

ALEXANDRE, O MALDITO E O DEMÔNIO PERSA DA IRA

Alexander the Accursed and the Persian Demon of Wrath

Rodrigo Nunes do Nascimento

rodrigo.nunes90@gmail.com

Graduando em História, Universidade de Brasília (UnB)

RESUMO

A partir de uma distinção entre os planos histórico e mítico dos feitos de Alexandre, o Grande, este artigo analisa os motivos e intencionalidades de sua representação na literatura *pahlavi*, especialmente no *Arda Viraf Namag* e no *Zand-ī Wohuman Yasn*. Nessas obras, como opositor ocidental por excelência dos persas, Alexandre exerce 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.

Palavras-chave: Alexandre, o Grande — apocalipsismo persa — demonização — iranologia.

ABSTRACT

From a distinction between historical and mythical plans of the deeds of Alexander the Great, this article analyzes the motives and intentions of their representation in the *Pahlavi* literature, especially in the *Arda Viraf Namag* and in the *Zand-ī Wohuman Yasn*. In these works, as Western opponent par excellence of the Persians, Alexander plays a role of the 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 objects will allow an immersion in the Iranian tradition in search of more answers on this subject little studied.

Keywords: Alexander the Great — Persian apocalypticism — demonization — iranology.

Introdução

“Se a morte pudesse ser repelida com exércitos e soldados, aqui estão os exércitos do mundo inteiro; e se ela pudesse ser repelida com orações e rosários, aqui estão os sufis e sheikhs do mundo inteiro... e se ela pudesse ser subornada com riquezas e tesouros, aqui estão todos os tesouros da face da terra. (...)

Alexandre conquistou o mundo inteiro e fez dele seu reino de uma extremidade a outra, mas quando a morte veio sobre ele, estava vencido e abandonando seu domínio sobre a face da terra, levou consigo apenas este grosseiro pedaço de pano” (Jāmī, 1494).

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 Antiguidade podiam ser contadas em uma ampla variedade de lugares e línguas¹. 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 este artigo é o fato de Alexandre ter-se autointitulado “Rei da Ásia” e “Senhor de toda a Ásia”, após a derrota do rei persa Dario na batalha de Gaugamela em outubro de 331². 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 ultrapassada.

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*³. 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”⁴. Filiação divina, paternidade “dual” e deificação acompanhavam a história e mito do conquistador.

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 verdadeiro reinado⁵, tradicionalmente sob tutela do deus Ahura Mazda. Serão explorados como temas centrais dois motivos da tradição persa que conheceu um 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.

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

² FREDRICKSMEYER, Ernst. Alexander the Great and the Kingship of Asia. In: BOSWORTH, A. B.; BAYNHAM, E. J. *Alexander the Great in Fact and Fiction*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 137.

³ 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.

⁴ FREDRICKSMEYER, 2000, p. 145-146.

⁵ 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.

As duas obras escolhidas da literatura *pahlavi*, isto é, a literatura em persa médio, foram o *Zand-i Wohuman Yasn* e o livro do sábio *Viraf*, o *Arda Viraf Namag*⁶, ambas principais representantes da literatura apocalíptica persa. De acordo com Eddy, a expectativa iminente de restauração da ordem original serviu como fermento para um tipo de pensamento apocalíptico, impulsionando a esperança no renascimento da religião persa negligenciada e da monarquia aquemênida em forma messiânica.⁷

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”⁸.

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 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 estranha⁹, acredito que devido ao poder e eficácia do mito na explicação da realidade aqui ela é extremamente necessária.

É bem atestado nas fontes o forte sentimento religioso de Alexandre. Em várias ocasiões o rei ofereceu sacrifícios a seus deuses protetores, como após a batalha de Issos sacrificando à Zeus, Hércules e Atena¹⁰, deuses que provavelmente foram seus patronos nas guerras que Alexandre moveu durante a conquista da Ásia e que seriam temas das cunhagens de moedas no período helenístico.¹¹

Mais importante era a crença na alegada ancestralidade divino-heróica dos reis macedônicos, que acreditavam ser descendentes de Hércules¹². É claro que o objetivo deste artigo não é detalhar a complexa questão da filiação divina ou paternidade dupla de Alexandre, mas com isso apenas desejo 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 (entre 224 e 651 d.C.).

⁶ Daqui em diante usarei, respectivamente, as abreviaturas ZWY e AVN. Para o *Zand* será utilizada a edição de CERETI, Carlo G. *The Zand-i 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, VA: Kassock Bros. Publishing Co., 2012.

⁷ EDDY, 1961, p. 37.

⁸ AMITAY, 2010, p. 87. A tradução do inglês e de outras línguas estrangeiras que se seguem são minhas.

⁹ AMITAY, 2010, p. 147.

¹⁰ AMITAY, 2010, p. 15.

¹¹ FREDRICKSMEYER, 2000, p. 144.

¹² AMITAY, 2010, p. 18.

De uma forma geral o mito era responsável pela legitimação das conquistas e do governo, e 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 no pensamento grego¹³. 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 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.¹⁴

Quer no plano do real ou do imaginário, a visita ao Oráculo confirmou as aspirações do conquistador. Desde o começo de sua carreira política e militar Hércules e também Dioniso serviram como um modelo heroico-divino para a sua conquista do Oriente¹⁵, mas agora ele era como um deles. Era um bom negócio, no entanto, manter a filiação humana que lhe garantiria direito sobre o trono da Macedônia e seu exército¹⁶. Mitológico ou real, este episódio entre tantos outros, legitimou a dominação e o governo de Alexandre no Egito. 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.¹⁷

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 de ambiguidade na rememoração do passado no Império Sassânida e no 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 Destruidor¹⁸. Uma boa ilustração para tal ambiguidade é a obra *Shahnameh* (Livro dos Reis), escrita pelo poeta persa Firdausi 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 do Irã.¹⁹

¹³ AMITAY, 2010, p. 64.

¹⁴ AMITAY, 2010, p. 24-25.

¹⁵ FREDRICKSMEYER, 2000, p. 144.

¹⁶ AMITAY, 2010, p. 64.

¹⁷ STONEMAN, 2008, p. 20.

¹⁸ STONEMAN, 2008, p. 41.

¹⁹ YAMANAKA, Yuriko. Ambigüité de l'image d'Alexandre chez Firdawsi: les traces des traditions sassanides dans le Livre

É interessante perceber como tanto no AVN como no ZWY os relatos sobre Alexandre também circulam entre as duas categorias de *spatium historicum* e *spatium mythicum*, principalmente pelo teor religioso dessas obras, certamente ligadas à tradição clerical zoroástrica. Como veremos, nestas obras os planos de tempo histórico e sacro se 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 preservam²⁰. A literatura religiosa dos zoroástricos, da qual tratarei, foi compilada ou escrita em *pahlavi* por volta dos períodos sassânida tardio e no início do islâmico²¹. Esta 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. Daryaee 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 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.²²

Alexandre no Arda Viraf Namag

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 celestiais do apocalipsismo judaico²³. O AVN narra a experiência visionária da jornada de *Viraf* ao mundo dos mortos (AVN 3.1-6), tanto no inferno como no céu, tornando-se “o texto visionário mais espetacular do Irã antigo composto no período sassânida”²⁴.

des Rois. In: HARF-LANCNER, Laurence; KAPPLER, Claire; SUARD, François (ed.). *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, p. 341-342.

²⁰ COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 56.

²¹ 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. *Handbuch der Orientalistik*, v. 4, n. 1, p. 31-32, 1968.

²² DARYAEE, Touraj. Imitatio Alexandri and Its Impact on Late Arsacid, Early Sasanian and Middle Persian Literature. *Electrum*, v. 12, p. 89, 2007.

²³ COLLINS, 2010, p. 61.

²⁴ HULTGÅRD, Anders. Ecstasy and Vision. In: HOLM, Nils (ed.). *Religious Ecstasy*. Stockholm: Almqvist & Wiksels International, 1982, p. 223.

O relato do primeiro capítulo do AVN é muito importante para a proposta deste artigo. Nele, Alexandre recebe epítetos pejorativos e é culpabilizado por muitas calamidades que assolam os persas. Este 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 perversos²⁵, como podemos atestar a seguir no AVN 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?]²⁶, 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 pesadas²⁷ 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.²⁸

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 (AVN 1.4). Mas a destruição do *Avesta* (AVN 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

²⁵ GIGNOUX, Philippe. La démonisation d'Alexandre le 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. 87-88.

²⁶ *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.

²⁷ Do inglês *heavy struggles*, no *pahlavi garān sedz ud nibard*. KASSOCK, Zeke. *A Pahlavi Student's Dictionary*. Fredericksburg, VA: Kassock Bros. Publishing Co., 2013.

²⁸ AVN 1.1-7. (1) *Ēdōn gōwēnd kū ēkbār ahlāw Zarduxsht dēn padirift andar gēhān rawāg kard*. (2) *Ud tā bowandagih 300 sāl dēn andar abēzagih ī mardōm andar abēgūmanih būd hend*. (3) *Ud pas gizistag Gannāg Mēnōg druwand gūmān kardan ī mardōmān pad ēn dēn rāy ān gizistag Aleksandar ī Hrōmāyāg ī Mujrāyik ī mānishn wiyābānēnēd ī pad garān sedz ud nibard ud dāyag ō Erānshahr frēstād*. (4) *Ush ōy Erān dahibed ōzad ud dar ud xwadāyih wishuft ud awēran kard*. (5) *Ud ēn dēn chiyōn hamāg abestāg ud zend abar gow pōstihā 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 Erānshahr rāy bē kusht, ud masān [mayān?] ud kadaqxadāyān ī Erānshahr, ēk abāg did kēn ud anāshthīh ō mēhān [?] abgand ud xwad shkast ō dushox dwārist*.

tradições mais antigas apenas da época parta e sassânida²⁹. Kassoock sugere que o epíteto de *Aleksandar ī Hrōmāyīg* (Alexandre, o Romano), pode indicar que os romanos controlavam a Grécia quando da composição original da obra³⁰. 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 AVN e do *Dēnkard*³¹, que narram a invasão do Irã por Alexandre, acredita na possibilidade de destruição do *Avesta* durante o incêndio de Persépolis. Através dos testemunhos de Hermipo de Smirna (em Plínio, História Natural 30.1) e Pausanias, Eddy argumenta que as escrituras zoroástricas já estavam fixadas 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.³²

Há acadêmicos que duvidam da veracidade do relato da destruição do *Avesta* por Alexandre, formulando que o mesmo faz parte de toda uma propaganda política forjada pelo clero zoroástrico na dinastia sassânida, a sucessora do Império Selêucida, herdeiro da expansão do Império Macedônico. Um dos objetivos desta propaganda mítica teria sido a explicação da falta de manuscritos antigos para textos que só foram fixados a partir do século V d.C.³³, responsabilizando um personagem que já era um arquétipo de inimigo ocidental dos persas, o desprezível Alexandre, o Maldito (AVN 1.3). Ainda de acordo com Gignoux, com mito e história, os teólogos iranianos concluíram seu duplo objetivo de explicar a perda dos textos sagrados e ainda de dar *status* ao *Avesta*.³⁴

O incêndio de Persépolis por Alexandre em abril de 330 a.C. é fato histórico incontestável e bem atestado nas fontes clássicas e iranianas³⁵. 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. Mas apesar do símbolo do poderio persa no Oriente não ser Persépolis, e sim Susa, que para os gregos era o centro e símbolo do poder, arrogância e agressão da Pérsia³⁶, a destruição da cidade foi cheia de significado por seu status de centro religioso do Império Persa na Ásia:³⁷

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

²⁹ GIGNOUX, 2007, p. 87-89.

³⁰ KASSOCK, 2012, p. 1.

³¹ Dk 3.3-5, 4.23-24. *Dēnkard* significa literalmente “Atos da religião”, 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.

³² EDDY, 1961, p. 14-15.

³³ STONEMAN, 2008, p. 42.

³⁴ GIGNOUX, 2007, p. 88.

³⁵ CIANCAGLINI, Claudia A. Alessandro e l'incendio di Persepoli In: VALVO, Alfredo. *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1997, p. 63.

³⁶ FREDRICKSMeyer, 2000, p. 148.

³⁷ FREDRICKSMeyer, 2000, p. 149.

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.³⁸

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 helenístico³⁹. A perda do Império se fez marcante principalmente no sentimento religioso: era uma questão política interpretada religiosamente pela crença de que o rei era o escolhido de Ahura Mazda e Alexandre não preenchia nenhum dos pré-requisitos para o trono persa, o que causou um problema de legitimação de seu reinado.⁴⁰

A tradição iraniana o responsabilizou tanto pelo incêndio de Persépolis como pela destruição dos textos sagrados, escritos em ouro (AVN 1.4-6) e também pelo assassinato de sacerdotes do zoroastrismo como os *morbad*s e *hērdads*. Tal acontecimento (a comprovada queima de Persépolis) marcou a memória persa com recordações das grandes perdas, de modo que pode-se considerar uma tradição oral ininterrupta que se conservou quando da compilação ou composição dos textos no período sassânida⁴¹. Responsável pela interrupção da dinastia aquemênida e da tradição zoroástrica, “Alexandre é o personagem mais detestado da literatura *pahlavi*”⁴², 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 conhecimento dos espíritos celestiais” (AVN 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 preparação para a jornada envolve a escolha de um local apropriado, um templo do fogo, um ritual de purificação é feito (AVN 2.12) e entre outras coisas, *Viraf* bebe vinho e uma espécie de narcótico (*mang*⁴³) que lhes são dados pelos sacerdotes em três taças de ouro, que representam o “bom pensamento”, a “boa palavra” e a “boa ação” (AVN 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 (AVN 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 noites, ele foi enviado de volta e entrou [foi] para o corpo”⁴⁴ (AVN 3.1-2).

³⁸ FREDRICKSMEYER, 2000, p. 149.

³⁹ EDDY, 1961, p. 37-64.

⁴⁰ EDDY, 1961, p. 58-59.

⁴¹ CIANCAGLINI, 1997, p. 68

⁴² CIANCAGLINI, 1997, p. 68

⁴³ 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 Antiguidade. 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*, n. 21, p. 244-265, 1981.

⁴⁴ AVN 3.1-2. (1) *Ruwān ī ōy Virāf az tan o chagād ī shēdīg [?] Chinvat Puhr shud.* (2) *Haftōm rōzshabān abāz frēstād ud andar*

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 (AVN 4.1-4) e das infernais (AVN 5.4-5). Uma obra como o AVN certamente diz muito acerca de suas possibilidades de lugar, mas ao descrever as bênçãos do céu para os 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 (AVN 1.7).

Cosmogonia e cosmologia persas: Alexandre como adversário escatológico no *Zand-ī Wohuman Yasn*

O Zoroastrismo é frequentemente apontado como uma das primeiras religiões que desenvolveram concepções de uma eternidade passada, um conflito cósmico entre as forças do Bem e do Mal, o cumprimento dos propósitos divinos na história, o Julgamento Final e a eternidade por vir⁴⁵. É fundamental entender um pouco da “história cósmica” do Zoroastrismo para uma melhor compreensão do apocalisismo persa⁴⁶, 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 existência⁴⁷. Enquanto o deus Ahura Mazda se achava em pura luz, um vácuo o afastava de Ahriman (no persa médio também *Gannāg Mēnōg*⁴⁸), que habitava as trevas⁴⁹. Através de sua onisciência Ahura Mazda sabia da existência de Ahriman e que o mesmo marcava um antagonismo; 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.⁵⁰

Movido por um sentimento belicoso, Ahriman retorna para a escuridão e maquina um ataque contra a luminosa criação de Ahura Mazda. A *Bundahišn*⁵¹, 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*)

tah shud.

⁴⁵ BOYCE, Mary. On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. *BSOAS*, n. 47, p. 57, 1984. COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven: Yale University Press, 1993, p. 77-104.

⁴⁶ HULTGÅRD, 1982, p. 44.

⁴⁷ DHALLA, 1938, p. 31.

⁴⁸ Literalmente “Espírito mau”.

⁴⁹ HULTGÅRD, 1982, p. 44; DHALLA, 1938, p. 31; KREYENBROEK, Philip G. *Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism Masdaism*. Columbia University: Enciclopaedia Iranica, 1993, p. 303-307.

⁵⁰ HINTZE, Almut. Ahura Mazda and Ahriman. In: JONES, Lindsay (ed.). *The Encyclopaedia of Religion*. 2nd ed. USA: Macmillan Reference, 2005, p. 203-204.

⁵¹ ANKLESARIA, Behramgore T. Introduction. In: ANKLESARIA, Ervad Tahmuras D. *Bundahishn*. Byculla: British India Press, 1908.

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 eterna⁵², 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 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”.⁵³

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 destruição⁵⁴. Uma boa ilustração é a oposição entre as emanções dos dois deuses. Enquanto Ahura Mazda criou sete *Amahraspands* (em avéstico *Amasha Spəntas*, “Santos Imortais”), seres espirituais justos e com qualidades elevadas como o “Bom Pensamento” (*Wohuman*), Ahriman também criou seu panteão de seres espirituais de destruição⁵⁵. No mundo material caberia ao ser humano escolher por qual princípio suas ações seriam orientadas.

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”⁵⁶, 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 1.1), 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”.⁵⁷

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 humana para serem inimigos de sua alma⁵⁸. 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

⁵² ANKLESARIA, 1908, p. 21.

⁵³ HINTZE, 2005, p. 203-204.

⁵⁴ BLOIS, François de. Dualism in Iranian and Christian traditions. *Journal of the Royal Asiatic Society*, v. 10, n. 1. p. 3, 2000.

⁵⁵ BLOIS, 2000, p. 4.

⁵⁶ 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: ensaios sobre tempo, metahistória e sincretismo religioso na Antiguidade*. Brasília: Edição do autor, 2009.

⁵⁷ EDDY, 1961, p. 29.

⁵⁸ DHALLA, 1938, p. 395.

êxito no seu trabalho, pois a destruição segue seus passos⁵⁹. É interessante constatar também que este ser maligno é caracterizado pela violência na guerra e pela embriaguez⁶⁰, ora, este não seria o personagem perfeito para se vincular à Alexandre? Uma larga tradição de historiadores e biógrafos da Antiguidade atestam os excessos alcoólicos de Alexandre⁶¹, 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”⁶². E segundo Curtius, Alexandre era, por natureza, incapaz de controlar sua ira.⁶³

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 deterioração⁶⁴, 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”⁶⁵. Daí a raça de *Xēšm* ser também identificada em cooperação com outros povos inimigos dos persas 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 datação⁶⁶. Mas Eddy nos apresenta uma proposta interessante e atraente. No momento

⁵⁹ DHALLA, 1938, p. 404.

⁶⁰ ASMUSSEN, Jes P. Aesma. In: *Enciclopaedia Iranica Online*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/aesma-wrath>>. Acesso em: 07 set. 2014, às 12:30.

⁶¹ AMITAY, 2010, p. 163-165

⁶² AMITAY, 2010, p. 163.

⁶³ AMITAY, 2010, p. 19.

⁶⁴ HULTGÅRD, 1982, p. 48.

⁶⁵ HULTGÅRD, 1982, p. 51.

⁶⁶ 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-i Wohuman Yasn*. *Oracula*, v. 10, n. 15, p. 32-44, 2014.

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 mundanos⁶⁷, mas atrelado a isso está a concepção de domínio cosmológico do rei⁶⁸, que dava um status sobre-humano aos reis persas.

Já vimos que na Antiguidade 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.⁶⁹

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 sagradas⁷⁰. 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.⁷¹

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 deuses nativos⁷², 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.⁷³

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.⁷⁴

⁶⁷ EDDY, 1961, p. 31.

⁶⁸ EDDY, 1961, p. 37-64.

⁶⁹ AMITAY, 2010, p. 22.

⁷⁰ EDDY, 1961, p. 41.

⁷¹ EDDY, 1961, p. 43.

⁷² FREDRICKSMEYER, 2000, p. 145.

⁷³ FREDRICKSMEYER, 2000, p. 144-145.

⁷⁴ FREDRICKSMEYER, 2000, p. 161.

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)⁷⁵. 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 caindo⁷⁶), 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 livre da influência do Mal e volta a ser como era antes do ataque de Ahriman⁷⁷. 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, ele é o guia espiritual das pessoas e causa prosperidade universal.⁷⁸

Considerações finais

O AVN e o ZWY, através de uma mistura perfeita 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.

⁷⁵ HULTGÅRD, 1982, pp. 47-48.

⁷⁶ EDDY, 1961, p. 30.

⁷⁷ MOAMAZI, Mahnaz. Millennialism, Eschatology and Messianic Figures in Iranian Traditions. *Journal of Millennial Studies*, p. 13-14, 2000.

⁷⁸ MOAMAZI, 2000, p. 6.

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 1.000 a.C.) até o início do período islâmico entre os séculos VII e X d.C.⁷⁹, temos que adicionar também o peso da tradição oral⁸⁰, 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 apocalipsismo e no pensamento escatológico que sem dúvida imprimiram sua marca na tradição ligada ao ZWY. 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.⁸¹

Mas os persas sempre explicaram os acontecimentos mergulhados nas raízes mais profundas do apocalipsismo 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 consumação da história: a derrota do Mal, a restauração do mundo e o Juízo Final. Esse conhecimento traz consolo e resistência frente a perseguição e dá até mesmo “reorientação na esteira de um trauma histórico”.⁸²

Referências bibliográficas

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

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

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

⁷⁹ MOAMAZI, 2000, p. 14.

⁸⁰ BOYCE, 1993, p. 74-75.

⁸¹ MOAMAZI, 2000, p. 14.

⁸² COLLINS, 2010, p. 397.

BLOIS, François de. Dualism in Iranian and Christian traditions. *Journal of the Royal Asiatic Society*, v. 10, n. 1, p. 1-19, 2000.

BOYCE, Mary. On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. *BSOAS*, n. 47, p. 57-75, 1984.

_____. Middle Persian Literature. *Handbuch der Orientalistik*, v. 4, n. 1, p. 31-66, 1968.

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

CIANCAGLINI, Claudia A. Alessandro e l'incendio di Persepoli. In: VALVO, Alfredo. *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1997, p. 59-81.

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*. São Paulo: Paulus, 2010.

DARYAEE, Touraj. Imitatio Alexandri and Its Impact on Late Arsacid, Early Sasanian and Middle Persian Literature. *Electrum*, v. 12, p. 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: ensaios sobre tempo, metahistória e sincretismo religioso na Antiguidade*. Brasília: Edição do autor, 2009.

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

FREDRICKSMEYER, Ernst. Alexander the Great and the Kingship of Asia In: BOSWORTH, A. B; BAYNHAM, E. J. *Alexander the Great in Fact and Fiction*. New York: Oxford University Press, 2000.

GIGNOUX, Philippe. La démonisation d'Alexandre le 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. 87-97.

_____. Les voyages chamaniques dans le monde iranien. *Acta Iranica*, n. 21, p. 244-265, 1981.

HINTZE, Almut. Ahura Mazda and Angra Mainyu. In: JONES, Lindsay (ed.). *The Encyclopaedia of Religion*. 2nd ed. USA: Macmillan Reference, 2005, p. 203-204.

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

_____. Persian Apocalypticism. In: COLLINS, John J. (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York: Continuum, 1998. v. 1, p. 39-83.

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

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

KREYENBROEK, Philip G. *Cosmogony and Cosmology in Zoroastrianism Masdaim*. Columbia University: Enciclopaedia Iranica, 1993.

MOAMAZI, Mahnaz. Millennialism, Eschatology and Messianic figures in Iranian Traditions. *Journal of Millennial Studies*, p. 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*, v. 10, n. 15, p. 32-44, 2014.

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

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 (ed.). *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, p. 341-353.