

Pela vontade de Ahura Mazdā. Morte, monumentalidade e memória na necrópole aquemênida de Naqš-e Rostam

RESUMO

Este artigo objetiva compreender o papel político, religioso e simbólico das tumbas aquemênidas (século VI AEC – IV AEC) na necrópole de Naqš-e Rostam. A existência destes mausoléus indica que os governantes aquemênida decidiram não seguir a “ortodoxia zoroastriana” (a religião que possivelmente era professada pelos persas neste período), que estipulava um rito funerário baseado na escarificação do cadáver e não previa a cremação, o enterramento ou a construção de túmulos. Assim, é possível argumentar que as tumbas de Naqš-e Rostam foram projetadas como monumentos de cunho político e propagandístico, e não possuíam uma função unicamente espiritual. A análise desta necrópole levará em consideração o conceito de *tecnologia de memória* no contexto histórico iraniano, como proposto por Matthew Canepa, e a abordagem não-essencialista do zoroastrismo a partir de Philip Kreyenbroek. A partir deste trabalho investigativo conclui-se que, entre os aquemênidas, a monumentalização da morte visava criar uma memória atemporal da autoridade persa.

Palavras-chave: Tecnologia de Memória; Monumentalização; Império Aquemênida; Naqš-e Rostam; Zoroastrismo

* Doutor em Estudos Medievais pela University of Leeds, Reino Unido. Atualmente é professor de História da África no Departamento de História da UFPR e professor no Programa em Pós-Graduação em História da mesma instituição. CV: <<http://lattes.cnpq.br/0807844065927125>>



By the will Ahura Mazdā. Death, monumentality, and memory in the Achaemenid necropolis of Naqš-e Rostam

ABSTRACT

This paper aims to comprehend the political, religious, and symbolical role of the Achaemenid tombs (6th century BCE – 4th century BCE) at the Naqš-e Rostam necropolis. The existence of these mausolea points to the fact that Achaemenid leaders decided not to follow a “Zoroastrian orthodoxy” (the religion most likely professed by the Persians during this period). It demanded a funerary rite based on the excarnation of the corpse and did not foresee cremation, burial, or even the construction of tombs. Thus, it is possible to argue that the tombs of Naqš-e Rostam were projected as political and propagandistic monuments and did not possess a purely spiritual role. The analysis of this necropolis will consider the concept of technology of memory in the Iranian historical context, as proposed by Matthew Canepa, and the non-essentialist approach to Zoroastrianism, as argued by Philip Kreyenbroek. Through this investigation, it is concluded that, among the Achaemenids, the monumentalization of death was intended to create an atemporal memory of Persia authority.

Keywords: Technology of Memory; Monumentalisation; Achaemenid Empire; Naqš-e Rostam; Zoroastrianism

Por voluntad de Ahura Mazdā. Muerte, monumentalidad y memoria en la necrópolis aqueménida de Naqš-e Rostam

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo comprender el papel político, religioso y simbólico de las tumbas aqueménidas (siglo VI a. C. - siglo IV a. C.) en la necrópolis de Naqš-e Rostam. La existencia de estos mausoleos indica que los gobernantes aqueménidas decidieron no seguir la “ortodoxia zoroastriana” (religión que posiblemente profesaban los persas en este período), que estipulaba un rito funerario basado en la excarnación del cadáver y no preveía cremación, entierro o la construcción de tumbas. Así, es posible argumentar que las tumbas de Naqš-e Rostam fueron diseñadas como monumentos de carácter político y propagandístico, y no tenían una función puramente espiritual. El análisis de esta necrópolis tendrá en cuenta el concepto de tecnología de la memoria en el contexto histórico iraní, tal como lo propone Matthew Canepa, y el enfoque no esencialista del zoroastrismo de Philip Kreyenbroek. De este trabajo de investigación se concluye que, entre los aqueménidas, la monumentalización de la muerte pretendía crear una memoria atemporal de la autoridad persa.

Palabras clave: Tecnología de la Memoria; Monumentalización; Imperio Aqueménida; Naqš-e Rostam; Zoroastrismo



Entre o passado e o presente: morte e vida dos Aquemênidas

No sétimo dia do *Ābān*, o nono mês do calendário iraniano – data que, na maioria das vezes, é equivalente ao dia 29 de outubro –, é celebrado o *Ruz-e Kuroš-e Bozorg*, o “Dia de Ciro, o Grande”. Esta data, comemorada no Irã a partir dos anos 2000, lembra o dia em que Ciro II entra, pessoalmente, na Babilônia, em 539 aEC, e formalmente inicia o Primeiro Império Persa, designado também Império Aquemênida.¹ A celebração do “Dia de Ciro” não encontra base em tradições históricas mais antigas, e seu nascimento pode ser atribuído às tensões políticas no seio da sociedade civil iraniana e ao uso das redes sociais para formação de redes de militância e solidariedade (Merhavy, 2017). Assim, não é estranho que, nos últimos anos, o “Dia de Ciro” tenha sido marcado como um dia de protesto: em 2016 e 2017, milhares de iranianos e curdos se reuniram na antiga capital persa de Pasárgada e, ao redor da tumba de Ciro, entoaram cantos como *Irān vatan-e māst, Kuroš pedar-e māst*, “Irã é nossa pátria, Ciro é nosso pai” e outras palavras de ordem contra o governo clerical dos aiatolás (Abdolmohammadi e Cama, 2020, p. 117). A resposta oficial do Irã veio na forma de proibições indiretas das comemorações do “Dia de Ciro” nos anos seguintes.²

Ainda que estas celebrações revoltosas tenham origem recente, elas bebem de uma instrumentalização da memória do passado pré-Islâmico, cuja centralidade repousa na imagem de Ciro. Na tentativa de mostrar que o passado pré-islâmico (e zoroastriano) da Pérsia era compatível com o Islã, dois intelectuais indianos do século XIX, Sayyed Ahmad Khan e Taher Rezwi, argumentaram que Ciro II (ou seu sucessor, Dario I) era mencionado no Corão: ele seria o *Dū al-Qarnayn*, “Aquele com Dois Chifres”, um príncipe descrito na *sūrah* 18 do Livro Sagrado do Islã (chamada de *al-Kahf* ou “A Caverna”) e tradicionalmente entendido como uma referência a Alexandre (Merhavy, 2015, p. 933-937). Esta leitura corânica de Ciro ganha corpo ao longo dos séculos XIX e XX e, a partir dos anos 1960, a dinastia reinante do Irã, os *Pahlavi*, busca também em Ciro um canal para fomentar o orgulho de uma identidade iraniana, uma ligação direta com a História da Pérsia e com a glória imperial da Antiguidade (Araújo, 2019, p. 2-4).

Este Ciro, que emerge para os iranianos a partir do século XIX, é multifacetado: ele representa o passado pré-Islâmico; a identidade muçulmana xiita contemporânea; a decadência e o luxo desenfreado da monarquia *Pahlavi*; e a revolta contra o mando dos aiatolás. Em outras palavras, o Ciro que habita o imaginário do Irã serve a diferentes propósitos em diferentes circunstâncias, mas um elemento se mantém constante, em meio à heterogeneidade de leituras: sua morte. A morte de Ciro II é muito importante, pois é a partir dela que surge um de seus mais reconhecidos símbolos: sua tumba. Afinal, de sua vida poucas evidências materiais ou documentais restaram, mas sua morte – ou melhor, a memória política e cultural de sua morte – é vista em Pasárgada e no monumento funerário que coroa o centro desta antiga

¹ O Primeiro Império Persa (também conhecido como “Império Aquemênida”, devido ao nome da dinastia reinante, os Aquemênidas/Haxâmanišya) foi fundado em 539 aEC por Ciro II, como dito acima, e foi oficialmente encerrado em 330 aEC, quando Alexandre III da Macedônia derrotou o último Rei dos Reis persa, Dario III, na Batalha de Gaugamela.

² Noticiários contemporâneos aos eventos podem ser vistos em: <https://www.bbc.com/persian/iran-37820435>; <https://news.isdparty.com/?p=9063>; <https://www.bbc.com/persian/iran-41782490>. Acessados em: 10 mar. 2021.



capital. É em sua tumba que os iranianos gritam *Kuroš pedar-e māst*, e é ao redor desta mesma tumba que famílias celebram, em março, o *Nowruz*, o “Ano Novo Persa”. Assim, a tumba de Ciro é, hoje, um marco turístico e cultural do Irã – e, ao lado de Persépolis, talvez o mais popular construto arquitetônico pré-islâmico do país.

Estas encruzilhadas da memória evidenciam como a materialidade do passado é fundamental para a construção do presente. A História certamente pode ser instrumentalizada a partir de textos ou ideários e símbolos que perduram no tempo, mas a cultura material fornece um caminho (literalmente) sólido para que o passado interaja com o presente – especialmente quando se trata de monumentos ou edificações destacadas, o que facilita a percepção e a criação de uma consciência histórica popular, e não tão somente acadêmica ou discursiva (Nora, 1984, p. XVIII-XLII; Reich, 2020, p. 1). Ademais, monumentos, estátuas e obras grandiosas costumam ser construídas com a *intencionalidade* de manutenção de memória, e não é incomum que essa monumentalidade diga respeito à morte: a Grande Pirâmide de Khufu, o Mausoléu de Halicarnasso, o Mausoléu de Qín Shǐ Huáng e o *Ara Pacis* de Otávio Augusto são alguns exemplos (Williams, 2013).

A *memorialização* da morte (e, conseqüentemente, da vida) por meio da *monumentalidade* também ocorria entre os persas aquemênidas. Além da tumba de Ciro em Pasárgada que, como vimos, tem sido apropriada e interpretada de acordo com as contingências de diferentes períodos históricos, outros espaços do antigo Império Persa também foram circunscritos enquanto ambientes funerários monumentais. O melhor exemplo talvez seja Naqš-e Rostam, uma escarpa localizada na face sul da montanha de Ḥosayn Kūh, na província iraniana de Fārs (Figura 1). A escarpa de Naqš-e Rostam é adornada por quatro grandes tumbas escavadas diretamente nas pedras de Ḥosayn Kūh e por nove relevos menores; no vale em frente à escarpa há uma estrutura cúbica datada do mesmo período das tumbas e conhecida como *Ka’ba-ye Zardošt* ou “Cubo de Zoroastro”; circundando o vale, há evidências de uma muralha fortificada com sete torres semicirculares; e na encosta lateral de Ḥosayn Kūh, fora do vale circundado pela muralha, há outras duas estruturas entalhadas na pedra no formato de *čahārtāq*, isto é, uma “unidade arquitetônica equilátera que consiste em quatro arcos ou abóbadas curtas entre quatro pilares de canto, com uma cúpula em vãos sobre o quadrado central” (Huff; O’Kane, 2012, p. 634).



Figura 1. Vista panorâmica de Naqš-e Rostam

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Naghsh-e_rostam,_lr%C3%A1n,_2016-09-24,_DD_20-24_PAN.jpg, Acesso: 22/03/2021. Imagem sob licença CC BY-SA 4.0

Naqš-e Rostam provavelmente fazia parte de um grande complexo palaciano que podemos, aqui, nomear de *Complexo da Planície de Marvdašt*. A planície de Marvdašt é atravessada pelo rio Polvār, que corta as montanhas de Ḥosayn Kūh e Kūh-e Raḥmat no meio: sob a montanha de Kūh-e Raḥmat foi construída a capital cerimonial aquemênida de Persépolis, enquanto Naqš-e Rostam fica a 6 quilômetros de distância, em uma das pontas da montanha de Ḥosayn Kūh – e entre Persépolis e Naqš-e Rostam, está localizada a cidade de Eṣṭaḩr, que ganhou proeminência a partir do I milênio da nossa era, mas que já existia no período Aquemênida, enquanto uma espécie de subúrbio aristocrático nos arredores de Persépolis (Boyce; Bivar, 1998, p. 643). Ao olharmos para esse complexo hoje, ele pode aparentar ser um conjunto de estruturas esparsas, organicamente misturadas e adaptadas ao relevo da região, mas as evidências de fortificações ao longo de Persépolis e Naqš-e Rostam revelam que estes espaços eram muito mais arrojados e conectados antes da destruição causada pela invasão de Alexandre no século IV AEC (Bloedow; Loube, 1997, p. 341-353). Dessa forma, talvez não seja errado argumentar que o *Complexo da Planície de Marvdašt* fosse uma estrutura de visualidade de poder aquemênida que incluía um palácio (Persépolis), um subúrbio (Eṣṭaḩr) e uma necrópole (Naqš-e Rostam), compondo um único espaço com um raio de 6 quilômetros.

Outra pista que denota a conectividade e, conseqüentemente, a importância do *Complexo da Planície de Marvdašt* como um fundamental símbolo político da imperialidade persa são as *temporalidades* que atravessam a história destas estruturas. Os três pontos deste complexo (Persépolis, Eṣṭaḩr e Naqš-e Rostam) provavelmente foram concebidos por Dario I, um dos sucessores de Ciro II que reinou entre 522 AEC e 486 AEC. Dario efetivamente criou a identidade política aquemênida por intermédio de conquistas, inscrições e construções – o que fica evidente na composição formulaica de suas inscrições, que geralmente se iniciam com a frase *adam Dārayavauš, Xšāyaθiya Vazraka, Xšāyaθiya Xšāyaθiyānām, ānām Xšāyaθiya Pārsaiy, xšāyaθiya Dahyūnām, Vištāspahyā Puça, Aršāmahyā napā, Haxāmanišiya θātīy*, “eu sou Dario, Grande Rei, Rei dos Reis, Rei da Pérsia, Rei das Nações, o Filho de Histaspes, o neto de Arsames, o Aquemênida”,³ uma fórmula que se tornaria comum entre seus sucessores. Então, Dario I escolheu a planície de Marvdašt para erigir a dimensão *material* e *visual* desta identidade política. Mas por que Marvdašt? Há evidências de que Naqš-e Rostam já era um espaço importante para os elamitas desde pelo menos o II milênio AEC, o que mostra que possivelmente a região já vinha, desde muito tempo, servindo como espaço político importante, fazendo com que a escolha de Dario I fosse, então, marcada pela intencionalidade de reapropriação simbólica. Esta importância simbólica se estende também aos tempos de Alexandre, visto que este governante macedônico decidiu destruir o complexo – talvez como forma de destruir, numa dimensão imagética, a própria soberania da dinastia aquemênida. Séculos depois, a dinastia dos sassânidas, que viria a governar o império persa entre 224 EC e 651 EC, decide reapropriar estes mesmos espaços adicionando nove relevos abaixo das tumbas aquemênidas de Naqš-e Rostam

³ Esta é a primeira frase da inscrição de Behestūn. Tanto o texto transliterado quanto sua tradução estão disponíveis em www.livius.org (acessado em 17/03/2021). O texto cuneiforme e sua tradução podem ser encontrados em King, L. W. e Thompson, R. C. (1907). *The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistūn in Persia: a New Collation of the Persian, Susian and Babylonian Texts, with English translations, etc.* Londres: The British Museum.



e uma grande inscrição régia na *Ka'ba-ye Zardošt* (Pinto, 2021). Em outras palavras, Marvdašt foi utilizada pelos elamitas no II milênio AEC, pelos aquemênidas no I milênio AEC, por Alexandre no século IV AEC e pelos sassânidas no I milênio EC – sempre a partir da visualidade do poder.

Apesar da extensão e grandiosidade do *Complexo da Planície de Marvdašt*, as próximas linhas deste texto estarão preocupadas exclusivamente com as tumbas aquemênidas de Naqš-e Rostam. A partir delas, podemos elaborar duas perguntas: qual era a função simbólica e religiosa dessas tumbas? Ademais, como estas tumbas podem servir de meio para abordar a morte, a memória e a temporalidade?

Terra e fogo: zoroastrismo e as tumbas de Naqš-e Rostam

As tumbas de Naqš-e Rostam foram uma inovação técnica e estilística por parte dos aquemênidas: chama a atenção, por exemplo, o fato de que elas são completamente diferentes do mausoléu do primeiro governante do Império Persa, Ciro II. Enquanto a tumba de Ciro II certamente foi inspirada no modelo arquitetônico de zigurates mesopotâmicos e elamitas (Stronach, 1978, p. 39-43), as câmaras funerárias de Naqš-e Rostam não encontram paralelo aparente com estruturas arquitetônicas ou mortuárias da região. Elas são entalhadas diretamente na rocha da montanha de Hōsayn Kūh em um formato cruciforme, com relevos adornando a parte externa (que fazem com que a fachada lembre um palácio) e com salas muito simples na parte interna, que consistem em um vestíbulo que corre em paralelo à fachada e que conduz para três câmaras mortuárias abobadadas (Figura 2). Este modelo (cruciforme, com exterior trabalhado e interior simples, composto por um vestíbulo e três câmaras) é repetido em duas tumbas posteriores que foram entalhadas em Persépolis, provavelmente pertencentes à Artaxerxes II e Artaxerxes III (von Gall, 2009). Assim, a primeira tumba de Naqš-e Rostam é o modelo original, copiado pelo restante das tumbas aquemênidas que conhecemos. Ela é, também, a que apresenta os adornos mais complexos e é a única que pode ser efetivamente identificada: ela pertencia a Dario I. As outras tumbas são atribuídas a Xerxes I (tumba II), Artaxerxes I (tumba III) e Dario II (tumba IV) – além dos já citados Artaxerxes II e Artaxerxes III em Persépolis.

Como a tumba de Dario I é a mais antiga e serve de modelo para as outras, é possível analisá-la em separado. Sua fachada é adornada, na parte central, por um revelo que imita o pórtico do palácio de Dario I, em Persépolis (contendo, inclusive, as mesmas medidas), com quatro colunas talhadas diretamente na pedra que sustentam o peso da parte superior da tumba. As colunas são coroadas pelos mesmos capiteis em formato de touro encontrados em Persépolis. Na parte superior da tumba, 30 homens, representando as trinta nações súditas aos persas (como medos, elamitas, partos, arianos, báltrios, sogdianos, corásmios etc.), carregam o trono aquemênida – estes homens seguem um modelo artístico comum à cultura visual do Antigo Oriente Próximo, isto é, posicionados de perfil e identificados por objetos de vestuário particulares, como chapéis, coroas, mantos, etc. Sobre o trono está Dario, de pé sobre uma plataforma com três degraus; sua mão esquerda segura um arco e sua mão direita aponta para uma figura humana (em um disco alado) que devolve o aceno; em frente a Dario, também sobre uma plataforma com três degraus, há o *ātar*, o fogo sagrado, em um repositório (conhecido popularmente como “Altar do Fogo”). No canto superior direito há um disco que representa,



possivelmente, uma entidade lunar (ou a própria lua em uma dimensão espiritual) e, nas bordas laterais, há seis dignatários persas (três de cada lado). Há, ainda, inscrições em cuneiforme persa, identificando dois dos seis dignatários e cada um dos 30 súditos, além de uma grande inscrição que acompanha Dario e outra, mais abaixo, que adorna a fachada da parte central. Estas inscrições mais longas são trilíngues: a da parte superior está em persa antigo, elamita e babilônico e a da parte central está em persa antigo, elamita e acadiano (com uma quarta versão, em aramaico, tendo sido adicionada alguns séculos depois, no período selêucida – período que vai, formalmente, 312 aEC à 63 aEC, marcado pela expansão do domínio de Seleuco Nicátor, general de Alexandre o Grande, cuja dinastia perdurou até ser subjugada pela República Romana).

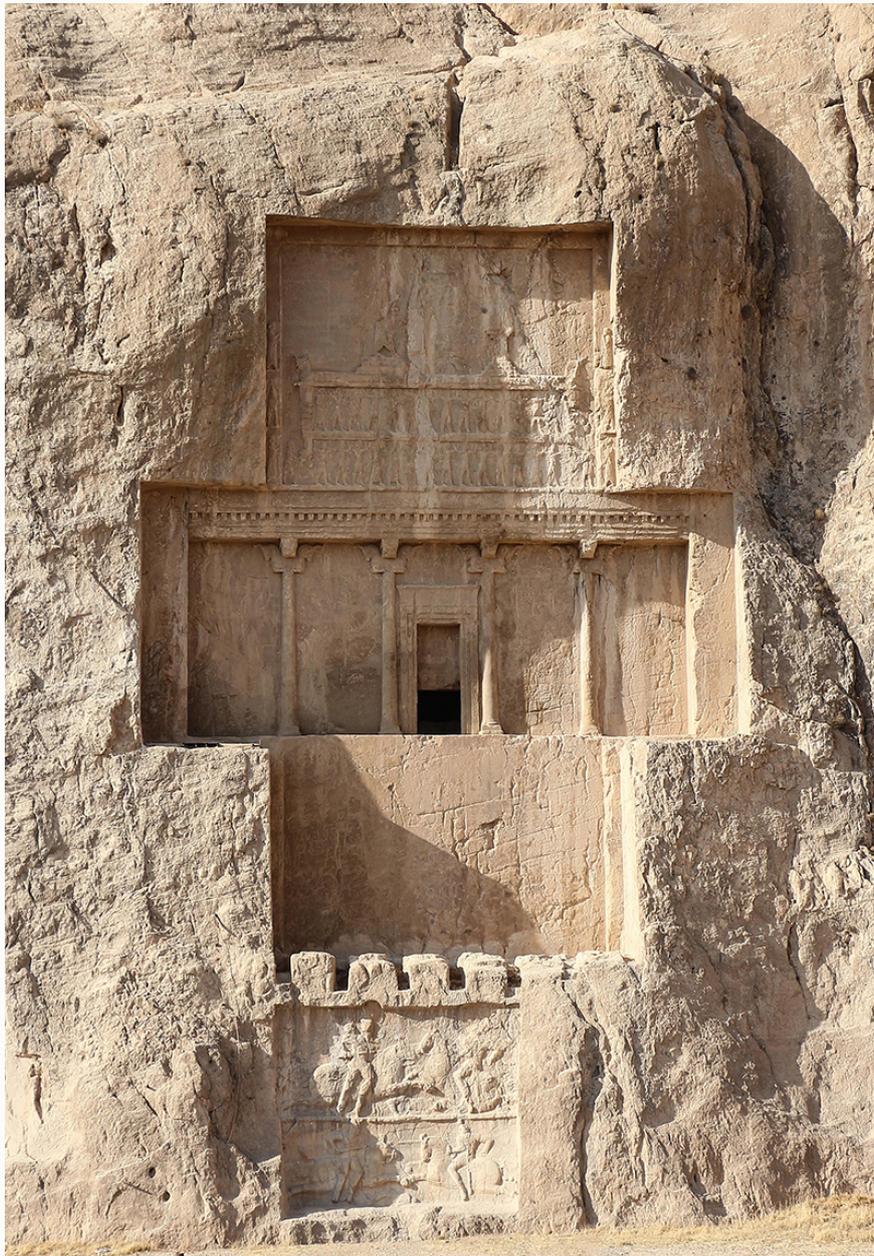


Figura 2. Tumba de Dario I em Naqş-e Rostam

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tomb_of_Darius_I.jpg.
Acesso: 22/03/2021. Imagem sob licença CC BY-SA 4.0

Apesar da grande demonstração de poder político presente na cena das 30 nações carregando o trono persa, o que chama a atenção nesta tumba são os motivos religiosos. Não há ambiguidade no fato de que estes motivos estão ligados a uma forma de religiosidade irânica convencionalmente denominada de *zoroastrismo*. Vejamos, por exemplo, as inscrições. A inscrição superior (que será tratada a partir daqui como *Darius Naqš-e Rostam a*, ou DNa):

baga vazraka Auramazdā, hya imām būmim adā, hya avam asmānam adā, hya martiyam adā, hya šiyātim adā martiyahyā, hya Dārayavaum xšāyaθiyam akunauš, aivam parūvnām xšāyaθiyam, aivam parūvnām framātāram [...].⁴

Grande Deus é Ahura Mazdā, que criou esta terra, que criou aquele céu, que criou a humanidade, que criou a felicidade para a humanidade, que fez de Dario o rei, um rei de muitos, um senhor de muitos [...] (DNa, 1 – 7).

E ela continua:

θātiy Dārayavauš xšāyaθiya: Auramazdā yaθā avaina imām būmim yaudatim, pasāvadim manā frābara, mām xšāyaθiyam akunauš, adam xšāyaθiya amiy. Vašnā Auramazdāhā adamšim gāθavā niyašādayam. Tyašām adam aθaham ava akunava yaθā mām kāma āha. [...] θātiy Dārayavauš xšāyaθiya: aita tya kartam ava visam vašnā Auramazdāhā akunavam. Auramazdāmai upastām abara yātā kartam akunavam. Mām Auramazdā pātuv hacā gastā, utāmai viθam, utā imām dahyāum, aita adam Auramazdām jadyāmiy, aitamaiya Auramazdā dadātuv. [...].⁵

O rei Dario diz: Ahura Mazdā, quando viu esta terra se agitar, então me outorgou, fez de mim rei, e por isso sou rei. Pela vontade de Ahura Mazdā eu coloquei [a agitação] no lugar. Eles fizeram aquilo que eu mandei, de acordo com meu desejo. [...] O rei Dario declara: eu fiz tudo isso que foi feito pela vontade de Ahura Mazdā. Ahura Mazdā me deu auxílio até que completasse esta tarefa. Que Ahura Mazdā possa me proteger do mal, e minha família, e esta terra, isto eu rogo para Ahura Mazdā: que Ahura Mazdā possa me dar isto. [...] (DNa II, 1 – 9, 18 – 26).

O que se vê nestas inscrições é, portanto, um forte discurso político, que busca sua legitimação e confirmação a partir de uma dimensão religiosa: o poder persa e o reinado de Dario (e seus sucessores) são ordens de Ahura Mazdā. Mas quem é Ahura Mazdā? Ahura Mazdā é o “Senhor da Sabedoria”, a entidade maior do zoroastrismo e criadora da terra e da matéria. Este deus representa o bem, a verdade e a retidão (*aša*) numa batalha contra o mal, a mentira e a enganação (*druj*), que são o domínio da entidade conhecida como Anra Mainiiu, o adversário maior de Ahura Mazdā (Armstrong, 2006, p. 9). A partir desta apresentação de Ahura Mazdā, cabe uma breve explicação sobre o zoroastrismo e suas implicações históricas.

⁴ Transliteração e tradução feitas pelo autor a partir do material presente em <https://www.livius.org/sources/content/achaemenid-royal-inscriptions/dna/>, acessado em 24/03/2021.

⁵ Transliteração e tradução feitas pelo autor a partir do material presente em <https://www.livius.org/sources/content/achaemenid-royal-inscriptions/dna/>, acessado em 24/03/2021.



Zoroastrismo é o nome dado a uma religião (praticada ainda hoje, especialmente no norte da Índia) que tem por base os ensinamentos de um profeta conhecido como Zoroastro (ou, em sua forma original, Zaratustra). Ainda que com intensos debates sobre a datação e, também, sobre a historicidade de Zoroastro, acredita-se que ele tenha vivido e pregado na segunda metade do II milênio AEC em algum lugar da Ásia Central – possivelmente nos atuais Afeganistão, Paquistão, Uzbequistão ou Turcomenistão. Suas pregações deram origem a hinos conhecidos como *gāthā* e a um compendio litúrgico conhecido como *yasna* (Boyce, 1975). De acordo com a tradição religiosa do zoroastrismo, as pregações de Zoroastro começam quando ele recebe, aos 30 anos de idade, a visita de uma entidade conhecida como Vohu Manah, o espírito do “bom propósito”.⁶ Nesta visita, Vohu Manah traz a revelação de Ahura Mazdā para Zoroastro, ensinando sobre o bem (*aša*), sobre o mal (*druj*), sobre o destino além-vida dos justos e dos ímpios, e sobre a ameaça de Anra Mainiiu (Stausberg, 2009, p. 217-225). Assim, o principal argumento historiográfico sobre a origem desta “religião de Zoroastro” é o de que este profeta alterou e normatizou um conjunto de práticas religiosas indo-iranianas muito ancestrais, visto que uma parte considerável do léxico religioso do zoroastrismo encontra cognatos nos textos védicos, isto é, no *corpus* litúrgico mais antigo do hinduísmo – se sabe, por meio da linguística histórica, que os primeiros praticantes do hinduísmo (ou, ao menos, da religião que viria a ser conhecida como hinduísmo) formavam um grupo etnolinguístico que compartilhava uma origem em comum com os povos iranianos (Skjærvø, 1997, p. 105-107). Em outras palavras, zoroastrismo e hinduísmo teriam vindo, em maior ou menor medida, de uma mesma raiz.

A simplicidade desta explicação não faz jus aos intensos debates que cercam a historiografia sobre o zoroastrismo. Como os primeiros registros escritos do cânone zoroastrista surgem somente no período sassânida tardio ou além (provavelmente mais de dois mil anos após sua concepção), toda a história prévia desta religião recai no campo da conjectura, das reconstruções linguísticas e do trabalho investigativo com um número limitado de referências documentais (como as inscrições aquemênidas, que trazem pouca coisa além do nome de Ahura Mazdā e da sacralidade do fogo, como veremos adiante). Dessa forma, ainda que conheçamos a língua ancestral do cânone zoroastrista, chamada avéstico, não sabemos quase nada sobre a prática e a popularidade dessa religião antes dos sassânidas. Esse desconhecimento inclui os aquemênidas.

Apesar das referências religiosas diretas presentes nas tumbas aquemênidas de Naqš-e Rostam, nosso desconhecimento acerca da prática zoroastrista na Antiguidade não permite que afirmemos com qualquer grau de certeza se os aquemênidas efetivamente praticavam esta religião como a conhecemos. A dificuldade em afirmar a “ortodoxia” ou o grau de “pureza religiosa” dos aquemênidas gerou uma discussão que, como sumarizado por Prods Skjærvø, dura décadas, sem alcançar qualquer consenso (Skjærvø, 2014). O grande problema que enfrentamos, quando colocados diante da questão da religiosidade aquemênida, é um que repousa sobre a natureza documental: enquanto as fontes gregas (especialmente Heródoto, Estrabão, Plutarco, Diógenes Laércio e Agatias) são explícitas em suas menções acerca da

⁶ Vohu Manah é um dos *Amaša Spənta*, um grupo de entidades espirituais benignas ligadas a Ahura Mazdā (Boyce, 1989, p. 933–936).



antiguidade e da importância de Zoroastro, as fontes persas pré-sassânidas sequer mencionam o profeta. Vejamos, por exemplo, o que nos diz Plutarco:

Καὶ δοκεῖ τοῦτο τοῖς πλείστοις καὶ σοφωτάτοις: νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν. οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα θεόν, τὸν δ' ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν· ὡσπερ Ζωροάστρης ὁ μάγος [...]. οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὀρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον [...].

E muitas pessoas e os mais sábios são desta opinião: eles acreditam que há dois deuses, como se fossem rivais, um é artífice do bem, o outro, do mal. Há também quem chame o bondoso de "Deus", e o outro de "daimon": por exemplo, Zoroastro, o Mago [...]. Ele chamou um de Oromazes e o outro de Arimanion [...].⁷

Não há dúvidas de que aqui Plutarco se refere ao dualismo zoroastrista nas figuras de Oromazes (Ahura Mazdā, ou Ōhrmazd em parto e persa médio) e Arimanion (Anra Mainiu, ou Ahriman em persa médio) como parte dos ensinamentos de Zoroastro – que, por sua vez, é chamado de mago, um título clerical aplicado aos sacerdotes zoroastristas em tempos sassânidas.⁸ Plutarco, contudo, escreve mais de 300 anos após a queda da dinastia aquemênida, não sendo então a melhor fonte para que pensarmos a religião de Dario. Heródoto, por outro lado, contemporâneo (e súdito) dos aquemênidas, descreve os costumes religiosos dos persas com certa acurácia, mas não se refere a Zoroastro como pregador (De Jong, 1997).

Já do lado persa, a pouca documentação existente – e que é de natureza política e decretal – é lacônica, em termos teológicos. Para além das menções de Ahura Mazdā e das representações imagéticas do *ātar*, o fogo sagrado, não há qualquer outra indicação de que os aquemênidas conhecessem ou seguissem os cânones avésticos, isto é, o *yasna* e os *gāthā*. Para muitos pesquisadores, isso significaria que os persas deste período ou eram pouco "ortodoxos" ou que seguiam alguma religião iraniana não-zoroastrista que, apesar de possuir o culto mazdeísta (isto é, de Ahura Mazdā) e do *ātar*, não dependia das pregações de Zoroastro. Trata-se de um argumento que, em tese, corrobora este argumento do não-zoroastrismo que estaria, justamente, nas tumbas de Naqš-e Rostam (Basirov, 2005, p. 80-84). Veremos, adiante, se este realmente é o caso.

Os textos litúrgicos e eclesiásticos do zoroastrismo são diretos em suas instruções sobre ritos funerários:

dātarə ... ašāum kva narəm iristanəm tanūm barāma ahura mazda kva nidaθāma.
āaṭ mraoṭ ahurō mazdā, barəzištaēšvaca paiti gātušva spitama zaraθuštra yaḍōiṭ
dim bāidištəm avazanəm sūnō vā kərəfš-xʷarō vayō vā kərəfš-xʷarō.

⁷ Plut., *de Iside*, 46. Tradução do autor a partir de BABBITT, F. C. (1936) *Plutarch: Moralia*, vol. V. Cambridge: Harvard University Press, p. 113.

⁸ Há uma vasta historiografia sobre os "magos", título dos clérigos zoroastristas sassânidas, que surge nos tempos aquemênidas. É possível que os magos (do persa antigo *maguš*) fossem clérigos ou membros de uma casta ou etnia da Ásia Ocidental e que, com a popularização do zoroastrismo, são incorporados a essa religião. Sobre este assunto, ver De Jong (1997).

*Criador, cheio de bondade, para onde devemos carregar o corpo de um homem morto, ó Ahura Mazdā, e onde devemos deixá-lo? Então Ahura Mazdā diz: no cume mais alto, Spitama Zaraθuštra, onde se sabe que há cachorros que comem carniça e aves que comem carniça.*⁹

Este trecho de *Vendīdād*, “Lei contra os demônios”, um manual de proteção e purificação contra espíritos malignos e polutos, se refere ao rito funerário zoroastriano de escarnação, de exposição do corpo após a morte, para que a carne fosse devorada por animais necrófagos. De acordo com o cânone da religião, quando seres humanos e outros animais morrem, um espírito corruptor conhecido como *nasu* invade a matéria e a conspurca, desencadeando o processo de decomposição – em outras palavras, a decomposição orgânica é vista, no zoroastrismo, como ação de um espírito maligno, *nasu*, o mais sujo e perigoso dos poluidores de Anra Mainiiu. Por isso, boa parte do *Vendīdād* é dedicada a complicados ritos de purificação, que envolvem a morte e a matéria orgânica em decomposição. Essa preocupação com o *nasu* faz com que a cremação ou o enterramento sejam estritamente proibidos no zoroastrismo, visto que a terra e, especialmente, o fogo são matérias sagradas e jamais podem ser corrompidas.

dātarə ... ašāum, kva bitīm aiṅhā zəmə ašāištəm, āaṭ mraoṭ ahurō mazdā, yaṭ bā paiti fraēštəm sairī nikaṇte spānasca irista naraēca irista.

dātarə ... ašāum, kva θritīm aiṅhā zəmə ašāištəm, āaṭ mraoṭ ahurō mazdā, yaṭ bā paiti fraēštəm daxma uzdaēza kiryeiṅte yahmya narō irista niḍayeiṅte.

Criador, cheio de bondade, qual é o segundo lugar de maior tristeza na terra? Então Ahura Mazdā diz: é onde mais homens mortos e cachorros mortos foram enterrados.

*Criador, cheio de vontade, qual é o terceiro lugar de maior tristeza na terra? Então Ahura Mazdā diz: é onde mais daxma [estruturas ou locais voltados para a escarnação] foram erguidas e homens mortos nelas depositados.*¹⁰

O *Vendīdād* também evidencia que o enterramento torna a terra o segundo lugar mais poluto (atrás apenas da própria terra dos espíritos malignos) e quando o rito da escarnação é observado, a terra se tornará maculada. Assim, na busca para diminuir o impacto do *nasu* durante o processo de escarnação, o *Vendīdād* recomenda a construção de *daxma*, uma espécie de plataforma ou câmara que mantenha o corpo longe do chão, mas, ainda assim, exposto ao sol e aos animais necrófagos (animais capazes de cortar a manifestação do *nasu*). Ainda que um *daxma* seja erigido, o *Vendīdād* afirma que ele deve ser destruído de tempos e tempos, para fins de purificação.

⁹ *Vendīdād*, 6, 44-45. Tradução do autor a partir de <http://www.avesta.org/vendidad/vd6sbe.htm>, acessado em 28/04/2021.

¹⁰ *Vendīdād*, 3, 8-9. Tradução do autor a partir de <http://www.avesta.org/vendidad/vd3sbe.htm>, acessado em 28/04/2021.

Podemos supor, então, que a construção de tumbas e mausoléus não estejam de acordo com a ortodoxia zoroastriana. Nem a tumba de Ciro II nem os mausoléus cruciformes de Dario I permitem a exposição ao sol ou à escarificação por meio de animais necrófagos. Ademais, por serem *monumentos de memória*, sua destruição regular certamente não era esperada. Não há dúvida, portanto, de que os aquemênidas não seguiam as instruções mais fundamentais do *Vendīdād* e procediam com um método de sepultamento que ignorava a necessidade de escarificação.

Ora, mas como podemos saber se o *Vendīdād* era transmitido oralmente e, portanto, do conhecimento dos aquemênidas? Heródoto apresenta uma evidência que invalidaria o argumento do desconhecimento. De acordo com o historiador de Halicarnasso:

τάδε μέντοι ὡς κρυπτόμενα λέγεται καὶ οὐ σαφηνέως περὶ τοῦ ἀποθανόντος, ὡς οὐ πρότερον θάπτεται ἀνδρὸς Πέρσῃ ὁ νέκυς πρὶν ἂν ὑπ' ὄρνιθος ἢ κυνὸς ἐλκυσθῆ.

*Todavia, há coisas sobre as quais se fala de modo secreto e não claramente sobre aquele que morreu, como não se enterra primeiro o cadáver de um homem persa antes que ele seja arrastado por uma ave ou um cão.*¹¹

Apesar da incerteza que Heródoto demonstra ao conceber a possibilidade deste costume – que, para ela, certamente era exótico e questionável –, sua informação está de acordo com as regras do *Vendīdād*. No período aquemênida, portanto, havia a prática de escarificação, e ela era disseminada o suficiente para que Heródoto ouvisse, inclusive, sobre os animais necrófagos destacados pelo zoroastrismo para o consumo da carne humana. Podemos supor, assim, que os governantes aquemênidas conheciam esta prática, mas decidiram não a adotar.

Há outras evidências que apontam para a “heterodoxia funerária” dos aquemênidas, como, por exemplo, o cemitério canino de Ascalão. Em 1985, uma expedição arqueológica encontrou mais de 1400 esqueletos de cachorros enterrados em um mesmo local dessa cidade portuária levantina. O local de enterramento não incluía nenhuma forma de marcação ou identificação e foi datado do final do século V AEC. Segundo os estudos arqueológicos, o local foi usado por 80 anos (entre os séculos V e IV AEC) e os esqueletos não apresentavam qualquer sinal de violência (Edreys, 2008, p. 267-279). Como aponta Edrey, há uma série de teorias que tentam explicar o cemitério canino (2008, p. 271-277), mas aqui nos interessa pensar sua datação. A segunda metade do século VI AEC e a primeira metade do século V AEC coincide com o governo de Ciro II, Cambises II, Bardiya, Dario I, Xerxes I e Artaxerxes I. Entre 559 AEC e 530 AEC, a região do Levante entrou na órbita do domínio aquemênida, e quando a tumba de Dario I foi construída (possivelmente antes de 486 AEC), o cemitério canino estaria em pleno uso. Essa informação permite tirar duas conclusões não excludentes: a política de tolerância religiosa, estabelecida desde o governo de Ciro II, permitia a liberdade de práticas que, em tese, ofenderiam a sensibilidade “zoroastriana” aquemênida (visto que o *Vendīdād* trata o enterramento de cachorros com a mesma negatividade que trata o enterramento de seres humanos); ou os

¹¹ HERÓDOTO. (2015). *Histórias* – Livro I – Clio (M. A. de Oliveira Silva, Trad.). São Paulo: Edipro, p. 120-121.

aquemênidas não reservavam maiores preocupações para costumes funerários (Kuhrt, 2007, p. 117-140). A julgar pela construção de tumbas em oposição à ortodoxia do *Vendīdād*, considero que a última hipótese seja a mais simples e correta.

Sumarizando a discussão, há um cenário que indica, sem margem para dúvidas, que os aquemênidas cultuavam Ahura Mazdā – presente tanto em inscrições como em representações pictográficas nas tumbas –¹² e operavam rituais religiosos que envolviam o *ātar*, o fogo sagrado, cuja representação imagética também está presente nas tumbas de Naqš-e Rostam (Figura 3).



Figura 3. Tumba de Xerxes I em Naqš-e Rostam

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Xerxes_I_tomb_top.jpg.
Acesso: 22/03/2021. Imagem sob licença CC BY-SA 4.0

Ainda que o culto à Ahura Mazdā e ao *ātar* possivelmente fizesse parte de práticas religiosas ancestrais iranianas, é difícil pensar que a presença destes elementos não indique a existência de uma forma de zoroastrismo entre os aquemênidas. Esta presença se torna mais sólida a partir dos relatos gregos, como aquele de Heródoto ou, posteriormente, de Plutarco – que, inclusive, menciona Zoroastro. O grande obstáculo para afirmar que os aquemênidas eram zoroastristas, contudo, é nosso entendimento de suas práticas funerárias porque, numa primeira análise, a necrópole de Naqš-e Rostam vai contra um dos principais aspectos da doutrina zoroastrista: a necessidade de purificação da morte através da escarnação, da exposição do corpo ao sol e a animais necrófagos.

¹² Relevos nas tumbas de Naqš-e Rostam e em Persépolis apresentam uma figura humana saindo de um disco alado. A figura parece ser inspirada nos discos solares egípcios e nos discos alados assírios e urartianos, o que torna sua identificação mais complicada. Enquanto uma parte da historiografia tende a ver nesta figura o *fravaši*, uma manifestação da alma ou de uma entidade espiritual zoroastrista, é mais provável que a imagem seja uma representação aquemênida do próprio Ahura Mazdā (Çompareti, 2020, p. 157–170).

Como entender os monumentos funerários aquemênidas à luz da ortodoxia zoroastriana? A chave analítica, aqui, parece estar na ideia de “ortodoxia”. Philip Kreyenbroek propõe uma leitura não-essencialista do zoroastrismo: para ele, religiões não possuem uma “essência imutável”, já que isso faria delas práticas ahistóricas; ao contrário, religiões são elementos altamente historicizáveis porque se alteram e se adaptam temporal e socialmente. Neste sentido, ele defende que o “zoroastrismo aquemênida” não possuía uma *essência ortodoxa* como aquela vista no cânone posterior (Kreyenbroek, 2005, p. 103-107). Em outras palavras: no período aquemênida, o zoroastrismo era uma religião oral vinda da Ásia Central e recém-chegada à Ásia Ocidental, logo, a compreensão exata de seu idioma nativo (o avéstico, bastante diferente do persa antigo), de seus ritos, de suas práticas e de seus preceitos teológicos ainda não era sedimentado como o seria no período sassânida. Era um *zoroastrismo em adaptação*, uma prática religiosa que estava se transformando em uma espécie de “religião estatal”, longe de sua terra de origem. Trata-se, então, de um zoroastrismo sem uma ortodoxia definida, ou ao menos possuidor de uma ortodoxia que precisou se mesclar e se adaptar à nova realidade política (e religiosa) dos governantes aquemênidas. Dessa forma, podemos argumentar que os persas viram na crença de Zoroastro uma religião sofisticada, cuja proposta de visão de mundo, conhecida como *Daēnā*, era universal o suficiente para que ela traduzisse a proposta de governo dos aquemênidas (que era igualmente universal). O *Xšāyaθiya Xšāyaθiyānām*, isto é, o Rei dos Reis, era um *Xšāyaθiya Vazraka*, Grande Rei, e um *Xšāyaθiya Dahyūnām*, Rei das Nações; a ideia (ou desejo) de que seu poder deveria se estender por toda a Terra é uma ideologia política perfeitamente modelada à uma religião que proponha um *Daēnā*, uma “visão de mundo” igualmente ampla e universal. Ahura Mazdā, Deus criador de toda a Terra, agora abençoava *Xšāyaθiya Xšāyaθiyānām*, Rei dos Reis de toda a Terra, que deveria funcionar como o realizador do desejo de ordem, bondade e verdade de Ahura Mazdā.

Ademais, se compreendermos o “zoroastrismo aquemênida” como uma forma então recente (e em adaptação) do zoroastrismo “nativo” da Ásia Central e, também, como uma dimensão religiosa da ideologia política imperial dos persas, a necrópolis de Naqš-e Rostam se abre para novas leituras. Se por muito tempo as tumbas cruciformes aquemênidas foram entendidas como um sinal de desprezo à “ortodoxia” dos ritos funerários de escarnação, elas agora podem ser entendidas como *símbolos de poder*, como manifestações materiais e visuais de um “zoroastrismo político”, como uma forma de registrar a devoção pública do Rei dos Reis à Ahura Mazdā e ao fogo sagrado, e como Naqš-e Rostam e o *Complexo da Planície de Marvdašt* estavam no coração do Império Persa – na região nativa dos grupos considerados etnicamente persas –, faria mais sentido erigir monumentos funerários que lembrassem o poder do Rei dos Reis (persa) do que seguir as instruções de escarnação (que talvez sequer fossem populares ou compreensíveis, neste momento, naquela região). Devemos lembrar, afinal, que Naqš-e Rostam era uma necrópole régia, e é possível que os reis aquemênidas entendessem que a memorialização de seu poder por meio de monumentos funerários fosse fundamental – mais fundamental do que ortodoxias recentes ou mesmo pouco conhecidas. Inclusive, a importância do registro de poder por meio da memória da morte pode ser vista mesmo entre governantes persas posteriores, como os sassânidas. Os sassânidas foram os responsáveis pelo

efetivo registro escrito dos cânones zoroastristas (é neste período que o *Vendīdād* passa de uma forma oral para uma forma escrita), e mesmo assim há evidências literárias de práticas funerárias que seriam consideradas proibidas pela ortodoxia, como o sepultamento em tumbas (Russell, 2000, p. 561-563).

A partir daqui, podemos retornar a uma das perguntas que abriu este texto: qual era a função simbólica e religiosa das tumbas de Naqš-e Rostam? Proponho que as tumbas cruciformes de Dario I e seus sucessores visavam memorializar o poder do Rei dos Reis, ao mesmo tempo em que estabeleciam a relação íntima entre a ideologia imperial e o “mazdeísmo”, isto é, o culto à Ahura Mazdā e ao *ātar*. Esta dimensão política não feria a ortodoxia zoroastriana porque, como lembra Kreyenbroek, não há razão para que pensemos que esta ortodoxia sequer existia naquele período. Ao analisarmos as práticas de enterramento régio dos aquemênidas, é possível pensar que a preocupação religiosa do Rei dos Reis repousava sobre o *Daēnā* e ainda não demonstrava grande atenção aos ritos de purificação, mesmo que a escarificação (diretamente ligada aos ritos de purificação) já fosse praticada. É possível, inclusive, que o Rei dos Reis visse a si mesmo como uma exceção, e que criar tumbas monumentais fosse sua prerrogativa enquanto representante de Ahura Mazdā. Assim, se a função de Naqš-e Rostam era demonstrar um “mazdeísmo pré-ortodoxo” e memorializar o poder do Rei dos Reis, nos encaminhamos para a segunda pergunta mencionada no início deste texto: como estas tumbas podem servir de meio para que falemos sobre morte, memória e temporalidade entre os aquemênidas?

Tecnologias de memória: o passado e o presente do Rei dos Reis

“Funerais são eventos vivos e contestados, onde papéis sociais são manipulados, adquiridos e descartados” (Pearson, 1999, p. 32).¹³ A afirmação de Parker Pearson resume o significado histórico de Naqš-e Rostam e do *Complexo da Planície de Marvdāšt*: especialmente a partir da monumentalidade das tumbas e da narrativa contida em seus relevos, Dario I e seus sucessores contavam uma história de poder, uma história mais ligada à ideologia imperial do que ao efetivo reinado destes personagens. A morte, então, permitia que estes governantes projetassem uma vida imaginada, uma vida em que o triunfo de seus papéis sociais era indiscutível. Essa projeção dependia de uma *monumentalidade*, o que significa dizer, de estruturas, que “ativamente expressassem ideologia, elicitassem memória e auxiliassem na construção de uma identidade” (Knapp, 2009, p. 47).¹⁴ Na história não só do Império Persa, mas das sociedades complexas que foram erigidas na região aqui denominada de “Oriente Próximo”, da Síria ao Iraque, do Levante ao Planalto Iraniano, as ideologias foram expressas e as memórias foram elicitadas por meio de monumentos (Harmanşah, 2013). Monumentos como palácios e zigurates contavam uma história não verbalizada, mas facilmente apreendida; narravam eventos que, independente de sua acurácia ou fatualidade, eram inscritos na memória, pela força da pedra e do cinzel. Neste movimento, a morte é fundamental: em sua dimensão

¹³ “Funerals are lively, contested events where social roles are manipulated, acquired and discarded”. Tradução do autor.

¹⁴ “Actively express ideology, elicit memory and help to constitute identity”. Tradução do autor.



metafísica, circunscrita nas crenças religiosas da época, a morte era a passagem para uma vida eterna que seria experienciada em planos espirituais e inacessíveis – era, em outras palavras, o culminar da vida terrena, cujo legado poderia ser retrabalhado, imaginado, reinterpretado e registrado na perenidade dos monumentos. Assim, monumentos funerários eram ferramentas centrais na construção de discursos e ideologias, o que certamente é correto no caso aquemênida. Neste sentido, Matthew Canepa identifica a monumentalidade persa como *tecnologias de memória*, como instrumentos que visavam à subjugação e o controle mediante a criação de uma percepção de que elementos como “verdade”, “história”, “justiça”, etc. são *existentes absolutos* (Canepa, 2010, p. 564). Isso significa que, na “linguagem monumental” das tumbas aquemênidas, o poder do Rei dos Reis sobre 30 nações, sua autoridade inquestionável e sua fé em Ahura Mazdã eram *existentes absolutos*, verdades que seriam carregadas pela memória política no futuro – memória política esta que, inclusive, se mostrava também nos detalhes visuais da necrópole aquemênida: a fachada cruciforme, ao ser adornada nas laterais da metade inferior pelas colunas com capiteis zoomórficos, certamente buscava similitude com o ambiente palacial de Persépolis, ou seja, aquele espaço de morte evocava a imagem e memória do espaço de vida e política (a capital cerimonial do Rei dos Reis); os 30 súditos não apenas lembravam a hegemonia persa como também, devido ao estilo empregado no entalhe das figuras humanas, criavam uma conexão histórica com a tradição artística próximo-oriental (sumério, acadianos, assírios, urartianos, babilônicos, etc); e, no plano mais alto da tumba, o Rei dos Reis ascendia sobre todos – abaixo apenas da figura dentro do disco alado –, eternalizando sua superioridade atemporal mesmo após de sua morte.

Portanto, nem uma possível ortodoxia zoroastrista de ritos funerários daria a possibilidade de usar as tumbas como tecnologias de memória capazes de sedimentar a vida do Rei dos Reis como uma vida de triunfo e autoridade. Em certa medida, talvez Naqš-e Rostam tenha sido pensada mais como um espaço de memória efetivo do que como um espaço de prática religiosa. As tumbas ali presentes celebram a conquista política, e não a retitude espiritual – que, inclusive, funciona como um elemento de reforço de poder. Por isso, as tumbas não apresentam relevos que narrem vitórias ou eventos específicos de cada reinado, mas apenas tragam, de maneira formulaica e repetida, o Rei dos Reis cultuando o fogo sagrado e sendo carregado por 30 homens. Na morte, a mensagem aquemênida, era direta: autoridade sobre 30 nações, sob a graça de Ahura Mazdã. O *existente absoluto* da mensagem funerário de Dario I e seus sucessores era, portanto, *atemporal*, pois não se ligava ao *tempo dos eventos*, mas ao *tempo da memória*: não era um discurso que dependia de uma compreensão do passado, mas um discurso que projetava a autoridade para o futuro. Podemos olhar para as tumbas de Naqš-e Rostam, então, não como registro, mas como “propaganda”.

Como vimos acima, a escolha de Dario I por criar esse espaço em Marvdašt, local já usado e conhecido pelos elamitas, reforça esta interpretação. A reapropriação de Marvdašt – e especificamente de Naqš-e Rostam – permite que os aquemênidas “aproveitassem” a história elamita como a sua própria, de forma que a mensagem de poder das tumbas persas estaria inserida em uma tradição muito mais antiga, quiçá imemorial (e, ao mesmo tempo, superaria e suplantaria a tradição anterior). Mesmo os sassânidas, que assumem o poder naquela região



mais de meio milênio após a queda dos aquemênidas, adicionam relevos e inscrições em Naqš-e Rostam na intenção de serem incluídos naquela memorialização (Canepa, 2010).

Assim, o que as tumbas aquemênidas podem nos dizer sobre morte, memória e temporalidade na Pérsia Antiga? A morte e a memória eram oportunidades para eternizar a autoridade, o que indica tanto pela não-adoção do ritual ortodoxo de escarnação quanto pela objetividade dos relevos talhados na fachada das tumbas, que ao invés de narrarem eventos, trazem tão somente uma imagem de poder. As inscrições presentes na tumba de Dario I (DNa e DNb) reforçam essa ideia quase *atemporal* de autoridade, pois apenas listam as nações sob o controle persa e afirmam que, pela graça de Ahura Mazdã, Dario I trouxe ordem para um mundo caótico.

Vale notar, ainda, que esta narrativa menos específica e mais atemporal em sua memorialização do poder é uma exclusividade dos monumentos funerários, já que outras inscrições aquemênidas, como aquela em Behestūn, trazem sim eventos específicos e localizáveis no tempo (Araújo, 2018, p. 133-135). Talvez possamos concluir, assim, que o papel da *monumentalização da memória* na morte era o de projetar para o futuro, não necessariamente o de registrar o passado.

À guisa de conclusão

Busquei apresentar, neste texto, uma hipótese de leitura, mais do que um argumento estruturado. De forma confessadamente generalizante e, por vezes, superficial, parti das quatro tumbas aquemênidas de Naqš-e Rostam (ou melhor, de uma tumba, que serve de modelo para as outras) para refletir sobre o papel desses monumentos funerários no escopo de uma compreensão religiosa e política do Império Aquemênida. Não estabeleci maiores comparações entre estas tumbas e suas inscrições com o resto da documentação persa (ou grega) pois aqui meu foco era pensar a especificidade destas estruturas como *tecnologias de memória* em si mesmas.

Apologias à parte, considero que as conclusões aqui sublinhadas são válidas e podem ser estendidas, de uma maneira ou de outra, à História da Antiguidade Persa como um todo: o zoroastrismo pode ser detectado no contexto aquemênida, mas a prática de sua ortodoxia não pode ser afirmada, seja pela falta de documentação, seja pelo postulado não-essencialista de que religiões, enquanto elementos historicizáveis, não possuem um “núcleo puro” e imutável. Acrescente-se que os governantes aquemênidas não seguiram o procedimento funerário indicado no cânone zoroastriano, apontando para a possibilidade de que a necrópole de Naqš-e Rostam fosse instrumentalizada politicamente e não tivesse sido criada com fins exclusivamente espirituais. Por fim, vimos que a monumentalidade da morte, para estes governantes aquemênidas, era uma forma de projeção de memória e autoridade para o futuro, razão pela qual não haveria a necessidade de narrar eventos específicos (como em outros tipos de monumentos aquemênidas), já que a mensagem de autoridade se tornava, ali, um *existente absoluto*.



Referências bibliográficas

- Abdolmohammadi, P. & Cama, G. (2020). *Contemporary Domestic and Foreign Policies of Iran*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Araújo, M. T. M. (2018). *O Império Aquemênida em Heródoto: Identidade e Política nas Histórias* [Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo].
- Araújo, M. T. M. (2019). O Império Persa e o Pensamento Político Clássico: um Panorama. *Revista Archai*, 25, 1–24.
- Armstrong, K. (2006). *The Great Transformation: the Beginning of our Religious Tradition*. New York: Alfred A. Knopf.
- Basirov, O. (2005). The Achaemenian Practice of Primary Burial: An Argument against Their Zoroastrianism? Or a Testimony of Their Religious Tolerance? In J. Curtis & S. J. Simpson (org.). *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East* (pp. 75-84). Londres: I.B. Tauris.
- Bloedow, E. F. & Loube, H. M. (1997). Alexander the Great “Under Fire” at Persepolis. *Klio*, 79 (2), 341–353.
- Boyce, M. & Bivar, A. D. H. (1998) Eṣṭakr. In *Encyclopaedia Iranica* (v. VIII, n. 6, pp. 643–646).
- Boyce, M. (1975). *A History of Zoroastrianism* (v. I). Leiden: Brill.
- Boyce, M. (1989). Aməša Spənta. In *Encyclopaedia Iranica* (v. I, n. 9, pp. 633–636).
- Canepa, M. P. (2010). Technologies of Memory in Early Sasanian Iran: Achaemenid Sites and Sasanian Identity. *American Journal of Archaeology*, 114 (4), 563–596.
- Compareti, M. (2020). Contributions for the Identification of the Human Bust on a Winged Disc in Iranian Arts. In K.-A. Niknami & A. Hozhabri (org.). *Archaeology of Iran in the Historical Period* (pp. 157-170) New York: Springer.
- De Jong, A. (1997). *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature*. Leiden: Brill.
- Edrey, M. (2008). The Dog Burials at Achaemenid Ashkelon Revisited. *Tel Aviv*, 35 (2), 267–282.
- Harmanşah, Ö. (2013). *Cities and the Shaping of Memory in the Ancient Near East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huff, D. & O’Kane, B. (2012). Čahārṭāq. In *Encyclopaedia Iranica* (v. IV, n. 6, pp. 634–642).
- Knapp, B. (2009). Monumental Architecture, Identity and Memory. *Proceedings of the Symposium: Bronze Age Architectural Traditions in the East Mediterranean: Diffusion and Diversity*. Weilheim: Verein zur Förderung der Aufarbeitung der Hellenischen Geschichte (pp. 47–59).
- Kreyenbroek, P. G. (2005). Zoroastrianism under the Achaemenians: a Non-Essentialist Approach. In J. Curtis & S. J. Simpson (org.). *The World of Achaemenid Persia: History, Art and Society in Iran and the Ancient Near East* (pp. 103-109). Londres: I.B. Tauris.
- Kuhrt, A. (2007). The Problem of Achaemenid ‘Religious Policy’. In B. Groneberg & H. Spieckermann (Org.). *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (pp. 118-142). Berlim: Walter de Gruyter.



- Merhavy, M. (2015). Religious Appropriation of National Symbols in Iran: Searching for Cyrus the Great. *Iranian Studies*, 48 (6), 933–948.
- Merhavy, M. (2017). Cyrus Day - A Tradition in the Making. *Iran Pulse Heading*, 5 (80), [s.p.].
- Nora, P. (org.) (1984). *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard.
- Pearson, M. P. (1999). *Archaeology of Death and Burial*. College Station: Texas A & M University Press.
- Pinto, O. L. V. (2021). Roma e Pérsia no Século III: uma Tradução da Res Gestae Divi Saporis. In S. C. Silva & M. Antikeira (Org.). *O Império Romano no Século III: Crises, Transformações e Mutações* (pp. 139-166). São João do Meriti: Desalinho.
- Reich, G. (2020). Monumental Refraction: Monuments, Identity, and Historical Consciousness. *Historical Encounters: A Journal of Historical Consciousness, Historical Cultures, and History Education*, 7 (1), 1–23.
- Russell, J. R. (2000). Burial III. In *Encyclopaedia Iranica* (v. VI, n. 6, pp. 561–563).
- Skjærvø, P. O. (1997). The State of Old Avestan Scholarship. *Journal of the American Oriental Society*, 117 (1), 103–114.
- Skjærvø, P. O. (2014). Achaemenid Religion. *Religion Compass*, 8 (6), 175–187.
- Stausberg, M. (2009). Hell in Zoroastrian History. *Numen*, 56 (2/3), 217–253.
- Stronach, D. (1978). *Pasargadae: a Report of the Excavations Conducted by the British Institute of Persian Studies from 1961 to 1963*. Oxford: Oxford University Press.
- Von Gall, H. (2009). Naqš-e Rostam. In *Encyclopaedia Iranica*, [s.p.].
- Williams, H. (2013). Death, Memory, and Material Culture. In L. N. Stutz & S. Tarlow (org.). *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial* (pp. 195-208). Oxford: Oxford University Press.

Recebido em: 15 de julho de 2021
Aprovado em: 11 de março de 2022

