

Las ψυχὰς ἐνέρον del fr. 912 Kannicht de Eurípides y la columna VI del *Papiro de Derveni**

Sara M.^a MACÍAS OTERO

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El fr. 912 Kannicht de Eurípides resulta oscuro en su interpretación religiosa. Se trata de una plegaria donde en un momento determinado (el v. 9) se demanda la presencia de «almas de los muertos» para que ayuden a conocer la verdad de diferentes cuestiones existenciales. El v.9 es uno de los puntos más conflictivos del pasaje, sobre todo a la hora de determinar la identidad de esas almas. Mi propuesta es que se trate de unos seres intermedios que prestarían su ayuda a los fieles en determinado momento del ritual, y que podrían identificarse con démones benefactores, puesto que éstos también son un tipo de almas. Las Euménides también serían este tipo de démones, mientras que las Erinis serían démones vengadores que por el contrario podrían dificultar en el proceso iniciático. En el *Papiro de Derveni* se menciona a las Euménides como almas que han sido apaciguadas y que sirven de intermediarias entre hombres y dioses y viceversa. Los testimonios que hemos recogido de Platón, Plutarco y Porfirio hablan de los démones como una suerte de almas que median entre el mundo humano y el divino y que, cuando son beneficiosos, proporcionan revelaciones y guían al ser humano. En el fr. 912 de Eurípides se presenta un cuadro religioso coherente con las creencias órficas y complementario del *Papiro de Derveni* en relación a la presencia de los démones en el ritual órfico.

PALABRAS CLAVE

fr. 912 Kannicht, *Papiro de Derveni*, ψυχὰς ἐνέρον (almas de los muertos), démones, Erinis, Euménides.

ABSTRACT

The Euripides' 912 Kannicht fragment is very dark in its religious interpretation. It is a prayer whose ninth verse demands the presence of «the souls of the dead» so they help to know the truth about a number of existential questions. This ninth verse is one of the most conflictive points in this passage, specially in determining these souls' identity. I propose to think them a kind of intermediate beings who would help the faithful in a moment of the ritual, and who would be identified with benefactor daimones, because they are also a kind of souls. The Eumenides would also be this type of daimones, while the Erinis would be avenging daimones that, on the contrary, would hinder the initiatic process. In the *Derveni Papyrus*, the Eumenides are mentioned as souls who have been pacified, and who are intermediaries between men and gods, and vice versa. The testimonies that I have collected of Plato, Plutarch and Porphyry speak of daimones as a kind of souls that mediate between the human and the

* Este trabajo se enmarca en un Proyecto de Investigación *Consolider C.*, n.º HUM2006-09403/ FILO.

divine worlds, and that, when they are beneficial, give revelations and guide humans. In Euripides' 912 fragment a religious picture is presented that is coherent with the orphic beliefs and complementary of the *Derveni Papyrus* in relation to the daimones' presence in orphic ritual.

KEY WORDS

912 Kannicht fragment, *Derveni Papyrus*, ψυχὰς ἐνέρωον (souls of the dead), daimones, Erinis, Eumenides.

1. Introducción

El fr. 912 Kannicht¹ de Eurípides presenta gran dificultad en cuanto a la interpretación de las ideas religiosas que comprende. Su texto es el siguiente:

σοὶ τῶι πάντων μεδέοντι χλόην²
πέλανόν τε φέρω, Ζεὺς εἴτ' Ἀΐδης
ὄνομαζόμενος στέργεις· σὺ δέ μοι
θυσίαν ἄπυρον παγκαρπείας
δέξαι πλήρη προχυταίαν. 5

****³

σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς οὐρανίδαις
σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζεις
χθονίων τ' Ἀΐδης μετέχεις ἀρχῆς
πέμψον μὲν φῶς ψυχὰς ἐνέρωον
τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν 10
πόθεν ἔβλαστον, τίς ρίζα κακῶν,
τίνα δεῖ μακάρων ἐκθυσσάμενους
εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν.

A ti, el protector de todas las cosas, brotes y una torta te ofrezco, Zeus o Hades, según el nombre que prefieras. Y tú este sacrificio sin fuego acéptamelo, una ofrenda de toda clase de frutos, que contiene una libación.

Pues tú, entre todos los dioses celestes, administras el cetro de Zeus. Y compartes con Hades el poder subterráneo. Envía a la luz las almas de los muertos para los que quieren

¹ El pasaje ha sido transmitido por Clem. Al. *Strom.* 5. 11. 70. 2ss. y de manera parcial, sólo los tres primeros versos, por Satyr. *Vit. Eur.* Fr. 37 III 9-14.

² Aceptamos la *lectio difficilior* χλόην («brotes») de Sátiro, frente a la lectura χοήν («libación») de Clemente. La referencia a la libación se encuentra en el *hapax* προχυταίαν («que contiene una libación») del v.5 tal como propone Mantziou (1990).

³ Considero que existe una laguna entre los vv. 5 y 6, tal como sugiere Lagrange (1937: 66ss), de modo que en los vv. 1 a 5 nos encontraríamos una invocación a una divinidad Zeus-Hades y en los vv. 6 a 13, una plegaria dirigida a otra divinidad que con mucha probabilidad se trata de Dioniso Zagreo.

conocer las desdichas de dónde germinaron y cuál es la raíz de los males, y a cuál de los felices deben hacer sacrificios para hallar un reposo de sus fatigas.

En mi opinión, como he argumentado de forma más extensa en otro lugar⁴, el pasaje presenta abundantes coincidencias con puntos principales de las creencias órficas: a) Los dioses invocados (Zeus-Hades y muy probablemente Dioniso Zagreo) son las dos divinidades principales en el orfismo. Los rasgos con los que se les caracteriza se corresponden por completo con las ideas teogónicas órficas⁵. b) Se realizan ofrendas incruentas y libaciones, en consonancia con el tipo de sacrificio órfico que defiende el no derramamiento de sangre. c) El objetivo de la plegaria es reclamar a la divinidad una revelación que responda a cuestiones referentes al conflicto que dio origen a los sufrimientos de esta vida y a la manera de ponerles fin. Estos son temas fundamentales en el orfismo, a los que da respuesta mediante el mito de los Titanes⁶.

En el presente trabajo nos centraremos en uno de los puntos más conflictivos de este fragmento, la identidad de las ψυχὰς ἐνέρων mencionadas en el v.9.

2. Las ψυχὰς ἐνέρων y el Papiro de Derveni

2.1. El verso 9

La lectura del v.9 ha sido uno de los puntos más conflictivos de este fragmento. Clemente transmite πέμψων μὲν φῶς ψυχὰς ἀνέρων, con una sintaxis un tanto forzada. De las distintas propuestas de lectura posibles⁷, la más aceptada en las ediciones ha sido la de Nauck: πέμψων μὲν φῶς ψυχὰς ἐνέρων, que se traduciría como «saca a la luz las almas de los muertos». Así pues, encontramos unas ψυχὰς ἐνέρων a las que el dios permitiría subir al mundo de los vivos, para que proporcionaran a quienes lo solicitan una serie de conocimientos revelados.

El problema es determinar quiénes serían esas «almas de los muertos» que servirían de intermediarias entre la divinidad y sus iniciados: Podría tratarse de las almas de todos

⁴ Para un estudio más detallado del esquema religioso de este fragmento cf. Macías (en prensa).

⁵ En la invocación a Zeus se observa una tendencia al sincretismo de los dioses que tanto se da en el orfismo y además se le califica con el epíteto μεδέων, que también aparece aplicado a Zeus en el *OF* 377. En los vv. 6ss. el segundo de los dioses se presenta por un lado como heredero del cetro de Zeus, es decir de su poder, y es únicamente en las teogonías órficas donde se encuentra esa innovación (*OF* 299 l). Por otro lado se dice que esa segunda divinidad comparte con Hades el poder sobre el Más Allá, lo que tampoco es ajeno al orfismo: Dioniso media en el Hades a favor de sus iniciados (*OF* 485-6).

⁶ Sobre el mito órfico de los Titanes cf. Bernabé (2002a).

⁷ Además de la propuesta de Nauck podemos señalar dos hipótesis distintas: 1) πέμψων μὲν φῶς ψυχὰς ἐνέρων, que podría traducirse como «envía la luz del alma de los muertos», es decir se haría referencia al conocimiento escatológico que los muertos poseen debido a su condición. Por tanto, partiendo de esta lectura las ψυχὰς ἐνέρων serían las almas de los muertos, bien en general, bien más concretamente de los que han sido iniciados en vida 2) Lagrange (1937: 66ss.) propone πέμψων μὲν φῶς ψυχὰς ἀνέρων, cuya traducción sería «envía luz a las almas de los hombres». Aquí se trata de las almas de los vivos que reclaman a la divinidad el conocimiento iniciático. Para una visión más amplia al respecto cf. Macías (en prensa).

los muertos, o quizá sólo de los que fueron iniciados, puesto que ellas han visto en el Hades lo que en esta súplica se reclama aprender en vida. Por otra parte, parece una invocación demasiado general para interpretar el pasaje como la escenificación de un ritual necromántico común, pues en los testimonios de ese tipo de rituales que poseemos se invoca a una sola alma en concreto, la cual gozaría de una situación privilegiada en el Hades⁸.

Más bien, estas ψυχὰς serían algún tipo de seres intermedios o démones que se encontrarían entre el mundo de los vivos y el de los muertos, y cuya función sería ayudar a los hombres en el tránsito de la muerte. En este sentido, cuanto menos resulta llamativa la col. VI del *Papiro de Derveni*⁹:

[εὐ]χαῖ καὶ θυσι[ι]αι μ[ε]ιλ[ι]ίσσουσι τὰ[ς] ψυχὰς,
 ἐπ[ω]ιδῆ δ]ὲ μάγων δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[ποδῶν]
 γι[νο]μένο[υ]ς μεθιστάγαι· δαίμογες ἐμπο[δῶν] ὄντες εἰσὶ
 ψ[υ]χαὶ τιμωροί¹⁰. τὴν θυσι[ι]ην τούτου ἔνεκ[μ] π[ρο]ιοῦσι[ν]
 οἱ μά[γο]ι, ὥσπερ εἰ ποινὴν ἀποδιδόντες. τοῖ<ς> δὲ
 ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὧν περ καὶ τὰς
 χοὰς ποιοῦσι. ἀνάριθμα [κα]ὶ πολυόμφαλα τὰ πόπανα
 θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχα[ὶ] ἀν[ά]ριθμοί εἰσι. μύσται
 Εὐμεγίσι προθύουσι κ[ατὰ] τὰ ἀνὰ μάγοις. Εὐμενίδες γὰρ
 ψυχαὶ εἰσιν, ὧν ἔνεκ[εν] τὸμ μέλλοντ[α] θεοῖς θύειν
 ὀ[ρ]γίθ[ε]ιον πρότερον...

Plegarias y ofrendas apaciguan a las almas, y el ensalmo de los magos es capaz de transformar a los démones que estorban. Los démones que estorban son almas vengadoras. A causa de esto, los magos hacen las ofrendas, como si pagaran una culpa. En las ofrendas vierten agua y leche, de las que también hacen libaciones. También ofrendan innumerables tortas de muchos bollones, porque las almas también son innumerables. Los iniciados hacen ofrendas primero en honor de las Euménides del mismo modo que los magos. Pues las Euménides son almas. A causa de estas cosas, el que va a hacer un sacrificio a los dioses, en primer lugar un pajarillo (...)

⁸Tiresias en *Od.* 11. 23 ss., Darío en *A. Pers.* 608-80, Layo en *Sen. Oed.* 390ss., Aquiles en *Philostr. VA.* 4. 16. Por el contrario, Mantziou (1990: 220) y Méhat (1991: 117-18) consideran que este fr. 912 Kannicht es un ritual necromántico común.

⁹El *Papiro de Derveni* es uno de los más importantes documentos para el estudio del orfismo, por lo que ha generado gran cantidad de estudios; podemos destacar algunas obras de las más recientes, todas con abundante bibliografía: Bernabé (2002b), Janko (2002), Jourdan (2003), Betegh (2004), Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou (2006).

¹⁰He preferido la lectura de Janko (2002) que también sigue Betegh (2004), que esclarece bastante más el texto, frente a δαίμογες ἐμπο[δῶν] εἰσι] ψ[υ]χαῖς ἐχθ[ρο]ί de Tsantsanoglou (1997) y Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou (2006).

Se mencionan unas ofrendas semejantes a las que aparecen en los primeros versos del fragmento de Eurípides: libaciones y tortas de sacrificio. Pero lo más llamativo es que se habla de apaciguar a unas ψυχαί y que se dice que las Euménides son ψυχαί.

2.2. Los démones son almas

Las seis primeras columnas del *Papiro de Derveni* se encuentran, por desgracia, en un estado muy fragmentario. Parece que contienen el comentario del autor del papiro a algún tipo de ritual muy relacionado con las creencias escatológicas órficas¹¹. A lo largo de esas seis columnas se menciona reiteradamente a las Erinis, las almas, los démones y las Euménides. Los tres últimos aparecen juntos, como se puede observar, en la col. VI; por su parte, las Erinis son mencionadas junto con las almas y los démones en las col. I-IV. Debido al mal estado del papiro, es difícil determinar la relación existente entre esas cuatro entidades y, a su vez, su relación con el ritual que se describe. Muy verosímil parece la interpretación de Betegh¹², que sugiere que todos los démones son almas¹³, lo cual no resultaría nada extraño, pues encontramos algunas referencias al respecto, además de la lectura que propone de la col. VI del *Papiro*, tan antiguas como Hesíodo:

Y luego, cuando sepultó esta raza bajo la tierra (sc. la de oro), aquellos son démones benignos, terrenales, favorables, defensores, vigilantes de los mortales (τοὶ μὲν δαίμονες ἄγνοὶ ... ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων) [que vigilan las sentencias y malas acciones yendo y viniendo envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra] y dispensadores de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real. (*Op.* 121-6).

Hesíodo dice que el origen de los démones está en la primera raza del hombre; tras morir se transformaron en almas purificadas que servirían de intermediarias de los dioses y los hombres, como auxiliares de los primeros.

También Heráclito ofrece un testimonio interesante:

Se alzan ante el que está allí y llegan a ser guardianes en vela de vivos y muertos (φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν) (22B 63 D-K).

Este pasaje parece hacer referencia al destino de ciertas almas, que tras la muerte se convertirían en guías o guardianes, quizá comparables a los démones que aparecen en el *Papiro de Derveni* o, como veremos, en Platón.

¹¹ Cf. Graf (1980: 209-21), Henrichs (1984: 255-68), Tsantsanoglou (1997), Johnston (1999: 273-8), Betegh (2004: 74-91).

¹² Betegh (2004: 85-89).

¹³ En la col. VI del papiro, según la lectura propuesta por Janko (*Vid.* n. 10), se dice que los démones que estorbaban son almas vengadoras, y unas líneas más abajo se llama almas a las Euménides, que serían los démones benéficos. Una clasificación semejante a la atestigua también Porfirio como veremos a continuación. cf. Rexine (1985: 29-52); Rodríguez (1993: 71-78).

2.3. Las Erinis y las Euménides, un tipo de démones

Volviendo al *Papiro*, Betegh también considera que existen diversas categorías o subgrupos de démones o almas, entre los que estarían los démones que estorban, que son almas vengadoras, como se afirma al principio de la col. VI, y las Erinis, que podrían identificarse con esos démones debido a su carácter de vengadoras de asesinatos de familiares de sangre.

En cuanto a las Euménides, se dice de forma explícita que son almas (col.VI, 9-10). Se ha planteado la cuestión de si las Erinis y las Euménides son grupos separados o si, por el contrario, son dos denominaciones distintas de la misma divinidad¹⁴. Por mi parte, considero que las Euménides podrían ser otro de los subgrupos de démones o almas, pero no serían vengadoras ni perjudiciales para el ser humano, sino benefactoras. Tanto las Erinis como las Euménides serían démones, pero se pueden considerar dos posibilidades distintas:

1) que sean seres diferentes, las Erinis démones malignos y las Euménides beneficiosos, a los que habría que hacer ofrendas por separado, en el ámbito del rito iniciático, para aplacar a las primeras y para reclamar la ayuda de las segundas.

2) que se trate de dos denominaciones distintas para las dos caras opuestas de los mismos seres. En este caso, se harían ofrendas a las Erinis para aplacarlas y transformarlas en las beneficiosas Euménides. Esta segunda hipótesis parece más verosímil, puesto que en la columna VI del *Papiro* se dice que las plegarias y ofrendas apaciguan a las almas y que los magos con sus cantos son capaces de transformar (*μεθιστάναι*)¹⁵ a los démones que estorban que son almas vengadoras. Poco después se mencionan las ofrendas en honor de las Euménides. Todo esto podría llevar a pensar que la transformación de la que se habla es la conversión de las malvadas Erinis en benévolas Euménides.

Así, Esquilo en las *Euménides* relata como las Erinis furibundas y perjudiciales acaban transformadas, gracias a la intervención de Atenea, en divinidades protectoras y benefactoras de la ciudad, quizás en las Euménides, como podría indicar el título que nos ha llegado de la tragedia¹⁶.

Ambas hipótesis son posibles, pero, en nuestro contexto, el tomar una opción u otra, sólo hace variar algunos matices. Lo verdaderamente importante es que las almas

¹⁴ Plantean esta cuestión Brown (1984: 260-81), Henrichs (1984: 264-5), Betegh (2004: 88), que se decantan por considerar que en origen eran divinidades distintas, sobre todo en el culto, que terminaron por confundirse en el mito.

¹⁵ *μεθιστάναι* puede tener dos significados distintos: por un lado tiene el valor de «cambiar» en el espacio, «trasladar», que es la propuesta más aceptada cf. p.ej. Betegh (2004: 14) lo traduce «remove». Por otro lado, tiene el significado de «cambiar» de actitud, en este caso transformar los démones malignos en beneficiosos, como sugiere Tsantsanoglou (1997: 112), que recoge como ejemplos de esta acepción A. *Eum.* 900 y A. *Pers.* 158. Podemos añadir también E. *Ba.* 944 y Pl. *R.* 518a.

¹⁶ Sobre el título de esta tragedia esquilea cf. Hermann (1835: 2. 117-23), Wilamowitz (1914: 228ss) y Brown (1984: 267-76).

(ψυχαί) invocadas en el fragmento de Eurípides podrían identificarse con las Euménides del *Papiro de Derveni*, mientras que las Erinis podrían ser los démones que estorban en la iniciación (δαίμονες ἐμποδών)¹⁷ y las almas vengadoras (ψυχαί τιμωροί). Tanto las Euménides como las Erinis podrían ser un determinado tipo de almas, que a su vez formarían parte de los démones, beneficiosos o malignos respectivamente.

Esquilo dice que las Erinis no pertenecen ni al mundo de los dioses ni al de los hombres, lo que les acerca a la categoría de démones, seres intermedios, ni humanos, ni divinos:

Atenea: Vosotras (s. c. las Erinis) no sois semejantes a ninguna raza de los seres que andan dispersos por el mundo. Ni sois vistas por los dioses entre las diosas, ni sois parecidas a humanas figuras. (*Eu.* 410-12).

También atribuye a las Erinis la capacidad de dar lugar a guerras civiles (*Eu.* 858-869) y de lanzar sobre la tierra una terrible peste que acabaría con toda la vegetación, los animales y los seres humanos (*Eu.* 781-87).

Tanto Plutarco (*De defectu* 417 d) como también Porfirio (*De abst.* II 40, 1) asignan a los démones malignos capacidades semejantes a las que Esquilo atribuye a las Erinis, lo que podría reforzar la identificación de las Erinis con démones malvados en el *Papiro*.

2.4. Los démones, asistentes de los dioses

En la col. III, 7 del *Papiro* parece ser que se dice de los démones que son «asistentes de los dioses»; tanto las Erinis como las Euménides podrían ser démones y, por tanto, «asistentes de los dioses», pero desempeñarían funciones diferentes: por un lado, las Erinis, como δαίμονες ἐμποδών, dificultarían el acceso de las almas al Más Allá y a los conocimientos relativos al él; así solamente podrían acceder al mundo de ultratumba quienes no sean profanos y participen de determinados rituales con los que, entre otras cosas, se conseguiría apaciguar a esos démones. Pero, el hecho de que también en la col. III aparezcan mencionados unos ἄ[νδρες] ἄδικοι, podría hacer referencia, como sugie-

¹⁷ Betegh (2004: 89 n. 45) sugiere que los δαίμονες ἐμποδών podrían estar relacionados con la figura de la Ἐμπουσα, mencionada en *Ar. Ran.* 288-296 [Sobre la Empusa cf. Borthwick (1968: 200-6), Brown (1991: 41-50), Johnston (1999: 129-139)]. En ambas denominaciones encontramos la misma raíz que en ἐμποδέω, cuyo significado es «obstaculizar» o «estorbar». La Empusa, que Aristófanes presenta en clave de humor, es una especie de espectro o alma enfurecida que dificulta el descenso al Hades; un ser monstruoso que se metamorfosea en animales diferentes o, incluso, en una mujer. Por otra parte, Porfirio (*De abst.* 2. 39,8) atribuye a los démones malvados una capacidad de metamorfosis semejante. Luciano (*Cat.* 22), hace que los protagonistas de su sátira, justo después de bajar de la embarcación de Caronte, en el mismo momento en que Aristófanes hace aparecer a la Empusa, se encuentren con la Erinis Tisífone; Ambas, Empusa y Tisífone, surgen de la oscuridad y son descritas de forma semejante. Es bastante común la idea de que en las iniciaciones tanto eleusinas como órfico-báquicas se podían presentar algunos espectros o démones que tratarían de impedir el acceso al Más Allá. cf. Brown (1991: 41-50). La Erinis de Luciano, la Empusa de Aristófanes y las Erinis del *Papiro* podrían ser un mismo tipo de almas-démones malignos que mencionan el *Papiro* y Porfirio.

re Johnston¹⁸, a los castigos en el Hades con los que estarían también relacionadas las Erinis¹⁹.

Por otro lado, las ψυχαί que se invocan en el texto de Eurípides, a través de la comparación con el Papiro de Derveni podrían identificarse con las Euménides, que como «asistentes» de Dioniso Zagreo facilitarían la iniciación y la revelación divina. Serían las intermediarias entre el dios y los que desean conocer la verdad de asuntos existenciales como el origen del hombre y del mal o la manera de acabar con los sufrimientos de esta vida y de acceder a la verdadera después de la muerte.

En consonancia con la idea de que los démones son los «asistentes de los dioses» que aparecen en el Papiro, Platón desarrolla en el *Banquete* 202e²⁰ la teoría de que los démones son seres intermedios entre lo humano y lo divino, que además sirven de intermediarios entre ambos mundos, por lo que favorecen todo tipo de ofrendas, magia y adivinación, y además propician las *teletai*. Afirma también que la divinidad no tiene ningún contacto directo con el hombre, sino que se comunica con él a través de los démones, que regulan las relaciones entre ambos:

(sc. el demon) Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses (ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν), de los unos ruegos y ofrendas y de los otros órdenes y recompensas por las ofrendas. Al estar en medio (ἐν μέσῳ) de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo. A través de él tiene éxito toda la adivinación y la técnica de los sacerdotes respecto a las ofrendas, a las *teletai*, a los ensalmos, y a todo tipo de mántica y de magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que a través de éste (sc. el demon) tienen los dioses todo contacto y diálogo con los hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo.

Esta formulación de Platón se correspondería a la perfección con la interpretación que proponemos del fragmento euripideo: las almas (ψυχαί) como seres intermediarios en

¹⁸ Johnston (1999: 276).

¹⁹ Las Erinis como encargadas de que quienes han cometido delitos graves, normalmente de sangre, paguen en el Hades por su falta, aparecen en algunos testimonios literarios, p. ej.: A. *Eu.* 267ss; Verg. *Aen.* 6, 605-6; *Pap. Bol.* 26ss (*OF* 717). Las Erinis se encuentran junto a algunos de los eternos castigados del Hades en la cerámica suritálica (cf. Sarian (1986) n^o 19-21). Además, bajo la denominación de *Poinai* puede entenderse, en ocasiones, una referencia a las Erinis (también, aunque con menos frecuencia, se relacionan con *Dike*). Existen varios testimonios de la utilización de un compuesto de la raíz de ποινή como epíteto aplicado a las Erinis: A. *A.* 58, S. *Ai.* 843, A. *O.* 1365. Algunas fuentes literarias presentan a *Poine* castigando a las almas en los infiernos: Pl. *Ar.* 372a; Luc. *Nec.* 9, *Luct* 6; Stat. *Theb.* 8, 25; Plut. *De sera* 564e. También las fuentes iconográficas presentan a las *Poinai* en el Hades, a veces también acompañando a los eternos castigados, Lochin (1994) n^o 1-7. Sobre el concepto de *poine* en el orfismo cf. Santamaría (2005: 397-405).

Por otra parte, Lochin (1994), bajo el epígrafe «*daimones poinimoi*», recoge dos testimonios, en el último de los cuales, n^o 5, un demon alado y descarnado vigila el castigo de Sisifo. También hay testimonios literarios de démones que infligen de castigos en el Hades, cf. p. ej. Plut. *De sera* 567c-d.

²⁰ Gundert (1954: 513-531), Moravcsik (1971: 285-302), Boussoulas (1975: 55-77).

la revelación divina, por tanto el dios, que en este caso parece ser Dioniso, no se comunicaría directamente con el hombre.

4.5. Plutarco. Una demonología en relación con Orfeo y los misterios

Plutarco (*De Iside* 361b-c), como también después hizo Porfirio (*De abst.* 2. 41, 3) cita ese pasaje de Platón para formular sus interpretaciones demonológicas²¹. Además, también afirma (*De defectu* 4,21e) que cada demon está unido, es decir, sirve, a un dios determinado, del que ha recibido toda su potestad.

Por otra parte, formula una clasificación de los démones según su maldad o virtud. Para ello acude a diversas fuentes de autoridad entre las que se hallan Platón, Pitágoras y antiguos teólogos, que podría ser una alusión a Orfeo o Museo²². Además, Plutarco pone en relación esta explicación demonológica con las historias míticas que sustentan algunos ritos místéricos e iniciáticos y que no pueden ser reveladas libremente²³:

En verdad resulta más apropiado considerar que los relatos sobre Tifón, Osiris e Isis no son padecimientos propios ni de los dioses ni de los hombres, sino de grandes démones (δαμόνων μεγάλων), los cuales Platón, Pitágoras, Jenócrates y Crisipo, siguiendo a los antiguos teólogos (τοῖς πάλαι θεολόγοις), dicen que han llegado a ser más poderosos que los hombres y que sobrepasan mucho en potencia a nuestra naturaleza; pero que no tienen el elemento divino puro y sin mezcla, sino que éste participa de la naturaleza del alma y de las percepciones del cuerpo (...) pues hay, como entre los hombres, también entre los démones diferencias de virtud y de maldad (δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας). (...) y cuanto se oculta en los ritos místéricos (μυστικοῖς ἱεροῖς) y en las ceremonias de iniciación (τελεταῖς), y es guardado en secreto y es incontemplable para la mayoría, tiene una similar explicación (*De Iside* 360 d-f).

En *De defectu oraculorum*, Plutarco, basándose de nuevo en el pasaje de Platón califica a los démones de «intérpretes y servidores» de los dioses, y los clasifica en dos grupos, esta vez no en relación a sus grados de virtud, sino respecto al tipo de servicio que llevan a cabo para los dioses:

(...) Así los que suprimen la raza de los démones hacen que no haya relaciones ni contactos de los dioses y de los hombres, al suprimir esa «naturaleza de intérpretes y servidores» (τὴν ἐρμηνευτικὴν... καὶ διακονικὴν... φύσιν), como decía Platón (...) Pero, nosotros no escuchemos a los que dicen que hay ciertos oráculos no inspirados por la divinidad

²¹ Sobre la demonología en Plutarco cf. Soury (1942), Detienne (1955), Aguilar (1981), Brenk- Rome (1986: 2117-2130), Brenk- Rome (1987: 215-294), Vernière (1989: 241-251), García (1994: 131-135).

²² *Vid.* n. 29.

²³ Cf. Bernabé (1996).

o que las *teletai* y los rituales místéricos son descuidados por los dioses, ni tampoco consideremos que el dios en estas ceremonias va y viene, está presente y ayuda a realizarlas; sino atribuyendo estas cosas a los ministros de los dioses (λειτουργοῖς θεῶν) a quienes es justo atribuírselos, como servidores y secretarios, consideremos que unos démones son guardianes de los sacrificios a los dioses y de los rituales místéricos (δαίμονας νομίζομεν ἐπισκόπους [θεῶν] ἱερῶν καὶ μυστηρίων ὀργιαστάς), y otros hacen su recorrido como vengadores de las soberbias y grandes injusticias (ἄλλους δὲ τῶν ὑπερηφάνων καὶ μεγάλων τιμωροὺς ἀδικιῶν περιπολεῖν) (*De defectu* 416f-417 a-b.).

Así encontramos que unos démones se encargan de los sacrificios a los dioses y de los rituales místéricos. A este tipo corresponderían las almas que se mencionan en el fragmento de Eurípides y las Euménides mencionadas en el *Papiro de Derveni*, mientras que otros se ocupan de vengar las injusticias, lo que parece encajar con las almas vengadoras, quizá las Erinis que también aparecen en el *Papiro*.

En el mito de Sila, (*De fac.* 944c-e), uno de sus mitos escatológicos fuertemente influidos por elementos platónicos y órficos²⁴, Plutarco recoge de nuevo esta clasificación de los démones según sus funciones e insiste en el importante papel que desempeñan en los ritos místéricos. Además añade que, si los démones no cumplen correctamente con las actividades que desempeñan para los dioses, serán castigados con volver al «penoso ciclo» de reencarnaciones, lo que implica que los démones, según Plutarco, son un determinado estadio por el que pasan algunas almas tras la muerte.

De manera explícita, en *De defectu oraculorum*, afirma que en los ritos místéricos se trataban temas relativos a los démones, pero por respeto al secreto se abstiene de revelar ningún detalle, como en el texto de *De Iside* 360 d-f citado antes:

Respecto a los ritos de los misterios (περὶ... τῶν μυστικῶν), en los que es posible tener las mayores visiones y manifestaciones de la verdad respecto a los démones (τῆς περὶ δαιμόνων ἀληθείας), «guardo silencio», como dijo Heródoto²⁵. (*De defectu* 417 b-c).

Incluso recoge la posibilidad de que la teoría demonológica, que desarrolla a partir de Platón, tenga su origen en Orfeo (también considera que podría proceder de Zoroastro, de Egipto o de Frigia) debido a lo que en sus rituales se puede llegar a ver.

Pero, a mí me parece que disolvieron la mayor parte de las dificultades y las más grandes los que descubrieron la raza de los démones, en medio de los dioses y de los hombres (οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων), que sirve de alguna manera de unión

²⁴ Para una información más detallada sobre la influencia del orfismo en la obra de Plutarco cf. Bernabé (1996: 63-104).

²⁵ Hdt. 2. 171.

y de lazo de nuestra participación en lo mismo. Bien es este razonamiento de los magos del culto a Zoroastro, bien de Tracia procedente de Orfeo (Θράκιος ἀπ' Ὀρφέως), o bien de Egipto o de Frigia, como lo inferimos por los ritos de cada país, al ver que muchas cosas relacionadas con la muerte y el duelo están mezcladas en las celebraciones de los misterios y en los dramas sagrados (*De defectu* 415 a).

Como hemos observado en los anteriores pasajes, Plutarco relaciona esa teoría con los ritos místéricos, pero no concreta cuáles; es aquí donde menciona directamente los ritos órficos. Así pues, parece probable, a partir del testimonio de Plutarco junto con el del *Papiro de Derveni*, que dentro del orfismo los démones desempeñaran algún papel importante en el ritual. En este sentido cabe destacar que en una laminilla órfica de Turios encontramos que se invoca junto con la tríada infernal (Perséfone, Hades, o quizá Zeus ctonio, y Dioniso) a los demás dioses y a los démones:

Vengo entre puros, pura, reina de los seres subterráneos, Eucló, Eubuleo, dioses y los demás démones (καὶ θεοὶ <καὶ> {ὄσοι} δαίμο<v>ε<ς> ἄλλοι) (*OF* 489 y 490 lin. 1-2).

Se podría considerar que con la palabra δαίμο<v>ε<ς> se designara a los dioses en general²⁶, como una especie de fórmula de cortesía para evitar olvidar a ninguno de ellos; sin embargo parece claro que ... καὶ θεοὶ <καὶ> δαίμο<v>ε<ς> ἄλλοι hace referencia a dos entidades distintas: a los dioses y, quizá, a un grupo de almas que han logrado un estatus intermedio y cuya función sería regular las relaciones entre dioses y hombres, es decir, los démones según los testimonios que hemos venido estudiando.

4.6. La explicación demonológica de Porfirio

Un esquema parecido al que podemos abstraer de los testimonios Platón, Plutarco, del *Papiro* y del fragmento de Eurípides lo encontramos expuesto de manera casi sistemática en Porfirio, *De abstinentia* 2, 20-52. Para defender los sacrificios incruentos a la manera órfico-pitagórica²⁷, Porfirio describe un tipo de sacrificio que consiste en libaciones (sobre todo de miel), tortas, frutos, flores e incluso brotes o hierba recogida del suelo.

²⁶ Cf. Rexine (1985: 29-32), Brenk - Rome (1986: 2071-82) y Rodríguez (1993: 72-3), que señalan que en una de sus acepciones, sobre todo utilizada por Homero y quienes lo imitaron, δαίμων designa a la divinidad en general, sin mencionar el nombre propio de un dios determinado: p.ej. en *Il.* 19, 188; también puede referirse a cualquiera de los dioses como por ejemplo a Afrodita en *Il.* 3, 420 (en este caso sustituyendo a θεά).

²⁷ Desde las fuentes más antiguas se ha tendido a asociar orfismo y pitagorismo, que son dos corrientes diferentes que acabaron por confundirse; es muy probable que esto ya hubiera sucedido en el s. III d. C., época de Porfirio. Para las relaciones de orfismo y pitagorismo cf. Casadesús (en prensa) con bibliografía. Aunque los rituales habrían evolucionado en algunos aspectos, Porfirio insiste en la pureza y en preceptos como abstenerse de la carne, del contacto con las tumbas y de las relaciones sexuales (*De abst.* 2.45, 4; 2.47, 3; 2.50, 1) coincidiendo con algunos de los preceptos órficos que Eurípides recoge en el fr. 472 Kannicht de los *Cretenses*. Sobre el cual cf. Casadio (1990), Cozzoli (1993: 155-172), (2001: 18-31), 79-93 y Bernabé (2004).

Coincide así con el tipo de sacrificio que recoge el fr. 912 de Eurípides y que Platón atribuye explícitamente a las prácticas órficas²⁸. Afirma que se deben hacer sacrificios tanto a los dioses como a los démones. A estos últimos los clasifica en dos tipos, buenos y malos. Aunque los divide claramente en esos dos grupos, no los identifica, como podría ocurrir en el *Papiro*, ni con las Erinis ni con las Euménides:

...hagamos lo que dice el teólogo²⁹. Éste dice que no se sacrifique ni un solo ser animado, sino que se hagan ofrendas totalmente de harina, miel, frutos de la tierra y demás flores. Y que no esté el fuego en un hogar ensangrentado, y cuantas cosas dice aquél. Pues, ¿acaso es necesario transcribirlas? Quien se preocupa por la piedad sabe que no se les ofrece a los dioses nada que tenga alma, ni a los otros démones, ya sean buenos o malos (δαίμοσι δὲ ἄλλοις ἤτοι ἀγαθοῖς ἢ καὶ φαύλοις), y también sabe de quiénes es competencia hacerles sacrificios y hasta qué punto ellos los reclaman. Por mí, que lo demás quede en silencio. (*OF.* 635. *De abst.* 2. 36, 13-22).

Porfirio prosigue con una explicación demonológica, en donde dice que los démones deben ser apaciguados con ofrendas para que no causen daño. Los démones furibundos, como sucede en el *Papiro de Derveni*, si son apaciguados pueden convertirse en seres benéficos para el hombre. De la misma manera hemos visto que sucedería con las Erinis, quizá al transformarse en Euménides, dado que ambas podrían ser un tipo de démones:

El resto de la multitud son designados comúnmente con el nombre de démones (τῶ τῶν δαιμόνων ὄνοματι), y respecto a todos ellos existe el convencimiento de que pueden causar daño (βλάπτειν <ἄν>), si se encolerizan por ser despreciados y por no recibir la veneración establecida por la ley, y, por el contrario, pueden otorgar un beneficio al ser propiciados (εὐεργετοῖεν ἄν) con súplicas, plegarias y ofrendas y también las prácticas culturales que las acompañan. (*De abst.* 2. 37, 20).

Sigue hablando del origen de ambos tipos de démones y afirma que son almas:

Cuantas almas se originan del alma universal (...) y hay que considerar que ellas son los démones buenos (ταύτας δαίμονας τε ἀγαθούς) (*De abst.* 2. 38, 2).

Por otra parte, cuantas almas no dominan su corriente contigua de aire, sino que en su mayor parte son dominadas por ella (...). Estas almas también son démones (αὐται δ' αἰ ψυχὰὶ δαίμονες), pero con toda razón podrían denominarse malvados (κακοεργοί). (*De abst.* 2. 38, 4).

²⁸ Pl. *Lg.* 782c.

²⁹ ὁ θεολόγος podría ser tanto Pitágoras como Orfeo. En muchas ocasiones, cuando un autor hace referencia a algunas de las enseñanzas atribuidas a Orfeo y Museo, no cita sus nombres sino que habla de sabios o teólogos antiguos, o de antiguos relatos.

Además afirma que dentro del grupo de démones buenos existen unos cuya función es servir de intermediarios entre dioses y hombres. Éstos revelarían al hombre por distintos medios³⁰ los peligros que le amenazan y los asuntos relativos a los dioses, de la misma manera comunicarían a los dioses las acciones de los hombres:

Entre estos (*sc.* los démones buenos) hay que contar también a los que transportan y, como dice Platón, que informan «de las cosas de los hombres a los dioses y de las de los dioses a los hombres»³¹, y que elevan nuestras plegarias ante los dioses, como ante unos jueces, manifestándonos, a su vez, mediante oráculos, los consejos y advertencias de aquellos. (*De abst.* 2. 38, 18).

Según su capacidad (*sc.* de los buenos démones) nos informan previamente de los peligros que nos amenazan de los (démones) malvados, nos los revelan por medio de sueños, a través de un alma inspirada por la divinidad o a través de muchos otros medios. (*De abst.* 2. 41, 3).

Así pues, el fragmento de Eurípides podría hacer referencia a esos démones buenos, almas beneficiosas que como asistentes de los dioses transmitirían al hombre la revelación divina y facilitarían con ello la iniciación, y que en el *Papiro de Derveni* podrían encontrarse bajo la denominación de Euménides.

4.7. El demon particular

Es posible añadir un elemento más a nuestra interpretación, partiendo también del *Papiro de Derveni* col. III, la idea de la existencia de un demon particular que guía a cada persona:

δαίμ]ωγ γίνετα[ι ἐκά]στωι ιλ[]ρηλ []ρ ἡ
 γάρ Δί]κη ἐξώλεας [νουθ]εξεῖ δι' ἐκά]στης τῶν] Ἐρινύω[v. οἰ] δε
 δ]αίμονες οἱ κατὰ [γῆς ο]υδέκοτ[ε....τ]ηροῦσι,
 θεῶν ὑπηρέται δ' [εἰσ]ὶ πάντας υ []
 εἰσὶν ὅπωςπερ ἄ[νδρες] ἄδικοι θά[νῳ] ζημιούμ]ενοι,
 αἰτίην [δ' ἔ]χουσι[]

Hay un demon para cada uno... Pues Dike castiga aniquilándolos por completo a través de cada una de las Erinis. Los démones de debajo de la tierra nunca... vigilan, y son asistentes de los dioses todos... son, como hombres injustos castigados con la muerte... y tienen la responsabilidad....

³⁰ Los démones, como intermediarios entre el mundo divino y el humano, tendrían un importante papel no sólo en los ritos místéricos, según señalan los testimonios anteriores, sino también en los oráculos y la adivinación. Tanto Platón (*Smp.* 202e) como Plutarco (*De Iside* 361 b-c, *De defectu* 416f y *De facie* 940 c) mencionan también esta relación con los oráculos.

³¹ *Smp.* 202e.

Como ya se ha señalado antes, en esta columna se dice que los démones son «asistentes de los dioses», y unas líneas más arriba aparece la enigmática expresión δαίμ]ωγ γίνετα[ι ἕκα]στῶι según la reconstrucción de Tsantsanoglou³². Se podría entender que, quizá, las almas a las que hace alusión Eurípides fueran los démones de esta expresión del *Papiro*. Parece que se hace referencia a la idea de que existe un demon particular asignado a cada persona, que la guiará durante la vida y en el momento de la muerte, como encontramos atestiguado, por ejemplo, por Platón en *Phd.* 107d, donde el filósofo podría haber tomado motivos órficos para crear su propia descripción del Hades y del destino de las almas allí. También en *R.* 617d-e, Platón recoge esta misma idea, pero hace que cada uno elija a su demon-guía, eximiendo así de toda responsabilidad en este sentido a las divinidades.

Plutarco (*De genio* 580 c-d) retoma esta teoría del demon particular y la ejemplifica en el caso concreto de Sócrates, a quien acompaña un demon desde su nacimiento y lo guía en los asuntos incomprensibles para el hombre inspirando sus decisiones. Un poco más adelante (*De genio* 585 f) menciona el caso de Lisis, que tras la muerte ha adquirido un nuevo demon particular que le guiará en la próxima reencarnación. Además, unos capítulos después (*De genio* 593d- 594a), desarrolla esta teoría, como un principio general, mediante un hermoso símil mediante el que se comparan las almas con nadadores y los démones, con los que desean socorrerlos desde la orilla. Los démones ayudan con sus consejos a las almas para que logren alcanzar su meta final.

Tanto Platón como Plutarco hablan de un ciclo de nacimiento y muerte al que las almas están unidas y en el que cada una será guiada por un demon particular (este demon puede cambiar en cada nuevo nacimiento). Plutarco además añade que las almas tienen como objetivo final cumplir el ciclo de nacimientos y lograr la liberación, para lo que cada alma es ayudada por su demon particular. Esta idea de que la vida es en realidad un penoso ciclo de reencarnaciones del que se debe lograr escapar para alcanzar la liberación y con ella el acceso a la verdadera vida, es la base de toda la escatología órfica. Tanto Platón como Plutarco podrían haber tomado esas ideas escatológicas para adaptarlas a su filosofía.

Así pues, las almas que se invocan en el fragmento de Eurípides podrían hacer referencia al demon individual que a cada uno le ha sido asignado desde su nacimiento (o que cada uno ha elegido en el Hades antes de volver a este mundo)³³. Se invocaría al demon particular de cada uno de los que desean acceder a la revelación, quien le servirá de guía tanto en esta vida como en los asuntos relativos al Más Allá. El hecho de que el hombre llegue a conocer la verdad liberadora a través de la revelación divina, en la que media su

³²Tsantsanoglou (1997: 105). Betegh (2004: 8, 87) y Kouremenos- Parássoglou- Tsantsanoglou (2006) recogen la propuesta de Tsantsanoglou.

³³Aunque más bien el hecho de que cada uno escoja a su demon parece una innovación de Platón para introducir la libertad individual y librar a los dioses de toda responsabilidad respecto a los hombres.

demon particular, encaja con la teoría de Plutarco de que es el demon quien ayuda a cada alma en el trayecto final de su ciclo.

3. Conclusiones

El objetivo en este artículo es intentar determinar la identidad de las almas de los muertos (ψυχὰς ἐνέρον) que en el fr. 912 Kannicht de Eurípides la divinidad debe enviar en auxilio de los fieles que lo demandan. Además también se pretende determinar el papel que cumplirían estas almas dentro del complejo cuadro ritual y religioso que presenta el fragmento en relación con el orfismo.

Así pues, parto de ciertos paralelos con el *Papiro de Derveni* (cols. VI y III) y con otros textos de tintes orfico-pitagóricos, para intentar sostener la hipótesis de que «las almas de los muertos» mencionadas en el fragmento euripideo podrían ser unos seres intermedios que ayudarían en los rituales y que se podrían identificar con démones benefactores o con las Euménides, entendidas como un tipo de démones. Estas «almas de los muertos» encajarían mejor en el esquema escatológico y demonológico del *Papiro de Derveni*, que en el de un ritual necromántico al estilo del ritual de los *Persas*. Así, en el *Papiro* encontramos referencias a unas almas vengadoras, démones que estorban en la iniciación dificultando el descenso al Hades y que podrían corresponderse con las Erinis, la Empusa y otros terrores semejantes. Y parece probable que mediante algún tipo de ritual se intentara apaciguar esos démones y transformarlos en beneficiosos, haciendo ya no sólo que no estorben en el proceso iniciático, sino incluso que en él ayuden a los hombres; con estos démones apaciguados podrían corresponderse las Euménides del *Papiro* y las almas invocadas en el fragmento euripideo. Según los testimonios que hemos recogido de Platón, Plutarco y Porfirio existen unos démones encargados de mediar en las relaciones entre los hombres y los dioses, y viceversa, que desempeñaban un papel destacado en los rituales iniciáticos favoreciendo las revelaciones de los dioses a los hombres; esto es lo que parece contener el fragmento euripideo: las almas invocadas serían démones apaciguados que como «asistentes» de Dioniso Zagreo, pues es a él a quien en mi opinión se dirige la segunda plegaria del fragmento, ayudarían a los hombres que se lo demandan a conocer la «verdad» sobre el origen del mal y el sufrimiento de esta vida, que no es sino un castigo por el crimen de nuestros antepasados los Titanes que hay que purificar para poder acceder a la verdadera vida tras la muerte.

Por otra parte, a partir del principio de la col. III del *Papiro de Derveni*, donde aparece la expresión «hay un demon para cada uno» hemos destacado varios pasajes de Platón y Plutarco que insisten en la idea de que existe un demon que funciona como guía particular de cada persona tanto durante la vida como en el trance de la muerte. Es llamativo que esos textos poseen una fuerte influencia de la escatología órfica: en ellos se entiende esta vida como un penoso ciclo de reencarnaciones cuyo final está en la liberación para el alma de la cárcel (o tumba) que supone para ella el cuerpo mortal. Podría entenderse que

las almas invocadas en el fragmento eurípideo hicieran referencia al demon personal de cada uno de los que realizan la plegaria, y que en tanto en cuanto es asistente de los dioses (en concreto de Dioniso) ayudaría a cada uno a conocer las revelaciones divinas de los rituales místéricos, y con ellas a alcanzar la liberación del ciclo.

Así pues considero que este fr. 912 de Eurípides traza un panorama coherente con las creencias órficas y podría complementar el testimonio del *Papiro de Derveni* en cuanto al papel que desempeñan los démones en los rituales órficos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR, R. M. (1981), *La noción del alma personal en Plutarco*. Madrid.
- BERNABÉ, A. (1996), «Plutarco e l'orfismo», en Callo, I. (ed.), *Plutarco e la Religione*, Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli: 63-104.
- , (2002a), «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *RHR* 219: 401-433.
- , (2002b), «La théogonie orphique du Papyrus de Derveni», *Kernos* 15: 1-42.
- , (2004), «Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides» en López Férez, J. A. (ed.), *La tragedia griega en sus textos*, Madrid: 257-286.
- BETECH, G. (2004), *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge.
- BORTHWICK, E. K. (1968), «Seeing weasels: the superstitious background of the Empusa scene in the *Frogs*» *CQ* 18.2: 200-206.
- BOUSSOULAS, N. (1975), «Démon socratique et Éros créateur dans le Banquet de Platon», *Hellenica* 25: 56-77.
- BRENK, F. E. - ROME, S. J. (1986), «In the light of the moon: demonology in the Early Imperial period» *ANRW* II 16.3: 2068-2143.
- , (1987), «An imperial heritage: the religious spirit of Plutarch of Chaironeia» *ANRW* II 36.1: 275-295.
- BROWN, A. L. (1984), «Eumenides in Greek Tragedy», *CQ* 34: 260-81.
- BROWN, C. G. (1991), «Empousa, Dionysus and the mysteries: Aristophanes, *Frogs* 285ff.» *CQ* 41.1: 41-50.
- CASADESÚS, F. (en prensa), «Orfismo y pitagorismo» en Bernabé, A. y Casadesús F. (eds), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid.
- CASADIO, G. (1990), «I Cretesi di Euripide e l'asceti orfica», *Didattica del Classico* 2, Foggia: 278-310.
- COZZOLI, A. T. (1993), «Euripide, Cretesi, fr. 472 N2. (79 Austin)» en Masaracchia, A. (ed.) *Orfeo e l'orfismo*, Roma: 155-172.
- , (2001), *Cretesi. Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento*, Roma.
- GARCÍA GARCÍA, E. A. (1994), «La idea de daimon en Plutarco», *Actas del II Simposio Internacional sobre Plutarco (Oviedo 30 abril a 2 de mayo de 1992)*, Sociedad española de plutarquistas, Madrid.
- GRAF, F. (1980), «Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual», en Perennitas. Studi in onore di A. Brelich, Roma: 209-21.
- GUNDERT, H. (1954), «Platon und das Daimonion des Sokrates», *Gymnasium* 61: 513-531.
- HENRICHS, A. (1984), «The Eumenides and wineless libations in the Derveni papyrus», *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Napoli, II: 255-268.

- HERMANN, O. (1835) *Opuscula VI*, Leipzig.
- JANKO, R. (2002), «The Derveni papyrus: an Interim Text», *ZPE* 141: 1-62.
- JOHNSTON, S. I. (1999), *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in the Ancient World*, University of California Press, Berkley, Los Ángeles, London.
- JOURDAN, F. (2003), *Le papyrus de Derveni*, Paris.
- KOUREMENOS, T. - PARÁSSOGLU, G. M. - TSANTSANOGLU, K. (2006), *The Derveni Papyrus*, Firenze.
- LAGRANGE, M. J. (1937), *Les mystères: L'orphisme*, Paris.
- LOCHIN, C. (1994), «Poine», *LIMC VII 1* : 422-423.
- MACÍAS, S. M. (en prensa), «Eurípides fr. 912 Kannicht (OF 458)» en un volumen colectivo de Casadesús F. y Bernabé A. (eds.)
- MANTZIOU, M. (1990), «Eurípides fr. 912 N (inc. fab.)», *Dodone (phil.)* 19: 209-224.
- MÉHAT, A. (1991), «Sur un fragment d'Euripide cité par Clement d'Alexandrie (fragment 912 N²)», *Ét. d'Arch. Class.* 7 «*Hellénika Symmikta*»: 115-126.
- MORAVCSIK, J. M. E. (1971), «Reason and Eros in the "Ascent" Passage of the Symposium» en Anton, J. P. - Kustas, G. L. (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany: 285-302.
- REXINE, E. (1985), «*Daimon* in classical Greek literature», *Πλατων* 37: 29-52.
- RODRÍGUEZ MORENO, I. (1993), «Aproximación al estudio de los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el ámbito religioso y filosófico griego prearistotélico», *Exc.Phil.* III: 71-86.
- SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A. (2005), «Ποινὰς τίθειν. Culpa y expiación en el orfismo», en Alvar Ezquerro, A. - González Castro, J. F. (eds.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, I, Madrid: 397-405.
- SARIAN, H. (1986), «Erinyes» *LIMC III.1*: 825-843.
- SOURY, G. (1942), *La demonologie de Plutarque*, Paris.
- TSANTSANOGLU, K. (1997), «The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance», en Laks, A. - Most, G. W. (eds.), *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford.: 93-128.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, (1914), *Aischylos: Interpretationen*, Berlin.