



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

RODRIGO NUNES DO NASCIMENTO

**DE MAGNO A MALDITO: A DEMONIZAÇÃO DE ALEXANDRE NA  
LITERATURA APOCALÍPTICA PERSA**

BRASÍLIA  
2015



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**DE MAGNO A MALDITO: A DEMONIZAÇÃO DE ALEXANDRE NA  
LITERATURA APOCALÍPTICA PERSA**

Monografia apresentada ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília para a obtenção do grau de licenciado e bacharel em História, sob a orientação do Prof. Dr. Vicente Dobroruka.

BRASÍLIA  
2015



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**DE MAGNO A MALDITO: A DEMONIZAÇÃO DE ALEXANDRE NA  
LITERATURA APOCALÍPTICA PERSA**

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Vicente Dobroruka (Orientador)

---

Prof. Ms. Rodrigo Carvalho Silva (Membro Interno)

---

Prof. Ms. Raul Vitor Rodrigues Peixoto (Doutorando do PPGHIS-UnB)

Data da defesa: 03 de Julho

BRASÍLIA  
2015

“A história é um combate do espírito, uma aventura, e como todos os empreendimentos humanos, só conhece êxitos parciais, muito relativos, sem proporção com a ambição inicial; como de toda luta travada com as profundidades desconcertantes do ser, o homem volta de lá com um sentimento agudo dos seus limites, da sua fraqueza, da sua humildade.”

Henri-Irénée Marrou em “Do conhecimento histórico”, p. 50.

“Ó profundidade das riquezas, tanto da sabedoria, como da ciência de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos! (...) Porque dele, e por ele, e para ele são todas as coisas; glória, pois, a ele eternamente. Amém!”

Apóstolo Paulo aos Romanos 11.33 e 36

## AGRADECIMENTOS

Dedico esta monografia, assim como todo meu trabalho, a Jesus Cristo, o homem que deu sentido a todas as coisas (Cl 1.19-20). Agradeço aos meus pais pelo cuidado e dedicação, principalmente minha mãe Jandira, que apesar de todas as limitações nunca poupou esforços para investir em minha educação. Com eles aprendi o significado de abnegação, mesmo sem saber eles formaram em mim qualidades de pesquisador. Se hoje procuro me empenhar na pesquisa, é em parte, para honrá-los sempre. Agradeço também minha irmã Cléia Nunes, com quem eu sempre pude contar nos momentos difíceis durante a graduação.

Quero agradecer minha eterna professora, Mariléia da Costa, que me introduziu aos Estudos Bíblicos ainda criança através da Escola Bíblica Dominical, onde tive ensinamentos que transformaram e guiaram minha vida. Aos amigos antigos (principalmente Beatriz Sousa e Anna Caroline Sousa) e novos que sempre estiveram ao meu lado. Dos que conheci na graduação especialmente Marion Salles, Thaís Turial, Bráulio de Oliveira e Marcos Marinho. Obrigado pela companhia, comensalidade e pelos momentos que sorrimos juntos.

Agradeço aos professores Rodrigo Carvalho Silva e Raul Vitor Rodrigues Peixoto por aceitarem o convite para a banca examinadora. Ao professor Henrique Modanez de Sant'anna pela constante busca em oferecer ensino e pesquisa de qualidade na área de História Antiga e ainda ao Raul Vitor, *hambāy* (companheiro) de persa médio cuja inteligência admiro bastante. Aos queridos professores Antônio José Barbosa e Hassan Asadi, que me fizeram ter certeza do quanto amo o Oriente. À Universidade de Brasília e ao CNPq pela oportunidade de dar os primeiros passos na pesquisa através do Programa de Iniciação Científica (PROIC-UnB).

Por último, mas não menos importante, ao meu orientador professor Vicente Dobroruka, acadêmico que aprendi admirar desde o segundo semestre da graduação. Obrigado por acreditar em meu potencial antes mesmo de qualquer outra pessoa e por ter me acolhido no saudoso Projeto de Estudos Judaico-Helenísticos (PEJ). Sem seu incentivo e brilhante orientação este trabalho não seria possível.

## RESUMO

A partir de uma distinção entre os planos histórico e mítico dos feitos de Alexandre, o Grande, esta monografia analisa os motivos e intencionalidades de sua representação na literatura *pahlavi*, especialmente no *Arda Viraf Namag*, na *Dēnkard* e no *Zand-ī Wohuman Yasn*. Nessas obras, como opositor ocidental dos persas por excelência, Alexandre exerce o papel de adversário escatológico dentro do sistema dualista zoroástrico, recebendo epítetos como *gizistag* (“maldito”) e sendo demonizado através de sua suposta relação com o demônio persa da ira, *Xēšm*. A investigação destes objetos permitirá um mergulho na tradição iraniana em busca de mais respostas sobre esta temática pouco estudada. O capítulo primeiro explica a necessidade da distinção entre um *spatium historicum* (o tempo histórico) e um *spatium mythicum* (o tempo sacro) na trajetória de Alexandre e ressalta a importância do mito na explicação da realidade política e social na Antigüidade e diante. O segundo capítulo trata rapidamente do material apocalíptico persa na literatura *pahlavi* e lida com questões essenciais do apocalipticismo persa, como sua *Weltanschauung* e o problema de datação das fontes. Finalmente, do capítulo terceiro ao quarto especifica-se a análise do *topos* literário da demonização de Alexandre, para a conclusão de que as referências ao conquistador na literatura *pahlavi* ultrapassam a mera alusão histórica e oferecem um meio de compreensão do imaginário persa em mais de um período.

**Palavras-chave:** Literatura apocalíptica, Iranologia, Sincretismo religioso na Antigüidade.

## ABSTRACT

From a distinction between the historical and mythical plans of the deeds of Alexander the Great, this monograph analyzes the motives and intentions of his representation in *Pahlavi* literature, especially in the *Arda Viraf Namag*, in the *Dēnkard* and in the *Zand-ī Wohuman Yasn*. In these works, as the Western opponent of the Persians par excellence, Alexander plays the role of eschatological opponent inside the Zoroastrian dualistic system receiving epithets like *gizistag* (“accursed”) and being demonized through his alleged relationship with the Persian demon of wrath, *Xēšm*. The investigation of these themes will allow immersion in the Iranian tradition in search of more answers on this little-studied subject. The first chapter explains the need for distinction between a *spatium historicum* (historical time) and a *spatium mythicum* (sacred time) in Alexander’s trajectory and to emphasize the importance of myth in the explanation of social and political reality, in Antiquity and beyond. The second chapter deals with the Persian apocalyptic material in *Pahlavi* literature and with key issues of Persian apocalypticism, as its *Weltanschauung* and the dating problem of its sources. Finally, in the third to fourth chapter we have an analysis of the literary *topos* of Alexander’s demonization, to the conclusion that the references of the conqueror in *Pahlavi* literature surpass the mere historical allusion and provide a means of understanding the Persian imaginary in over a period.

**Keywords:** Apocalyptic literature, Iranology, Religious syncretism in Antiquity.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>Capítulo 1 – Entre mito e história</b> .....	12
<b>Capítulo 2 – A literatura apocalíptica persa</b> .....	16
<b>Capítulo 3 – Alexandre no <i>Arda Viraf Namag</i> e na <i>Dēnkard</i>: relatos da destruição de Persépolis e do <i>Avesta</i></b> .....	21
<b>Capítulo 4 – Cosmogonia e Cosmologia persas: Alexandre como adversário escatológico no <i>Zand-ī Wohuman Yasn</i></b> .....	32
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	35
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	38
<b>ANEXOS</b> .....	44

## INTRODUÇÃO

Esta monografia começou a surgir já no âmbito do Programa de Iniciação Científica da UnB (PROIC-UnB), entre 2013 e 2014. Pesquisei e desenvolvi um tema desafiador proposto pelo professor Vicente Dobroruka: “A raça de *Xēšm*, o mito das idades do mundo e Alexandre, o Eclesiástico: os problemas de datação no *Zand-ī Wohuman Yasn*”. Percebi que por trás desse tema tão específico há um mundo de histórias sobre Alexandre (e não somente na literatura apocalíptica persa) de grandeza tal que não pode ser desprezada.

Ao longo da História poucas personalidades conseguiram, através de seu legado, atrair para sua memória uma quantidade tão grande de narrativas e lendas como Alexandre, o Grande. Quer amado ou odiado, mesmo após sua morte na Babilônia em 323 a.C., as histórias sobre o mais famoso conquistador da Antigüidade podiam ser contadas em uma ampla variedade de lugares e línguas.<sup>1</sup> E não se limitaram ao mundo antigo: tais mitos alcançaram também o medievo oriental e ocidental.

De rei da Macedônia à faraó e senhor da Ásia. As conquistas militares e territoriais de Alexandre formaram um dos maiores impérios que o mundo conheceu, anexando o Egito, a Palestina e estendendo-se da Grécia e da região dos Bálcãs até partes da antiga Índia. Mais significativo para esta monografia é o fato de Alexandre ter-se intitulado “Rei da Ásia” e “Senhor de toda a Ásia”, após a derrota do rei persa Dario na batalha de Gaugamela em outubro de 331.<sup>2</sup> Argumenta-se que com esses títulos a intenção de Alexandre não era a de ser apenas sucessor de Dario no trono persa, pois ele não se apropriou de nenhum título com o qual os gregos chamavam os reis persas como “Grande Rei” ou “Rei da Pérsia”, mas sim de fazer do Império Persa uma unidade histórica e geográfica superada.

Uma atmosfera mítica envolvia as concepções sobre Alexandre desde o seu nascimento, a ponto de ser necessária uma distinção entre o Alexandre *mythicus* e o Alexandre *historicus*.<sup>3</sup> Considerado filho de Zeus e também de Amon, no Egito recebeu os títulos de “o príncipe forte”, “protetor do Egito”, “amado de Amon e escolhido de Rá”.<sup>4</sup> Filiação divina, paternidade “dual” e deificação acompanhavam a história e mito do conquistador.

---

<sup>1</sup> AMITAY, Ory. *From Alexander to Jesus*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 2010, p.1.

<sup>2</sup> FREDRICKSMEYER, Ernst. Alexander the Great and the Kingship of Asia. In: BOSWORTH, Albert. B; BAYNHAM, Elizabeth. J. *Alexander the Great in fact and fiction*. New York: Oxford University Press, 2000, p.137.

<sup>3</sup> Recomendo vivamente, para um estudo detalhado sobre o Alexandre mítico, STONEMAN, Richard. *Alexander the Great: a life in legend*. New Haven: Yale University Press, 2008.

<sup>4</sup> FREDRICKSMEYER, op.cit. pp.145-146.

Mas como não se pode agradar a todos, a proposta deste trabalho é investigar parte da demonização da figura de Alexandre Magno e do que ele representava, principalmente através da concepção persa de domínio cosmológico do rei. A perda do Império Persa foi encarada em termos de apostasia para com a verdadeira religião e o governo legítimo da região<sup>5</sup>, tradicionalmente sob tutela do deus Ahura Mazda. Serão explorados como temas centrais dois motivos da tradição persa que conheceram o processo de demonização da figura de Alexandre, o termo *gizistag* (maldito) e a relação entre ele e a raça de *Xēšm*, o demônio persa da ira.

As três obras escolhidas da literatura *pahlavi*, isto é, a literatura em persa médio, foram o *Zand-ī Wohuman Yasn*, o *Arda Viraf Namag* e a *Dēnkard*<sup>6</sup>, as duas primeiras principais representantes da literatura apocalíptica persa. De acordo com Eddy, a expectativa iminente de restauração da ordem original serviu como fermento para o pensamento de tipo apocalíptico, impulsionando a esperança no renascimento da religião persa negligenciada, e da monarquia aquemênida em forma messiânica.<sup>7</sup>

A seleção deste conjunto de obras da literatura *pahlavi*, pelo seu caráter composicional e problemas de datação, atesta a impossibilidade do alcance direto ao passado. A temática será trabalhada, portanto, a partir e na medida do que podemos alcançar desse passado, “através dos traços, inteligíveis para nós, que deixou atrás dele, na medida em que estes traços subsistiram, em que nós os encontramos e em que somos capazes de os interpretar (temos de insistir mais do que nunca no *so far as...*)”.<sup>8</sup>

O esforço de compreensão destas fontes procura seguir o que Marrou chama, em seu tratado das virtudes do historiador, de *epokhè* (simpatia). Na busca por compreensão dos documentos é necessário fazer um grande exercício de alteridade. Procura-se ir ao encontro dos homens que os documentos revelam, para compreender os sentimentos, comportamento e ideias dos mesmos.<sup>9</sup> Para tentar entender a natureza e o alcance desses documentos, é preciso ouvir o conselho de Marrou:

---

<sup>5</sup> EDDY, Samuel K. *The King is Dead: Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1961, p.37.

<sup>6</sup> Daqui em diante usarei, respectivamente, as abreviaturas ZWY, AWN e Dk. Para o *Zand* será utilizada a edição de CERETI, Carlo G. *The Zand-ī Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995. Para o *Arda Viraf* será utilizada a edição de KASSOCK, Zeke. *The Book of Arda Viraf. A Pahlavi Student's 2012 Rendition, Transcription and Translation*. Fredericksburg: Kassock Bros. Publishing Co., 2012. Para o *Dēnkard* utilizarei principalmente MENASCE, Jean de. *Le Troisième livre du Dēnkart*. Paris: Librairie Klincksieck, 1973.

<sup>7</sup> EDDY, op.cit. p.37.

<sup>8</sup> MARROU, Henri-Irenée. *Do conhecimento histórico*. Lisboa: Editorial Aster, 1974, p.61.

<sup>9</sup> Idem, p.92.

Como compreender, sem essa disposição de espírito que nos torna conaturais a outrem, que nos permite sentir as suas paixões, repensar as suas ideias à mesma luz a que ele as viu, numa palavra, comungar com o outro. O termo simpatia é mesmo insuficiente aqui: entre o historiador e o seu objeto é uma amizade que se deve estabelecer, se o historiador quer compreender, porque, segundo a bela fórmula de Santo Agostinho, “não se pode conhecer ninguém a não ser pela amizade”, *et nemo nisi per amicitiam cognoscitur*.<sup>10</sup>

Os mitos sobre Alexandre carregam consigo uma riqueza cultural e de tradições imensa. O material lendário é muito vasto, indo do islandês ao malaio, do espanhol ao mongol passando pelo grego, latim, siríaco, armênio, hebraico, persa e árabe.<sup>11</sup> Mas qualquer que fosse o motivo para se elaborar um mito sobre Alexandre, “como qualquer outro mito, seria moldado por interesse político, sentimento religioso, tendência cultural e pelo desejo infatigável de contar uma boa história”.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> MARROU, op.cit. p.88.

<sup>11</sup> STONEMAN, op.cit. p.3.

<sup>12</sup> AMITAY, op.cit. p.87. A tradução do inglês e de outras línguas estrangeiras que se seguem são minhas.

## CAPÍTULO 1 - ENTRE MITO E HISTÓRIA

Antes da investigação sobre a representação de Alexandre na tradição persa, considero importante inteirar o leitor sobre alguns aspectos da mitologização de sua figura e de seus feitos, refletindo os limites e a distinção entre *spatium historicum* (o tempo histórico) e *spatium mythicum* (o tempo sacro). Ainda que, segundo Amitay, para o próprio Alexandre e muitos de seus contemporâneos tal distinção parecesse estranha<sup>13</sup>, acredito que devido ao poder e eficácia do mito na explicação da realidade cabe aqui um aprofundamento da discussão.

Basicamente, o mito é entendido nesta monografia como um elemento que dota os acontecimentos históricos de sentido, revestindo-se assim de uma importante função social.<sup>14</sup> Segundo Widengren, “em uma cultura determinada por formas mentais arcaicas, ao mito juntamente com o rito cabe a missão de manter a ordem do mundo em pé. Em consequência, o mito é tido com toda naturalidade por ‘verdadeiro’”.<sup>15</sup> No entanto, para tornar-se tão eficaz e “verdadeiro”, o mito se confunde e transforma-se também na história mais antiga já conhecida pelos povos da Antigüidade<sup>16</sup> (tanto gregos, como judeus, persas e babilônios). Na cultura grega as especulações genealógicas geralmente relacionavam as linhagens dos nobres e principalmente dos soberanos aos deuses de seu panteão.<sup>17</sup>

O forte sentimento religioso de Alexandre é bem atestado nas fontes, como nos antigos historiadores romanos Curtius Rufus (que escreveu uma *História de Alexandre* entre a metade ou fim do séc. I d.C.) e Arriano, cuja *Anábase de Alexandre* constitui “o melhor tratamento dos onze anos da campanha de Alexandre que nos restou”.<sup>18</sup> Em várias ocasiões o rei ofereceu sacrifícios a seus deuses protetores, como após a batalha de Issos, sacrificando à Zeus, Hércules e Atena<sup>19</sup>, deuses que provavelmente foram seus “patronos” nas guerras que Alexandre moveu durante a conquista da Ásia e que seriam tema de cunhagens no período helenístico.<sup>20</sup> É insensato, porém, exagerar acerca da importância do mito e da religião para Alexandre assim como também é insensato afirmar que o mesmo fez um uso cínico dos sacrifícios, oráculos e outros símbolos do sagrado durante sua carreira.<sup>21</sup> A medida certa é vê-

---

<sup>13</sup> AMITAY, op.cit. p.147.

<sup>14</sup> WIDENGREN, Geo. “El mito” In: *Fenomenología de la Religión*. Madrid: Cristiandad, 1976, pp.153-154.

<sup>15</sup> Idem, p.136.

<sup>16</sup> Idem, pp.163-167.

<sup>17</sup> Idem, p.165.

<sup>18</sup> GREEN, Peter. *Alexandre, o Grande e o período helenístico*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014, pp. 22-24.

<sup>19</sup> AMITAY, op.cit. p.15.

<sup>20</sup> FREDRICKSMEYER, op.cit. p.144.

<sup>21</sup> AMITAY, op.cit. p.20.

lo como homem de seu tempo.

Mais importante era a crença na suposta ancestralidade divino-heroica dos reis macedônicos, que acreditavam ser descendentes de Hércules.<sup>22</sup> Enquanto os argéadas supostamente descendiam de Hércules, a família de Olímpia, mãe de Alexandre, alegava descendência de Aquiles, “e estas filiações eram mesmo levadas muito a sério”.<sup>23</sup> É claro que o objetivo desta monografia não é detalhar a complexa questão da filiação divina ou “dupla” paternidade de Alexandre, mas apenas mostrar o poder do mito e da esfera do sagrado na realidade política e social, pois tais aspectos sem dúvida influenciaram a construção da imagem de Alexandre na tradição persa. Assim poderemos entender melhor quais os objetivos do mecanismo de demonização, funcionando como propaganda política negativa para os gregos possivelmente já no período helenístico (a partir de 333 a.C.), e mesmo na dinastia sassânida (224 - 651 d.C.).

De modo geral, o mito era responsável pela a legitimação das conquistas e do governo, mas Alexandre deu um passo além. Havia muito tempo que a tradição religiosa dos gregos não presenciava o nascimento e feitos de um filho de um deus com uma mortal, fato aceitável ao pensamento grego.<sup>24</sup> Durante seu empreendimento de conquista Alexandre não se limitou à emulação de heróis e deuses, mas quis romper a linha, que para ele era tênue, entre “humanidade” e “divindade” adquirindo o status de filho de Zeus-Amon, além de ter por pai biológico, é claro, Filipe II da Macedônia. Narrado por Curtius, Arriano e Justino, o reconhecimento se deu em sua famigerada visita ao “Oráculo de Amon”, em Siwah, no Egito. Alexandre seria verdadeiramente filho de Zeus?

A visita à Siwah e a consulta com o Oráculo de Amon removeu todas as dúvidas. Alexandre foi reconhecido como filho de Deus. [...] O reconhecimento da filiação divina de Alexandre pelo oráculo de Amon e pelos sacerdotes de Memphis elevou Alexandre para uma nova dimensão na árvore genealógica mitológica. De fato, seu novo *status* como filho de Zeus-Amon o colocou no mesmo *rank* dos maiores heróis do mito grego.<sup>25</sup>

Quer no plano do real ou do imaginário, a visita ao Oráculo confirmou as aspirações do conquistador. Desde o começo da carreira política e militar de Alexandre, Hércules e também Dioniso serviram como modelo heroico-divino para a sua conquista do Oriente<sup>26</sup>, mas agora Alexandre era como um deles. Era de bom-tom, no entanto, manter a filiação

---

<sup>22</sup> AMITAY, op.cit. p.18.

<sup>23</sup> GREEN, op.cit. p.47.

<sup>24</sup> AMITAY, op.cit. p.64.

<sup>25</sup> Idem, pp.24-25.

<sup>26</sup> FREDRICKSMEYER, op.cit. p.144.

humana que lhe garantiria direito sobre o trono da Macedônia e seu exército.<sup>27</sup> Mitológico ou real, este episódio, entre tantos outros, legitimou a dominação e o governo de Alexandre no Egito ao mesmo tempo em que não o privava de seus direitos na Macedônia.

Analisando o plano mítico de seu nascimento no *Romance de Alexandre*, Stoneman coloca que na perspectiva egípcia era importante que Alexandre fosse concebido de maneira própria para um faraó, e entre os pré-requisitos estava ser gerado pelo rei dos deuses, Amon-Rá.<sup>28</sup> Outra forma de legitimação foi a alegada paternidade de Nectanebo, ligando-o ao faraó da última dinastia egípcia, para assim assegurar a continuidade da linhagem real egípcia onde os faraós também eram considerados encarnação divina, no caso, de Hórus.<sup>29</sup>

Os egípcios estavam longe de ser os únicos a cantar as glórias do conquistador. Pensando numa perspectiva de longa duração e considerando o eco dos feitos de Alexandre pela história, tanto pela tradição oral quanto pela literatura, constata-se que sua imagem sofreu certa ambigüidade na rememoração do passado no Império Sassânida e também no período pós-conquista árabe. Paradoxalmente, o mesmo personagem que em algumas obras poderia ser considerado um herói da cultura persa, em outras seria um destruidor, ou melhor, o “Destruidor”.<sup>30</sup> Uma boa ilustração para tal ambigüidade é a obra *Shahnameh* (“Livro dos Reis”), escrita pelo poeta persa Firdawsi entre 980 e 1010 d.C.. Ao mesmo tempo que contém uma legitimação de Alexandre como sucessor no trono persa, ligando-o à legendária e célebre dinastia dos reis Kayânidas, ele é também considerado inimigo.<sup>31</sup>

É interessante perceber como tanto no AWN como no ZWY e na Dk os relatos sobre Alexandre também circulam entre as duas categorias de *spatium historicum* e *spatium mythicum*, principalmente pelo teor religioso dessas obras, ostensivamente ligadas à tradição clerical zoroástrica.<sup>32</sup> Como veremos, nestas obras os planos de tempo histórico e sacro se

---

<sup>27</sup> AMITAY, op.cit. p.64.

<sup>28</sup> STONEMAN, op.cit. pp.20-21.

<sup>29</sup> AMITAY, op.cit. pp.65-66.

<sup>30</sup> STONEMAN, op.cit. p.41.

<sup>31</sup> YAMANAKA, Yuriko. Ambigüité de l’image d’Alexandre chez Firdawsi: les traces des traditions sassanides dans le Livre des Rois. In: HARF-LANCNER, Laurence. KAPPLER, Claire; SUARD, François (eds.). *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales*. Actes du Colloque de Paris, 27-29 nov. 1997. Nanterre: Centre des Sciences de la Littérature, Université Paris X-Nanterre, 1999, pp.341-342.

<sup>32</sup> Tradições clericais tanto orais como escritas. Mesmo que fixados por escrito tardiamente, é importante considerar o peso da tradição oral nesses relatos da invasão da Pérsia por Alexandre. Boyce argumenta que durante a pilhagem de templos e santuários por soldados macedônicos houve assassinatos de sacerdotes, o que seria uma perda irreparável e memorável para a classe sacerdotal (Cf. AWN 1.7), pois eram os responsáveis pela transmissão oral dos textos religiosos. BOYCE, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London/New York: Routledge & Kegan Paul, 1979, p.79. Na Pérsia sassânida destacaram-se os “propagandistas religiosos” e *herbads* (alto sacerdotes) Tansar e Kirdir, ambos usaram a demonização de Alexandre como parte da propaganda religiosa da nova dinastia sassânida. GIGNOUX, Philippe. La démonisation d’Alexandre le

misturam, nos exigindo uma visão rigorosamente crítica sobre as ações de Alexandre nelas narradas, com destaque para a destruição do *Avesta* e o incêndio de Persépolis.

Ao lidarmos com a tradição persa é sempre preciso um alerta para o caráter tardio das fontes e seus problemas de datação. Apesar da forma final dos livros da literatura *pahlavi* datarem principalmente do século IX d.C., é muito difícil determinar quanto de material da era pré-cristã, tanto por tradição oral ou escrita, eles preservam.<sup>33</sup> Postula-se que parte da literatura religiosa dos zoroástricos, da qual tratarei, foi compilada ou escrita em *pahlavi* por volta dos períodos sassânida tardio e no início do islâmico.<sup>34</sup> Essa dificuldade nos exige um olhar atento tanto para o período helenístico como para a Antiguidade tardia e até mesmo para o medievo oriental pós-conquista árabe. Daryaei aponta três possibilidades sobre a representação e a memória persa pré-sassânida acerca de Alexandre:

A primeira é que a tradição zoroástrica teve um claro entendimento do que Alexandre, o Grande fez ao Império Aquemênida. Segundo, pode ser que eles [os persas pré-sassânidas] tivessem apenas uma vaga memória do que se passou a respeito do império de Ciro, o Grande nas mãos de Alexandre. A terceira possibilidade é que os persas não tiveram nenhum conhecimento de Alexandre e que a história foi reconstruída no período sassânida.<sup>35</sup>

Como demonstrarei, por serem tardias, as fontes sugerem ecos dos feitos de Alexandre e principalmente da grande perda da dinastia aquemênida que significou um grande desvio em termos políticos e religiosos para os persas. O advento da conquista macedônica quebrou um poderoso princípio, segundo o qual o rei escolhido por Ahura Mazda tinha a função de governar e manter a ordem no Império Persa. O reinado de Alexandre foi uma anomalia histórica<sup>36</sup> para os persas e a memória do que ele fez esteve muito viva entre eles, embora sempre evocadas numa mistura de mito e história.

---

Grand d'après la littérature pehlevie. In: MACUCH, M. MAGGI, M.; SUNDERMANN, W. (ed.). *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2007, p.88.

<sup>33</sup> COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p.56.

<sup>34</sup>HULTGÅRD, Anders. *Persian Apocalypticism*. In: COLLINS, John J. (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, 1988. v. 1, p. 40. BOYCE, Mary. *Middle Persian Literature*. In: *Handbuch der Orientalistik*, Leiden: Brill, 1968, v. 4/1, pp. 31-32.

<sup>35</sup> DARYAEE, Touraj. *Imitatio Alexandri and its impact on late Arsacid, early Sasanian and Middle Persian Literature*. Kraków: Electrum, Vol. 12, 2007, p.89.

<sup>36</sup> STONEMAN, op.cit. p.43.

## CAPÍTULO 2 - A LITERATURA APOCALÍPTICA PERSA

Por uma parte expressiva da literatura apocalíptica persa ser trabalhada aqui, é necessário um breve comentário sobre o material apocalíptico na literatura *pahlavi*. A literatura *pahlavi* é responsável pela preservação de muito do material apocalíptico persa, mas como vimos, a antigüidade do mesmo tem sido contestada por conta da natureza compósita dos conteúdos e dos problemas de datação dos textos, que é sempre uma constante.

A problemática consiste no fato de que a literatura *pahlavi* é composta por obras compiladas em persa médio num vasto período entre os sécs. IX e XVIII d.C., de quando são datados os manuscritos mais tardios. A preservação do material apocalíptico por tradição oral oferece imensa dificuldade para se estabelecer os contextos históricos originais de formação e composição dessas ideias ao longo de todo o desenvolvimento do zoroastrismo. E isso é muita história: a Idade do Bronze, o período aquemênida, os domínios macedônico e selêucida, o império arsácida, a dinastia sassânida e por fim a conquista árabe devem estar entre as possibilidades.

Uma das visões mais clássicas sobre o problema é a de Boyce. Considerando o “profeta” Zoroastro como o “primeiro apocalíptico”, ela o remete à Idade do Bronze, em aproximadamente entre 1.400 e 1.200 a.C. (há, de fato, muitos elementos que apontam para um contexto bastante arcaico da língua avéstica e de algumas práticas zoroástricas)<sup>37</sup>. Entre 1.200 e 1.000 a.C. a ideia de um salvador do mundo (*Saošyant*, o “messias” persa)<sup>38</sup> já estaria estabelecida, e por volta de 400 a.C. estariam estabelecidas a divisão dos períodos do mundo em 12 mil anos e a esperança pelas vindas de três sucessivos salvadores, todos filhos de Zoroastro de mães virgens.<sup>39</sup> Outras ideias apocalípticas se desenvolveram e foram reatualizadas conforme as peculiaridades dos períodos, como no tumultuado período sassânida tardio e após a conquista árabe, até a compilação escrita (Boyce também fala de uma “compilação oral” no período helenístico) em *pahlavi* por volta de 850 e 900 d.C.<sup>40</sup>

Uma questão que agita os ânimos acadêmicos de biblistas e iranólogos é tentar definir

---

<sup>37</sup> BOYCE, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, op.cit. p.3.

<sup>38</sup> O termo comporta traduções como “salvador” (embora, segundo Malandra, esta tenha uma “desvantagem” no contexto escatológico por sua associação com a teologia cristã) mas também “benfeitor” e “ajudador”. Na literatura *pahlavi* aparece no singular *Sōšāns*, como referência ao último de três figuras escatológicas salvadoras. MALANDRA, William. *Saošyant*. In: *Encyclopaedia Iranica Online*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/saosyant>>. Acesso em: 08 de julho de 2015 às 11:00. Mas aqui cabe também uma comparação com a figura do messias judaico-cristão, já que a função mítica de ambos é muito parecida.

<sup>39</sup> BOYCE, Mary. On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. *BSOAS*, n. 47, 1984, p.75

<sup>40</sup> Idem.

as matrizes do gênero apocalíptico: se, como para os primeiros, é um desenvolvimento do profetismo ou da literatura sapiencial do Antigo Testamento, e ainda, se a literatura apocalíptica judaico-cristã foi primeiramente influenciada pelo apocalipticismo iraniano (ou o contrário<sup>41</sup>), essas são questões que dependem da antigüidade das tradições persas.<sup>42</sup> Para Boyce, a apocalíptica iraniana é pelo menos mil anos mais antiga do que a apocalíptica judaica.<sup>43</sup> Durante boa parte do séc. XX tentou-se comprovar a influência iraniana na escatologia, apocalipticismo e messianismo do judaísmo e do cristianismo primitivo, principalmente pelos esforços da *Religionsgeschichtliche Schule*.<sup>44</sup>

Independentemente de matrizes fundadoras, convencionou-se que a literatura apocalíptica é um gênero literário que contém características especiais e elementares. “Apocalíptica” e “apocalipse” são termos usados desde a introdução da palavra *Apokalyphtik* no meio acadêmico por Gottfried Christian Friedrich Lücke em 1832, para que assim se possa organizar determinadas obras dentro destas categorias analíticas que são uma invenção moderna.<sup>45</sup> Os estudos sobre a morfologia desse gênero ainda estão em desenvolvimento. Apesar do reconhecimento de pelo menos dois tipos de apocalipses, tradicionalmente a matéria prima de um “apocalipse” foi definida no projeto *Semeia 14* como sendo

um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural.<sup>46</sup>

A literatura apocalíptica, em seus elementos e conteúdo, é permeada por essa visão de mundo peculiar.<sup>47</sup> Entre a variedade de características que compõem e marcam uma visão de mundo apocalíptica estão a revelação do sagrado por intermediação de um ser divino (na judaica principalmente por anjos, mas na persa, como no ZWY, temos o próprio deus Ahura Mazda como agente revelatório), a ressurreição dos mortos e o julgamento escatológico com recompensa para os justos e punição para os ímpios, mostrando assim a história humana

---

<sup>41</sup> DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. Apocalypse juive et apocalypse iranienne. In: BIANCHI, Ugo e VERMASEREN, Maarten J. (eds.). *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*. Leiden: Brill, 1982.

<sup>42</sup> GIGNOUX, Philippe. L'apocalyphtique iranienne est-elle vraiment la source d'autres Apocalypses? In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31, 1988, pp.67-78.

<sup>43</sup> BOYCE, *On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic*, op.cit. p.75.

<sup>44</sup> HULTGÅRD, Anders. Persian Apocalypticism, op.cit. pp.79-80. DOBRORUKA, Vicente. Hesiodic reminiscences in Zoroastrian-Hellenistic apocalypses. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75 (02), 2012, pp.279-280.

<sup>45</sup> COLLINS, John J. What is Apocalyptic Literature? In: COLLINS, John J. (ed.). *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp.1-5.

<sup>46</sup> COLLINS, John J. (ed.). *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. *Semeia*, n. 14, 1979, p.9.

<sup>47</sup> COLLINS, *Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, op.cit. p.3.

rigidamente determinada pelo controle divino.

A literatura apocalíptica persa possui dois grandes representantes dos subgêneros literários identificados como apocalipses históricas e apocalipses de jornadas ao além. São o AWN e o ZWY, os quais, respectivamente, tem maior foco em escatologia individual (através de suas jornadas ao além *Viraf* conhece os estados intermediários do pós-morte) e o que pode-se chamar teologicamente de escatologia coletiva; no ZWY, cujo “apocalipticismo histórico” se destaca pela presença da periodização e perspectivas de consumação da história diante de crises políticas e sociais.

O AWN tem toda sua forma literária determinada pela viagem do sábio *Viraf* ao mundo sobrenatural e à morada dos mortos com seus guias e intérpretes celestiais. Jornadas ao além constituem um motivo literário bem conhecido na Antigüidade, já presente na *Odisséia* de Homero, e na *Eneida* de Virgílio, onde Enéias desce ao *hades* tendo a Sibila<sup>48</sup> por companheira e guia.<sup>49</sup> As tradições apocalípticas judaica e cristã também são testemunhas e encontram seus protótipos em Enoque e no próprio apóstolo Paulo.<sup>50</sup>

Apesar do AWN ser um livro que tem sua versão final (baseada numa versão sassânida tardia<sup>51</sup>) datada do séc. IX d.C., como veremos, há acadêmicos que remete algumas de suas camadas redacionais até mesmo ao período helenístico. Há evidências de que muitas ideias apocalípticas e escatológicas tanto no AWN como no ZWY têm suas origens na tradição avéstica, principalmente nos *Gāthās* (aproximadamente 1.200-1.400 e 1.000 a.C.). Restauração do mundo através de um salvador definitivo e uma “jornada ao além” como meio de adquirir conhecimento divino são algumas delas.<sup>52</sup> Tal como os feitos de Enoch que viu o trono de Deus, Zoroastro também contemplou a morada de Ahura Mazda, por isso a ascensão

---

<sup>48</sup> As sibilas eram figuras do panteão greco-romano: sacerdotisas de Apolo com dom de profecia. Mais tardiamente a figura da sibila pagã foi adaptada por judeus e cristãos na propaganda política do período helenístico. “Heráclito, no quinto século a.C., já estava familiarizado com a figura da sibila sendo uma mulher extática que pronunciava profecias de natureza predominantemente sombria. No período helenístico, várias sibilas eram conhecidas, das quais as mais bem conhecidas eram aquelas de Eritreia (na Ásia Menor) e Cumae (Itália)”. COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução a literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p.175.

<sup>49</sup> Idem, pp.62-63.

<sup>50</sup> Na segunda carta aos Coríntios 12.2-4, Paulo se referindo a si mesmo narra sua viagem ao além, mais precisamente ao terceiro céu, “isto é, ao mais alto dos céus”, segundo a Bíblia de Jerusalém. Esse trecho revela uma experiência sobrenatural de Paulo, onde ele obteve conhecimento divino através de “palavras inefáveis”. O mistério também é ressaltado, pois é dito de tais palavras que “não é lícito ao homem repetir”. Tal episódio teria desenvolvimentos posteriores com a pseudoepigrafia, como é o caso da *Visio Pauli* do século IV d.C. Na *Visio Pauli* Paulo descreve sua viagem ao céu e ao inferno, contando sua experiência e testemunho para admoestação dos homens. FREDERICO, Danielle L.B; FILHO, Mauro F; EVANGELISTA, Michele; PEREIRA, Sandro. *Visio Pauli: o corpo no espaço/tempo do além mundo*. *Oracula*, vol. 7.12, Edição Especial, pp. 168-192, 2011.

<sup>51</sup> HULTGÅRD, *Persian Apocalypticism*, op.cit. p.43.

<sup>52</sup> Idem, pp.67-68.

da alma é um tema de antigüidade presumida na tradição persa.<sup>53</sup>

O ZWY, por sua vez, tem sua estrutura narrativa determinada pelo complexo mítico das “idades do mundo” que aparece em duas versões na obra: uma de quatro idades (cap.1) e outra de sete (cap.3). Por meio de visões que recebe do próprio Ahura Mazda, Zoroastro conhece os acontecimentos e reinos míticos e históricos que se sucederão na Pérsia, e com isso as invasões estrangeiras que afligirão o povo persa. O ZWY possui uma característica própria dos apocalipses históricos, a presença da profecia *ex eventu*, predições que na verdade foram feitas depois das crises históricas sobre as quais a obra faz referência. Embora predominem motivos desse “tipo” literário, o ZWY é mais precisamente uma compilação de materiais diversos do apocalipticismo persa.<sup>54</sup>

Outras obras da literatura *pahlavi* como a Dk, composta por nove livros, contém sessões apocalípticas e escatológicas, já que ideias com tal teor fazem parte da visão de mundo do zoroastrismo.<sup>55</sup> Estão entre elas também a *Bundahišn* (“A criação primordial”), o *Wizīdagīhā ī Zādspram* (“As seleções de *Zādspram*”), o *Dādestān ī Dēnīg* (“Justiça do religioso”), o *Dādestān ī Mēnōg ī Xrad* (“Juízos do Espírito de Sabedoria”), o *Pahlavi Rivāyat* e o *Jāmāsp Nāmag* (“O livro de *Jāmāsp*”).

O apocalipticismo persa é sobretudo regido por uma linguagem mítica baseada na cosmogonia e cosmologia da tradição iraniana. De acordo com Collins, o plano mítico na apocalíptica concebe o mundo conforme uma metanarrativa onde as forças do mal e das trevas serão finalmente derrotadas pelas forças da luz e da bondade.<sup>56</sup> A linguagem mítica tem a função de ligar os eventos mundanos a um plano cósmico, daí uma visão de determinismo no curso dos acontecimentos que estão sob controle sobrenatural, acima de qualquer vontade dos homens.<sup>57</sup>

A tradição persa é profundamente marcada pelos mitos de criação e de combate, os quais determinam muito todas as outras concepções religiosas. Os mitos de criação nas religiões indo-europeias desempenharam papel fundamental das especulações religioso-filosóficas sobre o mundo.<sup>58</sup> O zoroastrismo, a religião da antiga Pérsia, é tradicionalmente

---

<sup>53</sup> HULTGÅRD, Anders. Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion – ein religionsgeschichtliches Problem. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildergard (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin: De Gruyter, 1978-1986, pp.527-528.

<sup>54</sup> Zoroastro, durante os episódios visionários narrados no ZWY, pode ser categorizado como uma espécie de visionário extático (algo que é muito mais característico dos apocalipses de “jornadas ao além”, Cf. AWN 2.15-18), devido a natureza de suas visões que envolve êxtase ao mesmo tempo que lhe é revelado conhecimento divino por Ahura Mazda (ZWY 3.6-8).

<sup>55</sup> HULTGÅRD, *Persian Apocalypticism*, op.cit. p.41.

<sup>56</sup> COLLINS, *Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, op.cit. p.8.

<sup>57</sup> Idem, p.8-9.

<sup>58</sup> WIDENGREN, op.cit. p.136.

considerado como uma das primeiras religiões a desenvolver um sistema de dualismo cósmico com dois deuses guardiões de dois princípios: Ahura Mazda, Senhor da Sabedoria e sustentador da ordem (*aša*) e seu adversário Angra Mainyu (ou Ahriman), sustentador do caos (*druj*).<sup>59</sup>

O conflito entre os dois deuses define o curso da história do universo. O mundo seria um campo de batalha até o triunfo final de Ahura Mazda. O confronto entre Ahura Mazda e Ahriman vai além do mito de combate tradicional, pois o propósito de Ahura Mazda é fazer *aša* triunfar sobre *druj* definitivamente, através da destruição desse princípio de caos e desordem. Há uma transformação do mito tradicional em fé apocalíptica, que traz uma nova percepção de mundo e abre outras possibilidades.<sup>60</sup> O jugo estrangeiro passaria a fazer sentido dentro desse plano, com os acontecimentos políticos e sociais regidos por uma nova lógica. A fé apocalíptica estimularia também a esperança por dias melhores. Este trabalho expõe a demonização de Alexandre na literatura apocalíptica persa considerando todo o peso das tradições religiosas e culturais persas.

---

<sup>59</sup> BOYCE, Zoroastrians: *Their Religious Beliefs and Practices*, op.cit. pp.19-21.

<sup>60</sup> COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven: Yale University Press, 1993.

### CAPÍTULO 3 – ALEXANDRE NO *ARDA VIRAF NAMAG* E NA *DĒNKARD*: RELATOS DA DESTRUÇÃO DE PERSÉPOLIS E DO AVESTA

O “livro do sábio *Viraf*” é uma das obras mais célebres da literatura apocalíptica persa; por analogia, o tipo textual deste apocalipse pode ser comparado ao de jornadas ao além do apocalipticismo judaico.<sup>61</sup> O AWN narra a experiência visionária da jornada de *Viraf* ao mundo dos mortos (AWN 3.1-6), tanto no inferno como no céu, tornando-se “o texto visionário mais espetacular do Irã antigo composto no período sassânida”.<sup>62</sup>

O relato do primeiro capítulo do AWN é muito importante para a proposta deste trabalho. Nele, Alexandre recebe epítetos pejorativos e é responsabilizado por muitas calamidades que assolam os persas. Esse é um lugar comum para um conjunto de textos da literatura *pahlavi*, ganhando força de *topos* literário. Segundo Gignoux, a figura de Alexandre foi introduzida no sistema dualista zoroástrico sendo relacionado à Ahriman e seus agentes perversos<sup>63</sup>, como podemos atestar a seguir no AWN 1.1-7:

(1) Eles dizem que uma vez, o justo Zoroastro recebeu a religião e a espalhou neste mundo. (2) E até o término de 300 anos, a religião estava em um estado de pureza, no qual as pessoas estavam sem dúvida. (3) E depois o maldito e iníquo *Gannāg Mēnōg* [Ahriman?]<sup>64</sup>, lançando dúvida para as pessoas desta religião, ludibriou o maldito Alexandre de Roma, que estava no Egito<sup>65</sup>, enviando-o para a terra do Irã com combates pesados<sup>66</sup> e guerra. (4) E ele matou o governador do Irã, destruiu o palácio e o império, e deixou-os desolados. (5) E esta religião, nomeadamente toda a do *Avesta* e *Zand* estava arrumada em peles de vaca com escrita em ouro, e estava colocada para repouso em uma fortaleza em *Stakhar Papagan*. (6) E o hostil condenado, herético e iníquo adversário trouxe ali Alexandre, o Romano, que estava no Egito, e ele os queimou. (7) E ele matou muitos sacerdotes, juizes, professores, sacerdotes mazdeanos, portadores da religião, os competentes e sábios do Irã, e ele lançou ódio e destruição entre os senhores e nobres do Irã, uns contra os outros, destruiu a si mesmo e precipitou-se no inferno.<sup>67</sup>

<sup>61</sup> COLLINS, *A imaginação apocalíptica*, op.cit. p.61.

<sup>62</sup> HULTGÅRD, Anders. *Ecstasy and vision*. In: HOLM, Nils (ed.). *Religious Ecstasy*. Stockholm: Almqvist & Wikseli International, 1982, p.223.

<sup>63</sup> GIGNOUX, *La démonisation d'Alexandre le Grand*, op.cit. pp.87-88.

<sup>64</sup> *Gannāg Mēnōg* é a forma do nome de Ahriman em *pahlavi*. Este ser é a fonte primordial do mal e coexiste em contraponto com Ahura Mazda, fonte de todo bem e virtude. DHALLA, Maneckji N. *History of Zoroastrianism*. New York: Oxford University Press, 1938, p.391.

<sup>65</sup> Esse trecho revela um conhecimento mais preciso sobre a conjuntura da conquista do Oriente por Alexandre. Depois da conquista do Egito e de seu entronamento como faraó em Mênfis em 332 a.C., Alexandre parte para a batalha de Gaugamela no outono de 331 a.C., onde derrota o rei persa Dario III. O saque de Persépolis aconteceu por volta de janeiro de 330 a.C., e o incêndio de seus templos na primavera do mesmo ano.

<sup>66</sup> Do inglês “*heavy struggles*”, no *pahlavi garān sedz ud nibard*. KASSOCK, Zeke. *A Pahlavi Student's Dictionary*. Fredericksburg: Kassock Bros. Publishing Co., 2013.

<sup>67</sup> AWN 1.1-7. (1) *Ēdōn gōwēnd kū ēkbār ahlāw Zarduxsht dēn padīrift andar gēhān rawāg kard*. (2) *Ud tā bowandagīh 300 sāl dēn andar abēzagīh ī mardōm andar abēgūmanīh būd hend*. (3) *Ud pas gizistag Gannāg*

Assim como na maioria dos textos da literatura *pahlavi*, este trecho oferece uma grande dificuldade de contextualização histórica. Pode-se apontar em uma primeira impressão que ele faz referências a acontecimentos históricos, comprovadamente o empreendimento de conquista da Ásia por Alexandre e possivelmente ao incêndio de Persépolis (AWN 1.4). Mas a destruição do *Avesta* (AWN 1.5-7) e de seu comentário, o *Zand*, é um episódio não comprovado historicamente.

Gignoux argumenta que as referências à Alexandre é um meio de conferir aparência histórica à obra, já que ele acredita na composição tardia da obra no período islâmico e com possibilidade de conter tradições mais antigas apenas da época parto e sassânida.<sup>68</sup> Kassock sugere que o título de *Aleksandar ī Hrōmāyīg* (“Alexandre, o Romano”) pode indicar que os romanos controlavam a Grécia quando da composição original da obra.<sup>69</sup> Eddy vai mais longe ao postular que tais motivos remontam ao período helenístico, no calor da conquista do Império Persa e da decadência da dinastia aquemênida. Para ele este relato fez parte da propaganda religiosa persa em termos anti-helênicos contra o conquistador. Baseando-se na tradição do AWN e da Dk<sup>70</sup>, que narram a invasão da Pérsia por Alexandre, acredita na possibilidade de destruição do *Avesta* durante o incêndio de Persépolis. Através dos testemunhos de Hermipo de Smirna, FrGH 1026T5 (Plínio, *História Natural* 30.1) e Pausânias, Eddy argumenta que as escrituras zoroástricas já estavam fixadas por escrito nesta época e que, como capital religiosa do império, Persépolis possivelmente abrigaria uma biblioteca com literatura religiosa, assim como era usual entre as outras capitais do Oriente.<sup>71</sup>

Há acadêmicos que duvidam da veracidade do relato da destruição do *Avesta* por Alexandre, formulando que o mesmo faz parte de um conjunto de propaganda política forjada pelo clero zoroástrico na dinastia sassânida. Um dos objetivos dessa propaganda mítica teria sido a explicação da falta de manuscritos antigos para textos que só foram fixados a partir do

---

*Mēnōg druwand gūmān kardan ī mardōmān pad ēn dēn rāy ān gizistag Aleksandar ī Hrōmāyīg ī Mujrāyik ī mānishn wiyābānēnēd ī pad garān sezd ud nibard ud dāyag ō Erānshahr frēstād. (4) Ush ōy Erān dahibed ōzad ud dar ud xwadāyīh wishuft ud awēran kard. (5) Ud ēn dēn chiyōn hamāg abestāg ud zend abar gow pōstīhā ī wirastag ī pad mēsh ī zarrēn nibishtag andar Stakhār Pāpagān pad diz nibast nihād ēstād. (6) Ud ōy petyārag ī wad baxt ī ahlomōy ī druwand ī anāg kardār Aleksandar Hrōmāyīg Muzrāyīg mānishn abār āwurd ud bē sōxt. (7) Ud chand dastwarān ud dādwarān ud hērbēdān ud mowbedān ud dēnburdārān ud abzārōmanān ud dānāgān ī Ērānshahr rāy bē kusht, ud masān ud kadagxwadāyān ī Ērānshahr, ēk abāg did kēn ud anāshīh ō mēhān abgand ud xwad shkast ō dushox dwārist.*

<sup>68</sup> GIGNOUX, *La démonisation d'Alexandre le Grand*, op.cit. pp.87-89.

<sup>69</sup> KASSOCK, *The Book of Arda Viraf*, op.cit. p.1.

<sup>70</sup> Dk 3.3-5, 4.23-24 (da edição utilizada por EDDY, op.cit.). *Dēnkard* significa literalmente “Atos da religião”, como veremos, nele encontra-se o relato de que quando Alexandre invadiu o Irã existiam duas cópias do *Avesta*, uma foi destruída durante o incêndio de Persépolis enquanto a outra foi enviada para a Grécia para tradução e não mais retornou.

<sup>71</sup> EDDY, op.cit. pp.14-15.

séc. V d.C.<sup>72</sup>, responsabilizando um personagem que já era um arquétipo de inimigo ocidental dos persas, o desprezível “Alexandre, o Maldito” (AWN 1.3). Ainda de acordo com Gignoux, com mito e história, os teólogos iranianos concluíram o duplo objetivo de explicar a perda dos textos sagrados e ainda de dar *status* ao *Avesta*.<sup>73</sup>

O incêndio de Persépolis por Alexandre em abril de 330 a.C. é fato histórico incontestável e bem atestado tanto nas fontes clássicas como nas iranianas.<sup>74</sup> Entre as motivações apontadas estava o desejo de vingança pela destruição de Atenas e de seu santuário durante as guerras greco-pérsicas em 480 a.C.. Como *hegemon* da Liga Helênica, Alexandre reconfirmou os termos decretados por seu pai, entre eles estava o papel de na ocasião da invasão da Ásia “exercer vingança (assim dizia a declaração) pela sacrílega destruição de templos gregos por Xerxes, um século e meio antes”.<sup>75</sup>

A invasão da Ásia Menor (parte do Império Persa) era um empreendimento já a algum tempo planejado por Filipe, mas por ocasião de seu assassinato por Pausânias no banquete real de casamento, é seu filho Alexandre que herda o trono da Macedônia e se torna líder da invasão à Pérsia.<sup>76</sup> Animado pelo ideal homérico, Alexandre atravessou o Helesponto em direção a Ásia na primavera de 334 a.C., em busca de fama e glória (*kleos*) heroica. “O pan-helenismo deu a Alexandre uma plataforma de lançamento ideológica pronta para sua própria carreira de conquistas, a ser descartada assim que tivesse cumprido sua função”.<sup>77</sup>

Seguiram-se as batalhas de Grânico em maio de 334 a.C., a de Isso no outono de 333 a.C. e a de Gaugamela no outono de 331, onde o último monarca aquemênida, Dario III, foi finalmente derrotado. Como as outras capitais do Império Persa, Persépolis caiu perante Alexandre praticamente sem oferecer nenhuma resistência.<sup>78</sup> O saque de Persépolis aconteceu por volta de janeiro de 330, mesmo ano em que Dario III foi assassinado pelo regicida Besso (um dos seus próprios homens), que se autoproclamou “Grande Rei”. Pelo menos no sentido literal, Alexandre não pode ser responsabilizado pela morte do “governador do Irã”, como o acusa o AWN 1.4.

A remoção do tesouro real e o saque de Persépolis pelos soldados macedônicos já indicavam que provavelmente desde o início Alexandre tinha decidido pela destruição da

---

<sup>72</sup> STONEMAN, op.cit. p.42.

<sup>73</sup> GIGNOUX, *La démonisation d'Alexandre le Grand*, op.cit. p.88.

<sup>74</sup> CIANCAGLINI, Claudia A. Alessandro e l'incendio di Persepoli nelle tradizioni greca e iranica. In: VALVO, Alfredo (ed.). *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale: Forme e metodi di trasmissione*. Alexandria: Edizioni dell'Orso, 1997, p.63.

<sup>75</sup> GREEN, op.cit. p.39.

<sup>76</sup> Idem, pp.35-36.

<sup>77</sup> Idem, p.45.

<sup>78</sup> FREDRICKSMEYER, op.cit. p.147. CIANCAGLINI, op.cit. p.61.

cidade.<sup>79</sup> E é claro que tanto Alexandre como seus oficiais de alto escalão esperavam que o empreendimento de conquista do Oriente gerasse lucro, e se tratando de riquezas, “o melhor meio de adquiri-las era subtraí-las dos adversários menos viris na batalha”.<sup>80</sup>

Por fim, há que se considerar o incidente (ou não, porque tudo pode ter sido premeditado) na história. Há uma série de relatos nos historiadores antigos que atestam os excessos alcóolicos de Alexandre.<sup>81</sup> Um desses excessos alcóolicos (misturado com a personalidade explosiva do conquistador) é apontado como sendo a causa do incêndio de Persépolis em abril de 330 a.C.. Na ocasião de um banquete no palácio real de Persépolis, todos beberam exageradamente. As tochas se acenderam ao som de música, e por incentivo de uma cortesã ática de nome Thaís, Alexandre teria lançado a primeira. Thaís foi a primeira depois do rei a lançar uma tocha em chamas contra o palácio, depois dela vários outros fizeram o mesmo (Diodoro da Sicília, *Biblioteca Histórica*. 17.72).<sup>82</sup> O incêndio alastrou-se do palácio real de Xerxes pela cidade.

Apesar do símbolo do poderio persa no Oriente não ser Persépolis, e sim Susa (de Susa eram lançadas as invasões à Grécia, era em Susa que os emissários gregos eram obrigados a se prostrar [*proskynesis*] diante do “Grande Rei”), que para os gregos era o centro e símbolo do poder, arrogância e agressão da Pérsia<sup>83</sup>, a destruição da cidade foi cheia de significado por seu *status* de centro religioso do Império Persa na Ásia<sup>84</sup>:

A destruição de Persépolis não apenas decretou a esperada vingança contra os persas, mas estava também de acordo com a proclamação de Alexandre como Rei da Ásia em Arbela, como um claro sinal que seu próprio reinado não era uma continuação ou renovação da monarquia persa, mas a suplantava, não por graça de Ahura Mazda, mas por sua própria proeza, e a graça dos deuses greco-macedônicos.<sup>85</sup>

Como veremos adiante, a questão do domínio cosmológico do rei persa, eleito de Ahura Mazda, é apontada como um dos principais motivadores para os ânimos religiosos do zoroastrismo já no período helenístico.<sup>86</sup> O desmembramento do Império Persa foi um evento compreendido através da tradição religiosa persa, principalmente para a classe sacerdotal: era uma questão política interpretada religiosamente através dos princípios teológicos da

---

<sup>79</sup> FREDRICKSMEYER, op.cit. p.148.

<sup>80</sup> GREEN, op.cit. pp.43-44.

<sup>81</sup> Para uma lista dos historiadores e episódios do tópico “Alexander Alcoholicus”, cf. AMITAY, op.cit. pp.163-165.

<sup>82</sup> Diodorus Siculus. Diodorus of Sicily in Twelve Volumes with an English Translation by C. H. Oldfather. Vol. 4-8. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1989.

<sup>83</sup> FREDRICKSMEYER, op.cit. p.148.

<sup>84</sup> Idem, p.149.

<sup>85</sup> Id. ibid.

<sup>86</sup> EDDY, op.cit. pp.37-64.

monarquia persa. O primeiro princípio era o rei ser escolhido de Ahura Mazda para o trono. Alexandre não preenchia nenhum dos pré-requisitos para o trono persa, o que fez com que seu reinado não fosse reconhecido como legítimo por boa parte dos persas.<sup>87</sup>

A tradição iraniana o responsabilizou tanto pelo incêndio de Persépolis como pela destruição dos textos sagrados, escritos em ouro (AWN 1.4-6) e também pelo assassinato em massa de sacerdotes do zoroastrismo como os *mōbads* e *hērdads*. Tal acontecimento (a comprovada queima de Persépolis) marcou a memória persa com recordações das grandes perdas políticas, de modo que se pode considerar uma tradição oral ininterrupta que se conservou quando da compilação ou composição dos textos no período sassânida.<sup>88</sup> Responsável pela interrupção da dinastia aquemênida e da tradição zoroástrica, “Alexandre é o personagem mais detestado da literatura *pahlavi*”<sup>89</sup>, compartilhando o termo *gizistag* com Ahriman, a divindade má do zoroastrismo.

A história de *Viraf* está ambientada após esses acontecimentos; ele foi um homem piedoso e escolhido para realizar uma série de rituais que o levariam ao êxtase visionário afim de “trazer de volta o conhecimento dos espíritos celestiais” (AWN 1.15). O objetivo da missão era mostrar a eficácia das crenças, práticas e cerimônias do zoroastrismo em meio à decadência dos padrões morais e religiosos. A decadência estava trazendo também a possibilidade de não observância dos princípios do zoroastrismo ameaçado em sua tradição tanto oral (com a morte dos sacerdotes) como escrita (pela destruição dos textos sagrados). Isso é sinal de oposição ferrenha ao sincretismo religioso e marca uma posição bem definida contra a religião dos gregos ou dos árabes.

A preparação para a jornada envolve a escolha de um local apropriado, um templo do fogo, um ritual de purificação é feito (AWN 2.12) e entre outras coisas, *Viraf* bebe vinho e uma espécie de narcótico (*mang*<sup>90</sup>) que lhes são dados pelos sacerdotes em três taças de ouro, que representam o “bom pensamento”, a “boa palavra” e a “boa ação” (AWN 2.15). Após a ingestão da mistura *Viraf* ora e dorme em êxtase no chão, enquanto isso os sacerdotes e suas sete irmãs recitam o *Avesta* durante sete dias e sete noites (AWN 2.17-18), e então a jornada começa: “A alma de *Viraf* foi do corpo para o pico da ponte *Chinvat*, no sétimo dos dias e das

---

<sup>87</sup> EDDY, op.cit. pp.58-59.

<sup>88</sup> CIANCAGLINI, op.cit. p.68.

<sup>89</sup> Idem.

<sup>90</sup> Aqui o *mang* é um indutor químico que possibilita o fenômeno visionário. A ingestão de alucinógenos para o êxtase visionário é lugar comum e entre outros temas compõe um sistema antropológico verificável em vários textos da Antigüidade. O termo mais adequado para a jornada de *Viraf* é viagem xamânica, pois através do uso de um narcótico/alucinógeno ele entra em um aparente estado de morte, o que oportuniza a viagem de sua alma ao paraíso, ao inferno mas também o retorno à terra. GIGNOUX, Philippe. Les voyages chamaniques dans le monde iranien. In: *Acta Iranica* 21, 1981, pp.244-265.

noites, ele foi enviado de volta e entrou [foi] para o corpo”<sup>91</sup> (AWN 3.1-2).

A obra se desenvolve com a descrição das visões do céu e do inferno, contempladas por *Viraf* através de seus guias celestiais: o justo *Sroš* e o anjo *Ādur*, que o pegam pela mão e concedem revelações das coisas divinas (AWN 4.1-4) e das infernais (AWN 5.4-5). Uma obra como o AWN diz muito acerca de suas possibilidades de localização, mas ao descrever as bênçãos do céu para o justos em vida e a punição no inferno para os ímpios, objetivo e mensagem ficam muito claros: mostrar o destino final dos que caminhavam em retidão e seguiam a boa religião e também a sina dos malfeitores (*bazakkaran*), entre eles Alexandre, “o Maldito” que já havia se precipitado no inferno (AWN 1.7).

A *Dēnkard*, “Atos da religião”, do *pahlavi dēn* (“a religião”) e *kard* (“ação”), é composta por nove livros, embora os dois primeiros e o começo do terceiro estejam perdidos.<sup>92</sup> Esta obra é chamada de “enciclopédia” do zoroastrismo por reunir doutrinas, tradições e conhecimentos diversos sobre a religião. Diferente do AWN e do ZWY, a Dk não possui a estrutura literária do gênero apocalíptico, mas por conter diversos materiais persas inclusive e possivelmente com tradições zoroástricas de substâncias mais antigas<sup>93</sup> é inevitável a presença de sessões escatológicas, características do gênero. Gignoux oferece um panorama geral sobre essa vasta miscelânea de materiais que compõem a Dk: “A *Dēnkard* é primeiramente uma apologia do mazdaísmo. Mais especificamente os livros III-V são dedicados à apologéticas racionais, o livro VI à sabedoria moral e os livros de VII-IX à teologia exegetica”.<sup>94</sup>

Foi composta em persa médio já num período bastante tardio da história do zoroastrismo, após as conquistas árabes (*fatah* em árabe) dos sécs. VII e VIII d.C., e consequentemente no ambiente cada vez mais islamizado do século IX d.C.. Dá o caráter apologético da Dk, que expõe o conhecimento da “boa religião” (*dēn*) em contraponto com a crescente influência e estabelecimento do Islã, e também contra outras religiões consideradas heréticas, como o maniqueísmo. A Dk traz no começo da maioria de seus capítulos as seguintes palavras: “Para a exposição da boa religião” (*az nigēz ī weh dēn*).<sup>95</sup>

A forma final da Dk esteve sob responsabilidade de dois autores. Primeiro, Ādurfarnbag ī Farrozzādān, contemporâneo do califa Al-Ma’mūn (813-833 d.C.) e alto

---

<sup>91</sup> AWN 3.1-2. (1) *Ruwān ī ōy Vīrāf az tan o chagād ī shēdīg Chinvat Puhr shud*. (2) *Haftōm rōzshabān abāz frēstād ud andar tah shud*.

<sup>92</sup> GIGNOUX, Philippe. *Dēnkard*. In: *Encyclopaedia Iranica Online*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/denkard>>. Acesso em: 07 de janeiro de 2015 às 20:30.

<sup>93</sup> BOYCE, Mary. *Textual sources for the study of Zoroastrianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990, p.4.

<sup>94</sup> GIGNOUX, *Dēnkard*, op.cit.

<sup>95</sup> Idem.

sacerdote do Zoroastrismo.<sup>96</sup> A Dk “original” passou pelas mãos de outro sacerdote de nome Ādurbād ī Ēmēdān, que vivendo em torno de 881 d.C. restaurou e preservou o trabalho de Ādurfarnbag assim como adicionou outros livros à compilação e lhe deu o subtítulo de “*Dēnkard* dos mil capítulos”.<sup>97</sup> O caráter geral do material da obra é marcado por uma diversidade de épocas e origens.<sup>98</sup>

O *topos* literário da demonização de Alexandre está presente em diferentes livros da Dk. Eles fazem várias referências negativas à Alexandre e chegam a demonizá-lo de forma bastante original. Temos abaixo a análise de algumas dessas passagens que dão contribuições indispensáveis para a proposta deste trabalho assim como atestam o *status* adquirido por Alexandre na literatura *pahlavi*, e por conseguinte, no apocalipticismo persa.

No terceiro livro da Dk Alexandre está entre três tiranos que trouxeram ruína aos persas, comandantes de povos inimigos do Irã, sucessivamente os hunos, os macedônios e os turcos (Dk 3.345)<sup>99</sup>. E não sem razão, pois ainda no término do terceiro livro alguns motivos são listados. Essa temática se repete também no quarto livro da Dk:

Estas questões primordiais,<sup>100</sup> o ilustre soberano *Kay Vistašp* decidiu colocá-las por escrito; ele depositou todos seus fundamentos (*bun ut bun*) no Tesouro Real (*ganž i šasapikan*) e ordenou a difusão (*vistart*) de cópias adequadas. Em seguida ele enviou uma cópia à Fortaleza dos Documentos (*diž i nipist*) e lá foi conservada a informação. Durante as perturbações que afetaram a Religião (*Dēn*) e a realeza do Irã por ação do maldito Alexandre, a cópia que se encontrava na Fortaleza dos Documentos se perdeu no incêndio, a que se encontrava no Tesouro Real caiu na mão dos Romanos [Gregos], e foi traduzida em língua grega (*yōyānik*).<sup>101</sup>

Como no AWN, outra vez Alexandre é acusado pela destruição do mais sagrado dos textos da religião persa, o *Avesta*. Essa narrativa nos leva mais uma vez à questão da fixação da obra, ou seja, quando ela teria passado da tradição oral para as versões escritas. Aqui está uma oportunidade para melhor desenvolver o tópico: teriam os persas já colocado por escrito a maior parte de seus textos sagrados quando da invasão do Império Persa por Alexandre como alega a Dk? Teria Alexandre destruído o *Avesta* em consequência do incêndio que ele causou em Persépolis? Um problema como este certamente entra no emaranhado do debate acerca da datação dos textos e sobre a antigüidade da tradição religiosa persa.

---

<sup>96</sup> BOYCE, *Middle Persian Literature*, op.cit. p.44.

<sup>97</sup> MENASCE, op.cit. pp.5-6.

<sup>98</sup> BOYCE, *Middle Persian Literature*, op.cit. p.44.

<sup>99</sup> GIGNOUX, *La démonisation d'Alexandre le Grand*, op.cit. pp.90-91.

<sup>100</sup> Segundo o Dk, informações sobre a boa religião (a partir de respostas às perguntas) dadas diretamente pelo profeta Zoroastro a seus discípulos. O Dk alega possuir conhecimentos sobre a religião que provém dos “Anciens sages” (Sábios antigos), os primeiros discípulos do profeta.

<sup>101</sup> Dk 3.420. Tradução minha do francês a partir da tradução do *pahlavi* por MENASCE, op.cit. p.379.

O posicionamento de Gignoux é bem conhecido. Para ele, este trecho trata apenas de mais uma das alusões históricas mergulhadas em mito da literatura *pahlavi*, pois como argumenta, não existiu nenhuma edição escrita do *Avesta* antes do período helenístico e a primeira edição da obra teria sido realizada sob a dinastia sassânida<sup>102</sup>, séculos depois de Alexandre. Numa versão diferente, o quarto livro da Dk também afirma que cópias do *Avesta* foram preservadas por Dario III (*Dārāy*), o último rei aquemênida, no “tesouro real” e na “fortaleza das escrituras”, as quais também foram vítimas da destruição promovida por Alexandre. Nomes como o do arqueólogo alemão Herzfeld e iranólogos como Nyberg também argumentaram em favor de uma interpretação alegórica desses trechos, considerando-os, respectivamente, uma história fabricada no período parto ou sassânida para explicar a ausência de escrituras sagradas e mesmo, simplesmente uma fantasia.<sup>103</sup>

A perspectiva de Boyce sobre o problema é um tanto interessante. Para ela é perfeitamente aceitável o fato de que houve assassinatos de sacerdotes durante a pilhagem que os soldados macedônicos promoveram em Persépolis, tal como relata o AWN 1.7. Sacerdotes que tentaram em vão proteger seus templos e santuários.<sup>104</sup> A morte de sacerdotes significava também a perda dos textos sagrados, que eram preservados e transmitidos oralmente: “os sacerdotes eram os livros vivos da fé”.<sup>105</sup>

É praticamente certo, devido às estreitas semelhanças entre as fontes, que a religião dos reis aquemênidas (pelo menos de Dario I em diante) fosse o zoroastrismo<sup>106</sup>. Parece óbvio atestar, mas a escassez de fontes escritas (para o período aquemênida e helenístico, por exemplo) e as composições e compilações tardias de textos da religião persa estão entre os fatores que fazem alguns estudiosos contestarem a alegada antiguidade do zoroastrismo. Portanto, o caráter predominantemente oral da antiga sociedade iraniana<sup>107</sup> sempre apresenta obstáculos e possibilidades diante das pesquisas nessa área.

O *Kay Vistasp*, o rei citado na Dk 3.420, é um dos grandes heróis da cultura persa e o fundador da mítica dinastia dos reis Kayânidas. Ele é muitas vezes considerado apenas como um rei mítico, embora não se negue completamente sua existência como patrono de Zoroastro na missão de espalhar a nova religião.<sup>108</sup> O capítulo 420 do terceiro livro parece revelar mais conteúdo mítico do que a versão do quarto livro, que afirma que Dario III (comprovadamente

---

<sup>102</sup> GIGNOUX, *Dēnkard*, op.cit.

<sup>103</sup> EDDY, op.cit. p.14.

<sup>104</sup> BOYCE, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, op.cit. pp.78-79.

<sup>105</sup> Idem, p.79.

<sup>106</sup> SKJÆRVØ, Prods O. The Achaemenids and the *Avesta*. In: CURTIS, Vesta S.; STEWART, Sarah (eds). *The Birth of the Persian Empire*. London: I. B. Tauris, 2005.

<sup>107</sup> Idem, p.56.

<sup>108</sup> BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism*. Leiden: Brill, 1975.

histórico) preservou cópias do *Avesta*. Mesmo Eddy, que acredita na fixação do *Avesta* antes do período helenístico e na possibilidade de destruição do mesmo por Alexandre como resultado do incêndio em Persépolis, reconhece o exagero do relato da Dk quanto à quantidade de cópias e a tradução de uma delas para o grego. Mesmo que tardio, o trecho é parte de poderosa propaganda contra Alexandre, expressando-se principalmente em termos religiosos.<sup>109</sup>

Ainda assim algumas evidências apontam para a possibilidade da existência de um escrito *Avesta* ou de algum outro tipo de literatura sagrada quando da invasão de Persépolis por Alexandre em fevereiro de 330 a.C., quando a cidade caiu perante ele praticamente sem nenhuma resistência. Hoje perdido, Hermipo de Smirna (séc. III a.C.), segundo Plínio no livro 30.1-2 da sua *História Natural*, faz referência a um conjunto de obras escritas por Zoroastro que supostamente teriam mais de dois milhões de versos, número que pode ser um exagero. Há também o testemunho do viajante grego Pausânias (115 a 180 d.C.), que afirma ter visto *magoi* lendo rituais de um livro que não era grego<sup>110</sup>, o que também é evidência para a fixação escrita de literatura sagrada dos persas já na Antigüidade.

O capítulo 420 ainda revela um motivo certamente antigo na tradição persa. O incêndio de Persépolis significou para os persas muito mais do que seus danos materiais. A Dk nos diz que as perturbações desencadeadas por Alexandre afetaram não apenas a religião (*dēn*), mas também a realeza do Irã, ambos fortemente conectados. É sabido que “Persépolis era um símbolo da ideologia imperial aquemênida”,<sup>111</sup> sendo portanto um centro de grande importância para a monarquia, sua aristocracia e seu clero.<sup>112</sup> Mais marcante para a ideologia imperial aquemênida era o fato de que o rei era responsável pelos sacrifícios a Ahura Mazda, e Ahura Mazda era quem concedia o comando real a seu escolhido.<sup>113</sup> O advento da conquista macedônica quebrou um poderoso princípio, segundo o qual o rei escolhido por Ahura Mazda tinha a função de governar e manter a ordem no Império Persa.<sup>114</sup>

No capítulo terceiro do livro quinto da Dk<sup>115</sup> Alexandre figura numa galeria um tanto quanto interessante. É categorizado como um dos malfeitores (no *pahlavi wadgarīh*) que causaram danos à religião juntamente com um mago legendário e demoníaco chamado

---

<sup>109</sup> EDDY, op.cit. p.15.

<sup>110</sup> Idem, p.14.

<sup>111</sup> CIANCAGLINI, op.cit. p.61.

<sup>112</sup> Idem, p.66.

<sup>113</sup> SKJÆRVØ, op.cit. pp.57-59.

<sup>114</sup> Idem, p.58.

<sup>115</sup> SANJANA, Pešotan. *Sacred Books of the East VII*. Bombay, 1894. Disponível em: <<http://www.avesta.org/denkard/dk5s.html>>. Acesso em: 03 fev. 2015, às 20:00.

*Malkus* e o mítico dragão *Azdahāk*.<sup>116</sup> Jesus e *Mānī*<sup>117</sup> também estão entre esses malfeitores, assim como os homens e mulheres que seguem suas crenças.

É digna de nota a referência que o quinto livro da Dk faz ao complexo mítico das idades do mundo e dos metais, quando fala “dos eventos que acontecerão em idades sucessivas” e “dos tempos confusos da idade de aço e da idade de ferro”. No ZWY o reino de Alexandre e da raça de *Xēšm* dá início à idade de ferro (ZWY 1.11), marcada por vários distúrbios políticos, sociais e cósmicos (ZWY 4.1-21). Já no oitavo livro da Dk<sup>118</sup>, o devastador Alexandre é “considerado como uma criatura de *Xēšm*, o demônio persa da ira, que é um dos principais colaboradores de Ahriman”.<sup>119</sup> O capítulo sete diz que “*Aeshm* (*Xēšm*) criaria um rei mortal no mundo impenitente, que é o mal sinado Alexandre”.

Assim, Alexandre é muito mais do que outro conquistador que trouxe danos materiais e culturais aos persas. Na perspectiva iraniana ele representava ligeiramente as forças do caos (*druj*) atuando no cosmos contra a ordem (*aša*), como veremos mais especificamente no próximo capítulo. No período sassânida encontrava-se expressa a ideia de que a vitória sobre um inimigo do rei era igual a vitória de Ahura Mazda sobre Ahriman.<sup>120</sup>

Certamente, boa parte dos persas que viviam sob o império aquemênida testemunhavam o fim daquela dinastia como um acontecimento que transcendia seu entendimento geopolítico do mundo, principalmente os sacerdotes. Buscaram assim refúgio em sua tradição religiosa para significar e dar sentido à realidade dos fatos: Dario III, um escolhido de Ahura Mazda, perdera o comando real e Alexandre, pela graça de seus deuses gregos e do sincrético *Zeus-Amon* conquistava o maior império da Antigüidade até então.

A quebra dos princípios e pré-requisitos religiosos da monarquia persa produziria material suficiente para impactar a tradição religiosa persa tanto na tradição oral como na escrita. Não se pode tratar as fontes da literatura *pahlavi*, por sua composição ou compilação tardia, apenas como fantasiosas e como produto de um só período, pois elas estão repletas de

---

<sup>116</sup> Ambos fazem parte dos poderes demoníacos que agem contra a “boa religião” (*dēn*) e o mundo. *Malkus* apareceria no quinto século do milênio trazendo invernos rigorosos, chuvas pesadas e nevascas por muitos anos. O dragão *Azdahāk* (Av. *Ažī Dahāka*) seria solto no fim do milênio para junto com os demônios devorarem um terço da humanidade e um terço dos animais até ser morto pelo herói *Karsāsp*. HULTGÅRD, *Persian Apocalypticism*, op.cit. pp.52-54.

<sup>117</sup> Fundador do Maniqueísmo, nasceu entre 215 e 216 d.C sob o reino de Ardavan, o último dos reis partas. *Mānī* se considerava o último e maior profeta, mas sua sincrética doutrina foi classificada como herética pelo sacerdócio zoroástrico. Ao retornar de seu exílio para a Pérsia foi esfolado vivo em 276 d.C., sob Bahram I. PAVRY, Jalve Q. Manichaeism. A Rival of Zoroastrianism and Christianity. The Journal of Religion, Vol. 17, No. 2., 1937, pp.161-169.

<sup>118</sup> WEST, E. W. *Sacred Books of the East V*. Oxford University Press, 1897. Disponível em: <<http://www.avesta.org/denkard/dk7.html>>. Acesso em: 04 fev. 2015, às 16:00.

<sup>119</sup> GIGNOUX, *La démonisation d'Alexandre le Grand*, op.cit. p.92.

<sup>120</sup> SKJÆRVØ, op.cit. p.59.

experiências e referências a outros períodos; e neste trabalho destacam-se notadamente as do período helenístico. Até mesmo o exagero quanto ao número de cópias do *Avesta* na Dk pode literalmente dizer muito sobre como os persas sentiram a realidade da conquista e confrontação das sucessivas invasões em suas terras, e como as mesmas ameaçavam sua religião e cultura em geral.

## CAPÍTULO 4 - COSMOGONIA E COSMOLOGIA PERSAS: ALEXANDRE COMO ADVERSÁRIO ESCATOLÓGICO NO *ZAND-I WOHuman YASN*

O zoroastrismo é frequentemente apontado como a primeira religião que desenvolveu concepções de uma eternidade passada, a coexistência de um conflito cósmico entre as forças do Bem e do Mal e o cumprimento dos propósitos divinos na história, com o Julgamento Final e a eternidade por vir.<sup>121</sup> É fundamental entender um pouco da “história cósmica” do zoroastrismo para uma melhor compreensão do apocalipticismo persa<sup>122</sup>, e por consequência a representação de Alexandre no ZWY, inserido no sistema dualista zoroástrico.

Segundo os mitos fundadores do zoroastrismo, o altíssimo Ahura Mazda, o “Senhor da Sabedoria”, foi o ser que trouxe todas as outras coisas à existência.<sup>123</sup> Enquanto o deus Ahura Mazda se achava em pura luz, um vácuo o afastava de Ahriman (no persa médio também *gannāg mēnōg*<sup>124</sup>), que habitava as trevas.<sup>125</sup> Através de sua onisciência, Ahura Mazda sabia da existência de Ahriman e que o mesmo marcava uma disputa; este último, por sua vez, caracterizado pela ignorância, só toma conhecimento de Ahura Mazda quando ultrapassa a fronteira de suas trevas e contempla o mundo espiritual (*mēnōg*) que Ahura Mazda criara.<sup>126</sup>

Movido por sentimento belicoso, Ahriman retorna para a escuridão e maquina um ataque contra a luminosa criação de Ahura Mazda. A *Bundahišn*<sup>127</sup>, a principal fonte para a cosmogonia e cosmologia persas, relata que primeiramente houve uma proposta de paz por iniciativa de Ahura Mazda; no entanto, esta foi rejeitada por seu inimigo. Mas Ahriman, acreditando que venceria, aceita o acordo (*paymānag*) para que a guerra durasse um período limitado de nove mil anos. Na ocasião Ahura Mazda revela ao adversário, através da recitação do *Ahunavar*, sua própria vitória final, a impotência do rival, a ressurreição e a existência eterna<sup>128</sup>, enfim, a consumação da história. Em estupor, Ahriman é lançado nas trevas e permanece inconsciente enquanto Ahura Mazda cria o mundo material (*gētīg*). Após um

---

<sup>121</sup> BOYCE, *On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic*, op.cit. p.57. COHN, op.cit. pp.77-104.

<sup>122</sup> HULTGÅRD, *Ecstasy and vision*, op.cit. p.44.

<sup>123</sup> DHALLA, op.cit. p.31.

<sup>124</sup> Literalmente “Espírito mau”.

<sup>125</sup> KREYENBROEK, Philip G. *Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism Masdaim*. Columbia University: Encyclopaedia Iranica, 1993, pp.303-307.

<sup>126</sup> HINTZE, Almut. Ahura Mazda and Ahriman. In: JONES, Lindsay (ed.). *The Encyclopaedia of Religion, Second Edition*. USA: Macmillan Reference, 2005, pp.203-204.

<sup>127</sup> ANKLESARIA, Behrangore T. Introduction. In: ANKLESARIA, Ervad Tahmuras D. *Bundahishn*. Byculla: British India Press, 1908.

<sup>128</sup> Idem, p.21.

período de três mil anos ele desperta, para mover guerra contra a perfeita criação espiritual e material com as criaturas demoníacas da sua contra-criação, dando início ao “tempo da mistura” entre o Bem e o Mal (*gumēzišn*) que duraria três mil anos, “trazendo poluição, dor, doença e morte para o mundo”.<sup>129</sup>

O modelo e sistema cosmológico persa é considerado e chamado tradicionalmente de dualista, já que são conhecidas, basicamente, duas forças que se opõem e que através de suas batalhas determinam a história do universo: a força da ordem cósmica e a do caos e destruição.<sup>130</sup> Uma boa ilustração é a oposição entre as emanções dos dois deuses. Enquanto Ahura Mazda criou sete *Amahraspands* (em avéstico *Amasha Spəntas*, “Inspirações Imortais”), seres espirituais justos e com qualidades elevadas como o “Bom Pensamento” (*Wohuman*), Ahriman também criou seu panteão de seres espirituais de destruição.<sup>131</sup> No mundo material, caberia ao ser humano escolher por qual princípio suas ações seriam orientadas. Dentro desse sistema o homem também pode escolher contribuir com um dos lados através de suas ações, tanto que a missão de Zoroastro era fazer com que os homens buscassem o princípio de *aša* (a ordem, retidão e justiça).<sup>132</sup>

Através destas considerações é possível refletir com mais profundidade sobre a carga de significado que a demonização de Alexandre no ZWY quer nos transmitir. No ZWY ele é mais uma vez associado a um dos agentes de destruição de Ahriman, *Xēšm*, o demônio persa da ira. No capítulo 7.32, além de receber o epíteto de “romano”, ele é também relacionado com “aqueles com cabelo partido e a cintura de couro”<sup>133</sup>, os mesmos “demônios descabelados da raça de *Xēšm*”. Na primeira versão das quatro idades e reinos do mundo que se sucedem no mundo iraniano, o quarto reino é justamente “o reino mau dos *dēws* de cabelo partido da raça de *Xēšm*” (ZWY 1.11), de onde podemos inferir que é também o reino de Alexandre. Segundo Eddy, “na visão de Zoroastro, os quatro galhos da árvore representam três reis persas e o governo da raça da ira, que é Alexandre, o Invasor”.<sup>134</sup>

O demônio *Xēšm* é parte da criação de Ahriman que tem o propósito de perverter a humanidade, é a personificação de um dos vícios criados por ele e implantados na natureza

---

<sup>129</sup> HINTZE, op.cit. pp.203-204.

<sup>130</sup> BLOIS, François de. *Dualism in Iranian and Christian traditions*. Cambridge University Press: Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series, Vol. 10, No. 1., 2000, p.3.

<sup>131</sup> Idem, p.4.

<sup>132</sup> BOYCE, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, op.cit. p.19.

<sup>133</sup> Para mais informações sobre estes personagens e sua identificação: DOBRORUKA, Vicente. Novas reflexões sobre a identidade dos trofonoi no “Oráculo do Oleiro” e no *Bahman Yast*. In: *História e apocalíptica - Ensaaios sobre tempo, metahistória e sincretismo religioso na Antiguidade*. Brasília: Edição do autor, 2009.

<sup>134</sup> EDDY, op.cit. p.29.

humana para serem inimigos de sua alma.<sup>135</sup> As hostes diabólicas buscam incessantemente o sucesso de Ahriman. *Xēšm* incita a ira no espírito humano e faz os homens perderem o senso de tudo quando dominados por ele, e obtém grande êxito no seu trabalho, pois a destruição segue seus passos.<sup>136</sup> É interessante constatar também que este ser maligno é caracterizado pela violência na guerra e pela embriaguez<sup>137</sup>, ora, este não seria o personagem perfeito para se vincular à Alexandre? Uma larga tradição de historiadores e biógrafos da Antigüidade atestam os excessos alcoólicos de Alexandre<sup>138</sup>, e um desses episódios teria desencadeado o incêndio e destruição de Persépolis. Amitay aponta que “de acordo com Arriano, Alexandre era um escravo de dois vícios: ira e embriaguez”.<sup>139</sup> E segundo Curtius, Alexandre era, por natureza, incapaz de controlar sua ira.<sup>140</sup>

No ZWY, o reino de Alexandre e da raça da ira é marcado por uma série de distúrbios cosmológicos que marcam o final do décimo século ou milênio de Zoroastro (ZWY 4.1-2), e que se manifestam nas condições políticas e sociais. Entre os sinais revelados por Ahura Mazda estão: a destruição da verdade da religião, do santuário e da paz (ZWY 4.7), a devastação das terras do Irã (ZWY 4.9), todos os homens serão enganadores e desejarão o mal uns aos outros, os grandes vínculos serão destruídos (ZWY 4.13), “a honra, o amor e a piedade desaparecerão do mundo” (ZWY 4.14), o sol ficará menor, os dias, meses e anos se encurtarão (ZWY 4.16), assim como plantas e vegetais diminuirão (ZWY 4.19), na pior época “um pássaro terá mais respeito do que o iraniano e o homem piedoso” (ZWY 4.21).

O plano da história cósmica no ZWY determina o milênio de Zoroastro em uma versão de quatro e outra de sete idades do mundo, mostrando a história em gradual deterioração<sup>141</sup>, do ouro puro ao ferro misturado. O começo do milênio é marcado pelo êxito de Zoroastro em espalhar a boa religião e o fim é sempre caracterizado pela ação maligna dos demônios da raça de *Xēšm* (ZWY 1.8-11). A associação entre as hostes demoníacas e os exércitos humanos mostra-se presente em toda tradição zoroástrica, “os inimigos políticos dos iranianos terão ação conjunta com os demônios de Ahriman na destruição do mundo”.<sup>142</sup> Daí a raça de *Xēšm* ser também identificada em cooperação com outros povos inimigos dos persas

---

<sup>135</sup> DHALLA, op.cit. p.395.

<sup>136</sup> Idem, p.404.

<sup>137</sup> ASMUSSEN, Jes P. Aēšma. In: *Encyclopaedia Iranica Online*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/aesma-wrath>>. Acesso em: 07 set. 2014, às 12:30.

<sup>138</sup> AMITAY, op.cit. pp.163-165.

<sup>139</sup> Idem, p.163.

<sup>140</sup> Idem, p.19.

<sup>141</sup> HULTGÅRD, *Ecstasy and vision*, op.cit. p.48.

<sup>142</sup> Idem, p.51.

além dos macedônios, como os turcos (ZWY 6.6), o que é interpolação tardia do período sassânida e que dificulta mais ainda a contextualização histórica da obra.

Quais motivos e intenções estariam por trás de toda essa propaganda política negativa que se dá por meio da demonização de Alexandre na literatura *pahlavi*? A resposta não é nada simples, principalmente quando se trata do ZWY, dado o caráter das condições de produção da obra, suas camadas redacionais e seus problemas de datação.<sup>143</sup> Mas Eddy nos apresenta uma proposta interessante e atraente. No momento da redação da camada do ZWY que associava metais a impérios, já ficou claro que os persas, independente do contexto histórico, traduziram a batalha cósmica entre Ahura Mazda e Ahriman em termos políticos mundanos<sup>144</sup>, mas atrelado a isso está a concepção de domínio cosmológico do rei<sup>145</sup>, que dava um *status* sobre-humano aos reis persas.

Já vimos que na Antigüidade o mito exerceu papel fundamental na legitimação das conquistas e dos governos, mas devemos levar em conta que o contrário também ocorreu: a força do mito foi usada para deslegitimar qualquer jugo estrangeiro ou direito alegado ao trono. Alexandre chegou a reclamar este direito através da crença grega de que Perseu teria sido o fundador da Pérsia, e tendo este herói mítico como suposto ancestral, a guerra de conquista contra a Pérsia tornar-se-ia autêntica.<sup>146</sup>

No entanto, o reinado persa foi perpassado por uma perspectiva teológica desenvolvida antes do período helenístico, e era necessário que além do preenchimento de uma série de pré-requisitos (como ser de família iraniana e guardar os costumes e religião persas) o rei fosse “escolhido” de Ahura Mazda e zelasse pelas obrigações e responsabilidades sagradas.<sup>147</sup> Toda essa concepção acerca da monarquia estava no centro do conflito e da resistência religiosa persa, pois o governo do rei era a representação do governo de Ahura Mazda na terra.<sup>148</sup>

Diferentemente do Egito e da Babilônia, onde imagina-se, por conta de algumas evidências concretas, que Alexandre tenha se entronizado como legítimo sucessor dos reis locais passando pelos rituais requeridos ou pelo menos demonstrado piedade para com os

---

<sup>143</sup> Para informações básicas e introdutórias acerca dos problemas de datação e de outras temáticas aqui abordadas: NASCIMENTO, Rodrigo N. A “raça de *Xēšm*”, o mito das idades do mundo e “Alexandre, o Eclesiástico”: os problemas de datação no *Zand-ī Wohuman Yasn. Oracula*, vol. 10, nº 15, 2014, p. 32-44.

<sup>144</sup> EDDY, op.cit. p.31.

<sup>145</sup> Idem, pp.37-64.

<sup>146</sup> AMITAY, op.cit. p.22.

<sup>147</sup> EDDY, op.cit. p.41. SKJÆRVØ, op.cit. pp.57-59.

<sup>148</sup> EDDY, op.cit. p.43.

deuses nativos<sup>149</sup>, na Pérsia as intenções não foram tão claras. As vitórias dos exércitos de Alexandre contra os persas nas batalhas de Grânico, Issos e a decisiva de Gaugamela foram atribuídas aos deuses gregos (Zeus, Atena, Hércules, Dioniso) e não à Ahura Mazda.<sup>150</sup>

Segundo Fredricksmeier, o uso do título de “Rei da Ásia” por Alexandre demonstrou que sua intenção essencialmente não era a de ser sucessor de Dario III no trono da Pérsia (segundo diversas evidências, ele não usou nenhum dos tradicionais títulos dos reis persas como “Rei dos Reis” e “Grande Rei”, entre outros), mas antes inaugurar uma nova realidade sociopolítica, uma monarquia absoluta, onde a dinastia aquemênida e o império persa não mais existiriam. Como já foi citado, tal intenção ficou clara através do tratamento dado à Persépolis, um ato político cheio de simbolismo. Além disso, não há nenhuma evidência de que Alexandre passou por algum ritual de entronamento tido como necessário para assumir o trono da Pérsia.<sup>151</sup>

No dualismo persa, se Ahura Mazda não governasse, quem governaria em seu lugar? No ZWY é revelado à Zoroastro que um dos sinais do fim dos tempos é o governo mau dos demônios da raça de *Xēšm* (ZWY 1.11), que inaugura a pior realidade possível no mundo material. Mas o plano escatológico do ZWY contempla também a vitória sobre os inimigos e a restauração da criação.

A tradição iraniana em *pahlavi* divide o último período da história humana em três milênios marcados por distúrbios e o aparecimento de figuras salvadoras (respectivamente *Ušēdar*, *Ušēdarmāh* e o último *Sōšāns*, todos filhos de Zoroastro).<sup>152</sup> Em camadas redacionais que nos sugerem tradições mais antigas do período helenístico, temos o surgimento de um dos agentes de Ahura Mazda no período de *Ušēdar*, *Pišotan* (filho de *Vistašp* cujo nascimento é sinalizado por uma estrela caindo<sup>153</sup>), que através de um combate escatológico derrota os *dēws* (demônios) e vários outros inimigos dos persas (ZWY 7.26-38), inclusive “Alexandre, o Romano e aqueles com cabelo partido e a cintura de couro” (ZWY 7.32). *Pišotan* é um restaurador da religião (ZWY 7.20), aquele que irá liderar o exército juntamente com o lendário guerreiro *Kay Wahram* contra a raça de *Xēšm* e expulsará os invasores.

*Sōšāns*, o último messias, é responsável pela purificação da criação, ou seja, por trazer o estado puro, o *frašgird*, onde “a criação” pertence inteiramente à Ahura Mazda, é

---

<sup>149</sup> FREDRICKSMEYER, op.cit. p.145.

<sup>150</sup> Idem, pp.144-145.

<sup>151</sup> FREDRICKSMEYER, op.cit. p.161.

<sup>152</sup> HULTGÅRD, *Ecstasy and vision*, op.cit. pp.47-48.

<sup>153</sup> EDDY, op.cit. p.30.

livre da influência do Mal e volta a ser como era antes do ataque de Ahriman.<sup>154</sup> Ele é a figura que desencadeia também a ressurreição dos mortos e o recebimento do corpo final (ZWY 9.24). É interessante atestar, de acordo com Moazami, que

Estas figuras imortais ou messiânicas são modeladas de acordo com o modelo iraniano de rei que é mais frequentemente um iniciador, um soberano que conduz uma nova época da história. O modelo iraniano de rei é tanto o fundador de uma dinastia como o regenerador das pessoas e da terra após um período de desorganização política e social. Ele é o conquistador que põe fim ao reino mau, ele é o organizador de uma nova era, é o guia espiritual das pessoas e causa prosperidade universal.<sup>155</sup>

Assim, conclui-se que apesar de ser uma anomalia histórica, as ações e reinado de Alexandre são compreendidos dentro de todo o sistema dualista e cosmológico do zoroastrismo. Com a vitória das figuras salvadoras (*Ušēdar*, *Ušēdarmāh*, *Pišotan* e o último *Sōšāns*) sobre os invasores, temos uma metanarrativa que liga os acontecimentos mundanos, no caso a conquista do Império Persa por Alexandre, a um plano transcendental onde as forças de *aša* triunfarão definitivamente sobre *druj*.

Na literatura *pahlavi*, Alexandre é demonizado sendo relacionado a Ahriman e seus agentes perversos não apenas com a intenção de deslegitimar o conquistador. No ZWY, ele exerce o papel de adversário escatológico porque na perspectiva iraniana Alexandre representava ligeiramente as forças do caos (*druj*) atuando no cosmos contra a ordem (*aša*). As concepções em torno da figura de Alexandre baseiam-se profundamente nas sensibilidades da tradição religiosa milenar dos persas, ele foi incorporado ao mito de combate tradicional, onde se espera que as hostes de Ahriman ataquem periodicamente para indicar a vinda de um novo salvador e pela última vez no fim dos tempos. Os diversos tipos de sinais do fim dos tempos concernentes à religião, cultura, família, ao império e aos aspectos biológicos da vida humana são interpretados como atuação de Ahriman e seus demônios em posse da Terra.<sup>156</sup> Por fim, a fé apocalíptica dos persas nos diversos contextos possíveis gerou uma expectativa por um mundo melhor, um mundo onde Ahura Mazda reinaria eternamente.

---

<sup>154</sup> MOAMAZI, Mahnaz. *Millennialism, Eschatology and Messianic figures in Iranian Traditions*. Journal of Millennial Studies, 2000, pp.13-14.

<sup>155</sup> Idem, p.6.

<sup>156</sup> Idem, p.3.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O AWN, o ZWY e a Dk, através de uma mistura entre mito e história, explicam dentro de uma perspectiva tipicamente persa as novas realidades com as quais aquele povo e classes específicas eram confrontados, independentemente de quais possíveis contextos (pós conquista macedônica, sassânida tardio ou pós invasão árabe), interpolações e camadas redacionais.

Ao relacionar Alexandre com as forças da destruição e do caos, essas obras fazem com que a temática esteja baseada profundamente nas sensibilidades da tradição religiosa persa. Se considerarmos que toda a literatura zoroástrica apresenta um desenvolvimento e continuidade milenares de suas crenças apocalípticas e escatológicas do tempo dos *Gāthās* (aproximadamente 1.200-1.400 e 1.000 a.C.) até o início do período islâmico entre os séculos VII e X d.C.<sup>157</sup>, temos que adicionar também o peso da tradição oral<sup>158</sup>, e somente mais tarde o da escrita.

É perfeitamente aceitável formular que em períodos como o da conquista macedônica e dos governos helenísticos, com o problema de legitimidade no trono entre outros, houve toda uma tendência para efervescência no apocalipticismo e no pensamento escatológico que sem dúvida imprimiram sua marca na tradição ligada ao ZWY e outros textos da literatura *pahlavi*. A reatualização dos mitos operou diante da queda da dinastia sassânida perante a conquista árabe no século VII d.C., por isso as obras aqui estudadas possuem traços de adição de eventos e reinterpretações; elas estão relacionadas às mudanças nas condições históricas e geográficas do zoroastrismo.<sup>159</sup>

Mas os persas sempre explicaram os acontecimentos mergulhados nas raízes mais profundas do apocalipticismo e em sua tradição. Com este trabalho quis mostrar o poder da linguagem e literatura apocalípticas para gerar a compreensão e entendimento necessários para dar sentido à experiência no tempo diante de adversidades. A figura de Alexandre é incorporada no sistema dualista zoroástrico da forma mais eficaz possível, não só para atender intenções religiosas e interesses políticos; ele é assim incorporado como um novo elemento que tem que fazer sentido numa visão de mundo persa.

A revelação apocalíptica, do transcendental, é como a recitação do *Ahunavar* de Ahura Mazda aos ouvidos, que coloca em êxtase quem a escuta e concede o conhecimento da

---

<sup>157</sup> MOAMAZI, op.cit. p.14.

<sup>158</sup> BOYCE, *On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic*, op.cit. pp.74-75.

<sup>159</sup> MOAMAZI, op.cit. p.14.

consumação da história: a derrota do Mal, a restauração do mundo e o Juízo Final. Este conhecimento traz consolo e resistência frente a perseguição e dá até mesmo “reorientação na esteira de um trauma histórico”.<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup> COLLINS, *A imaginação apocalíptica*, op.cit. p.397.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes:

*Arda Viraf Namag* - KASSOCK, Zeke. *The Book of Arda Viraf. A Pahlavi Student's 2012 Rendition, Transcription and Translation*. Fredericksburg: Kassock Bros. Publishing Co., 2012.

*Dēnkard* - MENASCE, Jean de. *Le Troisième livre du Dēnkart*. Paris: Librairie Klincksieck, 1973.

SANJANA, Pešotan. *Sacred Books of the East VII*. Bombay, 1894. Disponível em: <<http://www.avesta.org/denkard/dk5s.html>>. Acesso em: 03 fev. 2015, às 20:00.

WEST, E. W. *Sacred Books of the East V*. Oxford University Press, 1897. Disponível em: <<http://www.avesta.org/denkard/dk7.html>>. Acesso em: 04 fev. 2015, às 16:00.

*Diodoro da Sicília, Biblioteca Histórica* - Diodorus Siculus. *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes with an English Translation by C. H. Oldfather*. Vol. 4-8. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd. 1989.

*Zand-ī Wohuman Yasn* - CERETI, Carlo G. *The Zand-ī Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.

### Literatura secundária:

AMITAY, Ory. *From Alexander to Jesus*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 2010.

ANKLESARIA, Behrangore T. Introduction. In: ANKLESARIA, Ervad Tahmuras D. *Būndahishn*. Byculla: British India Press, 1908.

ASMUSSEN, Jes P. Aēšma. In: *Encyclopaedia Iranica Online*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/aesma-wrath>>. Acesso em: 07 set. 2014, às 12:30.

BLOIS, François de. *Dualism in Iranian and Christian traditions*. Cambridge University Press: *Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series*, Vol. 10, No. 1., pp. 1-19, 2000.

BOYCE, Mary. On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. In: *BSOAS* 47, pp. 57-75, 1984.

\_\_\_\_\_. Middle Persian Literature. In: *Handbuch der Orientalistik*, vol. 4/1. Leiden: Brill, pp. 31-66, 1968.

\_\_\_\_\_. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London/New York: Routledge & Kegan Paul, 1979.

\_\_\_\_\_. *A History of Zoroastrianism*. Leiden: Brill, 1975.

\_\_\_\_\_. *Textual sources for the study of Zoroastrianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

CIANCAGLINI, Claudia A. Alessandro e l'incendio di Persepoli nelle tradizioni greca e iranica. In: VALVO, Alfredo (ed.). *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale: Forme e metodi di trasmissione*. Alexandria: Edizioni dell'Orso, pp. 59-81, 1997.

COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven: Yale University Press, 1993.

COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. Sao Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. What is Apocalyptic Literature? In: COLLINS, John J. (ed.). *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. Apocalypse: The Morphology of a Genre. *Semeia*, n. 14, 1979.

DARYAEE, Touraj. *Imitatio Alexandri and its impact on late Arsacid, early Sasanian and Middle Persian Literature*. Kraków: Electrum, Vol. 12, pp. 89-94, 2007.

DHALLA, Maneckji N. *History of Zoroastrianism*. New York: Oxford University Press, 1938.

DOBRORUKA, Vicente. Novas reflexões sobre a identidade dos trofonoi no "Oráculo do Oleiro" e no Bahman Yast. In: *História e apocalíptica - Ensaaios sobre tempo, metahistória e sincretismo religioso na Antiguidade*. Brasília: Edição do autor, 2009.

\_\_\_\_\_. Hesiodic reminiscences in Zoroastrian-Hellenistic apocalypses. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (75): 275-295*, 2012.

DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. Apocalypse juive et apocalypse iranienne. In: BIANCHI, Ugo e VERMASEREN, Maarten J. (eds.). *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*. Leiden: Brill, 1982.

EDDY, Samuel K. *The King is Dead: Studies in Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

FREDERICO, Danielle L.B; FILHO, Mauro F; EVANGELISTA, Michele; PEREIRA, Sandro. Visio Pauli: o corpo no espaço/tempo do além mundo. *Oracula*, vol. 7.12, Edição Especial, pp. 168-192, 2011.

FREDRICKSMEYER, Ernst. Alexander the Great and the Kingship of Asia. In: BOSWORTH, Albert. B; BAYNHAM, Elizabeth. J. *Alexander the Great in fact and fiction*. New York: Oxford University Press, 2000.

GREEN, Peter. *Alexandre, o Grande e o período helenístico*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

GIGNOUX, Philippe. La demonisation d'Alexandre le Grand d'après la littérature pehlevie. In: MACUCH, M., MAGGI, M. & SUNDERMANN, W. (eds.). *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, pp. 87-97, 2007.

\_\_\_\_\_. L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres Apocalypses? In: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 31, 1988.

\_\_\_\_\_. Les voyages chamaniques dans le monde iranien. In: *Acta Iranica* 21, pp. 244-265, 1981.

\_\_\_\_\_. Dēnkard. In: *Encyclopaedia Iranica Online*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/denkard>>. Acesso em: 07 de janeiro de 2015 às 20:30.

HINTZE, Almut. Ahura Mazda and Angra Mainyu. In: JONES, Lindsay (ed.). *The Encyclopaedia of Religion, Second Edition*. USA: Macmillan Reference, pp. 203-204, 2005.

HULTGÅRD, Anders. Ecstasy and vision. In: HOLM, Nils (ed.). *Religious Ecstasy*. Stockholm: Almqvist & Wikseli International, p. 218-225, 1982.

\_\_\_\_\_. Persian Apocalypticism. In: COLLINS, John J. (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. Vol.1. New York: Continuum, pp. 39-83, 1988.

\_\_\_\_\_. Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion – ein religionsgeschichtliches Problem. In: HAASE, Wolfgang; TEMPORINI, Hildergard (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin: De Gruyter, 1978-1986.

KASSOCK, Zeke. *A Pahlavi Student's Dictionary*. Fredericksburg, VA, Kassock Bros. Publishing Co., 2013.

KREYENBROEK, Philip G. *Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism Masdaism*. Columbia University: Encyclopaedia Iranica, pp. 303-307, 1993.

MACKENZIE, D. N. *A Concise Pahlavi Dictionary*. London/New York: Routledge Curzon, 1971.

MALANDRA, William. *Saošyant*. In: *Encyclopaedia Iranica Online*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/saosyant>>. Acesso em: 08 de julho de 2015 às 11:00.

MARROU, Henri-Irenée. *Do conhecimento histórico*. Lisboa: Editorial Aster, 1974.

MOAMAZI, Mahnaz. *Millennialism, Eschatology and Messianic figures in Iranian Traditions*. Journal of Millennial Studies, pp. 1-16, 2000.

NASCIMENTO, Rodrigo N. A “raça de Xēšm”, o mito das idades do mundo e “Alexandre, o Eclesiástico”: os problemas de datação no *Zand-ī Wohuman Yasn. Oracula*, vol. 10, nº 15, pp. 32-44, 2014.

PAVRY, Jal. *Manichaeism. A Rival of Zoroastrianism and Christianity*. The Journal of Religion, Vol. 17, No. 2., pp. 161-169, 1937.

SKJÆRVØ, Prods O. The Achaemenids and the *Avesta*. In: CURTIS, Vesta S.; STEWART, Sarah (eds). *The Birth of the Persian Empire*. I.B.Tauris: London, 2005.

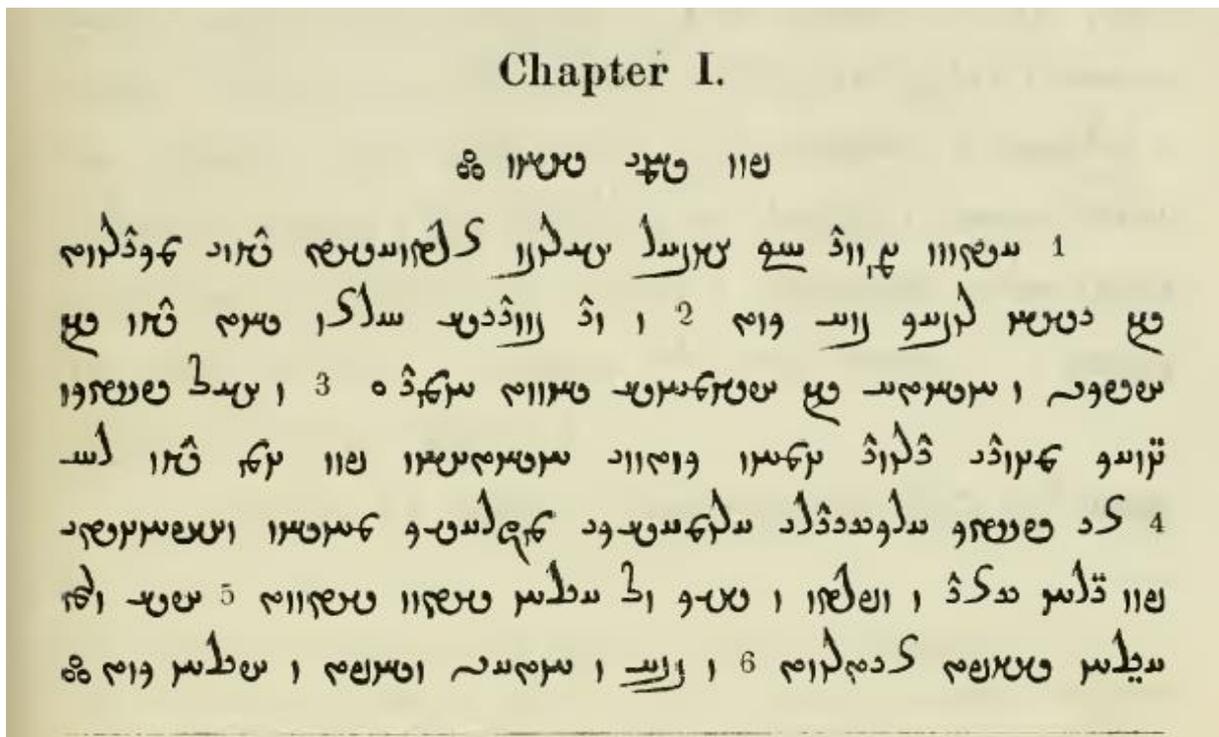
STONEMAN, Richard. *Alexander the Great: a life in legend*. New Haven: Yale University Press, 2008.

WIDENGREN, Geo. "El mito". In: *Fenomenología de la Religión*. Madrid: Cristiandad, 1976.

YAMANAKA, Yuriko. Ambigüité de l'image d'Alexandre chez Firdawsi: les traces des traditions sassanides dans le Livre des Rois. In: HARF-LANCNER, Laurence. KAPPLER, Claire; SUARD, François (eds.). *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales*. Actes du Colloque de Paris, 27-29 nov. 1997, Nanterre, Centre des Sciences de la Littérature, Université Paris X-Nanterre, p.341-353, 1999.

## ANEXOS

Transliteração, transcrição e tradução minhas do *pahlavi* para o português de alguns versos do primeiro capítulo do *Arda Viraf Namag*. A imagem que se segue foi retirada da primeira versão moderna (*editio princeps*) do *Arda Viraf Namag*. Datada de 1872, a edição conta com o texto original em *pahlavi* preparado por Destur Hoshangji Jamaspji Asa e a transcrição e tradução para o inglês por Martin Haug (professor de sânscrito e filologia comparativa da Universidade de Munique) com assistência do professor E. W. West. Utilizei como base também a recente edição da obra de Zeke Kassoock, que possui uma divisão diferente dos versos. Este anexo é um pequeno exercício de nível iniciante para demonstrar como lidamos com o persa médio, reflete também a importância do estudo da língua original das fontes pelo historiador.



### Transliteração

#### Capítulo 1

PWN ŠMy yzd'n

(1) 'ytwn YMRRW-d AYK 'ywb'l 'hlwb zltwhšt ddwy MKBLWN-tn BYN gyh'n lwb'k BRA krt. (2) W OD bwndkyh 300 ŠNT ddw BYN 'pyckyh W ANŠWTA BYN 'py-gwm'nyh YHWWN-tn HWE d. (3) W AHL gcystk gn'k mynwk dlwnd gwm'n krtn Y ANŠWTA'n

PWN ZNE ddw l'g. (4) ZK gcystk 'lkskdr Y hlwm'dyk Y mčl'sk m'nšn wyd'p'nyn-ytn Y PWN gl'n szd W nplt W d'yk OL 'yl'nštr ŠDRWN-tn. (5) hcš OLE 'yl'n dhywpt YKTLWN-tn. (6) W BBA W hwt'y wšwp-tn W 'wyl'n krt.

### **Transcrição**

*Pad nām yazdān.*

(1) *Ēdōn gōwēnd kū ēkbār ahlāw Zarduxsht dēn padīrift andar gēhān rawāg kard.* (2) *Ud tā bowandagīh 300 sāl dēn andar abēzagīh ī mardōm andar abēgūmanīh būd hend.* (3) *Ud pas gizistag Gannāg Mēnōg druwand gūmān kardan ī mardōmān pad ēn dēn rāy.* (4) *Ān gizistag Aleksandar ī Hrōmāyāg ī Mujrāyīk ī mānishn wiyābānēnēd ī pad garān sezd ud nibard ud dāyag ō Erānshahr frēstād.* (5) *Ush ōy Erān dahibed ōzad.* (6) *Ud dar ud xwadāyīh wishuft ud awēran kard.*

### **Tradução**

Em nome de Deus (Ahura Mazda).

(1) Eles dizem que uma vez, o justo Zoroastro recebeu a religião e a espalhou neste mundo. (2) E até o término de 300 anos, a religião estava em um estado de pureza, no qual as pessoas estavam sem dúvida. (3-4) E depois o maldito e iníquo *Gannāg Mēnōg* [Ahriman], lançando dúvida para as pessoas desta religião, ludibriou o maldito Alexandre de Roma, que estava no Egito, enviando-o para a terra do Irã com lutas pesadas e guerra. (5-6) E ele matou o governador do Irã, destruiu o palácio e o império e deixou-os desolados.

Quadro fonético:

Escrituras iránias occidentales derivadas del arameo								
Arameo	Parto antiguo (Nisa)	Inscripciones Partas	Valor fonético (parto)	Inscripciones persas medias	Salterio	Pahlavi cursivo	Pahlavi de libro	Valor fonético (persa medio)
ʾ	𐤀	𐎀	a, ā	𐎠	𐎡	𐎢	𐎣	a, ā
b	𐤁	𐎁	b, w	𐎡	𐎢	𐎣	𐎤	b, w
g	𐤂	𐎂	g, γ	𐎢	𐎣		𐎥 𐎦	g, y
d	𐤃 = ʿ, r	𐎃	d, δ	𐎣	𐎤	𐎥	𐎦 𐎧	d, y
h (h)	𐤄	𐎄		𐎤	𐎥		𐎦	
w	𐤅	𐎅	w, ō, ū	2 = ʿ, r	1 = ʿ, r	1	1	w, ō, ū
z	𐤆	𐎆	z, ž	𐎥	𐎦		𐎧	z
h (h)	𐤇	𐎇	h, x	𐎦	𐎧	𐎨	𐎩	h, x
ʔ	𐤈	𐎈		𐎧				
y	𐤉	𐎉	y, ē, ī	𐎧	𐎨	𐎩	𐎪 𐎫	y, ē, ī, j
k	𐤊	𐎊	k, g	𐎨	𐎩	𐎪	𐎫	k, g
l (δ)	𐤋	𐎋	l	𐎩	𐎪	𐎫	𐎬	l, r
m	𐤌	𐎌	m	𐎪	𐎫	𐎬	𐎭	m
n	𐤍	𐎍	n	𐎫	𐎬	𐎭	𐎮	n
s	𐤎	𐎎	s	𐎬	𐎭	𐎮	𐎯 𐎰	s, h
ʿ	𐤏 = d, r	𐎏 = r		2 = w, r	1 = w, r	1	1	∅
p	𐤐	𐎐	p, b	𐎭	𐎮	𐎯 𐎰	𐎱	p, b, f
š (c)		𐎑	č	𐎮	𐎯	𐎰	𐎱 𐎲	č, j, z
q	𐤑	𐎑		𐎯	𐎰	𐎱	𐎲	
r	𐤒 = d, ʿ	𐎒 = ʿ	r	2 = w, ʿ	1 = w, ʿ	1	1	r
š	𐤓	𐎓	š, ž	𐎰	𐎱	𐎲	𐎳	š
t	𐤔	𐎔	t, d	𐎱	𐎲	𐎳	𐎴	t, d

Fonte: Promotora Española de Lingüística (PROEL).

## **Declaração de Autenticidade**

Eu Rodrigo Nunes do Nascimento, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado “DE MAGNO A MALDITO: A DEMONIZAÇÃO DE ALEXANDRE NA LITERATURA APOCALÍPTICA PERSA” foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Brasília, 03 de Julho de 2015.

---

Rodrigo Nunes do Nascimento