

ARTÍCULO

<https://doi.org/10.24201/ea.v60i3.e3053>

La Dragona Carcajadas. Notas sobre una leyenda persa

The Guffaw Dragoness. Notes on a Persian Legend

SHEKOUFEH MOHAMMADI SHIRMAHALEH

<https://orcid.org/0000-0003-4660-8938>

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Filológicas
(Ciudad de México, México)
cielo_sh@yahoo.com

Recepción: 7 de noviembre de 2023 ❖ Aceptación: 29 de febrero de 2024
Publicación: 11 de agosto de 2025

Resumen: El artículo se centra en una leyenda persa derivada del *Shahnamé* (*El libro de los reyes*) de Abol Qasem Ferdousí en la que aparece una antagonista bastante peculiar: una dragona cuya expresión más significativa es la risa. Mediante la revisión de lo que el islam y el zoroastrismo (ambos presentes como constructos estructurantes en esta leyenda) nos enseñan sobre la risa, se intenta comprender por qué se le atribuye una expresión tan humana a un monstruo. Como el monstruo en cuestión es una criatura femenina, también se explora una perspectiva de género para establecer un vínculo entre los dragones y la risa. Por último, se recurre a la hermenéutica simbólica y cultural para reflexionar sobre la única forma de destruir a la dragona: un espejo.

Palabras clave: *Shahnamé*; Ferdousí; dragona; risa; espejo

Abstract: This article focuses on a Persian legend derived from Abol Qasem Ferdowsi's *Shahnameh* (*The Book of Kings*) with a rather peculiar antagonist: a dragoness whose most significant expression is laughter. By revising what Islam and Zoroastrianism (both present as structuring constructs in this legend) teach about laughter, we will try to understand why such a humane expression is attributed to a monster. Since the monster in question is a female creature, we will also explore a gendered perspective to establish a link between dragons and laughter. Finally, by means of symbolic and cultural hermeneutics, we will reflect on the only way the dragoness can be destroyed: a mirror.

Keywords: *Shahnamé*; Ferdousí; dragoness; laughter; mirror



Introducción

El artículo se centra en una leyenda persa derivada del *Shahnamé* (*El libro de los reyes*) de Abol Qasem Ferdousí en la que aparece una antagonista bastante peculiar: una dragona cuya expresión más significativa es la risa. Mediante la revisión de lo que el islam y el zoroastrismo (ambos presentes como constructos estructurantes en esta leyenda) nos enseñan sobre la risa, se intenta comprender por qué se le atribuye una expresión tan humana a un monstruo. Y como el monstruo en cuestión es una criatura femenina, también se explora una perspectiva de género para establecer un vínculo entre los dragones y la risa. Por último, se recurre a la hermenéutica simbólica y cultural para reflexionar sobre la única manera de destruir a la dragona: un espejo.

Para alcanzar estas metas, primero se presentan algunos puntos de vista del islam y del zoroastrismo sobre la risa. Después se verá cómo se concibe la risa en el *Shahnamé* y cuál es el contexto de la leyenda que se va a analizar: la Dragona Carcajadas. En las siguientes dos secciones se estudia la leyenda y se sigue la pista de los dragones y las serpientes aladas en la mitología irania. Posteriormente se centra el análisis en los dragones y en la risa desde una perspectiva de género para sugerir otros significados de esta expresión. En el último apartado se revisa el significado de los espejos en la religión, el misticismo, el mito y la cultura popular y se proponen algunas respuestas a las preguntas de por qué tenemos una dragona que ríe y por qué la matan con un espejo.

Mi risa, tus lágrimas

En el siglo VII, cuando los conflictos religiosos, lingüísticos e identitarios, principalmente entre los habitantes zoroastrianos del Imperio persa —conquistado hacia poco— y los conquistadores árabes musulmanes, habían planteado la necesidad de criticar a los nuevos gobernantes para defender una cultura amenazada (Ashraf 2008), nació un nuevo género en la literatura persa cuyo objetivo era provocar la risa (Zarrinkoub 1958). En este sentido, como una forma de resistencia sociocultural y política y un reto a los poderes centrales, la literatura satírica persa creció en términos de extensión y de estilo y alcanzó su cúspide durante el siglo X (Samian Gorji, Ahmadvand y Kargar Jahromi 2016, 200) gracias al movimiento literario “patriótico” llamado Šu‘ubiyyah (Homaei 1984).

Sin embargo, aunque los persas (muchos de los cuales ya se habían convertido al islam) desarrollaron la risa como acto de rebeldía, la tradición islámica ortodoxa instruía a los devotos sobre los beneficios de la tristeza, expresada genuinamente con lágrimas,¹ y condenaba la risa ruidosa (Mirbaqeri Fard, Aqahoseini y Rezaei 2007, 90-96).²

¹ Durante la vida del profeta Mahoma, algunos de sus discípulos cercanos formaron un grupo llamado “Bikāyīn” (Los que lloran), entre quienes Othman bin Ma‘zun era muy conocido. Sus miembros, ascetas, dedicaban largos periodos a la oración acompañada de llanto.

² Desde luego, esta perspectiva islámica sobre la risa no es la única ni busca anular el humor en la literatura islámica o árabe. No obstante, se le otorga preferencia en el presente debido a su

Un nutrido corpus de versos del Corán,³ dichos de la tradición oral (*hadīth*) y la biografía profética (*sīrah*)⁴ sirvieron como argumentos en pro de la tristeza, con base principalmente en el temor a la ira y el castigo de Dios y en la conciencia del fracaso del ser humano en su intento de permanecer como un virtuoso y obediente siervo del Todopoderoso. En este sentido, se indicaba a los musulmanes que no mostraran más que una sonrisa y que rechazaran la risa sonora, pues se consideraba un claro signo de ignorancia de la condición humana y de negligencia de los deberes en el mundo material. Como este mundo es una morada transitoria para un alma separada de su origen divino y constantemente acechada por el Mal, sólo la obediencia absoluta a Dios, la dedicación a la oración y el desapego de los asuntos terrenales se consideraban actos correctos. Según esta instrucción, un verdadero musulmán manifestaría su pesar a través de las lágrimas y mostraría en su rostro el miedo a estar lejos del Todopoderoso.

Pronto el misticismo islámico adoptó estas ideas, en especial sus escuelas iraníes, hasta el punto de definir tres categorías de tristeza (*xaūf*, *qabd*, *haybah*) y de felicidad (*rayā*, *bast*, *uns*) (Mirbaqeri Fard, Aqahoseini y Rezaei 2007, 100-108), correspondientes a los diversos pasos y etapas del sendero místico. *Xaūf* es la tristeza debida al miedo que un místico siente por sus propios pecados y las consecuencias que tendrán, de manera que se considera un miedo al futuro. Una vez que se supera, *xaūf* se equilibra con *rayā*, la felicidad que se experimenta por las propias virtudes y buenas obras, o bien por sucesos afortunados. *Qabd* y *bast* son análogas a *xaūf* y *rayā*, pero aparecen en un estado más avanzado. La única diferencia es que las dos primeras se relacionan con el momento presente y no con el futuro, pues a este nivel, el místico ya ha alcanzado la capacidad de vivir sólo en el presente y se ha liberado del tiempo. Por último está *haybah*, que surge cuando el místico observa la grandeza de Dios y percibe su propia insignificancia como preludio a la *finā* (autoaniquilación en Dios); se considera la tristeza más trascendente, la que todo discípulo del misticismo persigue. Una vez dominada, *haybah* es seguida por *uns*, el gozo de existir en Dios, de ser Dios. Por tanto, mientras que se determina que la felicidad es un estado transitorio del alma (excepto la *uns*), se establece que la tristeza es la fuerza que impulsa al místico a lo largo de su camino hacia la divinidad. Sobre la misma base, la risa (como la expresión por antonomasia de la felicidad) también se ve con desdén.

Además de estas categorías, reservadas principalmente para quienes se interesan por el sendero espiritual, algunos de los místicos mejor conocidos hablan explícitamente de los beneficios de la tristeza y el daño que causa la risa. Por

popularidad entre los musulmanes iraníes. Para conocer un punto de vista opuesto, consúltese Holtzman 2010; Rosenthal 2011; Tamer 2009.

³ Especialmente en 9:82 (“ríe poco y llora mucho”).

⁴ Se atribuyen numerosas frases al profeta Mahoma que admiran la tristeza y la consideran una penitencia por los pecados (Ghazali 1997, 207; Qushairi 1966, 207). De acuerdo con fuentes islámicas, el profeta también creía que rezar sin llorar no era suficientemente meritorio (Sarraji 2003, 78 y 160) y él mismo solía tener un semblante triste y meditabundo (Ghazali 1997, 198; Qushairi 1966, 209).

ejemplo, Hasan al-Basri (642-728) afirma que, mientras que la risa mata el alma, la tristeza la fortifica y facilita la obediencia religiosa (Abī Nu‘aym 1967, 2: 152). Con el paso del tiempo, estas enseñanzas llegaron hasta la cultura de masas mediante la literatura didáctica (*adab*), y las personas comunes la asimilaron. De este modo, la risa se convirtió en un signo de descuido y negligencia, una marca de corrupción moral; por el contrario, llorar de tristeza indicaba devoción al Todopoderoso, conducta ética y rectitud.

No obstante, los ecos del zoroastrismo, la religión oficial de los iraníes antes del islam, crearon una contradicción difícil de superar en la memoria colectiva. Los textos sagrados del zoroastrismo hablaban claramente de la naturaleza demoniaca de las lágrimas que Ahrīman había creado en un acto de maldad (*Avesta*, Vendīdād, f. 1: 9), y sobre su interferencia en la salvación del alma humana⁵ (*Ardāwērāznāmag* 4: 16). Por otro lado, la mítica y milagrosa risa sonora de Zoroastro al nacer (*Dēnkart* 7: 3.2-3, 24-25; *Dēnkart* 8: 14; *Vīzīdagīhā-ī Zadspram* 14: 12-17) se consideraba una virtud heredada de su madre (*Dēnkart* 344; “Pahlavi Texts” 1897, 35) o inspirada por Vahūman, uno de los Santos Inmortales y símbolo del pensamiento/la mente virtuosa, que se envió a Zaratustra para protegerlo del Mal (*Vīzīdagīhā-ī Zadspram* 14: 12-17). Por lo tanto, la risa del infante era una actitud ejemplar hacia el mundo material (*gītī*), la manifestación por excelencia de la luz, la belleza y la sabiduría de Mazdā, y un acto de resistencia a las fuerzas oscuras que Ahrīman simbolizaba.⁶

Como resultado de este desacuerdo entre el islam y el zoroastrismo sobre la naturaleza de la risa, la perspectiva islámica que favorece la tristeza sólo podría haber sido una amenaza más a la identidad iraní en los primeros siglos después de la invasión árabe. Así pues, reírse en voz alta de los gobernantes musulmanes a través de la creación literaria se concibió como un acto de rebelión contra los principios de la nueva religión.⁷

⁵ De acuerdo con el texto pahlavi *Ardāwērāznāmag*, las lágrimas derramadas por los muertos forman un río cerca del puente Čīnvad (mismo que decide el destino final de todas las almas), que atrapa a los espíritus y no les permite cruzar hacia el paraíso.

⁶ Debido a la creencia de que Mazdā creó el *gītī* para reforzar su poder contra Ahrīman y aumentar sus posibilidades de ganar la batalla ético-épica primordial (entre la Luz y la Oscuridad, el Bien y el Mal), la creación material de Mazdā se considera sagrada en el zoroastrismo. En este sentido, lejos de ser una jaula agobiante (como se le retrata en la tradición islámica iraní), el *gītī* del zoroastrismo es un lugar gozoso, y embellecerlo con felicidad es una responsabilidad fundamental de todos los seres humanos. La alegría es un signo de la gratitud del ser humano a Ahūra Mazdā, pero también una indicación de su conciencia de por qué el Sabio Señor los creó. Por lo tanto, la risa es un arma significativa para todo devoto del zoroastrismo que busque ayudar a Ahūra Mazdā a derrotar a Ahrīman.

⁷ Resulta interesante notar que la ortodoxia cristiana desaprobó la risa de Zoroastro en el nacimiento y la calificó como una manifestación demoniaca y un augurio siniestro debido a su esencia poco natural. Véase Hambarisumian 2001, 27-36.

El *Shahnamé* y sus héroes risueños

El *Shahnamé*, un extenso poema épico que Abol Qasem Ferdousí escribió en la primera década del siglo XI, se considera parte del movimiento Šu‘ubīyyah. Aunque no es el único *Shahnamé*,⁸ sólo la obra de Ferdousí sobrevivió hasta nuestros días como una pieza magistral de la literatura universal.⁹ El *Shahnamé* se compone de unos cincuenta mil versos dísticos y reúne antiguas leyendas orales que circularon en el gran Irán durante milenios y se pusieron por escrito por primera vez en el siglo VI por órdenes del emperador sasánida Khosrow I, en el libro llamado *Xudāynāmag* (Libro de reyes), al que tuvieron acceso algunos de los autores del género de los *Shahnamé*. En este sentido, la obra de Ferdousí incluye sólo cierta versión de las leyendas que han continuado su dinámica vida oral resistiendo la rigidez de las formas escritas. Éste es el motivo por el cual aún es posible encontrar una variedad de recuentos diferentes de las mismas historias en pequeñas aldeas y ciudades de todo Irán y Asia central.

La aportación de Ferdousí al movimiento Šu‘ubīyyah está lejos de provocar risa, pero los héroes y los reyes del *Shahnamé* sí ríen (y muy constantemente), con lo que transmiten diversos significados y persiguen objetivos diferentes (véase Lame‘i Giv, Arfae y Doostzadeh 2016). En convivencia con la risa de felicidad (durante los reinados de reyes justos) hay un gran número de escenas (durante los reinados de reyes crueles o injustos) en las que se revela una risa satírica o carnalesca en el sentido bakhtiniano. En estos pasajes, la risa tiene el objetivo de destruir la moral de los individuos, romper la imagen de su soberano y desdeñar su poder. Dicho de otro modo, es un acto de humillación que no obedece órdenes ni se ajusta a marcos de ningún tipo.

Una de las historias más complejas de esta clase tiene que ver con dos valerosos y amados héroes, Rustam e Isfandiyār, que se enfrentan en una batalla de vida o muerte. Isfandiyār, símbolo del zoroastrismo, nace inmortal; mientras que Rustam, símbolo del mitraísmo —una de las religiones más practicadas en los territorios iraníes antes del zoroastrismo—, es el héroe más poderoso y con mayor liderazgo del *Shahnamé*. Un día antes de la batalla, Isfandiyār aborda a Rustam con una risa humillante (Ferdousí 2007, 5: 355-356) con el objetivo de cuestionar simbólicamente los principios del mitraísmo que el guerrero encarna. De este modo, el que Isfandiyār se ría de Rustam representa al zoroastrismo presumiendo ante una religión iraní más antigua. Aunque Rustam es el héroe favorito del *Shahnamé*, sufre una muerte terrible por haberse atrevido a con-

⁸ Antes de la obra de Ferdousí, se escribieron varios *Shahnamés* en prosa. Los más relevantes fueron el Gran *Shahnamé* de Abu al-Mu‘ayyad, el *Shahnamé* de Abu Mansour Tousi y el *Shahnamé* de Abu Ali Balkhi.

⁹ El *Shahnamé* es una obra muy importante para el pueblo iraní. Es la fuente más antigua en lengua persa y se considera un refugio para las identidades y la memoria cultural iraníes. No ha dejado de servir como inspiración para escritores, poetas y artistas, y sus leyendas versificadas son bien conocidas (incluso de memoria) entre personas de estratos muy diferentes (véase Meskoob 2015).

frontar y matar a un ser sagrado inmortal: Isfandiyār. En términos religiosos, en esta historia el zoroastrismo muestra su victoria sobre otras religiones, como está por ocurrir en la obra de Ferdousí: con la muerte del héroe colosal llega a su fin el ciclo heroico del *Shahnamé* e inicia el histórico, que abarca un grupo de leyendas que narran la vida de los emperadores sasánidas fieles al zoroastrismo (la religión oficial del imperio sasánida).

A través de los personajes del *Shahnamé* es posible percatarse de que Ferdousí, inspirado por el movimiento Šu‘ubīyyah, se reía rebelde y desafiantemente de los gobernantes turcos musulmanes de la época. Era bien sabido que estos últimos perseguían a los musulmanes chiitas (como el mismo poeta), por no mencionar su hostilidad hacia otras expresiones religiosas.

Durante los siglos posteriores a su creación, el *Shahnamé* de Ferdousí se copió y se ilustró muchas veces por órdenes de emperadores tanto iraníes como no iraníes que buscaban legitimidad y grandeza en ello, pues se identificaban con los reyes legendarios que la obra menciona. Por otro lado, fuera de círculos de élite, estas leyendas siempre pertenecieron a las personas comunes: los abuelos se las sabían de memoria y se las contaban a sus nietos generación tras generación. Asimismo, hubo narradores itinerantes que llevaron las épicas historias a pueblos y aldeas a lo largo de la ruta de su viaje. Con el tiempo, a través de sus recuentos se crearon muchas versiones del *Shahnamé* de Ferdousí y se transformaron aún más en la memoria de la gente.

No obstante, hubo algo que siempre permaneció igual: las leyendas nunca se volvieron obsoletas; aunque pertenecían al pasado y relataban sucesos remotos, su estructura mítica que revelaba los secretos de la muerte y la resurrección eternas indicaba la inestabilidad de todas las cosas y, sobre todo, exponía la eterna batalla entre el Bien y el Mal, las convirtió en manantiales de vida que regaban las esperanzas de la gente, empoderaban sus demandas de justicia y daban sentido a sus miedos y sus angustias. De este modo, los héroes y los reyes se sentaban a la mesa de los plebeyos, y las personas comunes se convertían en valientes guerreros, generosos soberanos y sabias heroínas. Esta autoidentificación bilateral, que todavía ocurre hoy, ha tejido un fuerte vínculo entre culturas, religiones, historias e ideas desde tiempos inmemoriales hasta el presente.

La leyenda de Kay Kāvūs y la Dragona Carcajadas

Kay Kāvūs fue uno de los reyes persas legendarios del ciclo heroico del *Shahnamé*. Quien una vez fuera un soberano mágico, es bien conocido por sus aventuras en Māzandarān, la Tierra de la Magia, y su ascenso al cielo, entre otros sucesos.¹⁰ Ferdousí y los historiadores lo retratan como egoísta y poco sabio, voluble y vulnerable al engaño, mientras que los textos pahlavi lo muestran como un glo-

¹⁰ Para consultar el recuento completo de las aventuras de Kay Kāvūs en inglés, véase Ferdousí 2006, traducido por Davis.

rioso rey inmortal (*Avesta*, *Ābān Yašt*: 45-47; *Zand-Akasiḥ: Iranian or Greater Bundahišn* 32: 11) que al final se pierde en la arrogancia y la codicia.

Gracias a la magnífica investigación realizada por Abol Qasem Anjavi Shirazi, quien recopiló leyendas orales sobre Ferdousí y los héroes del *Shahnamé* en todo Irán en la década de 1980, sabemos que las versiones orales de las aventuras de Kāvūs incluyen ambas perspectivas: en ocasiones se le presenta como un rey inteligente y valeroso y, en otras, se le retrata como un hombre tonto y caprichoso.

La leyenda que aquí se aborda, que concierne a Kāvūs y a cierta criatura llamada la Dragona Carcajadas, se recogió en Mamasani, un pueblo de la provincia de Fars en Irán, y tiene que ver con las ruinas de un castillo de la zona. Cuenta la historia de una terrible dragona que vivía en una torre en la cima de una montaña que daba al pueblo y emitía una carcajada cada vez que salía a cazar: solía matar el ganado y, en ocasiones, a las personas que se cruzaban en su camino. Los aldeanos, horrorizados e impotentes, pidieron el apoyo de Kay Kāvūs y el rey confrontó a la dragona:

Kay Kāvūs fue a luchar contra ella, pero no logró nada con su arco y su flecha, puesto que la bestia exhalaba fuego y él no lograba acercarse lo suficiente. Kay Kāvūs tuvo que viajar a Māzandarān para buscar a un hechicero y pedirle una solución. El hechicero le dijo que consiguiera un espejo y lo pusiera en el camino de la dragona. Al ver su propio reflejo, la criatura soltaría una carcajada y se distraería de lo que estuviera sucediendo a su alrededor. Kay Kāvūs volvió a Mamasani y, siguiendo el consejo del hechicero, colocó un espejo de gran tamaño en el camino de la dragona y se escondió. Cuando ella salió de la montaña, vio su reflejo y comenzó a reír a carcajadas hasta que enloqueció y ya no pudo moverse. Kay Kāvūs se aprovechó de la situación, se acercó a la dragona por detrás y la mató, gracias a lo cual los aldeanos se liberaron de su malicia (Anjavi Shirazi 1984, 85).¹¹

Los eventos de esta excepcional leyenda¹² sugieren una pregunta sobre la naturaleza de la risa. Puesto que la dragona vive en una montaña, no es difícil imaginar lo espeluznante del eco de sus carcajadas para los aldeanos que sufrían por su crueldad. El asunto, sin embargo, es averiguar por qué la criatura ríe (entre todas las demás expresiones accesibles a un ser de tal naturaleza, como el gruñido, por ejemplo) y por qué el reflejo de su carcajada en un espejo hace que enloquezca, se paralice y muera. Queda claro que, en este caso, reír en voz alta se considera un acto maléfico con consecuencias fatales.

En busca de respuestas, hay que recordar que el *Shahnamé* se compuso durante el periodo islámico y que, al mismo tiempo, sus leyendas se arraigan en el zoroastrismo sasánida, por lo que tenemos dos marcos ontológicos diferentes.

¹¹ Traducción de la autora.

¹² Entre todas las leyendas sobre Kay Kāvūs, ésta es la única que ofrece una imagen positiva del rey y la única, entre las leyendas relacionadas con el *Shahnamé*, que habla de una dragona que ríe.

La leyenda oral que nos atañe, por tanto, también es un mosaico de creencias populares desarrolladas con base en las mismas cosmogonías religiosas y míticas.

Dragones en la tierra, dragones en el cielo

En la tradición zoroastriana, los dragones son seres nocivos que Ahrīman creó para arruinar el mundo material. Pertenecen a la especie de las serpientes y pueden vivir tanto en la tierra como en el aire (*Zand-Akasiḥ: Iranian or Greater Bundahišn* 22: 10). Si bien se considera que todas las criaturas nocivas son hechiceras, se dice que la especie de las serpientes es “la más hechicera y no muere a menos que la maten” (18). Entre las serpientes-dragón terrestres, las más mortíferas son “las ‘azdahak’ de dos cabezas y de siete cabezas”, la víbora que “tiene veneno en los ojos y mata hombres con la mirada” y la que “se arrastra desde un lugar lejano y devora bueyes, ovejas, caballos y hombres”. Asimismo, se menciona a los dragones, que imponen conocimientos perniciosos a los seres humanos y con ello los lastiman (10, 19-20).

En cuanto a las serpientes-dragón de aire, aparte de la “serpiente alada” que mata a las personas arrojándoles una piedra pesada, hay rastros de una dragona cósmica llamada Gōzihr. Su nombre significa “portadora de semilla de vaca”, que también es un epíteto de la luna. Esta dragona imaginaria se extiende en el cielo entre los dos nodos lunares, con la cabeza en el nodo ascendente y la cola en el descendente (MacKenzie 1964, 511-29). Como los eclipses de sol y de luna tienen lugar cuando ambos astros se conjuntan a unos cuantos grados de distancia de los nodos lunares, se creía que Gōzihr era responsable de estos sucesos astronómicos y se tragaba al sol y a la luna cada cierto tiempo (Hartner 1938, 131). En el mismo sentido se debería comprender la creencia antigua de que, una vez al año, un dragón devora a la luna y al planeta Venus (ambas entidades femeninas y relacionadas con las aguas celestiales, la vida animal y vegetal) y ocasiona sequía y muerte en la tierra.

Por la naturaleza social y comunitaria de la ética zoroastriana, habría que entender que el carácter maléfico que se atribuye a las serpientes (y a sus compañeros dragones) se debe directamente al daño que le causan al ganado, a las cosechas y a los humanos, componentes fundamentales de las sociedades sedentarias tempranas. Desde esta perspectiva, la dragona cósmica, de origen femenino, es responsable tanto de la fertilidad como de la infertilidad en la tierra (como su nombre lo indica): ella cuida la simiente del ganado, pero también devora aguas y plantas vitales. Sin embargo, su segundo atributo se vuelve dominante con el paso del tiempo y, a la larga, su destino es perder también su naturaleza femenina.

De este modo, Aži Dahāka, el dragón avéstico de tres cabezas, aparece como una entidad terrorífica, la criatura oscura más audaz de Ahrīman, cuyo mayor deseo es “vaciar el mundo de seres humanos” (*Avesta, Ābān Yašt*: 29-31). Tanto Aži Dahāka como Fraŋrasyan, otro dragón avéstico de la sequía que aprisiona los vientos fértiles en el útero de la tierra, aparecen en el *Shahnamé* de Ferdousi como reyes legendarios: Dahhāk y Afrāsyāb. El primero es famoso por su reinado

de terror y muerte. Lleva dos serpientes negras en los hombros y ordena matar a dos muchachos cada día para alimentarlas. Además, desposa (o aprisiona) por la fuerza a dos mujeres jóvenes, símbolos de las aguas celestiales y las plantas, y mata a la vaca arquetípica Barmāyeh, lo que hace imposible la vida vegetal y animal. Por otro lado, Afrāsyāb es un tirano cuyos ataques a las tierras iránias ocasionan graves sequías, y además es responsable de la muerte violenta de una deidad vegetal, Siyāwāsh, y del hombre-vaca sagrado Aqrērat (Sarkarati 1979, 45-59).

Es interesante notar que en la tradición zoroastriana, tanto Aži Dahāka/Dahhāk como Fraŋrasyan/Afrāsyāb se conciben como personajes masculinos, mientras que los símbolos de la fertilidad son dos mujeres en un inicio, y dos hombres más adelante. Esto se explicaría, quizá, si se tiene en cuenta el dominio gradual de las estructuras patriarcales en la zona, ya que las deidades más antiguas a cargo de la vida y la muerte son grandes diosas, como Inanna/Ishtar (en Mesopotamia), Pīnikīr/Kīrīrīshā (en Elam) y Ānāhītā (en tierras iraníes).¹³ También sabemos de Tiyāmat, la dragona cósmica babilonia del caos y soberana de las aguas profundas, cuyo nombre significa “dragona/serpiente dadora de vida (o madre)”, y que muere a manos de Mardūk, un dios solar que crea la tierra y los cielos usando el cuerpo de la primera. Así pues, al parecer el tercer y el segundo milenios antes de nuestra era en Mesopotamia y en la meseta irania, respectivamente, marcan el desplazamiento de las diosas lunares, acuáticas y caóticas, por los dioses solares, celestiales y creadores de orden, así como la transferencia gradual de las funciones/los poderes míticos de las primeras a los segundos.

Ahora, de acuerdo con una versión otomana ilustrada de la leyenda que se consagra en el *Libro de la felicidad* (*Maṭāli‘ al-sa‘ādah wa manābi‘ al-siyādah*, siglo XVI), la Dragona Carcajadas es claramente una criatura femenina. En estas fuentes se le llama “serpiente carcajadas” y aparece como una serpiente con cabeza de mujer (Al-Su‘ūdī 2007, f. 90v). Su rostro triste y empático, como se representa en las miniaturas, hace dudar de su naturaleza funesta.

Risa del cuerpo, flor de sangre

El zoroastrismo suele ser amigable con las especies femeninas. Contempla el mismo número de deidades femeninas y masculinas, notables seres sagrados femeninos y frecuentes alabanzas a las mujeres “buenas”. Al igual que todas las demás criaturas del mundo material, la función más importante de la mujer es multiplicar la creación de Ahūra Mazdā para que el oscuro Adversario pierda poder. Las capacidades dadoras de vida exclusivas de las mujeres les otorgan relevancia, sobre todo como esposas y madres, mientras que la contribución

¹³ En el caso de Irán, la relación entre la deidad de las aguas, Ānāhītā, y la Vía Láctea (el río en el cielo) sugiere un posible vínculo entre Gōzihr y la diosa que pudo haber dejado de existir cuando el zoroastrismo la adoptó como una de sus tres deidades principales (junto con Mihr y Ahūrā Mazdā). Con ello se conservaron las funciones dadoras de vida de la deidad, mientras que sus poderes mortíferos se atribuyeron a Gōzihr.

a la fertilidad de todo tipo (en los humanos, los animales y las plantas) es una responsabilidad que hombres y mujeres comparten. Por esa razón la homosexualidad se prohíbe y la menstruación se califica de posesión demoniaca.

De acuerdo con el *Bundahišn*, Ahrīman concedió el sangrado menstrual a su hija Ūhī, la demonia de la lujuria, como recompensa por su feroz apetito para destruir la creación de Mazdā (*Zand-Akasiḥ: Iranian or Greater Bundahišn* 4: 4-5). Después, Ūhī “contaminó” a las humanas tanto con la lujuria como con la menstruación y las distrajo de su función como dadoras de vida. Puesto que todas las criaturas hembras son reflejo de las grandes diosas de la antigüedad, los periodos menstruales podrían compararse con temporadas secas a escala cósmica, cuando cierto dragón aprisiona las fuerzas de la fertilidad, como ya se planteó.

Por otro lado, además de la relación establecida entre la menstruación y la lujuria, parece haber un vínculo adicional entre éstas y la risa. En el artículo “Sarah and the Hyena: Laughter, Menstruation, and the Genesis of a Double Entendre” (Sarah y la hiena: risa, menstruación y el génesis de un doble sentido), Suzanne Pinckney Stetkevych (1996, 16-18) argumenta que en las tradiciones árabe clásica e islámica, la raíz verbal *ḍḥk* (ضحك) significa tanto “reír” como “menstruar”. Asimismo, analiza cómo, en diferentes fuentes poéticas, la risa se relaciona con la muerte/la sangre y la actividad sexual lujuriosa mediante la imagen de una hiena que tiene relaciones sexuales con el cadáver de un soldado (que murió desangrado en el campo de batalla) al que está a punto de devorar.

El nombre del monstruoso rey *Ḍaḥḥāk* en el *Shahnamé* de Ferdousī es una derivación de la misma raíz verbal. Aunque *Ḍaḥḥāk* es la forma arabizada del nombre del mítico dragón avéstico *Dahāka*, alguna vez escrito *ضحک* en fuentes posislámicas, obtiene un nuevo significado: “el que ríe mucho”. Esto hace pensar que la Dragona Carcajadas podría ser una manifestación posterior de *Aži Dahāka*, y que su risa característica estaría motivada por una transformación etimológica. Sin embargo, y más allá de preocupaciones filológicas, es posible entender la expresión de la risa de la dragona desde otra perspectiva. Al igual que *Gōzihr*, *Ḍaḥḥāk* y *Afrāsyaḇ*, la Dragona Carcajadas es una entidad que causa muertes (de seres humanos, ganado y plantas) y, en cuanto criatura femenina, es posible interpretar su risa como menstruación: un presagio de muerte en el macrocosmos, de la misma manera que la sangre menstrual es signo de infertilidad en el microcosmos del cuerpo. Como la Dragona Carcajadas en virtud de una descripción narrativa o nomenclatura, estas criaturas representan impureza, destrucción y pecado tanto en el contexto zoroastriano como en el islámico.

Espejito, espejito, ¿quién es la más malvada de todas?

La cuestión del Mal y su definición se vincula inevitablemente con el problema de “nosotros” contra “los otros” e implica temas religiosos, políticos, culturales y lingüísticos. Debido a ello, el concepto del Bien o la rectitud también incluye las nociones de verdad y justicia. Es en virtud de esta dualidad que el zoroastrismo separa su camino de otras religiones y define su marco ontológico. Como

una antigua religión que data del segundo milenio antes de nuestra era, el zoroastrismo temprano, aún alejado de inquietudes políticas, pudo adoptar otras creencias indoiránicas y asimilarlas como elementos propios: trazó un límite para los dioses y las diosas de otras cosmogonías y, en ocasiones, les otorgó nuevas funciones míticas y éticas.

Sin embargo, se calificaba de “otros” a quienes insistían en conservar sus creencias y oponían resistencia al zoroastrismo y, finalmente, se les convertía en demonios. Más allá de los criterios socioeconómicos que dan forma a la ética zoroástrica, las luchas históricas entre los poderosos emperadores zoroastrianos y los seguidores de religiones anteriores (la mayoría de quienes hablaba una lengua no iraní o, en algunos casos, una lengua no persa) llevaron a la creación del concepto *dēv*, común denominador para quienes mostraban hostilidad a las enseñanzas de Zoroastro. Si bien algunos *dēv* conservaron sus nombres humanos, a otros se les retrataba como monstruos, en particular como dragones.

Uno de los ejemplos más notorios es Aži Dahāka, a quien Ahrīman creó para destruir el mundo de Ahūra Mazdā. La batalla entre Aži Dahāka (Ḍahḥāk en fuentes posislámicas) y su vencedor, el rey Frīdūn, representa cuatro conflictos religiosos y políticos diferentes a lo largo de la historia: arios contra nāgas, persas contra medos, persas contra jorezmitas y persas contra árabes (Mohammadi 2019). En todos ellos, Frīdūn, representante del “nosotros” iraní/persa zoroastriano, personifica lo “bueno”, lo “humano”, lo “virtuoso”, lo “justo” y lo “verdadero”.

Dadas las bases ontológicas de la demonización en el zoroastrismo y su perspectiva sobre la risa como un acto de bien —y teniendo en cuenta los motivos de la risa de los héroes del *Shahnamé*—, las carcajadas de la dragona podrían significar algo más: una actitud desafiante de un “otro” malicioso que pretende debilitar al “nosotros” bueno, representado por los aldeanos, su ganado y Kay Kāvūs. Es decir, es imposible calificar las carcajadas de la dragona como una risa benéfica y feliz, admirada en el zoroastrismo, puesto que la criatura es un enemigo monstruoso que asume el cuerpo de una dragona. Por tanto, su risa es un acto insolente y malvado contra los mandamientos de Ahūra Mazdā, una fachada para sus violentas agresiones a la creación del Señor de la Luz.

Desde la perspectiva de la tradición islámica que censura la risa sonora, las carcajadas de la dragona deben interpretarse, de nuevo, como una actitud irrespetuosa y una manifestación de ignorancia y desdén de los principios religiosos. Por tanto, la única actitud que se espera de la Dragona Carcajadas es una iniquidad que la religión condena: matar a personas “buenas” y a animales inocentes. Lo que es peor, la criatura parece disfrutarlo, y su terrorífica risa es un claro signo de ello.

En este sentido, otro elemento clave al que debemos prestar atención es el espejo que Kay Kāvūs usa para distraer y asesinar a la dragona. Se han estudiado ampliamente los espejos como símbolos: aparecen en muchos cuentos de hadas y pueden ser malignos o benévolos, embrujar o atrapar a una persona o un alma, pero también pueden mostrarle lo que quiere ver y saber. En la literatura persa, su función reveladora se ha transferido a los santos griales y se considera que los espejos, como tales, son elementos sagrados que vencen la magia negra, una

creencia arraigada en la ontología zoroastriana. De acuerdo con el *Bundahišn*, todo ser humano creado por Ahūra Mazdā tiene cinco partes: cuerpo, alma, aliento, espejo (prototipo) y *faravahar*. Cuando una persona muere, “el cuerpo vuelve a la tierra, el aliento al viento, el espejo al Sol y el alma al *faravahar* [...]” (Dadagi 2012, 48). El elemento especular de cada persona se relaciona míticamente con la gran deidad Mihr, guardián de los pactos y las promesas, feroz defensor de la Verdad (*Avesta*, Mihr Yašt). Por lo tanto, constantemente se invita a los seres humanos a observar la luz de la Verdad que, desde el punto de vista del zoroastrismo, es equivalente a la Justicia y la Sabiduría que representa el mismo Ahūra Mazdā. Ahora se cree que los espejos materiales, representaciones del espejo inherente, también reflejan la esencia sagrada de Mihr, por lo que resultan armas eficaces contra el Mal.

En la leyenda que nos atañe, el espejo que Kay Kāvūs trae de la tierra mágica de Māzandarān es indispensable en su empresa de matar a la dragona y, de hecho, le es imposible lograrlo sin él. Cuando la Dragona Carcajadas se mira en el espejo, su imagen y su actitud (su risa) malvadas quedan capturadas y se neutralizan. Esto resulta especialmente interesante si se recuerda que Mihr es una de las tres deidades principales del zoroastrismo (junto con Ānāhītā y Ahūra Mazdā), un guerrero que lucha por sus valores religiosos (y, más adelante, políticos). En este sentido, el espejo es un juez imparcial de la maldad de la dragona como un “otro”, un enemigo que pretende desafiar al “nosotros bueno” y por ello, gracias a la mirada de Mihr, ocasiona la parálisis y la locura de la dragona.

Desde la perspectiva del misticismo iranio, los espejos se asocian a la sinceridad, la verdad y la sabiduría. Desprovistos de vicios pecaminosos, el alma y el corazón humanos pueden convertirse en un espejo que refleje la imagen de Dios y, en un acto de revelación, mostrar a los seres humanos su naturaleza sagrada (Sarami 2007; Rowshan 2007). Asimismo, el espejo es un símbolo de la conciencia de sí mismo (Ameri y Panahi 2015, 160), una importante guía hacia la divinidad, pues ayuda a observar los vicios y las virtudes propios, a percatarse de los defectos y a hacer lo necesario para purificar el alma.

En este sentido, es posible afirmar que, con el espejo como herramienta, Kay Kāvūs hace a la dragona consciente de su naturaleza maléfica, y la verdad que se revela es tan insoportable que la bestia enloquece y lanza amargas carcajadas: lamentos por una vida desperdiciada en ignorancia y malicia.¹⁴ Al mismo tiempo, la grandeza de la imagen de Dios aparece en el espejo y neutraliza las fuerzas diabólicas de la dragona,¹⁵ lo que le permite a Kāvūs matarla.

¹⁴ En su poema “Mār-i Qahgaha” (La serpiente carcajadas), el poeta persa contemporáneo Mehdi Akhavan Sales reinterpreta la leyenda desde este mismo punto de vista.

¹⁵ Uno de los remanentes más notorios de esta idea es la interpretación mística de Shahab al-Din Suhrawardi del mencionado pasaje del *Shahnamé*: la batalla entre Rustam e Isfandiyār. Para confrontar a su oponente, Rustam tiene que buscar la manera de luchar contra la inmortalidad de Isfandiyār que, según descubre, emana de sus ojos. De acuerdo con Suhrawardi (2003, 59-61), Rustam supera a su oponente “embrujaado” gracias a la ayuda de Simurg, el ave mágica que simboliza lo divino en el misticismo iranio. El día de la batalla, Rustam porta una reluciente

Reflexiones finales

Por su excepcionalidad, la leyenda de la Dragona Carcajadas invita a descubrir, a través de una pregunta sobre la risa, las complejidades religiosas, culturales e históricas que apuntalan la construcción de los conceptos de Bien/Mal y nosotros/los otros con la intercesión de las dos ontologías principales que dominaron la vida del pueblo iranio durante siglos. Aunque el zoroastrismo y el islam tienen opiniones divergentes sobre el acto de reír, parecen concordar en que una carcajada, sobre todo si proviene de un adversario, es un acto irreverente que busca desafiar las creencias religiosas. Por ello, la risa sonora se reprueba como un comportamiento demoníaco, y su condena se manifiesta en que el personaje que ríe es una dragona maliciosa.

En efecto, la noción de la risa burlona en Irán se relaciona con las aportaciones del movimiento Šu‘ubīyyah a la literatura, que se insinúan en el *Shahnamé* de Ferdousí. Sin embargo, esta leyenda revela su aspecto reprochable. La clave de esta transición es la dragona misma: su descripción como una bestia que ríe de manera inapropiada refuerza su función como un “otro” amenazante al que hay que confrontar urgentemente. Por último, un espejo, la ventana a la sagrada rectitud religiosa y moral, resulta ser el juez castigador de este juicio multidimensional.

Es inevitable entender esta leyenda desde una perspectiva de género: la marginación gradual de las grandes diosas de las cosmogonías matriarcales en favor de dioses masculinos todopoderosos llevó a la separación de los poderes dadores de vida y de muerte, de forma que nacieron demonios mortíferos en contraste con deidades protectoras de la vida. Sin embargo, debido a sus menstruaciones periódicas, las mujeres seguían conectadas tanto a la vida como a la muerte: podían ser fértiles, buenas y puras como una diosa, y también malignas, infértiles e impuras como un demonio. Así es como las criaturas dragontinas, la mayoría de las cuales se concibieron como entidades femeninas, llegaron a representar los obstáculos de la vida: las que evitaban la lluvia, devoraban a la luna, etc. En el plano mítico, los cazadores de dragones solían aparecer como dioses masculinos celestiales cuya función era imponer un nuevo orden en el mundo caótico y restaurar la vida, para así liberar las fuerzas de la fertilidad. En este sentido, la risa de la Dragona Carcajadas es un símbolo de infertilidad y caos, y la función de Kāvūs es liberar al mundo de ella. ❖

Traducción del inglés: María Capetillo Lozano

armadura, completamente pulida, y una vez que tiene a Isfandiyār frente a sí, Simurǵ sobrevuela sus cabezas de manera que su imagen se refleja en la armadura con superficie de espejo y ciega a Isfandiyār, lo que pone fin a su inmortalidad.

Referencias

- ABĪ NU‘AYM Isfahani, Ahmad ibn Abdullah. 1967. *Hilyat al-awliya’ va tabaqat al-Usfiā* [El adorno de los amigos de Dios y generaciones de puros]. Beirut: Darul Kutub al-‘Ilmiyya.
- AL-SU‘UDĪ, Muḥammad ibn Amīr Ḥasan. 2007. *Libro de la felicidad [Maṭāli‘ al-sa‘ādah wa manābi‘ al-siyādah]*. Barcelona: M. Moleiro.
- AMERI, Zahra y Mahin Panahi. 2015. “Baztab-e namad-e ayeneh dar ostooreh va erfān ba tekyeh bar *Bondabishn* va *Mersad al-Ebad*” [El reflejo del símbolo del “espejo” en el mito y el misticismo de acuerdo con el *Bundabishn* y *Mersad al-Ebad*]. *Biannual Journal of Mystical Literature Alzahra University* 7 (13): 143-174.
- ANJAVI SHIRAZI, Abol Qasem. 1984. *Ferdowsinmeh* [Libro de Ferdousí]. 3 vols. Teherán: Elmi.
- ARDĀWĒRĀZNĀMAG. *The Book of Arda Viraf*. 1872. Traducción de Martin Haug y Edward William West. Bombay: Government Central Book Depot.
- ASHRAF, Ahmad. 2008. “Hoviat-e irani be se ravayat” [Tres perspectivas sobre la identidad iraní]. *Irannameh* 24: 1-21.
- AVESTA. 2013. Traducción y edición de Jalil Doustkhah. 2 vols. Teherán: Morvarid.
- DADAGI, Farnbagh. 2019. *Bundabishn*. Editado por Mehrdad Bahar. Teherán: Tous.
- DĒNKART. *A Pahlavi Text*. 1966. Edición facsimilar del manuscrito B del K.R. Cama Oriental Institute, Bombay, ed. M. J. Dresden. Wiesbaden: Harrassowitz.
- FERDOUSÍ, Abol Qasem. 2006. *Shahnameh: The Persian Book of Kings*. Traducido por Dick Davis. Prólogo de Azar Nafisi. Nueva York: Viking Penguin.
- FERDOUSÍ, Abol Qasem. 2007. *Shahnameh*. Editado por Jalal Khaleghi Motlagh. Teherán: Bonyad-e Dayeratolma‘aref-e Eslami.
- GHAZALI, Ahmad. 1997. *Majmue asar-e farsi* [Antología de obras persas]. Editado por Ahmad Mojahed. Teherán: University of Tehran Press.
- HAMBARISUMIAN, Arthur. 2001. “The Armenian Parable ‘Zoroaster’s Laughter’ and the Plot of Zoroaster’s Birth in the Literary Traditions”. *Iran & the Caucasus* 5 (1): 27-36. <https://doi.org/10.1163/157338401X00035>
- HARTNER, Willy. 1938. “The Pseudoplanetary Nodes of the Moon’s Orbit in Hindu and Islamic Iconographies. A Contribution to the History of Ancient and Medieval Astrology”. *Ars Islamica* 5 (2): 112-154
- HOLTZMAN, Livnat. 2010. “Does God Really Laugh? – Appropriate and Inappropriate Descriptions of God in Islamic Traditionalist Theology”. En *Laughter in the Middle Ages and Early Modern Times*, editado por Albert Classen, 165-200. Berlín: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110245486.165>
- HOMAEI, Jalal. 1984. *Sho‘ubīyyah*. Editado por M. Qodsi. Isfahan: Sa‘eb.
- LAME‘I GIV, Ahmad, Mehdi Arfae e Isa Doostzadeh. 2016. “Tahlil-e karkard-e khandeh dar Shahnameh bar asas-e nazariye-ye Bakhtin” [Análisis de las funciones de la risa en el *Shahnamé* de acuerdo con la teoría de Bakhtin]. *Dofaslnameh-ye Zaban va Adabiyat-e Farsi* 24 (80): 207-229.
- MACKENZIE, David N. 1964. “Zoroastrian Astrology in the *Bundabishn*”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 27 (3): 511-529. <https://doi.org/10.1017/S0041977X0011835X>
- MESKOOB, Shahrokh. 2105. *Iranian National Identity and the Persian Language: Roles of the Court, Religion, and Sufism in Persian Prose Writing*. Traducido por Michael Hillmann y editado por John R. Perry. Washington, D.C.: Mage.

- MIRBAQERI FARD, Seyed Ali Asqar, Hosein Aqahoseini y Mehdi Rezaei. 2007. "Ava-mel-e sheklgiri-e hozn va tahavolate an dar erfán va tasavof" [La creación de la noción de *huzn* (tristeza) y su transformación en el misticismo]. *Philosophical-Theological Research* 9 (2): 89-112.
- MOHAMMADI Shirmahaleh, Shekoufeh. 2019. *Estudio icónico del Shahnamé de Ferdousí: una metáfora de la identidad iraní*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- "PAHLAVI TEXTS. Part V: Marvels of Zoroastrianism". 1897. Traducido por E. W. West. En *The Sacred Books of the East*, vol. 47, editado por F. Max Muller. Oxford: Oxford University Press.
- PINCKNEY STETKEVYCH, Suzanne. 1996. "Sarah and the Hyena: Laughter, Menstruation, and the Genesis of a Double Entendre". *History of Religions* 36 (1): 13-41. <https://doi.org/10.1086/463441>
- QUSHAIRI, 'AbdalKarim IbnHawazin. 1966. *Al-Risala* [El mensaje]. Traducido por Abu Ali Hassan Ibn Ahmad al-'Othmani. Editado por Badi'-ul Zaman Forouzanfar. Teherán: Bongah-e Tarjomeh va Nashr-e Ketab.
- ROSENTHAL, Franz. 2011. *Humor in Early Islam*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004211483.i-154>
- ROSHAN, Amin. 2007. "Namad-e ayene dar andishe-ye mowlavi" [El símbolo del espejo en la filosofía de Mevlana]. *Religions and Mysticism* 4 (11): 107-121.
- SAMIAN GORJI, Zahir, Abbas Ahmadvand y Fatemeh Kargar Jahromi. 2016. "Khandidan dar no-e adabi-ye tanz va tarikh-e ejtemae farhangi-e iran-e qoron-e miyane-ye eslami" [La risa en la literatura satírica y la historia sociocultural de Irán en el medioevo islámico]. *Social History Investigation* 7 (1): 189-218.
- SARAMI, Ghadamali. 2007. "Tajalli-e ayeneh dar adabiyat-e erfani-ye iran" [La revelación del espejo en la literatura mística iraní]. *Quarterly Specialized Journal of Mysticism* 6 (24): 33-74.
- SARKARATI, Bahman. 1979. "Bonyan-e asatiri-ye hemaseye-melli-e Iran" [La base mitológica de la épica nacional de Irán]. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities* 125: 1-61.
- SARRAJ, Abu Nasr. 2003. *Kitab-ul-lama fit-tasawwuf* [El libro de los destellos de luz sobre el sufismo]. Traducido por Mehdi Mohabbati. Teherán: Asatir.
- SUHRAWARDI, Shahab al-Din Yahya. 2003. "Aghl-e Sorkh" [Razón rojiza]. *Asar-e Farsi-e Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi* [Antología de las obras persas de Shahab al-Din Suhrawardi]. Editado por Farshid Eghbal. Teherán: Sabokbaran.
- TAMER, Georges. 2009. "The Qur'an and Humor". En *Humor in der arabischen Kultur* [Humor en la cultura árabe], editado por Georges Tamer, 3-28. Berlín: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110211061.1.3>
- VĪZĪDAGĪHĀ-Ī ZADSPRAM. *The Selections of Zadspram*. 1880, 1897, 1892. Traducido por E. W. West. *Sacred Books of the East*, vols. 5, 46 y 37. Oxford: Oxford University Press.
- ZAND-AKASHI: *Iranian or Greater Bundahishn*. 1956. Transliterado y traducido al inglés por Behramgore Tehmuras Anklesaria. Bombay: publicado para Rahnumae Mazdayasnan Sabha por su Secretario Honorario, Dastur Framroze A. Bode.
- ZARRINKOUB, Abdolhosein. 1958. "Sorood-e Ahl-e Bukhara. Kohantarín nemoune-ye she'r be zaban-e farsi" [Los cantos de los habitantes de Bukhara. Los poemas más antiguos en persa]. *Yaghma* 11 (7).

Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh es doctora en lingüística aplicada por la Universidad de Alicante. Es investigadora del Seminario de Hermenéutica del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesora de asignatura en el Colegio de las Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma universidad. Como investigadora y docente se ha dedicado a las aplicaciones de la semiótica a la literatura y las artes, con la cultura y el arte persas como el centro de sus estudios. Sus líneas de investigación incluyen la hermenéutica literaria, la hermenéutica del símbolo y la hermenéutica cultural. Es autora de numerosos artículos y libros, y entre sus publicaciones más recientes están: *Sintiendo la palabra: contextos lingüísticos y literarios del icono metafórico* (UNAM, 2016), *Estudio icónico del Shahnamé de Ferdousí: una metáfora de la identidad iraní* (UNAM, 2019) y *La leyenda de Sīāvaš: un recorrido mitológico, ritual y literario* (UNAM, 2022). Actualmente es miembro de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones y de la Association for Iranian Studies.