuanto a μᾶτερ, que el iniciado se dirige de esa manera a Perséfone: “she is, for the initiated believer, none other than Persephone, the mother of Dionysus, whom the Titans dismembered and devoured according to the Orphic myth”<sup>37</sup>, algo que acaba convirtiéndose en argumento circular. Así, cuando más adelante aborden la importancia relativa de Perséfone en las láminas áureas, invocarán este texto para preferir un contexto órfico a uno eleusino: el iniciado se dirige a Perséfone como madre, afirman (dando

36 CEG 511 (= GVI 1492), ca. 390-365 a.C. Ática, Museo Epigráfico, n. 10715.

37 Bernabé & Jiménez 2007: 147.

por hecho lo que sólo era una hipótesis), algo que remite al mito órfico de Perséfone madre de Dioniso. Es decir, se identifica con Perséfone a la divinidad invocada como *μᾶτερ*, *porque para un iniciado órfico no puede ser otra que la madre de Dioniso*, y después se concluye que estamos ante un texto órfico *porque el iniciado se dirige a Perséfone como madre, algo que remite al mito órfico de Dioniso Zagreo*.

### 5 *Thurii* 3 (= L9)

En esta nueva tablilla el verso inicial dice: *Ἔρχομαι ἐκ κοθαρῶ<ν> κοθαρά, χθονί<ων> βασίλεια*, *Llego pura de entre los puros, Soberana del inframundo*. Se trata de una expresión que reaparece en otras láminas<sup>38</sup> y con la que la iniciada (*κοθαρά*) se presenta ante la soberana del Hades y otros dioses inmortales. Más adelante, en el verso séptimo habrá una nueva referencia a Perséfone, *Δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας*, *Me he hundido en el seno de la Soberana del reino ctónico*. En un contexto tan claro de culto a Perséfone entendida como Soberana del Hades, es también relevante la aparición del término *ὄλβιος*, que encontramos en el tercer verso, en boca del iniciado: *καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὖχομαι εἶμεν*, *pues también yo soy de vuestro linaje dichoso*; y en el verso nueve, esta vez dicho ¿por alguna divinidad? al iniciado: *ὄλβιε καὶ μακάριστε, θεὸς δ' ἔσσι ἀντὶ βροτοῖο*, *dichoso y bienaventurado, un dios serás en lugar de un mortal*.

El adjetivo *ὄλβιος*, ya lo he señalado, se documenta en la epigrafía funeraria, también en el s. IV a.C., en tres epigramas fúnebres que he comentado más arriba y, en dos de ellos habíamos encontrado también expresiones similares a la que leemos aquí, presentando a la tierra que recibe acogedora al difunto: *Κυδίμαχον χθὼν ἦδε πατρίς στέρ[νοι]σι καλύπτει / ὄλβιον*, *a Cidímaco esta tierra patria lo oculta en su pecho*, y *σε φίλως ὑπεδέξατο γαῖα ὑπὸ κόλπους, / ὄλβιον*, *a ti te acogió benévola la tierra en su seno / a ti que, dichoso...*

Sobre si debe entenderse que habla una mujer o que el femenino del verso inicial alude al alma, volveré más adelante.

### 6 *Thurii* 4- 7 *Thurii* 5 (L10a, L10b)

El texto de estas laminillas es muy similar al de la anterior, se repite la fórmula *Llego pura de entre los puros, Soberana del inframundo*, y se repite

<sup>38</sup> En la clasificación de Edmonds 2011b, Grupo A, *Lamellae with "Pure from the Pure" formula*.

también la autoproclamación γένος ὄλβιον. Considero que en este caso lo más significativo es la expresión del verso sexto, el penúltimo: νῦν δὲ <ῖ>κ<έ>τις> ἦκω, ἦκω παρὰ Φ<ερ>σεφ<ό>νειαυ>, *Ahora llego como suplicante, llego junto a Perséfone*, donde ἰκέτις, “suplicante”, es voz femenina en griego, frente a ἰκέτης, masculino<sup>39</sup>. De manera que una suplicante se presenta ante Perséfone. Prácticamente el mismo texto se repite en la segunda tablilla, con una variante precisamente en este verso penúltimo, en el que ahora se califica a Perséfone como ἄγνη: νῦν δὲ <ῖ>κ<έ>τις ἦκω πα<ρα>ῖ ἄγνη<ν> Φε<ρ>σεφόνειαυ, *Ahora llego como suplicante junto a la pura Perséfone*. Recordemos, una vez más, el *Himno a Deméter* v. 337: ἄγνην Περσεφόνειαυ.

## 25 Pharsalos (L4)

De una tumba de la segunda mitad del s. IV a.C., esta laminilla, como la de Hiponion, menciona la casa de Hades (Αἴδαιο δόμοις) y repite la fórmula *Soy hijo de Gea y Urano estrellado* (Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἄστερόντος).

## 26 a, b Pelinna (L7a, L7b)

Las dos proceden de la tumba de una mujer. Son muy similares, con la única diferencia de que el segundo de los textos ofrece dos versos menos (elimina el tercero y el séptimo). Se abren ambos con la frase Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε ἄματι τωίδε. / εἰπεῖν Φερσεφόναί σ' ὅτι Β<ά>κ<χ>ιος αὐτὸς ἔλυσε, *Ahora has muerto y ahora has nacido, tres veces dichoso en este día./ Dile a Perséfone que Baco mismo te ha liberado*. De nuevo aparece ὄλβιος, en este caso τρισόλβιε, *tres veces dichoso*, como en un fragmento de Sófocles relativo a los misterios<sup>40</sup>.

## 27 Pherai 1 (= L13)

Laminilla tesalia. Al final se lee lo siguiente: εἴσιθ<ι> / ἱερὸν λειμῶνα ἀποινος / γὰρ ὁ μύστης / ΓΑΠΕΔΟΝ, *entra /en el prado sagrado: pues redimido/ está el iniciado*.

39 Algo que se señala claramente en la traducción citada, de Sarah Iles Johnston. La información arqueológica que aportan los cuerpos en algunos casos como el de las laminillas de Turios es incompleta; los esqueletos con los que se encontraron otras, como la de Hiponio y las de Pelina, eran de mujeres. Las de Pelina, en Tesalia, se encontraron en 1985 sobre el pecho de una mujer en una tumba en la que además había una estatuilla con una ménade.

40 Fragmento transmitido por Plutarco, *Moralia* 21 E.

Aunque la diosa no está nombrada, podría entenderse la aparición de *ἱερὸν λειμῶνα* como alusiva a Perséfone, como veíamos en *3 Thurii 1*, *λειμῶνας τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας*.

### **28 Pherai 2 (= L13a)**

En este caso se trata de una laminilla sólo de dos versos, en los que no se nombra a Perséfone pero sí a una Deméter Ctonia: *πέμπε με πρὸς μυστῶ<ν> θιάσους· ἔχω ὄργια [Βάκχου] / Δήμητρος Χθονίας τε <τέ>λη καὶ Μητρὸς Ὀρεΐ[ας]*, *Condúceme a los thiasos de los iniciados: pues poseo los rituales de Baco, y los misterios de Deméter Ctonia y de la Madre de la Montaña*. En cuanto a Deméter Ctonia, recuerdo las palabras de Günther Zuntz: “Persephone is, on the Gold Leaves, *χθονίων* (or *χθονία*) *βασίλεια* in the latter sense, but *Δημήτηρ χθονία* is the goddess of the fruit-giving earth and not of the deep Hades (...) the *ἄλσεα Φερσεφονείας* are not her domain”<sup>41</sup>.

### **29 Lugar desconocido de Tesalia (= L6, B9)**

Nueva aparición de la fórmula *Soy hijo de Gea y de Urano estrellado* y de la proclamación de un linaje celeste: *γένος οὐράνιον*.

### **30 Amphipolis**

Quizá ya de comienzos del siglo III a.C. En este caso está clara la identidad de la iniciada ya que tenemos su nombre y el de su padre: *Εὐαγῆς ἱερὰ Διονύ- / σου Βαχχίου εἰμί, / Ἀρχεβού[λ]η / Αντιδώρου*, *Pura sagrada de Dioniso/ Baco soy, /Arquebula / de Antidoro*. Curiosa mezcla de indicación de linaje, humano y divino, a la que volveré más adelante.

### **31 Pella I(= L16b)**

En una laminilla de oro con forma de hoja de mirto se encuentra inscrito el nombre de Posidipo. Aunque ya he señalado que dejaría de lado aquellos cuestionables testimonios en los que en la *lamella* solo estaba inscrito un nombre propio, en este caso concurren dos circunstancias

---

41 Zuntz 1971: 400. Calame 2008: 311 señala que en esta lámina, de nuevo, no hay referencia alguna al orfismo, ni siquiera al dionisismo, sino a los ritos iniciáticos de tipo eleusino: “ils sont contrôlés ici par une Déméter Chtonia et par une Mère des montagnes qui est parfois assimilée à la première, ne serait-ce que dans le fameux chant choral de l’*Hélène* d’Euripide”.

para, al menos, mencionarla. La primera que, aunque breve, el texto ofrece algo más que un nombre; la segunda, que se trata de un Posidipo de Pela y la posibilidad de que estemos ante el famoso epigramatista ha sido considerada por los estudiosos<sup>42</sup>: Φερσεφόνη / Ποσειδίππος μύστης / εὐσεβής, *A Perséfone / Posidipo iniciado, / piadoso*. Para nuestro trabajo, lo más pertinente en esta hoja dorada es la mención de la *eusébeia* y la aparición de Perséfone.

Tras este recorrido por las laminillas funerarias del siglo IV a.C., encontramos que el papel central de Perséfone es una de las pocas cosas que no debería admitir dudas. Sin embargo, resulta oscurecido en muchos estudios y referencias a esta documentación. Así, el admirable historiador de las religiones Walter Burkert, en comentario a unos versos de dos de las principales tablillas, la de Hiponion (ὁδὸν ἔρχεαι, ἅν τε καὶ ἄλλοι / μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχῃσι κλεινοί) y la de Pelinna (εἰπεῖν Φερσεφόνοι ὅ ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσεν), dice que las palabras clave son μύσται, “iniciados”, βάκχοι, “bacantes” y Βάκχιος ἔλυσεν, “Baco te ha liberado”<sup>43</sup>. Es decir, que son palabras clave todas menos “Perséfone”. Reconoce el autor que Orfeo no es mencionado en ninguno de estos textos: “Se puede suponer que las instrucciones sobre el camino a través del Hades han de provenir de alguien que haya visto el escenario, y no hay nada que pueda sugerir a Heracles o al Ulises homérico para esta función; queda Orfeo. Pero su nombre no aparece”<sup>44</sup>. La pregunta se plantea sola, ¿y Perséfone?

Es casi imposible ir contra una tradición, muy fundada para algunos, no tanto para otros, que desde Comparetti ha etiquetado las laminillas como órficas, pero si hay un personaje que reina en ellas es, sobre todo, la Soberana de los infiernos<sup>45</sup>. Perséfone aparece con su nombre en seis de los quince textos del s. IV a.C., en otro más es invocada como χθονίων βασιλεια y Δεσποίνας ... χθονίας βασιλείας; y en otro la expresión ἱερὸν λειμῶνα podría sugerir su presencia. No es la única divinidad mencionada en las láminas de oro –la Soberana del Hades comparte protagonismo con

42 Rossi 1996, Hatzopoulos 2006.

43 Burkert 2002: 89ss.

44 Burkert 2002: 97-98.

45 Sobre la importancia de Perséfone en las *lamellae* y sobre la adscripción a los cultos dionisiacos y no órficos de las tablillas, véase el interesante trabajo de Calame 2011: 203-218.

Dioniso, el dios liberador, en las láminas de Pelinna<sup>46</sup>—, pero claramente es la más importante<sup>47</sup>. Como recordaba al principio de estas páginas, Perséfone no es, en la documentación que estamos estudiando, la doncella hija de Deméter, sino la poderosa Soberana del Hades. Se trata de la *χθονίων βασιλεία* que acabo de mencionar, de una de las láminas de Turios, y cuyo papel fundamental en el sur de Italia, muy especialmente en Locris, está bien estudiado<sup>48</sup>. Hades, su esposo, es más bien el *lugar* de los muertos y no el soberano de los Infiernos, un puesto que claramente ocupa Perséfone. No se trata de adscribir las láminas a un contexto eleusino, sino de poner de relieve el papel fundamental de Perséfone. Creo que esta diferencia es importante, ya que parece haber sido el deseo de vincular las *lamellae* a un riguroso orfismo lo que más ha contribuido a desdibujar la imagen de la diosa en estos textos<sup>49</sup>.

En cuanto al resto de elementos que habíamos señalado en la epigrafía funeraria contemporánea como pertenecientes a este mismo contexto

---

46 No parece necesario suponer una relación filial entre Dioniso y Perséfone, ni recurrir a esa variante mítica para entender que Dioniso ha sido siempre en el imaginario griego una divinidad de la alteridad, de la máscara, del éxtasis. Su papel de *Liberador* se explica sin necesidad de reducirlo *al pie de la letra* de un mito que, además, es difícil de datar. Véase bibliografía sobre este asunto en Edmonds 2004: 58 ss. Sobre la construcción del “mito Zagreo”, véase Edmonds 1999.

47 Insistir en la amplia presencia de Perséfone no significa vincular las láminas de oro al culto eleusino. Mi interés se limita a subrayar su importancia en las *lamellae* coincidente, en el tiempo, con la que la diosa asume en los epitafios como Soberana del Inframundo. Para los especialistas queda el debate sobre la adscripción órfica, pitagórica, eleusina o dionisiaca de estos documentos que ya ha generado una bibliografía hipertrofiada. Sobre este asunto me parece muy persuasiva la perspectiva de Edmonds en todos sus trabajos.

48 Además de Zuntz 1971, vid. Edmonds 2004: 58, con abundante bibliografía, y Edmonds 2009: 77: “Persephone as the queen of the underworld, a goddess who in Magna Graecia appears as the supreme power in the realm of the dead, a figure with kouroutrophic aspects as goddess of marriage and children, a deity who is very different from the more familiar Kore of the Eleusinian mysteries”.

49 Véase Bernabé & Jiménez 2007: 194. Cuando los autores proponen argumentos para relacionar las láminas áureas con el mundo órfico, identifican Perséfone y misterios eleusinos: señalan que las láminas enfatizan la “liberación” más que la experiencia visual, característica de los ritos eleusinos, o recuerdan que ningún documento de este tipo se ha encontrado (de momento) en Atenas. Los otros dos argumentos son, como decía más arriba, circulares: la asociación de Perséfone con Dioniso, su hijo en la tradición órfica, y el hecho de que en una laminilla el muerto se dirija a ella como madre (en realidad, el texto dice sólo “madre”, no dice que se trate de Perséfone, pero de esto ya he hablado más arriba), en referencia al mito órfico de Dioniso Zagreo.

de culto a Perséfone, también se documentan en las láminas áureas: el adjetivo ὄλβιος, que en las *lamellae* sólo aparece en los textos que también mencionan a la Soberana, lo que reafirmaría su carácter de término muy marcado técnicamente en relación con los misterios de la diosa, y la idea de *eusébeia*, aunque testimoniada en una única ocasión, en la laminilla del iniciado Posidipo, de nuevo junto a Perséfone.

Otro aspecto destacable es la amplia presencia de mujeres en esta documentación. Si, como he señalado en nota al principio, he seguido aquí la edición de Fritz Graf y Sarah Iles Johnston porque esta última, autora de la traducción, indica claramente en sus versiones cuándo se trata de un sujeto femenino, casi siempre ambiguo en el texto inglés, como en castellano (vg. suplicante), también merece la pena recordar que Radcliffe G. Edmonds, otro buen conocedor de este *corpus*, ha insistido mucho en la necesidad de dejar clara la presencia femenina en las láminas áureas. Así, en su comentario, emplea por lo general el género femenino y sólo usa el masculino cuando la lámina se refiere con seguridad a un varón<sup>50</sup>. Pero no es esa la actitud habitual, al contrario; así, en tres de las láminas funerarias de Turios que se abren con la fórmula ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ, *llego pura de entre los puros*, algunos estudiosos han preferido entender que es el alma, ψυχή, quien se dirige a Perséfone y que a ella, al alma, se refiere καθάρᾳ, de modo que podamos seguir pensando en un cómodo y “genérico” masculino. Lo cierto es que tanto en el dionisismo, una corriente mística a la que las mujeres eran llamadas parece que con más frecuencia que los hombres, y cuyo eco encontramos en láminas como las de Pelinna (εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ’ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε, *dile a Perséfone que Baco mismo te ha liberado*), como en un contexto pitagórico, que también ha sido propuesto como trasfondo de estas láminas funerarias y en el que las mujeres gozaban de un estatus igual al de los hombres<sup>51</sup>, en cualquiera de los dos casos, la fuerte presencia de las mujeres en las *lamellae* encuentra justificación.

Antes de cerrar este epígrafe, y en relación con la posible comparación entre epigramas funerarios y *lamellae*, quiero recordar un interesante artículo

---

50 Edmonds 2004: 33 n. 15: “Rather than use the clumsy he/she, the confusing alternation of masculine and feminine forms, or the traditional masculine pronoun as a non-gender-specific term to signify either a male or female deceased, I will use the feminine form when referring to the audience in the tablets in general to highlight *the fact that a majority of the deceased appear to be female*. In cases in which I am specifically referring to a tablet with a male deceased, I will, however, use the masculine form”. Énfasis mío.

51 Sobre las mujeres en el pitagorismo, véase el estudio reciente de Pomeroy 2013.

publicado por José V. Bañuls hace ya años, en un momento en el que las laminillas se conocían, por supuesto, pero la bibliografía sobre ellas no era tan monumental<sup>52</sup>. Su trabajo ponía la luz sobre las diferencias entre unos y otros documentos, tanto por el carácter público de los epitafios frente al uso privado de las laminillas, como, sobre todo, por el diferente papel jugado en unos y otras por la Memoria: es muy cierta la apreciación de que el agua de la Memoria, que tan importante papel tiene en las láminas doradas, no aparece en los epitafios, preocupados sólo por otra memoria, la de la fama del difunto. El agua del Lago de la Memoria, en las *lamellae*, proporciona una inmortalidad diferente al κλέος ἄφθιτον del héroe, como señala Edmonds<sup>53</sup>, y también diferente de la fama, más modesta pero imaginada sobre el modelo heroico, de los nobles cantados en los epitafios arcaicos.

También señalaba el autor que el futuro del alma del fallecido, según las láminas, “no es una consecuencia de sus virtudes morales, sino de su pertenencia a un grupo de personas que comparten unas creencias y unos ritos determinados”<sup>54</sup>. Esto puede llevarnos a señalar una nueva diferencia con los epitafios que hemos analizado: en las láminas el iniciado se reclama de un linaje dichoso (γένος ὄλβιον) como pasaporte al Más Allá; en los escasos epitafios que aluden a un destino favorable tras la muerte, los méritos tiene más que ver con un comportamiento ligado a la *eusébeia*. Señalar que se trata de una documentación similar por su relación con la muerte y marcadamente diferente por el uso al que estaba destinada en uno y otro caso, es un mérito que hay que destacar en este artículo temprano<sup>55</sup>, así como haber situado el relato mítico de las láminas de oro en el contexto del viaje al Más Allá, bien conocido gracias a otros pasajes de la literatura antigua como el famoso episodio de la catábasis de Ulises en *Odisea*, la parodia aristofánica en *Ranas*,

---

52 Bañuls Oller 1997.

53 Edmonds 2004: 53.

54 Bañuls Oller 1997: 14.

55 Una única crítica haría a este interesante artículo, y es, como en el caso del trabajo antes citado de Betz, el uso indiscriminado que se hace de la documentación epigráfica, sin delimitación cronológica. Es verdad que en este caso ese empleo indiscriminado se hace de forma consciente en la idea de que “el peso de la tradición del género funerario al que pertenecen es la causa de que ni la cronología ni el lugar del hallazgo sean con frecuencia relevantes para el estudio del tratamiento de un tema o motivo, salvo en casos muy concretos”, Bañuls Oller 1997: 6. Pero, en realidad, la irrelevancia de la cronología y el lugar en el que se ha encontrado el epitafio, no es tal en los memoriales de época arcaica y clásica.

o el mito de Er platónico, justamente la perspectiva abordada en una monografía de Radcliffe G. Edmonds que sitúa las polémicas laminillas en un inspirador contexto mitológico<sup>56</sup>.

El uso al que estaban destinados unos documentos y otros era diferente, algo apuntado en el trabajo citado de Bañuls, y en ello insiste Radcliffe Edmonds, citando el conocido ensayo de Christiane Sourvinou-Inwood: “In contrast to an ordinary grave marker, which is designed for public viewing, the tablets are meant to be seen only by the deceased and those who buried her. Whereas a grave monument serves, Sourvinou-Inwood notes, as an ‘articulation of the deceased’s social persona and preservation of his memory through the grave monument’, the tablet instead articulates the deceased’s identity not in public, socio-political terms, but through the appeal to standards meaningful to the deceased personally”<sup>57</sup>.

La diferencia está clara; lo que quería señalar aquí, lo que justifica que se establezca la comparación, es que se trata de una diferencia que se percibe precisamente porque tiene lugar dentro de una afinidad. Pondré un último ejemplo: los epitafios señalan la filiación del fallecido *en este mundo*, indican el nombre del padre, a veces de la madre; las láminas áureas emplean en varias ocasiones la fórmula Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἄστερόντος, *soy hijo de Gea y Urano estrellado*, es decir, indican la filiación del iniciado ahora, en el Más Allá: “Il fatto che il defunto si proclami figlio di Urano e di Gaia, se non stabilisce la realtà storica contestuale di una identificazione del ‘genetico’ col ‘mondano’, è probativa soltanto della rinuncia da parte del defunto al *genos* determinato dai suoi genitori reali”<sup>58</sup>. Contamos incluso con un ejemplo-puente en las láminas funerarias: la hoja dorada de Anfípolis en la que la iniciada se presentaba como “de Baco” y “de Antidoro”, linaje humano y divino.

---

56 Edmonds 2004: 39: “The gold tablets have been categorized as the products of Orphism and interpreted in the light of hypothetically Orphic doctrines, rather than examined in their own right as mythic texts that express their own models of the world through the description of the deceased’s journey in the realm of the dead. Individually analyzed, the gold tablets provide evidence of countercultural religious movements in which the individual deceased marks her separation from the mainstream of her society by means of her privileged status in the other world. The instructions on the gold tablets show how the deceased can overcome the obstacles of the underworld journey and win a blissful afterlife beyond the lot of ordinary mortals”.

57 Edmonds 2004: 34, citando a Sourvinou-Inwood 1995: 180.

58 Sabbatucci 1975: 44-45.

### (III) Un poco antes, cerca de allí. Perséfone en los *Pínakes* de Locris.

Sentada en su trono en los impresionantes *pínakes* de Locris vemos a la Soberana del Hades. En un segundo plano —literalmente: tras la diosa— aparece a veces su esposo. Del santuario de Perséfone en la colonia griega de Locris se han recuperado miles de fragmentos de *pínakes* de la primera mitad del s. V a.C. con imágenes alusivas a rituales femeninos en torno a Perséfone. Algunas piezas son de ciudades como Hiponion, de donde procede también la más antigua de las láminas áureas, y quizá haya sido esa la razón que llevó a Louise Bruit a hacer la siguiente reflexión ante la imagen de Perséfone Soberana del Hades reflejada en numerosos de estos *pínakes*:

*On peut penser alors [...] aux fameuses feuilles d'or retrouvées dans des tombes et destinées, semble-t-il, à aider l'initié à trouver son chemin après la mort. On en a retrouvé en différents endroits du monde grec et justement à Hipponion, dans la tombe d'une femme. Elle est datée des environs de 400, soit au tournant du Ve s. et contient une sorte d'itinéraire à suivre qui doit conduire l'âme initiée auprès des gardiens qui l'annonceront 'à la reine du monde d'en bas'. Une autre feuille d'or, trouvée elle aussi en Italie du sud et datée de IV<sup>e</sup> siècle invoque directement la 'maîtresse, reine du monde d'en bas'<sup>59</sup>.*

Esta última hoja dorada a la que alude Louise Bruit, de Turios, es aquella que en su verso séptimo decía: Δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας.

También Ricardo Olmos señaló el parecido, el universo religioso compartido, entre la imagen de esta Perséfone de los *pínakes* y la diosa a la que se dirige la mujer de una de las tablillas de Turios: νῦν δ' ἰκέτις ἦκω παρὰ ἄγνην Φερσέφονειαν, *ahora llego como suplicante junto a ti, pura Perséfone*. El autor comenta, en concreto, un *pinax* que representa a la pareja infernal<sup>60</sup>:

*Persephone, represented as the "queen of the subterranean beings" to whom the tablets from Thurii allude, is seated beside her paredros Hades on a rich throne with a soft cushion. Her bare feet rest on a shared footstool. The divine*

59 Bruit Zaidman 2012: 51.

60 Museo Arqueológico de Reggio Calabria, n. 21016.

*couple is solemnly portrayed in its twofold attitude of presenting their gifts and accepting offerings before an invisible donor, with whom they establish a silent, attentive relation. Persephone is covered respectfully by a long nuptial veil: the tablets from Thurii call her "chaste". A diadem embraces her hair. We can distinguish her ear with an earring—she is a goddess who is epekoos, or ready to listen—as well as a collar with the edge of a long lock that falls over her breast [...]. The religious world of these clay images has been associated with the mysteries referred to in the tablets from Thurii: "Now I come as a suppliant before the chaste Persephone", we read in them<sup>61</sup>.*

Es la figura de Perséfone la que ha inspirado esta asociación, la que ha llevado a Louise Bruit del estudio de los *pínakes* a recordar la citada laminilla de Turios y a Ricardo Olmos a servirse de una imagen de los *pínakes* de Locris para ilustrar una edición de las láminas áureas. Se trata, efectivamente, de la misma Perséfone, la que no regresa del Hades – ya no es la *kóre* de Deméter, que nunca aparece en los *pínakes*—porque, como ya he recordado con las palabras de Günther Zunzt, un reino como el de los muertos no podía quedar sin su soberana a intervalos recurrentes<sup>62</sup>.

#### (IV) PERSÉFONE MEDIADORA

En el *Himno a Deméter*, Core es la doncella raptada mientras recoge flores y, tras ese rapto, modelo mítico del paso de la doncellez a la condición de esposa, se convierte en pareja infernal de Hades; el matrimonio Hades-Perséfone es estéril, pero Perséfone será madre de Dioniso Zagreo tras unirse a Zeus, según una versión "órfica" del mito. La primera de estas historias es muy bien conocida y contamos con el relato detallado del citado *Himno*; la segunda, la que conforma ese complejo mito según el cual Dioniso-Zagreo, hijo de Perséfone y Zeus, es devorado por los Titanes, de cuyas cenizas, una vez fulminados por el rayo de Zeus, nace la raza de los

61 Olmos 2007: 284-288.

62 Al igual que en el repaso que he hecho de los epitafios y de las láminas áureas el hilo conductor ha sido la presencia de una Perséfone Soberana del Hades, una elección que determina la selección del *corpus* de estudio, con los *pínakes*, lógicamente, he hecho igual. La representación de Perséfone en el trono es sólo uno de los tipos repetidos en estas tablillas, ni siquiera quizá el más conocido, o al menos no tanto como la estudiada serie de raptos de la doncella, arrebatada por Hades en su carro. Un estudio interesante de este material puede verse en Redfield 2003. Sobre la Perséfone de Locris, también Sourvinou-Inwood 1978.

mortales, es una construcción tardía<sup>63</sup> que no es seguro que pudiera estar tras la documentación que hemos revisado aquí.

En cualquier caso, indiferente a tanta literatura (complejos relatos míticos, variaciones literarias, comentarios filosóficos sobre unos y otras), Perséfone aparece de manera recurrente y en diferentes contextos en ese momento crucial del tránsito al Más Allá. Es la Inexorable, el destino que alcanza a todos, y también, para quien espera algo de ese Más Allá, se muestra como la única divinidad capaz de guiarlo y acogerlo en el terrible trance. Con pocas palabras aparece aludida la diosa en los epitafios (el muerto se encamina al lecho de Perséfone; sus familiares esperan que junto a Perséfone haya alguna recompensa por su *eusébeia*) y en las láminas áureas (*suplicante llego ante Perséfone*) y enteramente sin palabras, como poderosa imagen, en los *pínakes* de Locris, en los que la soberana, en su trono, acoge a los suplicantes que se presentan ante ella. Los *pínakes* son mudos y los epitafios hacen breve mención de Perséfone. En cuanto a las láminas áureas, se ha intentado reconstruir todo un mito a partir de ellas, un relato en el que los textos encajen. No sé si eso es posible. Los relatos conocidos hacen de Perséfone una hermosa doncella raptada, una esposa para el silencioso Hades, una madre de Dioniso Zagreo. Pero las inscripciones que los familiares del difunto encargaban para su tumba o las láminas privadas con las que algunos iniciados emprendían su viaje, no parecen remitir a un mito concreto, sino conjurar el miedo e intentar, en lo posible, facilitar el paso entre dos mundos. Y Perséfone es la única divinidad imaginable en ese papel mediador.

En una de las láminas funerarias de Turios, la iniciada llega como suplicante ante una Perséfone pura, ἀγνή. Ciertamente se trata de uno de esos “títulos ambiguos en los que el respeto apenas oculta el espanto”<sup>64</sup>: ¿qué podíamos esperar en ese tremendo momento de transición que nadie conoce pero que no dejamos de imaginar? Aun así, creo que la diosa no es vista, ni en los epitafios que la nombran, ni en estas láminas funerarias, ni en los *pínakes*, como una divinidad terrible, sino como figura de mediación entre los dos mundos y, en ese sentido, incluso dotada de rasgos de *piadosa* esperanza.

---

63 Edmonds 1999.

64 Kahn-Lyotard & Loraux 1996: 171, en su poético artículo “Perséfone: la doncella y la muerte”.

## Bibliografía

- Bañuls Oller, V. (1997), “De la pétrea memoria y el áureo olvido: los epitafios y las ‘lamellae aureae’”, *Studia Philologica Valentina* 2: 5-22.
- Bernabé, A. & Jiménez San Cristóbal, A.I. (2007), *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden.
- Betz, H.D. (2011), “ ‘A child of Earth am I and of starry Heaven’: Concerning the anthropology of the Orphic gold tablets”, in R.G. Edmonds III (ed.), *The ‘Orphic’ Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge, 102-119.
- Bruit Zaidman, L. (2012), “Koré-Perséphone entre Déméter et Hadès”, in A. Mastrocinque, C. Giuffré Scibona (eds.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele: studies in Greek and Roman religion in honour of Giulia Sfameni Gasparro*. Stuttgart, 37-55.
- Burkert, W. (2002), *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Trad. cast., Barcelona.
- Calame, C. (2008), “Les lamelles funéraires d’or: textes pseudo-orphiques et pratiques rituelles”, *Kernos* 21: 299-371.
- Calame, C. (2011), “Funerary gold lamellae and Orphic papyrus commentaries. Same use, different purpose”, in R.G. Edmonds III (ed.), *The ‘Orphic’ Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge, 203-218.
- Cannatà Fera, M. (1990), *Pindarus. Threnorum Fragmenta*. Roma.
- Edmonds, R. (1999), “Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparing Remarks on Orphism and Original Sin”, *ClAnt* 18.1: 35-73.
- Edmonds, R. (2004), *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes and the Orphic Gold Tablets*. Cambridge.
- Edmonds, R. (2007), reseña a F. Graf & S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London & New York, 2007, *Bryn Mawr Classical Review* 2007.10.35.
- Edmonds, R. (2008), reseña a A. Bernabé & A. I. Jiménez, *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden/Boston, 2008, *Bryn Mawr Classical Review* 2008.10.16.
- Edmonds, R. (2009), “Who are you? Mythic Narrative and Identity in the ‘Orphic’ Gold Tablets”, in G. Casadio & P.A. Johnston (eds.), *Mystic Cults in Magna Grecia*. Austin, 73-94.
- Edmonds, R. (2011) (ed.), *The ‘Orphic’ Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge.
- Edmonds, R. (2011a), “Who are you? A brief history of the scholarship”, in Edmonds, Radcliffe (ed.), *The ‘Orphic’ Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge, 3-14.

- Edmonds, R. (2011b), "The 'Orphic' Gold Tablets. Texts and translations, with critical apparatus and tables", in Edmonds, Radcliffe (ed.), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge, 15-50.
- Foley, H.P. (1994), *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary, and Interpretative Essays*. Princeton.
- González González, M. (2014), "La epigraffa funeraria y la idea de alma en Grecia Antigua (CEG 482; SEG 38: 440)", *CFCegi* 24, 81-94.
- Graf, F. & Johnston, S.I. (2007), *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London & New York.
- Hansen, P.A. (1983), *Carmina Epigraphica Graeca saeculorum VII-V a. Chr. n.* Berlín.
- Hansen, P.A. (1989), *Carmina Epigraphica Graeca saeculi IV a. Chr. n.* Berlín.
- Hatzopoulos, M. (2006), "De vie a trépas: rites de passage, lamelles dionysiaques et tombes macédoniennes", in Guimier-Sorbets, Hatzopoulos, Morizot (eds.), *Rois, citès, nécropoles: institutions, rites et monuments en Macédoine*. Atenas, 131-141.
- Kahn-Lyotard, L. & Loraux, N. (1996), "Perséfone: la doncella y la muerte", in Y. Bonnefoy (dir.), *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*. Trad. cast., Madrid, vol. II, 171-179.
- Kerényi, K. (2004), *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*. Trad. cast., Madrid.
- Olmos, R. (2007), "Iconographical notes on the Orphic Tablets", en Bernabé, Alberto & Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden, 273-326.
- Pugliese Carratelli, G. (2001), *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milán.
- Redfield, J.M. (2003), *The Locrian Maidens. Love and Death in Greek Italy*. Princeton.
- Richardson, N.J. (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford.
- Rossi, L. (1996), "Il testamento di Posidippo e le laminette auree di Pella", *ZPE* 112: 59-65.
- Sabbatucci, D. (1975), "Criteri per una Valutazione Scientifica del 'Mistico-Orfico' nell Magna Grecia", in *Orfismo in Magna Grecia: Atti del Quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*. Nápoles, 35-49.
- Sourvinou-Inwood, Ch. (1978), "Persephone and Aphrodite at Locri: a Model for Personality Definitions in Greek Religion", *JHS* 98, 101-121.
- Sourvinou-Inwood, Ch. (1995), *"Reading" Greek Death. To the End of Classical Period*. Oxford.

- Tsagalis, Ch. (2008), *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*. Berlín.
- Tortorelli Ghidini, M. (2006), *Figli della Terra e del Cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*. Nápoles.
- Zuntz, G. (1971), *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*. Oxford.

(\*) Trabajo adcrito al proyecto de investigación I+D+I HAR 2011-27092