

Homero y los misterios

Juan Ignacio González Merino¹

Recibido: 21 de Abril de 2023 / Aceptado: 22 de Junio de 2023

Resumen. La creencia homérica en la inanidad de la vida de las almas en el Hades choca frontalmente con la doctrina de los misterios, según la cual las almas de los iniciados, por el solo hecho de serlo, gozan de una bienaventuranza eterna tras la muerte terrenal. Esto pone en desventaja al guerrero frente al iniciando, por lo que no es raro que en los poemas homéricos pueda detectarse una crítica a los misterios, alusiva pero patente (1). Tal hecho podría explicar el papel irrelevante y el trato que se da en las obras a dioses o héroes de los misterios como Orfeo, Deméter y Dioniso (2). Otro método de distanciamiento es la ridiculización de Dioniso y su culto (3). Por último, la *catábasis* para traer al mundo de los vivos a un ser querido, característica de los fundadores de misterios, se invierte trágicamente en el canto XXIV de la *Iliada* (4).

Palabras clave: Misterios; Orfeo; Deméter; Eleusis; Dioniso; Príamo; Aquiles; Héctor; *catábasis*; Persefone; ridiculización; *Nekuia*.

[en] Homer and the mysteries

Abstract. The Homeric belief in the inanity of the life of the souls in Hades clashes head-on with the doctrine of the mysteries, according to which the souls of the initiates, by the mere fact of being so, enjoy eternal bliss after earthly death. This puts the warrior at a disadvantage compared to the initiate, so it is not unusual that in the Homeric poems a criticism of the mysteries can be detected, allusive but patent (1). This explains the disregard of the patrons of the mysteries, Orpheus, Demeter and Dionysus (2). Another method of opposition is the ridicule of Dionysus and his cult (3). Finally, the catabasis to bring a loved one to the world of the living, characteristic of the founders of mysteries, is tragically inverted in canto XXIV of the *Iliad* (4).

Keywords. Mysteries; Orpheus; Demeter; Eleusis; Dionysus; Priamus; Achilles; Hector; *catabasis*; Persephone; ridicule; *Nekuia*.

Sumario: 1. Dos ideas contrapuestas de la vida tras la muerte. 2. Exclusión. Irrelevancia. 3. El episodio de Dioniso y Licurgo (*Il.* 6.132-137). 4. El rescate del cadáver de Héctor por Príamo (*Il.* 24.239-695). 5. Conclusiones.

Cómo citar: González Merino, J. I. (2023). Homero y los misterios, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 33 (Número Núm. Especial), 111-119.

¹ Catedrático de Enseñanza Secundaria
Correo electrónico: jigzlez@hotmail.com

1. Dos ideas contrapuestas de la vida tras la muerte

La inanidad de la vida de las almas en el Más Allá es creencia común en los poemas homéricos. La vida de las almas en el Hades no es realmente vida, de ahí la famosa declaración de Aquiles a Odiseo de que preferiría ser bracero de un labrantín en este mundo que rey de los muertos en el Hades (*Od.* 11.488-491).

Es justamente la idea homérica de la inanidad de la vida en el Más Allá lo que mueve al héroe a comportarse como tal²:

ὦ πέπον εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε
φυγόντε αἰεὶ δὴ μέλλομεν ἀγηρώ τ'
ἀθανάτω τε ἔσεσθ', οὐτέ κεν αὐτὸς ἐνὶ
πρώτοισι μαχοίμην οὔτε κε σὲ στέλλοιμι
μάχην ἐς κυδιάνειραν· νῦν δ' ἔμπης γὰρ
κῆρες ἐφροσῶσιν θανάτοιο μυρίαί, ἅς οὐκ
ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ' ὑπαλύξαι, ἴομεν ἢ ἐ
τῷ εὐχος ὀρέξομεν ἢ ἐ τις ἡμῖν.

Ay amigo, que si de esta guerra pudiéramos escapar ambos y ser ya para siempre jóvenes e inmortales, ni yo en primera fila lucharía ni a ti te enviaría al combate que da gloria a los hombres; pero pues en cualquier caso la hora de la muerte nos acosa por todas partes, de la que ningún mortal puede escapar ni evitar, vayamos bien a darle la gloria a uno, bien a que uno nos la dé a nosotros (*Il.* 12.322 ss.).

La mortalidad, y la muerte, son requisitos para alcanzar la condición de héroe³.

Frente a la idea homérica, los misterios⁴ prometían a sus iniciados, tras la muerte terrenal, una vida de felicidad comparable a la de los dioses.

ὄλβιος, ὃς τὰδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων
ἀνθρώπων· ὃς δ' ἀτελής ἱερῶν ὅς τ'
ἄμμορος, οὐποθ' ὁμοίων αἴσαν ἔχει
φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι.

Dichosa la persona de esta tierra que vio esto [fue iniciado]. Pero el que no fue iniciado en los sacramentos y carece de ellos, jamás tiene tal destino una vez fallecido envuelto en sombría tiniebla (*HH* 2, 481-3).

Las laminillas órficas muestran la fe en una vida dichosa en el Más Allá de los iniciados en los misterios órficos⁵.

La fe del iniciado en que tras pasar unas pruebas más o menos penosas y asistir a las ceremonias místicas ha de gozar de una vida eternamente dichosa en el Más Allá se opone frontalmente a la creencia de los poemas en que el héroe, tras una vida

² Griffin 1980: 92 s.

³ Nagy 1979: 9.

⁴ Me referiré sólo a los tres más importantes: eleusinos, báquicos y órficos⁵. Véase Bremmer 2014: 19 s. y n. 125.

⁵ Graf & Johnston 2007; Bernabé & Jiménez 2008.

llena de fatigas, marcha en espíritu al Hades, donde llevará una vida prácticamente vegetativa. El alma del héroe marcha de este mundo llorando (γοόωσα, *Il.* 16.857, 22.337). La injusticia de semejante situación es puesta en evidencia por la pregunta de Diógenes:

«τί λέγεις;» ἔφη· «κρείττονα μοῖραν ἔξει Πατακίων ὁ κλέπτης ἀποθανὼν ἢ Ἐπαμεινώνδας ὅτι μεμύηται;»

“¿Qué dices?” -dijo- “¿Que por haber sido iniciado mejor destino tendrá Pateción el ratero, tras morir, que Epaminondas?” (Plu. *Mor.* 21F)

Nada de extraño tiene, pues, que los poemas homéricos se opongan a los misterios, dentro del marco general de la oposición entre la religión de la *polis* frente al carácter individualista y abierto a todo el mundo de los misterios⁶.

La posibilidad de una relación entre los poemas homéricos y los misterios es admitida por algunos autores⁷. Los misterios empiezan a celebrarse en Eleusis en el s. VI⁸, época en que, según Nagy⁹, la tradición épica estaba en una fase de formación, todavía sin textos escritos. Vamos a mostrar a continuación que dicha relación no sólo es posible, sino real.

2. Exclusión. Irrelevancia

El primer signo del menosprecio de los poemas homéricos a los misterios es el ninguneo a que Homero somete a los patronos de los misterios, Orfeo, Deméter y su hija Perséfone, y Dioniso.

Orfeo pasa por ser el fundador o introductor en Grecia de las iniciaciones (τελεταί), incluidas las de Eleusis¹⁰. Homero no lo menciona, como tampoco Hesíodo. Sin embargo, la relación entre Homero y Orfeo es una cuestión suscitada ya en la Antigüedad. La escuela de Pérgamo mantenía la prelación de Orfeo, y la existencia de elementos “órficos” (relativos al personaje legendario de Orfeo¹¹) en los poemas homéricos¹². Martin por su parte sostiene que los rapsodas incluían en sus repertorios poemas protagonizados por Orfeo¹³, lo que produce influencias mutuas (*performance, interaction*¹⁴) entre la poesía homérica y la órfica. Concretamente, Martin propone que la *Nekuia* supone la apropiación por parte del rapsodo homérico de un poema sobre el descenso al Hades de Orfeo¹⁵. Ya Wilamowitz había sugerido que la *Nekuia* podía haber sido interpolada por un editor relacionado con el orfismo¹⁶. He-

⁶ Bremmer 2014: VIII, 2 s.

⁷ Heiden 1998: 7, n. 6: «... It is entirely possible, though not probable, that Homer and his audiences already knew of mystery cult».

⁸ Sourvinou-Ingwood 2005: 26, 42.

⁹ Nagy 1996: 42.

¹⁰ Bernabé, 2008c: 14 ss.

¹¹ Nagy 2001: 1.

¹² Nagy 2001: 8 s.

¹³ Martin 2001: 23.

¹⁴ Martin 2001: 25.

¹⁵ Martin 2001: 28 ss.

¹⁶ *Apud* Martin 2001: 28 s., 41 ss. 54 ss.

rrero también piensa que Homero podía conocer la leyenda de la *catábasis* de Orfeo o modelos narrativos comunes¹⁷.

Deméter es mencionada sólo seis veces¹⁸, de pasada; su hija Perséfone aparece en trece ocasiones, dos en la *Iliada*¹⁹ y el resto en el canto 11 de la *Odisea*, la *Nekuia*, y su prólogo en el canto 10²⁰. Es de notar que en ningún caso madre e hija aparecen juntas, como ocurría en los misterios de Eleusis, en los que frecuentemente eran llamadas, sin más, «las diosas» o «las dos diosas» (Eur. *Suppl.* 33; Aristoph. *Thesm.* 285, etc.).

En *Od.* 10.509 se habla de «la arboleda de Perséfone» (ἄλσεια Περσεφονείης), expresión que encontramos también en una laminilla órfica (*OF* 487)²¹. En ambos lugares la expresión aparece a fin de verso.

Dioniso, cuyo nombre y otros relacionados con él aparecen ya en las tablillas micénicas²², es mencionado solo tres veces, también de pasada²³, aunque en la *Iliada* protagoniza un breve episodio que pasamos a comentar.

3. El episodio de Dioniso y Licurgo (*Il.* 6.132-137)

En el canto sexto de la *Iliada* se narra el enfrentamiento del rey tracio Licurgo con Dioniso y su séquito de mujeres:

ὄς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας σεῦε κατ'
ἠγάθειον Νυσηϊόν· αἶ δ' ἅμα πᾶσαι θύσθλα χαμαὶ
κατέχευαν ὑπ' ἀνδροφόνοιο Λυκούργου
135 θεινόμεναι βουπλήγι· Διώνυσος δὲ φοβηθεὶς
δύσεθ' ἄλως κατὰ κῦμα, Θέτις δ' ὑπεδέξατο
κόλπῳ δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος
ἀνδρὸς ὁμοκλή.

El cual [Licurgo] en cierta ocasión a las nodrizas de Dioniso
enloquecido hostigó por el divino Niseio; y todas ellas a la vez las
varas tiraron por tierra, por Licurgo asesino
135 azuzadas con una aguijada; y Dioniso amedrentado se zambulló en las olas
del mar, y Tetis acogió en su seno al asustado; que le dominaba un gran
temblor por los gritos de aquel hombre.

En el pasaje aparecen varias alusiones a los misterios dionisiacos:

3.1. Nodrizas (τιθήνας, 134) es una especie de eufemismo de Homero para designar el séquito de mujeres frenéticas que acompaña a Dioniso. En referencias posteriores al episodio se habla de «mujeres poseídas por la divinidad»

¹⁷ 2011: 41 ss.; 54 ss.

¹⁸ *Il.* 2.696; 5.500; 13.32; 14.326; 21.76; *Od.* 5. 125.

¹⁹ 9.457, 569.

²⁰ 10.491 = 564, 494, 509, 534 = 11.47; 11.213, 217, 226, 385, 634.

²¹ Bernabé & Jiménez 2008: 176 s.

²² Bernabé 2013a.

²³ *Il.* 14.325; *Od.* 11.325, 24.74.

(ἐνθέου γυναικάς, *S. Ant.* 962 s.) o de «bacantes» (βάκχαι, *D. S.* 3.5.1.) Los poemas homéricos eluden la referencia a cultos extáticos. La palabra τιθήνη es rara en Homero, que usa normalmente τροφός²⁴.

3.2. Las varas son los tirsos²⁵ (θύσθλα, 134, *hárax* homérico), un atributo de Dioniso y sus devotos²⁶.

3.3. La expresión «se zambulló ... y Tetis lo acogió en su seno» (δύσεθ' ..., Θέτις δ' ὑπεδέξατο κόλπῳ, 136) es semejante a la que aparece en una laminita órfica (*OF* 488. 7) δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας «me hundí en el seno de la reina del mundo subterráneo».

El verso se ha interpretado como un símbolo del renacimiento místico: la diosa Perséfone acoge en su seno al iniciando, que vuelve a nacer de él a una nueva vida²⁷. Según otra interpretación, el sentido del verso es que el iniciado alcanza la protección de Perséfone²⁸.

La semejanza con el pasaje homérico es evidente: Dioniso se zambulle (δύσεται) en el mar, donde Tetis lo acoge en su seno (ὑπεδέξατο κόλπῳ); el iniciado se hunde (ἔδυν) en el seno (ὑπὸ κόλπον) de Perséfone. La inmersión de los iniciandos en el mar era uno de los pasos de la iniciación en Eleusis²⁹ y el baño purificador aparece en los ritos iniciáticos de Isis y en el de los Coribantes³⁰.

Todo lo anterior apunta a que el episodio es una alusión a los rituales iniciáticos. Según un esolío al pasaje, en la *Europia* de Eumelo, otro poeta épico de época arcaica, se indica que Dioniso iba celebrando sus τελεταί, o rituales místicos³¹. Ambos poetas, Homero y Eumelo, dependen de una misma tradición mítica, de la que seleccionan los detalles según su conveniencia³². Dos esolios al pasaje dicen que Licurgo fue cegado porque había visto las τελεταί de Dioniso³³. Privitera (1970), ha propuesto la existencia de una poesía dionisiaca en la que se habría inspirado Homero.

Por otra parte, Dioniso tirándose de cabeza al agua asustado (φοβηθείς, 135; δειδιότα, 137) es una imagen ridiculizadora del dios, ridiculización que se opone a la leyenda de Licurgo que aparece ya en la *Lukoúrgeia* de Esquilo y se extiende por toda la Antigüedad; según dicha leyenda, Dioniso habría enloquecido a Licurgo, que mata a sus propios hijos. La locura de Licurgo es también tema de la pintura vascular³⁴. Para evitar el ridículo del dios, Zenódoto propuso cambiar “aterrorizado” (φοβηθείς) por “encolerizado” (χολωθείς)³⁵, con lo que resultaría el absurdo de que Dioniso, preso de cólera, se tiraba al agua. El dios que aquí se presenta, cobarde y rodeado de mujeres, es la antítesis de los dioses olímpicos que nos muestra Homero³⁶.

²⁴ Tsagalis 2008: 6 s.; Faraone 2013: 123, n. 10.

²⁵ Bernabé 1013b: 58 y n. 100.

²⁶ Gonzalez Merino 2009: 82 s.

²⁷ Bernabé & Jiménez 2008: 128 ss.

²⁸ Graf & Johnston 2007: 128; Faraone 2013: 132.

²⁹ Bremmer 2014: 5.

³⁰ Graf & Johnston 2007: 144.

³¹ Bernabé 2013b: 56.

³² *Ibid.* 56 y n. 51.

³³ Faraone 2013: 125.

³⁴ González Merino 2009: 27 ss.

³⁵ Faraone 2013: 124.

³⁶ Bernabé 2013b: 65.

4. El rescate del cadáver de Héctor por Príamo (II. 24.239-695)

Dos de los patronos de los misterios más importantes protagonizaron sendos descensos al Hades, o *catábasis*³⁷, en busca de un ser querido, Dioniso en busca de su madre Sêmele³⁸ y Orfeo en busca de su esposa Eurídice³⁹. En cuanto a Deméter, sólo se menciona su descenso al Hades en busca de su hija Perséfone en el *Himno Órfico 41. A la madre Antea*, sin paralelo⁴⁰, aunque en el santuario eleusino había un *καταβάσιον*, cuya función es discutida⁴¹.

Herrero (2011) ha visto en la escena del canto final de la *Iliada* (24.239-695), la tremenda y famosa escena en la que Príamo va a la tienda de Aquiles en el campamento griego a rescatar el cadáver de su hijo Héctor, el trasunto de una *catábasis*. Concretamente ha encontrado en el pasaje diversas peculiaridades lingüísticas, entre otras, que lo acercan a la literatura misteriosa, concretamente, el *Himno Homérico a Deméter* y las laminillas órficas: a) En 24.681 (ἱερὸς πύλαωρός) el adjetivo tiene un sentido excepcional que se puede asociar a los guardianes del reino de Hades que aparecen en las laminillas áureas (*OF* 474.7; 475. 9; 476.5; 477.5)⁴². b) 24.543 (ὄλβιον): es la única vez que aparece en la *Iliada* esta palabra, que se usa normalmente referida a la felicidad del iniciado en el Más Allá (en las laminillas, por ejemplo, *OF* 488.9; cf. *supra* 1: *HH* 2, 481-3)⁴³. c) 24.482-484. La repetición θάμβος ... θάμβησεν ... θάμβησαν se puede relacionar con las reacciones del μύστης durante la iniciación, tal y como la describe Plutarco (fr. 178 Sandbach)⁴⁴.

A estas peculiaridades lingüísticas podemos añadir dos:

- 4.1. En 24.420 Hermes dice a Príamo que las heridas del cadáver de su hijo se habían cerrado (μέμκεν), y en 637 Príamo cuenta a Aquiles que sus ojos no se cerraron (μύσαν) desde que éste había matado a Héctor. Éstas son las dos únicas ocasiones en que aparece en Homero el verbo μύω, que es la raíz de μυστήρια (“misterios”)⁴⁵.
- 4.2. Antes de la escena de Príamo y Aquiles, pero en el mismo canto 24 (93 s.) leemos, referido a Tetis:

᾽Ως ἄρα φωνήσασα κάλυμμι ἔλε δῖα θεάων
κυάνεον, τοῦ δ' οὐ τι μελάντερον ἔπλετο ἔσθος.

Tras hablar, pues, de este modo un mantón cogió la divina entre las diosas oscuro, y más negra que éste no había prenda alguna.

Los versos guardan relación con el verso 42 del *Himno Homérico a Deméter* (κυάνεον δὲ κάλυμμα κατ' ἀμφοτέρων βάλει ὄμων), cuando la diosa

³⁷ Para la *catábasis* en general, Bernabé 2015.

³⁸ Santamaría 2014.

³⁹ Bernabé 2008a: 21 ss.

⁴⁰ Bernabé 2008b: 680 s.

⁴¹ Bremmer 2014: 12.

⁴² Herrero 2011: 46, n. 26.

⁴³ *Ibid.*: 47, n. 33.

⁴⁴ *Ibid.*: 53 s.

⁴⁵ μυστήρια aparece por primera vez en Heráclito (B14 D-K).

sale en busca de su hija Perséfone. En el pasaje de la *Iliada* κάλυμμα es un *hárax* homérico; Homero suele usar καλύπτρη. Además, es la única vez en que el color negro aparece asociado a la pena en Homero⁴⁶. Algunos sostienen que los iniciandos en Eleusis llevaban realmente túnicas negras imitando a Deméter, aunque el asunto es debatido⁴⁷.

- 4.3. Aquiles, cumpliendo con sus deberes de anfitrión, invita a Príamo a comer y, para convencerlo de que lo haga, le cuenta el caso de Níobe (596-620), que incluso tras perder a sus hijos terminó por romper el ayuno que su pena le imponía. Ya los escoliastas señalaron en el ejemplo mítico de Níobe una serie de incongruencias, por lo que Aristófanes y Aristarco atetizaron los versos 614-619⁴⁸. Pero lo más significativo del pasaje es que el ayuno de Níobe es un invento de Homero⁴⁹, recurso éste, el de la invención, normal por lo demás en sus paradigmas míticos⁵⁰.

El ayuno era un tema fundamental en el mito de Deméter. Al llegar a Eleusis, la diosa, embargada por la pena de la pérdida de su hija, rehusó comer y beber, hasta que la criada Jambe, con sus bromas, consiguió convencerla (*HH* 2.200 ss.). El ayuno constituía una de las pruebas que había de pasar el iniciando⁵¹. Si Homero introduce un tanto forzosamente el apócrifo ayuno de Niobe en la escena, no nos parece demasiado especulativo pensar que es para que el público asocie su ayuno, y el de Príamo, al ayuno mítico/ritual por excelencia, el de Deméter, y el de los iniciandos en sus misterios⁵².

5. Conclusiones

Hemos detectado en ciertos pasajes de los poemas homéricos indicios de una oposición a los misterios, de cuya concepción del mundo, y sobre todo del trasmundo, los poemas son la antítesis. Esta oposición se expresa mediante el ninguneo de los patronos de los principales misterios (2) o su ridiculización (3). También hemos hallado similitudes entre los misterios y el episodio del rescate del cadáver de Héctor (4). Corroboran nuestra propuesta las alusiones a los misterios que hemos encontrado en los pasajes aducidos, a añadir a las ya señaladas por otros autores. Estas alusiones son:

- Expresiones que aparecen en textos místéricos, como las laminillas órficas y el *Himno Homérico* a Démeter (ἄλσεια Περσεφονείης, 2; δύσεθ' ... ὑπεδέξατο κόλπῳ, 3.3).
- Palabras raras en Homero, directamente relacionadas con el culto (θύσθλα, *hárax* homérico, 3.2; μύω, dos únicas apariciones en Homero, 4.1; κάλυμμα, *hárax* homérico, 4.2).

⁴⁶ Richardson 1993: ad loc.

⁴⁷ Richardson 1974: 163 s.

⁴⁸ Richardson 1993: ad loc.

⁴⁹ Willcock 1964: 141.

⁵⁰ *Ibid.*: 143 ss.

⁵¹ Bremmer 2014: 3.

⁵² Otra interpretación, Herrero 2011: 59 s.

- En otras ocasiones las pruebas no son peculiaridades lingüísticas, sino prescripciones culturales (la inmersión en el mar, 3.3; el ayuno, 4.3).

Bibliografía

- BERNABÉ, A. (2008a), «Orfeo, una “biografía” compleja», en A. Bernabé & F. Casadesús 2008: 15-32.
- BERNABÉ, A. (2008b), «Orfeo, Eleusis y Atenas», en A. Bernabé & F. Casadesús 2008: 671-696.
- BERNABÉ, A. (2008c), «Orfeo y Eleusis», *Synthesis* 15: 13-36 (Open Access. [Researchgate.net](https://www.researchgate.net))
- BERNABÉ, A. (2013a), «Dionysos in the Mycenaean World», en A. Bernabé *et al.* (eds.) 2013: 23-37.
- BERNABÉ, A. (2013b), «Dioniso en la épica griega arcaica», en A. Bernabé, A.I. Jiménez & M. A. Santamaría (eds.) 2013: 29-87 (Open Access. [Academia.edu](https://www.academia.edu)).
- BERNABÉ, A. (2015), «What is a katábasis? The Descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East», *Les Études Classiques* 83: 15-34 (Open Access).
- BERNABÉ, A. & JIMÉNEZ, A.I. 2008, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston.
- BERNABÉ, A. & CASADESÚS, F. (coords.) (2008), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid.
- BERNABÉ, A. *ET AL.* (eds.) (2013), *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston (Open access [Academia.edu](https://www.academia.edu)).
- BERNABÉ, A., JIMÉNEZ, A.I. & SANTAMARÍA, M.A. (eds.) (2013), *Dioniso: los orígenes. Textos e imágenes de Dioniso y lo dionisiaco en la Grecia antigua*, Madrid.
- BREMMER, I.N. (2014), *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin-Boston (Open Access).
- FARAONE, CH.A. (2013), «Gender Differentiation and Role Models in the Worship of Dionysos: The Thracian and Thessalian Pattern», en A. Bernabé *et al.* (eds.): 120-143.
- GONZÁLEZ MERINO, J.I. (2009), *Dioniso. El dios del vino y la locura*, Córdoba.
- GRAF, F. & JOHNSTON, S.I (2007), *Ritual Texts for the Afterlife*, London-New York (Open Access).
- GRIFFIN, J. (1980), *Homer on Life and Death*, Oxford.
- HEIDEN, B. (1998), «The Simile of the Fugitive Homicide, *Iliad* 24.480–84: Analogy, Foiling and Allusion», *American Journal of Philology* 119: 1-10.
- HERRERO, M. (2008), «Tradición órfica y tradición homérica», en A. Bernabé y F. Casadesús (coords.): 247-278.
- HERRERO, M. (2011), «Priam’s Catabasis: Traces of the Epic Journey to Hades in *Iliad* 24», *Transactions of the American Philological Association* 141 (1): 37-68 (Open Access).
- KIRK, G.S., 1990, *The Iliad: A Commentary. Volume II: Books 5-8*, Cambridge.
- MARTIN, R.P. (2001), «Rhapsodizing Orpheus», *Kernos* 14: 23-33 (Open Access).
- NAGY, G. (1979), *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore (Open Access, [Harvard.edu](https://www.harvard.edu)).
- NAGY, G. (1996), *Homeric Questions*, Austin (Open access, [Harvard.edu](https://www.harvard.edu)).
- NAGY, G. (2001), «Éléments orphiques chez Homère», *Kernos* 14: 1-9 (Open Access).
- PRIVITERA, G.A. (1970), *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma.

- RICHARDSON, N.J. (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
- RICHARDSON, N.J. (1993), *The Iliad: A Commentary. Volume VI: Books 21-24*, Cambridge.
- SANTAMARÍA, M.A. (2014), «El descenso de Dioniso al Hades en busca de su madre», en J. Redondo & R. Torné Teixidó (eds.), *Apocalipsi, mil.lenarisme i viatges a l'inframón: d'Odisseu a Bernat Metge*, Amsterdam: 217-240 (Open Access). [Academia.edu](https://www.academia.edu).
- SOURVINOU-INWOOD, Ch. (1995), «Festival and Mysteries: Aspects of the Eleusinian Cult», en G. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology of Ancient Greek Secret Cults*, London: 25-49.
- TSAGALIS, C.C. (2008), *The Oral Palimpsest. Exploring Intertextuality in the Homeric Epics*, Cambridge MA – London (Open Access. [Academia.edu](https://www.academia.edu)).
- WILLCOCK, M.M. (1964), «Mythological Paradeigma in the Iliad», *Classical Quarterly* 14: 141-154.