

Un epigrama funerario de Posidipo de Pela para una iniciada (43 A.-B.)
[A Funerary Epigram of Posidippus of Pella for an Initiated Woman (43 A.-B.)]

<https://doi.org/10.6018/myrtia.659711>

Marco Antonio Santamaría*

Universidad Complutense de Madrid

Marcoa22@ucm.es

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0003-3348-8236>

Resumen: Se ofrece una reconstrucción del epigrama fragmentario 43 A.-B. del «nuevo Posidipo» a partir de las imágenes del papiro de Milán (P. Mil. Vogl. VIII 309) y de numerosos paralelos con otros epigramas funerarios, con epitafios y con documentos referidos a cultos míticos, en especial las laminillas órficas de oro y textos sobre los Misterios de Eleusis. Se analizan los puntos de contacto con estos textos, para concluir que Posidipo los tuvo muy en cuenta para expresar las esperanzas escatológicas de la difunta, muy probablemente iniciada en los Misterios de Eleusis.

Abstract: A reconstruction of the fragmentary epigram 43 A.-B. from the «new Posidippus» is offered, based on images from the papyrus (P. Mil. Vogl. VIII 309) and numerous parallels with other funerary epigrams, epitaphs and documents referring to mystery cults, especially the Orphic gold tablets and texts on the Eleusinian Mysteries. The points of contact with these texts are analysed, concluding that Posidippus took them into account when expressing the eschatological hopes of the deceased, who was most likely initiated into the Eleusinian Mysteries.

Palabras clave: Posidipo de Pella; epigramas helenísticos; escatología griega; laminillas de oro órficas; Misterios de Eleusis

Keywords: Posidippus of Pella; Hellenistic epigrams; eschatology; Orphic Gold Tablets; Eleusinian Mysteries

Recepción: 24/06/2025

Aceptación: 07/10/2025

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los hallazgos papirológicos más deslumbrantes de los últimos años fue el protagonizado por el papiro de Milán P. Mil. Vogl. VIII 3091, que contenía un libro de epigramas de Posidipo de Pella. Desde la publicación de la *editio*

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Dioniso en la época helenística: fuentes literarias, papiráceas y epigráficas (Dihelene)» (ref. PID2022-138722NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Agradezco sus valiosas aportaciones a Francesca Angiò y los dos informantes anónimos de la revista.

¹ *Editio maior*: Bastianini, Gallazzi y Austin (2001); *editio minor*, con toda la obra conocida de Posidipo: Austin y Bastianini (2002) (A.-B.), cuya numeración sigue. Vid. Calderón Dorda (ed.) (2024) para la edición, comentario y bibliografía más recientes.

princeps en 2001 han visto la luz gran número de trabajos, centrados sobre todo en la reconstrucción del texto de los poemas fragmentarios y en su interpretación.

Entre las nueve secciones del libro dedicadas a temas diversos (como piedras, augurios, estatuas o naufragios), la cuarta, con el nombre de ἐπιτύμβια, recoge veinte epigramas funerarios. Esta sección reviste especial interés, por adoptar un tono sereno ante la muerte² y por incluir numerosos términos y expresiones propios de los misterios, un hecho infrecuente entre los epigramas helenísticos, lo que invita a pensar que al menos varios de ellos estaban dedicados a personas iniciadas. Entre ellos, el epigrama 43 A.-B. destaca por la abundancia y la claridad de sus motivos místicos. Debido a un corte en el papiro, a partir del v. 3 el texto presenta diversas lagunas en la parte central, que se han intentado solventar con diversas sugerencias. El presente trabajo las valora, propone algunas más y lleva a cabo un análisis pormenorizado de los puntos en común del poema con otros epigramas funerarios literarios y epigráficos y con varios testimonios de cultos místicos, como las laminillas órficas de oro y textos sobre los Misterios de Eleusis.

2. EL EPIGRAMA 43 A.-B.

El epigrama 43 A.-B. ocupa el segundo lugar en la sección funeraria. Austin y Bastianini ofrecen el siguiente texto en su *editio minor* de Posidipo³:

ἡλθεν ἐπ' εὐσεβέων Νικοστράτη ιερὰ μυçτῶν
δρυια καὶ καθαρὸν πῦρ ἐπὶ Τριπτολέ[μου],
ἢν ἀψ ἡ φ... [. . . .] . . . Ραδαμάνθυος [. . . .]
Αἰακὸς ε[. . . .]. δῷμα πύλας τ' {ε} [Αἴδεω
τέκνων [πλῆθος] ἴδοῦcαν· ἀεὶ δ' ἀπα[λώτερο]c οὔτω 5
ἀνθρώπ[οις λυγρ]οῦ γήρασc ἔctι λιμῆ[ν].

He aquí la reconstrucción que propongo para los versos 3 y 4, con las conjeturas para todo el poema recogidas a continuación (para el v. 5 prefiero [τέκν' ἐπ]ίδοῦcαν, de Zanetto):

ἢν ἀψηφίc[τωι μεγ]άλ[ο]υ Ραδαμάνθυος [αῖcη]
Αἰακὸς ε[lc Αΐδε]ω δῷμα πύλας τ'ξ[κάλει

² Como señaló Garulli (2005: 25-32).

³ Uso la signa lunada (c) para los epigramas del nuevo Posidipo y las convencionales para el resto de textos.

col. VII 14-19 2 ἐπὶ ed. pr.: ἐπὶ Livrea 2002 Τριπτολέμου ed. pr.: Τριπτόλεμον Ferrari 2005 3 ὅψ ἡ φιλίη τε πάλαι Ἀ'. [ἡδὲ Austin 2001: ὅψ ἡ φιλίη κάτε]χεν Ἀ'. [αὐλή] Livrea 2002: [αἴσηι fort. Zanetto 2002: ὅψ ἡ φιλίη δέχε]ται Ἀ'. [ἡδὲ vel [ἔδρη De Stefani 2003: ἄγηφος vel ἀγήφις[το]C Ἀ'. [(θέμις, βουλή] Lapini 2003: μέ]λαν Ferrari 2005: ἀγηφίς[τοι ὁσίοι] Ἀ'. [όμφην Bremer 2006: ἀγήφις[τοι βου]λαν Ferrari 2009 : ἀγηφίς[τοι μεγάλοι Santamaría 2010 4 εἰς[κῆν] εἰς[c] Austin 2001: ἔ[c] αὐτὴν Livrea 2002 : εἰς[κῆν] Αἴδες]ω Lapini 2003 : ἔ[κπεμπε]ι dub. De Stefani 2003 τ' {ε} [Αἴδεω ed. pr.: τ' ἔ[καλουν Lapini 2003: ἔ[καλει Bremer 2006, Santamaría 2010 5 [πληθος] ἴδοῦσαν Austin ap. ed. pr.: [τέκν' ἐπ]ιδοῦσαν Zanetto 2002: [θ' ἄμματ'] ἴδοῦσαν Livrea 2002 6 ἀνθρώποις λυγρῷ ed.

pr.

Ha llegado Nicóstrata a los sagrados rituales de los piadosos iniciados
y al fuego puro de Triptólemo.

A ella, [por sentencia inapelable del gran] Radamantis,
Éaco la [ha llamado] a la morada y las puertas [de Hades]
tras haber visto [a los hijos] de sus hijos. Siempre es así más dulce
para los hombres el puerto de la triste vejez.

Comentaré cada una de las peculiaridades y problemas del poema verso a verso, así como las diferentes conjeturas, con el fin de justificar cada propuesta.

3. VERSOS 1-2

La muerte es habitualmente imaginada como un viaje, no solo en Grecia⁴, por lo que no tiene nada de extraño que en piezas funerarias se emplee con mucha frecuencia el verbo ἔρχομαι para aludir al viaje del alma al Hades o a su destino final, como en el presente epigrama⁵.

Para la sintaxis de los vv. 1-2 hay dos interpretaciones: puede entenderse que εὐτεβέων califica a μυστῶν y que ἐπί lleva ὄργια como régimen⁶, o bien que ἐπί εὐτεβέων constituye un solo sintagma, con χῶρον, χώραν, δόμον u οἶκον implícitos, ya que es una fórmula que aparece a menudo (el mismo Posidipo la

⁴ Ver, p. ej., Méndez Dosuna (2008), con más bibliografía.

⁵ P. ej.: ...κις πλεόνων ἥλθε μετοικεύμ (AP 7.731.6); ταῦτα παρ' Αἴδαν / ἔρχοις ἔχων... (AP 7.67.7-8); ὁ τάλας ἔρχομαι εἰς Αἴδην (AP 7.339.2); Μύδων... ἥλθεν / εἰς Αἴδην (AP 7.585.1-2). Con el verbo a comienzo de verso: ἥλθον ἐς ἀθανάτους ἐκ πυρὸς ἀμφότεροι (AP 16.185.6), sobre Heracles y Dioniso; ἥλθεν δ' εἰς Αἴδαο δέμας, ψυχὴ δ' ἐς Ὁλυμπον (AP 7.362.3). Seguramente el verbo también estaba a comienzo de verso en el epigrama funerario 60.6 de Posidipo: ἔρχομ' ἐπ' ε]ὺσεβέων.

⁶ Así, Conca (2002: 68); Lapini (2002: 49), (2007: 235); Livrea (2002: 64); De Stefani (2003: 74); Karadima-Matsa y Dimitrova (2003: 343 n. 35); Magnelli (2004: 29 n. 26), (2006: 53-54); Clinton (2004: 89); Petrovic (2015: 189) y Garulli (2023: 148-149).

emplea dos veces⁷), y que ἵερᾳ... ὅργια καὶ καθαρὸν πῦρ son acusativos de dirección sin preposición⁸. En mi opinión, esta segunda interpretación resulta algo forzada, pues sería raro que el poeta se refiriera al mismo destino con dos sintagmas diferentes yuxtapuestos (uno indicando un grupo, «los piadosos», y otro una actividad, «los sagrados rituales»), cada uno con una construcción diferente (genitivo con preposición y acusativo sin ella) y utilizando dos denominaciones distintas para un mismo referente (piadosos e iniciados). A pesar del marcado hipérbaton, resulta preferible integrar todas estas palabras en una sola construcción sintáctica: ἐφ' ἵερᾳ ὅργια εὐσεβέων μυστῶν καὶ ἐπὶ καθαρὸν πῦρ Τριπτολέμου.

Algunos estudiosos interpretan el nombre propio Τριπτολέ[μ]... como un genitivo régimen de ἐπί, con algún seguidor, o como acusativo⁹. Otros autores piensan que el régimen de la preposición sería πῦρ, del que dependería Τριπτολέ[μ]ου¹⁰. Parece claro que el sustantivo «fuego» necesita precisarse, y un genitivo sin preposición («el fuego de Triptólemo») sería más apropiado que un complemento preposicional («el fuego junto a Triptólemo»). Además, resultaría poco elegante usar la preposición ἐπί más genitivo o acusativo dentro de una construcción con ἐπί más acusativo (ὅργια). Por ello, la interpretación ἐπὶ καθαρὸν πῦρ Τριπτολέ[μ]ou supone una construcción sintáctica más equilibrada, con dos sintagmas preposicionales (ἐπ' ὅργια y ἐπὶ πῦρ) coordinados por καὶ, indicando el destino al que ha llegado Nicóstrata. Ambas preposiciones van seguidas por genitivos (εὐσεβέων y Τριπτολέ[μ]ou) que no son su régimen, sino complementos de ὅργια y πῦρ. En varios textos que aluden al destino de ultratumba se encuentran diversos paralelos de esta construcción con la preposición seguida de un genitivo que no depende de ella, sino de un sustantivo que va antes (como πῦρ) o después (como ὅργια):

⁷ 58.6: ὕιχετ' ἐπ' εὐσ[εβέων], 60.6: ... ἔρχομ' ἐπ' ε]ύσεβέων. Para más ejemplos de esta expresión o εὐσεβέων χώρος o δόμος, vid. Lattimore (1942: 31-36); Garulli (2005: 28-29 n. 10) y Angiò en Calderón Dorda (ed.) (2024: 232).

⁸ Así lo entienden: Bastianini y Gallazzi (2001: *ad loc.*); Austin y Bastianini (2002) *ad loc.*; Zanetto (2002: 105); Laudenbach (2003: 126-127), que cree que ἐπὶ Τριπτολέ[μ]ou significaría «en presencia de Triptólemo», como en Luc. VH2.18: τὴν ἐπὶ τοῦ Ραδαμάνθυος κρίσιν; Dignas (2004: 182); Dickie (2005: 28-29), que sugiere que el segundo ἐπί sería pospositivo y llevaría como régimen ὅργια y πῦρ; Nisetich (2005: 26); Ferrari (2005: 199 n. 44) y (2009: 29 y 124); Bremer (2006: 14) y Angiò en Calderón (ed.) (2024: 232-233); en la otra interpretación «la disposición de las palabras resultaría excesivamente retorcida».

⁹ Genitivo: Bastianini y Gallazzi (2001: *ad loc.*); Zanetto (2002: 105), con el sentido «a presencia de Triptólemo», ante su tribunal, lo que supondría una variación de la expresión más frecuente «a la presencia de Radamantis», como en ep. 118.25 (μυστικὸν οἴημον ἐπὶ Ραδάμανθυν ἵκοιμην) y AP8.545.1-2 (εἰς Ραδάμανθυν). Acusativo: Ferrari (2005: 199).

¹⁰ Lapini (2002: 49) y (2007: 235); Livrea (2002: 64), que escribe ἐπὶ, lo que no parece necesario; Karadima-Matsa y Dimitrova (2003, 343 n. 35) y Dickie (2005: 28-29).

-Epigramas literarios: χώρην πέμψαν ἐπ' εὐσεβέων (*AP* 7.260.8); ήδη γὰρ λειμῶνας ἐπὶ Κλυμένου πεπότησαι (*AP* 7.189.3); κατέβη δόμον εἰς Αἴδαο (*AP* 7.607.3); ἥλθε δῶμ' ἐξ Αίδεω (*AP* 7.706.4).

-Laminillas áureas: πέμψη ἔδρας ἐξ εὐάγέων (*OF*¹¹ 489-490.7); πέμπε με πρὸς μυστῶ<ν> θιάσους (*OF* 492a.1).

-Epitafios: Ἐρμείη, πέντοις [sic] χῶρον ἐπ' εὐσεβέων (*GVI* 258.4, Licia, s. I d. C.); τήνδε ὅγε ἐπ' εὐσεβέων χῶρον (*GVI* 1871.16, οἱ Paros?, s. II d. C.); χῶρον ἐξ εὐσεβέων (*GVI* 1967.8, Trica, Tesalia, s. I a. C.; *GVI* 1740.9, οἱ Atenas?, s. I a. C.); ἐσθλὰ δὲ ναίῳ / δώματα Φερσεφόνας χώρωι ἐν εὐσεβέων (*GVI* 1128.5-6, Melos, III a. C.); ψυχὴ δὲ ὕικετο ἐξ εὐσεβέων χῶρον (*GVI* 1771.4-5, Laodicea, III d. C.); [χῶρ]ον ἐξ εὐσεβέων τόνδ' ἀ[γ]αγὼν κάθισον¹².

Los defensores de que el primer ἐπί tiene εὐσεβέων como régimen se basan en que esta fórmula aparece en otros epigramas para designar la región de los piadosos en el Hades. El propio Posidipo la usa en dos epigramas funerarios. Con todo, como han defendido algunos autores¹³, es posible que el poeta empleara al comienzo del epigrama la secuencia ἐπ' εὐσεβέων para dar la impresión de que se trataba de dicha fórmula, pero en realidad quedaría integrada en otra construcción sintáctica en la que ἐπί no va con el genitivo, creando así un efecto poético de sorpresa. Según sugiere Garulli (2023: 149), parece que Posidipo, al distanciarse de las fórmulas sepulcrales tradicionales, quiere dar a entender que también la condición y el destino de la difunta son diferentes a los de la mayoría de los difuntos. El contenido poco habitual tendría un correlato en una forma igualmente novedosa que rompe con lo esperable mediante una construcción compleja. Garulli observa también la disposición quiástica del primer distico¹⁴, que comienza y acaba con ἐπί + genitivo, con los acusativos ἵεπα ὄργια y καθαρὸν πῦρ como régimen de ἐπί y con la misma estructura adjetivo + sustantivo, igual que εὐσεβέων... μυστῶν. Además, es significativo que en sus otras dos apariciones en Posidipo (58.6; 60.6), así como en un epigrama de Calímaco y en varios epitafios inscritos¹⁵, ἐπ' (οἱ ἐν) εὐσεβέων va al final de poema, pero en este epigrama va al principio, con lo que el poeta indica que no está siguiendo las convenciones.

Por otra parte, como apoyo para nuestra interpretación sintáctica de los dos primeros versos pueden aducirse varios paralelos en que εὐσεβῆς + μύστης

¹¹ Empleo *OF* como abreviatura de los *Orphicorum fragmenta* editados por Bernabé (2004-2005).

¹² Verso 12 de un epitafio procedente seguramente de Macedonia, de finales de la época helenística, editado por Karadima-Matsa y Dimitrova (2003).

¹³ Magnelli (2006: 53-54) y Garulli (2023: 149).

¹⁴ Ya señalada por Zanetto (2002: 104-108).

¹⁵ Calímaco (*AP* 7.520.4): Παισανίου· δῆτις δ' αὐτὸν ἐν εὐσεβέων; 569b.2 Kaibel: κάστιν ἐν εὐσεβέων ἦν διὰ σωφροσύνης; *GVI* 435.4: μετ' εὐσεβέων δ' ἐσμὲν ἐν Ἡλυσίωι.

forman un sintagma, frecuente en textos místicos. Los iniciados en los Misterios de Samotracia son denominados por lo general desde el s. II a. C. como εὐσεβεῖς μύσται o μύστιδες, en latín *pii mystae*¹⁶, y para los participantes en los Misterios de Mitra se usa también a menudo εὐσεβής o *pius*¹⁷. Fuera de este ámbito, se emplea *pius myastes* en una inscripción del s. IV d. C., probablemente de Eleusis (*CIL VI*, 1779d.13-14)¹⁸. Aristófanes usa el sintagma ὁσίοις μύσταις (*Ra.* 336), referido a los iniciados eleusinios del Más Allá. Pero hay un paralelo de mucho más peso para este sintagma: el texto de una laminilla áurea encontrada en un sepulcro de Pela datado a finales del s. IV a. C., en la que curiosamente el difunto se llama Posidipo:

Φερσεφόνη Ποσείδιππος μύστης εὐσεβής (*OF496b*)
Para Perséfone. Posidipo, iniciado piadoso.

A través de este texto, un difunto reivindica ante la diosa de los muertos su condición de iniciado, en virtud de la cual espera obtener la beatitud eterna en el otro mundo. Este difunto desea sin duda unirse a los otros piadosos, como los que celebran los ritos místicos a los que Nicóstrata ha llegado, según el ep. 43 (εὔεβέων... μυctῶν / ὅργια 1-2). Dada la similitud entre la laminilla y el epígrama, podemos pensar que Posidipo conoció un texto idéntico o muy similar, quizás por pertenecer a un familiar suyo del mismo nombre¹⁹, posiblemente su abuelo, y quiso plasmarlo en un epígrama dedicado a una iniciada. Tal poema vendría a cumplir una función muy similar a la de la laminilla: si esta servía para comunicar a los dioses del inframundo la piedad del difunto y su esperanza en la dicha eterna, el epígrama también plasmaba el rango especial de Nicóstrata y proclamaba ante sus conocidos el hecho ya consumado de su llegada al lugar de los piadosos.

4. RECONSTRUCCIÓN DE LOS VERSOS 3-4

Los vv. 3 y 4 presentan varias lagunas que se han intentado suplir mediante conjetas. Los editores interpretaron las letras que siguen al relativo ἦν, ΑΨΗΦ como ἄψ ἥ, a lo que debería seguir un sustantivo femenino (φιλ[ίη segú Austin 2001, seguido por De Stefani 2003: 74, que añade: φιλ[ίη δέχε]ται) o un adjetivo con un sustantivo (para Livrea 2002: ἡ φι[λή κάτε]χεν... [αὐλή·; De Stefani 2003: 74 apunta que también sería posible ἔδρη como final, aunque prefiere ἥδε).

¹⁶ Vid. Dickie (2005: 39).

¹⁷ Vid. Dickie (2005: 39-40).

¹⁸ Vid. Dickie (2005: 40).

¹⁹ Como apunta Dickie (1998: 74).

Es esperable que las figuras de Radamantis y Éaco aparezcan unidas de alguna manera, dado que a ambos se les suele atribuir una función similar como jueces de los muertos. Según esto, Austin (2001) coordina φιλ[ί]ν τε πά]λαι 'Ραδαμάνθυος y Αἰακός conjeturando la conjunción [ηδέ al final del v. 3, propuesta que ha tenido notable aceptación. De Stefani (2003: 74), por ejemplo, llega a decir que es «difficile escogitare qualcosa di meglio, soprattutto dell' [ηδέ finale, per non creare un asindeto al v. 4». El adverbio πά]λαι de Austin (que mejora el posible πά]λιν planteado y rechazado en la *editio princeps*, y cuestionada en el comentario) es poco sostenible por el estilo, pues es raro que este adverbio vaya con un sustantivo. La conjunción ηδέ al final de verso es aún más discutible, pues presenta tres problemas señalados por Lapini²⁰: 1) τε... ηδέ en vez de τε... καί es insólito; 2) es raro que estén coordinados dos conceptos tan diferentes como «la amistad de Radamantis» y «Éaco»²¹; 3) el más grave es que no hay ningún ejemplo de ηδέ a final de verso en la poesía griega hexamétrica. Por todo ello, hay que desechar la coordinación entre Radamantis y Éaco. Livrea separa los vv. 3 y 4 en oraciones distintas, lo cual tampoco es convincente, pues rompe la esperable relación entre Radamantis y Éaco y deja a la oración que comenzaría en el v. 4 sin ninguna relación sintáctica con lo anterior. Por su parte, Lapini (2003: 47) propuso ἀψήφις[το]c (mejor que ἀψηφος[c, como él mismo dice; apunta que acompañaría a un sustantivo como θέμις o βουλή], de ψηφίζομαι, «votar» (con un guijarro, ψῆφος), en el sentido de «voluntà inesorabile, indiscutibile, di una necessità “che non si mette ai voti, non è soggetta a voto”»²². Ferrari (2009: 29) lo sigue de cerca y reconstruye: ἀψήφις[το]i βου]λαι 'Ραδαμάνθυος [ηδέ / Αἰακός...: «Rhadamantys' irrevocable decisions [and] Aeacus»²³. Este adjetivo ἀψήφιστος, aunque raro, tiene la ventaja de eliminar el problema planteado por el desconcertante adverbio ἄψ, pues ¿cómo puede la difunta llegar de nuevo al Hades?²⁴. Sin embargo, la secuencia del adjetivo ἀψήφις[το] más un sustantivo presenta el inconveniente de que está en nominativo y difícilmente puede ir coordinada con Αἰακός, como he argumentado.

²⁰ Lapini (2003: 47) y (2007: 236). La segunda también la apunta Zanetto (2002: 107 n. 30).

²¹ Como señalan también Petrovic (2015: 190) y Garulli (2023: 150).

²² Precisa que habría habido una innovación semántica. En efecto, el término en otros textos significa «que no ha votado; que no se valora; incalculable» (ver DGE, s. v.).

²³ Es seguido por Petrovic (2015: 191), que da a ἀψήφιστοι el valor de «indeseado» («unwillkommen»), que considera insatisfactorio.

²⁴ Los editores (Bastianini, Gallazzi y Austin 2001: 160) lo explican señalando que el adverbio «de nuevo» indicaría que la difunta llegó a un mundo que ya conocía a través de la iniciación. Sin embargo, la iniciación no transportaba al iniciado al Hades más que figuradamente, por lo que cuando muera será la primera vez que llegue allí.

Dada la dificultad de coordinar Radamantis y Éaco, podemos suponer que el genitivo Ῥαδαμάνθυος dependería de un sustantivo en dativo que se integraría muy bien en la oración cuyo sujeto es Αἰσκός. Basándome en las conjeturas de Lapini y de Zanetto (2002: 107), que para el final del verso sugirió [αἴ̄cη], propongo la siguiente reconstrucción: ἦν ἀψηφίς[τοι μεγ]άλ[o]ν Ῥαδαμάνθυος [αἴ̄cη], «por inapelable sentencia de Radamantis»²⁵. Independientemente, Bremer (2006: 14)²⁶ hizo una sugerencia muy similar: ἦν ἀψηφίς[τοι ὁ]ιόν Ῥαδαμάνθυος [όμφη]. Examinemos cada uno de los términos de mi propuesta y la de Bremer.

En el epígrama, Radamantis parece tener la función, más que de juzgar²⁷, de decidir el momento de la muerte de Nicóstrata, que muere muy mayor como posible recompensa por ser iniciada. El sustantivo [αἴ̄cη], o uno similar, haría referencia a su decisión, y ἀψηφίστοc tendría el sentido metafórico de «inapelable, inexorable, que no puede ser sometida a voto», señalando que en lo relativo a la muerte rige el poder absoluto de las divinidades del Hades, a las que no se puede convencer. Muchos textos se refieren al destino de los muertos mediante un ψῆφος, «guijarro, voto, sentencia» de los dioses o los jueces. Virgilio (*Aen.* 6.431-433) asegura que a las almas se les asigna su destino en el Averno a partir de un sorteo que realiza Minos, al parecer extrayendo piedras o algo similar de una urna:

*Nec uero hae sine sorte datae, sine iudice, sedes:
quaesitor Minos urnam mouet; ille silentum
conciliumque uocat uitasque et crimina discit.*

Y estos destinos no se asignan sin sorteo ni juez:
Minos inquiriendo mueve la urna: él convoca
la reunión de los silenciosos y examina sus vidas y crímenes.

Agatías Escolástico utiliza en dos epigramas el término ψῆφος para referirse a la sentencia que espera a los muertos en el Hades. Es, por tanto, una potestad del juez, no de los juzgados. En el primero (*AP* 7.596.5-6), el «voto blanco» es sinónimo de absolución:

νῦν δ' ἐπὶ Μινύων καθαρὴν κρηπῖδα μολόντες
ἀμφότεροι λευκὴν ψῆφον ἔδεξάμεθα.
Ahora que hemos llegado al puro estrado de Minos

²⁵ Presenté esta propuesta en el Congreso Internacional «Orfeo y el orfismo», celebrado en Palma de Mallorca del 3-5 de febrero de 2005, y se publicó en Santamaría (2010: 458-461).

²⁶ Agradezco esta referencia a Francesca Angiò.

²⁷ Cf. Pl. *Grg.* 524a-526d, Luc. *Cat.* 13 y 23-29.

hemos obtenido ambos un voto blanco.

En el otro (*AP* 11.50.1-2) designa la sentencia que se aplicará a los impíos:

Nήπιε, πῶς σε λέληθε Δίκης ζυγόν, οὐ νοέεις δὲ
ἀνδράσιν οὐχ ὄστιοις ψῆφον ὀφειλομένην;
Insensato, ¿cómo te has podido olvidar de la balanza de Dike y no piensas
en la sentencia que recibirán sin falta los impíos?²⁸

Gregorio de Nazianzo usa el término *ψῆφος* con la idea de destino, en concreto con la muerte que sobrevino a su madre Nona en la iglesia (*AP* 8.39.4): ... ἐν τη̄ φῷ ψῆφον ἔλεῖν θανάτου, «...obtener el destino de morir en la iglesia». Una expresión muy similar usa Páladas (*AP* 11.290.2): ψῆφῳ τοῦ θανάτου προύλαβεν εἰς Ἀΐδην, «por decisión de la muerte se precipitó al Hades». Puede recordarse aquí el verso de Empédocles (fr. 115.1 DK), quizá procedente del comienzo de sus *Purificaciones*: ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν ..., «Hay un quehacer de la Necesidad, un antiguo decreto de los dioses ... ». Se trata de una ley suprema e ineluctable que rige el cosmos y que prescribe el destino de los démones culpables, forzados a reencarnarse en pago a sus crímenes.

A Hades y a los jueces del Más Allá se les aplican adjetivos con alfa privativa parecidos a ἀγήφιστος, alusivos a una cualidad de la que carecen: ἀμείλιχος²⁹ y ἀμείλικτος³⁰, «implacable»; ἀπαραίτητος, «inasequible a los ruegos, inflexible»³¹, como en Ῥαδάμανθυν... ἀπαραίτητον ἐννοχέναι τιμωρίαν «Radamantis... infligió castigos implacables» (D. S. 5.79), aunque se refiere a la actuación del rey en vida; ἀπειθής, «inapelable, imposible de convencer», aplicado a la región del Hades: ἐπλευσεν δὲ κακὸν καὶ ἀπειθέα χῶρον «zarpó a

²⁸ Lo usa también con el sentido de «sentencia», pero no en el Más Allá, sino en un juicio terreno, en *AP* 11.376.12.

²⁹ Αἴδης τοι ἀμείλιχος ἡδ' ἀδάμαστος (*Il.* 9.158); Αἴδαν τὸν ἀμείλιχον ἥλυθον (*GVI* 1158.17 Cos, s. I a. C.); τὸν ἀμείλιχον ἵκτο πρὸς Ἀΐδην (*Adeo de Mitilene*, *AP* 7.305.3). Con el mismo adjetivo es calificado el corazón de la Erínis en *Il.* 9.571-572: Ἐρινὸς... / ...ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα.

³⁰ δὲς καὶ ἀμειλίκτοι βαρὺ Κλυμένοι νόμα / καὶ τὸν ἀκήλητον θυμὸν ἔθελξε λύρᾳ (Damageto, en un epitafio de Orfeo, *AP* 7.9.7-8); εἰ καὶ ἀμειλίκτοι κατίλυσθεν εἰς Ἀΐδαο (*Bión* 12.3); καὶ τότ' ἀμειλίκτοι καὶ ἀρρήκτου ἀδάμαντος / κλεῖθρα πέλωρα πυλῶν τε ἀχαλεύεντον Ἀΐδαο (*Or. Sib.* 2.227-228), que parece hacerse eco de Bión; aplicado al agua de la Estigia: ἀμειλίκτον Στυγὸς ὕδωρ (*H. Cer.* 259).

³¹ καὶ τὴν ἀπαραίτητον... Δίκην (D. 25.15-16 = *OF* 33); μόνη ἔστιν ἀπαραίτητος ἀνθρώποις Δίκη (*Trag. adesp.* 495 Sn.).

la región funesta e inclemente» (Hermesianacte, *CA* 7.3 = *OF985*)³²; ἀθέμιστος, «indómito, no sujeto a ley», epíteto del Cocito: Κωκυτόν τ' ἀθέμιστον (Hermesianacte, *CA* 7.9 = *OF985*)³³.

También se emplean adjetivos equivalentes en latín para los dioses o jueces infernales, como *implacabilis*³⁴ o *inexorabilis*, «al que no se puede aplacar, *placare*, o rogar, *exorare*», como en: «...*inexorabiles iudices, Minos et Rhadamanthus*» (Cic. *Tusc.* 1.10.4). Que el adjetivo significaba «implacable» queda claro por el verso citado en la *Rhet. Her.* 4.58: *Inimicis te placabilem, amicis inexorabilem praebes*, «te muestras moderado con los enemigos e implacable con los amigos», en el que el antónimo de *inexorabilis* es *placabilis*.

De la dureza de los juicios de Radamantis da testimonio Virgilio (*Aen.* 6.566-569):

*Cnosius haec Rhadamanthus habet durissima regna
castigatque audītque dolos subigitque fateri
quae quis apud superos furto laetus inani
distulit in seram commissa piacula mortem.*

Radamantis de Cnoso es dueño de estos reinos severísimos,
castiga y oye los engaños y fuerza a confesar
las culpas que cada uno cometió entre los vivos
dejándolas confiado para una muerte lejana, en hurto vano³⁵.

Pasemos a considerar el final del verso 3. Como se ha apuntado, Zanetto (2002: 107) sugirió [αἴση], basándose en *Il.* 9.608: φρονέω δὲ τετιμῆσθαι Διὸς αἴση «creo que estoy honrado por designio de Zeus». Otra posibilidad hubiera sido βουλῆ, sustutivo en que pensó Lapini (2003: 47; 2007: 237) para la laguna de mitad del verso, pero no es válida prosódicamente, porque βου- haría posición y alargaría la última sílaba de Ῥαδαμάνθυος. La propuesta de Zanetto es apropiada a este respecto y por su significado: «por inapelable sentencia (o decreto) ... de Radamantis». La forma αἴση se usa a menudo como final de

³² También sobre el destino: δίκη ... ἡ. Νεμέσε[ι]ς *IG4.444.9* (Fliasia).

³³ Los estoicos aplicaron al destino adjetivos similares: ἀπαράβατος «inviolable», ἄτρεπτος «inflexible», ἀνέκφευκτος «inevitable», ἀναπόδραστος «ineludible», ἀνίκητος «invencible», ἀνεκβίαστος «indoméñable», ἀκάλοτος «inxecusable», ἀπαράλλακτος «inalterable», ἀμετάβλητος «inmutable», ἀμετάθετος «invariable», en *SVFII*, 202, 528, 913, 914, 917, 918, 923, 924, 1000, citados por Sorabji (1980: 71).

³⁴ *fugax Ditis petit implacabile regnum* (Petr. *Sat.* 121.1.251, en el poema *Bellum civile*); *Ditis implacabile / numen precandum* (Sen. *Oed.* 395-396); *adiuro Stygii caput implacabile fontis* (Verg. *Aen.* 12.815).

³⁵ Cf. Sil. Ital. 13.543: *poenas Rhadamanthus in ipso / expedit introitu mortemque exercet inanem*. «en la entrada misma Radamantis exige castigos y administra una muerte insustancial».

hexámetro en la poesía épica³⁶, en algunos casos precedida de un genitivo, que suele ser Zeus, como en el verso que cita Zanetto o en otros, con el sentido de «designio, destino»: ὁ δ' ἀέξετο δαίμονος αἴσῃ «prosperó por designio de la divinidad» (*h.Cer.* 300), sobre el templo en Eleusis; ἐκ Διὸς αἴσης (*h.Ap.* 433); θεῶν ιότητι καὶ αἴσῃ «por deseo y voluntad de los dioses» (*h.Ven.* 166); Διὸς αἴσῃ (Hes. fr. 204.126 M.-W.); κούρην ἐπεβήσατο δαίμονος αἴσῃ «hizo subir [a su carro] a la muchacha por designio de la divinidad» (*Orph. A.* 1195), sobre el rapto de Perséfone por Hades. Cuando Odiseo se encuentra con el alma de Elpénon, esta asegura que «le trastornó el mal designio de un dios» (ἀσέ με δαίμονος αῖσα κακή, *Od.* 11.61) y que por eso murió accidentalmente. Un epitafio de Roma afirma que «el alma no muere ni envejece, por designio de Zeus» (ψυχὴν ἀθανάτην κάγγραον ἐκ Διὸς αἴσης, *GVI* 1283.5, s. IV d. C.).

Por otra parte, Bremer (2006: 14) propuso [όμφη] para completar el verso. Se trata de un término en principio apropiado, ya que significa «voz, oráculo», en Homero siempre referido a dioses (vid. LSJ s. v.) y a final de verso, como en *Il.* 2.41: θείν δέ μιν ἀμφέχοτ' ὄμφη, «lo envolvía la voz divina», sobre el sueño de Agamenón; 20.129: εἰ δ' Ἀχιλεὺς οὐ ταῦτα θεῶν ἐκ πεύσεται ὄμφης, «si Aquiles no se entera de eso por la voz de los dioses»; *Od.* 3.215, 16.96: ἐπισπόμενοι θεοῦ ὄμφη, «siguiendo la voz de un dios»; *h.Merc.* 471, 532: δαήμεναι ἐκ Διὸς ὄμφης, «aprender de la voz de Zeus». Sin embargo, no encaja del todo en el contexto del epigrama, ya que la decisión de Radamantis no es un mensaje que se comunique a los hombres.

Queda por restaurar la laguna en el centro del v. 3. De Stefani (2003: 74) piensa que tras esta laguna hay trazas, aunque muy ambiguas, de una Λ seguida de una Α. Ferrari (2005: 200) cree que tras la laguna podría haber Λ, Μ o Α, pero cuestiona el πά]λαι de la *editio princeps*, ya que delante de la Ρ de Ραδαμάνθυοc habría demasiado espacio para una ι, y propone μέ]λαγ, que iría con δῶμα, en el siguiente verso, pero ello supondría un hipérbaton demasiado fuerte.

En lugar de ΛΑ, es preferible suponer la secuencia ΑΛ, muy similar paleográficamente, y reconstruir la forma μεγ]άλον, que sería epíteto de Radamantis. En el papiro hay espacio suficiente para las letras ΟΥ delante de Ραδαμάνθυοc, si bien prácticamente no quedan restos de estas letras:



Ilustración 1. P. Mil. Vogl. VIII 309, col. VII, 16.

³⁶ Tras πεπρωμένον en *Il.* 15.209; 16.441; 22.179; en la fórmula καὶ ἐν θανάτοιο περ αἴσῃ en *Il.* 24.428 y 428. En otras construcciones: *Il.* 9.608; 22.477.

Para identificar mejor los restos de las letras A y Λ podemos tomar como referencia las letras Λ de ΗΛΘΕΝ en el v. 1 y A del ΑΝΘΡΩΠΩ del v. 19:

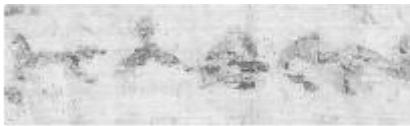


Ilustración 2. P. Mil. Mogl. VIII 309,
col. VII, 14.

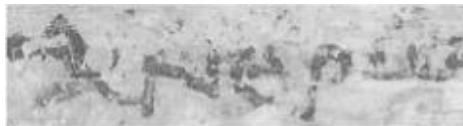


Ilustración 3. P. Mil. Vogl. VIII 309, col. VII,
19.

Para mayor claridad, es útil observar las secuencias ΑΛΑ presentes en las palabras θαλάμων (46.5 = col. VII, 34) y en παλαίγηρως (47.4 = col. VII, 39):



Ilustración 4 P. Mil. Mogl. VIII 309, col.
VII, 34.



Ilustración 5. P. Mil. Vogl. VIII 309, col.
VII, 39.

Según estas muestras, el resto triangular que queda tras la laguna en 43.3 parece más propio de una A, mientras que el resto superior de la siguiente letra, algo más redondeada e inclinada hacia la izquierda, así como el trazo inferior, es más compatible con una Λ.

En otros epigramas de Posidipo se hallan formas de μέγας en la misma posición métrica que el μεγάλου propuesto, como μεγάλην χέρα (19.11), μέγαν ἀετόν (27.3) (en ambos casos justo delante del sustantivo al que acompañan, como sería el caso en el ep. 43); o μέγα δάκρυον (49.3), también en un poema funerario. Tanto en este como en el ep. 27, el adjetivo está en el tercer verso, igual que en el ep. 43³⁷. Por otro lado, es muy frecuente en la épica arcaica y otros géneros hexamétricos la expresión μεγάλου Διός en la misma posición métrica que μεγάλον 'P., de modo que esta fórmula pudo ser el modelo para Posidipo³⁸. Hay también ejemplos de μεγάλου acompañando a un sustantivo en genitivo (que puede ir antes o después) seguido de un sustantivo en dativo: καὶ μεγάλου ποταμοῦ καταβλώσκοντι ρέέθρῳ (A. R. 4.227); μεγάλου Διός ἀμφὶ νέφεσσι (Q. S. 7.531); Διὸς μεγάλου παρὰ βωμῷ (Triph. 400).

³⁷ Otras apariciones del término en Posidipo: 15.7; 19.1; 22.5; 25.4; 33.2; 74.11; 82.1; 84.3; 88.5 y 6; 94.4; 104.1; 115.8; 135.4.

³⁸ Il. 21.187; Hes. Th. 29 y 76; cf. Q. S. 7.531; 14.254; OH 29.1; 32.1.

Este adjetivo μέγας se aplica muy frecuentemente a los dioses infernales, en especial a Hades. Así lo llama Esquilo: μέγας γὰρ Ἀΐδης ἐστὶν εὐθυνος βροτῶν / ἔνερθε χθονός, «pues gran juez es Hades para los mortales bajo tierra» (*Eum.* 273-274). También es epíteto de Hades en un fragmento épico sobre el descenso de Teseo al Hades (μεγάλου Ἀΐδαο, P.Ibscher col. i, 19 = Hes. fr. 280 M.-W.). En el *Papiro de Gurób*, que recoge el texto de un ritual órfico, parece que se llama «grande» a Brimo, otro nombre de Perséfone: σῶσόγ με Βριμῷ με[γάλη]³⁹. En su narración de la catábasis de Orfeo, Hermesianacte dice que persuadió con su canto a «los grandes soberanos» (μεγάλους... ἄνακτας, *Leonción*, l. 3, fr. 7, v. 11 *CA* = *OF* 985). Virgilio distingue en el inframundo dos vías (*Aen.* 6.540-541):

*hic locus est, partes ubi se via findit in ambas:
dextera, quae Ditis magni sub moenia tendit...*

Este es el lugar donde el camino se divide en dos partes:
la derecha es la que conduce a las murallas del gran Dite...

Catulo llama a Minos *magnanimum* (64.85), si bien no como juez de los muertos, sino como rey de Cnoso. Igualmente, Antímaco denomina grande a la diosa vengadora Némesis (fr. 53.1: ἔστι δέ τις Νέμεσις μεγάλη θεός). Por último, un verso del *Himno homérico a Apolo* (433) ofrece un paralelo para el v. 3: ὥλθ' ἄνεμος ζέφυρος μέγας αἴθριος ἐκ Διὸς αἴσης «llegó un fuerte viento céfiro del éter, por designio de Zeus», con μέγας y αἴσης en la misma posición, este último precedido de un nombre propio en genitivo. Pueden citarse otros textos similares, con βουλαί en lugar de αἴσα, casi equivalentes en este contexto: Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς (*Od.* 8.82 y Hes. *Th.* 465); Ζηνὸς μεγάλοιο βουλαῖς (Ibic. fr. 1.4 Page).

Para el verso 4 Austin (2001) propuso la conjectura ε[ἰ]cῆν’ εἰ[c] y la *editio princeps* y la *minor* completaron la laguna del final con τ’{ε} [Ἀΐδεω]. En el primer caso, la repetición de εἰc resulta un prosaísmo. Además, como señala Ferrari (2005: 200), es muy improbable la colocación de una preposición como εἰc antes de la cesura del pentámetro, de lo que no hay ningún ejemplo en la obra de Posidipo. La segunda lectura, τ’{ε} [Ἀΐδεω], es casi inevitable como complemento para δῶμα πύλας τ’, pero tiene el inconveniente de que hay que suprimir la ε de τε, por lo que va mucho mejor para la primera laguna, como propone Lapini (2003: 47; 2007: 237), seguido por Ferrari (2005: 200), de modo que al final del verso estaría el verbo de la oración. Lapini sugiere ἐκάλουν, una opción muy acertada, pues καλέω suele llevar complementos en εἰc con el sentido de convocar o invitar a algún lugar o evento (v. LSJ s. v. καλέω I, 1-2).

³⁹ με[γάλη] coni. Hunt ap. Smyly (*OF* 578.5).

Dado que en nuestra lectura el sujeto es sólo Éaco, la forma estaría en singular: ἐκάλει⁴⁰. Ferrari (2005: 200), que acepta la forma ἐκάλουν, ofrece ejemplos en que se llama a un hombre desde el Hades: Χάρον / μ' ἥδη καλεῖ τί μέλλεις; «Caronte ya me llama, ¿qué esperas?» (E. *Alc.* 254-255); καλεῖ γὰρ αὐτὸν πολλὰ πολλαχῆ θεός: / ὁ οὗτος οὗτος, Οἰδίπους τί μέλλομεν / χωρεῖν;...», «pues lo llama un dios muchas veces y de muchos modos: “tú, tú, Edipo, ¿qué esperamos para marchar?”» (S. *OC* 1626-1268). Puede añadirse: *Il.* 16.693: ὅτε δή σε θεοὶ θάνατον δὲ κάλεσσαν, «cuando los dioses te llamen a la muerte» (cf. 22.297); *Od.* 24.1-2: Ἐρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἔξεκαλεῖτο / ἀνδρῶν μνηστήρων, «Hermes Cilenio iba llamando a las almas de los pretendientes»; καλέει μ' εἰς Άιδην Θάνατος, «me llama la Muerte al Hades» (*AP*7.731.2); Γῆ μεν καὶ μήτηρ κικλήσκετο, «la Tierra también llamó a mi madre» (*AP*7.371.1); Pl. *Phd.* 115a, parafraseando la *Alcestis*: ἐμὲ δὲ νῦν ἥδη καλεῖ, φαίη ὃν ἀνὴρ τραγικός, ἡ εἶμαρμένη, «ahora ya me llama, diría un actor trágico, el destino»; Suda, s. v. Κλύμενος: οὕτω λέγεται ὁ Ἀΐδης· ἦ δτι πάντας προσκαλεῖται εἰς ἑαυτόν, «Clímeno: así es llamado Hades, o bien porque convoca a todos ante él...»; Verg. *Aen.* 6.432-433: *ille* (sc. *Minos*) *silentum / conciliumque uocat*, «él convoca la reunión de los silenciosos».

5. POSIDIPO Y LOS MISTERIOS

En la segunda parte del artículo analizaré la conexión del epigrama con textos relativos a los cultos místicos, en concreto las laminillas órficas de oro y diversas fuentes sobre los Misterios de Eleusis.

5.1. Paralelos con las laminillas órficas

Son notables las semejanzas entre el primer dístico del ep. 43 y varias laminillas de oro órficas. Algunas de estas, las llamadas persefonias por mencionar a Perséfone⁴¹, comienzan con el alma del iniciado declarándose como «pura de entre los puros» ante las divinidades del inframundo:

ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά...

ἥλθεν ἐπ' εὐσεβέων Νικοστράτη ἱερὰ μυστῶν
ὅργια καὶ καθαρὸν πῦρ ἐπὶ Τριπτολέ[μου] (ep. 43.1-2)

⁴⁰ También propuesto por Bremer (2006: 14).

⁴¹ *OF*488-490, de Turios y datadas en el s. IV a. C., y *OF*491, de Roma y datada c. 260 d. C.

En ambos casos se indica la llegada al Más Allá del alma del difunto con el mismo verbo, en presente (*ἔρχομαι*) o en aoristo (*ῆλθεν*), realizado por su destacada posición, que inaugura el verso y el propio poema. Además, al verbo *ἔρχομαι* le siguen una preposición, un adjetivo en genitivo plural (todos estos elementos idénticos métricamente) y un nominativo singular femenino, en un caso *Νίκοστράτη* y en el otro *καθαρά*. Curiosamente, este mismo adjetivo (*καθαρόν*) aparece en el epigrama en el siguiente verso, aplicado a *πῦρ*⁴². En el comienzo de las laminillas se pone énfasis en el grupo del que procede el iniciado (*ἐκ καθαρῶν καθαρά*), un *θίασος* de personas puras, que han alcanzado tal estado a través de la iniciación (y quizás un modo de vida correcto); en el epigrama se señala el grupo (*εὐεβέσων... μυστῶν*) en el que la difunta ha sido admitida en el Más Allá, que sigue realizando en el Hades las mismas ceremonias de purificación que celebraron en vida (*ἰερὰ... ὅργια καὶ καθαρὸν πῦρ*). El paralelo es aún mayor entre el epigrama y la laminilla de Cecilia Secundina (*OF 491*), de Roma, varios siglos posterior (h. 260 d. C.), pero quizás basada en algún modelo más antiguo:

v. 1: *ἔρχεται ἐκ καθαρῶν καθαρά*, χθονίων βασίλεια,

v. 4: ‘Καικιλία Σεκουνδίνα νόμῳ ίθι δῖα γεγώσα’.

«Viene pura de entre puros, reina de los subterráneos, [...]»

Cecilia Secundida, marcha, legítimamente convertida en divina».

Como en el poema de Posidipo, se ha incluido el nombre de la iniciada, no al principio sino al final, y se utiliza la tercera persona *ἔρχεται* en vez de la primera *ἔρχομαι* de las laminillas.

Por otro lado, los dos primeros versos del ep. 43 recuerdan el final de la lámina de Hiponio, que describe al difunto recorriendo el camino sagrado de la bienaventuranza junto con los demás iniciados y bacantes, a los que se integra (subrayo los términos comunes):

καὶ δὴ καὶ σὺ πιὼν ὄδὸν ἔρχεα<ι> ἀν τε καὶ ἄλλοι

μύσται καὶ βάκχοι ἰερὰν στείχουσι κλε<ε>ινοί⁴³.

«Sin duda tú tras beber vas por el camino sagrado

por donde marchan los demás iniciados y los bacos, gloriosos».

⁴² También se lee el término *πῦρ* en la laminilla grande de Turios (*OF 492*), lín. 2 y 8.

⁴³ *OF 474.15-16.*

Además, los εύσεβέων μυστῶν ἵερὰ ὄργια de los que habla Posidipo se asemejan notablemente a las regiones dichosas a las que el iniciado espera ser conducido en varias laminillas de Turios, a saber, las «sedes de los puros» (ἔδρας ἐξ εὐσεβέων)⁴⁴ o los «prados sagrados y bosquecillos de Perséfone» (λειμῶνας θ' {ε} ἵεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας)⁴⁵. Tanto en el epigrama como en esta última laminilla el destino final es descrito mediante dos sustantivos en acusativo (ὄργια y πῦρ, λειμῶνας y ἄλσεα), el primero calificado de ἵερός y el otro con el nombre propio en genitivo de una figura relevante en el Más Allá (Τριπτολέμου, Φερσεφονείας).

Por otra parte, las laminillas persefónias y el epigrama de Posidipo se asemejan en que el alma del iniciado llega ante una jerarquía formada por tres personajes, de los que espera una acogida benevolente. En las laminillas son los dioses Perséfone, Hades (Eucles) y Dioniso (Eubuleo)⁴⁶ y en el epigrama los héroes Triptólemo, Radamantis y Éaco.

Veamos finalmente el texto de una laminilla de Feras, de finales del s. IV o comienzos del s. III⁴⁷:

πέμπε με πρὸς μυστῶ<ν> θιάσους· ἔχω ὄργια [...]
Δήμητρος Χθονίας <τε> τέλη καὶ Μητρὸς Ὀρεί[ας].

1 [σεμνά uel [Βάκχου a Parker et Stamatopoulou allata et reiecta ([Βάκχου Graf-Johnston) : [ἰδούσα Bouraselis, Parker-Stamatopoulou 2 τε <τέ>λη Parker-Stamatopoulou : τελέ<σαι> Ferrari-Prauscello

Condúceme a los tíos de los iniciados. Tengo los ritos...
y las iniciaciones de Deméter Ctonia y de la Madre de la Montaña.

El difunto o difunta pide ser conducido a las regiones privilegiadas habitadas por los iniciados. Es probable que se dirija a la reina de los infiernos, pues el comienzo de la nueva laminilla guarda un gran parecido con los dos versos finales (que excepcionalmente forman un dístico elegíaco, el esquema de los epigramas) de dos laminillas gemelas de Turios, en los que el alma del iniciado se presenta como suplicante ante Perséfone para que le conduzca a las sedes de los puros (*OF* 489-490.7):

⁴⁴ *OF* 489-490.7.

⁴⁵ *OF* 487.5-6.

⁴⁶ Sobre la identificación de Eucles y Eubuleo, ver Bernabé y Jiménez San Cristóbal (2008: 102-105).

⁴⁷ Recogida por Bernabé como *OF* 493a en los *addenda et corrigenda* de sus *OF*, fasc. 3, 456-457.

νῦν δ' ίκέτις ἥκω παραὶ ἀγνήν Φερσεφόνειαν,
ώς με πρόφρων πέμψητι ἔδρας ἐς εὐαγέων.

Ahora vengo como suplicante frente a la casta Perséfone,
Para que benévola me conduzca a la sede de los puros.

El primer verso de la laminilla de Feras presenta notables semejanzas con el primero del epigrama, como el hecho de compartir las formas μυστῶν y ὄργια. Ambos textos comienzan con un verbo de movimiento seguido de una preposición con régimen en acusativo que designa el lugar de la dicha en el Más Allá. Este acusativo lleva a su vez un sustantivo en genitivo que lo delimita, y que está colocado justo después de la preposición:

Epig.: ἡλθεν ἐπ̄(ι)... μυστῶν / ὄργια.

Lam.: πέμπε με πρὸς μυστῶντας θιάσους· ἔχω ὄργια [

La mención de las «ceremonias sagradas» (*ἱερὰ ὄργια*) que según Posidipo celebran los «piadosos iniciados» refleja la esperanza de seguir celebrando los ritos místicos en el Mas Allá. A ello se alude también en el último verso de una de las dos laminillas áureas de Pelina, según la lectura de los editores, Tsantsanoglou y Parássoglou, donde τέλεα corresponde a ὄργια y ὅλβιοι a μύσται:

κάπιμένει σ' ύπὸ γῆν τέλεα ἄσσαπερ ὅλβιοι ἄλλοι (*OF*485).
te esperan bajo tierra los mismos ritos que los otros dichosos (realizan).

Hay otro epigrama de época helenística muy similar al de Nicóstrata, así como a las laminillas, y seguramente inspirado en estas. Se trata del poema anónimo dedicado al poeta Fílico de Corcira⁴⁸:

ἔρχεο δὴ μακάριστος ὁδοιπόρος, ᔕρχεο καλοὺς
χώρους εὐσεβέων ὁρόμενος, Φύλικε.
Marcha, dichosísimo caminante, marcha a contemplar
las hermosas regiones de los piadosos, Fílico.

⁴⁸ *PHamb* inv. no. 312 recto col. ii = *Suppl. Hell.* 980.1-2.

Al igual que en el epígrama de Posidipo y en las laminillas, la primera palabra es una forma del verbo ἔρχομαι, en este caso un imperativo dirigido al propio difunto, repetido para más énfasis, y quizás imitando el estilo ritual, que indica su viaje al lugar de la bendición eterna. También se recoge el nombre del destinatario (en vocativo, como en la laminilla de Cecilia Secundina) y se usa el genitivo plural εὐσεβέων para denominar a las regiones felices (χώρους) a las que se espera que llegue.

Todas estas similitudes revelan una imitación consciente por parte de los epigrafistas del léxico y las expresiones de las laminillas, así como de sus creencias escatológicas, que muy probablemente eran profesadas por los difuntos a raíz de su iniciación en los misterios órficos, eleusinos u otros afines.

5.2. El fuego de Triptólemo

Pasemos ahora a examinar la expresión «fuego puro de Triptólemo», que no tiene concomitancias con las laminillas órficas y su contexto ritual, sino con los Misterios de Eleusis, a cuya mitología y ritual está ligado Triptólemo⁴⁹. El *Himno homérico a Deméter* (vv. 153, 474, 477) lo menciona por vez primera, en compañía de otros nobles de Eleusis, llamados βασιλεῖς, a quienes la diosa reveló los Misterios (473-479; v. 476: ἐπέφραδεν ὄργια). Siglos más tarde, Jenofonte (*Hell.* 6.3.6) afirma que Triptólemo fue quien enseñó los secretos a Heráclitos y los Dioscuros. Según esto, puede considerarse uno de los primeros hierofantes de los Misterios, encargados de transmitir las revelaciones a los iniciados⁵⁰. Por ello, no es extraño que se le imaginara presidiendo los rituales místicos del Más Allá a los que Nicóstrata espera unirse.

De acuerdo con esto, en el «fuego puro de Triptólemo» pueden distinguirse tres dimensiones, mítica, ritual y escatológica, estrechamente imbricadas. En efecto, los ritos que la difunta espera celebrar en el Hades son los mismos que ya llevó a cabo en vida (como hemos visto a propósito de los ιερὰ ὄργια) y que a su vez reflejan en gran medida las acciones que realizó Deméter a su llegada a Eleusis en su búsqueda de Perséfone⁵¹:

⁴⁹ Sobre Triptólemo en los Misterios de Eleusis, vid. Richardson (1974: 194-196) y Parker (1996: 99-101); sobre las fuentes literarias y visuales, vid. Schwarz (1997).

⁵⁰ Clinton (2004: 89) sugiere que en los Misterios de Eleusis «it would not seem inappropriate for a scepter-bearing priest such as the hierophantes to represent the royal Triptolemus who in art is often depicted holding a scepter». Representaciones con cetro: *LIMC* 54, 55, 57-63, 69, 72, 73, 80, 82, 84, 88, 90-95, 97, 99, 102-117, 119-121, 124-134, entre otras (ver Schwarz 1997).

⁵¹ Sobre el uso del fuego en el *Himno a Deméter* y en los Misterios de Eleusis, vid. Richardson (1974: 165); Burkert (1983: 275-277); Parisinou (2000: 60-71), que analiza fuentes escritas e iconográficas, y Clinton (2004: 89-96).

a) Dimensión mítica. El mito que sirve de *aition* a los Misterios de Eleusis es el narrado en el *Himno homérico a Deméter*. El fuego aparece en dos momentos: cuando la diosa emplea antorchas mientras busca a su hija raptada (*h.Cer.* 48, 61)⁵² y cuando trata de inmortalizar al hijo del rey de Eleusis. Durante su estancia en la casa de Céleo y Metanira, los reyes de Eleusis, se nos dice que Deméter asumió la función de nodriza del hijo de ambos, Demofoonte (219-235). Con la intención de hacerlo inmortal, la diosa lo ungía con ambrosía y lo colocaba todas las noches bajo el fuego, como un tizón (239-240). Deméter no consiguió sus propósitos, pues fue sorprendida por Metanira y, ante su alarma, tuvo que sacarlo del fuego (243-255).

Para la interpretación del ep. 43 es de gran interés otra versión distinta del himno homérico en la que el hijo de Céleo que la diosa pone al fuego no es Demofoonte, sino Triptólemo. Ovidio transmite esta versión en los *Fastos*, en el relato del rapto de Proserpina⁵³:

*Triptolemum gremio sustulit illa suo,
terque manu permulsit eum, tria carmina dixit,
carmina mortali non referenda sono,
inque foco corpus pueri vivente favilla
obruit, humanum purget ut ignis onus.* (4.550-555)

Puso aquella (Ceres) a Triptólemo en su seno
y tres veces con su mano lo acarició, tres ensalmos pronunció,
ensalmos que no ha de referir la voz humana,
y en el hogar coloca el cuerpo del niño, en los resoldos ardientes,
para que el fuego purifique su lastre humano.

Es probable que Ovidio esté reelaborando una fuente griega, quizá el poema perdido de Nicandro *Transformaciones* (*Ετεροιούμενα*)⁵⁴. Existe la

⁵² Deméter y Perséfone se representan muy a menudo con antorchas. Vid. Mylonas (1961: 158, 167, 208-209, 232, figs. 59 y 78).

⁵³ Dickie (2005: 30) señala el paralelo entre el ep. 43 y el pasaje de Ovidio. Esta misma variante de la historia la recogen otros autores como Higino (*Fab.* 147.1-3), *Mythogr.* *Vat.* 2, 118 Kulcsár y Servio (*In Georg.* 1.19), que sigue de cerca a Higino o a su fuente. Según Apolodoro (1.5.2), tanto Demofoonte como Triptólemo son hijos de Céleo, pero a quien Deméter pone en el fuego es al primero, que muere abrasado. Como observa Montanari (1974: 131 n. 55): «forse questa versione rappresenta lo stadio intermedio nel processo di sostituzione di Trittolemo a Demofonte nell’episodio del fuoco».

⁵⁴ Según ha defendido Montanari (1974), la historia de Deméter contada en las *Transformaciones* de Nicandro puede estar resumida en un escolio (c) al verso 484 de los *Theriaka* de Nicandro, según el cual Metanira entregó su hijo Triptólemo a Deméter para que lo criara; ella le puso al fuego para inmortalizarlo, pero fue sorprendida y no pudo lograrlo, pero le entregó la semilla del trigo.

posibilidad de que Nicandro tomara la variante de Triptólemo como el niño que es puesto al fuego de una obra previa (¿el *Triptólemo* de Sófocles?), que también pudo inspirar a Posidipo, pero no hay mayores evidencias. Lo más relevante es que tanto en el relato del *Himno a Deméter* como en Ovidio y su posible fuente, el fuego tiene la misma propiedad: conceder la inmortalidad purificando al niño de su parte mortal. Si esta versión estuviera reflejada en el epígrama, el fuego simbolizaría la inmortalidad y la bendición eterna obtenida por Triptólemo y luego por Nicóstrata. En cualquier caso, es claro que el adjetivo «puro» alude al poder purgativo y salvífico del fuego, presente en el mito y reproducido en los Misterios.

b) Dimensión ritual. Varias de las acciones ejecutadas en la procesión hacia Eleusis y en los Misterios rememoraban las llevadas a cabo por Deméter y permitían a los iniciados actualizarlas y revivirlas, como el uso de antorchas, el ayuno y el consumo del ciceón (48-50, 206-211)⁵⁵. Ovidio hace explícita esta relación entre en el mito y en el rito, conectados por el uso de antorchas, en su narración del rapto de Proserpina en los *Fastos*:

*illuc (sc. Ceres) accendit geminas pro lampade pinus:
hinc Cereris sacris nunc quoque taeda datur.* (4.493-494).

Allí encendió dos ramas de pino a modo de antorcha:

de ahí que también ahora se entregue una tea en los ritos de Ceres.

El fuego era el protagonista en el momento crucial de la ceremonia, cuando el hierofante anunciaaba el nacimiento del niño divino de Deméter «en medio de abundante fuego» ($\bar{\nu}\pi\bar{o} \pi\bar{o}\lambda\lambda\bar{o} \pi\nu\rho\bar{i}$)⁵⁶. Puede que esta misma expresión se usase en el rito y aludiera al «abundante fuego» ($\pi\nu\rho\bar{i} \bar{e}\bar{v}\iota \pi\bar{o}\lambda\lambda\bar{o}$) en el que Deméter ocultaba a Demofoonte en el *Himno a Deméter* (248-249). Esta luz que rodeaba a los iniciados en el punto culminante simbolizaba la purificación de su antigua condición, su renacimiento espiritual y, por tanto, la obtención de un estatus privilegiado ante Deméter, el cual conllevaba la recompensa tras la muerte⁵⁷.

⁵⁵ Sobre los ritos eleusinios como reproducción del mito, vid. Richardson (1974: 165-166).

⁵⁶ Ps.-Hippol. Ref. 5.8.39-40, p. 96, 10-18 Wendland. Como dice Parisinou (2000: 69): «Light was the major component of the most sacred scene of the Mysteries [the display of the *Hiera* at the Anaktoron], which left an everlasting impression on the initiates». Vid. Clinton (2004: 95-96).

⁵⁷ Sobre el valor catártico del fuego en Eleusis: vid. Richardson (1974: 165): «The chief use of torches or fire is for purification», y Burkert (1983: 280 y n. 30); en general: Parker (1983: 227-228).

En efecto, Plutarco habla de la purificación obtenida en la iniciación («como purificados y santificados en la iniciación», ὡσπερ ἐν τελετῇ καθαρθῶσι καὶ ὄσιωθῶσιν, *Rom.* 28.10). Así se explica el adjetivo καθαρόν que acompaña a πῦρ en el epígrama, y que habría que entender como «purificador», más que como «puro»⁵⁸. Es también Plutarco quien transmite en un fragmento⁵⁹ que a los iniciados, tras pasar por una oscuridad temible, «les salía al encuentro una luz maravillosa y los recibían parajes puros y praderas» (φῶς τὸ θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο). Significativamente, son puros los lugares bañados por la intensa luz.

La importancia de la iluminación se refleja en el cargo de δαδοῦχος o portador de antorcha, el segundo en la jerarquía eleusinia después del hierofante y, como él, perteneciente a una familia concreta, la de los Cérices⁶⁰. Probablemente el daduco era el encargado de purificar a los fieles y liberarlos del miedo a la oscuridad y a la muerte⁶¹.

c) Dimensión escatológica: la iniciación era concebida como una experiencia anticipada de la muerte y en particular de la beatitud que espera a los iniciados, con el fin de superar el terror asociado al viaje postrero. Muchos textos indican que parte de la felicidad en el Hades consistía en seguir disfrutando de los ritos celebrados en vida. Así lo testimonia una vez más Plutarco en términos muy parecidos a los ya vistos, con énfasis en la pureza y la luz:

οἱ δὲ καὶ δεδιότες τελετάς τινας αὐτούς πάλιν καὶ καθαρμοὺς οἴονται βοηθεῖν, οἵς ἀγνισάμενοι διατελεῖν ἐν Ἀΐδου παίζοντες καὶ χορεύοντες ἐν τόποις αὐγὴν καὶ πνεῦμα καθαρὸν καὶ φέγγος (v. l. φθόγγον) ἔχουσιν. (*Non posse suav. viv. sec. Ep.* 27, 1105B).

Incluso los que tienen miedo [a los seres del Hades] creen que son útiles a su vez ciertas iniciaciones y expiaciones, y que purificados con ellas pasarán el tiempo en el Hades entre juegos y danzas, en lugares llenos de luz, aire puro y claridad⁶².

En lo que se refiere a los iniciados en Eleusis, es lógico que esperaran encontrar el fuego en los rituales del Más Allá. Además de recordar los Misterios terrenos, esta luz de la que gozan los iniciados contrastaría drásticamente con la tiniebla que cubre al común de los mortales no iniciados. De todo ello ofrecen

⁵⁸ Como bien precisa Dickie (2005: 30).

⁵⁹ Fr. 178 Sandbach. Plutarco parece hablar de misterios en general (vid. Bernabé 2001: 11), pero los de Eleusis seguramente tenían un peso especial, ya que se refiere a las «grandes iniciaciones» (τελεταὶ μεγάλαι).

⁶⁰ Mylonas (1961: 232); Burkert (1983: 254, 266, 287 y n. 61).

⁶¹ Es lo que sugiere Parisinou (2000: 65). Cf. Parker (1983: 227): «Torches..., swung vigorously, could purify a room or a man».

⁶² Vid. también las referencias a la luz en los misterios en Plu. *De prof. virt.* 81DE.

un valioso testimonio las *Ranas* de Aristófanes, donde el coro de iniciados en el Más Allá aparece con antorchas y rodeado de luz, sin duda a semejanza de las ceremonias celebradas en Eleusis⁶³. Yaco llega trayendo luz, como un astro:

{XO.} Ἐγείρων φλογέας λαμπάδας ἐν χερσὶ προσήκει⁶⁴,
 Ἱακχ̄ ὥ Ἱακχε,
 νυκτέρου τελετῆς φωτφόρος ἀστήρ.
 φλογὴ φέγγεται δὲ λειμών: [...]
 σὺ δὲ λαμπάδι φέγγων... (vv. 340-344, 351)
 Levantando llameantes antorchas en las manos te aproximas,
 ¡Yaco, oh Yaco!,
 estrella portadora de la luz de la iniciación nocturna.
 Con la llama resplandece el prado.
 Tú resplandeciendo con la antorcha ...

En algunos versos aparecen expresiones similares a las del ep. 43. Por ejemplo, dice el corifeo, que representa al daduco o portador de la antorcha⁶⁵:

Ἐγὼ δὲ σὺν ταῖσιν κόραις εἴμι καὶ γυναιξίν,
 οὐ παννυχίουσιν θεᾶ, φέγγος ἵερὸν οἴσων. (445-446)
 Yo voy con las muchachas y las mujeres,
 donde celebran la fiesta nocturna en honor de la diosa, a llevarles el sagrado
[fulgor].

Poco después, el coro de iniciados proclama lo siguiente:

Μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος
 καὶ φέγγος ἵερόν ἔστιν
 ὅσοι μεμυήμεθ' εὐ-
 σεβῆ τε διήγομεν
 τρόπον περὶ τοὺς ξένους
 καὶ τοὺς ἴδιώτας. (454-459).
 Pues los únicos que gozamos de un sol
 y de un sagrado fulgor somos nosotros,
 cuantos estamos iniciados y seguimos un piadoso
 proceder para con los extranjeros
 y los ciudadanos.

⁶³ Vv. 313, 340-344 y 350.

⁶⁴ El verso presenta problemas textuales. Sigo el texto de N. Wilson en Oxford Classical Texts.

⁶⁵ Richardson (1974: 215).

Es de gran interés un epitafio, al parecer procedente de Tracia, compuesto para un ateniense que vivió a finales de la época helenística y se inició en los Misterios de Samotracia y en los de Eleusis⁶⁶:

Μύστης μὲν Σαμόθραξι Καβίρου δίχ' ἵερὸν φῶς
ἀγνὰ δ' Ἐλευσῖνος Δηοῦς μεγάθυ[μο]ς ἴδεν·
οὐνέκεν εὐγήρως [όκ]τὼ δεκάδας λυκαβάντων
[ῆ]γνος ἀπτήμαντως Ἰσιόδωρος [ἄ]γνη.
ἀλλ' Αΐδα σκοτίου χέ<ρ>, ἀ[γ]ασθενὲς ἕρκος ἀνάγκης,
[χῶρ]ον ἐς εὐσεβέων τόνδ' ἀ[γ]αθῶν κάθισον. (vv. 7-12)

Iniciado entre los samotracios vio la luz doblemente sagrada de Cabiro
y los santos ritos de Deo Eleusinia con gran ánimo.
Por ello con una feliz vejez ocho décadas de vida
completó sin pesar Isidoro hasta el final.
Pero tú, mano de Hades oscuro, poderosa barrera del destino,
conduce a este a la región de los piadosos y establécelo allí.

El poema presenta una clara estructura en la que cada dístico alude a una etapa en la existencia del difunto: el primero, al pasado remoto, en que se produjeron las dos iniciaciones decisivas; el segundo, al pasado posterior (la larga vejez), consecuencia del primero, y al presente (la muerte); y el tercero, al futuro inmediato, también consecuencia del primero, la llegada a la región dichosa de los piadosos.

Son varios los puntos en común con el ep. 43: la luz sagrada (*ἱερὸν φῶς*) de los misterios de Samotracia⁶⁷ recuerda el «fuego puro» (*καθαρὸν πῦρ*) del v. 2, y «los santos ritos» (*ἀγνά*, quizá en referencia a los objetos sacros) se asemejan a los «sagrados rituales» (*ἱερὰ ὄργια*) del epigrama. La diferencia es que, según Posidipo, Nicóstrata acaba de encontrar todo esto en el Más Allá, mientras que en el epitafio el difunto lo ha visto en los misterios. Por último, es igual la referencia a la feliz vejez que ambos han disfrutado. En la inscripción, esta felicidad terrena se atribuye directamente (*οὐνέκεν*) a la iniciación del difunto, algo sólo insinuado en el epigrama. En los dos poemas subyace la idea de que por ser iniciados recibirán una recompensa en el Más Allá.

⁶⁶ El epigrama fue publicado y estudiado por Karadima-Matsa y Dimitrova (2003). Dickie (2005: 36) lo aporta como paralelo del ep. 43.

⁶⁷ Sobre el empleo de antorchas en los Misterios de Samotracia, vid. Karadima-Matsa y Dimitrova (2003: 341).

En conclusión: son numerosos los testimonios de la correspondencia entre (a) las acciones de Deméter en un pasado mítico, sobre todo las vinculadas con el fuego (uso de antorchas y plan de inmortalizar al hijo del rey de Eleusis), (b) su actualización en los rituales que los iniciados en los Misterios de Eleusis llevan a cabo y (c) la esperanza de seguir celebrándolos en el otro mundo, gozando de la luz que los distingue como privilegiados y torna su existencia en jubilosa.

6. CONCLUSIONES

En los apartados precedentes he ofrecido una reconstrucción plausible del fragmentario epígrama 43 A.-B. de Posidipo, atendiendo a criterios papiroológicos, lingüísticos y estilísticos y teniendo en cuenta numerosos paralelos con textos afines, como epigramas funerarios del mismo autor y de poetas contemporáneos, epitafios inscritos y, sobre todo, textos de carácter misterioso, en especial las laminillas de oro órficas y testimonios sobre los Misterios de Eleusis. La comparación con estos documentos demuestra que Posidipo estaba muy familiarizado con ellos y se hizo eco de su léxico, expresiones y motivos para reflejar las esperanzas escatológicas de la difunta, derivadas de su participación en cultos misteriosos. Muy probablemente se trataba de los Misterios de Eleusis, como revela la mención de Triptólemo, personaje presente en el mito de fundación, y de su fuego⁶⁸, así como de los ἵεπα ὄψια, que recuerdan los ὄψια y los ἵεπα que Deméter reveló a los hombres según el himno homérico dedicado a la diosa (476 y 481).

Declaración de contribución de autoría

Marco Antonio Santamaría: conceptualización, investigación, redactor original, redacción-revisión y edición

BIBLIOGRAFÍA

- Austin, C. (2001) «Paralipomena Posidippea», *ZPE* 136, p. 22.
 Austin, C. y Bastianini, G. (2002) *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia e Diritto.
 Bastianini, G. y Casanova, A. (eds.) (2002) *Il papiro di Posidippo un anno dopo*, Firenze: Istituto Papirologico G. Vitelli.

⁶⁸ También apunta a lo mismo el hecho de que Nicóstrata sea un nombre frecuente en el Ática entre los ss. IV y II a. C., como señala Petrovic (2015: 189).

- Bastianini, G., Gallazzi, C. y Austin, C. (2001) *Posidippo di Pella. Epigrammi (P.Mil. Vogl. VIII 309)*, Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia e Diritto.
- Bernabé, A. (2001) «La experiencia iniciática en Plutarco», en Pérez Jiménez, A. y Casadesús, F. (eds.), *Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco*, Madrid-Málaga: Ediciones Clásicas, pp. 5-22.
- (2004-2005) *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Pars II, *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, fasc. 1-2, Monachii-Lipsiae: de Gruyter.
- Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A. I. (2008) *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden: Brill.
- Bremer, J. M. (2006) «De ‘nieuwe Poseidippos’: een dichtbundel uit de Oudheid?», *Lampas* 39, pp. 3-17.
- Burkert, W. (1983) *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press (trad. ingl. del original alemán, 1972, Berlin: de Gruyter).
- Calderón Dorda, E. (ed.) (2024) *El «nuevo» Posidipo del papiro de Milán (P. Mil. Vogl. VIII 309)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Clinton, K. (2004) «Epiphany in the Eleusinian Mysteries», *ICS* 29, pp. 85-109.
- Conca, F. (2002) «In margine agli epigrammi funerari», en De Angelis, V. (ed.), *Un poeta ritrovato. Posidippo di Pella*, Atti della Giornata di studio (Milano, 23 novembre 2001), Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, pp. 67-71.
- De Stefani, C. (2003) «Il ‘Nuovo Posidippo’ di G. Bastianini, C. Gallazzi e C. Austin», *Orpheus* N. S. 25.1-2, pp. 55-87.
- Dickie, M. W. (1998) «Poets as initiates in the mysteries: Euphorion, Philicus and Posidippus», *A&A* 44, pp. 49-77.
<https://doi.org/10.1515/9783110241563.49>
- (2005) «The Eschatology of the Epitaphs in the New Posidippus Papyrus», en Cairns, F. (ed.), *Papers of the Langford Latin Seminar*. Twelfth Volume. Greek and Roman Poetry. Greek and Roman Historiography. ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs, Cambridge: Francis Cairns Publications, pp. 19-52.
- Dignas, B. (2004) «Posidippus and the Mysteries. Epitymbia read by the ancient historian», en Acosta-Hughes, B., Kosmetatou, E. y Baumbach, M. (eds.), *Labored in Papyrus Leaves. Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P.Mil. Vogl. VIII 309)*, Washington DC: Center for Hellenic Studies, pp. 177-186.
- Ferrari, F. (2005) «Per il testo di Posidippo», *Materiali e discussioni per l'analisi*

- dei testi classici* 54, pp. 185-212.
- (2009)⁶⁹ *Posidippus, Old and New: A Provisional Text with a Text, Translation and Commentary*, en www.academia.edu/8473948/ [consultado 3-10-2025]
- Garulli, V. (2005) «Posidippo e l'epigrafia sepolcrale greca», en Di Marco, M., Palumbo Stracca, B. M. y Lelli, E. (eds.), *Posidippo e gli altri. Il poeta, il genere, il contesto culturale e letterario*, Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, pp. 23-46.
- (2023) *Posidippo di Pella. Epigrammi, frammenti e testimonianze*, Santarcangelo di Romagna: Rusconi Libri.
- Karadima-Matsa, C. y Dimitrova, N. (2003) «Epitaph for an Initiate at Samothrace and Eleusis», *Chiron* 33, pp. 335-344.
<https://doi.org/10.34780/irox-cix0>
- Lapini, W. (2002) «Osservazioni sul nuovo Posidippo (*P. Mil. Vogl. VIII 309*)», *Lexis* 20, pp. 35-60.
- (2003) «Note posidippee», *ZPE* 143, pp. 39-52.
- (2007) *Capitoli su Posidippo*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Lattimore, R. (1942) *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana: University of Illinois Press.
- Laudenbach, B. (2003) *Les épigrammes de Posidippe de Pella (P. Mil. Vogl. VIII 309). Critique textuelle et traduction*, Strasbourg: Université des Sciences Humaines Marc Bloch.
- Livrea, E. (2002) «Critica testuale ed esegeti del nuovo Posidippo», en Bastianini, G. y Casanova, A. (eds.), pp. 61-77.
- Magnelli, E. (2004) «Sei note testuali al nuovo Posidippo», *ZPE* 146, pp. 25-30.
- (2006) en Bastianini, G. y Casanova, A. (eds.), *Callimaco. Cent'anni di papiri, Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 9-10 giugno 2005*, Firenze, Istituto Papirologico «G. Vitelli», pp. 53-54.
- Méndez Dosuna, J. (2008) «To die in Ancient Greek: on the meaning of ἀπο- in ἀποθνήσκειν», en Theodoropoulou, M. (ed.), *Licht und Wärme. In memory of A.-F. Christidis*, Thessaloniki: Centre for the Greek Language, pp. 245-255.
- Montanari, F. (1974) «L'episodio eleusino delle peregrinazioni di Demetra (A proposito delle fonti di Ovidio, Fast. IV 502-62 e Metam. V 446-61)», *Annali Lettere* 4, pp 109-137.
- Mylonas, G. E. (1961) *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.

⁶⁹ El texto no tiene fecha, pero lo sitúo en 2009 porque las referencias bibliográficas llegan a este año.

- Nisetich, F. (2005) «The Poems of Posidippus», en Gutzwiller, K. J. (ed.), *The New Posidippus. A Hellenistic Poetry Book*, Oxford: Oxford University Press, pp. 17-64.
- Parisinou, E. (2000) *The Light of the Gods. The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult*, London: Duckworth.
- Parker, R. (1983) *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- (1996) *Athenian Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Petrovic, A. (2015) «Epitymbia (42-50)», en Seidensticker, B., Stähli, A. y Wessels, A. (eds.), *Der Neue Poseidipp: Text - Übersetzung - Kommentar*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 186-211.
- Richardson, N. J. (1974) *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford: Clarendon Pres.
- Santamaría, M. A. (2010) «Elementos escatológicos órficos en el nuevo Posidipo y otros poetas helenísticos», en Bernabé, A., Casadesús, F. y Santamaría, M. A. (eds.), *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, pp. 455-482. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/orfeo-y-el-orfismo-nuevas-perspectivas-0/> [consultado 3-10-2025].
- Schwarz, G. (1997) «Triptolemos», *LIMCVIII.1*, 56-68.
- Sorabji, R. (1980) *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Ithaca-New York: Cornell University Press.
- Zanetto, G. (2002) «Posidippo fra naufragi e misteri», en Bastianini, G. y Casanova, A. (eds.), pp. 99-107.