





La diosa Perséfone en la religión griega  
Una mirada histórica

COLECCIÓN  
CLÁSICOS DYKINSON

*Serie: Estudios*

**Director de la Colección:**  
ALFONSO SILVÁN RODRÍGUEZ

MARTA GONZÁLEZ GONZÁLEZ

La diosa Perséfone en la religión griega  
Una mirada histórica

Madrid  
2023

© Marta González González (2023)

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés 61. 28015. Madrid.

Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69

e-mail: [info@dykinson.com](mailto:info@dykinson.com)

<http://www.dykinson.es>

<http://www.dykinson.com>

Consejo Editorial véase <http://www.dykinson./quienessomos>

ISBN:

Depósito Legal:

Maquetación:

Juan-José Marcos

[juanjmarcos@yahoo.es](mailto:juanjmarcos@yahoo.es)

Preimpresión:

Besing Servicios Gráficos S.L.

[besing@terra.es](mailto:besing@terra.es)

Impresión:

Coimpress, S.A.

[clientes@coimpres.es](mailto:clientes@coimpres.es)

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de su titular, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

# ÍNDICE

PRÓLOGO .....	9
1. INTRODUCCIÓN GENERAL .....	17
2. CUESTIONES ETIMOLÓGICAS Y CONTINUIDAD CULTURAL .....	33
3. MISTERIOS ELEUSINOS. <i>HIMNO A DEMÉTER</i> .....	51
4. INTERLUDIO HOMÉRICO.....	89
5. PERSÉFONE Y HADES .....	105
6. EL MITO ZAGREO: PERSÉFONE Y DIONISO .....	115
7. PERSÉFONE EN EL SIGLO IV a.C .....	125
8. CONCLUSIONES. PIEDAD Y ÉTICA .....	159
APÉNDICE ICONOGRÁFICO.....	171
BIBLIOGRAFÍA .....	179
CRÉDITOS DE LAS IMÁGENES .....	191



## PRÓLOGO

El objetivo de este ensayo es reflexionar sobre la figura de Perséfone como divinidad central en la religión griega, especialmente cuando se trata de creencias escatológicas o, más específicamente, creencias vinculadas a recompensas en el Más Allá. El término “escatología” deriva del adjetivo griego *éschatos* (ἔσχατος, “último, final”) y con él podemos referirnos al cuerpo de doctrinas que reflexionan sobre el Más Allá, sobre el destino último del ser humano. Perséfone aparece en ese tipo de especulaciones y resulta de gran interés su papel como mediadora entre mundos y como garante de la promesa de una vida feliz tras la muerte.

Se ha llegado a afirmar que la religión deriva de la experiencia de la muerte, que toda fe es fe en el Más Allá, y que el destino del alma después de la muerte constituye en todas las religiones el centro de la reflexión<sup>1</sup>. Resulta, por tanto, llamativa la escasa presencia de la diosa Perséfone, soberana del Hades, en los estudios de religión griega, quedando prácticamente limitada su aparición al contexto de los Misterios eleusinos y, en el terreno de la mitología, al episodio del rapto por parte del dios del Inframundo. A inicios de la década de

---

<sup>1</sup> Kerényi 1999: 127.

1970, Günther Zuntz dedicó una monografía a Perséfone centrada en su presencia en la Magna Grecia<sup>2</sup>. Esta obra se dividía en tres partes: en la primera se estudiaba el extendido culto a la diosa en Sicilia y Magna Grecia, donde tuvo un importante papel en relación con la fertilidad y los ritos matrimoniales; en la segunda el objeto de estudio era la obra de Empédocles, *Las purificaciones*; en la última parte el autor analizaba una documentación muy interesante, la de las *lamellae aureae*, que él puso en relación con un contexto pitagórico y no órfico. Sólo estos últimos textos, unas laminillas de oro que se enterraban con los muertos y que constituían una especie de “pasaportes para el Más Allá”, serán objeto de estudio también en el presente ensayo. La figura de Perséfone en la Magna Grecia, ampliamente estudiada, queda fuera de este trabajo en el que el hilo conductor será siempre el papel de la diosa en relación con el paso al Más Allá.

La intención de este estudio es atender a la función central de Perséfone en el mito y en la religión incidiendo en su papel protagonista. La diosa aparece en una serie de mitos bien conocidos, pero siempre vinculada a otras figuras (es la hija de Deméter en los Misterios eleusinos, es la esposa, aunque con muchos matices, de

---

<sup>2</sup> Zuntz 1971. Dimou 2016 es, hasta donde sé, la única monografía que desde la de Zuntz se ha publicado sobre Perséfone.

Hades, es la madre de Dioniso en el mito órfico) que acaban constituyéndose en foco de atención y desplazándola a ella a los márgenes de la historia de la religión.

En un estudio que intenta ser diacrónico, el *Himno a Deméter* y el papel de las dos diosas, Deméter y Perséfone, en Homero, serán los puntos de partida inevitables, pero veremos también si es posible remontar el culto a estas diosas a épocas anteriores, tanto la micénica como la edad del bronce, y seguiremos avanzando hasta prestar una atención especial a cómo cambia la concepción de Perséfone y del Hades en torno al siglo IV a.C. Es cierto que se pueden rastrear, ya desde el *Himno a Deméter*, las atribuciones de Perséfone como diosa capaz de ejercer venganza en el Más Allá sobre aquellos que hubieran obrado mal y no se hubieran ganado su favor con sacrificios y ofrendas. Pero si ya en el siglo V a.C. aparecía tímidamente la idea de que podía haber castigos tras la muerte (en el poeta Píndaro, por ejemplo), hay que esperar al siglo IV a.C. para encontrar alusiones también a recompensas. En ese contexto la figura de Perséfone emerge como soberana del Inframundo con un carácter nuevo, vinculada a la *eusebeia* (“piedad”), como destinataria de súplicas, como interlocutora en el acceso al Más Allá y como la única diosa capaz, no sólo de castigar, sino de recompensar a aquellos que hubieran mostrado excelencia en su vida terrenal, un papel que nunca había desempeñado Hades ni ningún otro de los dioses asociados al Más Allá.

Los capítulos, de los que ofrezco a continuación un breve resumen, son de un volumen desigual. Los principales y más extensos son, naturalmente, el dedicado al *Himno a Deméter* y al desarrollo de los Misterios eleusinos (cap. 3) y el centrado en los testimonios sobre Perséfone en el siglo IV a.C. (cap. 7). Los demás son breves excursos, entiendo que necesarios, para situar a la diosa en un contexto amplio que deje ver que su papel en la religión griega no es secundario (hija de Deméter y esposa de Hades, por no decir madre de Dioniso) sino principal.

En un primer capítulo (1. INTRODUCCIÓN GENERAL) se describe el paisaje del Más Allá imaginado por los antiguos griegos y se habla de los dioses vinculados a este lugar, así como del papel de Perséfone en el Hades y de otros mitos y cultos en los que aparecía esta diosa. De una manera accesible también para el no especialista, se ofrece a continuación (2. CUESTIONES ETIMOLÓGICAS Y CONTINUIDAD CULTUAL) una breve aproximación al significado de los nombres de Perséfone: *Kórē*, “muchacha”, como hija de Deméter; *Persóphata* (Περσώφατα) en ático, diosa vinculada a la agricultura; *Persephónēia* (Περσεφόνεια) en Homero, diosa del Inframundo. En relación con la etimología se aborda también en este capítulo el problema de la continuidad religiosa entre el mundo micénico y la Grecia arcaica.

El estudio de los Misterios de Eleusis (3. MISTERIOS ELEUSINOS. HIMNO A DEMÉTER) constituye uno de los capítulos centrales de este trabajo. Se presentan en él los misterios en el mundo griego y la especificidad de los Misterios eleusinos, atendiendo tanto a sus aspectos religiosos como a los arqueológicos e históricos. Un conciso resumen del *Himno a Deméter* permitirá ver las afinidades y diferencias entre ese relato, considerado fundamental para el estudio del culto a las diosas, y los misterios propiamente dichos.

Homero no puede faltar en ningún estudio sobre la antigüedad griega, de manera que se comentarán los pasajes homéricos en los que se menciona a las diosas Perséfone y Deméter (4. INTERLUDIO HOMÉRICO). El poeta, curiosamente, no las pone en relación y, así como Deméter es sólo mencionada por su vinculación con la agricultura, Perséfone muestra sólo una de sus facetas, la que la liga al Inframundo. Sin embargo, como siempre sucede con Homero, un estudio detallado de los pasajes en los que aparecen las dos diosas deparará alguna sorpresa que permitirá profundizar en su función. Seguirá un breve capítulo dedicado al papel de Perséfone tras el rapto y su inusual matrimonio con Hades (5. PERSÉFONE Y HADES). Lo que ocurre tras el rapto contrasta con otras historias de jóvenes violadas, o seducidas, por divinidades, que acaban engendrando hijos para mayor gloria de sus padres (en Homero leemos que “nunca son

estériles los lechos de los dioses”). En este caso no es así, el matrimonio de Hades y Perséfone es estéril y, además, esta última se convierte en la verdadera Soberana del Hades con prerrogativas que su consorte nunca tuvo. Existe otro relato mítico, menos conocido, con Perséfone como protagonista, el “Mito Zagreo”, en el que aparece Perséfone como madre de Dioniso (6. EL MITO ZAGREO: PERSÉFONE Y DIONISO). Este mito, muy atractivo por encarnar la idea de una “falta” o “pecado original”, es el relato órfico por excelencia y es el responsable de que la figura de Perséfone, que es clave en las interesantes *lamellae aureae* (una especie de “pasaportes para el Más Allá” inscritos en laminillas doradas), haya quedado desdibujada en los estudios de religión griega al ser considerada únicamente como madre de Dioniso en este mito órfico y no como Soberana del Hades.

En otro capítulo fundamental en este volumen (7. PERSÉFONE EN EL SIGLO IV A.C.) descubriremos a una Perséfone vinculada a las esperanzas de recompensas en el Más Allá y a la idea de piedad, de una piedad personal que puede garantizar una vida buena tras la muerte. Lo haremos a través del análisis de las inscripciones funerarias del siglo IV a.C. y de las *lamellae aureae* de esas mismas fechas.

Finalmente (8. CONCLUSIONES. PIEDAD Y ÉTICA) pondré en relación la preponderancia de Perséfone en las creencias escatológicas, tal como se argumenta a lo largo del libro, con la modificación en la idea de “pureza” ritual, que pasa de afectar sólo al cuerpo a implicar también pureza de mente.

Quisiera terminar esta introducción con unas palabras de agradecimiento para Alfonso Silván, director de la colección *Clásicos Dykinson*, que ha acogido con entusiasmo este trabajo. A mi querido colega en la Universidad de Málaga, Jorge Bergua, le debo sugerencias que han mejorado sustancialmente la presentación de las ideas que aquí se exponen, y a Míriam Librán, que lo sabe todo sobre la tragedia griega, le debo que me dejara consultar un trabajo suyo inédito sobre Perséfone en la tragedia y también que, entre avistamiento y avistamiento de las aves que visitan el Cabo Peñas, me ofreciera valiosos consejos sobre algunos de los capítulos.



## 1. INTRODUCCIÓN GENERAL

A lo largo de estas páginas, aunque con esporádicas miradas hacia atrás y hacia adelante, vamos a situarnos en las épocas arcaica y clásica de Grecia (*grosso modo*, siglos VIII al IV a.C.). La perspectiva histórica es indispensable porque ayuda a entender por qué Perséfone aparece en el siglo IV a.C. como una referencia inexcusable a la hora de imaginar el Hades como un destino en el que cabían las esperanzas, no sólo de existencia tras la muerte, sino de existencia feliz.

Una cuestión previa para poder calibrar la importancia de Perséfone en un contexto religioso escatológico, es decir, con la mirada puesta al otro lado de la muerte, es describir cómo imaginaban los griegos de esa época el Más Allá. Empezaremos revisando qué nos dicen los relatos literarios y las representaciones artísticas sobre ese Más Allá imaginado; nos fijaremos en qué divinidades habitaban ese otro mundo, o hacían de mediadoras entre mundos, y en qué papel ocupaba Perséfone en estas representaciones. Como, además, Perséfone aparece en otros contextos, veremos también otros mitos y cultos diferentes a los que la asocian con Hades, es decir, cómo aparece esta diosa en el mito y en el culto griegos hasta el siglo IV a.C. Finalmente, introduciré una advertencia metodológica sobre cómo se resuelven las frecuentes contradicciones entre las diferentes ver-

siones de un mismo mito, o entre las diferentes historias que protagoniza un mismo dios.

### *Imágenes del Más Allá*

Lo que los antiguos griegos pensaban sobre el Más Allá en época arcaica y clásica podemos descubrirlo leyendo a poetas, a filósofos, a autores trágicos, e, incluso, podemos tener algún atisbo de las expectativas de la gente común estudiando la epigrafía funeraria. Cuando digo “gente común” no debe entenderse, obviamente, que filósofos o poetas no lo fueran, sino que lo que se escribía en las estelas funerarias puede darnos acceso a creencias difundidas entre la población general, expresadas de una manera que no debemos considerar “informal”, ya que se ajustaba a unas normas y solía repetir tópicos, pero que era muy libre en cuanto no sujeta a credos religiosos en un sentido moderno. Es éste uno de los rasgos destacables, en general, del *corpus* de creencias que trataré en este ensayo, el hecho de que no se haya transmitido a través de sacerdotes ni teólogos. No existía una doctrina escatológica basada en textos de autoridad y esto, sumado a la falta de información fiable, por así decir, sobre lo que ocurría tras la muerte, convierte el conjunto de creencias sobre el Más Allá en algo variado e incoherente. Así, por ejemplo, existía un conocimiento intuitivo según el cual los muertos descansaban en sus tumbas, y de ahí se derivan

las prácticas y honras fúnebres en esos lugares; por otra parte, el conocimiento reflexivo hablaba de los muertos habitando lugares como el Hades homérico<sup>1</sup>.

Antes de pasar a lo fundamental, que es el destino de las almas tras la muerte física, podemos detenernos unos momentos en el paisaje del Más Allá. La descripción más antigua del lugar al que iban los muertos tras dejar este mundo se encuentra en el canto XI de la *Odisea* homérica. El héroe de este poema épico debe visitar el Más Allá, que se sitúa, dice el poeta, “en los confines del Océano”. Allí, tras infundir sangre a los espíritus de los muertos, consigue hablar con sus antiguos compañeros y, sobre todo, con el adivino Tiresias, al que interroga sobre cómo volver a Ítaca, razón fundamental que había llevado a Odiseo hasta allí. En la descripción que el poeta hace de esta visita podemos descubrir los nombres de los ríos que rodeaban el Hades, ríos con nombres parlantes evocadores del ritual funerario: el *Piriflegetón*, río “de fuego ardiente”, en alusión al fuego de la pira en la que el cadáver se consumía, y el *Cocito*, río “de las lamentaciones”, que recuerda el lamento, o treno entonado por los muertos.

Otro poeta que describe el Más Allá es el cómico Aristófanes. Con todas las precauciones a las que

---

<sup>1</sup> Sobre los conceptos “conocimiento intuitivo” y “conocimiento reflexivo”, vid. el último epígrafe de este capítulo.

nos obliga enfrentarnos a un texto paródico, la imagen del Hades que aparece en la comedia *Las Ranas*, representada en el 405 a.C., merece atención. El contexto es el siguiente: los grandes poetas trágicos ya han muerto, el último Sófocles, a edad muy avanzada, en el año 406 a.C., justo un año antes de la representación de esta obra, de manera que Dioniso, el dios del teatro, decide ir al Hades y traer de vuelta a uno de los grandes poetas que ya han ido a parar allí, en concreto a Eurípides, aunque luego se decida por rescatar a Esquilo. Como existe el precedente de un dios que ha conseguido viajar a los infiernos y regresar con vida, que es Heracles, Dioniso toma su apariencia y le pide consejo, tal como haría cualquiera antes de emprender un viaje tan arriesgado. En los versos 137-158 de *Ranas* encontramos la siguiente descripción del Más Allá:

Pero la travesía es larga. Pues enseguida encontrarás un lago inmenso y muy profundo (...) En un botecillo un viejo barquero te pasará mediante el pago de dos óbolos (...) Después verás serpientes y fieras terribles, a miles (...) Luego un vasto cenagal y lodo inagotable, y sumergidos en él, todos los que han ultrajado a un huésped, abusado de un muchacho sin pagarle, o maltratado a su madre, pegado a su padre en la mejilla, o prestado un falso juramento (...) Después te rodeará un soplo de flautas y verás una luz bellísima, como la de aquí, y bosques de mirto y grupos felices de

hombres y mujeres, y oirás prolongado batir de palmas (...). Son los iniciados (οἱ μεμνημένοι)<sup>2</sup>.

La descripción de Aristófanes tiene que tener alguna relación con la imagen que el común de los mortales se hacía del Más Allá. Mezcla de conocimiento intuitivo y reflexivo, tiene que resultar familiar para que el efecto cómico se produzca. La intuición haría pensar que, si había un lugar para los fallecidos, allí se llegaría de alguna manera, por algún camino, por complicado que éste fuera. Y, al llegar, habría un suelo y un cielo y un paisaje más o menos reconocible. El conocimiento reflexivo, es decir, lo que los poetas habían imaginado, los artistas habían representado y los filósofos habían elucubrado, ayudaría a completar la escena.

*Las Ranas* de Aristófanes se articula en tres partes diferenciadas: la preparación y descenso al Hades de Dioniso, disfrazado de Heracles, el encuentro con el coro de iniciados y la llegada al Hades, donde está teniendo lugar un certamen poético entre Eurípides y Esquilo que vencerá este último<sup>3</sup>. La tercera parte, con el duelo entre dos de los grandes trágicos, ha interesado mucho a la crítica, por razones evidentes, pero para el asunto que estoy tratando, la segunda, el encuentro con

---

<sup>2</sup> Traducción de Julio Pallí Bonet. He reproducido sólo los versos de Heracles describiendo el Hades, no los de Dioniso pidiéndole detalles.

<sup>3</sup> Konstan 1995: 61-74.

el coro de iniciados en los misterios, es más relevante y volveré a ella en el capítulo tercero de este ensayo.

Algunas descripciones del Hades incluyen a famosos condenados sufriendo castigos que, normalmente, tienen un carácter pesadillesco. Se trata de aquellos que han agraviado a los dioses, como Ticio, que había intentado violar a la diosa Leto o, en algunas versiones, a Ártemis, y al que dos buitres roían el hígado; o Tántalo, que no podía satisfacer su sed ni su hambre por haber traicionado la confianza de los dioses, o Sísifo, condenado a empujar una y otra vez hacia la cumbre de un monte una piedra que volvía a bajar en cada ocasión. Pero también se podía ver a los iniciados disfrutando de una vida alegre y, como hemos visto que dice Aristófanes, bajo una luz bellísima. La luz y la oscuridad se asocian, de un modo natural, a la vida y la muerte respectivamente.

De estas descripciones podemos sacar una conclusión importante, y es que no existían dos lugares diferenciados, un cielo y un infierno, y, por tanto, en el Hades estaban todos los muertos, y esto era así incluso cuando empezó a perfilarse una diferencia entre condenados y recompensados, o entre muertos comunes e iniciados. Dicho de otra forma, y esto es importante, el Hades no es lo mismo que el Infierno. Esta consideración nos lleva también a mencionar el Tártaro, un pozo

“tan lejos, bajo la tierra, como el cielo sobre ella”<sup>4</sup>, a donde fueron arrojados los Titanes que se había rebelado contra Zeus y que parece un Infierno un tanto particular, reservado para divinidades rebeldes.

### *Divinidades del Hades*

En este reino de los muertos hay una divinidad, Hades, que comparte nombre con el lugar del que es soberano. En *Ilíada* XV 187-193 se dice que los tres hermanos hijos de Crono y Rea, es decir, Zeus, Posidón y Hades, se repartieron el mundo de la siguiente manera: Zeus obtuvo el vasto cielo, Posidón el espumoso mar y a Hades le correspondieron “las tinieblas sombrías”. A este dios se le conoce también como Plutón (nombre que se ha puesto en relación con el sustantivo *plouîtos*, “riqueza”<sup>5</sup>) y es protagonista de apenas un único relato mítico, el del rapto de Perséfone recogido en el *Himno a Deméter*. En la *Ilíada* tiene un papel menor, se le nombra entre los dioses heridos por héroes y mortales (Hades había recibido un dardo de Heracles, *Il.* V 395), y aparece también gritando asustado cuando la disputa entre los dioses causó una sacudida tan terrible en toda la tierra que casi provocó que su reino quedara a la vista (*Il.* XX 61-65). En este segundo pasaje se le llama “Ai-

---

<sup>4</sup> *Il.* VIII 13, Hesíodo, *Teogonía* 720-819.

<sup>5</sup> Platón, *Crátilo* 403a.

doneo, soberano de los de abajo”<sup>6</sup>, pero la mayoría de las veces en las que aparece su nombre en *Ilíada* y *Odissea* lo hace como “Hades” y de lo que se está hablando es del lugar en el que habitan las sombras de los muertos, no de una divinidad personal<sup>7</sup>. Es este dios, hermano de Zeus y Posidón, quien rapta a su sobrina Perséfone, que se convierte de este modo en reina del Inframundo.

Hades no es, sin embargo, una personificación de la muerte, ni es una divinidad raptora encargada del tránsito al Más Allá; tampoco es el encargado de otorgar recompensas o dispensar castigos a los que llegan a su reino. No es agente de la muerte, del mismo modo que no es protagonista apenas de ningún mito. *Thánatos* sí es la Muerte personificada, pero sus apariciones en el mito junto a su gemelo *Hýpnos*, Sueño, no provocan temor alguno, ni se le representa tampoco a él como agente de la muerte.

Apenas me detendré en otras figuras divinas que tienen relación con el Hades, como Hermes, que recibe entre otros el epíteto de *Psicopompo*, “conductor de almas”, en su calidad de encargado de acompañar a

---

<sup>6</sup> ἄναξ ἐνέρον Ἄϊδωνεύς.

<sup>7</sup> En expresiones como “mansión de Hades” (δοῦμ’ Αἴδαο, Αἴδαο δόμους), “las puertas del Hades” ( πύλας Αἴδαο), “hacia el Hades” (εἰς Αἴδαο), “en el Hades” (εἰν Αἴδαο).

las almas (*psychaí*) camino del Hades; o como la Aurora (*Eos*) y otras divinidades raptoras (Esfinges, Harpías, Keres) que se asociaban ocasionalmente al tránsito al Más Allá<sup>8</sup>. Como es natural, todas estas figuras son producto de la creación de poetas y, por tanto, se integran como parte del conocimiento reflexivo de la comunidad.

### *El lugar de Perséfone*

Perséfone aparece ligada al Inframundo ya en los poemas homéricos, como veremos más adelante. Es Soberana del Hades, pero todavía no garante de recompensas, o dadora de castigos. A lo largo de estas páginas asistiremos al cambio paulatino de esa situación, de manera que, en diferentes testimonios literarios e iconográficos a partir del siglo IV a.C., Perséfone se vinculará de manera clara a las esperanzas que individuos particulares manifiestan en obtener recompensas en el Más Allá. El Hades se convertirá entonces en un lugar en el que es posible encontrar retribución por un comportamiento justo en este mundo.

Perséfone, tanto por su faceta agrícola como por su asociación con el Inframundo, es una divinidad

---

<sup>8</sup> Sobre la imagen del Más Allá entre los antiguos griegos véase González González 2018. Más recientemente, sobre los dioses infernales, Mackin Roberts 2020.

que puede ser considerada como *ctónica*. El adjetivo *chthónios* (literalmente: “de la tierra”) se aplica a diferentes tipos de seres. Según Robert Parker, podemos diferenciar, a grandes rasgos, cuatro tipos de seres *ctónicos*: 1) muertos ordinarios, 2) muertos poderosos, es decir, héroes, 3) dioses asociados al Inframundo, como Perséfone, Hades, Hécate, Hermes, Erinias, etc. y 4) dioses de la agricultura como Tierra, Deméter, Zeus. No estamos, de todas maneras, ante una división tajante entre dioses Olímpicos y dioses *Ctónicos* y, así, el Olímpico por excelencia, Zeus, es también Zeus *Chthónios* en Hesíodo (*Op.* 465) y *Katachthónios* en Homero (*Il.* IX 457)<sup>9</sup>.

Perséfone se convierte en Soberana del Hades tras su raptó por parte del dios del mismo nombre. Este episodio, tan conocido y tan exitoso iconográficamente, puede dar una falsa apariencia de sencillez a la historia de esta diosa, pero lo cierto es que no estamos ante un episodio más de violencia divina contra una doncella. Su “matrimonio” con Hades es atípico, estéril y, lo que es más importante, Perséfone sí ejercerá como Soberana del Más Allá con atribuciones de las que nunca disfrutó su raptor.

---

<sup>9</sup> Sobre dioses Olímpicos y Ctónicos, vid. Parker 2011: 80-84, Deacy 2015, González González 2018: 34, Mackin Roberts 2020: 14-18.

### ***El culto a las Dos Diosas***

Perséfone, la protagonista de estas páginas, recibía culto junto con su madre Deméter y ambas eran invocadas como “Las Dos Diosas”, “Las Tesmoforias”, o las “Grandes Diosas”. No eran divinidades cívicas, es decir, tutelares de la ciudad, quizá con la excepción de Deméter en Tebas, que tenía un santuario en la antigua ciudadela, la Cadmea<sup>10</sup>.

Los Misterios eleusinos son la celebración más famosa de entre las que se les dedicaban, pero no la única. Las Tesmoforias (Θεσμοφόρια) eran unas fiestas de la fertilidad, asociadas a Deméter y Perséfone, que se celebraban en toda la Hélade y que no tenían connotaciones escatológicas. Los hombres no podían asistir a estas celebraciones y la importancia de las mismas se refleja en el hecho de que una actividad típicamente masculina, como es la reunión de la asamblea, se suspendía mientras las mujeres atendían a la fiesta. Sabemos por Jenofonte que los varones tebanos tenían que dejar la Cadmea libre y reunir al consejo en el ágora, en lugar de en la acrópolis, cuando las mujeres celebraban

---

<sup>10</sup> La situación es diferente en ciudades de Sicilia y de Magna Grecia, que no vamos a estudiar en este volumen. Muy relevante es el estatuto de Perséfone en Locris, sobre el que la bibliografía es extensísima. En la Grecia Occidental la pareja Perséfone-Hades, su hierogamia, es el aspecto central del culto, no el reencuentro entre las dos diosas, Deméter y Perséfone, tras el rapto, como ocurría en Eleusis, vid. Larson 2007: 69.

las Tesmoforias<sup>11</sup> y, en cuanto a Atenas, el cómico Aristófanes parodió las fiestas de su ciudad en su obra *Tesmoforiantes* en la que presentaba al afeminado poeta Agatón infiltrado en las celebraciones para espiar a las mujeres.

En estas fiestas, las mujeres casadas se reunían a finales de verano, o inicios de otoño, en el santuario que en cada localidad estuviera dedicado a Deméter, denominado a menudo *Thesmophóron*. En el caso concreto del Ática, las Tesmoforias discurrían durante tres días del mes de Pianepsión<sup>12</sup>: el primer día, denominado *ánodos* (“subida”), las mujeres de Atenas subían a la colina de la *Pnyx*, la misma donde se celebraban las asambleas de ciudadanos, y allí, en el Tesmoforion, templo de las dos diosas, se reunían; el segundo día se denominaba *nēsteía* (“ayuno”) y en él se reproducían el ayuno y el duelo de Deméter en busca de su hija; el tercer día, que recibía el nombre de *kalligéneia* (“la que engendra hijos hermosos”), era una jornada de alegría, sacrificios y banquetes, en la que se celebraba la fecundidad. Algunos autores sugieren que los Misterios de Eleusis pudieron derivarse, como una innovación local, a partir del festival de las Tesmoforias, más antiguo, ya que ambas celebraciones comparten el mito del rapto de

---

<sup>11</sup> *Helénicas* 5.2.29.

<sup>12</sup> *Pyanepsión*, Πυανεψιών, corresponde más o menos al mes de octubre.

Perséfone y ambas se relacionan con el ritual de la agricultura:

Debemos tener presente que los Misterios no son necesarios para el relato (se está hablando del *Himno a Deméter*), que bien podría acabar sin mencionarlos, es decir, podría acabar con el Regreso de Core y el renacimiento del grano. Este festival más reciente (en el *Himno* se pone énfasis en la novedad de los Misterios) es el generoso regalo de Deméter a los eleusinos por el regreso de su hija. Este homenaje a los Misterios, piadosamente añadido por el poeta al relato tradicional que refleja la antigua celebración de las Tesmoforias, le permite también rendir honores al nuevo culto sin hacer alteraciones significativas en el relato tradicional o asumir el riesgo de revelar secretos<sup>13</sup>.

Además de estas fiestas, bien conocidas, había otros muchos festivales de Deméter y Perséfone ligados al ciclo del grano y la agricultura.

### ***Contradicciones religiosas, variantes mitológicas***

Como decía al principio de este capítulo, quisiera hacer mención también en estas páginas introductorias a una cuestión que tiene que ver con los diferentes tipos de “conocimiento” que podemos tener en un asunto como es el de la religión. De manera general, debemos suponer que sobre los dioses existe un conocimien-

---

<sup>13</sup> Clinton 1993: 91.

to intuitivo, por ejemplo que son antropomorfos y que les puede gustar que les hagamos ofrendas, y un conocimiento reflexivo, más elaborado y diverso, que genera *lógos*, *mýthos* y también teología. En la religión griega, el primero de esos conocimientos está más ligado a lo local y el segundo a lo panhelénico. Ambos tipos de conocimiento funcionan simultáneamente y generan contradicciones que, sin embargo, son asumidas sin dificultad al funcionar en microcontextos diferentes. Esta tensión entre conocimiento intuitivo y conocimiento reflexivo es uno de los aspectos más tratados al abordar el estudio de las religiones desde una perspectiva cognitivista. Así, por ejemplo, la extendidísima creencia en la inmortalidad del alma, es decir, la idea de que una vez que abandona el cuerpo el alma puede seguir existiendo de algún modo, es difícil determinar si tiene una base puramente intuitiva, o si existe también un aprendizaje social sobre ella. En Grecia, no más tarde del siglo VI a.C. esa creencia comienza a extenderse como conocimiento reflexivo generando *lógos*, discurso, y *mýthos*, relatos como los que veremos que rodean a los misterios<sup>14</sup>.

Familiarizados como estamos con los mitos y su versatilidad, apenas somos conscientes de la contra-

---

<sup>14</sup> Sobre el cognitivismo aplicado al estudio de la religión griega, Larson 2016.

dicción que supone, por ejemplo en el caso de Perséfone, pensar en ella como doncella hija de Deméter, que periódicamente regresa con su madre para luego hacer de nuevo el camino de vuelta hacia Hades, y considerarla, al mismo tiempo, Soberana de ese Inframundo, un lugar que no parece que abandone en ningún momento. Los estudios cognitivistas de la religión explican que la facilidad con la que podemos imaginar una y otra versiones del mito se debe a que la diosa aparece en diferentes microcontextos, en mitos que pertenecen a diferentes esferas y se actualizan en circunstancias diferentes.

El resultado de la existencia simultánea de conocimiento intuitivo y reflexivo, o aprendido, en cuestiones como las relativas a las esperanzas tras la muerte, es que todo el *corpus* de creencias escatológicas sea muy variado y casi siempre incoherente, particularmente incoherente en la poesía épica, por ejemplo. A veces los muertos serán poco más que sombras en el Más Allá, pero en otras ocasiones se atribuirá alguna suerte de inmortalidad a unos pocos héroes privilegiados. La distribución de castigos o recompensas en el Más Allá, cuando aparece, lo hace, por lo general, sin seguir criterios demasiado lógicos, por no decir éticos<sup>15</sup>. Más ade-

---

<sup>15</sup> Véase, sin embargo, cómo en la *Olímpica II*, dedicada a Terón de Agrigento, vencedor en las carreras de carros en el año 476 a.C., Píndaro habla del juicio de las almas de los difuntos y las divide en tres categorías ordenadas por un criterio moral: una de

lante, las expectativas se abrirán no sólo para los héroes, sino para simples mortales que se unan a una determinada corriente misteriosa. En ocasiones se hablará de castigos tras la muerte, en otras, de castigos y también recompensas; y todo ello (exactamente igual que ahora) coexistirá con unas prácticas rituales funerarias muy conservadoras. Así, se ha llamado la atención en ocasiones sobre el hecho de que la extensión de las creencias eleusinas no parece haber dejado rastro en las prácticas funerarias, o en las estelas y epitafios, ni siquiera en el ámbito ateniense, bien estudiado y conocido, y se ha señalado como algo llamativo, por ejemplo, que esas expectativas de una vida más allá de la muerte no hubieran liberado a los hijos de la tarea de atender las tumbas de sus padres<sup>16</sup>. Sin embargo, en la actualidad vivimos esas mismas contradicciones sin incomodidad alguna y sin que nos veamos especialmente movidos a resolverlas.

---

condenados, que pagarán su condena en un lugar no especificado, y dos de felices. De estos últimos, unos disfrutaban de una beatitud limitada y los otros, que han logrado vivir tres vidas en la tierra y otras tres en el inframundo sin cometer injusticias, disfrutaban de una beatitud completa en las Islas de los Bienaventurados. González González 2018: 63-69

<sup>16</sup> Larson 2016: 256.

## 2. CUESTIONES ETIMOLÓGICAS Y CONTINUIDAD CULTUAL

En un estudio histórico sobre Perséfone resulta de interés analizar la etimología de los nombres de la diosa con la intención de ver qué pueden decirnos sobre ella los diferentes teónimos con los que los antiguos griegos la invocaron. Como veremos, lo que pensaron de ella y de sus funciones pudo dar lugar ocasionalmente a cambios de denominación amparados en falsas etimologías. Es éste un asunto que enlaza también con la posible continuidad del culto al menos desde época micénica, un problema todavía abierto en el estudio de la religión griega<sup>1</sup>. Tras atender también a la etimología del nombre de Deméter, veremos en último lugar el significado de los términos asociados al culto eleusino, empezando por el de “misterio”.

### *Los nombres de Perséfone*

El nombre de Perséfone está atestiguado en numerosas variantes. Estamos familiarizados sobre todo con formas como *Persephónēia* (Περσεφόνηια) y *Persephónē* (Περσεφόνη), que son las que aparecen en Homero y Hesíodo, pero la diosa era denominada de manera diferente y con no pocas variantes en el Ática:

---

<sup>1</sup> Véase recientemente Tozza 2021.

*Perséphassa* (Περσέφασσα) en Esquilo<sup>2</sup>, *Pherséphassa* (Φερσέφασσα) en Sófocles<sup>3</sup> y Eurípides<sup>4</sup>, *Pherréphatta* (Φερρέφαττα) en Platón y en inscripciones áticas. Todas estas formas áticas, por la proximidad con el santuario de Eleusis, donde el culto a Deméter y Perséfone era bien conocido, fueron consideradas originales y tenidas en cuenta para explicar el origen y significado del nombre de la diosa. Para entender etimológicamente estos nombres se partía de dos premisas: en primer lugar, que se trataba de un nombre compuesto con una primera parte de raíz verbal y una segunda de raíz nominal; en segundo lugar, que el nombre diría algo de la función de Perséfone como reina del Inframundo. Así nos encontramos con etimologías como las siguientes:

La primera parte del término, *Perse-* (Περσε-) se relaciona con el verbo *pérthō* (πέρθω), “destruir” y con el sustantivo *pérsis* (πέρσις), “destrucción”, mientras que la segunda parte lo haría con *phónos* (φόνος), “asesinato, matanza”. El nombre de la diosa significaría “La que destruye la muerte”, o “La que mata la destrucción”.

---

<sup>2</sup> *Coéforos* 490. En Esquilo también aparece el nombre ritual eleusino Δαῖρα (fr. 277 R.). Sobre Perséfone en la tragedia, vid. Librán Moreno (en prensa).

<sup>3</sup> *Antígona* 894.

<sup>4</sup> *Helena* 175.

Para las formas que empezaban como *Pherse-* (Φερσε-) se proponía el verbo *phérō* (φέρω), por tanto el nombre de la diosa vendría a significar “La que trae la muerte”.

Algunas propuestas relacionan su nombre con la luz, de modo que la primera parte del compuesto estaría tomada de la raíz de *peírō* (πείρω), *porēîn* (πορεῖν), “llevar”, y la segunda de la raíz de *pháos* (φάος), “luz”: “La que lleva (o trae) la luz”.

Ahora bien, existe un problema con estas interpretaciones y es que en varios vasos áticos de diferentes pintores del siglo V a.C. están atestiguadas otras formas del nombre de la diosa que se caracterizan por tener un vocalismo *-o*, y no *-e*, en el primer elemento del compuesto: *Pheróphatta* (Φερόφαττα<sup>5</sup>), *Pherróphatta* (Φερρόφαττα<sup>6</sup>), *Peróphata* (Περόφατα<sup>7</sup>), *Phrerópha[t]ta* (Φρερόφα[τ]τα<sup>8</sup>), *Ph[e]róphatta* (Φ[ε]ρόφαττα<sup>9</sup>), *Persóphata* (Περσώφατα<sup>10</sup>). Estas inscripciones aparecen en un momento en el que las formas homérica y hesiódica eran ya bien conocidas, de manera que hay que expli-

<sup>5</sup> AVI (= *Attic Vase Inscriptions*) 4501, ca. 480 a.C.

<sup>6</sup> AVI 3442, 2º cuarto s. V a.C.

<sup>7</sup> AVI 5288, ca. 460 a.C.

<sup>8</sup> AVI 3425, ca. 450 a.C.

<sup>9</sup> AVI 3371, 3º cuarto s. V a.C.

<sup>10</sup> AVI 5651, 3º cuarto s. V a.C.

car la aparición de ese vocalismo en *-o*. Una propuesta reciente es la de Rudolf Wachter, que defiende que estas formas del nombre de la diosa deben considerarse un reflejo fiel de la pronunciación ática en el siglo V a.C. y que serían un ejemplo claro de *lectio difficilior*<sup>11</sup> y, por tanto, más antiguas que las otras<sup>12</sup>. El nombre de la diosa se explicaría, según este autor, sobre una base muy diferente a la que sustentaba las hipótesis anteriores. Para empezar, ahora podríamos estar ante un compuesto con primera forma nominal y segunda verbal. Wachter reconstruye la primera parte del compuesto como *\*Perso-* (*\*Περσο*), que se relaciona con un término indoeuropeo que significa “gavilla”, “mazorca”, y que se conserva en el *RigVeda* y en el *Avesta*, y la segunda, *-phatta* (*-φαττα*) con la raíz *\*g<sup>wh</sup>en-*, que significa “golpear, matar”. Literalmente el nombre significaría, pues, “la que golpea las gavillas del grano”<sup>13</sup>. Estaríamos ahora ante un nombre que no remite a la función de la diosa como soberana del Hades, sino a una divinidad de las semillas: “la muchacha que trilla”.

---

<sup>11</sup> Cuando hay lecturas diferentes de un mismo término, la más difícil tiene menos probabilidades de ser un error del copista y más visos de ser la original, o cercana a la original.

<sup>12</sup> Wachter 2007/ 2008 (versión en inglés y ampliada del artículo publicado en alemán en *Kratylos* 51 2006: 139-144).

<sup>13</sup> Vid. Bremmer, 2019: 74-81. Esta etimología es aceptada por Beekes 2013. Vid. también Larson 2007: 69.

Wachter sugiere que esta forma ática se remonta a un teónimo micénico y hace votos por la aparición de una tablilla en Lineal-B<sup>14</sup> con el término \**pe-so-ko-sa*. Quizá la imagen de una figura femenina con espigas en su mano, posiblemente una diosa, en la “Sala del fresco” de Micenas tenga alguna relación con esta figura divina (**Fig. 1**)<sup>15</sup>, pero el problema de la continuidad religiosa, como veremos en el siguiente epígrafe, está lejos de ser resuelto

En conclusión, si atendemos a esta etimología del nombre de la diosa, que, por no ser entendida ya por los propios griegos del siglo V a.C., motivó fluctuaciones y la imposición de un vocalismo en *-e*, debemos concluir que la forma más antigua para el nombre de esta divinidad, la ática *Pheróphatta* (y variantes), atestiguada en vasos áticos del siglo V a.C., vincula a Perséfone con la agricultura, mientras que las formas *Persephónēia* y *Persephónē*, con las que estamos más familiarizados, están ligadas a su función de soberana del Inframundo, son posteriores y suponen la idea de Hades

---

<sup>14</sup> Sobre esta documentación, véase el epígrafe siguiente.

<sup>15</sup> Se trata del fresco que aparece con el n. 74 en Kontorli-Papadopoulou 1996. Vid. también Rutherford 2013: 261. No hay ninguna certeza sobre esta figura, si se trata de una diosa, o una sacerdotisa, si está en pie o sentada, y los intentos de interpretación se suceden todavía hoy. En lo que sí hay acuerdo es en que esta sala forma parte de un lugar dedicado al culto en la ciudadela de Micenas.

como soberano y, por tanto, el reparto del mundo entre Zeus, Posidón y Hades.

Las formas poéticas del nombre de la diosa que encontramos en autores líricos y trágicos serían consecuencia de adaptaciones que darían un sentido “mejor” al nombre, es decir, adaptaciones pseudo-etimológicas<sup>16</sup>. También hay que considerar razones métricas; así, por ejemplo, sería plausible el origen de las formas en *-phóneia* y *-phónē* en la épica, ya que encajan en el hexámetro dactílico, algo imposible en el caso de una forma como *Peróphata*, por ejemplo.

Además de como Perséfone, con las variantes que acabamos de considerar, la diosa era también conocida como *Kórē*, “hija, muchacha”. Parece que existió un tabú asociado a esta divinidad, como se dice en la *Helena* de Eurípides, donde se habla de la *árrētos kórē* (ἄρρητος κόρη, v. 1307), la “hija innombrable”, aunque el mismo poeta dice su nombre sin problema alguno en otro lugar de la misma pieza (v. 175). Ese mismo tabú explica, probablemente, el empleo de *Theós* (Dios) y *Theá* (Diosa) en lugar de Hades y Perséfone en contexto eleusino.

---

<sup>16</sup> En Wachter 2007/2008 se explica cómo pudo ser esa evolución-adaptación del nombre, de *Pheróphatta* a *Persephónē*.

Cuál sea la correcta interpretación de la etimología del nombre de Perséfone es importante, ya que, incluso quienes defienden que los aspectos agrícolas y escatológicos del culto eleusino estuvieron presentes desde el principio, señalan que una posible objeción a esta idea puede venir del hecho de que Perséfone, nombre de la diosa como Soberana del Inframundo, es un nombre no griego<sup>17</sup>, mientras que Core, la diosa de la agricultura sí es una denominación griega<sup>18</sup>. Sin embargo, como acabamos de ver, no está nada claro que Perséfone sea un nombre no griego. Las hipótesis sobre la antigüedad relativa del carácter escatológico del culto a esta diosa no pueden basarse en el supuesto origen no griego de la diosa del Hades, al menos si atendemos a las propuestas etimológicas más autorizadas.

En cuanto a Deméter, quizá su origen esté en una diosa del grano ya en época neolítica y, en cuanto a la etimología de su nombre, si la segunda parte, “ma-

---

<sup>17</sup> Aunque utilice esta terminología, no estoy de acuerdo con la costumbre de denominar “no griego” o “pre-griego” a aquel término para el que *hasta la fecha* no se ha encontrado ascendencia indoeuropea. No lo estoy tanto por tratarse de una definición negativa, como por su propio carácter inseguro, dependiente de la aparición de nuevos testimonios o explicaciones, como es el caso de Perséfone.

<sup>18</sup> Richardson 1974: 16. De forma parecida Larson 2007: 69, para quien la forma ática (ella se refiere a *Pheréphatta*, pero vale lo mismo para *Pheróphatta*) es un nombre no griego y, por tanto, en origen tuvo que ser una divinidad diferente a la hija de Deméter.

dra”, parece clara, no hay tanto acuerdo sobre la primera, aunque suele afirmarse que significa “tierra”, o “grano”, a partir del término pregregio *-dā* (*-dā̃*). Madre e hija, Deméter y Perséfone, son invocadas de manera conjunta como “Las dos diosas”, *tò theó* (τὸ θεῶ) y como “Las Deméteres”, *Dēméteres* (Δημήτερες). La propuesta etimológica de Rudolf Wachter recuerda la vieja idea desarrollada por Jane Harrison y James George Frazer, la del Espíritu del grano, o el cereal. Deméter y Core serían la Madre y la Muchacha del grano, es decir, el grano del año pasado y el grano del nuevo año, respectivamente.

### ***La continuidad del culto eleusino***

El problema de la continuidad del culto eleusino, es decir, si el culto conocido en edad arcaica es de alguna manera heredero de un culto desarrollado ya en época micénica, se enmarca en una discusión más general sobre la continuidad del panteón micénico, un asunto que se ha abordado desde muchos puntos de vista, el arqueológico, el ritual, o el mitológico, entre otros.

La documentación de la que se va a hablar en este epígrafe, las tablillas micénicas escritas en Lineal B, necesita unas palabras introductorias para situar al lector no especialista. Los griegos comenzaron a emplear la escritura alfabética con la que estamos familia-

rizados en algún momento del siglo VIII a.C. y los historiadores hacen coincidir ese momento, *grosso modo*, con el comienzo de la época arcaica de la historia de Grecia. Antes de esas fechas y durante siglos, desde aproximadamente el año 1100 a.C., en los siglos conocidos como edad del hierro, o época oscura<sup>19</sup> (ca. 1100-750 a.C.), no hay constancia de que los griegos emplearan la escritura, por extraño que este hecho resulte, ya que de la fase anterior, de lo que se conoce como época micénica (ca. 1700-1100 a.C.), sí se conservan textos en lengua griega que empleaban una escritura silábica conocida como Lineal B. Estos textos, los primeros de los cuales fueron descubiertos el año 1900 por Arthur Evans durante sus excavaciones en Cnosos, Creta, pudieron ser descifrados y leídos gracias al trabajo, a fines de los años 40 del siglo XX, de Alice E. Kober, Emmett L. Bennett y Michael Ventris, que fue quien demostró en 1952 que la lengua empleada en las tablillas era griego. En su mayor parte se trata de documentos contables, que informan sobre la economía de los palacios micénicos.

En cuanto a su interés para la religión, en estas tablillas aparecen también nombres de divinidades,

---

<sup>19</sup> No entro aquí en el debate sobre lo apropiado de este término para designar una época que cada vez es mejor conocida y menos “oscura”.

aunque casi siempre como destinatarias de ofrendas, sin llegar a ofrecer datos religiosos y culturales relevantes. Aun así, estos textos documentan más de treinta nombres de divinidades que permiten detectar continuidades claras entre el panteón micénico y el de la Grecia arcaica: *po-se-da-o* (Posidón), *di-we* (Zeus), *a-re* (Ares), *e-ma-a<sub>2</sub>* (Hermes), *di-wo-nu-so* (Dioniso), *e-nu-wa-ri-jo* (Enialio, que será después uno de los epítetos de Ares), *pa-ja-wo-ne* (Peán, que será después epíteto de Apolo), *po-si-da-e-ja* (contrapartida femenina de Posidón), *a-ti-mi-te* (quizá la forma en dativo de Ártemis), entre otros. Un nombre que se repite con frecuencia es *po-ti-ni-ja* (Pótnia, Soberana) que aparece en ocasiones sólo y, otras veces, en combinaciones como *si-to po-ti-ni-ja* (“Soberana del grano”) en Micenas, y *da-pu<sub>2</sub>-ri-to-jo po-ti-ni-ja* (“Soberana del laberinto”) y *a-ta-na po-ti-ni-ja* (Soberana Atenea) en Cnosos<sup>20</sup>. Afrodita no aparece, y tampoco lo hace Deméter, aunque la *si-to po-ti-ni-ja*, “Soberana del grano”, documentada en una tablilla de Micenas y la *ma-te-re te-i-ja* (en dativo) “Madre divina”, en una tablilla de Pilos, podrían ser entendidas como antecesoras de la diosa, o, dicho más prudentemente, figuras que cumplían su misma función en rela-

---

<sup>20</sup> Palaima 2010: 352 considera que el ejemplo más claro de una creencia religiosa heredada por los griegos micénicos de culturas anteriores es precisamente este extendido culto a la diosa Pótnia, literalmente, “la que tiene poder”.

ción con la agricultura. En algunas de las identificaciones no hay certezas absolutas y, en el caso de la *ma-tere te-i-ja*, no hay acuerdo en si se trata de una “Madre divina”, o una “Madre de los dioses”, y tampoco en si sería asimilable a Cíbele, Rea o Deméter.

Si nos centramos en el asunto concreto de la posible existencia de un culto eleusino ya desde época micénica, aunque no hay datos seguros, la tradición de que los jonios llevaron con ellos a Asia Menor el culto y el sacerdocio hereditario de Deméter Eleusina parece apoyar la idea de que el culto estaba ya muy extendido en esa fecha. Así leemos en el historiador Heródoto, que habla de un lugar cerca de Mícale, en la costa jonia, donde habría un templo dedicado a la diosa Deméter, en su advocación eleusina, ya en edad micénica, desde los tiempos de la fundación de la colonia jonia de Mileto:

... τῆ Διμήτρος Ἐλευσινίης ἐστὶ ἱρόν, τὸ Φίλιστος ὁ Πασικλέος ἰδρύσατο Νεΐλεω τῷ Κόδρου ἐπισπόμενος ἐπὶ Μιλήτου κτιστύν<sup>21</sup>

... donde se encuentra un templo de Deméter eleusina que Filisto, hijo de Pasicles, erigió con Nileo, hijo de Codro, cuando la fundación de Mileto.

Pero la discusión sobre los testimonios micénicos del culto eleusino se ha avivado muy especialmente

---

<sup>21</sup> Heródoto 9.97, texto citado por Richardson 1974: 18, que menciona también a Estrabón 633.

tras la publicación en el año 2001 de las nuevas tablillas de la Tebas micénica<sup>22</sup>. A finales del siglo XX nuevas tablillas, más de doscientas, fueron encontradas en Tebas y desde su publicación este *corpus* no ha cesado de generar polémica, ya que sus primeros editores atribuyeron un contenido religioso a muchos de los términos que aparecen en ellas, mientras que un gran número de estudiosos se lo niega.

Tras estas consideraciones, podemos centrarnos ya en un documento perteneciente a este nuevo *corpus* de tablillas tebanas que interesa especialmente porque ha sido considerado prueba de un culto eleusino en la Tebas micénica. Los responsables de la edición de estos textos lo editaron de la siguiente manera:

*ma-ka, ko-wa, (Di-we) o-po-re-i*

Los términos que se leen en esta tablilla, según los autores de esta primera edición del *corpus*, son “Madre”, “Core”, y “(Zeus) de la cosecha”, una trinidad eleusina. Los dos primeros términos no ofrecen dudas, pero sobre el tercero hay discusión. Los editores del texto defienden una lectura religiosa, llegando a proponer que la Cadmea, la antigua ciudadela tebana, anticipaba el *telesterion* de los Misterios, es decir, habría sido un lugar de culto eleusino y, en ese contexto, hacen

---

<sup>22</sup> Aravantinos, Godart, Sacconi 2001.

derivar *o-po-re-i*, entendido como dativo de un teónimo masculino, de *opōrēs* (ὀπώρης), el momento en el que los frutos están listos para ser cosechados. Enfrente de ellos se sitúan quienes defienden un contexto laico<sup>23</sup>, sea cual sea la lectura del término *o-po-re-i*, para el que también se propone una relación con *óros* (ὄρος), “monte”. Precisamente uno de los especialistas en esta documentación micénica, Alberto Bernabé, propone una lectura diferente a la de los editores del texto para *o-po-re-i*, entendido por él como epíteto de una divinidad de la montaña<sup>24</sup>. Bernabé hace un repaso razonado por las diferentes propuestas y concluye que puede aceptarse una lectura religiosa, entendiendo *ma-ka*, *ko-wa*, *o-po-re-i* como nombres divinos, aunque con las siguientes precisiones:

*ma-ka* (μᾶ Γᾶ) sería una designación de la Madre Tierra, una vieja divinidad que se mantiene separada en algunos reductos aún en el primer milenio. No es necesariamente Deméter, ya que no podemos hablar de esta diosa hasta que

---

<sup>23</sup> De un modo muy resumido podríamos decir que existe un grupo de estudiosos de la religión griega que defiende la existencia de una tríada eleusina presente en Tebas en época micénica, formada por Deméter, Kore y Zeus, mientras que otros autores la niegan firmemente. Puede verse un documentado resumen (no imparcial) de la polémica en Piquero Rodríguez 2017. A favor de la continuidad del culto, véase Tozza 2021.

<sup>24</sup> A partir de ὀπί y de ὄρος, Bernabé 2012.

no tenga su nombre, cultos y ritos. Podría aceptarse así un culto tebano a la Madre Tierra a la que se le ofrecería cereal.

*ko-wa*, “Muchacha”, formaría con la anterior una pareja de diosas en relación con los ciclos de la vegetación.

*o-po-re-i*, sería el epíteto de una divinidad de la montaña, probablemente la *Mētēr Oreía* (Μήτηρ Ὀρεία), “Madre de la Montaña”, diosa conocida ya en el primer milenio<sup>25</sup>.

De este modo propone Bernabé la existencia de tres diosas, aunque no necesariamente una tríada, en la Tebas micénica: *Mā Gā* (Μᾶ Γᾶ), “Madre Tierra”, posterior Deméter *Ctonia*; *Ko-wa*, “Muchacha”, y *Oporés* (Ὀπορής), posterior “Madre de la Montaña” (Μήτηρ Ὀρεία). Esta última, “Madre de la Montaña”, o “Montaña Madre”, es la diosa frigia Cíbele, que tuvo enorme presencia en la literatura y cultos griegos. En muchas ocasiones fue identificada con Rea<sup>26</sup>, pero también con Deméter, como en la *Helena* de Eurípides<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Esta posibilidad está avalada por una cita de Pólux que dice lo siguiente de esta divinidad: “la diosa se llama Ὀρεία por ὄρος, Ἰδαία por el Ida y Δίκτυνα por δίκτυον”, siendo todos ellos epítetos atestiguados en micénico.

<sup>26</sup> Aristófanes (*Aves*, 746) y Eurípides (*Cret. Fr.* 472 Nauck; *Hipólito*, 143-144). Vid. Theodossiev 2002.

<sup>27</sup> Ὀρεία Μήτηρ θεῶν, “Madre montaraz de los dioses”, vv. 1301-2.

Esta diosa no tiene fácil encaje en el sistema mitológico de los griegos, en el que ya existía Rea, madre de Zeus, con la que a veces se asimila. Sin embargo, Rea era madre de Zeus, mientras que la *Mētēr* era madre de todos los dioses y los hombres<sup>28</sup>. La complejidad del culto a esta Magna Madre se debe, en parte, a que en él se funden dos tradiciones, la minoico-micénica y la frigia. Ya hemos visto que en las tablillas en Lineal B de Pilos se hacen ofrendas a una Madre divina (*ma-te-re te-i-ja*), mientras que los griegos de Asia Menor estaban familiarizados desde el siglo VII a.C. con Cíbele, a la que llamaban *Mētēr* (Madre) o *Mētēr Oreía* (Madre de la Montaña), con diversas advocaciones: *Mētēr Dindymenē*, (del monte Díndimo), *Mētēr Idaía* (del monte Ida), ... etc.

El problema de la continuidad religiosa sigue abierto y este documento es un ejemplo más de lo difícil que es llegar a propuestas asumidas sin discusión. Los lugares que dieron origen a los principales ciclos míticos, como Micenas, Tebas, Cnosos, Pilos o Tirinto, son los mismos a los que pertenecen la mayor parte de las aproximadamente cinco mil tablillas conservadas<sup>29</sup>, un dato llamativo del que esperaríamos más de lo que en realidad ofrece. Las tablillas micénicas no recogen

---

<sup>28</sup> Vid. Burkert 2011: 247-248.

<sup>29</sup> Palaima 2004: 441.

plegarias a los dioses, ni cuentan mitos, ni describen rituales, aunque su estudio detallado, junto con la iconografía de los palacios micénicos, permite confirmar que esos centros palaciales acogían banquetes, sacrificios de animales y recitales de bardos, y también puede aportar luz a la mitología griega en sus primeros estadios<sup>30</sup>.

En el caso concreto que nos ocupa, dada la importancia de las divinidades femeninas en el panteón micénico y teniendo en cuenta que Rea tiene un papel relevante en el *Himno a Deméter*, sería atractiva la idea de una tríada divina, diferente a la que proponían los editores de la tablilla: Deméter, Core, Rea (esta última por su identificación con la “Madre de la Montaña”). Desgraciadamente, los datos no permiten hacer una propuesta como ésta que, por otra parte, reflejaría una tríada que en realidad no sería eleusina, ya que la diosa Rea no está documentada en el culto de Eleusis, aunque sí tendría una base en el *Himno a Deméter* donde las diosas (también Hécate, de la que hablaré más adelante) tienen un papel central.

En el siguiente capítulo volveré sobre este problema de la continuidad del culto y lo haré a partir de los datos arqueológicos, menos discutibles, aunque tampoco inequívocos. De la documentación micénica sí

---

<sup>30</sup> Palaima 2004 y 2010, Tozza 2021.

puede extraerse la idea de una presencia clara e importante de divinidades femeninas (lo cual tiene un paralelo claro en el *Himno a Deméter*), algunas de las cuales siguen sin identificar.

### *Terminología mística*

En este breve capítulo sobre cuestiones etimológicas puede resultar de interés señalar el origen de algunos términos relacionados con los misterios, de los que se trata en el capítulo siguiente, empezando por el verbo *mýô* (μύω), que significa “cerrar”, especialmente, en este caso, los ojos (aunque también la boca). El *mýstēs* (μύστης), en el contexto de los Misterios eleusinos, sería “el que cierra los ojos”, frente al *epóptēs* (ἐπόπτης), “el que observa”, el iniciado de un nivel superior. El término *mystērion* (μυστήριον) tiene el mismo origen.

En cuanto a *teletē* (τελετή), “acción”, “festival”, “ritual”, “iniciación”, es un *nomen actionis*, derivado del infinitivo *teleîn* (τελεῖν) “llevar a cabo”, “celebrar”, “iniciar”. Aunque el empleo original de este verbo debió de haber sido secular, sólo se documenta de esa manera en la obra paródica titulada *Batracomiomachia*, (*Batalla entre ranas y ratones*), de atribución incierta: καὶ πολέμου τελετὴ μονοήμερος ἐξετελέσθη, v. 305: “y el final de la guerra, que duró un único día,

llegó”. El resto de apariciones, en Homero, Píndaro y otros poetas, tienen siempre un sentido más o menos religioso<sup>31</sup>. Se detecta una tendencia a limitar el uso del término no sólo a contextos de tipo religioso, sino a prácticas en alguna medida desviadas de las oficiales. En el caso de los Misterios eleusinos, todo el complejo de las ceremonias, y cada una de ellas en particular, se denomina *teleté* (τελετή)<sup>32</sup>. De ahí derivan *telestés* (τελεστής), “encargado de la iniciación”, y *telestérion* (τελεστήριον), “lugar destinado a la iniciación”. Finalmente, *órgion* (ὄργιον, pl. τὰ ὄργια) es el término empleado para designar el ritual, especialmente el místico. Es el término que aparece, en plural, al final del *Himno a Deméter*, cuando el poeta dice que la diosa enseñó sus ritos a Triptólemo, Diocles, Eumolpo y Celeo.

---

<sup>31</sup> “celebrar un entierro” (τελεῖν τάφον), “celebrar un matrimonio” (ἐκτελεῖν γάμον), “celebrar un sacrificio” (τελεῖν θυσίαν).

<sup>32</sup> Schuddeboom 2009: 119-124.

### 3. MISTERIOS ELEUSINOS. *HIMNO A DEMÉTER*

Llegamos ahora a uno de los capítulos centrales de este estudio, donde se presenta un panorama general de los misterios en el mundo griego, así como de las características específicas de los Misterios Eleusinos. Muchas de las informaciones de que disponemos son inseguras, pero una combinación de datos literarios, arqueológicos e históricos nos permitirá hacernos una idea aproximada de en qué consistían las celebraciones eleusinas<sup>1</sup>.

Las divinidades eleusinas y los diferentes héroes que allí recibían culto son también detallados antes de dar paso al estudio del *Himno a Deméter* y su relación con los Misterios de Eleusis. Veremos que lo que se cuenta en el poema y lo que sabemos del culto no se corresponden de una manera tan estrecha como podría hacer pensar la importancia que siempre se ha dado al *Himno* como la fuente más antigua sobre las celebraciones eleusinas.

---

<sup>1</sup> Dos estudios sintéticos relativamente recientes sobre este asunto son Clinton 2007 y Larson 2007. También debe consultarse el volumen editado por Cosmopoulos 2003 así como Larsson 2016: 250-309. Bremmer 2014: 1-20 ofrece un excelente resumen sobre las celebraciones eleusinas. Vid. también la conferencia de Fernando García Romero, <https://canal.march.es/es/coleccion/misterios-eleusis-significado-ritual-455>.

### *Cultos místéricos*

Cuando hablamos de cultos místéricos en la Grecia antigua nos referimos a los Misterios de Eleusis, los de Samotracia, los báquicos, o de Dioniso, o los de la Gran Madre de los dioses. En líneas generales, los cultos místéricos implicaban un ritual de iniciación, la participación en ellos era resultado de una elección y, lo que es muy importante, iniciarse en ellos no significaba el abandono de la religión de la polis por una religión alternativa, sino que se trataba de prácticas perfectamente compatibles. Los cultos y misterios iniciáticos no son exactamente ritos de paso, aunque unos y otros comparten el término “iniciación”, pero sí suponen, en ambos casos, un cambio de estado, es decir, la experiencia de una transformación.

Los Misterios de Eleusis no eran las únicas celebraciones religiosas griegas conocidas como “misterios”, pero sí las más famosas. Había diferencias entre los distintos cultos místéricos: los Misterios de Eleusis estaban ligados a esa ciudad y se celebraban en fechas determinadas y bajo la dirección de determinados sacerdotes, mientras que en los Misterios báquicos uno era iniciado a demanda por iniciadores itinerantes en cualquier momento y lugar. Los Misterios de Eleusis no comprendían ningún *corpus* de creencias, los báquicos

sí. No todos los cultos místéricos sostenían creencias escatológicas, los eleusinos y báquicos sí.

Para referirnos a estos cultos de una manera general podemos aceptar la definición propuesta por Walter Burkert: “Los misterios eran rituales de iniciación de carácter voluntario, personal y secreto que aspiraban a un cambio de mentalidad mediante la experiencia de lo sagrado”<sup>2</sup>. Los Misterios de Eleusis prometían bienaventuranza en la vida futura, más allá de la muerte, y el iniciado se transformaba en una persona diferente a través de una experiencia probablemente visual, o auditiva. En Eleusis el verdadero misterio no era qué se hacía o mostraba allí, sino “la emergencia de misterios escatológicos en una sociedad que hasta entonces no los había tenido”<sup>3</sup>.

Mucho se ha escrito sobre el “secreto” de los Misterios eleusinos. Al parecer, divulgar los Misterios estaba penado con la muerte; sin embargo, los estudiosos de la religión griega nunca han perdido la esperanza de saber algo de su contenido y de su práctica. Conservamos un fragmento de Aristóteles en el que se dice: “No se espera que los iniciados aprendan algo, sino más bien que lo experimenten (más bien *patheîn* que *mat-*

---

<sup>2</sup> Burkert 2005: 39.

<sup>3</sup> Parker 2005: 344.

heîn)”<sup>4</sup>. Debía de tratarse de una experiencia visual y más emocional que intelectual. Es probable que algún elemento del mito del rapto de Perséfone fuera representado, pero no podemos saberlo con precisión<sup>5</sup>. No conocemos los detalles del ritual que se llevaba a cabo, pero sí podemos tener bastante certeza, en cuanto a la doctrina, de que si no sabemos nada sobre ella no es por el secreto, sino porque no existía. Esa vida mejor tras la muerte se conseguía, no a través del conocimiento, sino de una transformación sufrida tras la experiencia visual y emocional en Eleusis. Así pues, independientemente de lo que la palabra “misterio” signifique para nosotros, no parece que lo que caracterizara a los ritos eleusinos fuera la transmisión de algún conocimiento secreto, sino una experiencia, aunque no podamos precisar su contenido. En un fragmento de Píndaro se incide en el hecho de “ver”: “Dichoso el que habiendo visto estos ritos descende a la tierra. Él conoce el final de la vida y su origen, que viene de los dioses”<sup>6</sup>. “Dichoso el que ha visto” es también una expresión que encontramos en el *Himno a Deméter*, una idea que contrasta con la afirmación “dichosos los que creen sin haber visto” del evan-

---

<sup>4</sup> Fr. 15 Ross.

<sup>5</sup> En Clinton 2007 pueden verse detalles sobre versiones del rapto de Perséfone conservadas en vasos y que son diferentes a la del *Himno a Deméter*.

<sup>6</sup> Fr. 137.

gelio de Juan 20, 39, con la que estamos culturalmente más familiarizados.

Contamos también con un testimonio relevante del orador Isócrates, del siglo IV a.C., que escribió lo siguiente sobre los Misterios en su famoso discurso de alabanza a Atenas:

En primer lugar, por medio de nuestra ciudad se consiguió lo que primero precisa nuestra naturaleza; y aunque la tradición haya quedado como algo legendario, conviene, no obstante, relatarla. Al llegar Deméter a esta tierra, cuando estaba errante tras el rapto de Core, fue benévolamente tratada por nuestros antepasados, con unos servicios que no pueden entender sino los iniciados, y les dio dos tipos de recompensas: las más importantes fueron las cosechas, causa de que no vivamos como fieras, y la celebración de los misterios, que dan a los iniciados las más dulces esperanza para el final de la vida y para toda la eternidad (*Panegírico* 28)<sup>7</sup>.

Las dos dimensiones del culto eleusino, la prosperidad en esta vida y la esperanza de un destino mejor en la otra, son evocadas por Isócrates en este texto. Atenas recibió de la diosa el don civilizador de la agricultura, que garantizaba prosperidad en la vida terrena, y la celebración de los Misterios, que daban confianza en una buena muerte.

---

<sup>7</sup> Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida (Biblioteca Clásica Gredos).

## *Características del culto eleusino*

### *Aspectos religiosos*

Las líneas que siguen, sobre la celebración de los Misterios, tienen un carácter general en el sentido de que ofrecen algo parecido a una *communis opinio*, un mínimo común denominador de lo que los diferentes estudiosos afirman que sucedía durante las fiestas eleusinas. Ha habido intentos de reconstrucción de los detalles, de las diferentes fases de lo que en la celebración se decía, se hacía y se mostraba, pero se trata de hipótesis difíciles de probar y, lo que es igualmente importante, referidas a una celebración que tuvo una vida de unos mil años. Es muy improbable, pese al conservadurismo de las costumbres religiosas, que durante tan larga existencia el ritual se mantuviera idéntico.

Iniciarse en los Misterios eleusinos era algo abierto para quien lo deseara y no resultaba incompatible con la religión de la ciudad. Podían iniciarse hombres y mujeres, jóvenes y viejos, atenienses y, a partir de la fase pisistrátida, en el siglo VI a.C., también no atenienses. Quedaban excluidos quienes no supieran griego o hubieran cometido homicidio; tampoco se iniciaban los niños. Quizá en algún momento se requirió pureza de pensamiento y no sólo de cuerpo<sup>8</sup>. Una tregua sagra-

---

<sup>8</sup> Chaniotis 2012, Bremmer 2014: 4, y notas 23-25.

da facilitaba las comunicaciones y, por tanto, la celebración de los Misterios, pero tengamos en cuenta que los que deseaban iniciarse no iban directamente a Eleusis, sino que se dirigían, desde cualquier lugar, a Atenas, y allí daba comienzo todo el conjunto de celebraciones.

En un cierto momento, y en época clásica ya era así, se constituyó como paso previo para los que quisieran iniciarse el participar antes, en el mes de Anthesteriōn<sup>9</sup>, siete meses antes del festival eleusino, en los Misterios Menores, o Pequeños Misterios, que eran en origen un festival del culto local ateniense, independiente de los Misterios eleusinos. Esta exigencia desapareció con el tiempo y, quizá, afirman algunos estudiosos, ni siquiera fue nunca un requisito indispensable<sup>10</sup>. Hay que advertir, además, de que la diferencia entre tres estadios (el asistente a los Misterios Menores, el *mýstēs* que acudía después a los Grandes Misterios, y el *epóptēs*, que repetía un año después), como todo lo que rodea a estas celebraciones, no está clara, y el empleo por parte de algunos autores antiguos del término *mýēsis* tanto para la “pre-iniciación” como para la iniciación no contribuye a iluminar nuestro conocimiento.

---

<sup>9</sup> *Anthestēriōn*, Ἀνθεστηριών, corresponde, más o menos, al mes de febrero.

<sup>10</sup> Parker 2005: 344.

La organización de las celebraciones estaba en manos del *arconte basileus* (magistrado encargado de los asuntos religiosos). Los aspirantes (*mýstai*) se reunían en el barrio de Agradas en Atenas, en el santuario de la “Madre en Agradas”, identificada con Deméter, y se purificaban bañándose en el río Iliso. Durante los días 13 y 14 del mes de Boedromiōn<sup>11</sup> los objetos sagrados (*hierá*), cuya identidad desconocemos, se llevaban en procesión desde Eleusis al templo de Deméter en Atenas, el Eleusinion. Al día siguiente, el 15, daban comienzo oficialmente los Misterios, con una proclamación formal en la que se dejaba fuera a quienes no hablaran griego, o fueran culpables de delito de sangre, a cargo del Hierofante y el Daduco (los sacerdotes principales de esta celebración, vestidos y peinados regiamente); ese mismo día tenía lugar la gran reunión (*agyrmós*) en el ágora. El día 16 tenía lugar una purificación y los *mýstai*, que tenían que llevar cada uno de ellos un lechón, animal relativamente barato, al puerto de Falero, o del Pireo, debían bañarse allí con esos animales a la voz de “iniciados al mar”, y después sacrificarlos. Seguían dos días más de sacrificios y fiestas, de cuya actividad no tenemos información demasiado precisa, pero que incluía, al menos, una procesión en honor de Asclepio. El día 19 se celebraba la gran *pompé*, la procesión a

---

<sup>11</sup> *Boēdromiōn*, Βοηδρομιών, corresponde, más o menos, al mes de

Eleusis llevando de vuelta los objetos sagrados. Los *mýstai*, con ramos de mirto en sus manos, recorrían esos veintidós kilómetros con espíritu alegre y festivo e invocando a Yaco (*Íakkhos*), epíteto de Dioniso identificado a veces con el dios.

Una idea de lo que ocurría en esa larga procesión podemos hacérsola leyendo, con precauciones por tratarse de un texto cómico, la *párodos* de *Ranas* de Aristófanes<sup>12</sup>, es decir, los versos que constituyen el canto de entrada del coro. Por supuesto que no debemos tomar este testimonio en su conjunto como un reflejo, secuencia a secuencia, del ritual que seguían los iniciados en su camino hacia Eleusis, pero tampoco es exactamente una parodia impía del mismo. Lo interesante es señalar el modo en el que, sin duda alguna, alude Aristófanes a los Misterios de Eleusis al poner este canto en boca de un coro de iniciados. La *párodos* de esta obra incluye un himno a Yaco, así como numerosas referencias a los prados (*λειμῶνα*), que sabemos que se asocian al rapto de Perséfone. Menciona también el coro la “pura, sagrada danza para los puros iniciados”<sup>13</sup> y enumera una serie de prohibiciones<sup>14</sup>, con ecos de las que se

---

septiembre.

<sup>12</sup> vv. 323-459. De esta obra de Aristófanes ya he hablado en el capítulo 1.

<sup>13</sup> ἀγνήν, ἱερὰν ὁσίοις μύσταϊς χορείαν, vv. 335-336.

<sup>14</sup> vv. 354-371.

emitían de hecho al comienzo de los Misterios, para dejar fuera a los que eran impuros de pensamiento, un dato interesante relativo a una pureza no sólo del cuerpo sobre el que volveré en el capítulo de conclusiones. Además, se menciona a una diosa *Soteira*, “Salvadora” (τὴν Σώτειραν γενναίως<sup>15</sup>), que podría ser Atenea, pero que, en este contexto, es muy probablemente Perséfone, adorada con esta advocación en algunos distritos del Ática. Las “bellas danzas” (τὸν καλλιχορώατον, /παίζοντες<sup>16</sup>) evocan el pozo llamado *Kallíchoron*, un lugar mencionado en el *Himno a Deméter*. Finalmente, el coro se refiere a los iniciados, como “los únicos, nosotros, para los que existe el sol y la alegre luz, cuantos hemos sido iniciados y nos portamos piadosamente con los extranjeros y los ciudadanos”<sup>17</sup>. Tomando todos estos detalles en conjunto, es evidente que Aristófanes está poniendo en escena un episodio fácilmente reconocible por todo su público, aunque lo combine con bromas obscenas y sátira política, como corresponde al género<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> v. 378.

<sup>16</sup> v. 451.

<sup>17</sup> Μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος /καὶ φέγγος ἰλαρόν ἐστιν, /ὄσοι μεμυήμεθ' εὐ- / σεβῆ τε διήγομεν / τρόπον περὶ τοὺς ξένους / καὶ τοὺς ἰδιώτας, vv. 455-460.

<sup>18</sup> Vid. el comentario de Sommerstein 1996 para todo este pasaje.

Cuando los iniciados llegaban cerca del santuario, donde estaba el templo de Ártemis *Propilea* (“guardiana de la puerta”) y de Posidón, patrón de Eleusis, los *mýstai* pasaban el resto de la noche, del 19 al 20, cantando y bailando. Allí se encontraba también el pozo denominado *Kallíchoron*, “de hermosa danza”. Según el mito, era en ese lugar donde se había sentado a descansar Deméter en su larga búsqueda de Perséfone y se trataba del sitio más próximo al santuario antes de entrar en él. Al día siguiente se hacía la ofrenda de una enorme torta de cebada y trigo (*pélanos*) y otros sacrificios a las diosas. Los *mýstai* guardaban ayuno, que finalmente rompían para consumir el *kykeón*, una bebida de cebada mencionada en el *Himno a Deméter*.

Al caer la noche caía también un velo de misterio sobre las celebraciones que sólo se levantaba el último día, en el que se hacían libaciones con un tipo de vasija, *plēmochóē*, de la que se han encontrado numerosos ejemplares y que se convirtió en símbolo de los Misterios. Así, ese último día de los Misterios, el día de las libaciones, se denominaba *Plemochoai*.

Nada seguro se sabe de lo que ocurría en el interior del santuario<sup>19</sup>. Los autores antiguos hablan de diferentes aspectos del ritual: *tà legómena*, *tà drómēna* y

---

<sup>19</sup> Pueden verse detallados intentos de reconstrucción del ritual en Mylonas 1961, Kerényi 2004 (orig. 1962), Clinton 1992.

*tà deiknýmena*, en alusión, respectivamente, a lo que se decía, lo que se hacía y lo que se mostraba. Sobre “lo dicho”, se habla de una “contraseña”, transmitida por Clemente de Alejandría: “He ayunado, he bebido el ciceón, he cogido de la cesta, he realizado los actos rituales, he puesto en el canasto y del canasto a la cesta”<sup>20</sup>. En cuanto a *eso* que se cogía y se devolvía a la cesta, no se dice lo que es, aunque resulta lógico pensar en algún instrumento relacionado con la molienda del grano. Lo que se hacía y lo que se mostraba no lo sabemos y, entre las propuestas que se han hecho, quizá la más plausible sea que se tratara de una representación del mito, o de una parte del mito, narrado en el *Himno a Deméter*. Mylonas propone que esa representación tuviera como intención inspirar en los iniciados emociones como el temor, la tristeza, la desesperación y la alegría final<sup>21</sup>. Puede que hubiera también algún juego de luces y sombras, según sugiere la presencia de antorchas en las representaciones y el propio contenido del mito, con la búsqueda de Perséfone.

Para tratar de imaginar, siempre de manera hipotética, qué se representaba en Eleusis, los estudiosos de la religión han recurrido también a fuentes iconográ-

---

<sup>20</sup> *Protréptico* 2.21.2, ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.

<sup>21</sup> Mylonas 1961: 261-269.

ficas, especialmente una hidria de Cumas del s. IV<sup>22</sup> (**Fig. 2**). En el cuello del vaso se muestra la historia de Deméter y Perséfone. Según la interpretación de Kevin Clinton, las figuras representadas son las siguientes: en el centro se sitúa la escena del reencuentro entre Deméter y Perséfone (1 y 2); en los extremos vemos otra representación de las diosas en un momento diferente del mito, el inicial: a la izquierda está Deméter sentada en la Roca *Agelastós* (5) y a la derecha Perséfone sentada en el Hades (4). Junto a Deméter está Yaco (9), encargado de conducir a los iniciados ante Deméter, junto a Perséfone, Eubuleo (10), encargado de guiar a la joven en su regreso del Hades. A la derecha de Yaco, Triptólemo (6), a la izquierda de Eubuleo, Atenea (3): estos dos personajes, Atenea y Triptólemo, vinculan las fiestas con Atenas. Finalmente, Dioniso (7) y Heracles (8), dos divinidades iniciadas, flanquean a las diosas representadas en el centro. Hay acuerdo en la identificación de casi todas las figuras del vaso, salvo en el caso de Dioniso y Heracles, que otros autores entienden que son, respectivamente, el hierofante, o sacerdote principal, y un iniciado cualquiera con su cerdito, no los dioses propuestos por Clinton.

---

<sup>22</sup> Conocida como *Regina vasorum*, Museo del Hermitage, San Petersburgo.

Otra imagen que también representa escenas eleusinas se recoge en una placa de terracota, la tablilla de Ninio, del s. IV<sup>23</sup>, como la *Regina vasorum*. En ella un grupo de iniciados es recibido por Deméter y Perséfone.

Como afirma Parker, no está nada claro que lo que no sabemos de los Misterios sea consecuencia del “misterio” y el silencio al que estaban sujetos<sup>24</sup>. Lo que prometían eran vagas esperanzas, que no era poco, pero era impreciso, como todo lo que atañe a la vida tras la muerte.

### *Datos arqueológicos*

Para la descripción del santuario no podemos contar con el siempre útil Pausanias, que dice que recibió en un sueño la orden de no describir nada de su interior<sup>25</sup>. El pozo llamado *Kallíchoron*, alrededor del cual dice Pausanias que las muchachas de Eleusis danzaron y cantaron por primera vez en honor de la diosa, puede contemplarse todavía. Su estructura se remonta a finales del s. VI o inicios del V a. C., aunque esa estruc-

---

<sup>23</sup> Museo Arqueológico Nacional de Atenas 11036.

<sup>24</sup> Parker 2005: 360, “Would the secret of Eleusis, could we know it, comes as a surprise? (...) nothing suggests that the answer would, on a large scale, have been ‘yes’”.

<sup>25</sup> Pausanias 1.38.7.

tura antigua quedó oculta tras ser reformada en época romana, en el siglo II d.C.

A la entrada del santuario hay una pendiente rocosa con una cueva para el culto de *Theós* y *Theá*, los nombres con los que en contexto eleusino se rendía culto a Plutón y Perséfone (**Fig. 3**). Allí cerca estaría también la Roca, o Piedra, *Agelastós* (sin alegría, sin risa), que tuvo que ser un lugar de referencia, fácilmente identificable en el paisaje eleusino. Esta piedra aparece en versiones iconográficas del mito y, aunque el *Himno a Deméter* no la menciona con estos términos, sí se refiere al lugar en el que Deméter se sentó a descansar mientras buscaba a su hija<sup>26</sup>. Se ha identificado su posible localización gracias a las ofrendas votivas.

En el capítulo anterior hablaba del problema planteado por la continuidad o no del culto desde época micénica, pues bien, arqueológicamente, las evidencias más antiguas del culto, inequívocas, son del siglo VIII a.C., atestiguadas con restos de exvotos, cenizas y una pira para sacrificios. Aunque algunos de los primeros responsables de las excavaciones en Eleusis, como Kourouniotes y Mylonas, propusieron que la construcción micénica denominada Megaron B era un templo dedicado a Deméter y que, por tanto, había habido continuidad en el culto desde la Edad del Bronce tardía, los

---

<sup>26</sup> Vid. También Apolodoro 1.5.1.

estudios más recientes llevan a concluir que, si bien puede defenderse el carácter cultural del Megaron B, la continuidad religiosa sigue siendo un problema abierto<sup>27</sup>.

El primer *telestérion* (sala de iniciaciones) es de época soloniana y tanto Pisístrato como Pericles realizaron reformas para ampliarlo. Es un lugar único entre las construcciones sagradas de los griegos, destinado a albergar a los iniciados y diferente, por tanto, del resto de templos griegos. Tenía forma rectangular, sin ventanas y con columnas en el interior. Dentro del *telestérion* había un recinto más pequeño en el cual se situaba el trono del hierofante y desde el que se producía la “revelación” a los asistentes. Este lugar es denominado por algunos estudiosos *anactórion* (*anaktoron* / *anaktora*), mientras que otros entienden que con este término se hace referencia a todo el *telestérion* y no se trataba, por tanto, de ningún lugar especial.

### *Historia y mitos de Eleusis*

Finalmente, los aspectos históricos, obviamente entreverados de noticias míticas, también son de interés. Existía una tradición mítica sobre una guerra entre Atenas y Eleusis cuando Erecteo era rey de la

---

<sup>27</sup> Cosmopoulos 2003.

primera y Eumolpo de la segunda<sup>28</sup>. Como resultado de esa guerra, ganada por Atenas y que tuvo como consecuencia la anexión de Eleusis, el control financiero del culto quedó en manos de Atenas, pero en lo religioso dos familias aristocráticas se repartieron el poder: los Eumólpidas de Eleusis y los Céricos (“Heraldos”) de Atenas. El *Hierofante* (“Aquel que dice palabras sagradas”, o “Aquel que muestra las cosas sagradas”), principal sacerdote del culto, era siempre Eumólpida, mientras que el *Kéryx* (Heraldo) y el *Dadoûchos* (Portador de la antorcha) eran Céricos.

Esto contaba el mito, pero los autores modernos discrepan sobre si los Misterios fueron ya atenienses desde un principio. Nicholas J. Richardson defiende que el interés por los Misterios de Eleusis cobró importancia a mediados del siglo VI a.C.<sup>29</sup>, mientras que Christiane Sourvinou-Inwood afirma que el culto eleusino fue parte de la religión ateniense ya desde sus orígenes<sup>30</sup>. Por su parte, Kevin Clinton, otro reconocido especialista en el culto eleusino, insiste siempre en que Eleusis era uno de los muchos *demos* (distritos) de Atenas ya a finales del siglo VI a.C., cuando tuvieron

---

<sup>28</sup> Tucídides 2.15; Pausanias 1.27.4, 1.36.4, 1.38.3; Apolodoro 3.15.4–5. Las fechas de la incorporación de Eleusis a Atenas es incierta, vid. Clinton 1993.

<sup>29</sup> Richardson 1974: 7.

<sup>30</sup> Sourvinou-Inwood 2003.

lugar las reformas democráticas y la reorganización de los distritos del Ática. Nadie duda de que desde mediados de ese siglo Eleusis era parte de la polis ateniense, pero, al no decirse nada sobre Atenas en el *Himno a Deméter*, compuesto probablemente a finales del siglo VII a.C., existe la tendencia a afirmar que Eleusis fue independiente de Atenas hasta inicios del siglo VI a.C. Clinton, sin embargo, no considera el dato de la ausencia de Atenas en el *Himno* significativo en ese sentido y señala, en cambio, que Eleusis, que sí aparece en el *Himno*, lo hace de manera inmotivada: no se dice por qué Deméter se detiene precisamente allí cuando anda en busca de su hija, como si el tema eleusino se hubiera superpuesto a una historia mítica bien conocida y extendida como era la del rapto de Perséfone<sup>31</sup>.

En definitiva, la cuestión cronológica relativa a la relevancia de Atenas en el culto eleusino sigue sin resolver, y el *Himno a Deméter*, con su perspectiva panhelénica, no ayuda a despejar las dudas.

---

<sup>31</sup> En cuanto a la noticia que aparece en Heródoto (1.30.5) de que hubo una batalla entre Atenas y Eleusis, que motiva que algunos historiadores hablen de que Eleusis fue hasta entonces independiente de Atenas, Clinton interpreta que la batalla no fue *contra* Eleusis, sino *en* Eleusis y *contra* Megara, Clinton 1993.

### *Divinidades eleusinas*

En cuanto a las divinidades vinculadas al culto en Eleusis, hay que mencionar en primer lugar, lógicamente, a Deméter y Perséfone, que aparece no con su nombre, sino como *Theá*, “Diosa”, en la documentación eleusina. En un relieve votivo del siglo IV a.C. encontrado en Eleusis están representadas dos parejas divinas, una de ellas la forman las dos diosas (Deméter y Perséfone) y la otra tiene inscritos los nombres de *Theá* y *Theós*, es decir, Perséfone y Plutón. Resulta muy llamativo que una misma divinidad, Perséfone y *Theá*, se represente en dos formas separadas y con rasgos diferenciados iconográficamente en un mismo relieve<sup>32</sup>. Plutón es considerado la versión eufemística de Hades, con un nombre que evoca la riqueza.

En Eleusis también recibe culto el héroe Eubulo, que parece ser una “remodelación” a partir de Zeus *Eubuleo*. Sucede que fuera del Ática existía una tríada divina formada por Deméter, Kore y Zeus *Eubuleo*, y que lo que Zeus *Eubuleo* representaba en general en el mundo griego es lo que representa Plutón en Eleusis, una divinidad ctónica, del inframundo, a la que, al contrario de lo que sucedía con Hades, se le podía rendir

---

<sup>32</sup> Museo Arqueológico Nacional de Atenas, NM 1519. Sobre la excepcionalidad de este relieve, Parker 2005: 335-7.

culto<sup>33</sup>. Recordemos esto más adelante, ya que será Perséfone, finalmente, a quien se dirijan los que esperen algo del Más Allá. Al no ser necesario, o ser redundante, Zeus Eubuleo en Eleusis, su figura se convirtió en la del héroe Eubulo. Triptólemo, encargado de llevar por toda la tierra los dones de Deméter, recibía también culto en Eleusis. Del mismo modo, el *Himno a Deméter* dice que se celebraban ritos en honor de Demofonte, hijo del rey Celeo de Eleusis y de Metanira, al que Deméter trató sin éxito de hacer inmortal.

Dioniso aparece en el siglo IV a.C. en escenas eleusinas, algo que puede explicarse porque era un iniciado. A veces aparece en vasos junto a Deméter y un coro de Sófocles (*Antígona* 1119-21) lo invoca como el que “reina en los valles, abiertos a todos, de la eleusina Deo”. Parker diferencia entre una interpretación “minimalista” de esta aparición de Dioniso: los cultos místéricos de Deméter y Dioniso estaban muy próximos en la percepción griega y los pintores de vasos podían asociarlos sin necesidad de mayores explicaciones, y una interpretación “maximalista”: la explicación se encuentra en el mito órfico que hacía de Dioniso el hijo de Perséfone<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Parker 2005: 337. Para esa idea remite a Clinton 1992: 60.

<sup>34</sup> Parker 2005: 341. Sobre el Dioniso hijo de Perséfone, vid. el capítulo 6 de este volumen.

Me gustaría también referirme a otras divinidades que no son eleusinas, en el sentido de que no hay constancia de que recibieran culto en Eleusis, pero que tienen un papel fundamental en la historia mítica tal como se desarrolla en el *Himno a Deméter*. Así sucede con Hécate, que es calificada de *kourotrophos* (κουροτρόφος) en *Teogonía* 450, un epíteto que se aplica a las divinidades protectoras del crecimiento y crianza de los niños. No hay constancia documental de culto a esta diosa en Eleusis, pero en el *Himno a Deméter* ayuda a Deméter en la búsqueda de su hija y pasa a ser, tras el reencuentro de ambas, servidora y compañera de Perséfone:

πολλὰ δ' ἄρ' ἀμφογάπησε κόρην Δημήτερος ἀγνῆς·  
ἐκ τοῦ οἱ πρόπολος καὶ ὀπάων ἔπλετ' ἄνασσα<sup>35</sup>

*Y muchas muestras de cariño ofrecía a la hija de la pura Deméter. Y desde entonces servidora y compañera fue para ella la soberana (sc. Hécate).*

Por otra parte, el poeta se refiere a Deméter en el *Himno* como “la hija de Rea de hermosa cabellera”<sup>36</sup> y esta diosa madre, Rea, interviene como mediadora para hacer volver a Deméter con los dioses cuando recupera, finalmente, a su hija<sup>37</sup>. De nuevo nos encon-

---

<sup>35</sup> *Himno a Deméter*, 439-440. Los pintores áticos de vasijas incluían a esta diosa en las representaciones del mito, vid. *LIMC* 10-23.

<sup>36</sup> Πείης ἠῦκόμου θυγάτηρ, vv. 60, 75.

<sup>37</sup> vv. 441-443, 459-462.

tramos con que el papel relevante de Rea en el *Himno a Deméter*, como el de Hécate, no tiene reflejo en el culto eleusino.

### ***El Himno a Deméter***

El *Himno a Deméter*, conservado en un único manuscrito, el Mosquensis, del siglo XV, ahora en Leiden, cayó en un olvido casi absoluto en época medieval. No podemos datarlo con seguridad, aunque parece improbable que se compusiera antes del segundo cuarto del siglo VII a.C. Los desacuerdos de los que ya he hablado, en cuestiones como las relativas a desde cuándo Atenas controló los Misterios de Eleusis, influyen en las propuestas sobre las fechas probables de composición del Himno. Así, en cuanto al *terminus ante quem*, el momento que parece reflejar el *Himno* es anterior al control ático de los Misterios, es decir que lo situaríamos no después de mediados del siglo VI a.C., si consideramos que esa es la fecha en la que Atenas tomó el control de las celebraciones. Hay autores que defienden que el mito del rapto de Perséfone, del que hay más versiones que la del *Himno a Deméter*, habría sido creado a inicios de la Edad de Hierro, en el siglo IX a.C.,

dado que en el siglo VIII a.C. ya estaba asentada la tradición de una Perséfone Soberana del Hades<sup>38</sup>.

El *Himno a Deméter* es el más antiguo, o uno de los más antiguos, de una colección de himnos a los dioses que se han transmitido bajo el nombre genérico de “Himnos homéricos”<sup>39</sup>. El mito recogido en el *Himno a Deméter* narra cómo la doncella hija de Deméter está con sus amigas, las hijas de Océano, recogiendo flores cuando, de pronto, se inclina, atraída por un hermoso narciso, y la tierra se abre. De ella surge Hades con su carro de inmortales caballos y arrebatada a la muchacha *contra su voluntad* (ἀέκουσαν) y la arrastra *mientras ella grita* (ὄλοφυρομένην) y llama a su padre Zeus. El poema es muy explícito al describir la violencia de la escena, en la que la joven es engañada por el propio narciso, al que el poeta se refiere como *dólos* (δόλος, “trampa”, v. 8), además de por su padre Zeus, a quien ella inocentemente invoca y que conocía las intenciones de Hades. El rapto de Perséfone tiene el agravante de que es Hades, hermano del padre de la joven, Zeus, el que, con el conocimiento de éste, rapta a la muchacha en un acto de violencia que en ningún momento es aceptado, ni justificado, y al que responde Deméter con una cólera capaz de doblegar al propio Zeus, que tiene

---

<sup>38</sup> Cosmopoulos 2015: 8.

<sup>39</sup> Sobre la naturaleza de estos *Himnos* véase Faulkner 2011.

que acceder a que Perséfone pase periódicamente un tiempo con ella<sup>40</sup>. Llama además la atención el protagonismo de los personajes femeninos, no sólo Deméter y Perséfone, sino Metanira, Yambé, o las hijas de Céleo, todas ellas mujeres que ayudan y consuelan a Deméter, además por supuesto de las diosas Hécate, que colabora con Deméter en la búsqueda de Perséfone, y Rea, madre de Deméter, encargada de decirle a la diosa que Zeus ha aceptado sus condiciones.

Perséfone queda tras el rapto asociada al Hades, el lugar, no tanto a Hades, la divinidad infernal. La diosa queda instalada en el reino del Más Allá junto a su esposo, será objeto de un culto separado del de Deméter (aunque de eso no se habla todavía en el *Himno a Deméter*), y ya no regresará con su madre (pese a lo que se narra en el mito canónico)<sup>41</sup>. En su estudio clásico sobre la diosa, Günther Zuntz ya señalaba este hecho al tratar de los *pínakes* de Locris 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:

---

<sup>40</sup> Para este asunto es fundamental Doherty 2002. Véase también González González & Rodrigues 2021: 344-351.

<sup>41</sup> Bruit Zaidman 2012: 49.

“the Netherworld could not really, at recurrent intervals, be without its queen”<sup>42</sup>.

Es muy importante señalar que en el *Himno a Deméter*, aunque de manera muy concisa, se anuncia el futuro poder de Perséfone: en los versos 364-369 Hades le promete gobernar sobre los mortales, recibir honores entre los dioses y ejercer venganza sobre aquellos que obren mal y no se ganen su favor con sacrificios y ofrendas. Es decir, los honores que recibirá Perséfone quedan garantizados entre los vivos, los muertos y los dioses<sup>43</sup>.

El contenido del *Himno a Deméter* puede resumirse de la siguiente manera:

1–39: Invocación a la diosa y narración del rapto de Perséfone por parte de Hades. Deméter escucha el grito de su hija.

40–50: Descripción del dolor de Deméter en busca de la muchacha raptada. La diosa se niega a comer y a beber.

51–74: Hécate se ofrece a ayudar a Deméter y las dos se dirigen a Helios, el Sol, para pedirle información.

---

<sup>42</sup> Zuntz 1971: 400.

<sup>43</sup> Vid. el comentario *ad. loc.* de Richardson 1974.

75–87: Helios le cuenta a Deméter que el responsable es Zeus, que ha entregado a Hades como esposa a su propia hija.

88–300: Deméter llega al palacio de Celeo y Metanira en Eleusis donde es bien acogida y recibe el encargo de la crianza del hijo de los soberanos, Demofonte, al que trata en vano de hacer inmortal. En este largo relato se habla de cómo Deméter abandona el ayuno sólo para beber el ciceón, bebida de cebada. También en este episodio se cuenta que, cuando abandona su disfraz y se muestra como la diosa que es en realidad, pide a los habitantes de Eleusis que levanten un templo en su honor y celebren los ritos apropiados (vv. 270-274)

301–309: Deméter se retira, apartada y sola, y decreta la infertilidad de toda la tierra y el hambre para todos los mortales como castigo por el rapto de su hija.

310–333: Zeus envía a Iris, mensajera de los dioses, para que convenza a Deméter de devolver la fertilidad a los campos. El viaje de Iris es en vano y Zeus envía uno tras otro al resto de los dioses con el mismo encargo y el mismo resultado. Deméter se niega a obedecer hasta que vuelva a ver a su hija.

334–339: Zeus envía a Hermes a hablar con Hades, con la orden de que deje ir a Perséfone.

340–356: Encuentro de Hermes con Hades. El mensajero de Zeus le transmite a Hades las órdenes del padre de los dioses y los hombres.

357–376: Hades llama a Perséfone y la deja partir, aunque antes la hace comer un grano de granada para garantizar la vuelta de la muchacha a su lado. En este pasaje se incluyen las importantes palabras de Hades a Perséfone, garantizándole honores entre los vivos y los muertos (vv. 364-369).

377–386: Hermes en su carro conduce a Perséfone al lado de Deméter.

387–433: Madre e hija ya juntas, Perséfone le hace a su madre el relato de todo lo sucedido.

434–441: Las dos diosas disfrutan de su mutua compañía y se les une Hécate, que se convierte en servidora y acompañante de Perséfone.

442–469: Por orden de Zeus Rea hace de mediadora para que Deméter vuelva con el resto de los dioses. Le comunica también a la diosa que Zeus acepta que Perséfone pase con ella dos terceras partes del año y la tercera con Hades.

470–473: Deméter devuelve la fertilidad a la tierra.

474–482: Deméter revela sus Misterios a Trip-tólemo, Diocles, Eumolpo y Celeo, en un pasaje que se cierra con las famosas palabras que proclaman la felicidad de quien “ha visto estas cosas”.

483–484: Deméter y Perséfone vuelven al Olimpo.

485–495: Invocación final a las dos diosas.

Este resumen deja ver con claridad que, pese a que se considera este texto como la principal y más antigua fuente de información sobre los Misterios eleusinos, su asunto es otro muy diferente: el rapto de Perséfone y la cólera de Deméter. La asociación con Eleusis parece casual.

### ***Relación del Himno a Deméter con los Misterios***

El mito, tal como aparece en el *Himno a Deméter*, y pese a no tener como asunto principal el culto eleusino, según acabamos de ver, proporciona una explicación, una etiología para algunos elementos importantes de la celebración de los Misterios. Empecemos por el final, que es fundamental en cuanto a la dimensión escatológica de los mismos:

ὄλβιος ὅς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων  
 ἀνθρώπων / ὅς δ' ἀτελῆς ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος, οὐ ποθ'  
 ὁμοίων / αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.  
 [...] / ... μέγ' ὄλβιος ὄν τιν' ἐκεῖναι / προφρονέως  
 φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.

*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<sup>44</sup>.*

El iniciado tiene mejor suerte que el no iniciado una vez muerto. Esta idea, que aparece ya en el *Himno*, se mantiene en el texto antes citado de Isócrates en el siglo IV a.C.

En relación con estos versos merece un comentario la mención al “destino de iguales”, sobre el que Ileana Chirassi Colombo escribe lo siguiente:

Los ritos transformaban a los participantes, hacían ‘feliz’ (*ólbios*) ‘entre todos los hombres’ al que había visto, mientras que el no iniciado, el que quedaba excluido, era *atelés*, *ámmoros*, y jamás tendría ‘igual destino o parte en cosas iguales’, o, mejor, ‘destino de iguales’, *hómoioi* (las variaciones en la traducción responden a la ambigüedad léxica del texto que afecta a un vocablo como *hómoios*, de significado preciso en el lé-

---

<sup>44</sup> *Himno a Demeter*, vv. 480-2, 486-7.

xico político arcaico). Los ritos prometían una suerte ‘igual’, o, mejor, semejante a la de los ‘iguales’, aquellos para los que se había creado la ciudad igualitaria que por fuerza había de ser selectiva frente a los muchos”<sup>45</sup>.

Esta apreciación es importante, porque no se trata de una igualdad “democrática”, por así decir, sino de una igualdad entre los miembros de un grupo selecto<sup>46</sup>. Aunque hay quienes han visto en este aspecto de los Misterios una manifestación más de la democracia ateniense, parece más acertado entender que se está hablando de un grupo unido por su decisión de iniciarse y que comparte un destino común y mejor que el del resto. La democracia ateniense, por otra parte, excluía a las mujeres, a los esclavos y a los extranjeros, cosa que no hacían los Misterios. La idea de que los iniciados forman un grupo de iguales con un destino común, en el sentido que estoy comentando, se observa también en la obra de Aristófanes, *Las Ranas*, a la que ya he hecho mención: el coro de iniciados en esa comedia aparece caracterizado como un colectivo que alcanza la salvación en contraste con la experiencia individual de Heracles<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Chirassi Colombo 2005: 129.

<sup>46</sup> Cf. el grupo de los *homoioi* espartiatas, iguales entre ellos, pero muy por encima del resto de espartanos que no disfrutaban de sus costumbres y usos comunes.

<sup>47</sup> Véase un comentario detallado en Konstan 1995: 63.

Para algunos de los elementos del ritual el *Himno a Deméter* ofrece los *aitia*, es decir, las “causas” mitologizadas correspondientes. La danza o procesión con antorchas, el ayuno, o la bebida del ciceón son elementos del ritual de los que tenemos información y sobre los que no pesaba el secreto y de ellos se habla en el *Himno a Deméter*: Deméter buscaba a su hija de día y de noche con ayuda de antorchas; inició un ayuno por su causa y lo abandonó al beber la bebida compuesta de cebada que le ofreció Metanira. En cuanto a los *órgia* (ὄργια), el ritual propiamente misterioso, es mencionado en el *Himno*, pero no descrito de manera explícita.

En este poema encontramos la asociación entre Deméter y Perséfone en un culto tanto agrícola como escatológico que no aparece, según veremos en el capítulo siguiente, en los poemas homéricos. ¿Estuvieron estas dos facetas del culto unidas desde el origen, o se conectaron posteriormente? Según Richardson probablemente el *Himno a Deméter* vinculó el regreso de Perséfone y de la vida a los campos con las promesas de Deméter de prosperidad en vida y felicidad tras la muerte y esos dos aspectos serían ya inseparables<sup>48</sup>. Sin em-

---

<sup>48</sup> Richardson, 1974: 15. También Mackin Roberts, 2020: 57. Sobre el culto eleusino y los problemas que siguen pendientes de resolución (cuándo se incorporó a la religión ateniense, qué relación existe entre el culto y el *Himno a Deméter*, la existencia de continuidad desde la Edad del Bronce), vid. Larson, 2007: 75 ss.

bargo, Perséfone, divinidad ligada al Inframundo, tuvo que ser en origen una figura divina separada de Deméter y, a pesar de la unión posterior, muy estrecha, entre ambas, se conservan huellas de la dualidad de Perséfone en Eleusis, donde la diosa es invocada como *Kórē* (vinculada a la agricultura como hija de Deméter), o como *Theá* (ligada al Más Allá), pero no con el nombre de Perséfone.

El *Himno a Deméter* parece reflejar una versión genérica, panhelénica del mito, donde no se menciona a Eubuleo, a *Theós* y *Theá* y apenas a Triptólemo, ni por supuesto a la ciudad de Atenas. Eumolpo, el epónimo de los Eumólpidas es nombrado dos veces (vv. 154, 475), pero *Kéryx*, epónimo de los Cérices<sup>49</sup> ninguna. Tampoco se habla de la procesión por la Vía sagrada ni de la invocación a Yaco, ni de la la Roca *Agelastós*, donde Deméter se habría sentado a descansar mientras buscaba a su hija. En cuanto a Triptólemo, en el *Himno* aparece mencionado entre los príncipes de Eleusis (vv. 153, 474), pero no se cuenta que fue él quien recibió el don de la agricultura (en el *Himno* la agricultura ya existía antes del rapto). Este tema se hará popular en los vasos áticos de la primera mitad del siglo VI y ya sobre

---

<sup>49</sup> Sobre el origen de los Cérices, Pausanias I.38.3 ofrece dos versiones: una los hace descendientes de *Kéryx*, hijo de Eumolpo; la otra, la que los liga a Atenas, dice que descienden de Hermes y Alauo, hija del mítico Cécrope, rey de Atenas.

todo en el V a.C. Que el interés por Triptólemo aumente en torno al 550 a.C. podría sugerir que los Misterios ya eran entonces atenienses<sup>50</sup>. A la inversa, una diosa como Hécate, fundamental en el *Himno*, no tiene función en la documentación sobre Eleusis<sup>51</sup>.

Todas estas divergencias, o, mejor dicho, la falta de reflejo en el culto de detalles importantes en el *Himno a Deméter*, ha sido interpretada por algunos estudiosos como prueba de que el poema es anterior a la fecha en la que los atenienses se hicieron con el control de los Misterios. Otros, en cambio, entienden que un argumento *ex silentio* es siempre cuestionable.

Un asunto cualitativamente diferente y también de gran interés es el origen de la naturaleza escatológica del culto eleusino. La pregunta es si el culto eleusino fue desde su origen agrícola y misterioso, o si estuvo relacionado en un principio únicamente con los rituales de la vegetación para incorporar posteriormente creencias relativas a una vida mejor tras la muerte. A pesar del protagonismo indiscutible de Deméter en el *Himno*, la promesa que su raptor le hace a Perséfone cuando anuncia el poder que esta diosa ostentará en adelante en el reino del Más Allá, muy por encima del propio Hades,

---

<sup>50</sup> Richardson 1974: 9.

<sup>51</sup> Sí había un culto y una sacerdotisa de Hécate asociadas al Eleusinion del demo ático de Peania, Henrichs 2019: 398.

es indicativo de un interés escatológico y de la importancia en ese punto de Perséfone. Así habla Hades cuando despide a Perséfone para que ésta pase el tiempo establecido con su madre antes de volver de nuevo a su lado:

ἔρχεο Περσεφόνη παρὰ μητέρα κυανόπεπλον  
ἦπιον ἐν στήθεσσι μένος καὶ θυμὸν ἔχουσα,  
μηδέ τι δυσθύμαινε λίην περιώσιον ἄλλων.  
οὐ τοι ἐν ἀθανάτοισιν ἀεικῆς ἔσσομ' ἀκοίτης  
αὐτοκασίγνητος πατρὸς Διός· ἔνθα δ' εὐῶσα  
δεσπόσσεις πάντων ὅποσα ζῶει τε καὶ ἔρπει,  
τιμὰς δὲ σήσησθα μετ' ἀθανάτοισι μεγίστας,  
τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἤματα πάντα  
οἷ κεν μὴ θυσίαισι τεὸν μένος ἰλάσκωνται  
εὐαγέως ἔρδοντες ἐναίσιμα δῶρα τελοῦντες.<sup>52</sup>

*Vete, Perséfone, junto a tu madre de oscuro peplo,  
manteniendo un espíritu y ánimo favorables,  
y no estés abatida en demasía, por encima de la medida.  
En absoluto voy a ser para ti un esposo indigno entre los in-  
mortales,  
hermano como soy del padre Zeus. Mientras estés aquí  
serás dueña de todo cuanto vive y se mueve,  
y tendrás los mayores honores entre los inmortales,  
y habrá un castigo por siempre para los que hagan injusticia,  
para aquellos que no aplaquen tu ánimo con sacrificios  
cumpliendo los ritos de manera propicia y ofreciendo los do-  
nes adecuados.*

---

<sup>52</sup> *Himno a Deméter*, vv. 360-369.

Estos versos no pueden pasarse por alto, ya que, además de presentar a la diosa como dueña de “cuanto vive y se mueve”, es decir, como una Gran Madre, Perséfone es a partir de ahora también una divinidad que puede recibir sacrificios y a la que se puede aplacar, algo que no sucedía con Hades.

Christiane Sourvinou-Inwood defiende que el interés escatológico estaba ya presente en el culto eleusino desde el siglo VI a.C.:

Hubo un giro en la actitud social ante la muerte en el período arcaico, desde una aceptación de una muerte familiar, odiosa, pero no aterradora, a la aparición de actitudes de mayor ansiedad y una mayor percepción individual de la muerte personal que condujeron a la creación de escatologías que implicaban una vida feliz tras la muerte y, sobre todo, respuestas religiosas tranquilizadoras de las cuales los misterios son un importante ejemplo<sup>53</sup>.

Esta autora sostiene que a partir del siglo VI a.C. la naturaleza del culto se convirtió en misteriosa e incorporó la promesa de una vida feliz tras abandonar este mundo<sup>54</sup>, pero no todos los historiadores de la religión están de acuerdo y, así, Nicholas J. Richardson entiende que no hay nada que haga pensar que una faceta agrícola y una escatológica no fueran simultáneas. Según él, en el *Himno a Deméter* ya están ambas

---

<sup>53</sup> Sourvinou-Inwood 2003: 28.

<sup>54</sup> De la misma opinión es Bruit Zaidman 2005: 111-117.

facetas conectadas, al ligar el regreso de Perséfone y la vida en los campos con el regalo de Deméter, los Misterios que prometen felicidad tras la muerte<sup>55</sup>. Es una asociación, señala el autor, que aparece en otras culturas, como en las creencias egipcias sobre Osiris e Isis:

No hay indicios de dos etapas de desarrollo separadas. Se podría resumir esta teoría de la asociación diciendo que las famosas palabras del Evangelio de San Juan (12:24) sobre la “semilla de trigo” representan no sólo una elevada metáfora, o analogía, sino algo fundamental para las creencias sobre la muerte de muchos pueblos en todos los momentos de la historia<sup>56</sup>.

Richardson sí reconoce que un dato a favor de distinguir dos fases diferentes en el culto sería que Perséfone, asociada al Inframundo, no es una diosa griega en origen, mientras que Core sí lo era. Sin embargo, al hablar de la etimología del nombre de la diosa ya hemos visto que el origen no griego del nombre de Perséfone no es en absoluto un dato incuestionable.

El debate sigue abierto y podemos ejemplificarlo citando a dos reconocidos estudiosos de la religión griega que mantienen posturas enfrentadas: Robert Parker y Jan N. Bremmer. El primero sostiene que el interés de los Misterios es escatológico<sup>57</sup>. En su opinión, para el devoto de Eleusis el punto de contacto entre la

---

<sup>55</sup> Richardson 1974: 15.

<sup>56</sup> Richardson 1974: 16.

<sup>57</sup> Parker 2005: 354.

agricultura y la vida tras la muerte no es un concepto, sino la propia diosa Core: los Misterios son poderosos en ambos aspectos porque la diosa lo era<sup>58</sup>. El autor insiste en algo que considero muy importante: el poder de Perséfone como mediadora entre los dos mundos. Bremmer, por su parte, defiende el carácter eminentemente agrícola de los Misterios y sostiene que la iconografía relacionada con Eleusis no presenta las bendiciones de una vida feliz *post mortem*, sino que, con las figuras de Pluto (que no debe confundirse en este caso con Plutón) o de Triptólemo, habla de la prosperidad en este mundo:

El *Himno Homérico a Deméter* (480–3) dice únicamente esto sobre el Más Allá: *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.* Esto es todo, y los otros textos antiguos con esta misma promesa son igualmente vagos. Como la creencia en la vida tras la muerte no estaba ampliamente extendida y parece haber estado siempre limitada a una minoría, los pintores de vasos tenían poco que hacer ahí y apenas representaron el Más Allá. La gente tomaría sus propias decisiones sobre qué conclusiones sacar del festival. Del mismo modo que ninguno parece haber señalado el hecho de su iniciación eleusina en su tumba antes del siglo II a.C., la mayoría de los griegos bien podría haberse interesado más en la promesa de riqueza en esta vida que en una

---

<sup>58</sup> Parker 2005: 359.

buena vida tras la muerte. La era del cristianismo medieval estaba todavía muy lejos.<sup>59</sup>

Veremos más adelante en este volumen que no es necesaria una mención explícita a Eleusis para que podamos reconducir algunos epitafios al ámbito eleusino o, al menos, al ámbito de Perséfone como mediadora entre mundos y garante de recompensas en el Más Allá. Pero, en cualquier caso, quería dejar claro que sigue siendo éste un asunto polémico en el estudio de la religión griega, rodeado, si no de “misterio”, sí de ambigüedad. Con los Misterios de Eleusis todos los ciudadanos (incluidas no sólo las mujeres, sino los esclavos y los extranjeros) podían soñar con un destino *post mortem* dichoso, algo que la poesía épica había reservado para unos pocos privilegiados. No conocemos una doctrina eleusina específica sobre la inmortalidad del alma, ni sobre la dicotomía de alma y cuerpo, como sí se ha transmitido a partir de otras doctrinas religiosas y filosóficas. Parece que los iniciados no pedían ni esperaban certezas absolutas y *sólo* se nos dice que los iniciados tendrían una suerte dichosa una vez muertos. Pero Cicerón llegó a afirmar que en Eleusis se mostraba “cómo vivir con alegría y cómo morir con las mejores esperanzas”<sup>60</sup>, lo cual no es poco.

---

<sup>59</sup> Bremmer 2014: 20.

<sup>60</sup> *De legibus* 2.36.

#### 4. INTERLUDIO HOMÉRICO

Acabamos de ver que no hay certeza sobre la datación del *Himno a Deméter* y que debemos conformarnos con situarlo en un arco entre los siglos VII y VI a.C. Tampoco han llegado a un acuerdo los estudiosos de la antigüedad por lo que se refiere a la fecha de los poemas homéricos, *Ilíada* y *Odisea*, aunque sin duda fueron anteriores a los *Himnos*, incluso si nos atenemos a una datación muy baja. En los poemas homéricos vamos a detenernos ahora, aunque sea brevemente.

Una excepción que confirmaría la regla de que todo empieza en Homero para los clasicistas podría ser, precisamente, el caso de Perséfone y de Deméter. No parece mostrar Homero un gran interés en ninguna de estas dos diosas, a las que menciona en escasas ocasiones y sin ponerlas nunca en relación entre ellas. Esto es lo que dicen todos los estudios dedicados a la épica homérica y es cierto, pero también lo es que de las escasas menciones a ambas figuras en *Ilíada* y *Odisea* pueden obtenerse informaciones interesantes, como ahora veremos, si nos fijamos atentamente en el contexto en el que aparecen y en los términos empleados por el poeta en los pasajes en cuestión.

***Perséfone en Homero: pura (hagnḗ), noble (agauḗ) y  
¿terrible, o digna de alabanza? (epainḗ)***

En la *Ilíada* el poeta nombra a la diosa en dos únicas ocasiones, invocándola, no como garante de recompensas *post mortem*, sino como ejecutora de terribles maldiciones. Estas dos únicas ocasiones forman parte del canto noveno de la *Ilíada* y están ambas en boca de Fénix. Fénix, un anciano ya en la *Ilíada*, había sido uno de los educadores de Aquiles y había viajado con él a Troya, acompañando a los Mirmidones. Forma parte de la embajada que trata de aplacar el ánimo de Aquiles y hacerlo volver al combate cuando el héroe, encolerizado con Agamenón por haberse visto despojado de parte de su botín, se había retirado del campo de batalla. Los griegos sufrían y soportaban a duras penas los ataques de los troyanos. Para encargarse de la difícil empresa de hacer a Aquiles abandonar su cólera, llegan a su lado Fénix, Ayante y Odiseo. En el primer pasaje en el que Perséfone es nombrada, Fénix evoca un episodio de su juventud, cuando su padre lo maldijo, invocando a las Erinias, por acostarse con una concubina suya. El anciano Fénix recuerda cómo su madre le suplicaba que sedujera a la concubina de la que Amíntor se había encaprichado para conseguir alejarla de él. Fénix cumplió los deseos de su madre y se ganó con ello las maldiciones de su padre Amíntor, que puso en ma-

nos de la Erinia, Perséfone y Zeus *Katachthónios* el cumplimiento de las mismas:

(...) πατήρ δ' ἐμός αὐτίκ' ὄϊσθεις  
πολλὰ κατηράτο, στυγεράς δ' ἐπεκέκλετ' Ἐρινῶς,  
μή ποτε γούνασιν οἴσιν ἐφέσσεσθαι φίλον υἱὸν  
ἐξ ἐμέθεν γεγαῶτα· θεοὶ δ' ἐτέλειον ἐπαράς,  
Ζεὺς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινή Περσεφόνηα.<sup>1</sup>

(...) *Mi padre se enteró rápidamente  
y pronunció tremendas maldiciones invocando a la fu-  
nesta Erinia,  
que nunca cogiese en sus rodillas a un hijo  
nacido de mí. Los dioses cumplieron sus maldiciones,  
Zeus Katachthónios y la venerable Perséfone.*

Esta historia aparece al comienzo del discurso de Fénix por muy buenas razones, ya que habla del origen de la relación del anciano con Aquiles. Fénix tuvo que huir del lado de su familia, originaria de Beocia, y encontró un nuevo hogar en Ftía, Tesalia, junto a Peleo, padre de Aquiles, que lo acogió como a un hijo. Desde entonces estuvo al lado del héroe velando por él e instruyéndolo hasta convertirlo en un buen hacedor de discursos y ejecutor de hazañas<sup>2</sup>.

Merece la pena detenerse en la figura de Zeus *Katachthónios*, que los antiguos comentaristas de Homero identificaron con Hades. La separación entre dio-

---

<sup>1</sup> *Il.* IX 453-457.

<sup>2</sup> *Il.* IX 443.

ses olímpicos, que residen en las cumbres del Olimpo, y *ctónicos*, dueños de lo que hay “bajo tierra”, no es tajante, por mucho que satisfaga nuestra tendencia a ordenar y clasificar. Así, como ya recordaba páginas atrás, el soberano olímpico por excelencia, Zeus, puede ser invocado como *Katachthónios*. Existe, por supuesto, una base que justifica esa separación y que asocia el mundo subterráneo con las divinidades y poderes relacionadas con la agricultura y con el Hades, pero las fronteras son porosas y muchas divinidades las atraviesan sin problema. Ahora bien, si esa separación entre olímpicos y *ctónicos* no es absoluta, sí existe, en cambio, una clara tendencia a asociar a los poderes que habitan bajo tierra con la tarea de castigar y ser ejecutores de maldiciones. Lo vemos en otro pasaje de la *Ilíada* en el que, sin invocar a ninguna figura en especial, se habla de “aquellos que bajo tierra castigan a los perjuros”<sup>3</sup>. Aquí son la Erinia, Perséfone y Zeus, bajo esa advocación de *Subterráneo*, quienes se encargaron de cumplir la maldición lanzada por el padre de Fénix contra él.

En el segundo pasaje en el que se menciona a Perséfone en la *Ilíada*, la diosa aparece junto a Hades y es, de nuevo, Fénix quien la menciona al relatar ahora la historia de Meleagro. Estamos ya en medio del discurso

---

<sup>3</sup> *Il.* III 278-279.

con el que el viejo ayo quiere convencer a Aquiles para volver a la lucha empleando con ese fin lo que se denomina *exemplum* mitológico, el recurso a una historia bien conocida que sirva de paradigma, de modelo de acción. Fénix expone el argumento de que en tiempos pasados, cuando algún héroe era poseído por la funesta cólera, se dejaba aplacar si le ofrecían regalos y le dirigían palabras conciliadoras. Así sucedió, recuerda, con Meleagro. Era éste hijo del rey de Calidón, en Etolia, y es bien conocido en la mitología griega por haber participado en la caza de un jabalí que estaba asolando las tierras de su reino. Los etolios se enfrentaron a esta bestia, enviada como castigo por Ártemis, con la ayuda de sus vecinos los curetes. La intervención de Meleagro en la cacería fue crucial, pero la historia no acabó ahí, ya que etolios y curetes se enfrentaron entre ellos, muerto el animal, por sus despojos. En este combate Meleagro mata involuntariamente a un hermano de su madre, que invoca entonces a Perséfone y a Hades clamando por la muerte de su hijo. Por esa razón Meleagro, irritado, se aleja del combate, comprometiendo la victoria de los etolios; sin embargo, ante los ruegos de sus familiares y compañeros, pero, sobre todo, de su mujer, Meleagro regresa a la acción. Veremos inmediatamente el pasaje que nos interesa, el de la maldición que la madre de Meleagro, Altea, lanza contra su hijo, pero antes querría recordar que en estos ejemplos, en estos “mitos

dentro del mito”, ocurre, como sucede en general con todos los relatos de la mitología griega, que el autor cuenta la historia dando relevancia a los aspectos de la misma que le interesan y omitiendo los que podrían restarle utilidad y dificultar la función del *exemplum*. La historia de Meleagro aparece con variantes en otros lugares, pero aquí se trata de persuadir a Aquiles de que acepte las súplicas y los regalos y deponga su ira, y a esa finalidad se ajustan los detalles del episodio.

En cuanto al pasaje en el que Fénix evoca la maldición de Altea al conocer que su hijo había matado a su hermano y cómo esto hace encolerizar a Meleagro, el poeta dice así:

ἔξ ἀρέων μητρὸς κεχολωμένος, ἧ ῥα θεοῖσι  
 πόλλ' ἀχέουσ' ἠρᾶτο κασιγνήτιο φόνιοιο,  
 πολλὰ δὲ καὶ γαῖαν πολυφόρβην χερσὶν ἀλοία  
 κικλήσκουσ' Αἴδην καὶ ἐπαινήν Περσεφόνειαν  
 πρόχῃυ καθεζομένη, δεύοντο δὲ δάκρυσι κόλποι,  
 παιδὶ δόμεν θάνατον.<sup>4</sup>

*encolerizado por la plegaria de su madre, que a los dioses,  
 había suplicado, muy dolida por la muerte de su hermano,  
 y golpeaba insistentemente la tierra feraz con sus manos,  
 invocando a Hades y a la venerable Perséfone,  
 postrada de rodillas, bañando con lágrimas su seno,  
 que diesen muerte a su hijo.*

---

<sup>4</sup> Il. IX 566-571.

Si antes se invocaba a Perséfone y a Zeus *Katathónios*, ahora son Perséfone y Hades los destinatarios de la terrible plegaria. Hay un detalle curioso en esta escena y es que cuando Altea golpea la tierra con sus manos al invocar a los subterráneos Hades y Perséfone el verbo que emplea es *aloáō* (ἀλοάω), que significa “trillar”. Más arriba, en el capítulo en el que hablaba de las cuestiones terminológicas relativas al nombre de Perséfone, recordaba una reciente propuesta de Rudolf Wachter según la cual el nombre de la diosa significaría, literalmente, “la que golpea, o sacude, las gavillas del grano”. Sería así Perséfone la muchacha que trilla, una divinidad relacionada con la agricultura antes que con el Más Allá. Sin embargo, ese mismo autor llamaba la atención sobre este pasaje iliádico, donde la diosa aparece en su papel de divinidad del inframundo, y el curioso empleo del verbo “trillar”<sup>5</sup>, con lo que de nuevo vemos la estrecha relación entre el mundo de la agricultura y el de las creencias escatológicas que caracterizaron el culto de Deméter y Perséfone. En cualquier caso, a pesar de esta sugerente alusión al mundo agrícola, está claro que la diosa Perséfone en la *Ilíada* se vincula sólo al Más Allá y de una forma limitada, en el sentido de que puede ser agente de castigos, pero no es todavía una divinidad mediadora ni garante de recompensas.

---

<sup>5</sup> Wachter 2007/2008: 177, n. 45.

El adjetivo con el que Homero califica a Perséfone en los dos pasajes que hemos visto es *epainḗ* (ἐπαινῆ), que yo he traducido como “venerable”, pero que es habitualmente entendido como “terrible”. Esta segunda acepción se explicaría a partir de una mala interpretación del texto. El adjetivo en cuestión sólo aparece en femenino y referido a Perséfone; además, en todos los casos, Perséfone va en segundo lugar tras Hades, o su equivalente, Zeus *Katachthónios*, como hemos visto en el primer texto estudiado:

Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινῆ Περσεφόνηα.

La opinión mayoritaria es que el texto original tuvo que haber sido así:

Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ ἐπ' ἀνή Περσεφόνηα  
*Zeus Subterráneo y, también, la terrible Perséfone*

Una mala segmentación, *ep' ainḗ* > *epainḗ* (ἐπ' ἀνή > ἐπαινῆ), que tuvo que haber sido muy temprana ya que aparece en todos los manuscritos y en los comentarios y léxicos antiguos, convirtió el giro preposicional en un nuevo adjetivo con el mismo significado que el viejo: *ainḗ* (ἀνή, adj. fem.) significa “terrible” y lo mismo significaría *epainḗ*.

Sin embargo, teniendo en cuenta que otros adjetivos que acompañan a la diosa, como enseguida veremos, son positivos, se propuso la alternativa (aunque

ahora sea una opción descartada por los estudiosos) de que el adjetivo *epainé* fuera otra forma de *epaineté* (ἐπαινετή), o un adjetivo verbal derivado de *épainos* (ἔπαινος), “alabanza, elogio” con un cambio de acento. En este caso su sentido sería muy diferente: “digna de alabanza”<sup>6</sup>, una calificación mucho más adecuada para la diosa que la de “terrible”.

Pasemos ahora a la *Odisea*, donde encontramos a Perséfone en los cantos X y XI, en la visita al Hades de Odiseo. La diosa recibe en este poema los epítetos, claramente positivos, de *hagné* (ἁγνή, “pura, sagrada”) y *agaué* (ἀγαυή, “noble, digna de admiración”) además del problemático, *epainé* (ἐπαινή). Al contrario que Hades, la diosa aparece con un papel activo, como responsable de las almas de los muertos, capaz incluso de hacer recobrar el sentido, *nóos* (νόος) a uno de ellos, Tiresias<sup>7</sup>. En dos ocasiones aparece junto a Hades como receptora de sacrificios:

---

<sup>6</sup> Walter Merry, en su comentario a la *Odisea*, Oxford Clarendon Press, 1886, exponía esta teoría, aunque con muchas dudas, y señalaba que “in later Greek ... the epithet is used wrongly in the sense of *laudabilis*, and applied to Deidameia”. También en la quinta elegía del tercer libro del *corpus Tibullianum* se usa la expresión *laudanda dea* en referencia a Perséfone-Proserpina. *Laudanda dea* es epíteto de la Bona Dea, diosa de la fertilidad en Roma.

<sup>7</sup> *Od.* X 494, τῷ καὶ τεθηκῶτι νόον πόρε Περσεφόνηα.

δὴ τότε ἔπειθ' ἐτάροισιν ἐποτρῦναι καὶ ἀνώξαι  
 μῆλα, τὰ δὴ κατάκειτ' ἐσφαγμένα νηλεῖ χαλκῷ,  
 δείραντας κατακῆαι, ἐπεύξασθαι δὲ θεοῖσιν,  
 ἰφθίμῳ τ' Αἴδη καὶ ἐπαινῆ Περσεφονείῃ.<sup>8</sup>

*Exhorta enseguida a los compañeros y mándales que desuellen las reses, tomándolas del suelo donde yacerán degolladas por el cruel bronce, y las quemén presuntamente, haciendo votos al poderoso Hades y a la veneranda Perséfone<sup>9</sup>.*

En esta primera ocasión, Circe le da instrucciones a Odiseo para su visita al mundo de los muertos. Más adelante, con el héroe ya cumpliendo su misión, se repiten estos versos cambiando únicamente la forma verbal: *Exhorté enseguida a los compañeros y les mandé que desollaran las reses....*<sup>10</sup> La diosa es nombrada como hija de Zeus en ese mismo canto XI que describe la visita de Odiseo al país de los muertos<sup>11</sup> y se mencio-

---

<sup>8</sup> *Od. X* 531-534.

<sup>9</sup> He empleado en este caso la traducción de Lluís Segalá, que traduce *epainé* como “veneranda”, no sé si de modo instintivo o tomando partido entre las diferentes propuestas etimológicas, pero que, sin duda, ofrece una mejor interpretación que la “horrenda Perséfone” que vemos en otras versiones. La Perséfone “honored and dreaded” de la traducción inglesa de Rodney Merrill para la Universidad de Michigan, 2002, sería una buena solución.

<sup>10</sup> *Od. XI* 544-547.

<sup>11</sup> *Od. XI* 217: Περσεφόνηα Διὸς θυγάτηρ.

na también el bosque o recinto sagrado de Perséfone en el libro X<sup>12</sup>.

La última ocasión en la que esta divinidad aparece en *Odisea* es también la única en la que se la muestra como responsable de una acción que puede causar terror, cuando Odiseo expresa su temor a que

μή μοι Γοργεῖην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου  
ἐξ Ἄϊδος πέμψειεν ἀγαυὴ Περσεφόνηα<sup>13</sup>

*la cabeza de la Gorgona, monstruo terrible,  
me arroje desde el Hades la venerable Perséfone.*

La falsa etimología de su nombre, “la que trae la muerte”, que parece que influyó en el cambio del nombre de la diosa en los poetas, como veíamos más arriba<sup>14</sup>, puede explicar este episodio.

### ***Deméter homérica***

Deméter aparece en la *Ilíada* casi siempre en relación explícita con la agricultura<sup>15</sup>. Aparte de eso, se hace mención de un bosque dedicado a ella<sup>16</sup> y aparece también la diosa en el catálogo de los amores de Zeus<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> *Od.* X 509: ἄλσεα Περσεφονείης.

<sup>13</sup> *Od.* XI 634-535.

<sup>14</sup> Capítulo 2.

<sup>15</sup> *Il.* V 500; XIII 322; XXI 76.

<sup>16</sup> *Il.* II 696

<sup>17</sup> *Il.* XIV 326.

Es su aparición en la *Odisea*, en una única ocasión aparentemente irrelevante, la que resulta de mayor interés.

Sucede en el canto V, cuando Zeus envía a Hermes a la isla de Circe a decirle a la diosa que deje partir a Odiseo. Circe, disgustada con la noticia, le reprocha al mensajero de los dioses que éstos envidien y castiguen a las diosas que duermen con quien les apetece, como hace ella ahora con Odiseo. Recuerda el caso de Deméter *eüplókamos* (ἐϋπλόκαμος), “de hermosas trenzas”, que se unió a Yasión, al que Zeus, al enterarse, mató con un rayo. Homero no se extiende más en la historia de Deméter, pero sabemos que este Yasión está ligado al mundo de la agricultura y a los Misterios de Samotracia. Veamos el texto completo del pasaje odiseico:

ὦς δ' ὀπότε Ἰασίῳνι εϋπλόκαμος Δημήτηρ,  
 ᾧ θυμῷ εἴξασα, μίγη φιλότῃτι καὶ εὐνῇ  
 νειῶ ἔνι τριπόλῳ· οὐδὲ δὴν ἦεν ἄπυστος  
 Ζεύς, ὃς μιν κατέπεφνε βαλὼν ἀργῆτι κεραυνῷ.<sup>18</sup>

*Asimismo, cuando Deméter, la de hermosas trenzas, cediendo a los impulsos de su corazón, juntóse en amor y cama con Yasión en una tierra noval labrada tres veces, Zeus, que no tardó en saberlo, mató al héroe hiriéndolo con ardiente rayo<sup>19</sup>.*

---

<sup>18</sup> *Od.* V 125-128.

<sup>19</sup> Traducción de Lluís Segalá.

Esta mención a Deméter, aunque breve, puede quizá contener una referencia ritual al héroe Triptólemo en la expresión “tierra noval labrada tres veces (νειῶ ἔνι τριπόλῳ)”. Triptólemo significa, precisamente, “arado tres veces”, *trípolos* (τρίπολος)<sup>20</sup>. La misma referencia se encuentra en la *Teogonía* de Hesíodo:

Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγείνατο διὰ θεάων,  
 Ἰασίῳ ἦρωι μινγεῖσ' ἐρατῆ φιλότητι  
 νειῶ ἔνι τριπόλῳ.<sup>21</sup>

*Deméter, divina entre las diosas, parió a Pluto, unida en amoroso abrazo al héroe Yasio en una tierra nueva labrada tres veces.*

El nombre del héroe en Hesíodo es Yasio, no Yasión, pero se trata del mismo personaje que aparece en Homero, evidentemente, como indica la coincidencia del resto de elementos de la historia. De este Yasión habla también Diodoro de Sicilia en relación con los Misterios de Samotracia y merece la pena reproducir los siguientes pasajes de su obra, donde se menciona al héroe y la boda de su hermana, Harmonía, con Cadmo:

[5.48.4-5] *Según parece, Yasión fue el primero en iniciar a los extranjeros y en hacer de ese modo famosa la ceremonia. Después de estos hechos, llegó a la isla de los samotracios Cadmo, el hijo de Agenor, que iba en busca de Europa; y, tras participar en los ritos ini-*

---

<sup>20</sup> Comentario de Ferrari 2001.

<sup>21</sup> *Teogonía* 969-971.

*ciáticos, se casó con Harmonía, la hermana de Yasión, y no la hija de Ares, como cuentan los griegos en sus mitos.*

[5.49.1-2] *Esta boda fue la primera, dicen, que los dioses celebraron con un banquete: Deméter, enamorada de Yasión, regaló el fruto del trigo, Hermes regaló una lira, Atenea el famosísimo collar, un peplo y una flauta; el presente de Electra fueron los sagrados ritos de la llamada Gran Madre de los dioses juntamente con címbalos, tímpanos y los instrumentos de aquel ritual; Apolo tocó la cítara, las Musas la flauta, y los demás dioses pronunciaron palabras de buen agüero, contribuyendo así al esplendor de la boda. A continuación, dicen, Cadmo, obediente al oráculo que había recibido, fundó Tebas de Beocia, y Yasión se casó con Cíbele y engendró a Coribante. Una vez que Yasión pasó a ocupar un puesto en el círculo de los dioses, Dárdano, Cíbele y Coribante trasladaron a Asia los sagrados ritos de la Madre de los Dioses y se fueron con ellos a Frigia<sup>22</sup>.*

Aunque no es éste el lugar para hablar de los Misterios de Samotracia, es interesante señalar que la brevísima alusión a Deméter en la *Odisea* está íntimamente relacionada con los ritos agrícolas y, en una pequeña medida, también con el mundo de los misterios. Podemos añadir un pasaje de Hesíodo, en *Teogonía* 969-974, donde se dice que de Deméter y Yasión nació

---

<sup>22</sup> Traducción de Juan José Torres Esbarranch (Biblioteca Clásica Gredos).

Pluto, encarnación de la riqueza y que forma parte del contexto eleusino.

Podemos concluir este breve excursus con la idea de que Perséfone en Homero es sobre todo una diosa del Inframundo con *apenas* vinculación con la agricultura, mientras que Deméter es una divinidad agrícola con *apenas* vínculos con los cultos místéricos. Por otra parte, curiosamente, ambas diosas no aparecen relacionadas la una con la otra en ningún pasaje de *Ilíada* u *Odisea*.



## 5. PERSÉFONE Y HADES

Si hasta ahora hemos visto a Perséfone sobre todo como hija de Deméter, aunque sin poner el énfasis en su papel subordinado sino, al contrario, en su relevancia en el Inframundo, veamos ahora en qué términos se establece su vínculo con Hades

No es el de Perséfone y Hades un matrimonio convencional desde ningún punto de vista, tanto por los períodos de separación entre ellos, si pensamos en la versión del mito según la cual la diosa pasaba una parte del año con su madre Deméter, como por la falta de descendencia de la pareja en la versión canónica del mito, algo que contrasta con lo que ocurre en todos los episodios similares de violaciones divinas, que acaban siempre en parto<sup>1</sup>. Efectivamente, lo que ocurre después del rapto de Perséfone se aparta del patrón de otras historias en las que los dioses violan a jóvenes, o las seducen, como prefieren decir muchos helenistas, aunque no medie la diosa *Persuasión*. En esos episodios las muchachas acaban engendrando hijos para mayor gloria de sus padres y, así, leemos en Homero que “nunca son estériles los lechos de los dioses”. Además, las muchachas protagonistas de esas historias suelen desaparecer de la escena una vez el fruto de la unión ha nacido. En

---

<sup>1</sup> González González & Rodrigues, 2021: 335-338.

este caso las cosas no suceden exactamente así. La consecuencia del rapto es que Perséfone se convierte en la verdadera Soberana del Hades con prerrogativas que su consorte nunca tuvo. En cuanto al matrimonio de ambos dioses, es estéril en la mayoría de las versiones, aunque existen testimonios de la tragedia que hacen a Perséfone y Hades padres de Dioniso Zagreo, o de las Erinias<sup>2</sup>. En este capítulo recordaremos el escenario del rapto y el éxito iconográfico de esta escena, también analizaremos la expresión “novia de Hades”, inspirada en el rapto de Perséfone y con la que el género trágico nos familiarizó para designar a una muchacha muerta antes del matrimonio. Finalmente, atenderemos a las funciones de Perséfone en el Hades.

### *El rapto de Perséfone*

El episodio del rapto de Perséfone por parte de Hades, hermano de Zeus, padre de la joven, es descrito por el poeta del *Himno a Deméter* con toda su crudeza<sup>3</sup>. El escenario, apacible y lleno de atractivo, un prado tachonado de flores, se cargó de connotaciones peligrosas para las jóvenes que protagonizan la mitología griega, como podemos leer en un estudio sobre el tema:

---

<sup>2</sup> Sobre Perséfone en la tragedia véase el documentado trabajo de Librán Moreno (en prensa).

<sup>3</sup> Para este asunto es fundamental Doherty, 2002. Véase también González González & Rodrigues, 2021: 344-351.

En la literatura, prados brumosos con fresca hierba y fragantes flores son, con frecuencia, el contexto en el que tienen lugar persecuciones eróticas y violaciones. Por lo general, hermosas e inocentes muchachas (heroínas, pero a veces incluso diosas) recogen flores y disfrutan del esplendor de la naturaleza cuando, inesperadamente, son atacadas por un dios o un héroe masculino que siente deseo por ellas. Por ejemplo, Bóreas, el viento del norte, violó a la doncella Oritía mientras ésta danzaba en las orillas del río Iliso (Platón, *Fedro* 229B; Apolonio, *Argonauticas* 1.211–18). Apolo se llevó a Creúsa de un prado florido y la violó en una gruta (Eurípides, *Ión* 887–96). Posidón violó a Medusa (Hesíodo, *Teogonía* 278–9), y Zeus, con disfraz bovino, raptó a Europa (Mosco 63–71) en hermosos parajes similares. Hades se llevó a Perséfone mientras ésta recogía flores en un prado cubierto de rocío, arrastrándola violentamente tanto hacia la sexualidad como hacia el paisaje del Más Allá. El *Himno Homérico a Deméter* menciona rosas, azafrán, violetas, jacintos, narcisos, iris y lirios (6–8; 425–8), pero el arte no se interesó por tal profusión de especies. El mensaje en general parece ser que, a pesar de las tentadoras atracciones que la naturaleza ofrece a las niñas, el peligro acecha a la vuelta de la esquina<sup>4</sup>.

La violencia del rapto queda clara en el léxico empleado por el autor del *Himno a Deméter*: se produjo contra la voluntad de la muchacha, *aékousan*

---

<sup>4</sup> Cohen, 2007: 316.

(ἀέκουσαν), y mientras ella gritaba, *olophyroménēn* (ὀλοφυρομένην), invocando el auxilio de su padre. El desvalimiento de la víctima es evidente desde el comienzo mismo del poema, cuando se dice que Hades la raptó, pero que fue Zeus quien se la entregó, es decir, que existía un acuerdo entre ambas divinidades<sup>5</sup>.

No hay ninguna representación segura de la escena del rapto hasta llegar al siglo V a.C. De esa época contamos con un ánfora ática de figuras rojas en la que se ve a Hades con cornucopia persiguiendo a Perséfone<sup>6</sup> (**Fig. 4**) y con los fragmentos de un escifo que los muestra a los dos en el carro de Hades. Entre las representaciones más conocidas e impresionantes del rapto de Perséfone está una pintura descubierta en Vergina, Macedonia, en una tumba real de mediados del siglo IV a.C. Hades en su carro se lleva en brazos a una Perséfone desnuda que se vuelve, con todas sus fuerzas, en dirección contraria y que es arrastrada contra su voluntad (*aékousan*), como decía el poeta del *Himno a Deméter* (**Fig. 5**). De época posterior, la obra más conocida, sin duda, es la estatua en mármol de Gian Lorenzo Bernini, ejecutada entre 1621 y 1622 (**Fig. 6**).

---

<sup>5</sup> Αἰδωνεὺς ἤρπαξεν, δῶκεν ... Ζεύς, vv. 2-3.

### *Novia de Hades*

Perséfone se convierte tras el rapto en esposa de Hades, con todos los matices que ya he señalado y alguno más que añadiré al final de este capítulo. Esa unión entre ambos dio lugar a una idea, una imagen, la de “novia de Hades”, que se empleó para referirse a muchachas jóvenes que morían antes de cumplir con el rito del matrimonio.

Para entender esta curiosa expresión podemos comenzar recordando una estudiada escultura, la de la *kóre* Frasiclea, que señalaba la tumba de una joven muerta antes de su boda. Se conservan tanto la estatua como la inscripción que lucía en su base<sup>7</sup> (**Fig. 7**). Las *kórai*, muchachas en pie, vestidas, y los *koûroi*, muchachos en pie, desnudos, eran estatuas funerarias que las clases altas podían permitirse erigir para señalar las tumbas de su jóvenes hijos e hijas muertos prematuramente. Son un tipo de monumento funerario que surgió en edad arcaica, memoriales que se situaban en el camino, en lugares visibles, y cuyas inscripciones, especialmente aquellas métricas, como sucede en la dedicada a Frasiclea, estaban pensadas para ser leídas en voz

---

<sup>6</sup> Atribuida a Enocles, ca. 475-425 a C. Museo Arqueológico de Nápoles H3091.

alta, para que el caminante, por un momento, diera voz a aquél a quien el monumento estaba dedicado. En este caso se trata de una joven de la nobleza, como indica la calidad de la estatua, en mármol de Paros y firmada por Aristión, así como el hecho de contar con una inscripción versificada:

σῆμα Φρασικλείας. κόρε κεκλέσομαι αἰεὶ,  
ἀντὶ γάμο παρὰ θεῶν τοῦτο λαχῶσ' ὄνομα<sup>8</sup>.

*Tumba de Frasiclea. Kóre será llamada siempre,  
en lugar del matrimonio, de los dioses he recibido este nombre.*

La imagen y el epigrama se complementan, reforzando la idea de que la muchacha ha muerto antes del matrimonio. Hay en el epitafio una clara alusión al mito de Perséfone: la muchacha se llama Frasiclea, pero siempre se la conocerá como *Kórē*, es decir, “Hija”, con lo que se indica el vínculo filial, y se deja claro que la vida de la joven se ha detenido en ese momento, antes de convertirse en esposa y en madre. Y *Kórē*, ya lo sabemos, es también uno de los nombres de Perséfone. En cuanto a la escultura, se trata de una “muchacha con flores”: Frasiclea lleva un collar de granadas, lo que acentuaría su relación con la hija de Deméter<sup>9</sup>, y ofrece

---

<sup>7</sup> Museo Arqueológico de Atenas n. 4889, para la estatua; Museo Epigráfico de Atenas n. 13383, para la inscripción. Vid. González González 2019: 15-16 y 40-45.

<sup>8</sup> CEG 24, Ática, ca. 540 a.C.

<sup>9</sup> Aunque según algunos autores se trata de flores de loto.

una flor de loto en su mano izquierda. Lotos abiertos y cerrados forman también la corona de flores que lleva sobre su cabeza. La muchacha con flores, o recogiendo flores, tiene un claro simbolismo erótico, como ya hemos visto al hablar del escenario del rapto de Perséfone, al mismo tiempo que puede sugerir peligro incluso de muerte.

En algunos pasajes de la tragedia, en referencia a Antígona, por ejemplo, encontramos comparaciones que nos han familiarizado con la imagen de una “novia de Hades”, que está, sin embargo, lejos de ser habitual en la epigrafía funeraria. La asociación de la muerte con un matrimonio en el Hades, a veces tomada como banal o estereotipada, sólo comenzó a ser habitual en época helenística. Lo que tenemos en el memorial de Frasiclea es un sutil y temprano ejemplo de esta idea, pero, hasta donde sé, el primer testimonio explícito de la expresión “novia de Hades” se encuentra en un epitafio de la isla de Cos, de finales del siglo IV a.C. Dice así:

πατέρ.[ α ] προλιπόσα . ΟΜ . ΦΙΛ [ - - - - - ]  
 Ἐμπεδοκράτη κεῖμ[α]ι, νύμφ' ὀλοῶ Αἴδαο·  
 οἰκτρὰ παθῶσα, φίλ[η] οἷσι πῶ θάλ[ - - - - - ]  
 μάτερ, ἄταν ἐλέω, κ[ῆ]ν Αἴδαο δό[ματι - - ]<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> SEG 57.799, finales del s. VI a.C.

*Dejando a mi padre...*

*Yo, Empedocrate, yazgo aquí, esposa del terrible Hades:*

*He sufrido un destino cruel, amada . . .*

*¡Oh, madre, me apiado de mi desgracia! En la casa de Hades...*

Es éste el memorial de una muchacha que, en primera persona, se presenta como novia del terrible dios del Inframundo. Sólo se conserva completo el verso segundo, pero los versos fragmentarios son también significativos. Son mencionados los padres, en indicación de que se trata de una muchacha joven, sin casar, y no se ahorran los lamentos por la muerte prematura.

La imagen de una “novia de Hades” es ciertamente ambigua porque, aunque se refiera a una muchacha que ha muerto sin casar y no que vaya a “casarse” con el soberano de los Infiernos, la riqueza del vestido, por ejemplo en la escultura de Frasiclea, o la corona, pueden hacer pensar en una novia, y, por otra parte, las alusiones a Perséfone, en este caso concreto, facilitan la asimilación. Además, como ya he señalado, la tragedia sí explotó esa interrelación entre el matrimonio y la muerte, ritos de paso los dos.

Debemos concluir que Perséfone, aunque inspire y alimente esta imagen, y aunque en algunos lugares y épocas históricas, tuvo una estrecha relación con los ritos matrimoniales (es el caso de la Perséfone locria), dista mucho de ser una más entre las protagonistas de historias míticas de doncellas raptadas. Su papel tras

un viaje al Hades, que no fue exactamente una muerte, resultó crucial en las expectativas escatológicas de los antiguos griegos.

### ***Soberana del Hades***

Perséfone en el Hades es la Soberana del Más Allá, una divinidad diferente a la Core de la que en el *Himno a Deméter* se nos dice que cada año vuelve junto a su madre. Incluso podríamos decir que ni siquiera es la esposa de Hades —un *lugar* más que un dios en Homero y no sólo en Homero—, sino la Soberana instalada en su reino y dueña de él. Es una diosa a la que será posible dirigirse con plegarias y aplacar su ánimo si se la ofende, lo cual supone un cambio cualitativo respecto a Hades, divinidad que no fue nunca objeto de culto. Plutón, la alternativa “eufemística” a Hades, es una divinidad atestiguada por primera vez en Eleusis en el mundo griego, y sí fue receptor de culto, pero tampoco se convirtió en figura mediadora entre mundos, limitándose a encarnar la abundancia de la tierra.

Cuando las preocupaciones escatológicas comenzaron a manifestarse por primera vez en la religión griega, la figura de Perséfone Soberana del Inframundo emergió como destinataria de súplicas y como interlocutora en el acceso a ese Más Allá, un papel que nunca había desempeñado su raptor. Perséfone en el Hades es

Soberana absoluta y Hades, que nunca había sido una divinidad especialmente activa, pasa a ser, definitivamente, sólo un lugar. Eso sí, un lugar que empieza a ser visto como posible escenario de una buena vida tras la muerte.

## 6. EL MITO ZAGREO: PERSÉFONE Y DIONISO

Ya hemos visto a Perséfone como hija de Deméter y como esposa de Hades, en ambos casos con significativos matices que redundan en la comprensión de la diosa como receptora de culto al margen de sus “lazos familiares”. Llegamos ahora a su relación con Dioniso, otra figura fundamental de las religiones de los misterios. Se trata del mito según el cual la diosa fue madre de Dioniso Zagreo, divinidad clave en el orfismo.

En un estudio sobre la centralidad de Perséfone en las creencias místicas el “mito Zagreo” es fundamental, porque a él se recurre para atribuir al orfismo y a Orfeo esa centralidad en una serie de textos que, sin embargo, mencionan a la diosa y no al cantor tracio. Los ejemplos más significativos los veremos en el capítulo siguiente, al tratar de las *lamellae aureae*, y nos centraremos ahora, en primer lugar, en explicar qué se entiende por “mito Zagreo” para atender después a algunos pasajes decisivos para el estudio de este asunto, como un fragmento pindárico conservado por Platón.

### *El “mito Zagreo”*

La versión más conocida, canónica, sobre el dios Dioniso, hace de él un hijo de Zeus y Sêmele. Pero existe también un mito según el cual Dioniso (conocido

en esta versión como Dioniso Zagreo) es hijo de Zeus y de Perséfone y su historia, muy resumidamente, es la siguiente: todavía niño, Dioniso es desmembrado por los Titanes, a los que Zeus castiga por este hecho fulminándolos con el rayo. De las cenizas de los Titanes, que antes de morir habían devorado a Dioniso, nace la humanidad. Los hombres, mezcla de Titanes y Dioniso, llevan consigo la culpa de sus ancestros.

Es difícil determinar si este mito, basado en parte en el relato del neoplatónico Olimpiodoro (siglo VI d.C.) y reconstruido con fragmentos de autores diversos interpretados *ad hoc*, es una construcción moderna de la que no hay testimonios antiguos, o si existió y se transmitió durante casi un milenio de manera secreta. En ocasiones se ha defendido que la primera hipótesis puede considerarse científica en el sentido de que puede refutarse con la aparición de algún texto antiguo que recoja completo el mito, mientras que la segunda, amparada en el supuesto secreto de la historia, queda libre de falseamiento (y, por tanto, de carácter científico) y no es susceptible de refutación<sup>1</sup>.

Entre los estudiosos de la religión griega existe división de opiniones entre quienes defienden la existencia de esa versión del mito, el Dioniso Zagreo, desde el siglo VI a.C. y quienes recuerdan que no existe testi-

---

<sup>1</sup> Edmonds 1999, 2013: 296-391.

monio alguno completo de tal mito hasta fechas mucho más tardías, por no hablar de lo difícil que sería, dado el carácter fluido del mito griego, que el mito Zagreo, en caso de haberse originado en fechas tan antiguas, se hubiera mantenido invariable a lo largo de los siglos (de hecho, hay versiones del mito que hacen a Hades, no a Zeus, padre de este Dioniso<sup>2</sup>). Del lado de quienes defienden la existencia de ese mito está Alberto Bernabé, que ha dedicado una extensísima lista de trabajos al estudio del orfismo y a la importancia del mito Zagreo en su doctrina. Uno de sus trabajos más relevantes es, precisamente, la nueva edición de los fragmentos órficos, que sustituyó a la de Kern<sup>3</sup>. Del otro lado están quienes, como Radcliffe E. Edmonds, señalan que “en el contexto de una colección de fragmentos el mito Zagreo parece una hipótesis plausible, pero su coherencia desaparece cuando los diferentes casos son vistos, no en el contexto limitado del ‘Orfismo’, definido de un particular modo, sino en el contexto más amplio de la religión griega como un todo”<sup>4</sup>. Es decir, el lugar en el que un texto se lee condiciona su interpretación.

Un ejemplo claro de cómo funciona la lectura órfica de ciertos testimonios podemos verlo en el caso

---

<sup>2</sup> Librán Moreno (en prensa).

<sup>3</sup> Bernabé 2004.

<sup>4</sup> Edmonds 2013: 302.

de un fragmento pindárico que conservamos gracias a una cita platónica. Veremos que la creencia, o no, en el mito Zagreo condiciona la interpretación del pasaje.

### ***“La expiación por un antiguo dolor”***

Estamos ante un fragmento de Píndaro (Fr. 133) transmitido por Platón en su diálogo *Menón* en el marco de una argumentación sobre la inmortalidad del alma. Merece la pena recogerlo citando el texto por extenso:

*Pero también lo dice Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dicen son éstas -y tú pon atención si te parece que dicen verdad-: afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir -lo que llaman morir-, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes*

*Perséfone la expiación por un antiguo dolor  
haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año  
el alma de ellos devuelve nuevamente,  
de las que reyes ilustres  
y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes  
surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes sin mácula  
por los hombres serán llamados.*

*El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuer-*

*de, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía*<sup>5</sup>.

En los versos pindáricos que cita Platón es un asunto fundamental, pero no fácil, determinar a qué se refiere el poeta cuando dice que Perséfone recibe “la expiación por un antiguo dolor”. Algunos estudiosos entienden que el “antiguo dolor” (παλαιὸς πένθος) por el que Perséfone acepta un pago y devuelve a algunos a la vida evoca el el mito órfico, es decir el desmembramiento de un Dioniso hijo de Perséfone<sup>6</sup>; otros muchos ponen esta lectura en duda. Podría tratarse del antiguo dolor por el rapto de la diosa, o, incluso, del dolor de su madre Deméter, un motivo bien conocido en la tradición antigua. En cualquier caso, bastaría con tener en mente el *Himno a Deméter*, en el que se anunciaban honores para Perséfone en compensación por su rapto por Hades, honores entre los vivos y *los muertos*, para explicar el sentido de estos versos<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> *Menón* 81B. Traducción de Francisco J. Olivieri (Biblioteca Clásica Gredos), con pequeños cambios.

<sup>6</sup> La idea fue propuesta en primer lugar por Rose 1943. Véase también Lloyd-Jones 1985, Bernabé 2002, Graf & Johnston 2007: 66-93.

<sup>7</sup> Edmonds 2013: 304-312. Además de Edmonds, se apartan de la lectura órfica autores como Luc Brisson 1995. Véase también Mackin Roberts 2020: 101. En algunos casos, los estudiosos se quedan en la ambigüedad, así Larson 2016: 262: “His mention of an “ancient grief” for which Persephone accepts payment may (or



εἶτε με Μο<ι>ρα ἐδαμά<σ>ατο εἶτε ἀστεροπῆτα  
 [κ<ε>ραύνων.  
 νῦν δ' ἰκέτ<ις> ἦκω πα<ρα>ὶ ἀγνη<ν>  
 [Φε<ρ>σεφόνειαν,  
 ὧς με {ι} πρόφρων πέμψη<ι> ἔδρας ἐς εὐαγέ{ι}ων.<sup>8</sup>

*Llego pura de entre los puros, Soberana del Inframundo,  
 Eucles, Eubuleo, y resto de dioses y démones.  
 Pues también yo reclamo ser de vuestra raza dichosa.  
 He pagado el castigo por las acciones injustas.  
 O me ha vencido la Moira o el que lanza rayos.  
 Ahora llego como suplicante junto a la pura Perséfone,  
 que ella me envíe benévola a los asientos de los libres de  
 [mancha.*

En este texto una mujer se presenta ante Perséfone y otros dioses y démones subterráneos. Dice que llega *kathará* (καθαρά, pura, limpia), que pertenece al mismo *génos ólbion* (γένος ὄλβιον, “linaje dichoso”) que esos dioses y que ha pagado la pena por las injusticias realizadas. Así se presenta ante la “pura Perséfone”, como suplicante y con la esperanza de que la diosa la envíe junto a los que están libres de mancha. La lectura “orífica”, en concreto la interpretación de este texto a la luz del mito Zagreo, pone sin embargo la luz sobre Orfeo y no sobre la diosa Perséfone a la que la iniciada se dirige en el primer verso. No podemos saber en qué consiste la pureza de la que se habla en el poema y es

---

<sup>8</sup> 7 *Thurii* 5.

cierto que podría tratarse de la iniciación específica que se atribuía a los *orpheotelestai*, iniciadores en los ritos órficos, pero las purificaciones no son en absoluto privativas del orfismo. Tampoco que se diga “Llego pura de entre los puros” implica la pertenencia a una comunidad órfica<sup>9</sup>.

No cabe duda de que este texto, considerado en relación con el *Himno a Deméter* y fuera de un contexto “órfico”, que es como suelen etiquetarse estas *lamellae aureae*, se entendería por el papel mediador de Perséfone y por el poder que en el *Himno a Deméter* se decía que se le había concedido, precisamente en relación con aquellos que hubieran cometido injusticia.

### ***Perséfone, Dioniso, Orfeo***

Sobre la escatología órfica, recuerda Radcliffe E. Edmonds que una de las formas en la que las ideas sobre la supervivencia de las almas se ligan al nombre de Orfeo es vinculando la promesa de una vida feliz en el Más Allá al hecho de realizar determinados ritos “órficos”. Sin embargo, como señala el autor, la figura de Orfeo no aparece en esos ritos que, más bien, suelen

---

<sup>9</sup> Petrovic & Petrovic 2016, por citar un estudio reciente sobre la idea de pureza ritual, comentan este texto y, pese a considerar las dudas que rodean la interpretación, concluyen que debe asociarse al orfismo y eliminan a Perséfone de la escena, (2016: 249-262).

hacerse en honor de Deméter, Perséfone y, en ocasiones, Dioniso<sup>10</sup>. El asunto se complica porque si la diosa Perséfone aparece en textos considerados relevantes para la escatología órfica, como son los casos aquí discutidos, tanto el fragmento pindárico como la laminilla de Turios, su aparición se explica porque la diosa es madre de Dioniso (mito órfico). De esta manera, aunque Perséfone aparece abundantemente en los textos “órficos” y Orfeo, por su parte, ni una sola vez, el estudio de su función como diosa mediadora y garante de esperanzas en el Más Allá queda relegado exclusivamente al ámbito eleusino. La intención de este brevísimo capítulo sigue siendo argumentar en favor de la centralidad de Perséfone en las creencias escatológicas de la Grecia arcaica y clásica. Esta idea no supone arrastrar al ámbito eleusino testimonios ajenos a ese culto, sino leer algunos pasajes como los aquí estudiados en el contexto de unas creencias que tenían puestas en Perséfone esperanzas de recompensa en el Más Allá para quienes actuaran justamente o, en caso contrario, hubieran pagado ya por sus acciones injustas.

La versión órfica del mito de Perséfone encaja en el patrón de “la tragedia de la doncella”, cuyo final está siempre relacionado con el nacimiento de un hijo, preferentemente varón. En la mitología griega conta-

---

<sup>10</sup> Edmonds 2021.

mos, entre otros muchos ejemplos, con Dánae, madre de Perseo, Auge, madre de Télefo, Ío, madre de Épafo... Se trata de un esquema bien conocido según el cual se produce una ruptura en la vida de la muchacha, que queda abruptamente separada de su familia, y a la que una figura masculina, preferentemente un dios, viola. Sucede luego, tras una serie de tribulaciones, el final “feliz” con el nacimiento del varón y la práctica desaparición de la mujer para dar paso a las hazañas del héroe<sup>11</sup>. Obviamente, en el caso de Perséfone, aunque *grosso modo* el mito que la hace madre de Dioniso encaje en el patrón de “la tragedia de la doncella”, contamos con una figura divina que en absoluto desaparece de la escena, sino que la ocupa con un papel absolutamente central, como veremos en el siguiente capítulo.

---

<sup>11</sup> Burkert 2009: 128-144.

## 7. PERSÉFONE EN EL SIGLO IV A.C.

Después de todas las aproximaciones que hemos venido haciendo a la figura de Perséfone, nos situamos, por fin, en el siglo IV a.C. Hablaré en este capítulo de la emergencia de las especulaciones sobre el Más Allá y de la preponderancia de Perséfone en este contexto centrándome en dos tipos de testimonios, el de la epigrafía funeraria y el que forman las *lamellae aureae*.

Las creencias escatológicas están siempre envueltas en dudas, hasta el punto de que Robert Parker se ha preguntado si un simple *Si* podría ser un título apropiado para un estudio sobre este tipo de creencias entre los griegos<sup>1</sup>. Se refiere el autor a expresiones como “si existe alguna recompensa entre los muertos...”. En su opinión, este tipo de fórmulas es tan común que hay que entender que no expresan dudas de individuos a título personal, sino más bien clichés culturales. Estas dudas no se refieren a la existencia de una vida tras la muerte, afirma, sino a posibles recompensas en el Más Allá. La incertidumbre que rodea estas cuestiones es inevitable por su propia naturaleza.

---

<sup>1</sup> Parker 2005: 364.

Sin embargo, los clichés, los tópicos, tienen un proceso de construcción antes de llegar a convertirse, en muchas ocasiones, en fórmulas vacías. Tienen una historia que a veces es posible rastrear. Si nos centramos en el estudio de los epitafios griegos de edad arcaica y época clásica veremos que las consideraciones sobre posibles recompensas en el mundo de los muertos, o, en general, especulaciones sobre el Más Allá, no eran nada frecuentes. Estos epitafios adoptaban una mirada retrospectiva para hablar del difunto y, si de algún destino *post mortem* se preocupaban, no era del que afectaba al alma, sino a la fama. El *kléos* (renombre) del fallecido, la supervivencia de su nombre y los hechos memorables a él asociados, eran 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 alma del difunto, comienza a percibirse en el siglo IV a.C., no antes<sup>2</sup>. Que pueda hablarse, aunque adoptando la precaución del condicional *Si...*, de una posible recompensa para “muertos comunes” y no sólo para los héroes excepcionales, es decir, que asistiéramos a una, aunque leve, “democratización” del Más Allá, puede deberse, en parte, a la expansión de las ideas eleusinas<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> González González 2014.

<sup>3</sup> Parker 2005: 367.

### *Epigrafía funeraria*

La presencia de Perséfone en los epitafios métricos no es abundante, ya que sólo la encontramos en nueve ocasiones, en seis de ellas formando parte de la expresión *lecho de Perséfone*, pero si pensamos en el número total de inscripciones funerarias métricas<sup>4</sup> lo relevante es precisamente eso, que no se trata de una alusión formular o típica en el sentido de no significativa. Lo que la aparición de la diosa señala son las nuevas preocupaciones sobre el destino de las almas tras la muerte, un novedoso interés escatológico. La expresión “lecho de Perséfone” (*Phersephónēs thálamos*, Φερσεφόνης θάλαμος)<sup>5</sup>, se documenta por primera vez en el siglo IV a.C. Si revisamos la edición de Peter A. Hansen de los epitafios griegos métricos podemos comprobar que a lo largo del s. V a.C. había sido Hades la figura infernal que, en ocasiones, aparecía en estos textos, unas veces como divinidad y otras como lugar en el que habitan los muertos. Su nombre está documentado 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 estos textos, pero también

---

<sup>4</sup> En la edición de Hansen (1983, 1989), 178 entre los siglos VIII y V a. C. y 275 en el siglo IV a.C.

<sup>5</sup> Tsalis 2008: 86-134 dedica todo un capítulo a esta expresión.

es evocada Perséfone y en unas condiciones más restrictivas y específicas: sólo en Atenas, al menos en la documentación conocida hasta el momento. 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 posibles recompensas en el Más Allá, algo que sí se documenta, como veremos inmediatamente, en algunos de los textos que mencionan a la Soberana de los Infiernos.

Veamos ahora esos epitafios que mencionan a Perséfone. Junto con un breve comentario, reproduzco los epigramas completos, que no suelen ser extensos, pero no el texto que a veces aparece *extra metrum* con ocasionales indicaciones onomásticas, o sobre el distrito del Ática al que pertenecía el destinatario del epigrama.

Contamos en primer lugar con un epigrama que se abre con la expresión “Ares ama a los valientes”, por lo que podemos imaginar, nada más comenzar a leerlo, que está dedicado a un hombre joven muerto en combate, algo que se confirma inmediatamente:

τὸς ἀγαθὸς ἔστερξεν Ἄρης, ἐφίλησε δ' ἔπαινος,  
καὶ γήραι νεότης οὐ παρέδωχ' ὑβρίσαι·  
ὄγ καὶ Γ[λ]αυκιάδης δήμιος ἀπὸ πατρίδος ἔργων  
ἦλθ' ἐπ[ι] πάνδεκτον Φερσεφόνης θάλ<α>μον<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> CEG 489 (= GVI 1637), inicios del s. IV a.C. Ática, Museo Nacional de Atenas, n. 524.

*Ares se complace con los valientes, el elogio los ama  
y la juventud no los entrega a la vejez para que sean  
[vilipendiados.  
Así, uno de entre ellos, Glauciades, manteniendo a los  
[enemigos lejos de su patria,  
llegó al lecho de Perséfone que a todos acoge.*

El lecho de la diosa es calificado de *pándekton* (πάνδεκτον, “que a todos acoge”), un atributo que era de Hades en el *Himno a Deméter*, en el que el dios era calificado de *polydéktes* (πολυδέκτης, “que acoge a muchos”). El joven Glauciades pasa de una comunidad, la de los guerreros merecedores de elogio, a otra, la de los habitantes del Hades. Sobre si la aparición de Perséfone está vinculada a la expansión del culto eleusino, nada seguro puede decirse, sólo que la expresión “lecho de Perséfone”, documentada por primera vez en este siglo IV a.C. reemplaza en esta ocasión a la “mansión de Hades”<sup>7</sup>, común en los siglos VI y V a.C. en los *polyandria*, es decir, en los memoriales públicos en honor de los soldados muertos en combate<sup>8</sup>.

El siguiente epigrama en el que aparece Perséfone está dedicado a una mujer llamada Fanagora:

---

<sup>7</sup> δῶμα, δώματα Αἴδαο/Αἰδου.

<sup>8</sup> Tsalis 2008: 91.

ἐνθάδε τὴν πάσης ἀρετῆς ἐπὶ τέρμα μολῶσαν  
Φαναγόραν κατέχει Φερσεφόνης θάλαμος<sup>9</sup>.

*Aquí, llegada a la meta de toda excelencia,  
a Fanagora la tiene el lecho de Perséfone.*

¿Es posible que en este caso haya en el propio nombre de la mujer a la que se dedica el epitafio una alusión a los ritos eleusinos? Así lo sugiere, aunque con muchas precauciones, Tsagalis, dado que Fanagora significa “la que reúne la luz”<sup>10</sup> y en el culto eleusino las antorchas y la luz en general tenían un importante papel. Así, la referencia a Perséfone adquiere todavía más sentido: “Fanagora, como los portadores de antorchas que caminaban por la Vía Sagrada, llegó al final del camino de la excelencia para ser recibida en el lecho de Perséfone”<sup>11</sup>.

En el siguiente epigrama, dedicado a un varón, Nicóbolo, se establece un contraste entre la luz del sol, que abandona el difunto, y la morada de Perséfone, a la que éste llega:

σῆς ἀρετῆς ἔστηκεν ἐν Ἑλλάδι πλεῖστα τρόπαια.  
ἐν τε ἀνδρῶν ψυχαῖς, οἷος ἐὼν ἔλιπες,  
Νικόβωλε, ἠελίω λαμπρὸν φῶς, Περσεφόνης δὲ  
δ[ῶμ]α ποθεινὸς ἐὼν σοῖ[σι φίλο]ις κατέβας<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> CEG 510 (= GVI 488), ca. 390-365 a.C. Ática, Museo de Lyon.

<sup>10</sup> Φαναγόρα < φάος + ἀγείρω.

<sup>11</sup> Tsagalis 2008: 95-96.

<sup>12</sup> CEG 511 (= GVI 1492), ca. 390-365 a.C. Ática, Museo Epigráfico, n. 10715.

*De tu excelencia se han erigido en la Hélade muchos trofeos  
y también entre las almas de los hombres. Así eras y atrás  
[dejaste,*

*Nicóbolo, la brillante luz del sol y a la casa  
de Perséfone, añorado por tus seres queridos, bajaste.*

Aunque la idea de que vivir es estar en la luz es muy común y la imagen de abandonar la luz al abandonar la vida no es especialmente significativa, más abajo, al hablar de las laminillas áureas comentaré una que guarda un curioso parecido con este epigrama.

En el epitafio dedicado a Mnesareta se repite la alusión a la “meta” de la excelencia, que señala el final de una vida merecedora de alabanza, como ocurría en el epitafio de Fanagora:

ἦδε πόσιν τ' ἔλιπεν καὶ ἀδελφὸς μητρὶ τε πένθος  
καὶ τέκνον μεγάλης τε ἀρετῆς εὐκλεαν ἀγήρω.  
ἐνθάδε τῆμ πάσης ἀρετῆς ἐπὶ τέρ[μα μολδ]σαν  
Μνησαρέτηγ κατέχε Φερσεφόνης θ<ά>λαμος<sup>13</sup>.

*Esta mujer ha dejado atrás a su marido y a sus hermanos, y  
[lamento para su madre,  
y a su hijo, y una imperecedera buena fama de su excelencia.  
Aquí, llegada a la meta de toda su excelencia,  
a Mnesareta la tiene el lecho de Perséfone.*

Llegamos ahora a uno de los ejemplos más interesantes, ya que aparecen la diosa Perséfone y también

---

<sup>13</sup> CEG 513 (= GVI 1962), ca. 380-370 a.C., Ática. Se dice que fue encontrada en Velanideza. Gliptoteca de Múnich, n. 491.

Plutón, divinidades eleusinas. El epitafio está dedicado a Melita, cuyo nombre aparece *extra metrum*, y se lo dedica la niña de la que era nodriza:

ἐνθάδε τὴν χρηστὴν τί[τθ]ὴν κατὰ γαῖα καλύπτει  
 Ἴπποστράτης, καὶ νῦν π[ο]θεῖ σε.  
 καὶ ζῶσάν σ' ἐφίλουν, τίτθη, καὶ νῦν σ' ἔτι τιμῶ  
 οὔσαν καὶ κατὰ γῆς, καὶ τιμήσω σε ἄχρι ἂν ζῶ.  
 οἶδα δὲ σοὶ ὅτι καὶ κατὰ [γ]ῆς, εἴπερ χρηστοῖς γέρας ἐστίν,  
 πρότει σοὶ τι[μα]ί, τίτθη, παρὰ Φερσεφόνει Πλούτωνί τε  
 κεῖνται<sup>14</sup>.

*Aquí la tierra cubre a la buena nodriza  
 de Hipóstrata, que ahora te echa de menos.  
 Cuando estabas viva te quería, nodriza, y todavía ahora te  
 [honro,  
 aunque estés bajo tierra. Y te honraré mientras viva.  
 Sé que incluso bajo tierra, si hay alguna recompensa para los  
 [buenos,  
 para ti la primera, nodriza, habrá recompensas junto a  
 [Perséfone y Plutón.*

Con la sugerencia de que puede haber honores en el Más Allá para la nodriza a la que va dedicado el epigrama, nos encontramos con la expresión que citaba al inicio de este capítulo: el condicional *Si...* La niña que da voz al epigrama afirma que, si esa condición se cumple, si hay recompensa en el Más Allá para los buenos, su nodriza será la primera en recibirla.

---

<sup>14</sup> CEG 571 (= GVI 747), ca. 350 a.C. Ática, ahora en el Museo Británico.

La aparición de Perséfone y Plutón juntos en este epigrama es llamativa: “es la única yuxtaposición en todo el *corpus* de inscripciones métricas desde el siglo VIII a.C. hasta finales del IV a.C. De hecho, el nombre de Plutón no se documenta en ninguna inscripción métrica hasta finales del IV a.C.”<sup>15</sup> Se trata de dos dioses que recibían culto en Eleusis, como hemos visto, siendo Plutón una versión más amable de Hades. Aquí aparece junto a Perséfone en un contexto en el que se presenta el Más Allá como un lugar en el que se pueden recibir recompensas y honores. Que la inscripción esté dedicada a una nodriza, justamente el papel desempeñado por Deméter con Demofonte, según se relata en el *Himno a Deméter*, es otra pista más de que, con toda probabilidad, el autor del epitafio quería evocar el culto a las dos diosas en el epigrama<sup>16</sup>.

En el siguiente epitafio, dedicado a Heraclea, se habla de una joven que fallece antes de tiempo dejando dolor a su madre:

[εἰ θέμις ἦν] θνητὴν ἐναρίθμιο[...].υσαν  
 ἀθανάταις νο[μίσαι, σοὶ] τὸ γέρας τόδ' ἂν ἦν,  
 Ἡράκλ[ει]α: σὺ γὰρ προλιποῦσ' ἦβην [π]ολυανθῆ  
 ὄϊχου ἀποφθιμ[έ]νη μητρὸς προλιποῦσα μέ[λ]αθρον  
 Σίμου ἀνοικτίστω[ς] Φερσεφόνης θαλάμου<><sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Tsagalis 2008: 101.

<sup>16</sup> Tsagalis 2008: 101-108 para el estudio de alusiones al *Himno a Deméter* y a las Tesmoforias en este epigrama.

<sup>17</sup> CEG 575 (=GVI 1697). Dos fragmentos de estela de mármol con relieve del que se conserva una pequeña parte con dos muje-

*[Si está permitido] contar a una mortal [...] entre los inmortales, este honor sería tuyo Heraclea. Así, dejando atrás tu floreciente juventud, te fuiste abandonando la casa de tu madre Simo, muerta, sin apiadarte, al lecho de Perséfone.*

Aunque las muertes *inmaturae* de los jóvenes tienen su propia imaginería, como la referencia a la flor de la juventud, de nuevo se perciben alusiones a la historia de Deméter y Perséfone que refuerzan el significado de la expresión que cierra el epitafio, el lecho de Perséfone.

Veamos ahora el memorial de una anciana de noventa años<sup>18</sup>, de nombre Hediton, a la que se conocía con sobrenombre de *Kercópē* (Κερκώπη), una de las denominaciones de la cigarra:

Κερκώπη μὲν ἔγωγ' ἐκαλούμην, εἰμὶ δὲ πατρὸς  
Σ[ω]κράτου Ἡδύτιον Μαραθωνίου, εὐθ[α]νάτως δὲ  
στείχω ζηλωτῆ Φερσεφόνης θάλαμον,  
γήραι ἀριθμ[ή]σασ' ἐννέα ἐτῶν δεκά<δ>ας.  
εὐσεβία θυγατρὸς δὲ ἐτάφην ὥσπερ με προσήκει<sup>19</sup>.

*Se me llamó Cigarra, pero soy Hediton, hija de Sócrates de Maratón, y con una buena muerte me dirijo envidiada al lecho de Perséfone, tras contar en mi vejez nueve décadas.*

*Por la piedad de mi hija fui enterrada como me correspondía.*

res, una sentada y otra de pie, Ática, ca. 350 a.C. Museo Epigráfico, n. 9376.

<sup>18</sup> Para los epitafios de ancianos véase González González 2015.

<sup>19</sup> CEG 592, ca. 350-317 a.C. Biblioteca de Adriano, n. M 1324. Puede verse un comentario de este epigrama en Tsagalis 2008: 108-114.

Aunque se ha sugerido que el sobrenombre de “Cigarra” estaría inspirado en su charlatanería y no en el mito<sup>20</sup>, el hecho de que en los epitafios se alabe al muerto y se recuerden sus virtudes y no sus vicios debería hacernos pensar, más bien, en el valor simbólico de la cigarra asociado a la inmortalidad, según se expresa en el mito de Titono. Recordemos que Eos, la Aurora, le pide a Zeus que su amado Titono viva para siempre, pero se olvida de pedir también su eterna juventud y el dios, cumpliendo los deseos de la Aurora de un modo terriblemente literal, convierte a Titono en un ser que no muere, pero envejece, se consume y acaba perdiendo el favor de la diosa, que lo encierra en una habitación. A través de las puertas clausuradas del dormitorio sigue oyéndose la voz del desafortunado amante que, en algunas versiones del relato, acaba convertido en cigarra. Esa metamorfosis en cigarra, un ser pequeño, pero de poderoso canto, es la que inspira, por ejemplo, los siguientes versos de Homero al hablar de los ancianos de Troya: “por la vejez apartados de la guerra, pero buenos oradores, semejantes a cigarras”<sup>21</sup>.

De manera que en este epigrama tenemos, con toda probabilidad, una alusión a la mítica longevidad de

---

<sup>20</sup> Por ejemplo en la edición de Hansen.

<sup>21</sup> *Ilíada* 3.150-151: γήραϊ δὴ πολέμοιο πεπαυμένοι, ἀλλ' ἄγορηται ἐσθλοί, τεττίγεσσιν ἑοικότες.

las cigarras unida a la mención de una buena muerte (con la primera aparición en el *corpus* de epitafios del adverbio *euthanátōs*, muy poco habitual incluso en épocas posteriores) y la afirmación, en primera persona, de que la protagonista se dirige envidiada al lecho de Perséfone. Se perciben, pues, alusiones, nada frecuentes en la epigrafía funeraria clásica, a ciertas expectativas puestas en el Más Allá.

El siguiente epigrama es uno de los más extensos de su época. Está dividido en dos partes y puede leerse, entre ambas, el nombre del fallecido, Dionisio:

(i) ὀθεις μόχθος ἔπαινον ἐπ' ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖσιν  
ζητεῖν, ἠϋρηται δὲ ἄφθονος εὐλογία·

ἦς σὺ τυχὼν ἔθανες, Διονύσιε, καὶ τὸν ἀνάγκης  
κοινὸν Φερσεφόνης πᾶσιν ἔχεις θάλαμον.

(ii) [Vestigia incerta nominis] Διονύσιος Ἀλφίνο.

(iii) σῶμα μὲν ἐνθάδε σόν, Διονύσιε, γαῖα, καλύπτει,  
ψυχὴν δὲ ἀθάνατον κοινὸς ἔχει ταμίας·

σοῖς δὲ φίλοις καὶ μητρὶ κασιγνήταις τε λέλοιπας  
πένθος ἀείμηστον σῆς φιλίας φθίμενος·

δισσαὶ δ' αὖ πατρίδες σ' ἢ μὲν φύσει, ἢ δὲ νόμοισιν  
ἔστερξαν πολλῆς εἵνεκα σωφροσύνης<sup>22</sup>

(i) *No es tarea difícil buscar elogios para los hombres nobles,  
y se encuentra una alabanza abundante para ellos.*

*Tú has muerto tras alcanzarla, Dionisio, y de Anánkē,  
de Perséfone, tienes el lecho común a todos.*

<sup>22</sup> CEG 593 (=GVI 1889), ca. 346/338 a.C., Cerámico, conservada *in situ*.

- (ii) [. . .] Dionisio hijo de Alfino.
- (iii) *Aquí la tierra oculta tu cuerpo, Dionisio,  
pero el alma inmortal está en manos del señor común.  
Has dejado a tus amigos, madre y hermanas,  
al morir, un dolor que siempre recordará tu cariño:  
y dos patrias, una por naturaleza otra por ley,  
te quisieron por tu mucho buen juicio.*

En la primera mitad del epitafio aparece la idea de un “lecho común a todos”, que ya hemos visto que no tiene que entenderse necesariamente con connotaciones negativas, sino que puede ponerse en relación con el “destino de iguales”, expresión propia de las corrientes místicas eleusinas: recuérdese lo que en el *Himno a Deméter* se decía de quien no había sido iniciado: *tampoco tiene, muerto, el destino de iguales en la vasta oscuridad*<sup>23</sup>. Como ha sido posible identificar a Dionisio como sobrino del orador Hipérides, contamos con detalles sobre su vida; así, en la segunda parte del epigrama, las referencias a que posee dos patrias se explican por su condición de ateniense enviado como cleruco a Samos. Se añade la nada frecuente alusión a la existencia de un “alma inmortal” y a la separación de ésta del cuerpo. Otra referencia escatológica se encuentra en la mención del “señor común”, que es, literalmente, “el común repartidor”, es decir, en este contexto, Hermes: Hermes *psychopompós* (ψυχοπομπός) y Hermes *psycho-*

---

<sup>23</sup> Ya he tratado este asunto en el capítulo tercero de este volumen.

*tamías* (ψυχοταμίας), conductor de almas y encargado de dejar a cada una en el lugar que le corresponde en el Hades. La decoración de la estela, con un león, símbolo dionisiaco, sugiere que el joven pudo haber sido iniciado en los Misterios báquicos<sup>24</sup>.

Finalmente, contamos con el epitafio dedicado a una mujer llamada Nicoptólema:

σῆς ἀρετῆς, Νικοπτολέμη, χρόνος οὔποτε λ[ύ]σει  
 μνήμην ἀθάνατον, σῶι πόσει ἦν ἔλιπες·  
 εἰ δέ τις εὐσεβίας παρὰ Φερσεφόνει χάρις ἐστίν,  
 καὶ σοὶ τῆσδε μέρος δῶκε Τύχη φθιμένει<sup>25</sup>

*El tiempo nunca hará desaparecer de tu excelencia, Nicoptólema,  
 el recuerdo inmortal que dejaste a tu esposo.*

*Si alguna recompensa de la piedad hay junto a Perséfone,  
 a ti Týche te ha dado, una vez muerta, parte de ella.*

Se habla del recuerdo inmortal que ha dejado Nicoptólema, algo más común en la epigrafía funeraria de estas fechas que predicar la inmortalidad del alma. En la segunda parte del epigrama sí hay referencias escatológicas. Encontramos a Perséfone y, de nuevo, la expresión de condicionalidad, *Si...* La diosa Perséfone es una vez más la divinidad junto a la que cabe esperar alguna recompensa de la piedad, esperanza de retribución que no había aparecido en epitafios de épocas

<sup>24</sup> Tsagalis 2008: 121-130; González González 2019: 75-76.

<sup>25</sup> CEG 603 (= GVI 1491), ca. s. IV a.C., Ática. Perdida.

anteriores ni, en ningún caso, vinculadas a la otra divinidad infernal, Hades<sup>26</sup>.

Después de considerar estas primeras alusiones a Perséfone en la epigrafía funeraria, hay que decir que, de manera significativa, coinciden en el tiempo con los primeros testimonios de los términos *ólbios* (ὄλβιος, “dichoso”) y *eusébeia* (εὐσέβεια, “piedad”) en esta misma documentación<sup>27</sup>. Así, encontramos el adjetivo *ólbios* en tres epigramas del s. IV a.C., dos de ellos del Ática. El primero forma parte de un texto muy fragmentario en el que se lee que la tumba acoge a un varón *dichoso* (ὄλβιον) y que ha tenido *una buena muerte* (εὐθάνατον)<sup>28</sup>. En esta ocasión aparece una forma adjetival, *euthánatos*, “que ha tenido una buena muerte”, tan inusual como la forma adverbial que he comentado más arriba. El siguiente testimonio recuerda a otro varón, Cidímaco, y lo dos dísticos que lo componen dicen así:

Κυδίμαχον χθὼν ἤδε πατρὶς στέρ[νοι]σι καλύπτει  
 ὄλβιον εὐαίωνα βί[ου] πλεύσαντα πρὸς ὄρμον·  
 παῖδας [γὰρ] παίδων ἐσιδὼν καὶ γῆρας ἄλν[πον]  
 τὴν πάντων κοινὴν μοῖραν [ἔχει] φθίμενος<sup>29</sup>.

*A Cidímaco esta tierra patria lo oculta en su pecho*

<sup>26</sup> Véase un comentario de este epitafio en Tsagalis 2008: 130-134.

<sup>27</sup> Ya he tratado en detalle este asunto en González González 2014 y 2019: 129-145.

<sup>28</sup> CEG 579 (= GVI 498), ca. 350 a.C. Ática, Museo Epigráfico, n. 11113.

<sup>29</sup> CEG 601 (= GVI 546), ¿s. IV a.C.? *loco ignoto reperta*. Ática, Museo Epigráfico, n. 5370.

*una vez que ha hecho una dichosa y larga navegación hacia  
[el puerto de destino.  
Pues tras haber visto hijos de sus hijos y una vejez sin pena,  
muerto, tiene el destino común a todos.*

Aparece en este epitafio y en el siguiente el término *aiōn* (αιῶν), que quizá pueda ser una indicación más de que estamos en un contexto eleusino. Así lo dice Kerényi:

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.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Kerényi 2004: 43.

En el último verso se repite la idea de un destino común a todos, nueva posible alusión a los beneficios de los iniciados.

El tercer y último epitafio en el que encontramos el adjetivo *ólbios* en estas fechas es de Beocia. Está dedicado a Aristón, a quien la tierra acogió benévola en su seno:

ἦ μάλα δὴ σε φίλως ὑπεδέξατο γαῖα ὑπὸ κόλπους,  
 ὄλβιον αἰῶνος μάκος ἀμειψάμεν[ον]  
 καὶ σοί γε ὠραία χάρις ἦλυ[θεν] αὐτῆ, Ἀρίστων,  
 δήμου ἐ[λευθ]ερίαν τοῦδ' ἐσιδόντα θ[ανεῖν]<sup>31</sup>

*Muy especialmente a ti te acogió benévola la tierra en su seno  
 a ti que, dichoso, recibiste una larga vida  
 y para ti, Aristón, el morir llegó como una auténtica gracia  
 [a su debido tiempo,  
 después de haber visto la libertad de este pueblo.*

Creo que es muy significativo que el modo en el que se presenta la muerte en estos tres epigramas funerarios sea amable – que ha tenido *una buena muerte* se dice de uno de los fallecidos— y se afirme que la tierra acoge los cuerpos en su pecho, empleando una expresión que más 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*, que

---

<sup>31</sup> CEG 633 (= GVI 1446), ¿s. IV a.C.? *loco ignoto reperta*. Museo de Tebas, n. 142.

ya he citado repetidamente, donde reencontramos el adjetivo *ólbios*: *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*<sup>32</sup>.

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 *ólbios* que aparece en los tres, sino también del llamativo parecido entre los versos finales del epitafio de Cidímaco (*muerto, tiene el destino común a todos*) y, en contraste, lo que en el *Himno a Deméter* se dice de quien no ha sido iniciado (*tampoco tiene, muerto, el destino de iguales en la vasta oscuridad*).

En cuanto a la *eusébeia* (εὐσέβεια, “piedad”), en la epigrafía del siglo III a.C. el término está ya ampliamente documentado, de ahí el interés de poner el foco justo en este momento anterior, el de la emergencia

---

<sup>32</sup> *Himno a Deméter*, vv. 480-2. Cannatá 1990: 205, “L’aggettivo ὄλβιος ... è termine tecnico per i misteri eleusini; Demetra e Perséfone 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”.

de esa nueva noción con todas sus implicaciones para el estudio de la religiosidad griega. De forma excepcional encontrábamos una referencia a la *eusébeia* en el epitafio de Nicoptólema: *Si alguna recompensa de la piedad hay junto a Perséfone...*

Debemos, pues, 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*. Esta es una de las ideas que me interesa destacar: en la documentación epigráfica —en concreto, en los epigramas funerarios— aparecen al mismo tiempo, en el siglo IV a.C., las alusiones a la *piedad*, el calificativo *ólbios* y las referencias a Perséfone, diosa junto a la que cabe esperar alguna recompensa de la piedad.

### *Lamellae aureae*

Las *lamellae aureae*, laminillas funerarias de oro que se enterraban con el muerto, en su mano, pecho o boca, han sido objeto ininterrumpido de estudio desde que se encontraron los primeros testimonios en unas excavaciones realizadas en Turios (ciudad de la Magna Grecia, en el golfo de Tarento) en 1879 (**Fig. 8**).

Los textos en ellas inscritos, generalmente en verso, aluden al viaje del alma al Más Allá y en ocasiones contienen indicaciones geográficas sobre el paisaje del Hades, o saludos a la diosa Perséfone ante la que el difunto se presenta. Perséfone es sin ninguna duda la divinidad principal en ellas:

Perséfone era en ellas la divinidad más importante en el Más Allá. Sea cual sea su historia como “Muchacha del grano”, en el Más Allá gobernaba de modo absoluto. Sin embargo, no era la terrible reina del Inframundo. Al contrario, la relación entre los iniciados y Perséfone era de una intimidad prácticamente sin paralelo en otros cultos. El mundo de las laminillas doradas órficas tiene todavía mucho que ofrecer al historiador de la religión griega.<sup>33</sup>

Esta importancia de Perséfone en el *corpus* de *lamellae aureae* no siempre se ha puesto de relieve en el grado en el que lo merece y, en cualquier caso, no ha llevado a bautizar los textos con su nombre. Resulta llamativo que, a pesar de la evidencia de que la figura central en estas láminas es Perséfone, se hable más de Orfeo o de Dioniso en relación con ellas que del papel de la propia diosa, y que el debate que continúe abierto sea el de la adscripción de estos textos al ámbito religioso órfico o báquico, como se percibe en el propio subtí-

---

<sup>33</sup> Bremmer 2019: 81.

tulo de la edición que aquí emplearé, la de Graf-Johnston: *Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*<sup>34</sup>.

Las *lamellae* constituyen un *corpus* muy 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 sólo nombre del difunto). Los documentos más antiguos son del siglo IV a.C., aunque la laminilla más temprana quizá podría remontarse a fines del siglo V a.C. En estos testimonios antiguos me centraré para que en la comparación con los epigramas que acabamos de ver no se pierda la perspectiva histórica.

Antes de entrar en el detalle de estos documentos, querría destacar un hecho llamativo, la amplia presencia de mujeres en ellos. En la edición de Fritz Graf y Sarah Iles Johnston, 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”, indiferente al género en castellano, pero que en griego presenta for-

---

<sup>34</sup> Graf & Johnston <sup>2</sup>2013. Hay otras ediciones: Pugliese Carratelli 2001; Tortorelli Ghidini 2006; Bernabé & Jiménez San Cristóbal 2007, Edmonds 2011.

mas distintas para el femenino y el masculino). Radcliffe G. Edmonds, por su parte, ha insistido también mucho en la necesidad de dejar clara la presencia femenina en las láminas áureas empleando por lo general el femenino en su traducción y reservando el masculino para los casos en los que la lámina se refiere con seguridad a un varón<sup>35</sup>.

Las *lamellae* más antiguas, del siglo IV a.C., son dieciocho<sup>36</sup>, que se reducen a quince si obviamos los

---

<sup>35</sup> 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. Sin embargo, no existe una actitud unánime en este caso; así, en tres de las láminas funerarias de Turios que se abren con la fórmula *ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ, 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 *καθαρὰ*, de modo que podamos seguir pensando en un genérico masculino.

<sup>36</sup> 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.).

testimonios constituidos por un tipo de laminillas de oro con forma de hoja que llevaban una única palabra inscrita, el nombre del difunto<sup>37</sup>. La presencia de Perséfone en estas inscripciones es abrumadora (en diez de estos quince testimonios), así como las referencias a un contexto eleusino.

La primera que vamos a considerar resulta de interés porque de los seis versos que la componen el primero y el último son muy similares a los del epitafio de Nicóbolo comentado más arriba (... *abandonaste, Nicóbolo, la brillante luz del sol y, añorado por los tuyos, bajaste a la morada de Perséfone*). Así dice la laminilla:

Ἄλλ' ὀπότεα ψυχὴ προλίπη φάος ἀελίοιο, [...] ὀδοιπόρ[ει] / λειμῶνας τε ἱεροῦς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας<sup>38</sup>

*pero cuando el alma abandone la luz del sol [...] dirígete / hacia las praderas y bosques sagrados de Perséfone.*

El siguiente testimonio que debemos atender es un texto muy problemático, ininteligible en su gran parte<sup>39</sup>. Entre los términos legibles se encuentran “Tierra Madre”, “Cíbele”, “Kore”, “Deméter”, “Zeus”, “Aire”,

<sup>37</sup> Los números 32, 34 y 35 de la nota anterior.

<sup>38</sup> 3 *Thurii 1* (= L8), s. IV a.C. Aunque sigo la edición de Graf & Johnston 2007, ofrezco la equivalencia con la numeración de la edición de Bernabé & Jiménez 2007.

<sup>39</sup> 4 *Thurii 2* (= L12), s. IV a.C. Remito a Bernabé-Jiménez 2007, que ofrecen en su edición una reconstrucción posible.

“Sol”. Este texto y, en concreto, algunas de las lecturas propuestas, son interesantes para el argumento que trato de desarrollar. Así, se ha defendido que en los versos 6-7, donde se lee, *madre, escucha mis súplicas* (μάτηρ, ἐμᾶς ἐπάκουσον εὔχας), debe entenderse que con el término *māter* (μάτηρ) el iniciado se dirige a Perséfone: “para el iniciado, no puede ser otra que Perséfone, la madre de Dioniso, al que los Titanes desmembraron y devoraron de acuerdo con el mito órfico”<sup>40</sup>. Se trata del mito Zagreo, del que he hablado en el capítulo anterior. Sin embargo, puede que estemos ante un argumento circular: se identifica a la divinidad invocada como *māter* con Perséfone “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”. Lo que es seguro es que entre los términos legibles no está el del héroe Orfeo, pero sí los nombres de las dos diosas eleusinas.

Otra de estas laminillas arranca con un verso inicial que dice *Llego pura de entre los puros, Soberana del inframundo* (Ἔρχομαι ἐκ καθαῶ<v> καθαρά, χθονί<ων> βασιλεία)<sup>41</sup>. Se trata de una expresión que

---

<sup>40</sup> Bernabé & Jiménez 2007: 147.

<sup>41</sup> 5 *Thurii 3* (= L9), s. IV a.C.

reaparece en otras láminas y con la que la iniciada se presenta ante la soberana del Hades y *otros dioses inmortales*. Más adelante, en el verso séptimo habrá una nueva referencia a Perséfone, *Me he hundido en el seno de la Soberana del reino ctónico* (Δεσποίνας δὲ ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας). En un contexto tan claro de culto a Perséfone entendida como Soberana del Hades, es también relevante la aparición del término *ólbios*, que encontramos en el tercer verso, en boca del iniciado: *pues también yo soy de vuestro linaje dichoso* (καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν) y en el verso nueve, esta vez dicho quizá por alguna divinidad al iniciado: *dichoso y bienaventurado, un dios serás en lugar de un mortal* (ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο). Tanto en esta laminilla como en el epigrama de Cidímaco comentado más arriba, en el que se documenta el adjetivo *ólbios*, encontramos una tierra que acoge al difunto, en su pecho (στέρνοισι) en el caso de Cidímaco, en su seno (ὑπὸ κόλπον) en el de esta iniciada.

Continuamos con dos laminillas de texto muy similar al de la anterior<sup>42</sup>. Se repite la fórmula *Llego pura de entre los puros, Soberana del inframundo*, y se repite también la autoproclamación de la iniciada como parte del *linaje dichoso* (γένος ὄλβιον). La suplicante se

---

<sup>42</sup> 6 Thurii 4, 7 Thurii 5 (= L10a, L10b), finales del s. IV a.C.

presenta ante Perséfone de esta manera en el verso 6, el penúltimo: *Ahora llego como suplicante, llego junto a Perséfone* (νῦν δὲ <ι>κ<έτις> ἦκω, ἦκω παρὰ Φ<ερ>σεφ<όνειαν>), donde *hikétis* (ικέτις), “suplicante”, es voz femenina en griego, frente a *hikétēs* (ικέτης), masculino. Prácticamente el mismo texto se repite en la segunda laminilla, con una variante precisamente en este verso penúltimo, en el que ahora se califica a Perséfone como “pura”, *hagné* (ἀγνή) *Ahora llego como suplicante junto a la pura Perséfone* (νῦν δὲ <ι>κέτις ἦκω πα<ρα>ὶ ἀγνη<ν> Φε<ρ>σεφόνειαν). Así aparecía calificada la diosa en *Himno a Deméter* y en Homero<sup>43</sup>. En estas dos láminas hay otro detalle interesante, ya comentado en el capítulo anterior: en el verso 6 de ambos documentos la suplicante dice, dirigiéndose a Perséfone, *He pagado el castigo por los hechos injustos* (ποινὰν δ’ ἀνταπέτεισ’ ἔργων ἔνεκα οὔτι δικαίων). Como hemos visto, no es necesario remitir al mito Zagreo para explicar el sentido de esa expresión y basta

---

<sup>43</sup> Se ha descubierto y publicado en fechas recientes un decreto con provisiones para sacerdotes y sacerdotisas en el que se menciona un sacerdote y una sacerdotisa de la *hagné theós*, “la pura diosa”, muy probablemente Perséfone (Parker 2010). El decreto se fecha ca. 400-375 a.C. y pertenece al demo ático de Aixone, IG II<sup>2</sup> 1356. Algunos fragmentos habían visto la luz hace muchos años, pero en 2004 se publicó la versión más reciente y extensa del decreto y se fijó con seguridad su lugar de origen.

recordar las atribuciones de Perséfone de las que se hablaba ya en el *Himno a Deméter*.

Las dos siguientes láminas 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)<sup>44</sup>. Se abren ambas con la frase *Ahora has muerto y ahora has nacido, tres veces dichoso en este día./ Dile a Perséfone que Baco mismo te ha liberado* (Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε ἄματι τῷιδε. / εἰπεῖν Φερσεφόνα σ' ὅτι Β<άκ>χιος αὐτὸς ἐλυσε). En este caso encontramos no el término *ólbios*, sino *trisolbios*, *tres veces dichoso*, como en un fragmento de Sófocles relativo a los misterios<sup>45</sup>.

En una laminilla tesalia se lee lo siguiente en sus versos finales: *entra /en el prado sagrado: pues redimido/ está el iniciado* (εἴσιθ<ι> / ἱερὸν λειμῶνα ἄποινος / γὰρ ὁ μύστης / ΓΑΠΕΔΟΝ)<sup>46</sup>. Aunque la diosa no está nombrada, podría entenderse la aparición del *prado sagrado* como alusiva a Perséfone, como veíamos en el primer ejemplo considerado, donde se hablaba de *las praderas y bosques sagrados de Perséfone*. Por otra parte, se dice que el iniciado está redimido, *ápoinos*, es

<sup>44</sup> 26a, b Pelinna (= L7a, L7b).

<sup>45</sup> Fragmento transmitido por Plutarco, *Moralia* 21 E.

<sup>46</sup> 27 Pherai 1 (= L13), segunda mitad del s. IV a.C.

decir, que ya ha pagado su pena, del mismo modo que en dos de las láminas comentadas antes la suplicante le decía a Perséfone que ya había pagado la pena por las injusticias cometidas.

Contamos con un documento muy breve, de sólo dos versos, en los que no se nombra a Perséfone pero sí a una Deméter Ctonia: *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* (πέμπε με πρὸς μυστῶ<ν> θιάσους· ἔχω ὄργια [Βάκχου] / Δήμητρος Χθονίας τε <τέ>λη καὶ Μητρὸς Ὀρεί[ας])<sup>47</sup>. De nuevo nos encontramos con que en esta lámina no hay referencia alguna al orfismo sino a los ritos iniciáticos de tipo eleusino controlados por una Deméter Ctonia y por una Madre de la Montaña<sup>48</sup>. Es inevitable recordar en este momento la tablilla de la Tebas micénica de la que hablábamos páginas antes, donde nos habíamos encontrado con una *Mā Gā* (Mā Γᾶ), “Madre Tierra”, posterior Deméter Ctonia, y una *Oporés* (Ὀπορής), posterior “Madre de la Montaña” (Μήτηρ Ὀρεία)<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> 28 Pherai 2 (= L13a), finales del s. IV a.C. o inicios del II a. C.

<sup>48</sup> Calame 2008: 311.

<sup>49</sup> Vide pág. 45-46.

En una laminilla de oro con forma de hoja de mirto se encuentra inscrito el nombre de Posidipo<sup>50</sup>. Aunque he señalado que dejaría de lado aquellos cuestionables testimonios en los que en la *lamella* sólo estaba inscrito un nombre propio, en este caso concurren dos circunstancias 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 al que algunos estudiosos han identificado con el famoso epigramatista de época helenística del mismo nombre y origen<sup>51</sup>: *A Perséfone / Posidipo iniciado, / piadoso* (Φερσεφόνη / Ποσείδιππος μύστης / εὐσεβής). Desde la perspectiva que he adoptado, 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 conclusiones que no debería admitir dudas. Ese papel resulta, sin embargo, oscurecido en muchos de los estudios dedicados a esta documentación. Así, Walter Burkert, en comentario a los versos de las principales laminillas, encuentra que las palabras clave son “iniciados” (μύσται), o “bacantes” (βάκχοι), así como expresiones como “Baco te ha libe-

---

<sup>50</sup> 31 Pella 1 (= L16b), finales del s. IV a.C.

<sup>51</sup> Rossi 1996, Hatzopoulos 2006.

rado” (Βάκχιος ἔλυσεν)<sup>52</sup>. Afirma que “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>53</sup>. Sin embargo, Burkert no se plantea la centralidad de Perséfone, que sí aparece y que también vio “ese escenario”.

Es casi imposible ir contra una tradición, muy fundada para algunos, no tanto para otros, que desde siempre ha etiquetado las laminillas como órficas, pero si hay un personaje que reina en ellas es, sobre todo, la Soberana de los infiernos<sup>54</sup>. Comparte en ocasiones el protagonismo con Dioniso, el dios liberador, pero su presencia puede explicarse sin recurrir al mito del Dioniso Zagreo por la proximidad entre los cultos eleusino y dionisiaco. Perséfone es en esta documentación la poderosa Soberana del Hades, la *chthoniōn basíleia* (χθονίων βασίλεια) cuyo papel fundamental en el sur de Italia, muy especialmente en Locris, está bien estudia-

---

<sup>52</sup> Burkert 2002: 89ss.

<sup>53</sup> Burkert 2002: 97-98.

<sup>54</sup> Sobre la importancia de Perséfone en las *lamellae* y sobre la adscripción a los cultos dionisiacos y no órficos de las laminillas, véase también Calame 2011: 203-218.

do<sup>55</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.

Por supuesto no se trata de adscribir estas láminas a un contexto eleusino, sino de poner de relieve el papel fundamental de Perséfone en ellas. Esta precisión es importante, ya que parece haber sido el deseo de asociar las *lamellae* a un riguroso orfismo lo que más ha contribuido a desdibujar la imagen de la diosa en estos textos. No se trata, por tanto, de vincular estas lamini-llas, ni los epitafios antes comentados, al culto en Eleusis, sino de señalar la importancia fundamental de Perséfone en un contexto escatológico. Su poder en el Más Allá ya se anunciaba en el *Himno a Deméter*, cuyos versos repito de nuevo:

[...] *Mientras estés aquí  
serás dueña de todo cuanto vive y se mueve,  
y tendrás los mayores honores entre los inmortales,  
y habrá un castigo por siempre para los que hagan injusticia,  
para aquellos que no aplaquen tu ánimo con sacrificios  
cumpliendo los ritos de manera propicia y ofreciendo los dones  
[adecuados]<sup>56</sup>.*

---

<sup>55</sup> 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 kourotrophic aspects as goddess of marriage and children, a deity who is very different from the more familiar Kore of the Eleusinian mysteries”.

<sup>56</sup> *Himno a Deméter*, vv. 64-69.

También se documentan en las láminas áureas el adjetivo *ólbios*, que sólo aparece en los textos que también mencionan a la Soberana Perséfone, 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.

El concepto de *eusébeia*, “piedad”, que hemos visto en algunos de los epitafios y láminas de oro recogidos en este capítulo, debe entenderse desde una perspectiva histórica e inspirada en los estudios recientes de religión griega que tienden a privilegiar la “religión personal” frente a la “religión de la polis”. La *eusébeia* describe una relación con los dioses equilibrada, sin miedo y sin superstición, producto de una medida en línea con la máxima délfica del “nada en exceso”. La mirada del estudioso de las religiones se desplaza de los propios actos piadosos hacia la actitud de quien los realiza. No es que en los poemas homéricos, o en los primeros poetas líricos, no se describieran comportamientos piadosos en relación con los dioses, por ejemplo plegarias y sacrificios, pero es a inicios del siglo V a.C. cuando el término *eusébeia* y sus derivados entran a formar parte del vocabulario religioso griego. Habría, pues, que distinguir entre actos que podemos considerar “piadosos” en sentido amplio y la idea concreta de

*eusébeia*, que tiene un sentido más específico, que pone el foco en el sujeto y su actitud y que probablemente nació para designar una realidad nueva en el ámbito religioso griego. En este contexto, el siglo IV a.C. es un momento clave en el estudio de la religión griega en todo aquello relacionado con las ideas sobre la muerte, la supervivencia del alma y las recompensas, no sólo castigos, a las que se podía aspirar. Es entonces cuando parece sustanciarse la culminación de un proceso que comenzó en el siglo VI a.C., cuando hubo un giro desde la aceptación de una “muerte familiar”, odiosa, pero no temible, hacia una situación de mayor ansiedad y percepción de la muerte personal que llevó a la creación de escatologías que prometieran una felicidad en el Más Allá.



## 8. CONCLUSIONES. PIEDAD Y ÉTICA

En Eleusis las promesas eran dobles: una vida de abundancia en este mundo y una existencia feliz en el Más Allá. Los aspectos escatológicos y agrícolas del culto a Perséfone en Eleusis son difícilmente separables y, si lo fueran, no podrían basarse, como habitualmente se hace, en el supuesto carácter no griego del nombre de Perséfone, algo que ha resultado una creencia falsa según hemos visto al estudiar la etimología de los nombres de la diosa.

La diosa Perséfone se vincula con el Hades a raíz del rapto del que es víctima y aunque el mito hable, en alguna de sus versiones, de una figura que pasa una parte del tiempo en el Hades y otra parte en el Olimpo, Perséfone queda asociada al Inframundo y se convierte en la divinidad a la que se dirigen las súplicas cuando se trata de obtener recompensas tras la muerte. Desde fecha tan antigua como la que se supone para el *Himno a Deméter*, se considera a la diosa Perséfone como la responsable de castigar a los que cometan injusticia, como se lee en unos versos del citado *Himno* que he repetido más de una vez en estas páginas, pero más adelante será también ella la figura divina capaz de garantizar la felicidad en el Más Allá a quienes, en cambio, se hayan portado piadosamente. Pese al atractivo, especialmente iconográfico, del tópico de la donce-

lla raptada, Perséfone es una figura mucho más compleja y suplanta a su raptor como Soberana del reino del Inframundo. En sus manos quedarán los premios y los castigos tras la muerte.

Que Perséfone aparezca como la diosa ante la que el difunto se presenta, una vez expiadas sus culpas, o injusticias, se entiende perfectamente sin necesidad de recurrir a la controvertida versión mítica según la cual Perséfone era la madre de Dioniso Zagreo. Tanto Perséfone como Dioniso son divinidades relacionadas con los misterios y la asociación entre ambos, perfectamente natural, no debería oscurecer el papel central de la diosa.

A la luz del estudio histórico que he ido desarrollando en estas páginas, propongo que con la figura de Perséfone y su centralidad en las creencias escatológicas se asocian nociones como las de *eusébeia* (piedad) y la condición de *ólbios* (dichoso), así como un perceptible cambio en las ideas sobre el Más Allá, en concreto el nacimiento de una esperanza de que en ese Otro Mundo el hombre goce de algún tipo de existencia en la que el comportamiento en este mundo pueda ser recompensado<sup>1</sup>. Creo que puede defenderse la idea de que la

---

<sup>1</sup> *Contra Bruit Zaidman* 2001: 92, que, constatando la existencia de actos piadosos como plegarias, consultas oraculares o sacrificios en los héroes homéricos, afirma que “choisir comme pierre de

noción de “piedad” recogida en el término griego *eusébeia* aporta un significado muy preciso en el ámbito de las relaciones del hombre con los dioses. Alude a la subjetividad de quien lleva a cabo los actos o las manifestaciones de esa piedad (plegarias, sacrificios...). Implica que el sujeto tiene la mirada puesta en el Más Allá y espera que el alma sobreviva a la muerte física y, de alguna manera, sea susceptible de ser premiada en el Otro Mundo por su disposición hacia los dioses y hacia los hombres en éste.

Podemos señalar comportamientos “piadosos” de los héroes en relación con los dioses, pero esa actitud no era designada con el término *eusébeia* ni en Homero, ni en Hesíodo, ni en los primeros líricos. Así, los personajes de los poemas homéricos muestran una serie de actitudes y comportamientos que dan testimonio del poder de los dioses, del temor y respeto de los hombres ante ellos, y de la esperanza de que intervengan en favor del suplicante: plegarias, sacrificios, consultas de oráculos. Pero no encontramos noticia de la disposición interior del que ejecuta estos actos “piadosos”, ni se documenta en ellos el término *eusébeia*. Teognis fue el primer poeta en emplear esta palabra. Con Píndaro, y en el

---

touche de la piété ce caractère dit ‘personnel’, est proposer comme modèle et idéal implicite une forme de piété historiquement définie qui se donne comme référence absolue”.

paso al s. V a.C., *eusébeia* y sus derivados entran a formar parte de la lengua de la religiosidad griega<sup>2</sup>.

La etimología resulta, como siempre, muy ilustrativa y conviene recordar que el vocabulario religioso griego guarda relación con la ansiedad, con el miedo, como sugieren algunos términos fundamentales en los que está presente la raíz indoeuropea *\*duei-*, “temor, miedo”, como *theoudés* (θεουδής, de \*θεο-δφείζ), “temeroso de dios”, que es un calificativo positivo en *Odisea*<sup>3</sup>. De la misma raíz, pero con sentido peyorativo, contamos con el término *deisidaimonía* (δεισιδαιμονία, de δείδω) que literalmente significa “temor a los daímones” y, de modo más general, “superstición”, “temor”. Frente al miedo reprobable por supersticioso, el miedo respetuoso hacia los dioses se nombra con palabras de la raíz *seb-*. Esta raíz con el prefijo positivo *eu-* forma la palabra *eusébeia* (εὐσέβεια) que he venido traduciendo como “piedad”. La *eusébeia* significa mantener las costumbres de los antepasados y de la ciudad; implica también una oposición al exceso, en línea con la máxima délfica. De este modo, el hombre más piadoso no será el más rico y el que haga más hecatombes<sup>4</sup>. Con la *eusébeia* entra en consideración la subjetividad, la in-

---

<sup>2</sup> Bruit Zaidman 2001:111-112.

<sup>3</sup> *Od.* 6.121; 8.576; 9.176; 13.202; 19.109.

<sup>4</sup> Ideas tomadas de Burkert 2011: 362-365.

tención del sujeto y no sólo el aspecto externo de las acciones que lleva a cabo<sup>5</sup>. De una forma muy precisa, se ha señalado que *eusébeia* (εὐσέβεια) y *hosiótēs* (ὀσιότης) se refieren a los mismos comportamientos piadosos, pero si la *hosiótēs* define esos comportamientos en consideración a un orden objetivo con el que entran en armonía, la *eusébeia* los caracteriza señalando el acuerdo entre esos comportamientos y la disposición interior de la que proceden<sup>6</sup>.

Nos deslizamos así hacia el terreno resbaladizo de la armonía entre los aspectos externos e internos de la práctica religiosa<sup>7</sup>. Antes de continuar, me gustaría recordar que toda interpretación es hija de su tiempo y que las críticas actuales al carácter exclusiva o excesivamente ritual de la religión griega son muy propias de un tiempo, el nuestro, que asiste a “la desaparición de los rituales”. Sin embargo, el comportamiento ritual no es necesariamente inauténtico, además de proporcionar una pauta, un ritmo temporal que cumple una función

---

<sup>5</sup> Sobre “orthodoxy” y “orthopraxy” vid. Graf, F. & Johnston, S.I. 2013: 178.

<sup>6</sup> Rudhardt 1992: 15.

<sup>7</sup> Vid. Harrison 2015, que cita diversas afirmaciones tajantes acerca de este asunto presentes en los manuales de religión griega: “la práctica, no la creencia es la clave”, “plantear cuestiones acerca de la fe o la piedad personal es imponer valores ajenos a la Grecia antigua”, “lo que importaba era la ejecución de los actos de culto, no el estado mental del ejecutor”, etc.

estabilizadora que va más allá de lo puramente religioso<sup>8</sup>. Dicho esto, es cierto que se pueden rastrear en la historia de la religión griega cambios en la ortodoxia y en la ortopraxia. Es posible estudiar con una perspectiva histórica la idea de que los dioses pudieran esperar no sólo un cuerpo limpio y puro, sino también un alma en las mismas condiciones.

Es sabido que los rituales no contemplan, en principio, distinciones morales<sup>9</sup>, de manera que si alguien se acoge a un altar, o a una estatua de culto, queda bajo la protección de la divinidad y no entran en consideración nociones como culpabilidad, justicia, derecho, intención, moralidad. Sin embargo, hay evidencias de que ya a finales del siglo V a.C. el concepto de pureza e impureza comienza a aplicarse también a la esfera ética. Para entender cómo esta idea pudo cambiar, cómo se introdujo la consideración de que los dioses quizá pudieran esperar de los hombres no sólo un cuerpo limpio, puro, sino también un alma o mente puras, se ha sugerido que debemos acudir a la legislación secular. Según esta propuesta, entre los siglos VIII y VI a.C., es decir, en el arcaísmo griego, al ser el homicidio una realidad constante, ya se tratara de muertes en enfrentamientos políticos, en prácticas militares o atléticas, o en disputas

---

<sup>8</sup> Han 2020.

<sup>9</sup> Chaniotis 2012: 124.

familiares, los legisladores trataron de hilar fino para poner un límite a las *vendettas*, a la cadena de muertes que en muchas ocasiones se desencadenaban en respuesta cada una a la anterior. Así, comenzaron a introducir distinciones entre homicidio involuntario, crimen premeditado, complicidad, etc. La idea de responsabilidad personal nació, pues, en el marco de la legislación secular, pero poco a poco empiezan a percibirse cambios también en el plano de la ética religiosa: desde finales del siglo VI a.C., y probablemente antes, se desarrolló la idea de que una conducta individual ajustada a normas morales podía justificar la esperanza en una vida mejor tras la muerte; la moralización de la pureza ritual se percibe también en una cierta insistencia, entre los siglos V y IV a. C., en que una ofrenda humilde hecha con una disposición piadosa es mejor recibida por los dioses que una hecatombe de manos de un hombre rico pero irrespetuoso<sup>10</sup>.

La idea de pureza religiosa se vio, así, modificada y, aunque no hay pruebas de que la iniciación en los misterios, incluidos los de Eleusis, demandara a los iniciados un cambio de costumbres morales, comienza a verse una preocupación por la pureza de la mente en este ámbito a finales del siglo V a.C. Aparece por ejemplo en *Las Ranas* de Aristófanes, una obra de la que ya

---

<sup>10</sup> Chaniotis 2012.

he hablado más de una vez en estas páginas y que se representó justo a finales de ese siglo, en el año 405 a.C. El corifeo, en su papel de hierofante, dice que está excluido del grupo de los iniciados *el que no está versado en estos discursos, o no tiene el pensamiento puro*<sup>11</sup>. En esta misma comedia leemos que los iniciados han ganado su regreso a la luz por su *eusébeia* y su buen comportamiento en este mundo: *(somos) los únicos, nosotros, para los que existe el sol y la alegre luz, cuantos hemos sido iniciados y nos portamos piadosamente con los extranjeros y los ciudadanos* (vv. 454-459). De estos versos dice Alan Sommerstein que constituyen una importante evidencia de que la iniciación en Eleusis era considerada garantía, condicionada a un código moral, de una vida dichosa tras la muerte<sup>12</sup>. No todos los detalles de ese código se conocen, pero sí tres leyes muy claras (no actuar contra los dioses, ni contra los padres, ni contra los extranjeros), que en Aristófanes se mezclan con transgresiones de orden cómico. No por casualidad, señala también Sommerstein, estas tres leyes no escritas se encuentran combinadas sólo en otras tres ocasiones, las tres en el poeta de origen eleusino Esquilo<sup>13</sup>. En todas ellas se menciona el respeto a los extranjeros, a los

---

<sup>11</sup> ὄστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων ἢ γνώμην μὴ καθαρεύει, vv. 354-355.

<sup>12</sup> Sommerstein 1996 *ad. loc.*

<sup>13</sup> *Supplices* 701-709 y *Euménides* 269-272, 538-548.

padres y a los dioses como actitudes que agradan a *Díke*, Justicia. Los mencionados versos de Aristófanes pueden ponerse en relación también, y así lo hizo José Vicente Bañuls<sup>14</sup>, con un breve fragmento trágico, quizá del *Triptólemo* de Sófocles, transmitido por Plutarco:

También conviene servirse de Diógenes contra Sófocles, pues a miles de personas abocó al desánimo al escribir sobre los misterios lo siguiente:

*¡Tres veces felices son aquellos de los mortales que, después de haber contemplado estos misterios, al Hades se encaminan. Pues sólo a estos les es posible allí vivir, para los demás hay todo tipo de desgracias!*

Pero Diógenes, al oír tal cosa, dijo: “¿Qué dices?, ¿mejor destino obtendrá Patecio el ladrón al morir que Epaminondas, porque estaba iniciado en los misterios?”

Vemos que los versos de Sófocles relativos a los misterios eleusinos son cuestionados y, mediante la comparación entre un desconocido ladrón que se ha iniciado en los misterios y el famoso general tebano, al parecer no iniciado en los mismos, se plantean dudas sobre si el mero hecho de iniciarse podía tener una recompensa mayor que llevar una vida noble y justa.

La tragedia ateniense de los siglos V y IV a.C. es un género en el que se descubre una preocupación muy frecuente por la pureza y por la *asébeia* (ἀσέβεια),

---

<sup>14</sup> Bañuls Oller 1997. Cito la traducción de Plutarco (*Moralia* 21e)

la impiedad<sup>15</sup>. La primera referencia explícita a la consideración de ambas “purezas”, la del cuerpo y la de la mente, se encuentra precisamente en el *Hipólito* de Eurípides, cuando Fedra afirma que sus manos son puras (*hagnáí*), pero su mente está contaminada (literalmente, “tiene una mancha o *miasma*)<sup>16</sup>. En otra obra también de Eurípides, *Orestes*, Menelao afirma que está limpio, puro (*hagnós*), por lo que hace a sus manos, y Orestes le responde que no lo está en cuanto a su mente (*phrénas*)<sup>17</sup>. Sin embargo, estos testimonios, y otros similares, aunque pueden encontrarse en un contexto ritual, no ponen en relación la pureza, física o mental, con las esperanzas en una vida feliz tras la muerte, como sí ocurre en los textos que he considerado en estas páginas<sup>18</sup>. Por otra parte, al tiempo que faltan evidencias de que una mente impía cause la cólera divina incluso en ausencia de palabras o actos impíos, la tragedia está llena en cambio de ejemplos de que éstos, palabras y

---

a partir de este mismo artículo.

<sup>15</sup> Vid. Petrovic & Petrovic 2016: 127-182.

<sup>16</sup> *Hipólito*, vv. 316-317.

<sup>17</sup> *Orestes*, v. 1604.

<sup>18</sup> En el ámbito estrictamente religioso, se encuentra el primer testimonio de una norma que requería pureza de mente en un texto de mediados del s. IV a.C., en el templo de Asclepio en Epidauró: “Cuando entras en el templo tienes que ser puro (*hagnós*). Pureza significa pensar con pureza (*hosia*)”, aunque se ha señalado que el alcance de esta restricción en el conjunto de la religión griega es mínimo, Parker 1983: 322-325.

actos impíos, son causantes inmediatos del castigo de los dioses<sup>19</sup>.

La *eusébeia*, indicativa de una actitud respetuosa, externa y quizá interna hacia los dioses, está muy presente en los testimonios analizados en la parte final de este ensayo, pertenecientes al siglo IV a.C. y a un ámbito estrictamente relacionado con la escatología, con el destino en el Más Allá: la epigrafía funeraria y las laminillas áureas. En estas últimas, la pureza de los iniciados es mencionada de manera insistente, y Perséfone, la diosa calificada como pura (*ἀγνή*) por Homero e invocada en los mismos términos por los iniciados, no sólo en ámbito eleusino, es la figura central en lo que parece ser una nueva concepción del Más Allá.

---

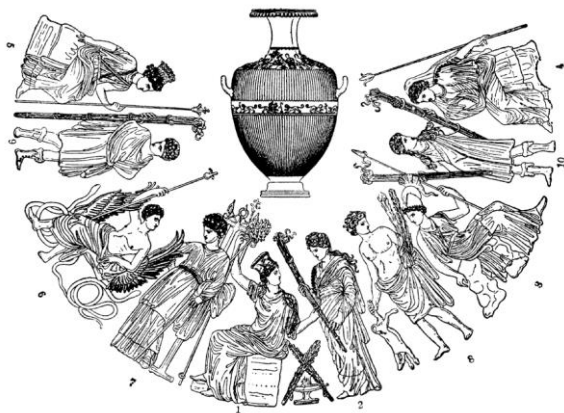
<sup>19</sup> Larson 2017: 444.



## APÉNDICE ICONOGRÁFICO



**(Fig. 1) Fresco de Micenas, 1250-1180 a. C.**



**(Fig. 2) Hidria de Cumas, Museo del Hermitage, San Petesburgo**



**(Fig. 3) *Plutonion*, Eleusis**



**(Fig. 4) Ánfora ática de figuras rojas, ca. 475-425, Museo Arqueológico de Nápoles (H3091)**



**(Fig. 5) Perséfone raptada por Hades, s. IV a.C., Tumba de Vergina**



**(Fig. 6) Rapto de Propserpina, Bernini**



**(Fig. 7) Frasiclea, Museo Arqueológico de Atenas n. 4889**



(Fig. 8) Lámina de la necrópolis de Hiponion, en Calabria, ca. 400 a.C.

## BIBLIOGRAFÍA

ARAVANTINOS, Vassilis L., Louis GODART , Anna SACCONI (2001), *Thèbes. Fouilles de la Cadmée I. Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou*. Édition et commentaire. Pisa & Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.

BAÑULS OLLER, Vicente (1997), “De la pétrea memoria y el áureo olvido: los epitafios y las *lamellae aureae*”. *Studia Philologica Valentina*, 2, pp. 5-22.

BEEKES, Robert (2013), *Etymological Dictionary of Greek* (2 vols.). Leiden, Brill.

BERNABÉ, Alberto (2002), “La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?”. *Revue de l'histoire des religions*, 219, pp. 410-433.

BERNABÉ, Alberto (2004) (ed.), *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Poetae Epici Graeci. Pars II. Fasc. 1*. Bibliotheca Teubneriana. Múnich-Leipzig, K.G. Saur.

BERNABÉ, Alberto (2012), “Posibles menciones religiosas en las tablillas de Tebas”, en C. Varias García (ed.), *Actas del simposio internacional: 55 años de micenología (1952-2007) (Faventia Supplementa 1)*, pp. 183-206.

BERNABÉ, Alberto & JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, Ana I. (2007), *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden, Brill.

BREMMER, Jan N. (2014), *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlín, De Gruyter.

BREMMER, Jan N. (2019), *The World of Greek Religion and Mythology*. Tubinga, Mohr Siebeck.

BRUIT ZAIDMAN, Louise (2001), *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*. París, La Découverte.

BRUIT ZAIDMAN, Louise (2005), *Les Grecs et leurs dieux. Pratiques et représentations religieuses dans la cité à l'époque classique*. París, Armand Collin.

BRUIT ZAIDMAN, Louise (2012), "Koré-Perséphone entre Déméter et Hadès", en A. Mastrocinque, C. Giuffré Scibona (eds.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele: studies in Greek and Roman religion in honour of Giulia Sfameni Gasparro*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, pp. 37-55.

BURKERT, Walter (2002), *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, trad. cast. Barcelona, Acontilado.

BURKERT, Walter (2005), *Cultos místéricos antiguos*, trad. cast., ed. orig. 1987. Madrid, Trotta.

BURKERT, Walter (2009), *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, trad. cast., ed. orig. 1996. Barcelona, Acontilado.

BURKERT, Walter (2011), *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. fr. París, Picard.

CALAME, Claude (2008), "Les lamelles funéraires d'or: textes pseudo-orphiques et pratiques rituelles". *Kernos*, 21, pp. 299 -371.

CALAME, Claude (2011), "Funerary gold lamellae and Orphic papyrus commentaries. Same use, different purpose", en R.G. Edmonds III (ed.), *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 203-218.

CANNATÀ FERA, Maria (1990), *Pindarus. Threnorum Fragmenta*. Roma, Edizioni dell' Ateneo.

CHANIOTIS, Angelos (2012), "Greek Ritual Purity. From Automatism to Moral Distinctions", en P. Rösch & U. Simon (eds.), *How Purity Is Made*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 124-139.

CHIRASSI COLOMBO, Ileana (2005), *La religión griega*, trad. cast. Madrid, Alianza Editorial.

CLINTON, Kevin (1992), *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*. Estocolmo, Svenska institutet i Athen.

CLINTON, Kevin (1993), "The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis", en N. Marinatos & R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries. New Approaches*. Londres & Nueva York, Routledge, pp. 88-98.

CLINTON, Kevin (2007), “The Mysteries of Demeter and Kore”, en D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*. Blackwell, Malden, pp. 342-356.

COHEN, Ada (2007), “Mythic Landscapes of Greece”, en R. Woodard (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 305-330.

COSMOPOULOS, Michael B. (2003), “Mycenaean Religion at Eleusis. The Architecture and Stratigraphy of Megaron B”, en M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Londres & Nueva York, Routledge, pp. 1-24.

COSMOPOULOS, Michael B. (2015), *Bronze Age in Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge, Cambridge University Press.

DEACY, Susan (2015), “Gods –Olympian or Chthonian?”, en E. Eidinow & J. Kindt (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, pp. 355-367.

DIMOÛ, Alexandra (2016), *La déesse Korè-Perséphone: mythe, culte et magie en Attique*. Turnhout, Brepols Publishers.

DOHERTY, Lillian E. (2002), *Gender and the Interpretation of Classical Myth*. Londres, Duckworth.

EDMONDS, Radcliffe G. (1999), “Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparing Remarks on Orphism and Original Sin”. *Classical Antiquity*, 18.1, pp. 35-73.

EDMONDS, Radcliffe G. (2004), *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes and the Orphic Gold Tablets*. Cambridge, Cambridge University Press.

EDMONDS, Radcliffe G. (2009), “Who are you? Mythic Narrative and Identity in the ‘Orphic’ Gold Tablets”, en G. Casadio & P.A. Johnston (eds.), *Mystic Cults in Magna Grecia*. Austin, University of Texas Press, pp. 73-94.

EDMONDS, Radcliffe G. (2011), “The ‘Orphic’ Gold Tablets. Texts and translations, with critical apparatus and tables”, en R.G. Edmonds III (ed.), *The ‘Orphic’ Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 15-50.

EDMONDS, Radcliffe G. (2013), *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.

EDMONDS, Radcliffe G. (2021), “Orphic eschatologies? Varying visions of the afterlife”, en H. Marlow y K. Pollmann (eds.), *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*. Londres, Routledge, pp. 117-130.

FAULKNER, Andrew (2011) (ed.), *The Homeric Hymns. Interpretative Essays*. Oxford, Oxford University Press.

FERRARI, Franco (2001), *Odissea di Omero*, trad. y com. Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese.

FOLEY, Helen P. (1994), *The Homeric Hymn to Demeter. Translation, Commentary, and Interpretative Essays*. Princeton, Princeton University Press.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (2014), “Soberana del Hades: Perséfone en la epigrafía funeraria y en las láminas áureas”. *Humanitas*, 66, pp. 317-341.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (2015), “*Eudaimones*. Dichosos ancianos del Ática”, en A. Iriarte & L. Nazaré Ferreira (eds.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga*. Coimbra, Classica Digitalia, pp. 167-188.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (2018), *Creencias y rituales funerarios. El Más Allá en la Grecia Antigua*. Madrid, Síntesis.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (2019), *Funerary Epigrams of Ancient Greece*. Londres, Bloomsbury.

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta & RODRIGUES Nuno S. (2021), “Perspectiva de género en el estudio del mito”, en M. González González & L. Romero Mariscal (eds.), *Claves para la lectura del mito griego*. Madrid, Dykinson, pp. 327-354.

GRAF, Fritz & Sarah I. JOHNSTON (2013), *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. Londres & Nueva York, Routledge.

HAN, Byung-Chul (2020), *La desaparición de los rituales*, trad. cast. Barcelona, Herder.

HANSEN, Peter A. (1983), *Carmina Epigraphica Graeca saeculorum VII-V a. Chr. n.* Berlín, De Gruyter.

HANSEN, Peter A. (1989), *Carmina Epigraphica Graeca saeculi IV a. Chr. n.* Berlín, De Gruyter.

HARRISON, Tom (2015), “Belief vs. Practice?”; en E. Eidinow & J. Kindt (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. Oxford, Oxford University Press, pp. 21-28.

HATZOPOULOS, M. (2006), “De vie a trépas: rites de passage, lamelles dionysiaques et tombes macédo-niennes”, en A.M. Guimier-Sorbets, M.B. Hatzopoulos, Y. Morizot (eds.), *Rois, citès, nécropoles: institutions, rites et monuments en Macédoine*. Atenas, Bocard, pp. 131 -141.

HENRICHS, Albert (2019), *Greek Myth and Religion. Collected Papers II*, edited by Harvey Yunis. Berlín, De Gruyter.

KERÉNYI, Karl (1999), *La religión antigua*, trad. castellana. Barcelona, Herder.

KERÉNYI, Karl (2004), *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*, trad. castellana, ed. orig. 1962. Madrid, Siruela.

KONSTAN, David (1995), *Greek Comedy and Ideology*. Oxford, Oxford University Press.

KONTORLI-PAPADOPOULOU, Litsa (1996), *Aegean Frescoes of Religious Character*. Gotemburgo, P. Åströms förlag.

LARSON, Jennifer (2007), *Ancient Greek Cults*. Londres, Routledge.

LARSON, Jennifer (2016), *Understanding Greek Religion*. Londres, Routledge.

LARSON, Jennifer (2017), "On the Interior States of Ancient Greek Whorshippers". *Classical Review*, 67, pp. 443-444.

LIBRÁN MORENO (en prensa), "Persephone in Greek Tragedy".

LLOYD-JONES, Hugh (1985), "Pindar and the After-life". *Entretiens sur l'Antiquité classique*, 31, pp. 245-283.

MACKIN ROBERTS, Ellie (2020), *Underworld Gods in Ancient Greek Religion. Death and Reciprocity*. Londres, Routledge.

MYLONAS, George E. (1961), *Eleusis and Eleusian Mysteries*. Princeton, Princeton University Press.

PALAIMA, Thomas G. (2004), "Linear B Sources", en S. M. Trzaskoma, R. Scott Smith, S. Brunet (eds.), *Anthology of Classical Myth. Primary Sources in Translation*. Indianapolis, Hackett, pp. 439-454.

PALAIMA, Thomas G. (2010), "Mycenaean Religion", en C. Shelmerdine (ed.), *Cambridge Companion*

to the Aegean Bronze Age. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 342-361.

PARKER, Robert (1983), *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford, Oxford Clarendon Press.

PARKER, Robert (2005), *Polytheism and Society in Athens*. Oxford, Oxford University Press.

PARKER, Robert (2010), “New Problems in Athenian Religion: The ‘Sacred Law’ from Aixone”, en J.H.F. Dijkstra, J.E.A. Kroesen, Y. Kuiper (eds.), *Myths, Martyrs and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden, Brill, pp. 193-208.

PARKER, Robert (2011), *On Greek Religion*. Ithaca y Londres, Cornell University Press.

PETROVIC, Andrej & PETROVIC, Ivana (2016), *Inner Purity and Pollution in Greek Religion. Volume I: Early Greek Religion*. Oxford, Oxford University Press.

PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni (2001), *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milán, Adelphi.

PIQUERO RODRÍGUEZ, Juan (2017), “Las tablillas micénicas de Tebas y la religión griega”. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 22, pp. 509-518.

RICHARDSON, Nicholas J. (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford, Oxford University Press.

ROSE, H. J. (1943), "The Grief of Persephone". *The Harvard Theological Review*, 36, pp. 247-250.

ROSSI, Laura (1996), "Il testamento di Posidippo e le laminette auree di Pella". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 112, pp. 59 -65.

RUDHARDT, Jean (1992, <sup>1</sup>1958).), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. París, Picard.

RUTHERFORD, Ian (2013), "Mycenaean Religion", en M. Salzman (ed.), *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, vol.1. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 256-279.

SCHUDEBOOM, Feyer L. (2009), *Greek Religious Terminology—Telete & Orgia*. Leiden-Boston, Brill.

SOMMERSTEIN, Alan H. (1996), *Aristophanes, Frogs*. Warminster, Aris & Phillips.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane (2003), "Festival and Mysteries: aspects of the Eleusinian Cult", en M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Londres & Nueva York, Routledge, pp. 25-49.

THEODOSSIEV, Nikola (2002), "Mountain Goddesses in Ancient Thrace: The Broader Context". *Kernos*, 15, pp. 325-329.

TORTORELLI GHIDINI, Marisa (2006), *Figli della Terra e del Cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*. Nápoles, M. D'Auria.

TOZZA, Marcello (2021), *Representación ritual de la muerte en la edad del bronce egea*. Madrid, Dykinson.

TSAGALIS, Christos (2008), *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*. Berlín, De Gruyter.

WACHTER, Rudolf (2007/2008), “Persephone, the threshing maiden”. *Die Sprache*, 47, pp. 163-181.

ZUNTZ, Günther (1971), *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*. Oxford, Clarendon Press.



## CRÉDITOS DE LAS IMÁGENES

**(Fig. 1)** Fuente de la imagen:

[https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Myken\\_M\\_091011.jpg](https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Myken_M_091011.jpg)

**(Fig. 2)** Fuente de la imagen: De Nordisk familjebok (1907), vol.7, p.379-380 [1], Dominio público,

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1372648>

**(Fig. 3)** Fuente de la imagen:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ploutonion\\_Eleusis.jpeg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ploutonion_Eleusis.jpeg)

**(Fig. 4)** Fuente de la imagen: *LIMC*, s.u. Hades, n. 77

**(Fig. 5)** Fuente de la imagen:

[https://www.wikidata.org/wiki/Q20994337#/media/File:Hades\\_abducting\\_Persephone.jpg](https://www.wikidata.org/wiki/Q20994337#/media/File:Hades_abducting_Persephone.jpg)

**(Fig. 6)** Fuente de la imagen:

<https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:RapeOfProserpina.jpg>.

**(Fig. 7)** Fuente de la imagen:

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/da/Kore%2C\\_Phrasikleia%2C\\_Ariston\\_of\\_Paros%2C\\_550-540\\_BC%2C\\_Mirhinous%2C\\_NAMA\\_4889%2C\\_102537.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/da/Kore%2C_Phrasikleia%2C_Ariston_of_Paros%2C_550-540_BC%2C_Mirhinous%2C_NAMA_4889%2C_102537.jpg)



## COLECCIÓN CLÁSICOS

Alfonso Silván (Director)



—Serie estudios—

- Sobre la democracia ateniense.** Luis Gil Fernández. 2009.
- El concepto poiesis en la filosofía griega.** Emilio Lledó. Ed. Alfonso Silván. 2010.
- Alejo Carpentier. Poética del Mediterráneo Caribe.** Inmaculada López Calahorro. 2010.
- Derecho natural y dignidad humana.** Ernst Bloch. 2011. Ed. Francisco Serra. Trad. Felipe González Vicén. 2011.
- Lenguaje e historia.** Emilio Lledó. 2011.
- La teoría poética de la antigüedad. Aristóteles. Horacio. Longino.** Manfred Fuhrmann. Ed. y trad. Alfonso Silván. 2011.
- Teoría del drama moderno. Ensayo sobre lo trágico.** P. Szondi. Ed. Germán Garrido. Trad. Javier Orduña. 2011.
- La continuidad del mundo y del arte.** Pedro Aullón de Haro. 2011.
- Nuevos estudios de humanismo y tradición clásica.** Volúmenes I y II. Luis Gil Fernández. 2011.
- Escatología de la crítica.** Pedro Aullón de Haro. 2013.
- Nietzsche. Modernidad y política.** Raúl Sanz Burgos. Julián Sauquillo González y Francisco Serra Giménez. 2013.
- El derecho en la época constitucional. Un ensayo de interpretación.** Francisco Serra. 2013.
- Polis y Estado.** Rüdiger Bubner. Trad. Pilar Mantilla y Bernd Marizzi. 2015.
- Estudios sobre novelistas clásicos. Mark Twain. Blasco Ibáñez. Pío Baroja. Joseph Roth.** Javier Alcoriza (ed.). 2016.

- El problema de Shylock. Estudios de ética literaria.** Javier Alcoriza. 2017.
- Psicología literaria.** Javier Alcoriza. 2021.

—Serie textos—

- Sófocles. Electra.** Ed. bilingüe de Luis Gil Fernández. 2009.
- Platón. Fedro.** Ed. bilingüe de Luis Gil Fernández. 2009.
- Aristóteles. Poética.** Ed. bilingüe de Paloma Ortiz García. 2010.
- Horacio. Arte poética.** Ed. bilingüe de Juan Gil Fernández. 2010.
- Boileau. El arte poética y otras sátiras.** Ed. bilingüe de Alberto Torrego Salcedo. 2010.
- República poética. Textos programáticos de la literatura española (siglos XVIII y XIX).** Ed. de Germán Garrido Miñambres. 2010.
- Lezama Lima. Escritos de Estética.** Ed. de Pedro Aullón de Haro. 2010.
- 'Longino'. De lo sublime.** Ed. bilingüe, introducción y notas de Manuel Pérez López. 2011.
- Platón. Menéxeno. Discursos en honor de los caídos por Atenas.** Ed. bilingüe. Emilio Crespo (dir.) 2012.
- Hesíodo. Teogonía.** Ed. bilingüe de Emilio Suárez de la Torre. 2014.
- Heródoto. Historia.** Libro I. Clío. 2010. Libro II. Euterpe. 2011. Libro III. Talía. 2015. Ed. bilingüe de J. M. Floristán.
- Ctesias de Cnido. Relaciones de la India.** E. bilingüe, traducción, notas y comentario de Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez. 2018.
- Frontino. Estratagemas.** Introducción, traducción y notas de Alfonso García-Toraño Martínez. 2019.
- Schiller. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental.** Ed. bilingüe de Arno Gimber y Alfonso Silván. 2021.

—Serie monografías—

- El tema de Ulises.** W.B. Stanford. Edición de Alfonso Silván. Traducción de B. Afton Beattie y Alfonso Silván. 2013.
- Metodologías comparatistas y Literatura comparada.** Pedro Aullón de Haro (ed.) 2013.
- Ensayo sobre la virtud pública 1696.** Charles Davenant. Ed. bilingüe de Ramón Imaz Franco. 2013.
- La transmisión de valores a través del lenguaje cinematográfico.** Beatriz Peña Acuña. 2014.
- Tipografía del griego clásico: análisis e historia desde la invención de la imprenta hasta la era digital.** Juan José Marcos García. 2014.
- Poéticas de la enfermedad en la literatura moderna.** M<sup>a</sup> Victoria Utrera Torremocha. 2015.
- Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano.** Emilio Suárez, et al. (eds.) 2015.
- Historiografía y Teoría de la Historia del Pensamiento, la Literatura y el Arte.** Pedro Aullón de Haro (ed.) 2015.
- Teoría de la Biografía.** María Teresa del Olmo Ibáñez. 2015.
- Translatio y cultura.** Pedro Aullón de Haro y Alfonso Silván (eds.) 2015.
- La recepción y reescritura del mito de Don Quijote en Inglaterra.** Esther Bautista Naranjo. 2015.
- Manuscritos griegos en España y su contexto europeo.** Felipe G. Hernández Muñoz (ed.) 2016.
- Demóstenes. Las cuatro Filípicas.** Ed. bilingüe de Felipe G. Hernández Muñoz y Fernando García Romero. 2016.
- Omero, i cardinali e gli esuli. Copisti greci di un manoscritto di Stoccarda.** David Speranzi. Con una premessa di Felipe G. Hernández Muñoz. 2016.
- Memoria retórica y experiencia estética. Retórica, Estética y Educación.** Esther Zarzo. 2016.
- Manual ilustrado de Paleografía Griega.** Juan José Marcos García. 2016.

- La lengua alemana vista desde dentro y desde fuera: Estudios sobre su sistema, su enseñanza y su recepción / Die deutsche Sprache - intern und extern Untersuchungen zu System, vermittlung und Rezeption.** Berit Balzer e Irene Szumlakowski (eds.) 2016.
- Diálogos literarios y culturales hispano-alemanes / Deutsch-hispanischer Literatur - und Kulturdialog.** Arno Gimber (ed.) 2017.
- La(s) literatura(s) en lengua alemana y su apertura internacional / Deutsche Literatur(en) und ihre internationale Entgrenzung.** María José Calvo y Bernd Marizzi. 2017.
- Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la filosofía (I) y (II).** Mercedes López Salvá et al. (eds.) 2016. 2018.
- Magiké Téchne. La formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo.** Emilio Suárez et al. (eds.) 2017.
- Regards sur l'Autre dans la littérature francophone et anglophone/Gazes on the Other in Francophone and Anglophone Literature.** Montserrat Morales Peco (ed.) 2018.
- Antropología Cultural del vestido: La perspectiva sobre el burkini.** Fernando Américo y Raquel Regueiro (eds.) 2018.
- El escepticismo humanista de Francisco Sánchez.** María Asunción Sánchez Manzano. 2018.
- Nietzsche y su Sombra. Consideraciones sobre lo poético y lo artístico.** Sergio Antoranz, Emma Piquero y Laura Rodríguez. (eds.) 2019.
- Bartolomé Alcázar. De Ratione dicendi.** Edición bilingüe, traducción y notas de Manuel López-Muñoz. 2019.
- Del manuscrito antiguo a la edición crítica de textos griegos. Homenaje a la Prof<sup>a</sup> Elsa García Novo / From the ancient manuscript to the critical edition of Greek texts. A festschrift to Prof. Elsa García Novo.** Teresa Martínez Manzano y Felipe G. Hernández (eds.). 2019.

- Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo.** Emilio Suárez et al. (eds.) 2019.
- Memoria traumática: visiones femeninas de guerra y posguerra.** Juan Manuel Martín Martín (ed.) 2019.
- Repensar el pasado: la memoria (trans)cultural europea.** Marta Fernández y Johanna Vollmeyer (eds.) 2021.
- Claves para la lectura del mito griego.** Marta González González y Lucía Romero Mariscal (eds.) 2021.
- Representación ritual de la muerte en la edad del bronce egea.** Marcello Tozza. 2021.
- Para una superación del paradigma epistemológico: Rorty a través de la doble lectura de Heidegger.** Pilar Salvá Soria. 2021.
- Antología comentada de la Iliada.** Jorge Bergua Caverro. 2021.
- Gargilio Marcial. Medicinas obtenidas de plantas y frutos.**
- Tratado de los huertos.** Edición de Alfonso García-Toraño. 2022.
- La filosofía natural del médico J. Gallego de la Serna.** María Asunción Sánchez Manzano. 2022.

—Serie divulgación—

- Historia del alfabeto y de las letras del abecedario romano.** Juan José Marcos García. 2012.

