





CHAMANISMO Y CURANDERISMO:  
nuevas perspectivas



Laura Romero  
COORDINADORA

**CHAMANISMO Y CURANDERISMO:**  
nuevas perspectivas

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA DE PUEBLA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

ENRIQUE AGÜERA IBÁÑEZ

*Rector*

JOSÉ RAMÓN EGUÍBAR CUENCA

*Secretario General*

PEDRO HUGO HERNÁNDEZ TEJEDA

*Vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado*

FOMENTO EDITORIAL

CARLOS CONTRERAS CRUZ

*Director*

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ALEJANDRO PALMA CASTRO

*Director*

OSBALDO GERMÁN QUIROZ

*Secretario Académico*

GERARDO DE LA FUENTE LORA

*Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado*

FERNANDO MORALES CRUZADO

*Secretario Administrativo*

DIANA ISABEL HERNÁNDEZ JUÁREZ

*Secretaria Particular de la Dirección*

JOSÉ CARLOS BLÁZQUEZ ESPINOSA

*Coordinador de Publicaciones*

Primera edición, 2011

ISBN:

D.R. © Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.  
4 Sur 104, Centro Histórico

D.R. © Facultad de Filosofía y Letras  
Juan de Palafox y Mendoza 229,  
Centro Histórico, Puebla, Pue., México  
C. P. 72000, tel. (222) 2295500 ext. 5425  
correo-e: ffyl@siu.buap.mx

Corrección y cuidado editorial: El Errante Editor y Laura Romero.  
Diseño editorial y de portada: El Errante Editor / J. Antonio Romero F.  
Impreso y encuadernado en México / *Printed and bounded in Mexico*

## ÍNDICE

### 11 PRESENTACIÓN

#### EL CHAMANISMO EN MÉXICO

- 21 Don e intercambio en los mundos rituales huicholes.  
Una contribución a los debates sobre chamanismo y  
ontologías indígenas  
*Johannes Neurath*
- 43 Del chamán en éxtasis al chamán enunciador: La importancia  
del lenguaje ritual en el estudio del chamanismo nahua  
*Laura Romero*
- 61 Las voces múltiples del chamán otomí oriental  
*Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez*
- 83 Chamanismo y existentes, la relación entre humanos y  
no-humanos entre los nahuas de Cuacuila, Huauchinango, Puebla  
*Iván Pérez Téllez*
- 97 De *owirúame* y sueños: el conflicto como elemento  
constitutivo de la sociabilidad rarámuri  
*Isabel Martínez*
- 109 El sueño como experiencia iniciática de los *xëmaapyëtë* en  
Tlahuitoltepec, Mixe  
*María del Carmen Castillo y Facundo Vargas Jiménez*

#### CURANDERISMO Y COSMOVISIÓN

- 121 La medicina *ngigua*. La enfermedad del *susto* y los rituales para su curación en San Marcos Tlacoyalco, Puebla  
*Alejandra Gámez y Angélica Correa de la Garza*
- 143 El *óol* y el *pixan*: curación y muerte entre los mayas de la península de Yucatán  
*Lourdes Rejón y Teresa Quiñones*
- 157 El *encanto*, espacio y tiempo de la actividad del chamán  
*Ligia Rivera Domínguez*

#### MÁS ALLÁ DEL CHAMANISMO EN MÉXICO

- 175 Viajes extáticos en el chamanismo machiguenga (Amazonía peruana)  
*David Lorente Fernández*
- 195 La concepción de enfermedad en el chamanismo coreano  
*Silvia Seligson*
- 207 Experiencias curativas de una tradición chamánica revitalizada en la China actual  
*Walburga Wiesheu*

#### ACERCAMIENTOS HISTÓRICOS Y FILOSÓFICOS

- 223 El sentido iniciático de la vida humana. Rituales de nacimiento y pubertad entre los mayas antiguos  
*Blanca Solares*
- 243 La *tíctil*: una especialista ritual entre los antiguos nahuas  
*Anna Maria Guzenda*
- 261 El árbol y el alma en Platón. Latencias chamánicas en la filosofía griega  
*Javier Martínez Villarroya*

CONTEXTOS URBANOS

- 287 Entre lo huichol y lo mestizo: la práctica contemporánea  
del *maráakame*  
*Liz Estela Islas Salinas*
- 305 La apropiación del espacio urbano a través de las prácticas  
mágico-religiosas: el caso del mercado de Sonora y la zona de  
La Soledad  
*Isaura C. García López*

319 SOBRE LOS AUTORES

EL ÁRBOL Y EL ALMA EN PLATÓN.  
LATENCIAS CHAMÁNICAS EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

*Javier Martínez Villarroja*

El Maestro de Verdad instauro Realidad (Detienne, 1986). Es el conector entre el cielo y la tierra, entre los dioses y los demonios, el Rey del Mundo (Guénon, 1985). Dice qué es y qué no es. Tratar de definir al chamán, si es posible, es una complicadísima tarea: ¿cómo describir lo que circunscribe?, ¿cómo definir lo que define?, ¿es posible ver nuestra propia mirada? El carpintero trabaja con la madera, el zapatero con los zapatos y el médico con el cuerpo humano. Sin embargo, el chamán no trabaja con una faceta de la “realidad”. Trabaja con la definición de la realidad, y por ello, el personaje es inasible. Está dentro y fuera de ella. No es un jugador más en ese juego que llamamos mundo. Es la voz del que se inventa las reglas del juego. Ni gana ni pierde, porque no juega. Ni nace, ni muere, porque no vive. Al menos de forma ordinaria. Es, sin duda, extraordinario. No puede decirse “qué” es el chamán. Puede decirse tan sólo “que es”.

El pensamiento posmoderno dibuja un infinito amorfo en el que cualquier categoría es arbitraria. La física moderna nos dice que el mundo es semejante a una línea compuesta por infinitos puntos, sin principio ni fin, y en donde cada uno corta por donde le parece, más o menos justificadamente. Situar el sol, la tierra o cualquier otro punto en el centro del sistema depende exclusivamente de la simplicidad relacional que el punto escogido nos reporte.

Sin embargo, en las culturas tradicionales,<sup>1</sup> si se nos permite continuar con el mismo símil, parece que el mundo es una línea resultante de la suma de diversos segmentos independientes, en lugar de una infinidad de puntos. Las divisiones no son arbitrarias porque se reconocen puntos “extraordinarios”, aquellos que sirven para delimitar cada segmento. En otras palabras, en las culturas tradicionales se reconoce lo extraordinario como límite de lo real. Lo sagrado no queda excluido de la realidad cotidiana: todo lo contrario, forma parte de ella porque es su propio límite. O de otra forma: la “naturaleza” de la realidad no es homogénea. En

<sup>1</sup> Utilizamos este concepto en el sentido guénoniano (Guénon, 1995); Tourniac dedica un estudio al concepto mencionado (Tourniac, 1983).

palabras de Gaston Bachelard “los objetos así mimados nacen verdaderamente de una luz íntima: ascienden a un nivel de realidad más elevado que los objetos indiferentes, que los objetos definidos por la realidad geométrica. Propagan una nueva realidad de ser. Ocupan no sólo su lugar en un orden, sino que comulgan con ese orden” (Bachelard, 1975: 100). La comprensión de un objeto se hace a través de un acercamiento a su intimidad y que supone la integración del elemento en el universo, y no su descripción aislada del conjunto. Ese amor que un objeto recibe le otorga un grado ontológico más potente que el habitual y que, en algún sentido, nos lleva a lo sagrado. Como la intimidad, lo sagrado es verticalidad, profundidad y penetración.

Si se acepta este esquema derivado de la hermenéutica de raíz heideggeriana (Heidegger, 1973; Martínez Marzoa, 1994), caben dos posibilidades: (1) o definimos al chamán desde el pensamiento posmoderno, lo que implica negar la realidad de lo sagrado y, por lo tanto, hacerlo converger peligrosamente con lo que la medicina actual identificaría con un tipo u otro de loco; o (2) entramos en el “círculo hermenéutico” mediante el cual intentamos comprendernos por oposición a la alteridad, y comprender lo otro a partir de nuestras propias limitaciones. Entonces, en ese juego de espejos, el chamán se presenta como el individuo capaz de reconocer (o definir) los puntos axiomáticos del mundo, los segmentos impermeables a la medida humana, lo que nosotros, modernos, además de ser incapaces de concebir “racionalmente” (como los antiguos) nos negamos a creer (a diferencia de ellos).

Ante tal panorámica, entenderemos chamán como aquel que “viaja entre lo real y lo irreal”. Cualquier otra atribución que se le dé (que cura, que encanta, que cambia de sexo, etcétera) puede englobarse en esta particular capacidad de “ser ente y estar más allá de lo entes”: es decir, de cambiar su “modo de ser”, y consecuentemente el “modo de ser del mundo”. Pero así, en realidad lo definimos como lo indefinible (porque es capaz de transmutarse, y porque incluir el término irreal en su definición equivale a no definirlo), y al mismo tiempo, tal definición no ayuda a distinguirlo de conceptos que con él convergen, como el de rey sagrado, maestro de verdad, héroe en sentido clásico, sumo pontífice o alquimista.

Entre los símbolos vinculados al chamán y a su viaje, entre lo que hay y lo que lo define, entre el plano del mundo cotidiano y el divino que lo rige, destaca el del árbol cósmico. En este ensayo pretendemos mostrar cómo tal imagen se filtra en un contexto aparentemente no chamánico, el del pensamiento clásico griego. No nos centraremos en identificar personajes de la Grecia antigua que pueden ser catalogados como chamanes (Dodds, 1980; Eliade, 1976) si no que mostraremos cómo símbolos eminentemente chamánicos se filtran en el pensamiento

discursivo clásico, manteniendo en gran medida su sentido original: a saber, el de simbolizar el cambio ontológico. Con ello pretendemos:

- 1) por un lado, aportar al estudio de la historia de la filosofía más ejemplos de lo que, basándonos en Gaston Bachelard y Gilbert Durand, pueden llamarse “imágenes rectoras de la filosofía”;
- 2) por otro, proponer una lectura no habitual de la célebre imagen del alma platónica, que aunque evidentemente no es resultado de ninguna etnografía (sólo un chamán postmoderno disfrazado de viajero en el tiempo sería capaz de tan osado trabajo), se inspira notablemente en conceptos acuñados a raíz de etnografías;
- 3) finalmente, plantear el eterno debate entre la preeminencia del objeto o el sujeto, que si bien siempre debería estar presente en cualquier discusión académica, consideramos que toma especial relevancia en este coloquio precisamente porque el chamán, como el alquimista, “transforma la materia transformándose a sí mismo”, o a la inversa, ejemplificando a la perfección que en su caso la separación de lo uno y lo otro es desechable.

Entendemos que este artículo responde al llamado del coloquio sobre “acercamientos teóricos al concepto de chamanismo”, y en concreto trata, entre otros temas, el del concepto de “mundo otro” vinculado al árbol de los diferentes estados del ser (o lo que es lo mismo, el árbol que atraviesa los diferentes mundos).

Según la particular mezcla de estructuralismo, psicoanálisis, hermenéutica y larga duración que Gilbert Durand propone en *Las estructuras antropológicas del imaginario* (Durand, 2004), cada época está regida por ciertas “imágenes rectoras” que la movilizan. Esas tendencias son una actualización de los arquetipos jungianos que, recordemos, más que símbolos ejemplares, son “tendencias instintivas de ordenación” (Jung, 2002). Bachelard dice al respecto: “como el ensueño siempre se considera bajo el aspecto de un relajamiento, se pasan por alto esos sueños de acción precisa que nosotros designaremos como *ensueños de la voluntad*. Y entonces, cuando lo real está allí, con toda su fuerza, con toda su materia terrestre, se puede creer fácilmente que la función de lo real descarta la función de lo irreal. *Se olvidan entonces los impulsos inconscientes, las fuerzas oníricas que se desahogan sin cesar en la vida consciente*. Por tanto, nos será preciso redoblar la atención si queremos descubrir *actividad prospectiva* de las imágenes, si deseamos *situar la imagen incluso adelante de la percepción*, como una aventura de la percepción” (Bachelard, 1944: 10). En otras palabras, la imaginación ya ha actuado cuando percibimos. Así pues, el árbol cósmico, o como quiera llamárselo,

puede ser considerado una de esas imágenes rectoras a las que los humanos amoldamos lo que percibimos.

Con el alzamiento del mundo se instauran, además de las cuatro direcciones horizontales, la conexión entre lo de arriba y lo de abajo. Los símbolos principales para expresar esa unión son el del árbol, la escalera, la montaña y el propio hombre como adorador de lo divino, *homo erectus*.<sup>2</sup> A veces tales símbolos aparecen juntos. En Mesoamérica hay cuatro pilares del mundo, que además de señalar las cuatro direcciones del mundo conectan el cielo y la tierra (p. ej., López Austin, 1994; Astudillo Muñoz, 2006). Sugerimos en otro lugar que en Grecia probablemente sucede lo mismo, aunque en época clásica tal esquema está velado (Martínez Villarroja, 2008b).

Atlas, Prometeo, Epimeteo y Meneceo son cuatro titanes hermanos, de los cuales al menos dos, Prometeo y Atlas, precisamente aquellos de los que más sabemos, convergen con el símbolo del pilar: Prometeo está encadenado al Cáucaso, y en relación eterna con el águila y la serpiente; Atlas está sujetando el cielo, en el extremo occidental del mundo. Prometeo “revela” el fuego a la humanidad: es decir, por él la divina inteligencia desciende de los cielos a la tierra.<sup>3</sup> Además enseña a los hombres cómo honrar a los dioses, mediante los humos que en el sacrificio unen a los comensales terrestres con los olímpicos (Detienne, 1983). Pero también es por su culpa por la que los humanos pecan por primera vez, en su intento conjunto por engañar a Zeus.<sup>4</sup> Por su lado, Atlas, además de ser sostén del mundo, es puerta hacia lo divino, porque es el guardián del elixir de la inmortalidad. Heracles, el prototipo de héroe, de humano que trasciende su modo de ser,

<sup>2</sup> Es como mínimo curioso que sea precisamente a esta especie a la que se le atribuya el “descubrimiento” del fuego (Eliade, 1999).

<sup>3</sup> La revelación de Prometeo vincula el alma con el fuego, porque el titán regala a los humanos este atributo en compensación por no tener armas naturales, como tienen el resto de animales. Y precisamente en el componente ígneo de Prometeo encontramos otro indicio de su función como madero cósmico: “la lingüística del siglo XIX ya había creído encontrar un parentesco entre el griego *Prometeo* (*Pro* + *math*) y el sánscrito *pramanthâ* (el palo que enciende el fuego por frotamiento) e, incluso, con la raíz *manth*, que designa la acción de robar. Los filósofos actuales prefieren la etimología que los antiguos griegos establecieron (*pro* + *metis*), pero también en este caso podríamos encontrar cierta similitud entre Prometeo y Pramatih, ‘el Previsor’, sobrenombre del dios Agni védico” (Luri, 2001: 55ss). El palo que sirve para encender fuego podía ser sencillo o articulado (en esvástica). Entre otras cosas, la esvástica, como la imagen del yin-yang, expresa el ascenso y descenso que se produce por el poste cósmico (Guénon, 2003).

<sup>4</sup> Prometeo les incita a engañar a los dioses en la repartición de los restos del sacrificio (Platón, *Protágoras*, 320d-321d).

debe sustituirlo como pilar cósmico, como si subiese por el árbol del mundo para conseguir las manzanas del jardín de las Hespérides.<sup>5</sup>

Esta hipótesis recibe el apoyo del universal culto al árbol que en Grecia también tiene lugar: en la Acrópolis ateniense se honraba el olivo; en el santuario de Cos estaba terminantemente prohibido cortar un ciprés (Frazer, 1951: 143); la fabulosa encina de Dodona hablaba; el vellocino de oro se encontraba colgado de una encina sagrada; en Eleusis se decía que una higuera señalaba la puerta a los infiernos; etcétera.

Frazer dedicó parte de su obra más famosa al estudio del árbol entre los arios, y da numerosos ejemplos de su culto en pueblos de todo el mundo. Narra algunas noticias que ayudan a desvelar el sentido que quizás tiene tal símbolo en las sociedades tradicionales: “la severidad del culto en sus primeras épocas puede deducirse de las penas feroces que señalaban las antiguas leyes germánicas para el que se atrevía a descortezar un árbol vivo: cortaban el ombligo del culpable y lo clavaban a la parte del árbol que había sido mondada obligándole después a dar vueltas al tronco de modo que quedasen sus intestinos enrollados al árbol. La intención del castigo está claramente indicada: reemplazar la corteza muerta por un sustituto vivo tomado del culpable” (Frazer, 1951: 143). Nosotros tenemos otra interpretación: los intestinos alrededor del árbol evocan la imagen arquetípica de la serpiente enrollada en el árbol, mediante la cual el hombre accede al conocimiento, o peca ofendiendo a Dios. El juego “escaleras y serpientes” es susceptible de ser entendido, desde este punto de vista, como un juego de origen esotérico, lo que lo situaría a un nivel parecido a juegos como el de la Oca, de indudable inspiración iniciática (en este segundo caso, peregrina).

Pero el hecho de que en el ejemplo dado al culpable se le corte el ombligo nos dice más cosas. Frazer interpreta el vínculo entre los cordones umbilicales y los árboles con relación al poder fertilizador de los árboles (Frazer, 1951: 153). Esta explicación no agota el símbolo. Teniendo en cuenta la noción de rey sacro y su equivalencia arbórea que aquí manejamos, el árbol es también cordón umbilical que une el cielo y la tierra. En griego “el uso del término ‘ombligo’ para un lugar de culto se deriva del Oriente antiguo, donde significaba ‘un nexo de unión entre el cielo y la tierra’” (Kerényi, 2004: 101). Ése sería el sentido exacto del *ónfalos* de Delfos pero también del de Eleusis. Como “graciosa” coincidencia, en catalán llamamos al ombligo “melic” (con a-e neutra), que lo hace indistinguible del “Malic” árabe, que significa rey. En ese sentido, Herodoto dice que el Heracles de Tirinto en realidad es el Melqart de Tiro (Herodoto, II, 44), y Melqart,

---

<sup>5</sup> Gregorio Luri defiende que, por un lado, Heracles es el hombre que llegó a ser dios y, por el otro, Prometeo es el dios que se rebajó para ayudar a los humanos (Luri, 2001).

nombre semítico, es el Señor o rey (*mlk*) de la ciudad (*qrt*) (Bernal, 1993: 71). Pero la relación entre Heracles, el *héroe*, (Farnell, 1970) y el ombligo no acaba en esta hasta ahora imaginaria etimología. Heracles, recién nacido en la cuna con su hermano gemelo, mató a dos serpientes que Hera introdujo en ella para vengarse del infiel Zeus, apareciendo así de nuevo la convergencia entre la serpiente, los cordones umbilicales y el Héroe que escalará, tras haber pecado, el *axis mundi*. Rememorando esa hazaña, el nudo cuya forma reproducen Zeus y Hera copulando transformados en serpientes se llamó “nudo de Heracles”. Vemos entonces que Heracles es el prototipo de héroe, que sostuvo separados el cielo y la tierra, que consiguió la fruta de la inmortalidad, que ascendió al cielo en forma de estrella, que visitó los infiernos para cazar al Can Cerbero, y que vivió el pecado matando en arrebatado de locura a sus propios hijos. Es el ombligo que junta y separa a los dioses y los hombres, el hijo de un ser inmortal y otro mortal.

Se observa que el simbolismo del árbol cósmico, a saber, la transmutación ontológica, o lo que es lo mismo, el acto pecaminoso o el heroico (Guénon, 2003), también es expresado por imágenes microcósmicas. En toda sociedad tradicional, el orden humano (microcósmico) es imagen del divino (macrocósmico). Así, de la misma forma que el pilar del mundo expresa la capacidad de mutar nuestra esencia, otros símbolos de escala “más humana” se usan para lo mismo. El caduceo de Hermes, por ejemplo, es un bastón con dos serpientes a su alrededor, es decir, el árbol cósmico en miniatura.

#### LÁMINA I

Las dos alas que el dios tiene en sus pies simbolizan el poder de ascensión y descenso. Hermes es precisamente el dios que acompaña a los muertos hacia el más allá, con lo cual, en realidad es la representación antropomorfa del árbol cósmico, conector entre la tierra y el inframundo. Simétricamente, nos encontramos que los árboles son, además de salida, puerta de entrada a este mundo. Hablando de diversos pueblos en los que el árbol se vincula a las embarazadas, Frazer dice que en algunos lugares de Suecia “las mujeres grávidas solían abrazarse al árbol con la idea de tener un parto fácil (...) La leyenda que muestra a Leto agarrada a una palmera y un olivo o a dos laureles cuando estaba dando a luz a los divinos mellizos Apolo y Artemisa, señala quizá una idea griega parecida: la creencia en la eficacia de ciertos árboles para facilitar el parto” (Frazer, 1951: 154). La noticia revela más de lo que aparenta: describe a Leto agarrada a uno o dos árboles y dando a luz a dos principios gemelos en la sagrada (y por tanto central) Delos. Además Artemisa es la protectora de los bosques y según algunos se superpone

a la antigua *Potnia théron*, la Señora de las Bestias y que se representa como una columna-árbol con alas.

## LÁMINAS II

Como verán, nos proponemos presentar la convergencia entre el símbolo del árbol cósmico y el ser humano, para justificar la lectura que les presentaremos del alma platónica y del chamán. El chamán atesora, en forma humana, las propiedades del pilar del mundo. Para esta antropomorfización del árbol del mundo traemos a colación un interesante trabajo de Díez de Velasco (Díez de Velasco, 1997). Compara las historias de los griegos Melampo, Tiresias y Branco con las bases del tantrismo indio, concluyendo que en Grecia existieron prácticas similares a las del tantrismo, aunque de allí no se atreve a concluir, ante la falta de documentación, una conexión histórica.<sup>6</sup> En la historia de los personajes griegos la serpiente tiene un papel fundamental: el cambio esencial que les provoca señala su conversión en chamanes. El encuentro con la serpiente les otorga poderes mánticos y parecidos, o incluso, en el caso de Tiresias, le hace cambiar de sexo: de hombre deviene mujer. En el caso del tantra, serpentina es la forma que tienen los tres conductos verticales del hombre y a través de los cuales se hace “ascender a la fuerza serpentina desde el *Mldhra cakra* al *Sahasrra*; el que consigue esa unión se convierte en un liberado de las ataduras del mundo (se libera de la rueda de las reencarnaciones —*Sasra*—): un *jvanmukta*”. Es decir, el *chakra* situado más abajo en el cuerpo humano (entre el ano y los genitales), queda conectado con el resto de chakras por los conductos que algunos interpretan como la columna vertebral (pero en un sentido que no puede ser meramente físico): el llamado *Suumn* (que es el principal y directo) y los dos que lo rodean: *I* (canal izquierdo o lunar) y *Pingal* (canal derecho o solar). El desenvolvimiento de la fuerza serpentina del *kualin* lleva a un estado de plenitud andrógina, y de hecho diversas técnicas sexuales sirven para ello, en ocasiones sustituyendo a las ascéticas. La imagen así descrita es idéntica a la del caduceo (*Krkeion*) de Hermes, un bastón con dos serpientes entrelazadas, muy parecida a la sugerida para interpretar el árbol cósmico entre los mesoamericanos, y que también evoca algunas imágenes bíblicas, como la del árbol del conocimiento en donde la serpiente provoca, con el pecado, la “caída” de la humanidad.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Otro texto interesante en sentido similar es el de Daniélou (Daniélou, 1987).

<sup>7</sup> Repárese en que la interpretación de Apolo como sol y de Artemisa como luna o sol del atardecer a lado y lado de la madre de las bestias converge con el modelo tántrico de tres canales, solar y lunar los de los costados.



Lámina I. *La aparición de Mercurio a Aeneas*, 1757, detalle, fresco de Giambattista Tiepolo.



Lámina II. A la izquierda *La Señora de las Fieras*, vaso François. A la derecha *Leto y sus dos hijos*, vaso del s. VI a.c.. La semejanza entre sí mismas y respecto al árbol cósmico es evidente, especialmente si tenemos en cuenta que hay razones de peso para interpretar a Apolo como dios del amanecer (el león) y a Artemisa como diosa del atardecer (el ciervo), como sugiere Bernal (Bernal, 1993).

Las convergencias entre las historias de los tres personajes griegos mencionados y el tantrismo le hacen concluir a Díez de Velasco que probablemente los episodios narrados a propósito de los tres personajes mencionados, y en general la homosexualidad griega deben interpretarse, bajo este prisma, como una *paideia iniciática* que provocaba un cambio ontológico en el iniciado. Sin lugar a dudas, “dejar de ser hombre”, o “dejar de ser mujer”, es un cambio fundamental en un ser humano, quizás un paso más en su desprendimiento de su habitual “modo de ser”, un rito de paso para su conversión en chamán, lo que por otro lado explicaría los episodios de trasvertismo que aparecen en muchas historias sobre chamanes (p.ej, Loraux, 2004). Díez de Velasco justifica la comparación entre griegos e hindúes aludiendo a la visión que tiene la madre de Branco cuando lo está pariendo (siente cómo devora al sol por la boca y le recorre el cuerpo hasta los genitales) que, ligada al propio nombre de su hijo (Branco significa pulmón), le lleva a relacionar su historia con las técnicas de respiración orientales y el despertar de la serpiente interior.

El tantrismo, por tanto, puede considerarse un modo de traspasar las barreras ontológicas del propio ser mediante el sexo (Daniélou, 1987). Sin embargo, la propia reproducción, el tener hijos, provoca un cambio ontológico en el modo de ser del que, con ella, pasa a ser “madre” o “padre”. En ese sentido, y por ambas razones, no debe extrañarnos la relación íntima entre la serpiente y el sexo: aparte del sentido fálico o húmedo que a este animal se le pueda atribuir, la serpiente es fundamentalmente el animal del ascenso y la caída, y en ese sentido, aparece junto al sexo porque éste tiene exactamente el mismo papel: el de llevar al hombre más allá de sí mismo, el de engendrar al hijo. No extraña entonces que el encuentro sexual con la diosa sea un típico elemento de los trances chamánicos.<sup>8</sup> Como ya hemos indicado, numerosos pasajes de la literatura griega hablan de dos dioses convertidos en serpientes para unirse sexualmente.<sup>9</sup>

En la comparación entre los tres personajes griegos que podríamos llamar chamanes y el tantrismo hindú, Díez de Velasco concluye que “en la sociedad

<sup>8</sup> Por ejemplo en la antigua China (Waley, 1995).

<sup>9</sup> Antes hablamos de Zeus y Hera, pero también sucede entre Zeus y Rea y Zeus y Perséfone. Por ejemplo, fr. 87: “Y (Zeus) que consiguió a su madre, Rea, cuando se resistía a unirse sexualmente con él y, cuando ésta se tornó en una serpiente, también él se tornó en una serpiente, y tras haberla atado con el llamado “nudo de Heracles” —la varita de Hermes es un símbolo de este tipo de unión— se apareó con ella”. Los textos órficos que citamos siguen la numeración y traducción publicada por Alberto Bernabé (Bernabé, A., *Hieros*, 2003), que a su vez cita según la edición del mismo autor en la Biblioteca Teubneriana (Bernabé, 2004). Cuando citamos textos de los presocráticos, lo hacemos escribiendo KRS y un número, refiriéndonos así a la conocida obra de Kirk y Raven sobre filosofía presocrática (Kirk, 1987). En el resto de citas indicamos desglosadamente su procedencia.

griega el que supera la experiencia se convierte en un personaje fundamental: el adivino, hombre sagrado, mediador e interprete de la voluntad de los dioses, poseedor del saber que le capacita para reestablecer el equilibrio social y ritual cuando éste se rompe. En la India el ideal es diferente: la superación de las ataduras del mundo; el que lo logra es el *Jvanmukta*, liberado en vida, que ha desarrollado todas sus potencialidades como verdadero hombre” (Díez de Velasco, 1997: 219-239).

Sin embargo las dos alternativas no parecen tan alejadas. El orfismo, por ejemplo, también busca la liberación del ciclo de las reencarnaciones. El orfismo es una corriente de pensamiento griego heterogéneo de límites confusos y origen incierto, y muchas de sus razones fundamentales son compartidas por los ritos dionisiacos, los eleusinos y los mitraicos. Su aparición en la historia espiritual de Grecia se fecha, según los autores, entre la Grecia arcaica (West, 1983) y el helenismo (Brisson, 1995) y también geográficamente se encuentra muy disperso (desde Olbia pónica, en la actual Ucrania, hasta la Magna Grecia, la actual Italia). Se interpreta como paradigma del pensamiento místico griego, porque entre otras cosas defiende la inmortalidad del alma. Tal creencia choca con lo que se supone que defendía la religión oficial griega, la olímpica.

Los órficos, como el hinduismo y Platón, aspiraban a salir de la rueda de las reencarnaciones, y para ello seguían ciertos ritos que les preparaban para la muerte. Se han conservado numerosas laminillas de oro con pasajes inscritos para ayudar al muerto en su tránsito hacia el más allá. En ellas son constantes las imágenes del *Ciprés blanco* y la fuente de la *Memoria* y/o del *Olvido*. Por ejemplo:

De Memoria he aquí la obra. Cuando estés a punto de morir e ingresar en la bien construida morada de Hades, hay a la derecha una fuente y, cerca de ella, enhiesto, un blanco ciprés. Allí, descendiendo, las almas de los muertos encuentran refrigerio. A esa fuente no te acerques en ningún caso. Más adelante encontrarás el agua fresca que mana del lago de Memoria, y delante están los guardianes que te preguntarán con corazón prudente qué es lo que estás buscando en las tinieblas del funesto Hades. Diles: “Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, agonizo de sed y perezco, dadme presto de beber del agua fresca que mana del lago de Memoria”, y apiadándose de ti, por voluntad del rey de los ctonios te darán de beber del lago de Memoria y finalmente podrás tomar la frecuentada y sagrada vía por la que avanzan los demás gloriosos *mýstai* y *bákchoi*.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Laminilla de Hiponion, en torno al 400 a. c (cf. Díez de Velasco, 1995).

La descripción que las laminillas áureas hacen del ciprés blanco y las dos fuentes se asemeja enormemente a la tradición del árbol sagrado escandinavo,<sup>11</sup> a la de los antiguos iraníes y a la de los *Vedas*,<sup>12</sup> sugiriendo una herencia indoeuropea.<sup>13</sup> En Grecia una higuera silvestre señalaba en diversos lugares una entrada al

<sup>11</sup> Entre los antiguos iraníes se habla de un árbol de la vida que crece en la tierra a imagen de su prototipo celeste: “el *haoma* terrestre, el *hom* “amarillo” —que, al igual que el soma de los textos védicos, es concebido ya como una planta, ya como una fuente— crece en las montañas (*Yasna*, x, 3-4); Ahura Mazda lo plantó en el origen en el monte Haraiti (*ib.*, x, 10). Su prototipo se encuentra en el cielo; es el *haoma* celeste o *gaokerena* (el *hom* blanco) que da la inmortalidad a los que lo prueban, y que se encuentra en la fuente de las aguas del Ardrvisurá (...) (*Videvdāt*, xx, 4; *Bundahishn*, xxvii, 4) (...) ‘Es el rey de las plantas’ (*Bundahishn*, 1, 1, 5). ‘El que come de él se hace inmortal’ (*ib.*, xxvii, 5) (Eliade, 1972: 265).

<sup>12</sup> Eliade dice que “Igdrasil es el árbol cósmico por excelencia, sus raíces se hunden hasta el corazón de la tierra, allí donde se encuentra el reino de los gigantes y el infierno (*Völuspá*, 19, *Grimnismál*, 31). Cerca de él se encuentra la fuente milagrosa Mímir (la “meditación”, el “recuerdo”) donde Odín dejó en prenda un ojo y adonde regresa constantemente, a fin de refrescar y aumentar su sabiduría (*Völuspá*, 28, 29). También en los mismos parajes, cerca de Igdrasil, se encuentra la fuente Urd; los dioses sostienen allí diariamente sus consejos y dispensan la justicia. Con el agua de esa fuente las Nornas riegan el árbol gigante a fin de volverle a dar juventud y vigor. La cabra Heidrún, un águila, un ciervo y una ardilla se encuentran en las ramas de Igdrasil, en sus raíces se encuentra la víbora Nidhögge que trata de derribarlo. El águila libra combate todos los días con la víbora” (Eliade, 1972: 253). El ciprés blanco, como Igdrasil, hunde sus raíces hasta el Tártaro, donde habitan los titanes, y el Hades. La mitología escandinava habla de una fuente del recuerdo, que evoca la de Mnemosina, y de otra en torno a la cual los dioses toman sus decisiones e imparten justicia, que nos recuerda a los jueces del inframundo dictando sentencia a los muertos. El ojo que Odín allí se deja es el del alma, el tercer ojo de otras tradiciones, el ojo no carnal. Y por ello de vez en cuando (;cíclicamente?), debe regresar a refrescarse y bañarse en sabiduría, como las almas órficas. Éstas deben beber en el inframundo para conseguir de nuevo la juventud, mediante la siguiente reencarnación. Incluso los animales citados tienen ciertas resonancias en el imaginario órfico. La cabra recuerda el episodio del vellocino de oro colgado en una rama de un árbol; el ciervo puede identificarse con Fanes e incluso con el propio Orfeo (Miller, 1990). Finalmente, la eterna lucha entre el águila y la serpiente (recurrente en muchas culturas) recuerda al Prometeo-árbol encadenado, espectador eterno de la lucha entre el águila y su hígado, que encarna la autorregeneración que precisamente se le achaca a la serpiente por la muda de su piel.

<sup>13</sup> La idea de bajar y subir de los infiernos por un árbol también se encuentra en culturas indudablemente no indoeuropeas. Por ejemplo, entre los indios hidatsa norteamericanos, primos de los indios cuervo, tienen un mito de origen que recuerda al de la rotura del árbol de Tamoanchan entre los mesoamericanos: “Hace mucho tiempo los hombres salieron de debajo de la tierra junto a una gran masa de agua situada muy lejos, en el sur. En una visión, un joven fue llevado hasta la raíz de un árbol que colgaba desde arriba. Como su medicina era la ardilla de tierra, el joven tomó su aspecto para subir por las raíces hasta que llegó a un bello mundo superior. Al volver, relató a su pueblo las maravillas que había visto y todos empezaron a subir por el árbol. Cuando la mitad ya había llegado a la superficie, una mujer muy gruesa intentó subir y rompió la raíz. La calamidad fue recibida con gran pesar en ambos lados, ya que los que habían

Hades (Kerényi, 2004: 60). Por ejemplo, en Eleusis existían tres entradas al infierno: una señalizada por una higuera silvestre, otra por el pozo de la Virgen y una tercera indicada por una roca (Kerényi, 2004: 64). Estas noticias nos hacen pensar que en algún momento también en Grecia se pensó que las almas descendían al más allá a través de los árboles, hipótesis viable al menos en el caso del ciprés blanco del orfismo, dado que ninguna de las interpretaciones que se han propuesto hasta ahora es concluyente (Bernabé, 2001: 44-49), y dado que las descripciones son bastantes gráficas describiendo cómo las almas caen al pie del ciprés. Además, tales imágenes vinculan el pozo, el árbol y la piedra, sugiriendo la imagen de la columna (un árbol pétreo) y el manantial de la Memoria y el Olvido.

Cuando analizamos la iconografía de las tumbas griegas nos topamos con representaciones de columnas, a menudo vinculadas a personajillos con alas que simbolizan las almas de los muertos (Díez de Velasco, 1995).

#### LÁMINAS III

Que la columna es un árbol de piedra es evidente. Los primeros templos griegos estaban hechos de columnas de madera, como se induce por ejemplo leyendo a Vitrubio (*Arquitectura*, libro IV) o a Pausanias (*Descripción de Grecia*, libro V, XVI). En ocasiones, a lado y lado de la columna-tumba aparecen Hypnos (Sueño) y Thanatos (Muerte), ambos alados y llevándose al difunto (Díez de Velasco, 2005).

#### LÁMINA IV

La imagen de dos seres alados a lado y lado de un columna pétreo no deja de recordar la que estamos persiguiendo, la del árbol cósmico con alas, es decir, la del poste del mundo por el cual se sube y se baja de estrato ontológico. Casi idéntica imagen encontramos en Grecia desde época minoica (cultura ésta no indoeuropea). Como ya indicamos, allí observamos a la Señora de las Bestias en forma de árbol con alas y con dos animales alados a sus lados.

#### LÁMINA V

---

conseguido subir ya no volverían a ver a los que se habían quedado abajo [...] los que estaban en el mundo de arriba llevaban maíz, judías y semillas de calabaza y tabaco" (Curtis, 1996: 43-46). Diversos códices mesoamericanos representan una escena semejante cuando dibujan a un hombre agarrado de un árbol partido. Con la rotura del árbol, la libertad de tránsito entre los diversos niveles del mundo queda cercenada.

La convergencia de las imágenes mostradas nos sugiere que en la mitología griega subyace la imagen de un árbol del mundo por el cual los humanos bajan al inframundo: el ciprés blanco entre los órficos, la higuera en Eleusis, las innumerables imágenes de la Señora de las Bestias, las representaciones de Thánatos e Hypnos a lado y lado de las tumbas, etcétera. El caduceo de Hermes representa ese mismo *axis mundi* a escala humana:

...que guías a las almas de los mortales al fondo de la tierra, Hermes, hijo de Dioniso (...) porque todo lo seduces, hipnotizador, con tu caduceo mágico, y de nuevo despiertas a los que están dormidos. Pues te dio la diosa Perséfone el honor de acompañar a las almas eternas de los mortales por el camino que lleva al ancho Tártaro. (*Himnos órficos*, LVII)

De ahí que en muchas culturas la varita mágica, microárbol cósmico, simbolice el encantamiento: el mago es capaz de transformar al otro mediante la vara en tanto que él mismo es capaz de transmutarse subiendo por el árbol cósmico. Es decir, lo que le define es la capacidad de ascender o descender de nivel ontológico, lo que implica un cambio en su individualidad, pero también en la alteridad.

Esta imagen rectora que encontramos en la mitología se filtra en la filosofía griega, pasando así de un nivel de pensamiento mítico a un nivel de pensamiento que acostumbramos a considerar “racional”. Encontramos ejemplos del árbol cósmico racionalizado como forma del mundo al menos en las cosmovisiones de Ferécides y Anaximandro.<sup>14</sup> Pero además, encontramos la imagen del árbol

<sup>14</sup> “Para que sepan qué es la *encina alada* y el velo pintado sobre ella y cuantas cosas Ferécides dijo en alegoría sobre los dioses, tomando su pensamiento fundamental de la profecía de Ham” (Ferécides, DK 7 b 2 = KRS 55). “Mas contempla también la obra del hombre de Siro, a Zas, a Ctonia y a Eros entre ellos, el nacimiento de Ofioneo, la batalla de los dioses, el árbol y el peplo” (Ferécides, Máximo Tirio iv, 4, p. 45, 5 = KRS 56). Las interpretaciones existentes sobre la encina alada de Ferécides de Siro son insuficientes (Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1987, pp. 101ss). Sin embargo, no hay duda de que su imagen converge con la del árbol cósmico, especialmente en el segundo fragmento citado: Zas es el cielo; Ctonia, la tierra; Eros, el amor, mediador entre lo de arriba y lo de abajo, y representado en Grecia con alas; Ofioneo es la serpiente. La imagen del peplo exige un análisis aparte, valga esta vez recordar su parecido con el vellocino de oro, que Jasón y los argonautas (entre los que destacan Heracles y Orfeo, ambos famosos por sus viajes al cielo y al infierno) robaron de la encina sagrada custodiada por una enorme serpiente. En la visión del mundo de Anaximandro de Mileto, del siglo VI aC puede entreverse la misma imagen: “Afirma que lo que es productivo de lo caliente y lo frío desde lo eterno se separó al nacimiento de este mundo y que de ello nació una esfera de llama en torno al aire que circunda la tierra *como la corteza en torno al árbol*. Cuando ésta (la esfera) se rompió en trozos y se cerró en ciertos círculos, se formaron el sol, la luna y las estrellas” (Anaximandro, DK 12 a 10 = KRS 121); “A) Dice que la

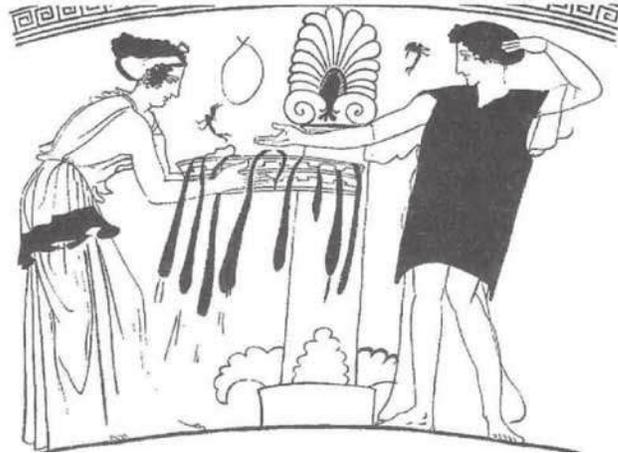


Lámina III. *Eidola*, semejantes a mariposas antropomorfizadas, alrededor de una columna que señala el emplazamiento de una tumba. Viena, Kunsthistorisches Museum 144, del pintor de la mujer (ARV2 1372,9; BADN 217607). En griego antiguo *psiqué* significa tanto alma como mariposa.



Lámina IV. Sueño y Muerte, alados, son los encargados de llevarse el alma de los muertos desde la columna-*axis mundi* hasta el más allá. Londres, British Museum D58 del pintor de Thanatos (ARV2 1228,12; Add2 351; BADN 216353)



Lámina V. Ya en época minoica (imagen de arriba) encontramos la *Potnia Theron* con alas y un animal a cada lado, imagen que perdurará en Grecia por siglos, como se puede ver en la imagen de abajo, cientos de años posterior, y ya sin duda griega.

cósmico a nivel microcósmico en una de las más famosas descripciones del alma de la literatura universal:

Decir cómo es (el alma), exigiría una exposición que en todos sus aspectos únicamente un dios podría hacer totalmente, y que además sería larga. En cambio, decir a lo que se parece implica una exposición al alcance de cualquier hombre y de menor extensión. *Sea su símil el de la conjunción de fuerzas que hay entre un tronco de alados corceles y un auriga.* Pues bien, en el caso de los dioses, los caballos y los aurigas todos son buenos y de buena raza, mientras que en el de los demás seres hay una mezcla. *En el nuestro, está en primer lugar el conductor que lleva las riendas de un tiro de dos caballos, y luego los caballos, entre los que tiene uno bello, bueno y de una raza tal, y otro que de naturaleza y raza es lo contrario de éste.* De ahí que por necesidad sea difícil y adversa la conducción de nuestro carro. (Platón, *Fedro*, 246 a ss.)

En griego ζεύγους (*dseúgous*) sirve para designar carro, yugo y tronco para animales, con lo cual, es legítimo pensar que la imagen que Platón describe puede ser un carro, como habitualmente se ha interpretado, pero también un tronco, como nosotros proponemos. Entonces, el alma es un tronco con un ser divino encima, la auriga, con alas y con animales a lado y lado. Explícitamente, entre los humanos (no entre los dioses) uno de los corceles tira del ser humano hacia lo divino y el otro hacia lo infernal. Aquellas almas que pierden sus alas “caen” al mundo terrenal. Las imágenes del árbol del mundo por donde bajan y suben las almas, y la del alma como tronco alado, convergen. Cierta tradición atestiguada entre los altaicos y escandinavos requería atar caballos al poste cósmico, quizás para ayudar a que las almas transitasen por él (Eliade, 1972: 273). En el proemio del Poema de Parménides identificamos una imagen parecida y de evidente influencia chamánica, cuando leemos que Parménides fue llevado hasta la diosa por las puertas de Día y Noche por un carro tirado por yeguas. Así pues, observamos con perplejidad cómo la descripción del alma de Platón se identifica con la imagen del árbol cósmico típico de una cosmología chamánica. Esto explicaría cierta tradición que dice que Platón concibió el alma como un árbol: “Masûdi menciona (*Morug-el-Dscheb*, 64, 6) una tradición sabea según la cual Platón habría afirma-

---

*tierra tiene forma cilíndrica y que su espesor (altura) es un tercio de su anchura. – B) Su forma (de la tierra) es curva, redonda, semejante a un fuste de columna” (Anaximandro, KRS 122); “La tierra está en lo alto y nada la sostiene; se mantiene en reposo por su equidistancia de todas las cosas” (Anaximandro, KRS 124). La tierra es como un cilindro al que nada lo sostiene, o lo que es lo mismo, un árbol alado, porque como dice Platón “la propiedad natural del ala es levantar lo pesado a lo alto” (Platón, *Fedro*).*

do que el hombre es una planta invertida, cuyas raíces se extienden hacia el cielo y sus ramas hacia la tierra” (Eliade, 1972: 251). A su vez, esta hipótesis hace más comprensibles ciertos pasajes órficos, como aquellos que dicen que “el alma de los hombres en el éter tiene sus raíces” (fr. 436), o el anteriormente reproducido y que designando al alma humana como hija del cielo y de la tierra, de hecho la convierte en poste del mundo.

Otro mito de Platón, el de Er hijo de Armenio, también muestra un episodio que podría ser calificado de chamánico, y que en este caso alude al árbol cósmico bajo su expresión macrocósmica. Tras doce días muerto pero conservándose su cuerpo en perfectas condiciones, Er resucita y narra lo que ha visto en el más allá en su paradigmático “viaje astral”. En el conocido pasaje de la *República* (libro X, 614b- 621d), cuatro son las puertas de la llanura en donde las almas son juzgadas: dos están en la tierra y dos en el cielo. Los justos se van por la puerta de la derecha del cielo, los malos, por el camino de la izquierda, por una de las puertas de la tierra. Por la otra puerta de la tierra llegan almas sucias y llenas de basura, y por la otra puerta del cielo llegan almas puras y limpias. Se han interpretado las cuatro puertas desde un punto de vista astronómico, como los dos solsticios y los dos equinoccios, lo que tiene bastante sentido por lo que sigue en la descripción de Er: las diferentes esferas celestes y planetarias descritas como encajes de pesos romanos (al estilo de muñecas rusas), y guiadas por sirenas. Las ocho sirenas emiten un acorde perfecto, música celestial. Esas cuatro puertas por donde las almas suben y bajan convergen, de nuevo, con los cuatro postes cósmicos primordiales y su función básica, la del cambio ontológico, en palabras más llanas, la muerte y el nacimiento. Dicho esto, nuestra hipótesis (la descripción del alma humana como un árbol cósmico en Platón) se refuerza. Además, el texto continúa diciendo:

Después que cada una de aquellas almas hubo pasado siete días en la pradera, partieron, al octavo día, y llegaron, después de cuatro de marcha, a un lugar señalado, desde el cual se veía *una luz que atravesaba el cielo y la tierra, recta como una columna*, y semejante a Iris, pero más brillante y pura. Llegaron a esta luz después de otro día de marcha. Allí vieron que *los extremos del cielo iban a parar al medio de aquella luz* que les servía de unión y abarcaba toda la circunferencia del cielo, al modo de esas piezas de madera que ciñen los costados de las galeras y sostienen su armazón. De dichos extremos estaba suspendido el huso de la Necesidad, que impulsaba todas las evoluciones celestes.

La columna de luz descrita ha sido interpretada como la Vía Láctea, que en numerosas tradiciones se identifica con el camino de los muertos (Lebeuf, 1996). Puede interpretarse también como el árbol del centro, desnudo de ornamentos, tan blanco como el ciprés blanco de los órficos.

#### LÁMINA VI

Hemos destacado especialmente el árbol como camino de los muertos. Sin embargo, si su propiedad es la de expresar el cambio ontológico, debería también ser símbolo del nacimiento, renacimiento y/o inmortalidad, como parecía sugerir el hecho de que algunas parturientas divinas se agarrasen a él. Así es. No hace falta recordar los episodios archiconocidos de Heracles buscando la ambrosía divina en el jardín de las Hespérides, o el ya citado de los argonautas robando el toisón de oro de una encina sagrada. Menos atención se ha prestado a ciertas imágenes que pintan la columna del mundo junto a un huevo de donde nacen humanos y animales. Por ejemplo, encontramos representaciones de Helena, cuyo nombre adoptará el entero pueblo griego, naciendo de un huevo bajo una columna.<sup>15</sup>

#### LÁMINA VII

La mitología griega presenta diversos capítulos susceptibles de ser analizados en ese sentido (Martínez Villarroja, 2008a: 325-405), pero su tratamiento desbordaría los límites de esta exposición. En resumen, son imágenes del principio cósmico contenido en un huevo, cuna o barca y vinculado estrechamente con una columna, árbol o mástil. Un ejemplo: el de Fanes, el dios primigenio entre los órficos, cuyo nombre significa Luz, y que alado y con cuerpo serpentino nace del huevo del mundo. Todas ellas son imágenes cuyo simbolismo primordial converge con el del Arca de Noé bíblica, y que traemos a colación aquí para preguntarnos en diálogo con ustedes por la íntima relación entre el germen del mundo y el poste cósmico, entre la imagen del origen del Ser y la de sus diferentes niveles o desarrollos.

#### LÁMINA VIII

Concluimos lanzando algunas preguntas al aire: ¿existen indicios en otras culturas para relacionar de forma análoga a como proponemos el alma humana con el árbol alado? En Platón tal idea, por lo visto, queda justificada especialmente porque convergen los sentidos del árbol y del chamán: ambos expresan las dife-

---

<sup>15</sup> Cabe preguntarse si el vínculo entre el huevo y el árbol cósmico se cuela también en el discurso filosófico: “Y Empédocles lo dice hermosamente en su poema, cuando afirma: Así los grandes árboles producen huevos: primero glandes; porque el huevo es un feto y el animal se produce de una parte de él, mientras que el resto es alimento.” (Empédocles, fr. 79 = KRS 385)

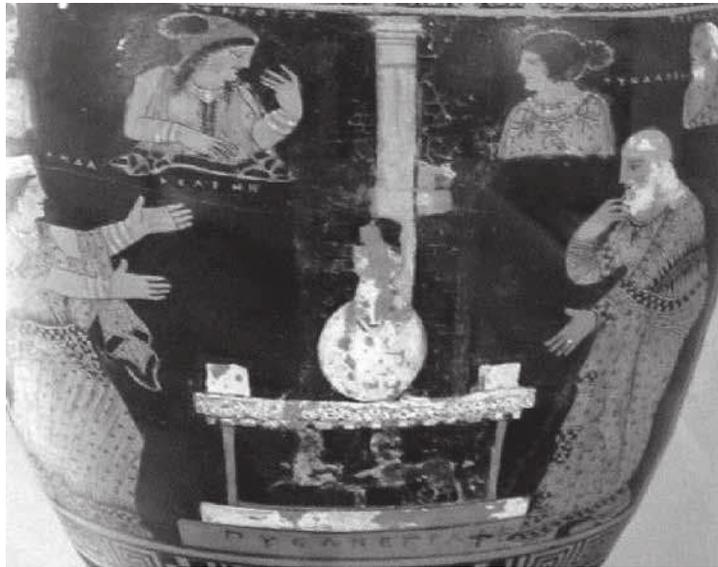


Lámina VI. Arriba, Helena naciendo del huevo. Además de la columna aparecen las alas, lo que agudiza la convergencia con las representaciones del árbol cósmico. Trevirá, Landesmuseum (Bottini,1992). Abajo, Helena saliendo del huevo, pintada por Python (aprox. 350-340 a.C.). Se encontró en el corredor de la tumba 24 de Andriuolo. Pastum, antigua Poseidonia, museo de sitio. Foto tomada por Ada Cortés, a quien le agradezco que me informara de esta pintura.



Lámina VII. Kílix decorado con Dionisos navegando por Execias. Al mástil lo rodea la vid en forma de serpientes entrelazadas. Las uvas evocan las semillas del mundo que contiene el barco-arca de Dionisos. 540-530 a.C., Colección de Antigüedades del Estado, Munich.



Lámina VIII. La figura en el centro es Hermes (con petaso, caduceo y alas en los tobillos). En este caso, emplaza exactamente la columna de otras representaciones, confirmando nuestra propuesta: que el chamán tiene la misma función que el árbol cósmico, ser camino para los que mueren y nacen. Crátera ática de 515-510 a. C.

rentes posibilidades de ser, la unión entre el Ser y el No Ser, entre lo mortal y lo inmortal, entre el mundo de los dioses y el de los hombres, entre el pecado y la heroicidad angelical... El héroe, yendo más allá de los límites del mundo, con las alas del divino Eros, las de Sueño, o las del propio Hermes “conductor de almas” desborda la realidad. Entonces el chamán, que transmuta su alma al mismo tiempo que transmuta el mundo, hace indistinguibles su propia alma y el árbol del mundo, se convierte en el conducto que en forma de río lleva a los muertos a su sitio, o que en forma de vagina trae a los niños de vuelta, o que en forma de flauta trae la palabra de Dios al mundo, aquella que señala con vara en mano los puntos fundamentales del universo, desde su mismo ombligo, el centro del mundo, desde la intimidad más profunda. En palabras de Heráclito (fr. 33), “el camino hacia arriba y hacia abajo, uno y el mismo”. Añadimos: el camino interior y exterior, uno y el mismo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ASTUDILLO MUÑOZ, Nelly (2006), *Deidades de los rumbos cósmicos en el posclásico maya*, México, Tesis de Maestría, UNAM-III.
- BACHELARD, Gastón (1944), *La tierra y los ensueños de la voluntad*, México, FCE.
- \_\_\_\_\_ (1975), *La poética del espacio*, México, FCE.
- BERNABÉ, Alberto y A. I. Jiménez San Cristóbal (2001), *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid, ediciones Clásicas.
- BERNABÉ, Alberto (2003), *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid, Aka.
- BERNABÉ, Alberto (editit) (2004), *Poetae epici graeci. Tesimonia et fragmenta*, Pars II. Fasc. 1, Munich, Bibliotheca Teubneriana.
- BERNAL, Martin (1993), *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, Crítica.
- BOTTINI, A. (1992), *Arqueologia della salvezza l'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano, Longanesi.
- BRISSON, Luc (1995), *Orphée et l'orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Norfolk, Collected Studies Series.
- CURTIS, E. S. (1996), *Barbas de maíz y las siete estrellas y otros relatos de los indios cuervos e hidatsas*, Palma de Mallorca, José de Olañeta.
- DANIÉLOU, Alain (1987), *Shiva y Dionisos, la religión de la naturaleza y el Eros*, Barcelona, Kairós.
- DETIENNE, Marcel, (1983), *Los Jardines de Adonis*, Madrid, Akal.
- \_\_\_\_\_ (1986), *Los Maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, Taurus.

- DÍEZ DE VELASCO, Francisco (1995), *Los caminos de la muerte, Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid, Trotta.
- DÍEZ DE VELASCO, Francisco (1997), “Melampo, Tiresias, Branco y la fisiología mística: análisis comparativo de prácticas esotéricas en Grecia y la India”, en *Realidad y mito*, Madrid, Ediciones Clásicas, 219-239.
- \_\_\_\_\_ (2005), “La iconografía de los difuntos en la cerámica ática: la mediación simbólica con el más allá”, en *Homo religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo Mediterráneo antiguo*, Palma de Mallorca.
- DODDS, Eric Robertson (1980), *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid, Alianza.
- DURAND, Gilbert (2004), *Las estructuras antropológicas del imaginario, Introducción a la arquetipología fundamental*, México, F.C.E.
- ELIADE, Mircea (1972), *Tratado de Historia de las Religiones*, México, ediciones Era.
- \_\_\_\_\_ (1976), *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.
- \_\_\_\_\_ (1999), “De la Edad de piedra a los misterios de Eleusis”, en *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I, Barcelona, Cristiandad.
- FARNELL, Lewis (1970), *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, Clarendon.
- FRAZER, James (1951), *La rama dorada*, México, FCE.
- GUÉNON, René (1985), *El Rey del Mundo*, Buenos Aires, Fidelidad.
- \_\_\_\_\_ (1989), *El teosofismo, historia de una pseudoreligión*, Barcelona, Obelisco.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Barcelona, Paidós Orientalia.
- \_\_\_\_\_ (2003), *El simbolismo de la cruz*, Palma de Mallorca, José de Olañeta.
- HEIDEGGER, Martin (1973), *El Ser y El Tiempo*, Madrid, FCE.
- JUNG, Carl G. y M.L. Von Franz (dir.), (2002), *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt.
- KERÉNYI, Karl (2004), *Eleusis, Imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid, Siruela.
- KIRK, G. S., J.E. Raven, M. SCHOFIELD (1987), *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos.
- LEBEUF, A., (1996), “The Milky Way, a path of the souls”, en *Astronomical Traditions in Past Cultures, institute of Astronomy*, Sofía, Bulgarian Academy of Sciences, National Astronomical Observatory, Rozlen.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.
- LORAU, Nicole (2004), *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona, El Acantilado.
- LURI, Gregorio (2001), *Prometeos, biografías de un mito*, Madrid, Trotta.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1994), *Historia de la Filosofía*, Madrid, Istmo.

- MARTÍNEZ VILARROYA, Javier (2008), *Las estructuras antropológicas del imaginario órfico, el cetno, la cratera y el niño*, Tesis de Doctorado, Barcelona, Ediciones electrónicas de la Universidad de Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Símbolos del ser en el orfismo. El árbol cósmico y otras imágenes ordenadoras del mundo griego*, Mención en el XXVI Premi de Filosofia Arnau de Vilanova 2008, Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias de Catalunya, en <http://www.filosofiviva.net/textos/textos.htm>
- MILLER, J. F. (1990), "Orpheus as Owl and Stag: Ovid, *Met.* 11, 24-27", en *The Journal of the Classical Association of Canada* - 44 (1990), núm. 2., Phoenix.
- TOURNIAC, Jean (1983), *La tradición primordial*, París, Albin Michel.
- WALEY, A. (1995), *The nine songs, a study of shamanism in Ancient China*, Londres, Georges Allen and Unwin Ltd.
- WEST, Martin L. (1983), *The orphic poems*, Oxford, Clarendon Press.