

---

# EL CULTO A LOS ÁRBOLES EN EL ANTIGUO IRÁN COMO REFLEJO DEL CHAMANISMO IRANIO

Zahara Gharekhani

(Centro Superior de Estudios de Oriente Próximo y Egipto. Universidad Autónoma de Madrid)

## **RESUMEN:**

*El árbol de la vida o árbol cósmico es un arquetipo reconocido cuyos atributos subrayan la inmortalidad, la sanación, el conocimiento y la fertilidad. En el caso iranio, traspasa los límites de la mitología hasta alcanzar un estadio chamánico, iniciático y ritual, imbricado en el contexto avéstico y de las migraciones indoiranias.*

## **PALABRAS CLAVE**

*Chamanismo, árboles, haoma*

## **ABSTRACT:**

*The tree of life or cosmic tree is a recognized archetype whose attributes emphasize immortality, healing, knowledge and fertility. In the case of Iran, it goes beyond the limits of mythology until it reaches a shamanic, initiatory and ritual stage, embedded in the context of Avestic and Indo-Iranian migrations.*

## **KEYWORDS**

*Shamanism, trees, haoma*

Recoge Heródoto, como en el camino a Lidia, en las inmediaciones de la ciudad de Kallatebos, el monarca aqueménida Jerjes (486-465 a.C.) encontró un plátano oriental o sicomoro de gran belleza al que adornó profusamente con oro y dejó bajo la custodia de la guardia de uno de sus Inmortales<sup>1</sup>. Posteriormente, Plinio el Viejo también conecta la figura del monarca Jerjes con un árbol, esta vez, un olivo emplazado en la ciudad de Laodicea, pudiendo ser un recuerdo al plátano oriental referido por Heródoto<sup>2</sup>.

Según la interpretación de Boyce, el texto herodoteo recuerda como Jerjes ordenó erigir un santuario a los pies de este árbol, en el que un sacerdote también quedaría al cuidado del lugar<sup>3</sup>. Este acto votivo manifiesta una actitud animista hacia los árboles que podría ponerse en relación con cualidades chamánicas presentes en el zoroastrismo<sup>4</sup>.

Sin embargo, las fuentes clásicas remiten a una ausencia de templos en el Irán aqueménida y las enseñanzas zoroastrianas sólo informan sobre la naturaleza del fuego sacro. Heródoto afirma la ausencia de estatuas, templos y altares, aunque indica que los persas

---

<sup>1</sup> Hdt. VII.31.

<sup>2</sup> *Naturalis Historia* 17.38.2 en Van Rookhuijzen 2019: 55, quien considera que este episodio se trataría de una visita imaginaria.

<sup>3</sup> Boyce 1982: 165.

<sup>4</sup> El chamanismo debe ser concebido bajo la perspectiva de Namba Walter 2004: 21, quien propone mantener una definición abierta ante la perspectiva antropológica y la de la fenomenología de los historiadores. Según la autora, “*a reasonable conclusion is that shamanism has been created and developed as a heuristic term in the West, which helps researchers to identify phenomena that are linked by a complicated network of similarities and common qualities*”.

adoran a sus dioses en espacios al aire libre, subiendo a las cimas de las montañas<sup>5</sup>; esto es, un panorama aparentemente carente de manifestación arquitectónica en el escenario religioso aqueménida. No obstante, para Dandamaev y Lukonin este hecho se debe a la confusión de los autores clásicos o a su propia *interpretatio* al atribuir erróneamente ceremonias propias de los magos medos, luego adaptadas o incluso compartidas por los persas aqueménidas<sup>6</sup>. Boyce recordaba que ninguna mención anterior a los sasánidas recuerda la existencia de templos o altares en época aqueménida y cuando constan lo hacen refiriéndose a contenedores de fuego, bien recipientes o bien espacios<sup>7</sup>.

El rey Jerjes podría estar venerando al *Aməša Spəntas* Ameretāt, señora de todas las plantas<sup>8</sup> e hipóstasis de Ahura Mazda. Existe además una vinculación entre la inmortalidad y Ameretāt (*Yasna* 51.7), de tal manera que etimológicamente el término avéstico para plantas *urvar*, es muy semejante a aquel que designa al alma, *urvan*<sup>9</sup>. Por otro lado, la ritualidad consagrada a Ameretāt se basa en el *haoma*<sup>10</sup>.

Otra posible interpretación a la ofrenda de Jerjes tendría un componente secular, apropiado para la ideología monárquica, con la finalidad de promover la producción agrícola en íntima conexión con la innovación agrícola de los *paradeisoi*<sup>11</sup>. Aunque señala Tuplin, que la iconografía cinegética es mucho más significativa en el arte aqueménida, a diferencia de la actividad hortícola ritualizada que puede encontrarse en el arte asirio<sup>12</sup>.

El árbol sagrado es un motivo largamente repetido en el arte asirio como se viene apreciando desde el redescubrimiento de los relieves de Nimrud. No obstante, la estilizada palmera datilera identificada con el árbol de la vida pudo haber sido un objeto de culto venerado en un templo, donde representaría el lugar que une la esfera terrestre y la celestial<sup>13</sup>. Pese a ciertas convergencias culturales euroasiáticas y mesopotámicas, el árbol ornamentado en oro también aparece en el Avesta dentro del capítulo de la escatología zoroastriana.

Casualmente, la figura de Jerjes asociada a un árbol es un motivo iconográfico presente en un sello aqueménida, donde ofrenda una corona a un árbol estilizado<sup>14</sup>. Representaciones semejantes se manifiestan en los relieves de Persépolis, donde oficiales persas son representados junto a ornamentación vegetal, entre ellos palmeras.

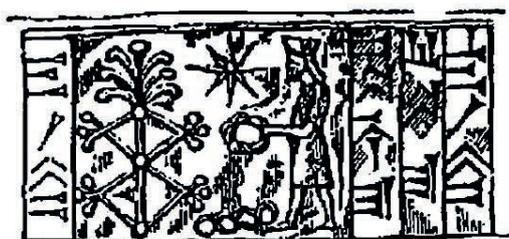


Fig. 1. Sello aqueménida con la imagen de Jerjes Oferente (Briant, 2002: 235).

<sup>5</sup> Hdt. I. 131.

<sup>6</sup> Dandamaev, Lukonin 1980: 472-473.

<sup>7</sup> Boyce 1982: 52.

<sup>8</sup> Boyce 1982: 165.

<sup>9</sup> Campbell 1968: 62.

<sup>10</sup> Hinnells 1985: 44.

<sup>11</sup> Briant 1996: 244-250, en relación con la naturaleza y la jardinería.

<sup>12</sup> Tuplin 1996: 117-118.

<sup>13</sup> Giovino 2007: 150.

<sup>14</sup> Briant 1996: 248. Según Van Rookhuijzen 2019: 56, dichos sellos podrían haber inspirado a los autores griegos y, por tanto, la imagen de Jerjes tendría un carácter tanto local, en el entorno de Anatolia, como mnemotópico antes que histórico.



Fig. 2. Representación vegetal en la apadana de Persépolis (Shahbazi, 2009).

Según Jenofonte, en el periodo aqueménida existía un sicomoro bañado en oro y cubierto de piedras preciosas llegadas de todo el imperio, que era venerado como objeto de culto y bajo el cual se celebraban audiencias<sup>15</sup>. Algo similar se daba en la corte sasánida, donde un árbol enjoyado cubría el trono de Kay Kosrow, según el *Šāh-nāma*<sup>16</sup>.

### 1. La interpretación chamánica y la mitología avéstica

Independientemente del carácter sagrado de la monarquía irania, pervive un aura de tradiciones paganas en el contexto iranio que se vinculan con el chamanismo. La principal defensa al chamanismo iranio ha sido la presencia de visiones entre personas carismáticas de la historia del Antiguo Irán, como fueron Kartīr o Mani, muy probablemente inducidas por el consumo de sustancias psicotrópicas. Pero el estadio chamánico puede sostenerse también a través del estudio mitológico e iconográfico durante la edad imperial del Antiguo Irán, de cierta simbología como es la de la veneración a los árboles, ligado a cultos de fertilidad y místicos e incluso a la figura del “hombre-medicina”, atestiguados en la tradición indoirania.

En el Avesta se consideran tres tipos de medicina<sup>17</sup>, por lo cual existen 10.000 especies de plantas medicinales creadas por Orhmzad -entre ellas, el *haoma*<sup>18</sup>- para sanar y prevenir las 10.000 enfermedades creadas por Ahriman.

Cuando los árboles se asocian con prácticas chamánicas, éstas reflejan los atributos míticos asociados a los árboles en la cultura del chamán. Por otro lado, la veneración o culto a los árboles puede haber estado condicionada por las condiciones geográficas, así como por las diferencias socioeconómicas de las poblaciones, radicando este aspecto especialmente entre las sociedades urbanas y las nómadas.

El culto a los árboles tiene un desarrollo local en íntima conexión con manantiales de agua cercanos, manifestando conjuntamente propiedades curativas y sanadoras. Por otro lado, la cuarta creación avéstica fueron las plantas, cuyo árbol primigenio es una suerte de renovación de todas las especies vegetales sobre la tierra -pues a su vez contiene las semillas de todas las hierbas sanadoras-.

<sup>15</sup> Jenofonte, *Helenica*, VII.I.38., donde se dice que los macedonios lo habrían visto durante el saqueo de Persépolis.

<sup>16</sup> A'lam 1994. También se hallaron hojas de bronce en el templo elamita de Inshushinak en Susa, Giovino 2007: 80.

<sup>17</sup> *Vendīdād* 7.44.

<sup>18</sup> *Zādspram* 3.38 en A'lam 1994.

En la tradición mazdeista existe una concepción animista de la esfera vegetal, pues se creía que todas las plantas tenían alma (*mēnōg*) y, en tanto que obra de Mazdā, eran venerables y sujeto de culto<sup>19</sup>. Según A'lam, “la creencia en un árbol sagrado, divino o “cósmico” puede llevar a la reverencia, incluso a la adoración, de árboles individuales que se cree que albergan el espíritu divino o de intercesores con la deidad. Los árboles con características particulares notables se prestan a tales creencias: Los árboles de hoja perenne y muy viejos pueden simbolizar la inmortalidad; el tamaño puede sugerir la grandeza de la persona santa asociada; y una posición aislada puede subrayar la singularidad de la divinidad”<sup>20</sup>.

El Árbol de Todas las Semillas que crece a orillas del lago Vourukaša según la mitología irania cumple con la simbología del árbol chamánico, el cual enlaza al mundo inferior con el mundo superior. Según Boyce, el propio mito -a través de la comparación antropológica- podría contextualizarse en algún mar o cordillera elevada concretos de la mitología sagrada del Avesta, donde localizar el lago Vourukaša o el monte Harā<sup>21</sup>, pudiendo ser una respuesta etnográfica antes que teológica, integrando y sistematizando prácticas protozoroastrianas del Complejo Arqueológico Bactro Margiano en el zoroastrismo.

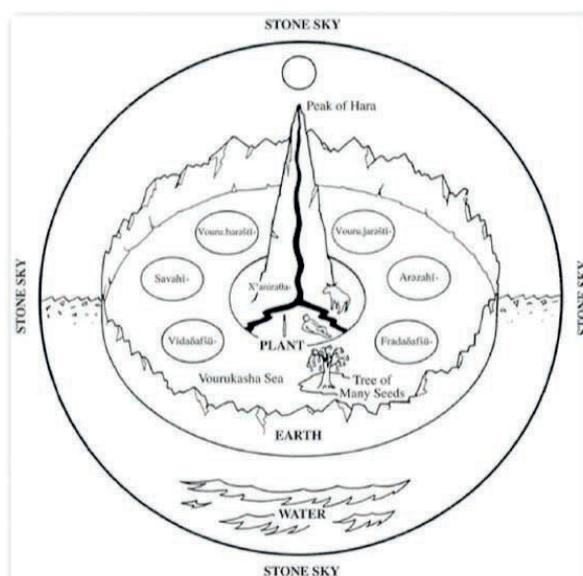


Fig. 3. Cosmovisión zoroastriana (Hinnells, 1985: 22).

No en vano, los hallazgos arqueológicos de Bactria, Margiana y Sogdiana, para los niveles de la Edad del Bronce, han dotado de la información necesaria para hablar de un uso continuado de dicha planta, vinculándola a las tribus escitas de los *haomavarga* mencionadas en las inscripciones de Darío en Naqš-e Rostam<sup>22</sup>. De tal manera, la flora mencionada en el Avesta podría circunscribirse a un entorno geográfico concreto propio del Asia Central.

El carácter sanador del culto arbóreo como expresión de la capacidad chamánica de curación se expresa con la relación del Árbol de Todas las Semillas, también llamado de Toda Curación (*Yašt* 12.17), con el pájaro Saēna (el conocido en pahlavi como *sēnmurw*). Esta ave mítica, un enorme halcón, con el batir de sus alas, mueve las ramas del árbol y esparce sus semillas, las cuales son llevadas sobre la tierra merced a la acción de la lluvia y el viento.

<sup>19</sup> Según el *Bundahišn* 4.12 en A'lam 1994.

<sup>20</sup> Op.cit.

<sup>21</sup> Boyce 1975: 143, puesto que Vourukaša está al sur de Harā podría referir el mar Negro o el mar Caspio.

<sup>22</sup> Abdullaev 2010: 331 y ss.

Además, las raíces del Árbol de Todas las Semillas están protegidas por el pez Kara, una especie de leviatán cuyo movimiento circular en torno al árbol, aleja a los intrusos y destruye a las criaturas dañinas alimentándose de su esencia espiritual (*mênôg*).

No es el único árbol mítico, cerca del Árbol de Todas las Semillas se erige en todo su esplendor el imponente Gaokərəna (*Yašt* 1.30), rodeado a su vez de plantas sanadoras. Según los textos pahlavi, este árbol es el *Hōm* blanco, cabeza de todas las plantas. El *Hōm* blanco otorga inmortalidad a aquel que lo consume. Al igual que el Árbol de Todas las Semillas está protegido por el pez Kara por lo que su identificación provoca equívocos entre ambos árboles.

Existe una práctica de iniciación chamánica basada en la ascensión ritual a los árboles, potenciando la comunicación entre esfera terrestre y celestial. Esta conexión supondría, según Eliade, recuperar un tiempo mítico primordial o retorno al centro cósmico<sup>23</sup>. También las visiones de tipo chamánico se asocian a la veneración hacia los árboles en el mundo iranio. Es el caso del profeta Zaratustra quien contempló una visión en un sueño enviado por Mazda: un árbol del cual crecían siete ramas; una de oro, una de plata, una de cobre, una de latón, una de plomo, una de acero y una de hierro mezclado, interpretado como la llegada de siete eras<sup>24</sup>, desde una edad de oro hasta la degeneración de la humanidad<sup>25</sup>.

El chamán entra en contacto con el mundo de los espíritus para atraer beneficios a la comunidad o para sanar el alma de un individuo enfermo, aquejado por los demonios. Este tipo de contacto se estimula a través de plantas alucinógenas, el árbol sagrado o *axis mundi* y el vuelo astral asociado. La sanación, a su vez, se vincula a la cosmogonía, distinguiendo una medicina referida al alma (*mênôg*) y una medicina referida al cuerpo físico (*gētīg*), basada en los elementos cósmicos que lo componen<sup>26</sup>.

En este sentido, la consideración del culto a los árboles en el Antiguo Irán dependía del significado dado a la observancia del ceremonial en torno al *haoma*, equiparado a un rito de corte místico y báquico<sup>27</sup>. Como puede verse en la ritualidad del *haoma*, la ingesta de esta planta requiere de un gran conocimiento del mundo vegetal aplicable a las técnicas de trance extático propias de los chamanes. Además, el empleo de sustancias psicoactivas en un entorno urbanizado no excluye la observancia chamánica.

Según Eliade, el chamanismo se define como una experiencia extática<sup>28</sup>, pero era contrario a la relación entre la práctica extática del chamanismo y la ingesta de plantas alucinógenas y psicotrópicas, con finalidad ritual, considerando este consumo propio de un chamanismo degenerado<sup>29</sup>.

El chamán no es el único manipulador de lo sagrado, según distingue Eliade, ni absorbe toda la actividad religiosa, pero sí es el gran artífice de la experiencia extática o estado alterado de conciencia inducido<sup>30</sup>. Por tanto, partiendo de que el chamanismo puede coexistir con otras formas de magia y religión, podemos considerar que estas prácticas pudieron convivir en el entorno iranio a modo de reminiscencias.

El consumo del *haoma*, vinculado al soma védico, tendría sus raíces en prácticas chamánicas, según los estudios antropológicos de Wasson sobre la *Amanita muscaria* utilizada

<sup>23</sup> Eliade 1998: 109 y ss.

<sup>24</sup> *Bahman Yašt*, donde las visiones se asocian a las profecías, en Boyce 1975: 287-289; 1984: 91-92.

<sup>25</sup> Boyce 1975: 288, asocia estas eras al influjo helenístico y a la astrología babilonia.

<sup>26</sup> Dēnkard III.157 en Gignoux 2003.

<sup>27</sup> Burkert 1967: 109.

<sup>28</sup> Eliade 2009.

<sup>29</sup> Debido a que la ideología original de la religión arcaica -propia de sociedades de cazadores-recolectores- se había distorsionado y había entrado en contacto con diversas culturas progresivamente, véase Sidky 2010: 82.

<sup>30</sup> Eliade 2009: 22.

en Siberia<sup>31</sup>. Aunque tal identificación no es concluyente, dada la identificación con la *ephedra* empleada en el valle del Murghab<sup>32</sup>, este hecho explicaría la relación entre el Árbol de la Vida, como concepto arcaico, y aquellos alucinógenos que llevarían a un camino de iniciación y conocimiento atribuida a los *sakā haumavargā*, “sakas con culto *haoma*”, identificados en el listado de naciones de Persepolis<sup>33</sup>.

La experiencia mística mazdeista es el resultado de una práctica ritual iluminada por la experiencia escatológica<sup>34</sup>, pero marcada por pruebas y actividades de corte chamánico. Por tanto, hay rasgos chamánicos que, en la sociedad irania, e incluso en el panteón indoiranio, pervivían y formaban parte de la estructura socio-religiosa, no tan ajenos al poder sacerdotal o los templos de fuego. Previo a la implantación de la ortodoxia zoroastriana durante el periodo sasánida, tanto los *Gāthās* como el culto mitraico denotan unas características de tipo gnóstico a través de las nociones de *magi* (sacerdote), *kavi* (sabio) y *zaotar* (invocador), cargos que requerían un cierto nivel de iniciación mística<sup>35</sup>.

Mientras que Nyberg trató de asociar a Zaraϑuštra con el chamanismo<sup>36</sup>, Boyce creía que se trataba de una tradición de manticismo indoiranio vinculado a un linaje de visionarios y videntes sacerdotales<sup>37</sup>. Se hace necesario volver a valorar a la revelación de Zaraϑuštra, al amanecer, al pie de la orilla de un río durante la ceremonia del *haoma*<sup>38</sup>.

El *haoma* está asociado al *Aməša Spəntas Ameretāt* en tanto que se planta y llega a ser personificado como una divinidad que florece en el monte Hara<sup>39</sup>, con características antropomórficas en una única referencia al manifestarse ante Zaraϑuštra y exhortarle a la preparación del brebaje. Es por tanto un *yazata*, la divinización del espíritu de la planta, así como *zaotar*, sacerdote, que sacrifica para sí mismo como para los *Aməša Spəntas*. Se le da el epíteto de *dūraoša*, cuya etimología subraya la cualidad analgésica o el atributo de la inmortalidad<sup>40</sup>. En el Mihr Yašt, no obstante, el dios Miθra es adorado con *haoma* mezclado con leche, con *baresman*, con la habilidad de la legua y los *manthras*, con palabras y actos, con ofrendas y expresiones adecuadas<sup>41</sup>. Los textos sagrados también recogen como el *haoma* está hecho con la grasa del toro sacrificado, es decir, con un sacrificio sangriento, condenado por Zaraϑuštra<sup>42</sup>.

En el relieve rupestre de época sasánida de Taq-e Bostan, conocido como relieve de investidura de Ardašir, se representa el dios Miθra sosteniendo el *barsom* en su mano izquierda, sobre un pedestal lotiforme<sup>43</sup>. Este aspecto litúrgico entraña también la capacidad de mantener ciertos canales de comunicación abiertos, entre la esfera terrestre y la divina<sup>44</sup>.

<sup>31</sup> En 1968 Wasson propuso esta teoría que identificaba al soma de los Vedas con dicho hongo, aunque los estudios posteriores han demostrado que el tipo de preparación empleada, así como sus efectos tóxicos se redujeron considerablemente con preparaciones similares a las descritas para Soma en el *Rgveda*. Varios críticos han razonado que tal preparación debería ser innecesaria si se pueden obtener resultados equivalentes consumiendo la planta cruda, como se hace con otros hongos psicoactivos. Véase Feeney 2010: 499-506.

<sup>32</sup> Hdt. IV, 74, explica el rito escita en el cual era empleado el cáñamo como psicoactivo hasta alcanzar un estado de embriaguez.

<sup>33</sup> Parpola 2015: 103.

<sup>34</sup> Eliade 1999: 397.

<sup>35</sup> Milani 2013: 15-16.

<sup>36</sup> Nyberg 1938.

<sup>37</sup> Boyce 1975: 184.

<sup>38</sup> *Yasna* 43 en Boyce 1984: 40.

<sup>39</sup> *Yasna* 9, en Boyce 1984: 55.

<sup>40</sup> Sobre la etimología del término, Kellens 1996.

<sup>41</sup> *Yašt* 10 en Boyce 1984: 27-28.

<sup>42</sup> Zaehner 1961: 38-39. Eliade 1999: 400, no hubo un rechazo total en el mazdeísmo a tales prácticas.

<sup>43</sup> De Jong 1997: 398-399, valora la confusión entre el *barsom* ritual y las ramas de adivinación, empleadas por los *magi*, derivada de la interpretación de los clásicos y los textos bíblicos.

<sup>44</sup> Grether 2007: 22, subraya que los elementos del ritual del *haoma* tienen una función mesocósmica.

Asociado al ritual del *haoma*, es empleado el *barəsmān*<sup>45</sup>, un manojo de ramas de la propia planta *haoma*, sostenido por el sacerdote durante el desarrollo litúrgico. También han sido identificadas como enteógenos<sup>46</sup> y resultan un símbolo de la creación vegetal.

Así el *haoma* y el Árbol de la Vida, en tanto que arquetipo de la fertilidad, se interrelacionan de manera íntima con prácticas de iniciación en pos del conocimiento, trascendencia e inmortalidad. Así como con formas mágico-religiosas de la práctica médica que requieren del uso de enteógenos con un alto contenido en alcaloides de propiedades psicoactivas, caso de la *ephedra* o de la *amanita muscaria*. Esto es, permitiendo el estado alterado de conciencia o experiencia extática adecuado para interactuar en el mundo espiritual a través del vuelo místico.

El viaje chamánico al inframundo y a los cielos se atestigua en el zoroastrismo con una finalidad escatológica y de conocimiento, mediante el consumo del *haoma*, permitiendo así el encuentro con divinidades tales como Miθra. Es decir, el éxtasis del zoroastrismo se relaciona con las experiencias chamánicas centroasiáticas que no fueron rechazados por el profeta en los *Gāthās*, sino condenado su consumo inmoderado.

Elementos de tipo chamánico provenientes de la civilización del Oxus sobrevivieron en la religión zoroastriana, caso de las ramitas de *ephedra* halladas en Togolok 21 (Margiana), empleadas como método para alcanzar el éxtasis. Todo ello convierte al mito del árbol Gaokərəna, asociado al pájaro -elemento a su vez de tipología chamánica-, en una trasposición del *axis mundi*, del pilar de un mundo diferenciado en multicapas, de un complejo cultural y simbólico arraigado a Asia Central<sup>47</sup>. Concluyendo, los árboles no son un elemento pasivo en la religión irania, sino que aparecen cargados de simbolismo y son partícipes activos de la ritualidad sobre un trasfondo chamánico.

## Bibliografía

Abdullaev, K., 2010, "Sacred Plants and the Cultic Beverage Haoma", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30, n. 3, pp. 329-340.

A'lam, H., 1994, "derakt" *Encyclopædia Iranica*, recuperada en <https://iranicaonline.org/articles/derakt>.

Boyce, M., 1975, *A History of Zoroastrianism I*, Leiden.

1982, *A History of Zoroastrianism II*, Leiden.

1984, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Chicago.

Briant, P., 2002, *From Cyrus to Alexander A History of the Persian Empire*, Indiana.

Campbell, L. A., 1968, *Mithraic iconography and ideology*, Leiden.

Dandamaev, M. A.; Lukonin, V. G., 1982, *Cultura y Economía del Irán Antiguo*, Sabadell.

De Jong, A., 1997, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden.

Eliade, M. 1998, *Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona.

1999, *Historia de las creencias y las ideas religiosas I*, Barcelona.

2009, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México.

<sup>45</sup> Término avéstico que deriva en el medio persa *barsom*.

<sup>46</sup> Rush 2013: 229, 233.

<sup>47</sup> Francfort 1994: 416, relaciona el simbolismo del Oxus no tanto con el mazdeísmo sino con tradiciones naturalistas y chamánicas centroasiáticas y la mitología elamo-mesopotámica, esta última con carácter periférico.

Feeney K., 2010, "Revisiting Wasson's Soma: exploring the effects of preparation on the chemistry of *Amanita muscaria*", *Journal of Psychoactive Drugs* 42(4), pp. 499-506.

Francfort, H-P., 1994, "The Central Asian dimension of the symbolic system in Bactria and Margiana", *Antiquity* 68, pp. 406-418.

Gignoux, P., 2003, "Health in Persia i. Pre-islamic Period" *Encyclopædia Iranica*, recuperada en <https://iranicaonline.org/articles/health-in-persia-i>.

Giovino, M., 2007, *The Assyrian Sacred Tree*, Fribourg.

Grether H., 2007, "Tantric Homa rites in the Indo-Iranian ritual paradigm", *Journal of Ritual Studies* 21, pp. 16-32.

Heródoto, 2000, *Historias* (edición de C. Schrader), Madrid.

Hinnells, J., 1985, *Persian Mythology*, London.

Kellens, J., 2011, "Dūraōša" en *Encyclopædia Iranica*, recuperada en <https://www.iranicaonline.org/articles/duraosa>.

Milani, M., 2013, *Sufism in the Secret History of Persia*, London/New York.

Namba W. M.; Neumann F. E.J., 2004, *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture*, Santa Barbara, CA / London.

Nyberg, H. S., 1938, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig.

Parpola, A., 2015, *The Roots of Hinduism: The Early Aryans and the Indus Civilization*, Oxford/New York.

Rush, J. A., 2013, *Entheogens and the Development of Culture: The Anthropology and Neurobiology of Ecstatic Experience*, Berkeley.

Shahbazi, S., 2009, "Persepolis", *Encyclopædia Iranica*, recuperada en <https://iranicaonline.org/articles/persepolis>

Sidky, H., 2010, "On the Antiquity of Shamanism and its Role in Human Religiosity", *Method & Theory in the Study of Religion* 22, pp. 68-92.

Tuplin, C., 1996, *Achaemenid Studies*, Stuttgart.

Van Rookhuijzen, J. Z., 2019, *Herodotus and the Topography of Xerxes' Invasion*, Berlin/Boston.

Zaehner, R. C., 1961, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York.