

ORFEO Y ELEUSIS*

ALBERTO BERNABÉ

Universidad Complutense

RESUMEN

Orfeo aparece en múltiples fuentes como fundador de las *teletai*, esto es, del tipo de ritos a los que pertenecen claramente los Eleusinos, y como autor de poesía religiosa relacionada con ellos. Sin embargo, nadie afirma que los Misterios Eleusinos sean “órficos”. Por otra parte, varias fuentes consideran a Eumolpo el fundador de los ritos. El artículo trata de explicar esta contradicción. Para ello se examinan los testimonios que relacionan a Orfeo con Eleusis o las *teletai* en general y los restos de la poesía órfica sobre Deméter y Perséfone.

Puede concluirse que había dos puntos de vista que coexistían sin solaparse: desde el punto de vista Eleusino, Eumolpo aparece destacado y los Eumólpidas tienen el privilegio exclusivo de ser hierofantes. Desde el punto de vista ateniense, el prestigio de Orfeo es más “internacional” y sirve mucho mejor sus intereses políticos.

PALABRAS CLAVE

Orfismo, Misterios, Eleusis, Religión griega, Eumolpo.

ABSTRACT

Orpheus appears in numerous sources as founder of the *teletai*, this is, the type of rites to which the Eleusinian mysteries clearly belong to, and as author of religious poetry related to them. However, nobody states that the Eleusinian Mysteries are “Orphic”. On the other hand some sources consider Eumolpus as the founder of these rites. The paper tries to analyse this contradiction. In order to do so, the testimonies linking Orpheus to Eleusis or to the *teletai* in general and the relics of the Orphic poetry about Demeter and Persephone are examined.

*Este artículo se ha beneficiado del Proyecto de Investigación Consolider C “Cosmogonía y escatología en las religiones del Mediterráneo Oriental: semejanzas, diferencias, procesos”, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (HUM2006-09403).

It can be concluded that we are before two points of view that coexist without overlapping: from the Eleusian point of view, Eumolpus appears *en vedette* and the members of the Eumolpides have the exclusive privilege of being hierophants; from the Athenian point of view, Orpheus' prestige is more "international" and serves much better its political interests.

KEYWORDS

Orphism, Mysteries, Eleusis, Greek religion, Eumolpus.

1. Introducción

En este artículo me propongo revisar la cuestión de las relaciones de Orfeo con los Misterios de Eleusis, una cuestión poco tratada desde un excelente libro de Graf.¹

Las relaciones de Orfeo con Eleusis son de dos tipos, religiosas y literarias, ambas, por supuesto, implicadas entre sí. Orfeo aparece en múltiples fuentes como el responsable último de las *teletai*, esto es, del tipo de ritos a los que pertenecen claramente los Eleusinos², y como autor de poesía religiosa relacionada con los Misterios. Sin embargo, nadie afirma que los Misterios Eleusinos sean "órficos". Trataré de explicar esta aparente contradicción. Para ello, comenzaré por analizar, en orden cronológico, los testimonios que relacionan a Orfeo con Eleusis o con las *teletai* en general.³

2. Testimonios sobre Orfeo y las *teletai*

En Aristófanes. *Ranas* 1032-1033 (*OF* 547) aparece Esquilo hablando de los verdaderos poetas:

¹ Graf (1974), cfr. su revisión de la cuestión, en que llega a parecidas conclusiones, Graf (2008).

² No traduzco "iniciaciones", porque *τελετήν* tiene un sentido mucho más amplio; incluye rituales diversos, no necesariamente iniciáticos, generalmente relacionados con los misterios y con el destino del alma en el Más Allá; cfr. Sfameni Gasparro (1988); Jiménez San Cristóbal (2002a), (2002b).

³ *OF* seguido de un número remite a Bernabé (2004-2007), donde podrán encontrarse más referencias bibliográficas.

*Mira desde el principio, qué útiles resultan los poetas de verdad,
pues Orfeo nos enseñó las teletai y a abstenernos de derramar sangre;
Museo, los oráculos y la curación de enfermedades.*

Orfeo es mencionado como un personaje existente, poeta de verdad y útil, porque sus poemas contribuyen a un conocimiento valioso para la humanidad. Aristófanes especifica que la utilidad de Orfeo consiste en haber transmitido (κατέδειξε, un término característico de los misterios, que indica que el poeta tracio no los inventó, sino que los transmitió) a los atenienses, o a los hombres en general (ya que ἡμῖν puede entenderse en ambos sentidos) dos enseñanzas fundamentales. La primera, las *teletai*, a las que ya me he referido, aunque podemos preguntarnos qué *teletai son éstas*. Aunque luego discutiré la cuestión, creo que se trata de las *teletai tout court*. La segunda, evitar el derramamiento de sangre (κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι), afirmación que puede afectar a dos ámbitos, los homicidios,⁴ el derramamiento de sangre humana, pero también el sacrificio de animales para consumirlos. Probablemente el poeta quiere referirse a ambas cosas a la vez. Así al menos parece entenderlo Horacio. *Arte poética* 391s. (OF 626 II), quien sin duda leyó las *Ranas* para elaborar su obra:

*A los hombres salvajes un hombre santo e intérprete de los dioses
los hizo aborrecer las matanzas y el alimento vergonzoso: Orfeo.*

Horacio prescinde de referirse a las *teletai*, que no parecen significar mucho para él, como buen romano, pero desarrolla el φόνοι aristofanescos en los dos aspectos a que acabo de referirme, las matanzas de personas y el alimento carnívoro.⁵

Orfeo aparece asociado en el pasaje de las *Ranas* con otro poeta útil, Museo, a quien Aristófanes responsabiliza de la curación y de los oráculos, excluyéndolo de las *teletai*.

Es de señalar que mientras Horacio llama a Orfeo es “hombre santo e intérprete de los dioses” y lo ve investido de la condición de un vates que transmite su enseñanza

⁴ Graf (1974: 34-35).

⁵ También Empédocles. fr. 118 Wright (31 B 128 D.-K. = OF 638) 8; fr. 122 Wright (31 B 136

en la práctica religiosa, Aristófanes presenta a Orfeo como poeta, como si dijera que sus enseñanzas les han llegado a los atenienses a través de la poesía.

De la poesía que sabemos que se le atribuía a Orfeo en ese tiempo hay tres tipos de poemas que podrían cumplir esa función:

a) Conocemos referencias en la teogonía de las *Rapsodias*, pero que proceden de otra anterior, a la necesidad de evitar el derramamiento de sangre, tanto de la humana como de la de animales, prohibición que se relaciona con la teoría de la transmigración.

b) Poemas más específicos sobre la cuestión podrían haber sido un texto recitado (λεγόμενα) en las *teletai* y

c) Se atribuye a Orfeo un poema (cf. § 4) acerca del tránsito de una humanidad homicida y devoradora de carne, a una humanidad civilizada que consume cereal.

Nuestro siguiente testimonio procede del *Reso* 943-947 (*OF* 511), cuya atribución a Eurípides ha sido muy discutida:⁶

*Las antorchas de los sacros misterios
las enseñó Orfeo, primo del difunto
al que tú has dado muerte. Y a Museo,
tu venerable conciudadano, varón único
entre muchos, mis hermanas y Febo le enseñamos.*

El parlamento lo pronuncia la Musa, madre de Reso y tía de Orfeo, (ya que la tradición hace a éste hijo de Calíope), que lamenta la muerte de su hijo. La frase aparece entre los beneficios que las Musas habían prestado a Atenas. Las antorchas (φανάς) son una sinécdoque por los misterios en los que se usaban,⁷ pero la palabra connota al mismo tiempo la idea de luz, de revelación de un conocimiento antes oculto,⁸ sobre todo, dado que el verbo es ἔδειξεν, “mostró”, forma simple del mismo verbo que encontramos compuesto en el testimonio de Aristófanes. Los misterios son calificados de “secretos” (ἀπορρήτων),

D.-K. = *OF* 639) emplea φόνος para referirse al sacrificio cruento.

⁶ Cfr. Macías (2008), de donde procede lo que aquí se argumenta.

⁷ Linforth (1941: 63).

⁸ Cfr. Plichon (2001: 12).

aludiendo al obligado silencio de los iniciados. La cuestión de a qué misterios se refiere ha suscitado múltiples respuestas.⁹ Dado que la Musa los presenta como un beneficio especial de Orfeo a Atenas, deben de tratarse de misterios específicamente atenienses y tan celebrados como para designarlos como “los misterios” por antonomasia sin más especificación, lo que nos lleva inequívocamente a los de Eleusis.¹⁰ Pero no olvidemos que a Orfeo se le considera responsable de las *teletai* en general. Así pues, lo que parece decirnos el autor del *Reso* es que Orfeo es el responsable de los misterios de Eleusis, porque lo es de las *teletai* en su conjunto y por eso la Musa no pronuncia el nombre de Eleusis. Además, en tanto que es la Musa quien se considera responsable del beneficio que Orfeo ha donado a los atenienses, eso quiere decir que la actividad de Orfeo está patrocinada por las Musas, es una actividad poética.

La Musa añade otro favor especial para Atenas, haber instruido a Museo. El texto de *Reso* no especifica ningún tipo de relación ni de parentesco entre Orfeo y Museo, aunque lo más probable es pensar que es la referencia a los misterios la que sugiere la inmediata mención del segundo poeta. Sin embargo, el hecho de que se implique a Febo en la instrucción del segundo hace pensar, sobre todo, en el don profético, de forma que parece que se delinea en este texto la misma distribución de funciones que leíamos en Aristófanes: Orfeo relacionado con las *teletai*, y Museo, con los oráculos. Así pues, el testimonio del *Reso* nos presenta un panorama casi idéntico al de Aristófanes: Orfeo es el responsable de todos los misterios, pero a través de una transmisión poética y Museo está asociado con él pero con funciones proféticas.

Seguimos con un curioso aserto que Platón. *Protágoras* 316d (*OF* 549 I) pone en boca del sofista:

Yo afirmo que la profesión sofística es antigua, pero que quienes la profesaban

disfraz y la encubrieron, unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, incluso, con teletai

⁹ Los misterios en general: Lobeck (1829: 239); un vago “an honored Athenian cult”: Linforth (1941: 64); los de Agras: Maass (1895: 72ss.), sobre los cuales cfr. Graf (2003); los órficos: Guthrie (19522: 242) o los de Eleusis Graf (1974: 29, vid. 30ss.). Cfr. asimismo Boyancé (1937: 30), Moulinier (1955: 17; 106) y Plichon (2001: 14).

¹⁰ Burkert (1987: 4) señala que para los atenienses los misterios de Eleusis eran los misterios “a secas”.

La afirmación es ambigua, porque no sabemos si los que disimulan su oficio con *teletai* son los seguidores de Orfeo y los que lo hacen con oráculos son los de Museo (en cuyo caso se reiteraría la situación expuesta por Aristófanes), o bien los seguidores de ambos míticos poetas recurrirían ambos y por igual a *teletai* y oráculos. La misma ambigüedad se muestra en Platón. *Fedón* 69c (OF 434 III + 576 I):

*Y puede ser que los que instituyeron las teletai no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido las teletai “yacerá en el fango” pero el que llega purificado y cumplidas las **teletai**, habitará allí con los dioses. Pues en efecto son, como dicen los de las **teletai**, son muchos los portadores de tirso, pero los bacos, pocos.*

Platón rehúye mencionar la identidad de “los que instituyeron las *teletai*” e incluso especificar a qué *teletai* se refiere, pero la situación es de nuevo la misma: todas las *teletai*, porque las instauradas por Orfeo incluyen a Eleusis. Además, el verso citado sabemos que procede de un poema atribuido al poeta tracio.¹¹

Cierto interés presenta un pasaje de un discurso del Pseudo-Demóstenes 25.11 (OF 512 que podemos datar, porque el proceso en el que se pronunció tuvo lugar en 324 a. C.:

*El que nos dio a conocer las **teletai** más sagradas, Orfeo.*

Encontramos el mismo verbo que en Aristófanes, καταδείκνυμι, que apunta más a la transmisión que a la invención de las *teletai*, y el calificativo de “más sagradas” de las *teletai* hace muy difícil pensar que se pueda tratar de otras que de las de Eleusis.¹²

¹¹ OF 576.

¹² τελετός “which can hardly be any but those of Eleusis” West (1983: 24); cfr. Graf (1974: 33). Como paralelos pueden citarse: Dittenberger, OGIS II 721 (s. IV p. C.) Proclo. *Teología platónica* VI.11 (OF 517 II), I.3, I.20.

Nuestros siguientes testimonios son de Diodoro, pero se considera que sus fuentes son de finales del s. IV a. C.:

Diodoro 1.23.2 (Hecateo Abderita. *FGrHist* 264 F 25) (*OF* 48 III)

Dicen los egipcios que Orfeo después de llegar a Egipto y haber participado en la teleté y en los misterios dionisiacos, los adoptó.

Diodoro 1.96.3 (de Hecateo Abderita, según Jacoby *FGrHist* 264 F 25,¹³ pero de Eudoxo, según Lasserre fr. 16 = *OF* 48 II):

Y tratan de probar que todo lo que es objeto de admiración entre los griegos fue traído de Egipto. En efecto, Orfeo trajo la mayoría de las teletai, las celebraciones orgiásticas que acompañan su vagar y los mitos sobre el Hades. Pues la teleté de Osiris es la misma que la de Dioniso y la de Isis, parecidísima a la de Deméter, una vez cambiados sólo los nombres.

Se atribuye, pues, a Orfeo la transmisión a Grecia de las *teletai*, pero no su creación, que pasa por ser egipcia, dentro de una bien conocida “moda egipcia” de atribuir un origen egipcio, con razón o sin ella, a una serie de fenómenos culturales de los griegos.¹⁴ Se mencionan *teletai* de Dioniso y de Deméter. La primera nos llevaría a los misterios báquicos, los que consideramos propiamente “órficos”. La segunda nos conduciría a Eleusis.

Debemos también mencionar otro pasaje de Diodoro, cuya fuente, según Linforth¹⁵, sería Herodoro, pero que no ha sido incluido entre los fragmentos de este autor editados por Fowler: Diodoro 4.25.1 (*OF* 514):

Llegó a Atenas (Heracles) y participó en los misterios de Eleusis, cuando estaba a cargo de la teleté Museo, hijo de Orfeo.

¹³ Algunas dudas en Burton (1972: 3-5).

¹⁴ Sobre lo cual cfr. Linforth (1941: 190s; 206), Graf (1974: 23ss.), Bernabé (2000: 43ss.)

¹⁵ Linforth (1936: 217ss.), (1941: 74 n. 74), cfr. Graf (1974: 144), Bernabé (2000: 43).

Aunque menciona explícitamente Eleusis, la noticia es imprecisa para nuestros fines, porque no se refiere a la fundación de los misterios, sino a quién está a cargo de ellos. De nuevo aparece Museo en relación con Orfeo, esta vez como hijo suyo. La mención de Orfeo podría apuntar a la idea de que fue el poeta tracio el que los trajo.

Del III a. C. procede el *Marmor Parium*. IG XII 5.444 (FGrHist 239 A) 14 (OF 513):

[Desde que Orfeo], hijo [de Eagro y de Calíope] hizo pública su propia poesía, el Rapto de Core y la búsqueda de Deméter y la propia [] de los que acogieron el fruto de la tierra, han transcurrido 1135 años, cuando en Atenas reinaba Erecteo.

[Desde que Eumolpo, el hijo de Museo, el iniciado por Orfeo] enseñó los misterios en Eleusis y publicó los poemas de su padre, Museo, han transcurrido 1110 años, cuando en Atenas reinaba Erecteo, hijo de Pandión.

Lamentablemente, los datos fundamentales se encuentran en las partes reconstruidas, pero parece que Orfeo no se menciona como fundador de los ritos, sino como poeta autor de un poema sobre el drama sacro fundamental de los misterios eleusinos, el rapto y la búsqueda. Luego parece que se hace alusión al nacimiento de la agricultura, probablemente porque se sigue la tradición, de la que luego hablaré, de que Eleusis fue el lugar en que Deméter transmitió a los seres humanos los secretos del cultivo de la tierra. De nuevo Orfeo comunica su enseñanza de las *teletai* a través de su poesía, pero no hay relación personal suya con Eleusis.

Sin duda el testimonio más importante de todos es un Papiro de Berlín del II a. C. cuyas siete columnas contienen una historia en prosa sobre el rapto y la búsqueda de Perséfone trufada de versos procedentes del *Himno homérico a Deméter*. Aunque luego volveré sobre este interesante texto, ahora basta citar su introducción, en la que se habla de Orfeo; Papiro de Berlín 44. 1ss. s. II a. C. (OF 383):

[Orfeo era hijo de Eagro] y de Calíope, la [Musa. El soberano de las Musas, Apolo, lo [inspiró. Por ello,] poseído por el dios, [compuso los himnos] que Museo puso por es[crito, tras haberlos co]rregido ligeramente. Transmitió la veneración por [los sagrados ritos secretos] a griegos y [bárbaros y con respecto

a] cada acto de culto se cui[dó extraordinariamente] de las **teletai**, los misterios, [las purificaciones] y los oráculos. A la diosa Deméter ... (siguen restos que no permiten una lectura).

Se menciona a Orfeo como transmisor a griegos y bárbaros de componentes del culto: misterios, *teletai*, purificaciones y oráculos. Se especifica que fue inspirado por Apolo –lo cual le confiere al texto una autoridad comparable a la de los oráculos del dios– y de lo primero que se habla es de sus poemas. Pero la actuación de Orfeo no es directa y personal. Hay un mediador, Museo, que corrige y publica sus escritos, y no se señala cómo transmite esa veneración. Podemos suponer que Orfeo es, una vez más, inspirador en la lejanía, a través de sus poemas, no fundador de los rituales eleusinos.

Diodoro 5.77.3 (OF 529) añade un nuevo detalle:

Afirman (sc. los cretenses) que las honras, sacrificios y teletai de los misterios fueron transmitidas desde Creta al resto de los hombres y como mejor prueba, según creen, aportan esta: que la teleté surgida entre los atenienses en Eleusis, la más distinguida de todas, la de Samotracia y la Tracia entre los cícones, desde que las mostró Orfeo, se transmiten mediante iniciación. En cambio, en Cnosos de Creta es usual desde antiguo que estas teletai se transmitan abiertamente a todos.

Según este texto, las *teletai* procederían de Creta¹⁶ y Orfeo las habría transmitido a Grecia. La mención de los cícones, esto es, de Tracia, que habitualmente se considera la patria de Orfeo, sugiere que el tracio las habría llevado allí primero. De Tracia se difundirían (no se especifica cómo, ya que *καταδείξας* sólo se refiere al hecho de revelar o manifestar y podría ser por escrito), a los demás centros de misterios, el más afamado de los cuales es Eleusis. Con gran verosimilitud Diodoro ha tomado de una fuente cretense la idea de que ritos y mitos órficos tendrían un origen cretense,¹⁷ afirmación que es contradictoria con la de la versión de que procedían de Egipto. Todo ello no parece ser más

¹⁶ Cfr. Kern (1916: 563), Pugliese Carratelli (1993: 46ss.).

¹⁷ Sobre Creta y Dioniso, cfr. Casadio (1990).

que la huella de disputas por el prestigio de los diversos centros religiosos, cada uno de los cuales deseaba el marchamo de la mayor antigüedad y, más que aclararnos, nos desvían de nuestro propósito.

Un par de textos nos presentan excepcionalmente a Orfeo emparejado con Eumolpo, el antepasado de los Eumólpidas, la familia que tenía el privilegio de ostentar el cargo de hierofante en los Misterios eleusinos:

Ovidio. *Metamorfosis* 11.92s. (OF 499):

Midas, al que el tracio Orfeo transmitió los ritos secretos con el cecropio Eumolpo.

Ovidio. *Pónticas* 3.3.41-42 (OF 1097 III):

En cambio no fue tal Eumolpo el Quiónida con Orfeo, ni con el sátiro frigio fue tal Olimpo.

Ovidio en el primer pasaje habla de Orfeo y de Eumolpo como responsables de las *teletai*, mientras que en el segundo se refiere a los que no fueron desagradecidos con quienes iniciaron a otros en un determinado arte, lo que implica que conoce una tradición en la que Orfeo inició a Eumolpo.

También Luciano. *Fugitivo* 8 (OF 1021 VI) menciona juntos a Orfeo y a Eumolpo en una curiosa historia de la filosofía.

Luego (Filosofía) llegó a Egipto ... luego a Tracia, donde se ocuparon de ella Eumolpo y Orfeo, a quienes envió también a Grecia, a uno, a Eumolpo, para que los iniciara, pues había aprendido todos los asuntos divinos entre nosotros, y al otro, para persuadir con su música, mientras cantaba.

Por su parte, un epigrama funerario ático del s. II d. C. menciona sólo a Eumolpo como responsable último de las *teletai*. IG III 1.713.3s (IP 3639) c. 170 p. C. (OF 1096 II):

*el que proclamaba a los mistas las **teletai** y los ritos secretos
de Eumolpo, emitiendo su encantadora voz.*

Sin duda la inscripción transmite la “versión oficial” eleusinia que presenta a Eumolpo como fundador de los misterios en Eleusis.

No obstante, en época cristiana la “candidatura” de Orfeo vuelve a estar privilegiada, según cuenta Teodoreto. Curación de las enfermedades griegas 1.21 (*OF* 51 I):

*En cuanto a las **teletai** dionisiacas, las panateneas, y ciertamente también las tesmoforias y las eleusinas, Orfeo, el odrisa, las introdujo en Atenas, tras viajar a Egipto, y cambió en ritos de Deo y Dioniso los de Isis y Osiris. Lo explican Plutarco de Queronea de Beocia (fr. 212 Sandbach), y Diodoro el siciliota (1.96.3) y lo recuerda también Demóstenes el rétor (25.11); dicen que Orfeo les dio a conocer las sagradas teletai*

Teodoreto basa su información en testimonios de Diodoro y Demóstenes, que ya hemos analizado; por tanto su referencia “los introdujo en Atenas” no es sino una interpretación suya del proceso a partir de sus fuentes. El postulado de un origen egipcio de las *teletai* interesó especialmente a los cristianos, porque ello les permitía relacionar las *teletai* con Moisés y considerarlas una variante bastarda de la auténtica religión.¹⁸

Tres siglos antes, Taciano. Discurso a los griegos 8.6 (*OF* 74) asociaba sin reservas Orfeo con los misterios, pero con una alusión al primer verso de uno de sus poemas (*OF* fr. 1). Hablamos, de nuevo, de transmisión literaria:

Me servirán de testigos Eleusis y Orfeo, el que dice “cerrad las puertas, profanos”.

¹⁸ Herrero de Jáuregui (2007: 133).

También los neoplatónicos priman la intervención de Orfeo en los Misterios de Eleusis, porque Orfeo se ha convertido para ellos en el teólogo pagano por antonomasia. De ahí que Proclo. *Comentario a la República de Platón* II 312.16 Kroll (OF 517 I) nos diga lo siguiente:

Lo demuestra lo dicho por Sócrates en la Apología (41a), que estimaría sobremanera vivir en el Hades en compañía de personas como Orfeo, como Museo, como Áyax, pues él había oído decir algo de los Misterios de Eleusis, que celebraban al que había revelado las teletai más sagradas.

Pero la presencia de Eumolpo alcanza aún la época bizantina y la encontramos en el artículo que le dedica la Suda s. v. Εὐμόλοπος (II 458.26 Adler) (OF 1098), que indica hasta qué punto se trataba ya de una tradición confusa:

Eumolpo. Eleusinio o ateniense, hijo de Museo, el poeta, según algunos discípulo de Orfeo, poeta épico anterior a Homero. Fue vencedor en los juegos Pitios ... escribió los ritos de Deméter, su llegada ante Céleo, y cómo entregó los Misterios a sus hijas, en total tres mil versos, y una Quiroscopia en prosa.

La Suda conoce una fuente que no parece ser mayoritaria en su época (“según algunos”) que hace a Orfeo maestro de Eumolpo. Pero el protagonismo literario se lo lleva aquí Eumolpo, a quien se atribuyen 3000 versos de los que no tenemos resto alguno.

3. Conclusiones sobre Orfeo, las *teletai* y Eleusis

Del examen de los datos presentados pueden deducirse algunas conclusiones:

a) Orfeo es considerado transmisor de todas las *teletai* (lo que supone que también las de Eleusis y hace ociosa su mención). Se dice que las trae de fuera y se discute si de Egipto o de Creta (aún podríamos añadir una noticia según la cual Orfeo fue educado en Samotracia),¹⁹ lo que parece traslucir tensiones por prestigiar unos oráculos u otros, pero ello no es pertinente a nuestra indagación.

¹⁹ Diodoro 5.64.4 (OF 519), cfr. Linforth (1941: 27, 100s., 204s.), Graf (1974: 27), Bernabé (2000: 47s)

b) Asociados a las *teletai* en los textos más antiguos está un civilizado respeto al derramamiento de sangre, humana o animal.

c) Orfeo es el responsable de las *teletai* pero no se dice (al menos claramente y desde luego no en los testimonios más antiguos) que fundara personalmente las de Eleusis, sino que habría difundido a todo el mundo griego tal práctica religiosa a través de su poesía.

d) La tradición local de Eleusis insistía en atribuirle a Eumolpo la fundación de los misterios. Ya en el *Himno a Deméter* es mencionado como uno de los receptores directos de los ritos por parte de la diosa²⁰ y los miembros de su familia, los Eumólpidas ostentan en exclusiva el privilegio de ser hierofantes. En cambio, parece que los atenienses preferían reconocerle a Orfeo su condición de fundador de las *teletai*, mientras que Eumolpo aparece como enemigo de Atenas en Eurípides. *Fenicias* 854 y *Erecteo* fr. 360.48 Kannicht, así como en Platón. *Menéxeno* 239b.

e) Tenemos que esperar a Ovidio para encontrar mencionada una relación directa de Eumolpo con Orfeo, cuyos ecos llegan atenuados a la Suda.

f) Se tienden “puentes” entre ellos, fundamentalmente a través de Museo que, según una tradición extendida, es padre de Eumolpo.²¹ En otras fuentes, Museo es hijo de Orfeo,²² pero ningún autor resalta lo que sería obvio, que Orfeo sería el abuelo de Eumolpo. En realidad se advierten dos puntos de vista que coexisten sin tocarse: desde la perspectiva de Eleusis, Eumolpo aparece en *vedette* y Orfeo en la lejanía; desde la de Atenas, el prestigio de Orfeo es más “internacional” y sirve mucho mejor sus intereses políticos, en los que Eleusis aparece asociada a los orígenes de la civilización e incluso le permite a los atenienses reclamar un impuesto por sus beneficios a la humanidad.²³

Simplificando, pues, mucho las cosas y utilizando un anacronismo humorístico, podría decirse que Orfeo posee la “patente” de los misterios y que Eumolpo ostenta una franquicia en Eleusis.

²⁰ *Himno homérico a Deméter* 475, junto a Triptólemo, Diocles y Céleo.

²¹ Museo fr. 17-18 Bernabé.

²² Museo fr. 20-30 Bernabé, donde también se recogen otras fuentes que mencionan otros vínculos distintos entre los dos míticos poetas.

²³ Cfr. n. 48

4. Testimonios sobre Orfeo y la poesía de tema eleusinio

Algunas de las referencias que ya hemos visto deben ser entendidas en el doble sentido ritual y literario, como la de las *Ranas* de Aristófanes que habla de un poeta que enseña (se supone que a través de la poesía), la del *Reso*, en que las Musas hablan de los beneficios que han prestado a Atenas a través de Orfeo, por lo que se trata de beneficios poéticos y la del *Protágoras* de Platón, en que aún veíamos que se trata de transmisión poética. Sin embargo, ninguno de estos testimonios permite determinar a qué tipo de poesía se están refiriendo.

En el *Fedón* se dice que los que instauraron las *teletai* hablaban de que los iniciados tendrían en el Hades un destino mejor que el de los no iniciados, pero no nos es dado saber en qué clase de texto se hacía. No es incompatible ni con el final de una teogonía, en que se hablaría del origen y el destino de los seres humanos, ni con una *katábasis*, en la que se mencionaría lo que ocurre en el Más Allá, a través de un testigo de vista, probablemente el propio Orfeo, cuando fue a rescatar a su esposa, o Heracles, ya que de ambas tenemos testimonios.²⁴

Diodoro mencionaba que Orfeo trató en sus poemas de celebraciones orgiásticas que acompañan el vagar de Deméter (lo que sugiere un Himno a la diosa) y los mitos sobre el Hades, sobre los que cabe decir lo mismo que acerca del último testimonio platónico, si bien en este caso me inclinaría más bien por una *katábasis*.

Por su parte, el *Marmor Parium* hablaba específicamente de un poema sobre el rapto de Kore y la búsqueda de Deméter (lo que es mucho más consecuente con un himno). A un himno se refiere también el testimonio del Papiro de Berlín.

En las líneas siguientes me ocuparé de otros testimonios sobre la existencia de literatura atribuida a Orfeo relacionada con Deméter y Perséfone. La existencia de uno o varios poemas de este tipo es una cuestión compleja. En una serie de obras del corpus órfico se trata el mito de Deméter y Perséfone: en varios *Himnos órficos*,²⁵ en diversas teogonías

²⁴ OF 707-717.

²⁵ *Himnos órficos* 18.12ss., 19.9-14; 41.3-8; 43.7-9 cfr. los comentarios de Ricciardelli (2000) a estos pasajes.

y en el poema titulado *El Peplo* (OF 406-408). No incluyo estos textos en este análisis porque sólo se relacionan lejanamente con el mundo eleusino.²⁶

Ignoramos si está relacionado o no con Eleusis un *Himno a Deméter* órfico, del que conservamos un verso citado en el Papiro de Derveni col. XXII 11-12 (OF 398). Lo incluyo en esta relación, dada su antigüedad (antes del IV a. C.). En él se insiste en la identidad fundamental de Deméter con otras divinidades:²⁷

Se dice también en los Himnos: “Demeter, Rea, Ge Meter, Hestia, Deió”.

La referencia del comentarista parece indicar que existía en su tiempo (el s. IV a. C.) una colección de himnos atribuidos a Orfeo, sin duda diferente de la tardía que ha llegado hasta nosotros.

Tenemos otros fragmentos de poesía referida a Deméter y Perséfone y considerados obra de Orfeo cuya atribución a obras concretas es más problemática. La edición de Kern²⁸ distinguía cuatro poemas entre los *Carmina de raptu et reditu Proserpinae*:

a) uno muy antiguo, que pudo ser la fuente de Eurípides. *Helena* 1301ss. y del que no quedarían fragmentos;

b) un poema siciliano recogido en una laminilla de oro de Turios (OF 492);

c) una recensión del Himno homérico a Deméter transmitida por el Papiro de Berlín 44, del II a. C., y

d) un poema más tardío, conocido por Pausanias y Clemente de Alejandría.²⁹

Pienso, sin embargo, que la distribución de Kern no puede mantenerse, porque:

²⁶ Hay otras referencias vagas, que no tendré en cuenta: a) el poema aludido por el *Marmor Parium* IG XII 5.444.14ss. (OF 379) en el que Orfeo habría tratado “el rapto de Core, la búsqueda de Deméter y ...(hay una laguna) de los que habían recibido el fruto de la tierra”, sobre el cual cfr. Jacoby y Colli, ad loc., Linforth (1941: 193) y Graf (1974: 161), quien cree que se trata del mismo poema citado por Sexto Empírico y que examinaré en § 5, lo que no puede ni demostrarse ni negarse; b) la referencias de las *Argonáuticas órficas* 26s. (OF 380), dentro del catálogo de obras órficas: “el vagabundeo de Deméter y su gran duelo por Perséfone y cómo fue la Legisladora”, sobre la cual cfr. Vian (1987: 11) y Sánchez Ortiz de Landaluze (1996: 263s.); c) otra alusión en la misma obra, cuando Orfeo recuerda a Museo (1192ss) cómo trató en uno de sus poemas el rapto de Core (OF 381 y 389), d) referencias más vagas a poesía de Orfeo dedicada a Deméter en Pausanias 1.14.3 (OF 382).

²⁷ Cfr. Obbink (1994: 124 n. 48).

²⁸ Kern (1922: 115ss.), quien sigue en este punto a Malten (1909a).

²⁹ Cfr. Pausanias 1.14.3, Clemente Alejandrino. *Protréptico* 2.17.1ss.

- a) el coro de Eurípides no contiene ningún rasgo que podamos considerar órfico,³⁰
- b) la laminilla de Turios no es un poema³¹ y
- d) no hay motivos para negar que los pasajes de Pausanias y de Clemente procedan de la misma fuente que el texto del Papiro berlinés.

Sólo podemos, pues, individuar una obra, de las cuatro aludidas por Kern, la señalada como c) referida en el texto del Papiro de Berlín.³²

Diversos autores se habían pronunciado sobre la dificultad de atribuir a obras concretas cada uno de los fragmentos de que disponemos referidos a este tema.³³ Por mi parte, la actitud más positiva y prudente sobre la cuestión me parece la de Richardson,³⁴ que propone tomar la versión del Papiro de Berlín como fundamento de un poema órfico antiguo, y considerar pertenecientes a él las referencias de otros autores³⁵ que coinciden o al menos no se contradicen con la línea argumental del papiro. Sólo los fragmentos que evidentemente se apartan de esta versión deben ser atribuidos a esta obra. Asumo el principio de la “Navaja de Ockham”: *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, que ha sido también el camino seguido en mi edición de los fragmentos (OF 379ss.).

Comencemos, pues, por la versión del Papyrus Berolinensis 44, del s. II a. C. Contiene un texto muy peculiar, escrito alternativamente en prosa y en verso y atribuido a Orfeo, si bien Museo lo puso por escrito.³⁶ Las partes en verso coinciden con las del Himno homérico a Deméter con ligeras modificaciones. Las partes en prosa cubren los huecos argumentales de las partes no referidas en verso, pero muestran discrepancias más

³⁰ Cfr. Graf (1974: 155 y n. 24), así como Kannicht en su comentario a la obra euripídea 1314a-8, p. 343 y Cabrera & Bernabé (2007).

³¹ Cfr. nuestra interpretación en Bernabé-Jiménez (2001: 183ss.), (2008: 137ss.).

³² Aún tendríamos que añadir otra de la que no me ocuparé, porque se trata de una versión que reclama para Sicilia, y no para Eleusis, la escena del rapto y la instauración de la agricultura. Cfr. Cabrera-Bernabé (2007).

³³ Graf (1974: 151ss.), más bibliografía en OF introducción a los frr. 379-402, fasc. 1, 310s.

³⁴ Richardson (1974: 77ss.).

³⁵ Gregorio Nazianzeno. *Discursos* 5.31 y 39.4 (OF 384), Clemente Alejandrino. *Protréptico* 2.13.5 (OF 385), 2.17.1 (OF 390 I), 2.20.1-3 (OF 391 II, 392 III, 394 I, 395 I), Arnobio. *Contra los paganos* 5.25 (OF 391 III, 394 II, 395 II), Ps.-Justino. *Exhortación a los griegos* 17.1 y Tzetzes. *Exégesis de la Iliada* 26.5 (OF 386), Escolio a Hesíodo. *Teogonía* 914 (OF 389 III); *Argonáuticas órficas* 1192ss. (OF 389 IV), Escolio a Luciano. *Diálogos de las meretrices* 2.1 (OF 390 II), Harpocración s.v. Dysaules (OF 391 I), Miguel Pselo. *Opúsculos* 48.163.3 O'Meara (OF 391 IV), Pausanias 1.14.2 (OF 397 I), Papiro Cornell 55.5 (OF 397 III).

³⁶ Dada su extensión, no presentaré completa la traducción del texto del Papiro de Berlín.

profundas con la versión homérica. El problema es que no sabemos si el texto recoge una versión sólo en parte diferente de dicho Himno, como si fuera una obra de Orfeo,³⁷ o si el autor del texto resume una versión órfica a la que añade extensas citas homéricas, como defiende Krüger.³⁸ El argumento de este autor para defender que los versos del himno homérico no formaban parte de la versión órfica, es que precisamente todo lo que se aparta de la versión homérica e introduce rasgos órficos aparece narrado en prosa. A efectos de nuestra reconstrucción, pasaremos por alto el detalle de que el papiro, como el Himno a Deméter narra dos veces la historia. Trataré las dos versiones como una sola.

Es muy posible que un verso que nos transmite el Pseudo Justino. *Exhortación* a los griegos 17.1 (OF 386), clara imitación del primero de la *Iliada*, fuera el inicial del himno órfico del que estamos hablando:

Canta, diosa, la cólera de Deméter de espléndidos frutos.

El relato del papiro berlinés comienza presentándonos a Perséfone cogiendo flores junto a la orilla del Océano, cuando su atención es atraída hacia un espléndido narciso. La tierra se abre y surge Hades para raptarla. En la versión órfica presencian el rapto Ártemis y Atenea, mientras que por la sima abierta en la tierra caen los cerdos que cuidaba Eubuleo. Sin duda este detalle es el *aition* del rito por el que se arrojaban cerditos en las μέγαλα durante las fiestas de la diosa en Eleusis, descrito por un escolio de Luciano.³⁹

Encontramos también otra discrepancia fundamental entre la versión órfica y la homérica. En esta última los personajes fundamentales son los reyes Céleo y Metanira, mientras Triptólemo tiene sólo un papel secundario.⁴⁰ En cambio, los protagonistas de la versión órfica son personajes humildes como indica Clemente Alejandrino. *Protréptico* 2.20.2 (OF 391 II)

³⁷ Cfr. West (1983: 24) y n. 64.

³⁸ Krüger (1938: 352ss.).

³⁹ Escolio a Luciano. *Diálogos de las meretrices* 2.1 (OF 390 II), cfr. Lobeck (1829: 831), Malten (1909b: 428), Graf (1974: 165s.), Richardson (1974: 81s.).

⁴⁰ Sólo se le menciona en v. 473 con los reyes a los que la diosa concede que organicen los ritos.

Habitaban entonces en Eleusis los autóctonos, cuyos nombres eran Baubo, Disaules y Triptólemo. Además, Eumolpo y Eubuleo (Triptólemo era vaquero, Eumolpo, pastor y Eubuleo, porquerizo) y por supuesto que de ellos floreció en Atenas esa estirpe hierofántica de los Eumólpidas y Cerices.

El texto órfico nos presenta, pues, un escenario rústico, muy diferente del aristocrático homérico,⁴¹ por lo que “parece representar tradiciones más antiguas y genuinas que las del poeta homérico”.⁴² No podemos asegurar si Disaules y Baubó son personajes introducidos en la versión órfica o si protagonizaban ya una versión eleusinia o ática primitiva, preórfica.

Por su parte, Deméter, también en esta versión busca a su hija perdida, aunque los detalles no son claros, porque el papiro está muy deteriorado en ese punto (44.45 y 75 = OF 392 I-II). Acoge a la diosa y le ofrece el ciceó un ser notablemente extraño, llamado Baubo, que no aparece en la versión homérica,⁴³ donde es Metanira quien la hospeda y Yambe la que le ofrece el ciceó. Además, en la versión órfica, Baubó alegra a Deméter exhibiendo sus genitales,⁴⁴ aspecto que tampoco se menciona en la versión homérica. El relato del Papiro de Berlín 44.81 (OF 396) continúa con la invitación de Baubó a Deméter para que criara al niño:

Y Deméter, que se había comprometido ya a alojarse en casa con el niño, lo cría, como corresponde a una nodriza, y tras haber ungido al niño con ambrosía, lo ponía toda la noche en el fuego y muy de mañana, a escondidas de sus padres, lo volvía a sacar. El niño no quería mamar ni tomar otro alimento, pero estaba lozano y hermoso. Maravillada como estaba Baubó por la lozanía del niño, se enteró, a través de la puerta, de que ella, sin darse cuenta de su presencia, estaba escondiendo al niño en el fuego.

⁴¹ Sfameni Gasparro (1986: 165) siguiendo a Malten (1909a).

⁴² Richardson (1974: 85).

⁴³ Sobre Baubo cf. las referencias y bibliografía de OF 391.

⁴⁴ Clemente Alejandrino. *Protréptico* 2.20.3, Arnobio *Contra los gentiles* 5.25 (OF 395).

La madre grita, asustada y Deméter, irritada, deja caer al niño en el fuego y provoca su muerte, tras lo cual revela su identidad de diosa y pregunta quién raptó a Perséfone. En el relato del himno homérico el tema es edulcorado: Deméter sigue análogo procedimiento con el niño de Metanira, pero cuando es descubierta, lo deja en el suelo y no muere.⁴⁵ En la versión del Papiro de Berlín, muy deteriorado en esta parte, puede entenderse que Céleo vuelve del campo, parece haber un diálogo en el que pregunta quién es la extranjera y le dicen que Deméter está buscando a su hija, de modo que es claro que la diosa aún no sabe qué ha ocurrido.⁴⁶ La referencia a un dios y a unas yeguas negras (probablemente en boca de Eubuleo) indican que por fin Deméter es informada del rapto.

El testimonio conjunto de una serie de autores⁴⁷ nos permite ver que la diosa, agradecida por la información de Eubuleo acerca del rapto de Perséfone, concede a Triptólemo el beneficio de la agricultura. También en esta circunstancia la versión órfica se aparta de la homérica, en la cual es el Sol el que cuenta a Deméter lo ocurrido, y cuyo tema fundamental no es el origen de la agricultura, sino la cólera de la diosa por el rapto y el fracaso en la divinización del niño humano, seguida por su reconciliación.

La versión que relaciona los misterios con el origen de la agricultura resulta más adecuada a la propaganda ática, ya que los atenienses reclamaban de sus aliados primicias en pago por este gran favor a la humanidad.⁴⁸ Por ello Triptólemo aparece reiteradas veces representado en un carro con espigas desde el VI a. C. en la iconografía ática de figuras negras y en un vaso Locrio de mediados del VI a. C., en el que lo acompañan Deméter, Atena, Hércules, Hermes y un personaje llamado Πλουτοδότας “dador de riquezas”.⁴⁹

Además del verso citado en el Papiro de Derveni, conservamos restos de otros himnos a Deméter incompatibles con el que acabamos de reconstruir y cuya relación con Eleusis es asimismo problemática, razón por la cual no me ocuparé de ellos.⁵⁰

⁴⁵ El final de la versión órfica es narrado también por Apolodoro. *Biblioteca* 1.5.1, Mitógrafo Vaticano 2.97.

⁴⁶ Richardson (1974: 81).

⁴⁷ Pausanias 1.14.2, Papiro de Berlín 44.117, Papiro Cornell 55.5, *Marmor Parium* III b. C.14, Gregorio Nazianzeno. *Discursos* 5.31, *Himno órfico* 41.5ss. (OF 382+384 I+397).

⁴⁸ Cfr. IG I3 78 (ca. 422?), II2 140 (IV a.C.), Isócrates. *Panegírico* 31; 38, Jenofonte. *Historia griega* 6.3.6, así como Cavanaugh (1996) y Burkert (2007: 94s.).

⁴⁹ Cf. Schwarz (1987).

⁵⁰ OF 399-402.

En cambio sí es claramente eleusinio y acorde con la propaganda ática un poema del que conocemos algunos versos arribuidos a Orfeo por Sexto Empírico. *Contra los profesores* 2.31 (OF 641-643), cf. 9.15, y que parece haber sido aludido o parodiado por Critias y por Mosquión, lo que indica que debía ser bastante antiguo.⁵¹ Trata del origen de la agricultura y de las leyes, en la idea de que la transformación de la humanidad de salvaje en civilizada se debe al consumo de cereales, y comenzaba así:

*Hubo un tiempo en que los hombres tenían una vida de mutuo
canibalismo y el más fuerte mataba al varón más débil*

...

*y los peces, las fieras y los pájaros alados
se comían unos a otros, porque no había justicia entre ellos.*

Por la cita en prosa que acompaña esta mención (OF 642) sabemos que un dios se apiadó de sus miserias y les envió a las diosas legisladoras (Deméter y Perséfone), que pusieron fin a la mutua devoración y crearon una vida civilizada, basada en el consumo de cereales y en la represión de la injusticia. Otro fragmento en verso (OF 643) nos presenta a los dioses vigilando las acciones humanas:

*Vestidos de niebla van y vienen por la tierra toda,
vigilando las acciones soberbias y las buenas normas de los hombres.*

Parece, pues, que el poema no sólo recogía los aspectos más externos del Ὀρφικὸς βίος, sino que también se refería a la vigilancia ejercida por los dioses sobre el comportamiento moral de los seres humanos.

Kern atribuye el pasaje a los Καθαρμοί, pero tenemos muchos motivos para dudar de que haya existido un poema órfico con este título. Ziegler lo considera *incertae sedis* y Graf lo cree un poema eleusinio,⁵² lo cual es probable (dado que, como he dicho, los atenienses reclamaban el derecho a recibir primicias de las demás ciudades por haber

⁵¹ Critias. TGrF 43 F 19, Mosquión. TGrF 97 F 6. Cfr. Blomqvist (1990).

⁵² Cfr. Kern (1922: 303), Ziegler en Keydell & Ziegler (1942: 1410), Graf (1974: 160ss.).

legado a la humanidad el don del cereal y la vida civilizada),⁵³ pero no nos dice nada sobre las características del poema ni sobre su función específica. Señala Graf, además, que puede ser el mismo poema aludido en el Marmor Parium y referido por Pausanias 1.14.3. Blomqvist duda de la identificación de Graf,⁵⁴ dudas que comparto. Graf lo data en el s. V a. C., mientras que Blomqvist, más cauto, se limita a señalar que Mosquión sería un terminus ante quem de la obra.

5. Conclusiones sobre la poesía órfica de tema eleusinio.

No hay duda de que circulaban poemas atribuidos a Orfeo y referidos a Deméter y Perséfone. Otras fuentes le asignan obras semejantes a Museo y es muchísimo menor la evidencia que hace lo mismo con Eumolpo. Determinados intentos de resolver las diferencias de autoría se saldan con soluciones intermedias, como la propuesta por el Papiro de Berlín, que habla de poesía de Orfeo arreglada y publicada por Museo. Algunos de estos poemas parecen ser himnos que narran el rapto, la pasión de Deméter y probablemente el reencuentro con su hija. En ellos se mencionaban personajes de ámbito local eleusinio y pertenecientes a una tradición arcaica y primitiva, en competencia con la más aristocrática del Himno homérico. Puede individuarse un poema propagandístico en que Eleusis se asocia no sólo con el origen de la agricultura, sino de la civilización en general.

Lo que, en cambio, no parece probable es que alguna de las obras sobre las que tenemos testimonios fueran λεγόμενα de los misterios. Pienso que en el *telesterion* no se oírían versos de Orfeo. Primero, porque los misterios estaban controlados por una aristocracia local que consideraría una intolerable injerencia que se leyera en ellos un texto atribuido a un tracio. Segundo, porque en los misterios de Eleusis, a diferencia de lo que creemos que ocurre en los misterios órficos,⁵⁵ no nos consta que hubiera recitaciones de textos largos, sino parece más bien que se basaba sobre experiencias visuales y efectos teatrales (ὄρώμενα y δρώμενα), y que los λεγόμενα consistían mas bien es los eslóganes que conocemos a través de diversas fuentes. Probablemente los textos, que debían de ser muy breves, eran guardados, quizá de memoria, por las familias encargadas del culto.⁵⁶

⁵³ Cfr. n. 48.

⁵⁴ *Marmor Parium OF 379*, Pausanias 1.14.3 (*OF 382 y 397*), Blomqvist (1990: 89).

⁵⁵ Cfr. Jiménez (2002b).

⁵⁶ Cfr. testimonios recogidos en Bernabé (2002).

¿Cuál sería entonces la función de esta literatura atribuida a Orfeo de cuya existencia tenemos tantos indicios? Pienso que se trataría de literatura propagandística, de puertas afuera. Unos versos irían dirigidos a posibles iniciandos futuros, como propaganda de la iniciación, para animar a otras personas a acudir a Eleusis. Otros, en cambio, se dirigirían a otras ciudades vasallas de Atenas, para justificar la preeminencia de la región que vio nacer la agricultura y la civilización, a quien todas las demás debían estar agradecidas, incluso para apoyar medidas políticas o financieras concretas. Si los poemas del primer tipo estaban escritos *ad maiorem gloriam* de Eleusis y de los misterios, los segundos lo estarían *ad maiorem gloriam* de Atenas y de su política exterior. En todos ellos era deseable contar con la garantía de un poeta antiquísimo, hijo de una musa e inspirado por la divinidad, esto es, Orfeo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bernabé, A. (2000) “Tradiciones órficas en Diodoro”, en Alganza Roldán, M.-Camacho Rojo, J. M.-Fuentes González, P. P. & Villena Ponsoda, M. (eds.) *EPIEIKEIA. Studia Graeca in memoriam Jesús Lens Tuero*, Granada: 37-53.
- Bernabé, A. (2002) “Los misterios de Eleusis”, en Casadesús Bordoy, F. (ed.) *Sectes, ritus i religions del món antic*, Palma de Mallorca: 133-157.
- Bernabé, A. (2004-2007). *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta, Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, fasc. 1-2, Monachii & Lipsiae, fasc. 3, Berolini & Novi Eboraci.
- Bernabé, A. & Jiménez San Cristóbal, A. I. (2001) *Instrucciones para el más allá: las laminillas órficas de oro*, Madrid.
- Bernabé, A. & Jiménez San Cristóbal, A. I. (2008) *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston.
- Blomqvist, J. (1990) “The Orphic fragment n. 292 Kern”, en Teodorsson, S. T. (ed.) *Greek and Latin studies in memory of Cajus Fabricius*, Göteborg: 81-89.
- Boyancé, P. (1937) *Le culte des muses chez les philosophes grecs*, Paris.
- Burkert, W. (1987) 1987b: *Ancient mystery cults*, Cambridge Mass-London (trad. esp. *Cultos místéricos antiguos*, Madrid 2005).
- Burkert, W. (2007): *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid (trad. esp. aumentada).
- Cabrera, P. & Bernabé, A. (2007) “Echos littéraires de l’enlèvement de Perséphone. Un vase apulien du Musée Archéologique National de Madrid”, *Antike Kunst* 50: 58-75.

- Casadio, G. (1990) “I Cretesi di Euripide e l’ascesi orfica”, *Didattica del Classico N. 2*, Foggia: 278-310.
- Cavanaugh, M. B. (1996) *Eleusis and Athens. Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century*, Atlanta.
- Graf, F. (1974) *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin-New York.
- Graf, F. (2003) “Lesser mysteries – not less mysterious”, en Cosmopoulos, M. B. (ed.) *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London: 241-262.
- Graf, F. (2008) en Bernabé, A. & Casadesús, F. (eds.) *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid: cap. 31.
- Guthrie, W. K. C. (1952²) *Orpheus and Greek Religion*, London (trad. esp. *Orfeo y la religión griega*, Madrid 2003).
- Herrero de Jáuregui, M. (2007) *Tradicón órfica y cristianismo antiguo*, Madrid.
- Jiménez San Cristóbal, A. I. (2002a) “Consideraciones sobre las τελεταί órficas”, en *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, III: 127-133.
- (2002b) *Rituales órficos*, Tesis Doctoral (ed. en CDRom 2005).
- Kern, O. (1916) “Orphiker auf Kreta”, *Hermes* 51: 554-567.
- Kern, O. (1922) *Orphicorum Fragmenta*, Berlin (1963²).
- Keydell, R. & Ziegler, K. (1942) “Orphische Dichtung”, *RE XVIII* 2: 1221-1417.
- Krüger, A. (1938) “Die orphische κάθοδος τῆς κόρης”, *Hermes* 73: 352-355.
- Linforth, I. M. (1936) “Diodorus, Herodorus, Orpheus”, en *Classical Studies presented to Edward Capps in his seventieth birthday*, Princeton: 217-222.
- Linforth, I. M. (1941) *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Angeles [reimp. New York 1973].
- Lobeck, C. A. (1829) *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimontii.
- Maass, E. (1895) *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München.
- Macías, S. (2008) “Orfeo y el orfismo en la tragedia griega”, en Bernabé, A. & Casadesús, F. (eds.) *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid: cap. 50.
- Malten, L. (1909a) “Der Raub der Kore”, *ARW* 12: 285-312.
- Malten, L. (1909b) “Altorphische Demetersage”, *ARW* 12: 417-446.
- Moulinier, L. (1955) *Orphée et l’orphisme à l’époque classique*, Paris.

- Obbink, D. (1994) “A quotation of the Derveni Papyrus in Philodemus’ On Piety”, *CronErc* 24: 111-135.
- Plichon, C. (2001) “Le Rhésos et l’orphisme”, *Kernos* 14: 11-21.
- Pugliese Carratelli, G. (1993) *Le lamina d’oro ‘orfiche’*, Milano.
- Ricciardelli Apicella, G. (2000) *Inni Orfici, a cura di —*, Milano.
- Sánchez Ortiz de Landaluze, M. (1996) *Estudios sobre las Argonáuticas órficas*, Amsterdam.
- Schwarz, G. (1987) *Triptolemos*, Graz.
- Sfameni Gasparro, G. (1986) *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma.
- Sfameni Gasparro, G. (1988) “Ancora sul temine τελετή. Osservazioni storico-religiose”, en *Studi offerti a F. della Corte*, V, Urbino: 137-152.
- Vian, F. (1987) *Les Argonautiques Orphiques*, Paris.
- West, M. L. (1983) *The Orphic Poems*, Oxford.