



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DEUSES, HERÓIS E HOMENS:

A legitimação de Seleuco e sua dinastia à luz da deificação de Alexandre

RODRIGO NUNES DO NASCIMENTO

BRASÍLIA

2018

RODRIGO NUNES DO NASCIMENTO

DEUSES, HERÓIS E HOMENS:

A legitimação de Seleuco e sua dinastia à luz da deificação de Alexandre

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Linha de pesquisa: Política, Instituições e Relações de Poder.

Orientador: Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna.

BRASÍLIA

2018

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna (Orientador)

---

Prof. Dr. Vicente Dobroruka (HIS – UnB)

---

Prof. Dr. Raul Vitor Rodrigues Peixoto (IFG-GO)

Data da defesa: 11 de abril

BRASÍLIA  
2018

A Jesus Cristo,  
O maior herói da humanidade.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela oportunidade de estudar; por ter encontrado em História uma vocação, uma paixão. Dele, por Ele e para Ele são todas as coisas (Rm 11.36). Passei por muitas dificuldades e desafios, mas cada um valeu a pena diante da experiência de estudar História Antiga! É algo que não cabe no currículo lattes: encontrei ouro.

Agradeço aos meus pais, Pedro e Jandira, pelo apoio incondicional e dedicação à família. Aos amigos que deram aquele apoio emocional durante a pesquisa e escrita desta dissertação, especialmente Bráulio, Gustavo, Marion, Thaís e meu sobrinho Kauê Lucas que estiveram comigo na defesa. À equipe 2017 e aos alunos queridos que tive no CEDDAG (Centro Educacional Dona América Guimarães) em Planaltina-DF.

Ao Prof. Dr. Borja Antela-Bernárdez da Universitat Autònoma de Barcelona pelo gesto nobre de compartilhar comigo seu próprio material de pesquisa. Ao Prof. Dr. Gabriele Cornelli (FIL-UnB) e à Profa. Dra. Maria Filomena (HIS-UnB) pelas sugestões durante o exame de qualificação. Ainda à Profa. Maria Filomena pelos valiosos *insights* e encorajamento para aprender a pensar como historiador.

Ao Prof. Dr. Raul Vitor Peixoto e ao Prof. Dr. Vicente Dobroruka por aceitarem o convite para participar da banca examinadora. Ainda ao Vicente Dobroruka por ter sido o iniciador; o professor com quem aprendi preciosas lições de conhecimento histórico e teológico. Ao Prof. Dr. Henrique Modanez pelo incentivo, pela paciência e profissionalismo com que conduziu a orientação deste trabalho. Os erros são de minha inteira responsabilidade.

À CAPES pela concessão da bolsa de mestrado, auxílio que contribuiu muito para a pesquisa.

E apliquei o meu coração a esquadrihar, e a informar-me com sabedoria de tudo quanto sucede debaixo do céu; esta enfadonha ocupação deu Deus aos filhos dos homens, para nela os exercitar.

*Eclesiastes 1.13*

## RESUMO

A partir do estudo do mito como modelo exemplar, esta dissertação representa um esforço para compreender a deificação de Alexandre, o Grande (336 – 323 BCE), como um processo, e a legitimação de Seleuco Nicator como atualização dos temas desse processo. Ao se apropriar de características dos modelos de Aquiles, Hércules e Dioniso, Alexandre construiu seu próprio modelo, cuja mensagem básica foi: o alcance da *aretē*, sua filiação divina e paternidade dupla, visita oracular e sua posterior deificação. Essa herança mítica foi relida por Seleuco durante a formação de uma das principais unidades políticas e territoriais do período helenístico: o Império Selêucida. A releitura do mito por Alexandre e Seleuco é compreendida tanto como iniciativa própria quanto como atribuição de narrativas póstumas, como instrumento eficaz de propaganda e também como fenômeno religioso por meio do qual se estabelece contato com o sagrado.

**Palavras-chave:** História, mito, deificação, legitimação.

## ABSTRACT

From the study of myth as an exemplar model, this dissertation represents an effort to understand the deification of Alexander the Great (336 – 323 BCE) as a process, and the legitimation of Seleucus Nicator as an update of these process' themes. By appropriating some characteristics of Achilles, Heracles and Dionysus models, Alexander built his own model, whose basic message was: the reach of *aretē*, his divine sonship and double paternity, oracular visit and his subsequent deification. Seleucus reread this mythical heritage during the formation of one of the main political and territorial units of the Hellenistic period: the Seleucid Empire. The retelling of the myth by Alexander and Seleucus is comprehended as much as their own or as assigning posthumous narratives, as effective propaganda instrument and also as a religious phenomenon through which contact is established with the sacred.

**Keywords:** History, myth, deification, legitimation.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>CAPÍTULO 1: EMULAÇÃO, MITO E HISTÓRIA</b> .....	23
1.1. Sobre a emulação e a imitação.....	23
1.2. Sobre o sagrado e o profano.....	36
1.2.1. Fontes e questões.....	36
1.2.2. A manifestação do sagrado no político.....	40
<b>CAPÍTULO 2: ALEXANDRE, O GRANDE: O NOVO AQUILES NA ESTEIRA DE HÉRACLES E DIONISO</b> .....	50
2.1. Linhagens: a emulação de Aquiles e Hércules.....	51
2.2. Alexandre e o oráculo de Amon.....	66
2.3. Emulação de Dioniso.....	72
2.4. <i>Proskynesis</i> , deificação e morte.....	77
<b>CAPÍTULO 3: SELEUCO, O NOVO ALEXANDRE</b> .....	85
3.1. Seleuco Rei.....	88
3.2. <i>Imitatio Alexandri</i> .....	94
3.3. Seleuco, o oráculo de Apolo e a corte real.....	103
3.4. Deificação, legitimação e os símbolos do poder.....	107
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	116
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	120
<b>DECLARAÇÃO DE AUTENCIDADE</b> .....	129

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1 Mc.....	<i>Primeiro Livro dos Macabeus</i>
AJ.....	<i>Antiguidades Judaicas</i> , Flávio Josefo
Ap. <i>Biblio</i> .....	Pseudo-Apolodoro, <i>Biblioteca</i>
Ap. <i>Syr</i> .....	Apiano, <i>Syriaca</i>
Aris. <i>Poet</i> .....	Aristóteles, <i>Poética</i>
Arr.....	Arriano, <i>Anábase de Alexandre</i>
Diod.....	Diodoro, <i>Biblioteca Histórica</i>
DL.....	Diógenes Laércio, <i>Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres</i>
Est.....	Estrabão, <i>Geografia</i>
Eur. <i>Bac</i> .....	Eurípides, <i>As Bacantes</i>
<i>FGrH</i> .....	<i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i>
Hes. <i>Teo</i> .....	Hesíodo, <i>Teogonia</i>
Il.....	<i>Ilíada</i>
Is. <i>Ep</i> .....	Isócrates, <i>Epístolas</i>
Just.....	Justino, <i>Epítome das Histórias Filípicas de Pompeu Trogo</i>
Lib. <i>Or</i> .....	Libânio, <i>Orações</i>
LOEB.....	<i>LOEB Classical Library</i>
Od.....	<i>Odisseia</i>
OGIS.....	<i>Orientis Graeci Inscriptiones Selectae</i>
Ov. <i>Met</i> .....	Ovídio, <i>Metamorfoses</i>
Paus.....	Pausânias, <i>Descrição da Grécia</i>
Pind. <i>Nem</i> .....	Píndaro, <i>Nemeia</i>
Pl. <i>Fed</i> .....	Platão, <i>Fedro</i>

Plut. *Alex*..... Plutarco, *Vida de Alexandre*  
Plut. *Demet*..... Plutarco, *Vida de Demétrio*  
Plut. *Eum*..... Plutarco, *Vida de Eumenes*  
Plut. *Mor*..... Plutarco, *Moralia*  
Plut. *Pir*..... Plutarco, *Vida de Pirro*  
Q.C..... Quinto Cúrcio, *História de Alexandre*  
Rom. *Alex*..... *Romance de Alexandre*  
Suet. *Aug*..... Suetônio, *Vida de Augusto*

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Hércules e Cérbero.....	18
<b>Figura 2</b> – Penteu e o <i>sparagmos</i> das bacantes.....	20
<b>Figura 3</b> – Tétradracma de prata de Lisímaco.....	28
<b>Figura 4</b> – Exemplo de estáter de Alexandre.....	59
<b>Figura 5</b> – Exemplo de tétradracma de Alexandre.....	59
<b>Figura 6</b> – Zeus seduz Olímpia do Épiro.....	70
<b>Figura 7</b> – A expansão do reino de Seleuco.....	99
<b>Figura 8</b> – Seleuco I Nicator (312-281 a.C). Tétradracma de prata.....	113

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1</b> – Modelos.....	26
<b>Tabela 2</b> – Características dos modelos míticos de Alexandre e Seleuco.....	34
<b>Tabela 3</b> – Historiadores de Alexandre.....	38

## INTRODUÇÃO

O estudo da deificação de reis revela trajetórias de homens excepcionais, que já despertavam admiração de seus contemporâneos por suas conquistas. Eram homens de fama, dignos de serem comparados a grandes heróis do passado (EDMUNDS, 1971, p.369). O fascínio dos antigos pelos grandes feitos e por histórias fantásticas, característica comum ao gênero humano, explica a fixação do mito como modelo exemplar.

Esta dissertação dedica-se a compreender como e por que se faz um caminho para a deificação. A partir da fixação do mito como modelo exemplar, Alexandre apropriou-se de características das histórias de Aquiles, Hércules e Dioniso. O elemento essencial foi a *aretē* heroica, sem a qual seria impossível alcançar prestígio de herói. A filiação divina e dupla paternidade marcaram a transição da condição humana para a de herói-deus (*heros theos*). A visita ao oráculo já era lugar comum na época de Alexandre, que teria visitado o oráculo de Amon guiado pelo desejo (*pothos*) de emular Perseu e Hércules (Est. 17.1.43, Arr. 3.3.2). Por fim, a deificação foi o ponto culminante do processo, que não seria eficaz nem teria sentido fora dessa cadeia de eventos tão harmônicos entre si.

A legitimação de Seleuco, no contexto da disputa entre os sucessores pelo império, foi baseada em uma reatualização dos temas do processo de deificação de Alexandre. Apropriados por Seleuco ou a ele atribuídos, sua trajetória em muito se assemelha com a de Alexandre nos temas da *aretē*, filiação divina, paternidade dupla, visita ao oráculo de Apolo e deificação póstuma. A imitação de Alexandre (*imitatio Alexandri*) é o que atesta a eficácia de seu processo, sendo, portanto, um significativo objeto de estudo.

A apoteose, a elevação de um indivíduo da condição humana a divina, era iniciada com a excepcionalidade demonstrada nos atos de bravura e excelência (*aretē*). Os heróis civilizadores, como Hércules, eram protetores da humanidade, fundadores de cidades e da civilização (WIDENGREN, 1976, p.79-82). Ao destruir monstros, lutar contra bárbaros, esses homens expandiam os horizontes do mundo conhecido, fazendo nascer uma esperança coletiva; marcando a consagração como homens providenciais, guias e salvadores (GIRARDET, 1987, p.63-96). Se a *aretē* era um valor que todo homem guerreiro podia alcançar, ser filho de um deus, o que o tornaria um semideus, era algo realmente raro. Desde Teseu, Perseu e Hércules, personagens do mito e da história primordial, o mundo grego não presenciava o que se dizia de Alexandre: a especulação de que o rei seria filho de Zeus-Amon, rei dos deuses.

A Calístenes, o historiador oficial da expedição de Alexandre, já se atribuía a ideia de que a consagração à imortalidade e divindade não eram produto de um decreto de um só banquete (Q.C. 8.5.17). Um caminho eficaz para deificação não era artificial, significava a necessidade de se aproximar cada vez mais das coisas sagradas. O processo de deificação de Alexandre e a legitimação de Seleuco por meio da atualização dos mesmos temas, levando à sua deificação póstuma, expressam a apoteose do poder ou a sacralização do mesmo. A fusão entre as esferas do mítico-religioso e do político, para além de fazer do poder de Alexandre e Seleuco uma expressão da vontade divina, favorecia a percepção desse poder como a própria vontade divina.

Na crise que tomou a Babilônia a partir de 11 de junho de 323 BCE, dia da morte de Alexandre, em discurso na assembleia, Pérδικas teria expressado o sentido da vida e morte do conquistador. Considerando a grandeza das coisas que Alexandre tinha realizado, o homem, ou melhor, o herói-deus, só poderia ter sido emprestado pelos deuses à humanidade, como completou sua missão e serviço a qual foi designado, os deuses o tomaram para si, para sua família e casa eterna (Q.C. 10.6.6).<sup>1</sup>

Essa ideia aparece transvertida em filosofia especulativa da história quando Hegel (1770 – 1831) compreendeu Alexandre como um “indivíduo histórico-cósmico”. Tais indivíduos, César e Napoleão são exemplos, teriam seus objetivos alinhados com princípios gerais de uma ordem diferente, a do “Espírito”, o que lhes permitiria alcançar grande êxito. Eles são os heróis de suas épocas: seus feitos, suas palavras são as melhores de seu tempo (HEGEL, 2001, p.44-45). Droysen (1808-1884) mais tarde diria que a história escolhe seus próprios campeões:

A história só confere imortalidade àqueles que ela escolhe para fazer deles os pioneiros de suas vitórias e os artesãos de seu pensamento. Ela lhes permite brilhar, como astros solitários, no crepúsculo do eterno devir (2010, p.10).

Como Prometeu, aquele que roubou o fogo dos deuses e deu aos homens, o Alexandre de Hegel e Droysen é o homem que trouxe ao mundo antigo um novo patamar, um novo espírito de época: o helenismo (2010, p.37). Apesar da teleologia inerente aos pensamentos de Hegel e Droysen, o senso de missão do herói não é de todo descartável. O herói, tanto mítico quanto histórico, vive uma aventura, uma jornada. Ao sair de sua zona de conforto, o herói mitológico depara-se com o limiar da aventura, é introduzido ao mundo de forças desconhecidas onde é provado e obtém ajuda de auxiliares

---

<sup>1</sup> Logo após a morte de Alexandre surgiram muitas narrativas que reforçariam a ideia de sua deificação (BOSWORTH, 1988, p.290).

(CAMPBELL, 2007, p.241-242). O herói passa por provações, mas também recebe a recompensa que pode ser um casamento sagrado, a sintonia com o pai ou mesmo a própria divinização (apoteose). Em seu retorno ou ressurreição, o herói reemerge do reino do terror trazendo consigo bênçãos ao mundo (CAMPBELL, 2007, p.242).<sup>2</sup>

Embora sua saga não apresente todos os detalhes da jornada do herói, Aquiles é o clássico exemplo de recusa inicial ao chamado. O filho da nereida Tétis e de Peleu, que tiveram o casamento celebrado pelos deuses (Il. 20.207, Ap. *Biblio.* 3.13.5-6), foi escondido pela própria mãe, disfarçado de mulher na corte do rei Licomedes. Tétis temia que o filho morresse em Tróia, pois quando tinha nove anos houve um augúrio pronunciado por Calcas que Tróia só seria tomada com o auxílio de Aquiles. Descoberto por Ulisses, Aquiles partiu para Tróia (Ap. *Biblio.* 3.13.8).

Na guerra de Tróia, o desentendimento com Agammênon por causa de Briseida, o prêmio de guerra de Aquiles, levou-o a se retirar da batalha, juntamente com Pátroclo e os mirmidões (Il. 1.160-350, 2.685-694). Para Tétis, mãe e mentora, tal desonra parecia contrariar o destino que de certa forma Aquiles havia escolhido para si: o de lutar e morrer jovem em Tróia para obter um renome glorioso, ao invés de voltar para casa e viver uma vida longa e sem glória (Il. 1.505-510, 9.410-416). A morte de Pátroclo, usando a armadura do amigo Aquiles, fez com que o protegido de Atena voltasse à guerra e usasse toda sua *aretē*<sup>3</sup> na batalha e na luta contra Heitor, embora não mais combatendo pela glória, mas pela vingança (Il. 11 em diante). A recompensa pode ser interpretada como sendo o alcance da vingança, a morte e obtenção do corpo de Heitor ou o renome glorioso.

A *aretē* heroica, tão bem representada em Diomedes no canto V, e o amor da glória recebem grande destaque na *Iliada*. A figura de Aquiles “encarna o ideal moral do perfeito cavaleiro homérico; uma frase o define: uma moral heroica da honra” (MARROU, 2017, p.44). Em Hegel, Aquiles é “a mais alta forma que pairou frente à imaginação grega”. Aquiles e Alexandre representaram o ideal jovem da liberdade: o primeiro da poesia e o segundo da realidade, ambos contra a Ásia, representando a infância da civilização. Aquiles iniciou o mundo grego e Alexandre o concluiu (HEGEL, 2001, p.244).

Para resistir a um princípio unificador deve-se destacar que Homero fornece vários modelos heroicos além de Aquiles: Ulisses, Ajax, Diomedes, o troiano Heitor.

---

<sup>2</sup> A unidade nuclear do monomito de Campbell consiste na junção separação-iniciação-retorno (2007, p.36).

<sup>3</sup> *Aretē* é um valor ideal, aquilo que faz do homem um bravo, um herói. Palavra intraduzível, Marrou aconselha a não traduzi-la com o termo “virtude”, “a menos que se enriqueça este vocábulo sem força de tudo aqui que os contemporâneos de Maquiavel punham em sua *virtù*” (MARROU, 2017, p.45).



Alexandre não se espelhou apenas no modelo de Aquiles, mas também em Hércules e Dioniso, ocasionalmente no próprio pai, Filipe II, e mesmo em Ciro, o Grande. Ou seja, utilizou-se de uma diversidade de modelos em diversos contextos, escolhendo-os bem conforme a mensagem que desejava transmitir. A inovação de Alexandre parece ter sido a concatenação das diversas características de seus modelos em um só, o dele próprio, poderoso modelo que brilhou por sua eficácia entre seus sucessores no período helenístico.

Hércules, mais conhecido pelo nome latinizado Hércules, era filho de Alcmena e de Anfitrião, ou melhor, de Zeus. Por meio de seu mito de filiação divina sabemos que Zeus se deitou com Alcmena disfarçando-se de seu esposo, antes de Anfitrião chegar da guerra em Tebas. Quando chegou, Tirésias explicou a Anfitrião o motivo da recusa de sua mulher na noite seguinte, Zeus esteve com ela na noite anterior, e foi uma noite de duração triplicada (Il. 14.323-324, Hes. *Teo.* 940, Ap. *Biblio.* 2.4.7-8, Diod. 4.9.1-3). O tempo triplicado expendido na procriação pressagiava o poder excepcional da criança que em Alcmena seria gerada (Diod. 4.9.2). Sobre a infância do herói humano temos que:

Aqueles que fazem as lendas raramente se contentam em considerar os grandes heróis do mundo como meros seres humanos que romperam os horizontes que limitavam seus semelhantes, e retornaram com bênçãos que homens com igual fé e coragem poderiam ter encontrado. Pelo contrário, sempre houve uma tendência no sentido de dotar o herói de poderes extraordinários desde o momento em que nasceu ou mesmo desde o momento em que foi concebido. Toda a vida do herói é apresentada como uma grandiosa sucessão de prodígios, da qual a grande aventura central é o ponto culminante (CAMPBELL, 2007, p.309-311).

Quando Hércules tinha oito meses, a ciumenta Hera procurou destruí-lo enviando duas grandes serpentes para sua cama, mas ao invés de se aterrorizar, o menino levantou-se e estrangulou as serpentes com as mãos (Ap. *Biblio.* 2.4.8, Diod. 4.10.1, Paus. 1.24.2). De acordo com Ferécides de Leros (Ap. *Biblio.* 2.4.8), Anfitrião teria colocado as serpentes na cama para distinguir qual das duas crianças que Alcmena concebeu era seu filho. Enquanto Hércules ergueu-se para enfrentar as serpentes, Íficles fugiu, fazendo com que Anfitrião soubesse que este último foi gerado de seu corpo (Ap. *Biblio.* 2.4.8). Apesar disso, Anfitrião cuidou de Hércules como filho, certamente um pai mais presente que Zeus, ensinando-o a manejar carro de combate e o aconselhando, daí sua dupla paternidade (Ap. *Biblio.* 2.4.9).

As provações impostas por Hera fizeram a glória de Hércules, inicialmente o menino se chamava Alcides, mas ao saberem de suas proezas os habitantes de Argos

deram-lhe o nome de Hércules,<sup>4</sup> pois ele obteve glória (*kleos*) com a ajuda de Hera, recebendo este nome por causa de sua *aretē* (Diod. 4.10.1). Hércules soube no oráculo de Delfos que os deuses decidiram que ele realizaria Doze Trabalhos<sup>5</sup> sob o rei Euristeu, e quando concluídos, receberia o dom da imortalidade (Ap. *Biblio.* 2.4.12, Diod. 4.10.7).



Figura 1: Hércules e Cérbero, ca 530 BCE. Museu do Louvre, Paris (Louvre E701). Theoi Project: [www.theoi.com](http://www.theoi.com)

Hércules é o paradigma que melhor representa a metamorfose entre homem, herói e deus. Quando desceu ao Hades, Ulisses viu o fantasma do poderoso Hércules, mas sabia que sua verdadeira essência estava entre os deuses imortais, aproveitando o banquete ao lado de Hebe, sua nova esposa<sup>6</sup> (Od. 11.601, Ap. *Biblio.* 2.7.7). Hesíodo igualmente expressava que quando terminou seu grande e penoso trabalho, Hércules fez de Hebe sua esposa no nevado Olimpo (Hes. *Teo.* 950). Ser um *heros theos* (herói-deus) fez com que ele fosse cultuado como herói e como deus na antiguidade (Pind. *Nem.* 3.22, Diod. 4.39, FARNELL, 1921, p.93-145).

<sup>4</sup> A versão do Pseudo-Apolodoro diz que teria sido a Pítia, sacerdotisa de Apolo em Delfos, quem o chamou pela primeira vez de Hércules (Ap. *Biblio.* 2.4.12).

<sup>5</sup> Hércules foi ao oráculo de Delfos em busca de orientação após matar seus filhos com Mégara e dois sobrinhos em um acesso de loucura imposto por Hera (Ap. *Biblio.* 2.4.12). As provações para redenção de Hércules foram: o leão de Neméia, a hidra de Lerna, o javali de Erimanto, a corça de Cerinéia, as aves do Estínfale, cavaliças do rei Áugias, o touro de Creta, as éguas de Diomedes, o cinto de Hipólita, os bois de Gérion, as maçãs de ouro das Hésperides e Cérbero, o guardião do Hades (Ap. *Biblio.* 2.5.1-12, Diod. 4.11.3-6, 12.1-2, 13.1-4, 15.3-4, 16.1-4, 17.1-5, 26.1-4, Paus. 5.10.9, 26.7).

<sup>6</sup> Além da deificação e imortalidade, Hércules conquistou um casamento sagrado: “A aventura última, quando todas as barreiras e ogros foram vencidos, costuma ser representada como um casamento místico (*hierógamos*) da alma-herói triunfante com a Rainha-Deusa do Mundo. Trata-se da crise no nadir, no zênite ou no canto mais extremo da Terra, no ponto central do cosmo, no tabernáculo do tempo ou nas trevas da câmara mais profunda do coração” (CAMPBELL, 2007, p.111, cf. WIDENGREN, 1976, p.139-140).

Pode-se identificar três temáticas nos mitos em geral e no de Hércules em particular: o épico-histórico, com relatos de guerras, conquistas e peregrinações; o folclore-fantástico, com combates contra monstros, animais mágicos e descida ao Hades; a cultural, que revela o herói civilizador, fundador de cidades e construtor de estradas (FARNELL, 1921, p.101). A tipologia do herói civilizador condiz com muitas características atribuídas a Hércules, ele é o herói tribal, matador de monstros e por isso protetor da humanidade, fundador da civilização, da cultura e de dinastias (WIDENGREN, 1976, p.79-82).

Enquanto Hércules transitou entre a condição humana, a heroica e a divina, apesar da peculiaridade de seu nascimento, Dioniso é o modelo de deus, que impõe o reconhecimento de sua divindade a força se preciso. O deus era mais um filho de Zeus com uma mortal, Sêmele (Il. 14.323, Hes. *Teo.* 940). No entanto, enganada por Hera, Sêmele pediu a Zeus que se revelasse a ela em sua forma divina. Certamente que a mortal não aguentaria a manifestação divina, Sêmele foi mesmo atingida por um dos raios de Zeus, concebendo Dioniso de forma prematura e morrendo logo em seguida nas chamas provocadas pelo raio. Zeus costurou o menino à sua coxa, dando-lhe oportunidade de um segundo nascimento<sup>7</sup> (Eur. *Bac.* 1, 245, 286, 520, Ap. *Biblio.* 3.4.3, Diod. 4.2-3, Paus. 3.24.3, 9.5.2).

Além da filiação divina, as viagens de Dioniso pelo oriente, as guerras contra os indianos e a ira do deus por reconhecimento de sua divindade foram temas caros a Alexandre. Eurípides representa Dioniso como um deus viajante, que voltou a Tebas depois de passar pela Lídia, Frígia, Pérsia, Bactria, Média e Arábia, estabelecendo seus mistérios por toda a Ásia conhecida para ser um deus manifesto entre os homens (Eur. *Bac.* 1-42). As viagens teriam começado após Dioniso descobrir o vinho e ser levado à loucura por Hera, mais uma vez se vingando de um filho bastardo de Zeus. O deus perambulou pelo Egito e Síria; na Frígia foi purificado por Reia, que lhe ensinou os ritos de iniciação e lhe deu uma indumentária; dali apressou-se através da Trácia contra os indianos (Ap. *Biblio.* 3.5.1).

A tradição sobre Dioniso na Índia narra que o deus estabeleceu pilares nos confins de suas terras (Ap. *Biblio.* 3.5.2, Est. 3.5.6). A guerra de Dioniso contra os indianos é tema da *Dionysiaca* de Nono de Panópolis, que escreveu este épico tardio provavelmente

---

<sup>7</sup> “Vem, ó Dítirambo, entrai nesse meu útero masculino” (Eur. *Bac.* 526). “Essa exclamação de Zeus, o Portador do Raio, feita diante da criança, seu filho, Dioniso, soa como o *leitmotif* dos mistérios gregos do segundo nascimento iniciatório” (CAMPBELL, 2007, p. 137).

entre os séculos IV e V CE. Estrabão já suspeitava na antiguidade que as expedições de Hércules e Dioniso à Índia indicavam uma narrativa mitológica tardia<sup>8</sup> (Est. 11.5.5). De fato, antes de Alexandre não há elementos que conectem Dioniso à Índia, sendo o rei responsável, direta ou indiretamente, pela tradição da presença do deus na Índia (BOSWORTH, 1996b, p.141).

A ira de Dioniso é um tema bem conhecido de *As Bacantes* de Eurípidés. Após voltar de suas viagens no Oriente, Dioniso vai para Tebas para vingar sua mãe e lá estabelecer seu culto. O primeiro castigo é o das irmãs de Sêmele: Agave, Autónoe e Ino, que não acreditavam na divindade de Dioniso por afirmarem que Sêmele morreu por causa da blasfêmia de mentir sobre o amante divino; o deus levou as mulheres ao delírio, que saíram do palácio para a montanha em êxtase báquico, assim como todas as mulheres da casa de Cadmo, rei e avô de Dioniso (Eur. *Bac.* 1-42). O enredo se desenvolve em torno da resistência e punição do novo rei Penteu, primo de Dioniso. Depois de não reconhecer a divindade e proibir o culto dionisíaco, Penteu acabou despedaçado pelas bacantes, fiéis devotas do deus (Eur. *Bac.* 43-1368, Ap. *Biblio.* 3.5.2).

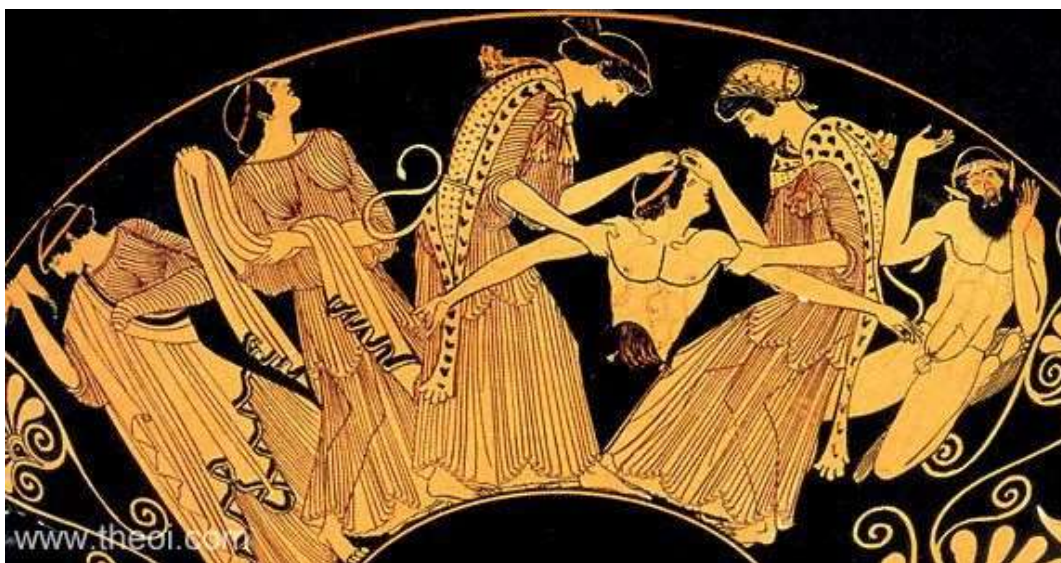


Figura 2: Penteu e o *sparagmos* das bacantes, ca 480 BCE. Kimbell Art Museum, Fort Worth. Theoi Project: [www.theoi.com](http://www.theoi.com)

Plutarco ilustra o apego de Alexandre aos modelos heroicos e divinos, representando-o como um amante do conhecimento e da leitura, um leitor de Homero, a ponto de considerar a *Íliada* um guia para a arte militar. Na Ásia, Alexandre teria pedido

<sup>8</sup> Algumas referências para a presença de Dioniso na Índia são: Paus. 10.29.4, Ov. *Met.* 4.20 e 605.

que Hárpalo lhe enviasse livros, este enviou tragédias de Eurípides, bem como obras de Sófocles e Ésquilo (Plut. *Alex.* 8). Sabemos que Isócrates exortava Filipe II a imitar Hércules nas qualidades de espírito, na devoção para com a humanidade e boa vontade para com os gregos, não em todos os feitos, pois sabia que nem mesmo alguns deuses seriam capazes de tal façanha (Is. *Ep.* 5.114).

Ao imortalizar o herói, o papel do poeta era de ordem educativa, incentivando a imitação de uma alta ideia de glória (MARROU, 2017, p.47). Segundo Platão, o poeta “adorna incontáveis feitos dos antigos educando as futuras gerações” (Pl. *Fed.* 245a). Homero foi o “educador da Grécia” nesse sentido:

(...) como Fênix, como Nestor ou Atena, continuamente apresenta, ao espírito de seu discípulo, modelos idealizados de *aretē* heroica; ao mesmo tempo, pela perenidade de sua obra, manifesta a realidade desta suprema recompensa que é a glória (MARROU, 2017, p.47).

Esta dissertação trata da deificação de Alexandre e a legitimação de Seleuco I Nicator no período helenístico, e podem ser compreendidas mediante o mito como modelo exemplar. Pode-se perceber na construção do modelo de Alexandre um padrão fundamental, que é perceptível no simples ato de narrar as trajetórias de Aquiles, Hércules e Dioniso: busca e alcance da *aretē* que faz o herói, a intervenção de Zeus que tem filhos semideuses e mesmo deus com as mortais, o segundo pai de criação, a consulta ao oráculo por orientação e o ponto culminante, a apoteose (deificação). O modelo de Seleuco espelhou esse padrão. Portanto, a ênfase é a reatualização dos paradigmas míticos tanto por ação histórica como por narrativa, tanto para fins de promoção e propaganda, como para alcance do real por excelência e contato com o sagrado.

O capítulo primeiro é de caráter introdutório, define os conceitos de emulação e imitação, explicando porque emulação deve ser aplicado nos contextos de Alexandre e imitação nos contextos de Seleuco. Apresenta algumas questões de ordem teórica e metodológica; as fontes principais para o trabalho e os conceitos de mito, sagrado e profano.

O segundo capítulo especifica a análise dos modelos de Alexandre e as respectivas características deles apropriadas. Enquanto isso são estabelecidos alguns marcos cronológicos que marcaram a transição de Alexandre entre a condição de homem, herói, herói-deus e deus. A metamorfose da figura de Alexandre é compreendida como um caminho rumo a deificação, da assimilação do paradigma do herói-deus ao deus, o que afirmaria sua condição divina. O processo de deificação é também o de personalização

do poder de Alexandre, provocando atitudes que causaram estranhamento nos que defendiam o tradicionalismo monárquico macedônio.

Por fim, o terceiro capítulo analisa a reatualização dos temas do modelo de Alexandre por Seleuco, a partir de sua ascensão entre os sucessores e a construção do império selêucida em 312 BCE adiante. A reatualização do mito por Seleuco é compreendida como o partilhar de uma herança mítica de Alexandre, altamente eficaz para o propósito de legitimação de seu reinado e dinastia. Características dessa herança mítica estariam na base da divindade e culto aos reis helenísticos, nesse sentido, com o estudo da *imitatio Alexandri* de Seleuco podemos atestar o que deu certo do processo de deificação de Alexandre e como isso favoreceu o desenvolvimento da divindade de um rei helenístico.

## CAPÍTULO 1 – EMULAÇÃO, MITO E HISTÓRIA

### 1.1. Sobre a emulação e a imitação

É bem conhecido que nos onze anos entre sua travessia do Helesponto em 334 BCE e sua morte na Babilônia em 323 BCE, Alexandre não somente liderou a maior campanha militar da história, mas mudou o mapa político do mundo antigo, sendo também responsável por uma revolução no que alguns historiadores costumam chamar de “consciência ocidental” (STEWART, 1993, p.1). Este capítulo é dedicado a uma reflexão teórica sobre alguns aspectos dessa revolução, que foi sobretudo mitológica e teológica (AMITAY, 2010, p.100). Aqui serão delineadas as principais questões a serem desenvolvidas nos capítulos subsequentes: a assimilação por Alexandre de diversas divindades e heróis, com ênfase em Aquiles, Hércules e Dioniso, e a *imitatio Alexandri* (imitação de Alexandre) por seus sucessores, com ênfase em Seleuco. Essas temáticas demonstrarão a interação entre emulação, mito e história que estavam no cerne da inovação promovida por Alexandre, e que serão peças chave do quebra-cabeça que é a divinização de Alexandre e o uso posterior de sua imagem e personalidade por seus sucessores.

Em primeiro lugar, um esclarecimento semântico. Ao longo deste capítulo e da dissertação usarei os vocábulos “imitação” e “emulação”, que apesar de semelhantes não são sinônimos e serão ambos utilizados para marcar uma sutil diferença contextual. A distinção de Green entre os conceitos de *aemulatio* (emulação), *imitatio* (imitação) e *comparatio* (comparação) é aqui essencial. *Imitatio* é o ato de imitar ou copiar conscientemente um modelo de excelência, enquanto *aemulatio* um esforço de rivalizar e ultrapassar o modelo, não necessariamente por meio da imitação (GREEN, 1978, p.2). A principal diferença reside no ultrapassar: a emulação envolve o ato de imitar, mas a imitação não requer a superação da pessoa imitada. *Comparatio* é um tipo de *imitatio* deduzida por um terceiro, é uma comparação com o modelo. Assim, é mesmo difícil aplicar tais categorias, pois uma aparente imitação ou emulação pode ser bajulação das fontes usando a comparação (GREEN, 1978, p.2).

No contexto do processo de deificação de Alexandre, a melhor tradução para as expressões *imitatio Herculis* e *imitatio dei* é emulação de Hércules e emulação do deus. Há evidências claras que Alexandre não se limitou em imitar deuses e heróis, antes,

também buscou emular seus feitos com intenção de ultrapassá-los (Arr. 1.12.1-2, Diod. 17.97.1-3, Q.C. 8.11.2, Just. 12.7.12-13). A diferença semântica entre imitação e emulação aparece na *De Fortuna Alexandri* (Sobre a Fortuna de Alexandre), na *Moralia* de Plutarco, na qual o autor atribui a Alexandre as seguintes palavras em seu diálogo com Diógenes:

νῦν δὲ σύγγνωθι, Διόγενης, Ἡρακλέα μιμοῦμαι καὶ Περσέα ζηλῶ, καὶ τὰ Δι-  
ονύσου μετιῶν ἴχνη, θεοῦ γενάρχου καὶ προπάτορος, βούλομαι πάλιν ἐν Ἰν-  
δίανικῶντας Ἑλληνας ἐγχορεῦσαι καὶ τοὺς ὑπὲρ Καύκασον ὀρείους καὶ ἀγ-  
ρίους τῶν βακχικῶν κώμων ἀναμνησαί.

Nessas circunstâncias, você precisa perdoar-me Diógenes, por imitar Hércules e emular Perseu. Perdoe-me por seguir os passos de Dioniso, fundador divino e antepassado da minha linhagem, por desejar que de novo os gregos dançam vitoriosos na Índia e por lembrar os montanheses e selvagens além do Cáucaso dos festejos de Baco<sup>9</sup> (Plut. *Mor.* 332a-b).

No trecho temos o verbo *mimoumai* para imitar e *zelō* para emular. O termo *mimoumai* vem de *mimesis*, que significa imitação. O ato de imitar não produz necessariamente uma cópia do objeto imitado, antes, expressa através da imitação as características essenciais do objeto (BRANT, 1993, p.287). Vimos que na antiguidade o ofício do poeta era de ordem educativa, pois incentivava a imitação de uma alta ideia de glória (MARROU, 2017, p.47). Para Aristóteles a imitação tinha um caráter pedagógico, a poesia teria origem nesse ato: “desde a infância o homem tem um instinto para representação, e nesse sentido, difere dos outros animais por ser mais imitativo e aprender suas primeiras lições representando coisas” (Aris. *Poet.* 1448b). A imitação é fundamental para a atividade e entendimento humanos, tem ainda uma dimensão ética, pois o imitador pode escolher imitar modelos e conceitos bons ou ruins (BRANT, 1993, p.288).

O verbo *zelō* pode ser traduzido como emular ou rivalizar. O termo corresponde então à *aemulatio*, que envolve a rivalidade e superação do modelo (GREEN, 1978, p.2). É interessante relacionar o *zelos* com a *philotimia* e o *pothos* de Alexandre. Juntamente com o *pothos* (desejo), a *philotimia* (amor à honra ou ambição) era um sentimento que estimulava Alexandre à emulação dos modelos. É ainda em outra obra de Plutarco que Alexandre é representado como um rei que valorizava mais as guerras, busca da *aretē* e ambições (*philotimias*) do que riquezas e luxúria (*Alex.* 5.3).

---

<sup>9</sup> Tradução minha, após conferência no idioma original e tendo como modelo a tradução da LOEB.



Pode-se argumentar que a melhor tradução para a expressão *imitatio Alexandri*, já muito utilizada entre os acadêmicos, é **imitação** de Alexandre e não **emulação** de Alexandre. Não há evidências que algum dos sucessores tenha tentado superar Alexandre, ou seja, emulá-lo; antes, procuraram imitar seus feitos a fim de usar seu mito para assegurar poder pessoal. Como a grandeza de Alexandre era mensurada sobretudo pelo seu sucesso e liderança militar, era praticamente impossível a seus sucessores emular tais façanhas (BOSWORTH, 2002, p.3, AMITAY, 2010, p.101), pois eles tiveram oportunidades muito diferentes das de Alexandre.

O mito de Alexandre, em grande parte fabricado por ele mesmo, foi tão poderoso que após sua morte tornou-se uma fonte de legitimidade (DAHMEN, 2007, p.6). Nenhum sucessor, por maiores que fossem suas ambições, ousaria intitular-se como maior que Alexandre; pelo contrário, ficaram sob a sombra de sua grandeza tanto histórica como mítica. Seleuco é o maior exemplo disso, apontado por Arriano como o maior dos que sucederam a Alexandre (Arr. 7.22.5), teria seguido passo a passo a história e mito de Alexandre, não para superá-lo, mas para ser como ele (Diod. 19.90.3-5).

Alexandre passou de uma tendência em centrar seus esforços na emulação da saga heroica de Aquiles para a emulação de Hércules, principalmente após a visita ao oráculo de Amon em Siwah no Egito, em 331 BCE, onde supostamente foi confirmada sua filiação divina que, como veremos, foi uma referência importante na sua carreira e em seu processo de deificação.

A emulação de heróis e antepassados míticos como Hércules, Aquiles, Perseu e dos deuses, explica-se pela fixação do mito como modelo exemplar. O mito trata de realidades sagradas e verdades absolutas, de acontecimentos realizados por deuses e heróis civilizadores no começo do tempo (*ab initio, in illo tempore*), mas que ainda servem como modelo de comportamento e ação para o homem religioso (ELIADE, 1992, p.50-51). Ao emular seus modelos exemplares, Alexandre, e após ele Seleuco, antes de se divinizarem, atualizaram os mitos e conseguiram por isso uma aproximação de seus deuses, pois “a imitação dos modelos exemplares divinos exprime, ao mesmo tempo, seu desejo de santidade e sua nostalgia ontológica” (ELIADE, 1992, p.55). No caso de Alexandre e Seleuco, uma aproximação ao sagrado que expressava, sobretudo, desejo de poder.

Pode ser que a possível intenção de Alexandre em ser reconhecido e adorado como um deus ainda em vida tinha por propósito a manutenção da unidade e lealdade dos povos e territórios conquistados por ele (WORTHINGTON, 2011, p.236). De fato, o vestir-se e

comportar-se como um herói e deus, emulando uma grande variedade deles, demonstra a tentativa de legitimar um poder cada vez mais crescente. “Legitimação” é um termo a ser bastante explorado quando se pergunta pelo motivo da emulação, o porquê de se apropriar e assimilar heróis e deuses do mito grego, e por fim, para se compreender como o pensamento antigo favoreceu um tipo de legitimação pelo uso do mito, do sagrado e dos sentimentos religiosos.

É importante destacar que não é adequado exagerar o valor e a influência do mito e da religião na vida de Alexandre, assim como não parece vantajoso afirmar que o mesmo fez um uso cínico e puramente para propósitos políticos, dos sacrifícios, oráculos e outros símbolos do sagrado durante sua carreira. A medida certa é vê-lo como homem de seu tempo. Pode-se verificar a importância da religião e do mito para Alexandre, e claro, para o ideário dos macedônios e gregos antigos, através de uma listagem básica dos heróis e deuses emulados e supostamente ultrapassados por ele, seja no comportamento, feitos, vestimentas ou acessórios:

PERSONALIDADES	FONTES SELECIONADAS
Aquiles	Q.C. 8.4.26, Diod. 17.97.1-3, Arr. 1.12.1, 7.14.4 e 16.8.
Hércules	Plut. <i>Mor.</i> 332 a-b, Just. 12.7.12-13, Cal. <i>FGrH</i> 124 F 14a = Est. 17.1.43. Q.C. 8.11.2.
Perseu	Est. 17.1.43, Plut. <i>Mor.</i> 332 a-b.
Dioniso	Plut. <i>Mor.</i> 332 a-b, Q.C. 9.10.24-9, Arr. 6.28.1-2, 7.20.1.
Amon	Tetradracma de Lisímaco (Chifres de Amon), Ateneu 12.537e-538b.
Ártemis	Arco e lança de Ártemis: Epipo <i>FGrH</i> 126 F 5 = Ateneu 12.537e-538b.
Hermes	Sandálias, pétaso e caduceu de Hermes: Ateneu 12.537e-538b.

Tabela 1 – Modelos

Pelo que se pode apreender das fontes, há muitas evidências de que Alexandre emulou a ponto de poder afirmar que superou (particularmente Aquiles e Hércules, GREEN, 2014, p.47) uma diversidade de heróis e deuses, com intenções políticas claras e conscientes, cujo rico valor simbólico nos níveis do mito, da religião e da política não pode ser desprezado. Para uma abordagem crítica desse tema deve-se considerar os usos da imagem de Alexandre na posteridade, pois sem dúvida várias histórias relatadas nas fontes que vinculam Alexandre a Aquiles, por exemplo, são narrativas que surgiram *post mortem*, porque após a morte de Alexandre se traçou um óbvio paralelo: Aquiles e Alexandre realizaram grandes feitos e morreram jovens (HECKEL; YARDLEY, 2004, p.208). No entanto, cada caso deve ser analisado especificamente e assim será feito também com a emulação de Hércules e Dioniso por Alexandre, por meio das quais

veremos que mais do que a posteridade, foi ele mesmo o primeiro criador de seu próprio mito (GOUKOWSKY, 1978, BOSWORTH, 1988, COHEN, 1995, AMITAY, 2010).

O cenário de disputa pelo Império Macedônico, que se formou após a morte de Alexandre na Babilônia, foi o cenário ideal para os sucessores praticarem a *imitatio Alexandri*. Em seus últimos anos, Alexandre esforçou-se para ser reconhecido e tratado como um deus, esforços esses que “deram algumas ideias interessantes aos pretendentes a soberano entre seus sucessores” (GREEN, 2014, p.51). Mais adiante veremos por que e como as ideias de Seleuco I e da corte selêucida estiveram entre as mais eficazes das que serviram como instrumentos de legitimação entre os sucessores. A inovação deu-se pelo fato de que seus sucessores e vários personagens históricos que se inspiraram em Alexandre de maneira quase geral o imitavam, pois se tornou o modelo ideal a ser copiado e seguido, não diretamente ou necessariamente as figuras heroicas e do panteão grego que ele emulou.

O caráter eclético da figura histórica e mítica de Alexandre é facilmente demonstrável pelo aspecto quase que de mito universal que assumiu. Tal figura carrega consigo uma imensa riqueza cultural de tradições; o material lendário sobre Alexandre é muito vasto, indo do islandês ao malaio, do espanhol ao mongol, passando pelo grego, latim, siríaco, armênio, hebraico, persa e árabe (STONEMAN, 2008, p.3). O mito de Alexandre ultrapassou os contextos geográficos e históricos nos quais nasceram e causou um impacto mais profundo do que se pensa, não só na literatura, mas também nas relações políticas do período helenístico em diante.

A começar pelo período helenístico, as dinastias selêucida e ptolomaica continuaram a atualizar o mito do conquistador através da imitação, mesmo quando passaram a mesclar a tradição macedônica com as antigas tradições locais; os selêucidas adquirindo rituais babilônicos, e os lágidas, aspecto notavelmente faraônico para legitimarem-se também perante seus súditos (GREEN, 2014, p.52). Os temas de Hércules e Dioniso continuaram a ser utilizados para propaganda real, mas sempre tendendo a recorrer à emulação realizada por Alexandre que se espalhou pelo mediterrâneo (POLIGNAC, 1999, p.7). Não apenas os reis das monarquias helenísticas herdeiras do modelo macedônico utilizaram a *imitatio Alexandri*, vários imperadores romanos se apropriaram de seus símbolos para consolidar poder pessoal, apesar das hostis tradições republicana, nacional e filosófica que criticava o caráter tirânico do déspota oriental (POLIGNAC, 1999, p.8). Calígula, Nero, Cômodo, Caracala e Alexandre Severo estavam entre os que pretendiam ser um novo Alexandre e ainda um novo Hércules ou Dioniso,

mostrando o quanto a *imitatio Alexandri* foi fecunda também na Roma antiga (AMITAY, 2010, p.136-137).

Em seu livro “*Faces of power: Alexander’s image and Hellenistic Politics*” (*Faces do Poder: a imagem de Alexandre e a política helenística*), Stewart demonstra vestígios da imitação de Alexandre por meio de evidências da cultura material e da numismática, nas moedas emitidas pelos sucessores e decoradas com atributos que revelam imagens muito sugestivas, fontes de preciosas informações sobre objetivos e aspirações nas lutas pelo poder que se seguiram nas décadas após a morte de Alexandre (STEWART, 1993, p.48). O uso da imagem de Alexandre nas moedas do período helenístico não é propaganda no sentido estrito do termo, “uma promoção sistemática de uma ideologia”, mas tentativas não sistemáticas de publicar feitos, profecias e lendas sobre o rei a fim de melhorar seu próprio prestígio e o de sua dinastia (STEWART, 1993, p.49-50). A mensagem da moeda em si não se constituía como uma propaganda, mas juntamente com outros aspectos da *imitatio Alexandri* certamente podia contribuir para a propaganda real na busca por legitimação.



Figura 3: Tetradracma de prata de Lisímaco, emitida entre 308-281 BCE. Museu Britânico.

A tetradracma de prata de Lisímaco, emitida em Lâmpsaco entre 305 e 281 BCE, é um bom exemplo de como a mensagem numismática era feita sob medida para participar de um conjunto maior de propagandas para promoção do rei e da respectiva dinastia como sucessores legítimos de Alexandre, neste caso específico Lisímaco, que inicialmente governou a Macedônia, a Trácia e a Ásia Menor. Na frente da tetradracma podemos ver Alexandre, usando diadema e chifres de carneiro ou “chifres de Amon”, o que remete para sua condição de divindade e filiação divina do sincrético Zeus-Amon (MØRKHOLM, 1991, p.81). No verso, Atena, a deusa da guerra, sabedoria e estratégia,

majestosamente vestida com seu elmo, portando escudo, espada, lança e segurando a deusa Niké (Vitória) que abençoa e coroa o nome de Lisímaco. Na legenda em grego lê-se ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΛΥΣΙΜΑΧΟΥ (*Basileōs Lysimachou*, “Do rei Lisímaco”).

Lisímaco continuou a fazer uso do retrato de Alexandre em suas moedas quando outros sucessores já o haviam substituído pelos seus próprios retratos. Esse uso contínuo da imagem divina de Alexandre revela o desejo explícito de Lisímaco de ser o legítimo sucessor (DAHMEN, 2007, p.17). Colocando a imagem de Alexandre como figura de proa de seus interesses, “Lisímaco é capaz de se esconder atrás da invencibilidade universal de Alexandre e finalmente de adotar algumas de suas qualidades (considerando também o reverso da moeda)” (DAHMEN, 2007, p.17).

As moedas são testemunhas de como a imagem e o mito de Alexandre foram usados período helenístico adentro, falando muito sobre o ideário, símbolos e relações políticas dos reis helenísticos entre si e com seus súditos, possibilitando-nos conhecer mais sobre a agenda política e ideológica dos monarcas e suas cortes (DAHMEN, 2007, p.3). Apesar do mito de Alexandre ter sido criado ainda em vida e em grande medida por ele mesmo, o período helenístico e ainda o romano testemunharam a transformação desse mito já existente de acordo com propósitos específicos, dependendo e variando conforme a geografia e preferências culturais (DAHMEN, 2007, p.5). Sem dúvida, a imagem de Alexandre deificado mostrava-o agora não só como um deus, mas também como fonte de legitimidade (DAHMEN, 2007, p.6).

Lisímaco e Ptolomeu Lagos (rei do Egito entre 322 e 283 BCE) foram muito habilidosos em suas emissões de moedas, nas quais o retrato de Alexandre é considerado uma das mais proeminentes e artísticas representações do conquistador em todo o período helenístico (DAHMEN, 2007, p.59). Seleuco I também as cunhou, e assim como Lisímaco e Ptolomeu fez bom uso delas como parte de sua propaganda. No entanto, pode-se afirmar através das fontes que, dentre todos os sucessores, Seleuco parece ter sido o mais consciente da grande mudança teológica criada pela vida e morte de Alexandre (AMITAY, 2010, p.95). Como vimos, os “chifres de Amon” como representados na tetradracma de Lisímaco sugerem a filiação divina de Alexandre em Zeus-Amon. No entanto, Seleuco, por meio do precedente histórico aberto por Alexandre, foi possivelmente o único dos sucessores a criar um mito de filiação divina para si próprio, como filho de Apolo (AMITAY, 2010, p.99). Foi por meio da imitação do mito e história de Alexandre que Seleuco pode atrair algum senso de autenticidade para si e para a dinastia selêucida.

Considerando a natureza dupla do homem, que é ao mesmo tempo um ser individual com um círculo de ação limitado e um ser social, o que inevitavelmente representa em nós a sociedade (DURKHEIM, 1996, p.23), é preciso indagar acerca das instituições e costumes sociais macedônicos e da sociedade de corte helenística. É com base nas instituições macedônicas que se pode identificar o nível de eficácia social do processo de deificação de Alexandre. Entendendo o funcionamento da sociedade de corte helenística, pode-se compreender o significado e a importância da *imitatio Alexandri* para os reis helenísticos, para as cortes e súditos. Alexandre e Seleuco foram indivíduos excepcionais por seus feitos, mas essas ponderações demonstram que “na medida em que participa da sociedade, o indivíduo naturalmente ultrapassa a si mesmo, seja quando pensa, seja quando age” (DURKHEIM, 1996, p.24).

As emulações de heróis e deuses por Alexandre, assim como outros aspectos de sua deificação, foram instrumentos de legitimação de seu poder, e, portanto, tinham públicos-alvo. O primeiro público eram seus companheiros (*hetairoi*), seu séquito e os principais associados do rei que desfrutavam de algum poder na corte; acompanhavam o rei na batalha, na caça e nos banquetes assim como haviam crescido com ele por meio da instituição dos *paides* (SAWADA, 2010, p.392). As principais características da monarquia e da elite macedônica organizavam-se em torno da interação entre o rei e seus companheiros: as *symposia* da corte, a caça real e a instituição dos *paides* (SAWADA, 2010, p.393).

As *symposia* de Alexandre, muitas vezes com centenas e até milhares de convidados, além de oferecer alívio das extenuantes marchas durante a campanha, contavam também com grande variedade de entretenimentos, principalmente performances literárias e dramáticas (SAWADA, 2010, p.395-396). As *symposia* possibilitavam a interação regular do rei com sua elite, um segundo público propício perante o qual legitimar o poder: “Para o rei, um *symposium* era uma excelente plataforma para expor seu poder e superioridade, particularmente através da proeza ao beber, a mobília luxuriosa dos quartos de banquete e a opulência de seu entretenimento” (SAWADA, 2010, p.396). Não seriam as *symposia*, além das campanhas e dos campos de batalha, uma excelente plataforma, um limitado círculo de ação, onde Alexandre pode agir de forma a dar consistência ao ideário de suas emulações e deificação?

É interessante notar que em um banquete de um *symposium*, Alexandre foi representado por Plutarco como tendo um gosto peculiar em comparar versos favoritos de Homero, inclusive comparando-se a Agamêmnon ao alegar que a seguinte regra era

também aplicável a ele: “Ambas as coisas ele é: igualmente um grande rei e um guerreiro poderoso” (Il. 3.179, Pl. *Mor.* 331d, 334e).

Assim como outros sucessores notáveis, como Ptolomeu, Lisímaco e Pérdicas, Seleuco participou da instituição dos *paides*, onde os filhos da elite eram instruídos nos valores e práticas reais macedônicas a fim de tornarem-se companheiros (*heitairoi*) do rei. A instituição dos *paides* era um tipo de escola de treinamento para governadores e generais (Q.C. 5.1.42, 8.6.6, SAWADA, 2010, p.403-405). Por isso, Seleuco certamente conhecia muito bem uma série de códigos e valores da elite macedônica e acompanhou de perto o esforço de Alexandre por legitimação. Após a morte de Alexandre, imitando-o, Seleuco e outros sucessores escolheram sua própria guarda e tiveram seus próprios sistemas de *paides* (SAWADA, 2010, p.406). Mesmo mantendo alguns elementos tradicionais da monarquia macedônica, ao fundar um reino helenístico, Seleuco contribuiu para o surgimento de uma formação social em torno de si: uma sociedade de corte helenística.

Os sistemas de governo do mundo helenístico foram a monarquia territorial e pessoal. Como um monarca, assistido por uma pequena corte agregada, conseguiria impor sua vontade por tanto tempo e sobre territórios tão vastos? Como estruturava-se a corte e qual a posição do monarca dentro dela? Como as classes governantes relacionavam-se com o monarca, por um lado, e com os súditos, por outro? (HERMAN, 1997, p.200). O desenvolvimento destas problemáticas será importante para a compreensão do meio de recepção das narrativas míticas em torno de Seleuco, sempre a partir do que se pode apreender das fontes. O mito de Seleuco formou-se por meio de sua *imitatio Alexandri* em primeiro lugar nos campos de batalha, legitimou-se perante o exército e finalmente entre sua corte e seus súditos.

Usando a estrutura proposta por Nibert Elias em seu clássico *A Sociedade de Corte*, Gabriel Herman atesta a existência da sociedade de corte helenística fundamentado no princípio de que o fenômeno da sociedade de corte é um fenômeno sociológico para além de histórico, ou seja, apresenta configurações sociais universais e não apenas circunstâncias históricas concretas (HERMAN, 1997, 206). A corte tinha duas funções essenciais nos reinados helenísticos: era a zona de influência primária do rei, “o ambiente (*milieu*) social imediato do rei, e exercia forte influência sob sua personalidade e ações”, e também um ambiente intermediário pelo qual o rei controlava seus súditos, sua secundária e mais ampla zona de influência (HERMAN, 1997, 200).

Podem-se destacar três características fundamentais de uma sociedade de corte. É importante identificá-las no caso helenístico, para atestar elementos da existência genuína de uma sociedade de corte helenística. A primeira característica é que uma sociedade de corte difere da formação social de onde nasce e cresce, pois pressupõe “a emersão de normas, regras de conduta (em particular aquelas que regulam o acesso ao rei) e práticas cerimoniais que afetam, e em certa extensão regulam, o comportamento do rei e dos membros individuais [da corte]” (HERMAN, 1997, p.203). Há exemplos, embora muito posteriores a Seleuco I, de estranhamentos entre cortesãos e rei, quando este último se negava a seguir algumas normas de conduta esperadas (Pol. 5.56.7, 26.1, Diod. 31.16, 34.34). As segunda e terceira características são respectivamente o uso do conceito de corte à época, ou seja, o uso linguístico e conceitual nas fontes, e por fim, a presença do representante clássico da sociedade de corte: o cortesão (HERMAN, 1997, p.204-205).

Pensar a emulação, a imitação, o mito, o sagrado e a religião é pensar os valores e ideário que permeavam os costumes, instituições macedônicas e a corte helenística que conseqüentemente moldavam a propaganda e a legitimação política. Assim, considera-se não somente o ser individual, mas também o ser social tanto de Alexandre quanto de Seleuco. É preciso compreender a deificação de Alexandre e a imitação de sua figura histórica e mítica por Seleuco considerando esses diversos contextos, pois certamente, tais dispositivos e instrumentos de legitimação só fazem sentido perante um público.

É essencial compreender como foi construída a figura mítica de Alexandre e como esse mito teve o poder de influenciar e de se espalhar de forma tão vertiginosa pelo mundo antigo, marcando relações políticas por séculos. O esforço inicial de compreensão desta questão foi influenciado indiretamente pela abordagem estruturalista, devido a leitura do livro *From Alexander to Jesus* de Amitay. Em seu estudo comparativo entre Alexandre e Jesus Cristo, mesmo não se considerando um estruturalista, Amitay passou a reconhecer a utilidade do mitema (*gross constituent units*)<sup>10</sup>, (LÉVI-STRAUSS, 1955, p.431) e da abordagem estruturalista para se pensar o mito num significado mais profundo e não apenas como meras histórias, mas histórias que possuem sua própria história. E finalmente, para aprender que qualquer mito é vivo enquanto é contado e deve ser entendido como uma entidade orgânica (AMITAY, 2010, p.4).

---

<sup>10</sup> Conhecido em português como “mitema”. Segundo Lévi-Strauss, o mitema é uma unidade isolada e essencial de um mito. O significado de um mito não reside em sua narrativa como um todo ou nessas unidades, elementos isolados, mas sim na forma como eles se combinam (LÉVI-STRAUSS, 1955, p.431).



Em sua introdução, Amitay afirma que é possível argumentar teologicamente que a carreira e o mito de Alexandre foram um instrumento da providência divina para uma *praeparatio euangelica*, ou seja, ambos prepararam algumas condições teológicas, históricas e geográficas necessárias para Jesus e o nascimento do cristianismo. Segundo ele, essa parece ter sido a interpretação de Droysen (MOMIGLIANO, 1994, p.147-161), primeiro grande historiador moderno de Alexandre. Tal argumento, porém, não pode ser utilizado por ele, que lida com questões que envolvem crença e o sentimento religioso de um ponto de vista histórico e “racional”.

No capítulo “Alexander and Jesus”, Amitay desenvolve seu argumento afirmando que com a imensa influência da vida de Alexandre no pensamento teológico, todo um terreno estava preparado para a história de Jesus (AMITAY, 2010, p.123-145). Para se ter uma rápida noção, é possível identificar os seguintes elementos compartilhados por Alexandre e Jesus: “filiação divina, paternidade dupla, nascimento virginal, escolha moral em face da tentação, governo mundial, missão em benefício da humanidade, morte prematura antes da missão se completar e, finalmente, *apotheosis* (deificação)” (AMITAY, 2010, p.125).

Amitay também demonstra a propagação do mito de Alexandre pela região do mediterrâneo comparando-o com Júlio César, Otávio e mesmo Augusto (63 BCE – 14 CE), o primeiro imperador romano. A afinidade entre Alexandre e Augusto envolve os elementos de governo mundial, deificação, filiação divina e nascimento de uma serpente (*snake birth*), que de acordo com o autor, marca a culminação simbólica da herança de Alexandre (AMITAY, 2010, p.103). O desdobramento do mito de Alexandre nos mostra que “a hegemonia militar e política de fato passou da Macedônia para Roma, mas a linguagem religiosa e mítica nas quais se expressavam ainda pertenciam a Alexandre” (AMITAY, 2010, p.103).

Há um complexo cenário de personagens míticos e históricos que compartilham, entre outros, o elemento mítico da filiação divina. Pode-se apontar uma forte interação entre Hércules, Perseu, Alexandre, Seleuco, Jesus, Apolo e Hórus (AMITAY, 2010, p.128-132). Como posto inicialmente, esta pesquisa se dedicará, num primeiro momento, às emulações de três modelos por Alexandre: o modelo de Aquiles, o de Hércules e o de Dioniso. Num segundo momento, a imitação do modelo de Alexandre por Seleuco. Alexandre imitou várias características da saga de Aquiles, do mito grego de Hércules e Dioniso, não parou por aí, passou a emulá-los, ou seja, a superar os modelos. A seguir, consideremos um conjunto maior das unidades que compõem os três modelos propostos,

observando como algumas dessas unidades foram replicadas por Alexandre e, em seguida, por Seleuco:

Modelos	Alexandre	Seleuco
<b>Aquiles</b>		
Arete – Kleos (elemento comum aos modelos)	Arete – Kleos (Excelência e Glória)	Arete - Kleos
Aquiles e Pátroclo	Alexandre e Heféstion	-
Aquiles e Briseida	Alexandre e Roxana	Seleuco e Apama
Imberbe (iconografia)	Imberbe (iconografia)	Imberbe (iconografia)
Elevação do cabelo/natureza leonina	Elevação do cabelo/natureza leonina	-
<b>Héracles</b>		
Filiação divina: Zeus	Filiação divina: Zeus-Amon	Filiação divina: Apolo
Paternidade dupla: Zeus e Anfitrião	Paternidade dupla: Zeus-Amon e Felipe II	Paternidade: Apolo e Antioco
Visita ao oráculo de Siwah	Visita ao oráculo de Siwah	Visita ao oráculo de Apolo
Fundações de cidades	Fundações de cidades	Fundações de cidades
Deificação	Deificação	Deificação
<b>Dioniso</b>		
Filiação divina: Zeus		
Expedição à Índia	Expedição à Índia	Expedição à Índia
Retorno da Índia/deus não reconhecido	Retorno da Índia/deus não reconhecido	-

Tabela 2: Características dos modelos míticos de Alexandre e Seleuco.

A partir da leitura do livro de Amitay pude elaborar as problematizações desta pesquisa. Alexandre apropriou-se por meio da imitação de várias características, partes dos mitos, comportamentos e mesmo vestimentas, de heróis e deuses (*imitatio Herculis*, *imitatio dei*) na construção de seu próprio modelo. Após sua morte tornou-se o modelo a ser imitado por seus sucessores na disputa pelo que conquistou com a *imitatio Alexandri*. Portanto, esta pesquisa deve verificar várias dessas emulações ao longo da carreira de Alexandre entre sua ascensão ao trono da Macedônia em 336 BCE e sua morte na Babilônia em 323, com ênfase na emulação de Aquiles, Héracles e Dioniso e nos temas de filiação divina, paternidade dupla, busca da excelência, visita ao oráculo de Amon e deificação, os quais serão desenvolvidos especificamente no capítulo 2.

Mais adiante, irei me dedicar à carreira política e ao mito de Seleuco, nos contextos das novas configurações políticas e geográficas criadas pelas guerras e acordos políticos entre os sucessores de Alexandre após sua morte em 323 BCE. Será dada ênfase no modo como Seleuco imitou o modelo de Alexandre e como possivelmente características desse modelo foram atribuídas a ele. O mito e a propaganda de Seleuco foram moldados à semelhança dos de Alexandre. O tema da filiação divina esteve presente através da história mítica do seu nascimento, onde Apolo o teria gerado enquanto sua mãe dormia (Just. 15.4). O discurso atribuído a Seleuco em Diodoro (19.90.3-5), revela outros temas que seguem o modelo e têm como referência o próprio mito de Alexandre: o uso da *aretē* (“excelência”) como forma de se alcançar um *status* super-humano, a consulta ao deus de Branchidai que o predestinou como Seleuco “Rei” (o que remete à visita de Alexandre ao oráculo de Amon), e por fim, a deificação. O recorte temporal da pesquisa cobre os anos de 323 até a conquista da Babilônia em 312 BCE por Seleuco e a fundação da dinastia selêucida no mesmo ano. O processo de deificação de Seleuco será analisado em interação de suas relações políticas com os outros sucessores.

Assim, podemos perceber de forma mais clara como um conjunto de características do mito de Alexandre foram atualizados, por meio da imitação, no mito de Seleuco. Estas são as características que foram escolhidas como centrais para desenvolvimento nesta dissertação, sem dúvidas, há uma grande variedade de imitações por Alexandre de vários aspectos da trajetória de personagens do mito grego afim de legitimar seu poder, conquistas, e por fim, sua deificação. Assim, também há uma grande variedade de imitações por Seleuco em sua *imitatio Alexandri*, sendo impossível apreender criticamente todas elas, por isso a necessidade de seleção e recorte, mas a complexidade do real vai muito além de esquemas.

A imitação de Alexandre foi uma forma de manter vivo o seu mito e tudo que sua personalidade representava, daí a importância de entender o mito como entidade viva sempre que é contado e atualizado. O empreendimento desta pesquisa é investigar os aspectos políticos e religiosos das emulações e imitações, para compreendê-los dentro do aspecto do mito, da legitimação política e suas consequências. O estudo se centrará na interação entre mito e história na temática proposta, de como Alexandre rompeu o limite entre humanidade e divindade e de como Seleuco foi após ele demolindo a linha entre tempo histórico e o tempo mítico, agindo conforme sua própria agenda política e demonstrando que outros também poderiam seguir o fenômeno de divinização tal como Alexandre (AMITAY, 2010, p.100).

## 1.2. Sobre o sagrado e o profano

### 1.2.1. Fontes e questões

Algumas questões que serão apresentadas nesta seção de modo introdutório perpassam a problemática de toda a dissertação. Tais questões justificam a necessidade do trabalho com as categorias de tempo histórico (*spatium historicum*) e tempo sacro (*spatium mythicum*), com a interação entre mito e história bem como seus usos políticos e simbólicos (AMITAY, 2010, p.56-57). Qual a importância da assimilação dos modelos míticos por Alexandre? Por que é relevante compreender a deificação de Alexandre como um processo? E quanto a Seleuco I, como seu modelo teria sido construído a partir da imitação do modelo de Alexandre?

É preciso reconhecer tanto em Alexandre como em Seleuco uma esfera mítica e outra histórica de suas personalidades e feitos (STONEMAN, 2008, AMITAY, 2010, p.95-103). A ideia de filiação divina, de Alexandre como filho de Zeus-Amon e Seleuco como filho de Apolo, ultrapassa a historicidade conhecida desses personagens e nos apresenta o plano mítico de suas biografias, que era aceito como verdadeiro para o ideário antigo, ou pelo menos para maior parte dele (O'BRIEN, 1992, p.193-194).<sup>11</sup>

Diante dessa problemática inicial, para além de um balanço historiográfico sobre os aspectos míticos e contextos históricos da deificação de Alexandre e Seleuco, é preciso recorrer ao contexto linguístico para uma abordagem elucidadora das fontes como atos de discurso, sobretudo como discursos políticos. O compromisso é com “a descoberta da presença de vários contextos linguísticos nos quais os discursos foram realizados em determinados momentos” (POCOCK, 2003, p.67), considerando que as principais fontes selecionadas para esta pesquisa relatam em várias ocasiões os mesmos acontecimentos a partir das diferentes percepções de seus autores.

As fontes literárias sobre a vida de Alexandre nos colocam o problema da preservação de relatos diretos por historiadores posteriores. Os relatos de escritores da época nos chegaram por meio de trechos, citações e alusões, sendo os principais: Nearco (comandante da frota de Alexandre), Calístenes (historiador oficial da campanha e sobrinho de Aristóteles por casamento), Onesícrito (chefe timoneiro de Alexandre), Cares

---

<sup>11</sup> Demóstenes e Licurgo são exemplos de uma postura “cética” e sarcástica quanto ao caráter divino de Alexandre e seu orgulho. Por fim, mesmo Demóstenes viu vantagem em deixar Alexandre ser filho de Zeus e até de Poseidon, se assim ele quisesse (Hipérides, *Demóstenes* 31).

(camareiro da corte), Cleitarco e os outros dois relatos semibiográficos de Ptolomeu, com caráter de autopromoção, sendo ele comandante e fundador da dinastia lágida no Egito, e Aristóbulo, oficial de baixo escalão (GREEN, 2014, p.20-21). Segundo Green, “todos esses, nem é preciso dizer, embora ostensivamente oferecessem relatos objetivos, tinham diversas campanhas particulares, interesses velados e contas a acertar” (GREEN, 2014, p.21).

Os cinco historiadores que preservaram esses relatos de época dividem-se entre uma “tradição vulgar” (*Vulgata*) e uma “tradição cortesã”. De um lado, temos Diodoro da Sicília, cujo trabalho é produto do fim da República Romana em torno de 40 CE, Quinto Cúrcio Rufo, com uma *História de Alexandre* (século I sob Cláudio ou Vespasiano), e Marco Juniano Justino, que sumarizou as *Histórias Filípicas* de Pompeu Trogo, um gaulês romanizado que escreveu sua obra sob Augusto (STEWART, 1993, p.16), formando a *Vulgata*. Em contraste com a “tradição vulgar”, tanto Plutarco de Queroneia (45-120 CE) quanto Lúcio Flávio Arriano encaixam-se na “tradição cortesã”, que reúne relatos enaltecedores e oficiais.

O próprio Arriano, que além de comandante militar, eleito cônsul em 129 CE, foi intitulado senador por Adriano, era ligado ao poder oficial em Roma. As principais autoridades que serviram como fonte para o seu trabalho foram Aristóbulo e Ptolomeu (GREEN, 2014, p.22-24). A justificativa de Arriano para a escolha de Aristóbulo e Ptolomeu como fontes dignas de crédito é que enquanto o primeiro serviu na expedição de Alexandre, o segundo não só o acompanhou na expedição, mas foi também rei, e mentir ou falsificar fatos seria inglório para um rei (Arr., prefácio). Como cronistas das campanhas, Aristóbulo e Ptolomeu tendiam a elogiar Alexandre e seu exército: o primeiro era conhecido por isso desde a antiguidade, enquanto o segundo tinha uma agenda política definida (STEWART, 1993, p.11). Apesar da atitude laudatória e adulação de Alexandre, representando-o muitas vezes como um homem distinto nos moldes de célebres imperadores romanos como Trajano, Adriano e Antonino Pio (STEWART, 1993, p.20), a *Anábase de Alexandre* escrita por Arriano é considerada “em diversos aspectos o melhor tratamento dos onze anos da campanha de Alexandre que nos restou” (GREEN, 2014, p.24-25).

Temos, portanto, uma comunidade de discurso. A chamada tradição cortesã permite seguir o procedimento proposto por Pocock, segundo o qual “é importante que o estudo da linguagem política tome como ponto de partida as linguagens dos grupos governantes, que articulam seus interesses e são tendenciosos a favor deles” (POCOCK,

2003, p.68). Já a tradição vulgar revela a possibilidade desses historiadores, inclusive os da tradição cortesã, empregarem a linguagem de outras fontes ligadas a instituições da época de Alexandre e a adaptarem no desenvolvimento de idiomas e retóricas próprias e também para os objetivos de seus próprios discursos (POCOCK, 2003, p.69). Exemplo disso foi o menosprezo de historiadores modernos no uso de Quinto Cúrcio como fonte pela “suposta reformulação do material para adequar-se à política romana” (GREEN, 2014, p.23). Isso se deu pelo fato de que, assim como outros historiadores antigos, Cúrcio escreveu a história de Alexandre para dali retirar lições para o seu tempo (Q.C. 9.1.3-4, 10.9.1-7, STEWART, 1993, p.17).

Sendo assim, pode-se verificar que as fontes sobre Alexandre são primárias e secundárias, mesmo na Antiguidade. Só podemos identificar a primeira e a segunda camadas pela reconstrução por meio da preservação nas tradições cortesã e vulgar. Dispostas num quadro simplificado<sup>12</sup>, temos:

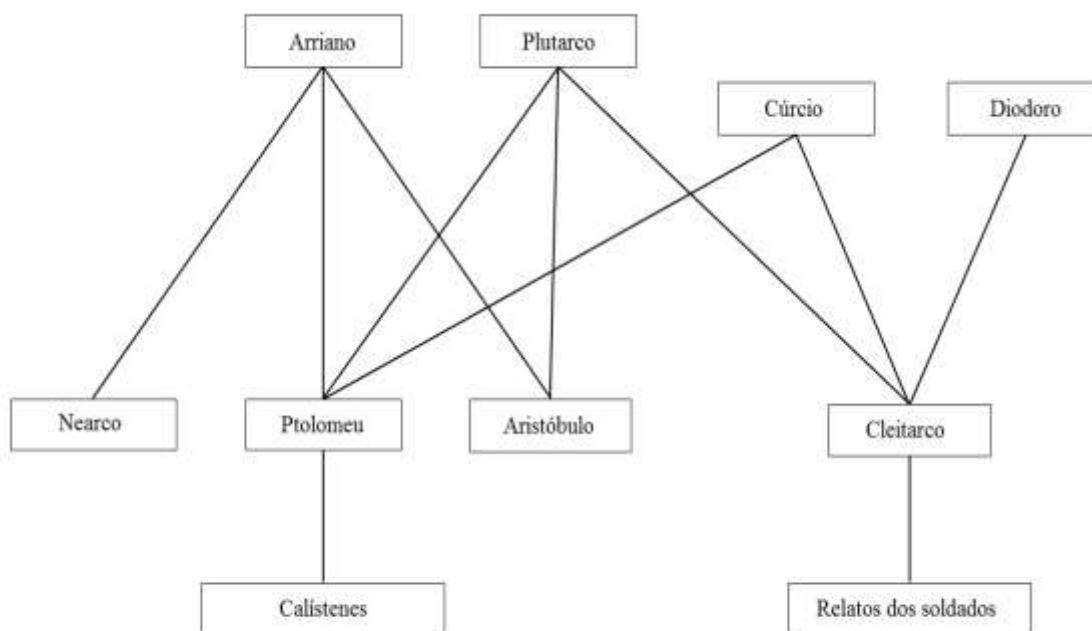


Tabela 3 – Historiadores de Alexandre

<sup>12</sup> Quadro adaptado do artigo “Alexander the Great: the vulgate tradition”, disponível em [www.livius.org](http://www.livius.org). Este é o primeiro passo para a desnaturalização das duas tradições, a vulgar e a cortesã. O quadro ainda apresenta um elemento importante, o relato dos soldados, que faz parte da tradição oral preservada em parte por Cleitarco.

As interações entre mito e história serão analisadas nesses diversos contextos e autores, trabalho que se desenvolverá nos outros capítulos desta dissertação com a intenção de mostrar o quanto o mito desempenhou um papel importante no delineamento das relações políticas durante todo o período helenístico (AMITAY, 2010, p.10). O primeiro recorte temático e temporal será o processo de deificação (*apotheosis*) de Alexandre, o que envolve vários acontecimentos entre sua ascensão ao trono em 336 BCE e sua morte na Babilônia em 323. Num segundo momento, o complexo cenário será o das disputas pelo império macedônico entre os sucessores, e será dado destaque à atuação de Seleuco I que moldou sua propaganda e mito a imagem de Alexandre, imitando sua figura mítica e histórica (inclusive criando seu próprio processo de deificação) afim de criar um senso de sucessão legítima para si e o Império Selêucida, fundado a partir da conquista da Babilônia em 312 BCE.

Considerando esses dois recortes amplos, um objetivo igualmente amplo é perceber como o conceito de legitimação foi desenvolvido e definido nos dois contextos, bem como perceber as diferenças e semelhanças da legitimação na vida e carreira de Alexandre e na vida e carreira de Seleuco. Para isso é preciso reconhecer em Alexandre um ator histórico que criou linguagens a partir das atividades e práticas de seu contexto político e social (POCOCK, 2003, p.74), linguagens essas que representaram uma revolução teológica e mitológica que de, acordo com Amitay, demoliram a linha entre *spatium mythicum* e *spatium historicum* (AMITAY, 2010, p.100), assim como reconhecer em Seleuco e outros sucessores atores históricos imitadores e difusores de novas linguagens em novos contextos, tal como apreendido pelas fontes.

Portanto, alguns subtemas serão tratados de modo especial no contexto de deificação de Alexandre e na comparação com o contexto da deificação de Seleuco. No que diz respeito ao processo de Alexandre: (1) por meio das especulações genealógicas gregas, a análise da emulação e assimilação dos heróis e deuses do mito grego Aquiles (a *Iliada* terá importante peso como fonte), Hércules e Dioniso por Alexandre com ênfase no uso da *aretē*, (2) a visita ao oráculo de Amon em Siwah e o reconhecimento de filiação divina, assim como sua dupla paternidade (Zeus-Amon e Felipe II da Macedônia) e (3) os problemas relativos à tentativa de introdução da *proskynesis* e deificação. No caso de Seleuco, será dada ênfase: (1) no uso da *aretē*, a partir da imitação não de heróis, mas do próprio Alexandre para alcance de um status divino, (2) à visita ao oráculo no templo de Apolo em Didyma e o reconhecimento de filiação divina, assim como sua dupla

paternidade (Apolo e Antíoco) e (3) a uma experiência um tanto quanto pessoal, mais precisamente seu sonho com Alexandre que prediz sua futura hegemonia.

Com a emulação de heróis e deuses, tanto Alexandre como Seleuco viveram suas vidas na natureza do mito: “a distinção entre *spatium historicum* e *spatium mythicum* teria parecido não natural e estranha” (AMITAY, 2010, p.147) para eles. A partir do exemplo de Alexandre, buscarei entender como e para que certos homens se tornavam deuses, sendo o caso de Seleuco apenas um entre os imitadores que surgiram quando já não mais existia uma divisão clara entre mito e história. É preciso, portanto, uma imersão no mito, na religião e no imaginário macedônio e grego para compreender seus usos nos assuntos mais mundanos, como o campo da política.

### **1.2.2. A manifestação do sagrado no político**

O que significa dizer que Alexandre e Seleuco viveram suas vidas e carreiras na natureza do mito? Acontece que a distinção que fazemos entre o Alexandre histórico e o Alexandre mítico, bem como entre o Seleuco histórico e o Seleuco mítico, servem muito bem aos valores do homem moderno, para o qual a tendência é que o mito e a religião se separem cada vez mais da política e do político. Para nós é consenso que o Alexandre histórico não era descendente de Aquiles e muito menos de Hércules; que Seleuco não era filho de Apolo, mas o pensamento antigo não funcionava com esses valores. Então, em que sentido Alexandre causou uma revolução nesse pensamento e por que Seleuco continuou a demolir a linha entre tempo mítico e tempo histórico se o pensamento antigo já tendia a misturar ambos? Cada aspecto deve ser visto em sua especificidade. Os gregos, por exemplo, reconheciam que Alexandre era um descendente de Zeus através de Hércules, mas ser descendente é muito diferente de afirmar-se como um filho atual de Zeus. A isso o pensamento grego resistia (O'BRIEN, 1992, p.193-194, WORTHINGTON, 2003, p.237).

Dá-se muito destaque na historiografia aos efeitos que a visita e resposta do oráculo de Amon em 331 BCE tiveram na carreira subsequente de Alexandre, afirmando-se que foi um marco que assinalou o começo de seu caminho à deificação (WORTHINGTON, 2003, p.236). Sem dúvida, o acontecimento foi um marco em sua trajetória; a partir daí ele passou a referir-se como filho de Zeus e a estabelecer a crença em sua divindade, como antes da batalha de Gaugamela em 331 (Pl. *Alex.* 33.1), mas um



dos principais objetivos desta pesquisa é apresentar a deificação de Alexandre como um processo que teve início desde suas emulações de heróis e deuses. A própria filiação divina era algo que não só foi supostamente confirmado pelo oráculo, mas também uma imitação do mito de Hércules, filho de Zeus.

Nas controvérsias historiográficas percebe-se que outras visões também não abordam a problemática da deificação como um processo e até atribuem a atos isolados exagerada importância. Tarn destacou as razões políticas para o pedido de deificação de Alexandre em 324 BCE às cidades gregas da Liga de Corinto e afirmou que “seu pedido por deificação, então, era uma medida política limitada para propósito puramente político, e nada mais” (TARN, 1948, p.371). É importante destacar que para Tarn tanto o pedido como a deificação em si de Alexandre, foram puramente políticos (TARN, 1948, p.371). Tarn atribuiu as razões políticas da deificação ao Decreto dos Exilados, que declarava que os exilados voltassem a suas cidades de origem da Liga de Corinto. Alexandre era chefe da Liga e não podia interferir nos assuntos internos das cidades, como estabelecido pelo acordo da Liga de Corinto. Ele então ordenou a recepção dos exilados e pediu reconhecimento de sua deificação. O rei Alexandre estaria comprometido com o acordo da Liga, mas não o deus Alexandre (TARN, 1948, p.370). Alguns, como Cawkwell, argumentam que Alexandre não emitiu nenhum decreto de deificação e que os gregos iniciaram os movimentos para reconhecê-lo como um deus (CAWKWELL, 1994, p.293-306, WORTHINGTON, 2003, p.240).

Para Badian, Filipe II, pai de Alexandre, alcançou um status de *isotheos*, um mortal em muitos aspectos como um deus, mas não deus. *Isotheos* é mesma palavra que Ésquilo usou para designar a condição do rei persa (BADIAN, 1996, p.11-26). Alexandre teve, portanto, um exemplo doméstico para ser um *isotheos* e, como se sabe, buscava ultrapassar o pai. Após a conquista do Império Persa, Alexandre teria tentado conciliar tal status com a *proskynesis*, o costume persa de se prostrar perante o rei.

Como posto inicialmente, esta pesquisa pretende abordar a deificação de Alexandre, que tem seu marco o ano de 324 BCE como um processo, considerando vários momentos significativos em sua carreira, não como um acontecimento isolado. Pode-se identificar três momentos ou emulações principais no processo de divinização de Alexandre. Claro que eles não podem ser concebidos como lineares e separados em estágios, pois tal postura simplificaria o processo e dificultaria muito a tentativa de apreensão da complexidade humana de Alexandre, tanto do homem como do mito. Porém, é possível identificar uma tendência, da ascensão ao trono da Macedônia em 336

à última fase da conquista do Império Persa em sua liderança; Alexandre emulou e assimilou de forma gradual e sucessiva a saga do herói Aquiles, e do herói-deus ou semideus Hércules (filho de Zeus), e finalmente, de um deus, Dioniso (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, p.83-103).

Começando pela suposta linhagem heroica, e consequentemente divina, de sua família no contexto grego (Diod. 17.1.5, Pl. *Alex.* 2.1-2, Just. 7.6.10-12, 11.4.5), seu processo de divinização contou com vários instrumentos ideológicos de legitimação, que serão trabalhados em detalhes no segundo capítulo e mesmo no terceiro, pois como já sabemos, o caso de Seleuco não foi diferente. Esses instrumentos, por meio de uma associação muito clara com os relatos mitológicos, visavam legitimar seu poder e as conquistas como sendo de origem e vontade divina perante os soldados, os súditos macedônios e gregos (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, p.90). Como os argumentos de legitimação passaram a centrar-se em sua personalidade e capacidades sobre-humanas, pode-se falar de uma personalização do poder de Alexandre (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, p.97).

Considerando a tendência gradual na assimilação de heróis e deuses do mito grego por Alexandre, que vai de um humano distinto que foi Aquiles, passando por Hércules, que já na antiguidade era conhecido como um *heros theos*, e por fim Dioniso, nota-se que a sua autopropaganda política se tornava cada vez mais complexa. No que diz respeito à questão do mito, é importante notar que nesses três momentos o mito e o sagrado passaram a se manifestar de maneira também gradual e cada vez com mais intensidade.

A essa altura é nítido que no cerne dos problemas centrais desta pesquisa está o fenômeno religioso, e, portanto, assim como os conceitos de sagrado, profano, tempo mítico e tempo histórico, é fundamental defini-lo e operacionalizá-lo. Há dois aspectos no que se pode chamar de “religião de Alexandre”: sua relação como indivíduo e rei com o mundo dos deuses, e sua relação com Zeus como seu pai e com sua própria divindade (FREDRICKSMEYER, 2003, p.253). Embora infelizmente as evidências para Seleuco não sejam tão abundantes como para Alexandre, tais aspectos são também aplicáveis a Seleuco. Salvaguardando a diferença de contextos, constitui-se a religião de Seleuco: sua relação com o mundo dos deuses, e sua relação com Apolo como seu pai e com sua própria divindade. Cabe-nos compreender como a relação de Alexandre e Seleuco com o mundo dos deuses e com os respectivos pais e natureza divina própria moldaram e direcionaram suas atitudes políticas, militares e para fins de propaganda e legitimação.

Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim analisa sistemas religiosos arcaicos a fim de entender a natureza religiosa do homem a partir de um fundo comum, de elementos permanentes e fenômenos elementares, pois “a religião só pode ser definida em função das características que se encontram por toda parte onde houver religião” (DURKHEIM, 1996, p.4). Essa contribuição é essencial para se pensar o fenômeno religioso nos processos de divinização de Alexandre e Seleuco e os variados elementos que eles desencadeiam. Assim sendo, não se corre o risco de tomar por religioso o que não é religioso ou desprezar fatos que em sua natureza são religiosos.

De acordo com Durkheim, as categorias fundamentais nas quais classificam-se os fenômenos religiosos são as crenças e os ritos. As crenças são estados da opinião, representações; os ritos são modos de ação determinados (DURKHEIM, 1996, p.19). As crenças religiosas classificam as coisas, reais ou ideais, separando-as em dois gêneros opostos: o *sagrado* e o *profano* (DURKHEIM, 1996, p.19). O pensamento religioso é marcado pela heterogeneidade entre sagrado e profano, eles se opõem, se excluem, mas também entram em contato e se relacionam. A essência das crenças e dos ritos definem-se a partir dessa divisão bipartida do mundo:

As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas (DURKHEIM, 1996, p.24).

Desde cedo Alexandre aprendeu a lidar com as coisas sagradas. Aprendeu de seus pais as virtudes da piedade religiosa (*eusebeia*, *eulabeia*) e o valor militar (*aretē*), (FREDERICKSMEYER, 2003, p.253). Como os próprios ritos podem ter em algum grau um caráter de sagrado, “há palavras, frases, fórmulas que só podem ser pronunciadas pela boca de personagens consagrados; há gestos e movimentos que não podem ser executados por todo mundo” (DURKHEIM, 1996, p.20). Como reis, Alexandre e Seleuco eram também sacerdotes e intermediários nas relações entre os macedônios e seus deuses. Há muitos relatos nas fontes sobre as performances de ritos por Alexandre de acordo com a tradição ancestral (*patrios nomos*), diariamente e em eventos especiais como campanhas, batalhas, vitórias, escape do perigo, fundações de cidades, cruzamento de rios e estreitos, banquetes, entre outros (FREDERICKSMEYER, 2003, p.256).

É importante reconhecer o verdadeiro valor dos ritos para o homem religioso, para Alexandre e Seleuco. A quantidade de sacrifícios feitos por Alexandre em honra de Zeus, Hércules, Atena e outros deuses (Arr. 1.4.5, 1.11.7, Q.C. 3.12.27, Diod. 16.3-4), ou Alexandre visitando o túmulo de Aquiles e Aias (Diod. 17.3), leva-nos a refletir sobre

como atrás do rito se esconde o mito, que dá vida e conteúdo ao ritual (WIDENGREN, 1976, p.189-190). Sem o mito, o rito seria apenas uma ação sem sentido.

Além de certamente revestir-se de importante função social e política, pois dota os acontecimentos históricos de sentido (WIDENGREN, 1976, p.153-154), e desempenhar um papel essencial no delineamento das relações políticas nos temas que são aqui objetos de pesquisa, o mito faz a narração de uma história sagrada, dos acontecimentos primordiais que os deuses e heróis civilizadores fizeram no começo do tempo (ELIADE, 1992, p.50). Para o pensamento antigo, o mito era tido como verdadeiro e confundia-se com a história mais antiga conhecida por eles (WIDENGREN, 1976, p.163-167). O mito alude a realidades sagradas, e “o sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade” (ELIADE, 1992, p.21).

Assim, quando falamos de personalização do poder de Alexandre não estamos nos referindo a qualquer tipo de personalização e qualquer tipo de poder político. Baseando-se no mito e no espaço do sagrado, em certo ponto de sua carreira, principalmente após o reconhecimento de sua filiação divina pelo oráculo de Amon, Alexandre legitimaria seu poder como sendo a manifestação do próprio poder divino, o *mysterium tremendum, majestas*, “superioridade esmagadora de poder”, o *ganz Andere* (radical e totalmente diferente), que ultrapassa a condição e experiência humanas (ELIADE, 1992, p.12). Suas emulações, e também as de Seleuco, têm um significado profundo pois fundamentavam-se no mito como modelo exemplar (ELIADE, 1992, p.50-52). Não teria sentido algum imitar os feitos de homens ordinários, pois atos profanos são destituídos do valor do real, e como homens religiosos Alexandre e Seleuco tinham modelos exemplares fixados pelo mito para a conduta e ações na atividade militar e política.

Tomemos como exemplo duas temáticas propostas onde o mito, as realidades sagradas, se confundem e se misturam com a história e as relações políticas: a questão das linhagens e a visita (e seus resultados) ao oráculo de Amon em Siwah, no Egito. Com o que vimos sobre a natureza do mito até aqui, não é necessário afirmar que a crença nas ancestralidades divino-heroica em Hércules da dinastia Argéada, de onde provinha Filipe II da Macedônia, pai de Alexandre, e da família de Olímpia, a mãe, como descendente de Aquiles, era realmente levada a sério. Depois de ultrapassar os feitos do próprio pai, Alexandre alegria antes de morrer que também tinha superado os feitos de seus antepassados (GREEN, 2014, p.47). Na mente de Alexandre, trata-se de antepassados no sentido histórico como conhecemos hoje, não de acordo com nossa concepção de antepassado mítico.

O homem moderno ocidental tem a tendência de considerar história e mito como opostos, e o conceito de mito ganhou no senso comum um sentido de “inverdade”. Porém, pode-se afirmar que de maneira geral na antiguidade, entre judeus, babilônios, persas, egípcios, e outros, o mito tinha caráter de verdade (WIDENGREN, 1976, p.165). Tanto para os macedônios como para os gregos os acontecimentos míticos eram interpretados historicamente, *mýthos* e *historía* podem significar o mesmo no grego, assim, no que diz respeito à ancestralidade divino-heroica temos que “as especulações genealógicas vinculam deuses a homens na cultura grega, e através de um herói as famílias dos soberanos faziam sua linhagem remontar até um deus ou uma deusa” (WIDENGREN, 1976, p.165).

Altamente inspirado por Homero, para Alexandre a *Ilíada* era um guia “para a arte da guerra, e seu herói, Aquiles, seu exemplar de virtude heroica” (O’BRIEN, 1992, p.20-21). As fontes apontam para um sentimento de emulação e rivalidade com Aquiles que durou toda a vida de Alexandre (Arr. 7.14.4). Porém, há uma característica sutil que diferencia Aquiles de Hércules. Este último tornou-se o que na antiguidade já era conhecido como um “*heros theos*”, ou seja, um herói que se tornou um deus. Com uma linhagem divina que já o favorecia, Hércules alcançou um lugar no monte Olimpo por meio da excelência (*aretē*) e de seus feitos super-humanos (O’BRIEN, 1992, p.21-22). É interessante perceber que os modelos mais visados por Alexandre eram justamente os que compunham sua linhagem a partir dos próprios pais. Como vimos, Felipe era um heráclida e Olímpia, por ser da casa real do Épiro, tinha parentesco direto com Moloso, filho de Neoptólmo e neto de Aquiles (Diod. 17.1.5, Pl. *Alex.* 2.1-2, Just. 7.6.10-12, 11.4.5).

A certeza de Alexandre de que era filho do próprio Zeus veio com sua visita ao oráculo de Amon em Siwah no ano de 331 BCE, antes da batalha de Gaugamela. O episódio foi narrado por Plutarco e também por Quinto Cúrcio, Arriano e Justino, que relatam que a pergunta de Alexandre ao oráculo foi sobre quem era seu verdadeiro pai (Q.C. 4.7.8; Arr. 3.3.2; Just. 11.11.2-6). Arriano ainda diz que o mesmo oráculo fora consultado por Perseu e Hércules (3.3.1-2), o que aponta para a emulação dos feitos e comportamentos dos heróis. Tal acontecimento revela a intenção de Alexandre em romper a linha entre “humanidade” e “divindade”. Por fim, entrando para o rol dos maiores heróis do mito grego (AMITAY, 2010, p.24-25), adquiriu o *status* de filho não só de Zeus, mas também de Amon, o rei dos deuses do Egito, o que legitimaria sua conquista e governo como faraó do Egito. A dupla paternidade se deu pelo fato de ele ter mantido a filiação biológica de Filipe II, o que lhe garantia o direito sob o trono da

Macedônia e seu exército. Sua deificação completa se daria em 324 BCE, quando ainda vivo Alexandre começaria a receber adoração como se fosse um deus (O'BRIEN, 1992, p.193).

Provavelmente deificado em vida em 324 BCE, Alexandre morreu no ano seguinte na Babilônia. O cenário *post mortem* permitiu o protagonismo de vários personagens que até então pouco podiam mudar o rumo dos acontecimentos. Alexandre pouco se preocupou com a questão da unidade, administração em longo prazo de seu reino e com a sucessão (WORTHINGTON, 2003, p.296-298), em outras palavras, não havia “nenhuma estrutura unificada que garantisse uma sucessão tranquila” (GREEN, 2014, p.50).

O Império Selêucida, o mais similar ao Império de Alexandre em extensão, estrutura e composição, nasceu das batalhas entre os Diádocos (Sucessores), especificamente dos confrontos entre Seleuco I e Antígono Monoftalmos, Demétrio Poliorcetes e Lisímaco (MUSTI, 1984, p.175). Após a fixação do território por meio da guerra, como um monarca helenístico como Seleuco conseguiria impor sua vontade e a de sua dinastia por tanto tempo e sobre territórios tão vastos? Vasto como os territórios conquistados por Alexandre, o Império Selêucida também abrigava uma variada composição étnico-racial, cultural e social (MUSTI, 1984, p.175). Assim, para além da força das armas, mecanismos de legitimação foram desenvolvidos para garantir coesão entre o monarca e a corte, bem como entre o reino, os elementos nativos e as cidades gregas.

As reivindicações dos sucessores ao trono de Alexandre baseavam-se não em um senso de sucessão, mas principalmente em suas conquistas e façanhas pessoais (WALBANK, 1984, p.63). A vitória por meio da conquista de territórios provava o mérito, era atributo de soberania e trazia o direito à lealdade das tropas e dos súditos ao rei (WALBANK, 1984, p.66, GERKHE, 2013, p.76). Uma vez estabelecida a monarquia, instalava-se uma formação social distinta em torno do rei: a corte, característica típica dos novos reinos helenísticos (WALBANK, 1984, p.68). A corte era a zona de influência primária do rei e um ambiente intermediário por meio do qual ele controlava seus súditos (HERMAN, 1997, p.200). Logo, a corte era o ambiente ideal para o desenvolvimento do mito político de Seleuco.

Os historiadores Apiano, Diodoro da Sicília, Justino, Libânio e Malalas preservaram parte de um conjunto de narrativas conhecidas como o “Romance de Seleuco”, cujo propósito legitimador indica sua maior derivação da historiografia que

circulava na corte (KOSMIN, 2014, p.94). É importante compreender como esse ciclo de histórias sobre Seleuco, repleto de oráculos, sonhos e presságios, reverbera o modelo de Alexandre por meio da *imitatio Alexandri*. A questão problemática é saber quanto o próprio Seleuco se apropriou do modelo de Alexandre por meio da imitação, e quanto do material foi trabalhado como propaganda, ou seja, não corresponde às ações e intenções de Seleuco mas também utiliza-se da imitação. Talvez este seja um limite que as fontes e o conhecimento histórico impõem ao historiador, pois em certos casos é extremamente difícil identificar o que é mítico ou realmente histórico em tais narrativas.

O mito político de Seleuco alimentou-se da fonte de legitimidade que a vida e morte de Alexandre criaram. Tendo em Alexandre um ilustre precedente, o tema da filiação divina esteve presente na história mítica do seu nascimento, pela qual sabemos que o deus Apolo o teria gerado enquanto Laódice dormia (Just. 15.4). O que distingue Seleuco dos outros sucessores é que ele foi o único a seguir o precedente histórico de filiação divina estabelecido por Alexandre (AMITAY, 2010, p.99), fato suficiente para tornar sua *imitatio Alexandri* mais complexa. A dupla paternidade, tanto Apolo quanto Antíoco como pais, foi inevitável, assim como Alexandre não se desassociou completamente da figura do pai, Felipe II, mesmo quando reconhecido como filho de Zeus-Amon. Seleuco deu o nome de Antioquia à cidade fundada por ele, em memória do pai humano, e dedicou as terras vizinhas a Apolo, o pai divino (Just. 15.4.7-8).

Outros elementos importantes imitados por Seleuco que formaram o modelo mítico de Alexandre são revelados em seu discurso em Diodoro (19.90.3-5). Destaca-se no discurso o uso da *aretē* (excelência) como forma de alcançar um status super-humano, a consulta ao deus de *Branchidai* que o predestinou como Seleuco “Rei” e Alexandre, que lhe apareceu em um sonho o advertindo sobre sua futura liderança e hegemonia. Conjunto que, somado à filiação divina e paternidade dupla, gerariam a autoridade e o carisma de Seleuco. Numa situação excepcional, onde o território conquistado por Alexandre começou a se fragmentar após sua morte, seriam decisivos na relação entre os governantes e governados as façanhas e méritos nas esferas da magia, religião, política e guerra (GERKHE, 2013, p.76). Melhor do que contar com os favores dos deuses seria ser filho de um deles.

No modelo de Seleuco e Alexandre pode-se observar alguns aspectos essenciais do mito político. De acordo com Girardet, a mitologia política se estrutura em três dimensões: (1) no mito como uma narrativa que se refere ao passado mas tem valor explicativo no presente; (2) no mito como mistificação que “altera os dados da observação

experimental e contradiz as regras do raciocínio lógico”, e (3) no mito como animação criadora, que incita ao movimento e à ação, “um estimulador de energias de excepcional potência” (GIRARDET, 1987, p.12-13).

Apesar do caráter ambíguo e polimorfo do mito, percebe-se que entre Hércules, Alexandre e Seleuco, por exemplo, há um código imutável em que a narrativa mítica transmite sua mensagem (GIRARDET, 1987, p.18): filiação divina, paternidade dupla, busca da excelência, consulta ao oráculo e deificação. Esse código parece compor uma constelação mitológica, “conjuntos de construções míticas sob o domínio de um mesmo tema, reunidas em torno de um núcleo central”, que podemos chamar de “salvador” (GIRARDET, 1987, p.17-20, 63-80).

O culto ao governante helenístico baseava-se em seus feitos carismáticos, que reforçavam sua autoridade e legitimidade (GERKHE, 2013, p.82-83). A excepcionalidade individual da conduta e habilidade fez com que reis se automeassem como Salvador (*Soter*), Benfeitor (*Euergetes*) ou Vitorioso, *Nikator*, como em Seleuco I Nikator (GERKHE, 2013, p.85). A vulnerabilidade das cidades, menos confidentes e em constante necessidade de proteção, contribuiu para estabelecer o culto ao governante como uma característica do período helenístico (WALBANK, 1984, p.87). As cidades e o povo precisavam de salvadores (*soteroi*) e de reis vitoriosos e foi na esfera do mito que os líderes carismáticos encontraram uma das mais eficazes formas de legitimação e afirmação de autoridade. O salvador é o herói redentor “que liberta, corta os grilhões, aniquila os monstros, faz recuar as forças más. Sempre associado também a imagens de luz – o ouro, o sol ascendente, o brilho do olhar” (GIRARDET, 1987, p.17).

História e mito são duas realidades sempre recorrentes nas fontes e temas escolhidos para esta pesquisa. Como os conceitos de *spatium historicum* e *spatium mythicum* foram apropriados de Amitay, é importante ressaltar que o autor traduz esses termos respectivamente como um tempo histórico (*historical time*), ou profano, e um tempo sacro (*sacred time*) (AMITAY, 2010, p.57 e 121). Assim, o tempo histórico ou tempo profano é aquele que o homem moderno não religioso conhece bem, “a duração temporária ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso” (ELIADE, 1992, p.38), enquanto que o tempo sacro, que é o tempo mítico por excelência, envolve uma problemática mais densa, pois é “um tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos” (ELIADE, 1992, p.39).



Os casos de Alexandre e Seleuco nos permitem refletir sobre a função mais importante do mito, que segundo Eliade é a de “fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas” (ELIADE, 1992, p.51), entre tais atividades a militar e a política. Os modelos exemplares são sempre os mais notáveis para Alexandre, e após sua morte ele mesmo se tornou o próprio modelo a ser seguido por seus sucessores. A *imitatio dei* (imitação dos deuses) e a imitação de heróis civilizadores ou dos antepassados míticos são temáticas fecundas para se pensar o papel do mito nas relações políticas na carreira de Alexandre e entre os sucessores nas disputas por seu império após sua morte.

## CAPÍTULO 2 – ALEXANDRE, O GRANDE: O NOVO AQUILES NA ESTEIRA DE HÉRACLES E DIONISO

ἀνίκητος εἶ, ὦ παῖ

“És invencível, meu filho!”

Sacerdotisa de Apolo a Alexandre, Plut. *Alex.* 14.6-7

Os sacrifícios ofertados por Alexandre a seus patronos do início de seu reinado ao longo da expedição asiática (Arr. 1.4.5, 11.1-7, Diod. 17.40.1-2, Plut. *Alex.* 34.1) e suas emulações de heróis e deuses do panteão grego foram como um grande ritual rumo à deificação. O ritual é um conjunto de ritos, que juntamente com os mitos e as cerimônias, é parte do todo em que se firma a religião (DURKHEIM, 1996, p.18). Estudar o processo de deificação de Alexandre é um modo de compreender sua religião em dois aspectos centrais: seu relacionamento como indivíduo e rei com o mundo dos deuses, sua relação com sua própria divindade e ainda com Zeus-Amon como seu pai (FREDRICKSMEYER, 2003, p.253).

Os relacionamentos de Alexandre com os heróis, deuses, sua própria filiação divina e divindade foram mediados pelo uso do rito, do mito e dos símbolos do sagrado. A crença e a emulação dos heróis mitológicos, o chamado “heroísmo” de Alexandre, é um aspecto de sua religiosidade que até pouco tempo foi subestimado pela academia (EDMUNDS, 1971, p.363).

A apoteose do poder de Alexandre foi um processo gradual e sucessivo, sem estágios bem definidos. Pelo menos é o que indica as fontes, que apresentam três modelos principais como alvo de assimilação e emulação: a saga do herói Aquiles, o mito do herói-deus Hércules e do deus Dioniso. É preciso compreender porque estas personalidades e não outras, essa lógica e não outra. Seria um esforço de Alexandre para seguir um caminho de soberania em direção à deificação? (BADIAN, 1981, p.27-71, ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, p.89-103). Seria um conjunto de narrativas míticas desenvolvidas *post mortem*, ou seja, no período helenístico-romano, que constroem um modelo de governante ideal?

São duas faces da mesma moeda. É necessário mostrar, na medida do possível, em que e como Alexandre foi original na construção inicial de seu próprio mito, como atesta parte da historiografia (GOUKOWSKY, 1978, BOSWORTH, 1988, COHEN, 1995, AMITAY, 2010) e como os historiadores e biógrafos, ao longo do período helenístico-

romano, registraram propagandas disseminadas entre as cortes, os súditos e os soldados que até se tornaram relatos lendários (PERRIN, 1895, POLIGNAC, 1999, STONEMAN, 2008). Por isso, os modelos serão analisados considerando a importância da mensagem, valores e ações que transmitiram à Alexandre como modelos exemplares, fixados pelo mito; devendo a análise também contemplar as narrativas construídas após a morte de Alexandre e período helenístico adentro, principalmente entre os selêucidas, grandes herdeiros do império de Alexandre e do seu legado mítico.

A gênese e crescimento do mito de Alexandre estão refletidos nas fontes de que dispomos para lidar com os problemas que sua deificação suscita. Basta lembrar que a tradição cortesã sobre Alexandre se baseou na história de Calístenes, cronista oficial da campanha asiática, e a tradição conhecida como vulgar (Vulgata) se baseou em Cleitarco, ambos relatos perdidos (PEARSON, 1960, p.1-21). Calístenes somente sobreviveu, muito parcialmente, pela atitude de Ptolomeu e Aristóbulo em registrar seus testemunhos contemporâneos aos eventos, aproximadamente quarenta anos depois da morte de Alexandre, tempo suficiente para que sua carreira fosse carregada de acréscimos da tradição oral. Além disso, as lendas sobre Alexandre eram postas em circulação por autores que realmente o viram e acompanharam sua expedição (PERRIN, 1895, p.56, PEARSON, 1960, p.5). Ptolomeu e Aristóbulo, por sua vez, somente sobreviveram em fragmentos citados por Arriano, Plutarco, ambos da tradição cortesã, e Quinto Cúrcio.

A seleção dos três modelos para investigar a deificação de Alexandre conduzirá o estudo a temáticas centrais: a busca da excelência, filiação divina, paternidade dupla, consulta ao oráculo e deificação. Como vimos, tais temáticas formam um código imutável que possibilita à narrativa mítica transmitir sua mensagem (GIRARDET, 1987, p.18). Esta constelação mitológica, nomeada como “salvador”, tem como núcleo central a deificação, e permitirá a reflexão sobre as continuidades e rupturas entre Alexandre e Seleuco, como rei helenístico, cercado pela necessidade de legitimação de seu governo e dinastia.

## **2.1. Linhagens: a emulação de Aquiles e Héracles**

O estudo da deificação de Alexandre deve começar por suas linhagens. A escolha de Aquiles e Héracles como modelos não foi algo aleatório ou questão de gosto: por ser Aquiles seu personagem favorito da *Ilíada* e Héracles, um dos maiores heróis do mito

grego. A crença de Alexandre e de seus pais em suas árvores genealógicas míticas era levada tão a sério quanto a daqueles que atualmente pesquisam por sua genealogia e encontram resultados. As especulações genealógicas gregas vinculavam deuses e homens, principalmente os soberanos e nobres que através de um herói ancestral remontavam suas linhagens a um deus ou deusa (WIDENGREN, 1976, p.165).

A genealogia mítica de Alexandre é registrada com naturalidade pelos historiadores e biógrafos antigos; como quem confia na tradição de seus antecessores e não questiona a veracidade da informação, apenas a reproduzindo como verdade, pois “o historiador antigo primeiro acredita e só duvida de detalhes nos quais não pode mais acreditar” (VEYNE, 1984, p.19). Exemplo disso é Diodoro, que cita a linhagem de Alexandre com muita objetividade:

Ἀλέξανδρος οὖν γεγωνῶς κατὰ πατέρα μὲν ἀφ’ Ἡρακλέους, κατὰ δὲ μητέρα τῶν Αἰακιδῶν οἰκείαν ἔσχε τὴν φύσιν καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς τῶν προγόνων εὐδοξίας.

A ancestralidade de Alexandre remontava à Hércules por parte de seu pai, enquanto que por meio de sua mãe era aparentado dos Aécidas, de ambos os lados ele herdou as qualidades físicas e morais da grandeza<sup>13</sup> (Diod. 17.1.5).

Há um conjunto de relatos que atestam a tradicional crença na ancestralidade mítica de Alexandre em Aquiles e Hércules. Além de Diodoro em sua *Biblioteca Histórica* (17.1.5), temos: Plutarco em sua *Vida de Alexandre* 2.1-2 e em *Sobre a Fortuna de Alexandre* 1.10 = *Moralia* 332a, Justino em seu *Epítome de Pompeu Trogo* 11.4.5, 7.6.10-12, Pausânias na *Descrição da Grécia* 1.9.8 e ainda Teopompo de Quíos (FGrH 115 F335).

É possível argumentar, utilizando-se da chamada “doutrina das coisas atuais”, onde “o passado assemelha-se ao presente” (VEYNE, 1984, p.25), que os historiadores e biógrafos antigos, mesmo escrevendo no mínimo dois séculos após a morte de Alexandre, ainda estavam inclinados a não duvidar de sua excepcional linhagem e a utilizar-se de sua alta eficácia política. Isso se deve não somente à *imitatio Alexandri*, mas também à deificação dos imperadores romanos, que desde Júlio César e Augusto, atribuía um caráter sagrado aos imperadores após a morte. Ao mencionar a família de Alexandre, Plutarco afirma que “é firmemente estabelecido que ele descendia de Hércules através de Carano, por parte de pai, e de Éaco através de Neoptolemo por parte de mãe” (Plut. *Alex.* 2.1). É interessante notar que a *Vida de Alexandre* de Plutarco é parte de suas *Vidas*

---

<sup>13</sup> Tradução minha, após conferência no idioma original e tendo como modelo a tradução da LOEB.

*Paralelas*, onde ele compara Alexandre a Júlio César e destaca a excepcionalidade e valor militar de ambos.

Independente da crença de historiadores e biógrafos, o importante é compreender o que se fez das linhagens míticas em termos de eficácia política. Alexandre descendia dos argéadas, casa real macedônica, por parte de Filipe II e da casa real do Épiro por meio de Olímpia. Ambas as casas alegavam linhagens em Hércules, filho de Zeus e em Aquiles, filho de Tétis, respectivamente (FREDRICKSMEYER, 2003, p.254, GREEN, 2014, p.47). Provar ancestralidade heroica era uma resposta a uma significativa questão: quem é grego? E como o mito desempenhava um papel essencial na definição das relações políticas, Alexandre fez bom uso do mito de Hércules no começo de sua carreira política (AMITAY, 2010, p.9-11). O conquistador aproximou-se de Hércules e Aquiles como modelos de sua própria linhagem, sabendo de sua eficiência entre seus súditos macedônios, gregos e seus exércitos (Q.C. 8.8.14).

As narrativas em torno de seu nascimento demonstram que os conteúdos míticos na vida de Alexandre vão muito além das linhagens. Plutarco narra o nascimento de um filho de Zeus, de um herói: na noite anterior à consumação do casamento com Filipe, Olímpia sonhou com uma trovoada e que um raio caía sobre seu útero, provocando chamas que se espalharam pelo quarto e logo se extinguiram. Antes do casamento Filipe também teria sonhado que colocava um selo sobre o útero de sua esposa, o emblema do selo seria a figura de um leão. O adivinho Aristandro de Telmesso vaticinou que o menino teria natureza audaciosa e leonina (Plut. *Alex.* 2.2-3).

Numa variação da narrativa, Filipe espiou pela fissura da porta o deus Amon em forma de serpente nos aposentos de sua esposa. Foi alertado pelo Oráculo de Delfos a oferecer sacrifícios e reverenciar o deus, mas mesmo assim perderia o olho que usou para o espiar (Plut. *Alex.* 3.1). Nesta versão é interessante notar a punição por contemplar a divindade. Filipe ficou cego de um olho por presenciar uma manifestação do sagrado, uma hierofania, que é quando uma realidade sagrada, de ordem diferente, se revela no mundo “natural” e “profano” (ELIADE, 1992, p.13).

Tais narrativas míticas colocam a concepção de Alexandre entre as célebres concepções dos heróis do mito grego: “o nascimento de um herói é geralmente uma ocasião onde os deuses mostram seu envolvimento nas questões humanas com presságios celestiais, sonhos e outros fenômenos marcantes” (STONEMAN, 2008, p.6). Perseu foi gerado quando Zeus teve um intercurso com Dânae, filha de Acrísios, rei de Argos, por meio de uma chuva de ouro que caiu do teto sobre o colo da moça, quando estava

trancafiada em uma câmara de bronze (Ap. *Biblio.* 2.4.1). Hércules, meio-irmão de Perseu, foi concebido quando Zeus disfarçou-se de Anfitrião antes deste chegar a Tebas e deitou-se com Alcmena (Ap. *Biblio.* 2.4.8).

Uma base histórica que se pode retirar do relato mítico onde Amon se manifesta em forma de serpente para gerar Alexandre em Olímpia é que a epirota era uma bacante, iniciada nos mistérios de Dioniso e manipuladora de serpentes (Plut. *Alex.* 2.5-6). Há evidências de cultos que envolviam manipulação de serpentes na Molossia, terra natal de Olímpia, e mesmo na Macedônia durante seu próprio tempo (STONEMAN, 2008, p.7).

Mesmo misturando elementos míticos e históricos, esses relatos não podem ser vistos como meras lendas e fabricações literárias para sustentar a filiação divina de Alexandre. Para Heckel, não há dúvidas de que a história sobre Olímpia dormindo com Zeus-Amon em forma de serpente foi “fabricada” após a visita de Alexandre ao oráculo em Siwah, no Egito (HECKEL, 2006, p.181). No entanto, nascer como um herói ou semideus é parte importante do mito político e dá coesão às outras partes da propaganda, é o que se pode ver adiante no caso de Alexandre e o que se analisará no caso de Seleuco.

Alexandre teria herdado as qualidades físicas e a excelência (τὴν ἀρετὴν) da parte do pai humano que era descendente de Hércules e por parte de Olímpia, descendente de Aquiles (Diod. 17.1.5). Tanto Filipe quanto Olímpia tiveram, naturalmente, forte influência sobre a formação de Alexandre durante sua infância e juventude (Q.C. 10.5.30). Argumenta-se que Olímpia teve uma atuação considerável no desenvolvimento religioso de Alexandre, possivelmente sugerindo que seu pai não era Filipe, mas um deus, além de dar ênfase à sua ascendência no “brilhante” Aquiles, reforçando a influência de Filipe que encorajava a ambição de Alexandre em emular seus antepassados heroicos (FREDRICKSMEYER, 2003, p.255). Olímpia pode ter participado na decisão de escolha dos tutores iniciais de Alexandre, como Lisímaco, que costumava identificar Alexandre com Aquiles, Filipe com Peleu (pai de Aquiles), e a si mesmo com Fénix (tutor de Aquiles), (Plut. *Alex.* 5.5).

Mesmo Dioniso era um tema familiar. O Alexandre de Plutarco declara que Dioniso foi o fundador divino e antepassado de sua linhagem (Plut. *Mor.* 332a-b). Olímpia cultuava Dioniso com um fervor especial (Plut. *Alex.* 2.5, EDMUNDS, 1971, p.371, FREDRICKSMEYER, 2003, p.264), mas argumenta-se que apesar de sua devoção nas práticas dionisíacas, é duvidável que suas atividades tenham influenciado Alexandre particularmente (HECKEL; YARDLEY, 2004, p.208). Fica latente através das mais diversas fontes que Alexandre tinha uma pré-disposição a imitar e emular seus

antepassados míticos. Até mesmo Arriano, que não era poeta ou romancista, conhecido pelo caráter pragmático de sua narrativa, diz que Alexandre imitava Aquiles desde a infância (Arr. 7.14.4, EDMUNDS, 1971, p.369).

A emulação dos heróis por Alexandre é de origem religiosa e deve ser compreendida através da crença na possibilidade do alcance da *aretē* heroica, por meio da qual o herói obtinha certa divindade intrínseca (EDMUNDS, 1971, p.368-369). Sem a crença no alcance da *aretē*, a ambição de Alexandre em ultrapassar os feitos de Aquiles, Hércules e Dioniso seria sem sentido ou uma “fabricação” das fontes (EDMUNDS, 1971, p.369).

Antes da investigação da semântica da palavra *aretē* e suas implicações nas normas de conduta, é preciso destacar alguns antecedentes que impulsionaram Alexandre em direção à emulação de seus modelos heroicos. Alexandre tratou de superar seu próprio pai, Filipe II, antes de superar seus ilustres antepassados. Apesar de procurar ultrapassar e em certos aspectos se desvincular da figura do pai, com quem tinha discussões e conflitos (Q.C. 8.1.23, Plut. *Alex.* 9.1, *Mor.* 178E-F), ainda assim herdou muito de seus maneirismos: a paixão pela glória e pela fama são sentimentos em comum que as fontes revelam (Arr. 7.2.2, Plut. *Alex.* 4.8).

É importante notar, portanto, que Alexandre herdou o hábito de busca pela *aretē* não diretamente dos modelos de Aquiles e Hércules, mas de seu pai como intermediário. O relacionamento entre Filipe, como um rei guerreiro, e Alexandre, como sucessor e rival, foi pautado por um contexto ideológico de valores complexos preservados na Macedônia desde tempos homéricos: o culto à personalidade heroica (FREDRICKSMEYER, 1990, p.304). O sucesso, a paixão pela glória; pela fama e a busca por feitos superiores (*aretē*), eram expressos em termos e padrões homéricos, cujo principal código era Aquiles, que escolheu uma vida curta e heroica ao invés de uma vida longa e sem glória (Il. 9.410-413, 19.408-423). Aquiles era aconselhado por Peleu a “sempre ser o melhor, e preeminente acima de todos os outros” (Il. 11.783-784, FREDRICKSMEYER, 1990, p.304).

Para Alexandre, Filipe era um modelo de sucesso político e um rei digno de ser emulado (WORTHINGTON, 2004, p.37, GREEN, 1991, p.40). Uma grande personalidade de seu tempo, rei guerreiro, diplomata e administrador brilhante, Filipe II resguardou a Macedônia de ameaças externas, centralizou a monarquia macedônica; investiu no exército possibilitando a expansão e união dos gregos, em sua liderança, contra os persas (FREDRICKSMEYER, 1990, p.305). Diodoro louvou a excelência, senso de estratégia, bravura e a brilhante personalidade de Filipe (Diod. 16.1.6).

Em suas cartas, o ateniense Isócrates disse a Filipe que nenhum feito seria mais glorioso, útil e oportuno para os gregos do que a conquista da Pérsia (Is. *Ep.* 2.3). Se pudesse e não fosse adiantado em idade, não mandaria cartas, mas encorajaria Filipe pessoalmente a levar essa tarefa à uma conclusão de sucesso, pois perseguir uma grande e honrável glória é próprio dos homens que se sobressaem a todos os outros, portanto é próprio de Filipe (Is. *Ep.* 2.4). Por isso, o rei devia assegurar uma glória impreterível e digna de seus feitos ao reduzir os “bárbaros” à servidão e subjugar o “Grande” rei dos persas. Depois desse grande êxito não lhe restaria nada a não ser tornar-se um deus (Is. *Ep.* 2.5).

Em Filipe, é possível que Alexandre tenha tido até mesmo um precedente de candidato à deificação. A religiosidade e reverência aos deuses por Filipe se expressava em festivais, como o dedicado a Zeus Olímpico após sua vitória em Olinto (Diod. 16.55.1). Num desses festivais, após sua vitória em Queroneia e no seu último dia de vida, Felipe expôs sua estátua em procissão juntamente com os doze deuses do Olimpo como que “entronado com eles” (Diod. 16.92.5, 95.1, FREDRICKSMEYER, 2003, p.254). Aparentemente, Filipe estava colocando em prática uma noção que não era incomum à sua época: a de que figuras notáveis deviam receber honras como estando “par a par com os deuses” (*isotheoi*). Considerando-se digno dessas honras, Filipe possivelmente recebeu culto como o décimo terceiro deus (FREDRICKSMEYER, 1979, p.57, GREEN, 2014, p.83).

No início de suas cartas a Filipe, Isócrates declara saber que “os homens estão acostumados a serem mais gratos àqueles que os elogiam do que àqueles que lhes dão conselhos, especialmente se alguém oferece um conselho que não foi pedido” (Is. *Ep.* 1.1). Ao que parece, lembrando Filipe de sua ancestralidade heroica (Is. *Ep.* 5.105); aconselhando-o a imitar Hércules e obter glória (Is. *Ep.* 5.114), Isócrates convenceu-o a ouvir seus conselhos. As honras divinas recebidas na procissão de lançamento da campanha contra a Pérsia, podem ter aumentado a certeza de Filipe de que venceria o rei da Pérsia, como revelado pelo oráculo de Apolo em Delfos (Diod. 16.91.2-4).

Não temos meios de compreender a extensão da influência das ideias pan-helênicas de Isócrates sobre Alexandre (HECKEL, 2006, p.144), ou mesmo se os seus conselhos a Filipe influenciaram Alexandre na emulação dos modelos heroicos. No entanto, temos em Isócrates uma fonte que corrobora a ideia de culto à personalidade heroica. Alexandre teria sido criado nesses valores, sendo uma convenção para Filipe e Olímpia (FREDRICKSMEYER, 1990, p.304). Com uma rigorosa educação que lhe



definida como meta o alcance da glória por meio do exercício da excelência (*aretē*), Alexandre era leitor dos historiadores, poetas e dramaturgos gregos. Plutarco o representa como leitor de Homero a ponto de dormir com a *Ilíada* debaixo do travesseiro (Plut. *Alex.* 8). Ainda que seu relato pareça um exagero, há evidências de que essas eram as fontes onde ele se espelhava em modelos heroicos que emulou durante toda sua vida (Q.C. 8.4.26, Diod. 17.97.1-3, Arr. 1.12.1, 7.14.4 e 16.8).

Em “Alexander and Achilles: Macedonians and “Mycenaeans” (Alexandre e Aquiles: Macedônicos e ‘Micênicos’), Cohen expõe a complexa relação entre o mundo macedônico e um passado distante que parece ser lembrado e até mesmo revivido, de onde foram retirados modelos tanto de tradições históricas quanto míticas, tal como o caso de Alexandre e o heroísmo de Aquiles (COHEN, 1995, p.483). De acordo com Cohen, o caso de Alexandre é interessante porque ele teve um pretense heroísmo, vivendo-o conscientemente como um projeto que o tornaria um “verdadeiro micênico” (COHEN, 1995, p.483).

Outros historiadores também argumentam que a Macedônia, a “atmosfera espiritual” da juventude de Alexandre, tinha mais afinidades com o sexto século e mesmo com o “tempo homérico” do com a Grécia do século quarto; as escolas filosóficas, a oratória ou a comédia de Atenas (EDMUNDS, 1971, p.369-370). Na mesma linha argumentativa de Cohen, Edmunds afirma que o reinado homérico teria perdurado na Macedônia: “o rei era preeminente entre os chefes aristocratas por causa de sua própria riqueza e poder. Seu poder consistia em sua própria *aretē*” (EDMUNDS, 1971, p.370).

Na Macedônia do século quarto as comparações com os heróis gregos do passado, fossem elas públicas ou fruto de pretensões individuais, tornaram-se um “modo de pensar”, tanto pela busca de um “pedigree” helênico pela família real e aristocracia macedônicas quanto pela possibilidade de muitos indivíduos poderem vir a tornar-se um modelo através do heroísmo (COHEN, 1995, p.484). Exemplo disso é que Filipe tornou-se um dos modelos de Alexandre, este por sua vez tornou-se um modelo para Seleuco e outros sucessores. Portanto, ainda no século quarto, louvar ou elogiar um homem seria compará-lo aos grandes heróis do passado (EDMUNDS, 1971, p.369). Tais ideias reforçam o peso do culto à personalidade heroica, que passaremos a analisar mais de perto nas próximas linhas, com destaque para a semântica da palavra e código de conduta da *aretē* na interação entre Aquiles, Hércules e Alexandre.

Em uma célebre passagem Plutarco atribui a Alexandre as seguintes palavras compartilhadas com seus amigos: “meu pai antecipará tudo; e para mim não deixará

nenhuma grande ou brilhante realização para ser exibida ao mundo com a vossa ajuda” (Plut. *Alex.* 5.2). Se são palavras históricas ou não, o relevante é que elas expressam um sentimento de emulação centrado em um desejo de possuir a *aretē*, palavra ambígua que tem sido definida como grandeza pessoal (*personal greatness*) e valor militar (*martial valor*), (COHEN, 1995, p.484, FREDRICKSMEYER, 2003, p.253).

Como a glória, fama e a *aretē* eram adquiridas por conquista, com o assassinato de Filipe II em 336 BCE, Alexandre, criado num padrão de altas aspirações e incentivado a pensar em si mesmo como um novo Aquiles, não teria mais o pai como um concorrente que parecia antecipar-se a ele (GREEN, 2014, p.37). Eleito *hegemon* pela Liga Helênica em Corinto, Alexandre assumiu a liderança de invasão à Ásia no lugar de Filipe. Nesse caso, o referente mítico mais evidente para a Hélade seria a Guerra de Tróia. Alexandre seria não somente um novo Aquiles, mas também um novo Agamêmnon, reunindo sob sua tutelar o melhor da Grécia para combater os bárbaros e puni-los por injúrias centenárias<sup>14</sup> (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, p.91).

Entre 336 e 335 BCE, Alexandre reformou o sistema de cunhagem real. As principais moedas de seu novo sistema foram o destáter e o estáter de ouro, representando na frente a cabeça de Atena com um elmo coríntio e no verso a *Niké* alada portando uma guirlanda e um *styliis*; a tetradracma e a dracma de prata, representando na frente a cabeça de Hércules com pele de leão<sup>15</sup> e no verso Zeus sentado no trono segurando uma águia e um cetro; a unidade de bronze, também com a cabeça de Hércules em pele de leão na frente e no verso um arco em seu estojo e uma clava, todas com o nome Alexandre gravado no verso (MØRKHOLM, 1991, p.42). A representação de Hércules,<sup>16</sup> ancestral mitológico dos reis macedônios, já tinha longa tradição nas moedas macedônicas e a completa figura de Zeus em seu trono já aparecia nas tetradracmas de Filipe. Tais ilustrações tinham aparência geral pois eram aceitas por todos os gregos: Hércules era o herói que logrou seu caminho ao céu lutando contra ladrões e bárbaros, Zeus era a grande divindade pan-helênica, o pai comum dos deuses e dos homens (MØRKHOLM, 1991, p.43).

---

<sup>14</sup> Como *hegemon* da Liga Helênica, Alexandre comprometeu-se a “exercer vingança (assim dizia a declaração) pela sacrilega destruição de templos gregos por Xerxes, um século e meio antes” (GREEN, 2014, p.39).

<sup>15</sup> Hércules matou o leão de Citerão, vestiu-se com a pele do animal e usou o escalpo como elmo (Ap. *Biblio.* 2.4.10). O primeiro trabalho de Hércules foi que levasse ao rei Erísteu a pele do leão de Neméia (Ap. *Biblio.* 2.5.1).

<sup>16</sup> Hércules era representado nas moedas desde o século quinto. Sua imagem tornou-se predominante na cunhagem de Alexandre, o que demonstra sua preocupação com o modelo de Hércules (EDMUNDS, 1971, p.375).

As moedas são símbolos da identidade pública e reveladoras de agendas e programas políticos, por isso, podem ser consideradas documentos oficiais (DAHMEN, 2007, p.3). Nas moedas a seguir podemos atestar como deuses e heróis faziam parte do ideário religioso e político de Alexandre:



Figura 4: Exemplo de estáter de Alexandre, Amphipolis, c. 330 - 320 BCE. Coleção Mieza.



Figura 5: Exemplo de tetradracma de Alexandre, Aradus, c. 328 – 320 BCE.

O ano de 335 BCE foi marcado pela consolidação do poder macedônico na Europa, devido às campanhas de Alexandre na Trácia, na Ilíria e a supressão da revolta em Tebas (FREELY, 2010, p.55). Tais ações foram necessárias porque o novo governo do jovem Alexandre estava “exposto a grandes invejas, ódios mortais e perigos de todos os lados” (Plut. *Alex.* 11.1). Após cuidar dos problemas domésticos, Alexandre nomeou Antípatro como regente na Macedônia e atravessou o Helesponto com sua força expedicionária em 334 BCE, animado pelo ideal homérico para a conquista da Ásia e para busca de fama e glória heroica.

Em sua travessia do Helesponto, Alexandre ofereceu sacrifício no túmulo do herói Protesilau. Na península de Galípoli havia um santuário dedicado a Protesilau, o primeiro aqueu a morrer na guerra de Tróia (Il. 2.700-704, FREELY, 2010, p.56). De acordo com

Arriano, a intenção de Alexandre com o sacrifício era que ao colocar os pés em solo asiático o lugar lhe fosse mais próspero do que Tróia tinha sido a Protesilau (Arr. 1.11). Este é o primeiro exemplo de culto a um herói por Alexandre. Os cultos aos heróis existiram por todo o território grego do início do século oitavo até o fim da antiguidade, foram marcados por grande heterogeneidade tanto em relação à natureza dos heróis, aparência dos lugares de culto e práticas rituais (EKROTH, 2007, p.100).

Durante a travessia Alexandre passou por Ílion e ofereceu sacrifício à deusa patrona da cidade, Atena, dedicando toda sua armadura em seu templo e pegando no lugar armas dedicadas que permaneciam ali supostamente desde a guerra de Tróia (Arr. 1.11, Plut. *Alex.* 15.7-9). Na mesma ocasião Alexandre teria prestado culto à Aquiles:

οἱ δὲ, ὅτι καὶ τὸν Ἀχιλλέως ἄρα τάφον ἐστεφάνωσεν: Ἡφαιστίωνα δὲ λέγουσιν ὅτι τοῦ Πατρόκλου τὸν τάφον ἐστεφάνωσε: καὶ εὐδαιμόνισεν ἄρα, ὡς λόγος, Ἀλέξανδρος Ἀχιλλέα, ὅτι Ὀμήρου κήρυκος ἐς τὴν ἔπειτα μνήμην ἔτυχε.

Alguns dizem que Heféstion colocou uma guirlanda no sepulcro de Pátroclo, também dizem que da mesma forma Alexandre colocou uma guirlanda no sepulcro de Aquiles. Como relatado, Alexandre declarou ser Aquiles um homem afortunado, pois ele teve a chance de ter Homero como arauto de seus louvores para a posteridade<sup>17</sup> (Arr. 1.12.1).

Eis um famoso exemplo de culto à personalidade heroica de Aquiles. Este episódio revela um claro paralelo entre Aquiles e Alexandre, pois evoca também a semelhança entre a relação de Aquiles e Pátroclo e a de Alexandre e Heféstion. Segundo Cohen, Alexandre era consciente dessa identificação (COHEN, 1995, p.484). Textos romanos tardios, como Cícero em *Pro Archia* 24, relatam a visita de Alexandre ao túmulo de Aquiles e sua admiração pelo herói ter encontrado em Homero um arauto de suas façanhas. Tais textos poderiam apresentar desenvolvimentos subsequentes, no entanto, apesar da possibilidade de se aplicar leituras romanas a esses textos, eles não apresentam elementos não gregos em seus relatos sobre Alexandre e sua busca por um modelo em Aquiles (COHEN, 1995, p.484).

O episódio dá evidência ainda de um aspecto comum ao ideário de Alexandre, sua busca por *aretē* e fama heroica. Os heróis da épica e do mito grego eram indivíduos famosos e excepcionais, performavam feitos extraordinários e eram aclamados como fundadores de cidades e santuários, inventores e ancestrais de famílias (EKROTH, 2007, p.103-104). Fama relacionava-se com a ideia de imortalidade, ou seja, fazer uma marca na memória cultural. Na antiga Grécia o culto aos heróis encarregava-se de reconhecer os

---

<sup>17</sup> Tradução minha, após conferência no idioma original e tendo como modelo a tradução da LOEB.

feitos e honra de determinados indivíduos (COHEN, 1995, p.484). O comentário atribuído a Alexandre mostra o motivo de que ele admirava Aquiles por ser imortalizado por Homero em sua *aretē*, glória e fama. As fontes também atribuem a Alexandre o sentimento de buscar para si tais honrarias (Plut. *Alex.* 5.2, Q.C. 3.10.5).

Ao recorrer a Durkheim vimos que o homem possui uma natureza dupla, é ao mesmo tempo um ser individual com um círculo de ação limitado e um ser social, pois “na medida em que participa da sociedade, o indivíduo naturalmente ultrapassa a si mesmo, seja quando pensa, seja quando age” (DURKHEIM, 1996, p.24). Tal pensamento corrobora o argumento de Cohen, que compreende a visita de Alexandre ao sepulcro de Aquiles como sendo mais que uma ocasião ordinária de culto ao herói. Seria um evento único, onde Alexandre agiu conforme sua própria vontade, mas também num tom público, como uma performance de auto dramatização direcionada a uma audiência militar (COHEN, 1995, p.484), ou seja, seu exército e seus *philoí*.<sup>18</sup> Como veremos adiante, em vários episódios de sua carreira política Alexandre utilizou-se do mito para performances politicamente direcionadas.

Pode-se dizer que tanto as fontes quanto Alexandre têm a intenção de mostrar a campanha asiática como uma reatualização de acontecimentos da *Ilíada* ou mesmo com um paralelo nas expedições persas contra a Grécia narradas por Heródoto, a questão é que em vários desses episódios é difícil distinguir onde termina o histórico e onde começa o mítico (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, p.91, PEARSON, 1960, p.8-9). Deve-se destacar ainda que “aduladores” como Calístenes e Onesícrito, no afã de glorificação do conquistador, promoveram a jornada de Alexandre ao reino do milagroso e do mítico levando-o a lugares onde Hércules e Dioniso foram, mas que humanos comuns não tinham acesso, como o reino das Amazonas (PEARSON, 1960, p.5-6). Portanto, é comum que a emulação dos feitos heroicos por Alexandre tenha episódios exagerados, o que não invalida a historicidade de Alexandre como um indivíduo que aspirava por grandes feitos.

A seguir irei expor breves descrições das emulações de Aquiles e Hércules por Alexandre, à medida que aparecem nas fontes ao longo do desenvolvimento da expedição asiática. A disposição em uma lista procura estabelecer certa cronologia, mas não quer significar que as emulações ocorreram em estágios bem definidos. Certos aspectos da emulação de Aquiles foram desenvolvidos já no final da carreira de Alexandre, quando a

---

<sup>18</sup> O mesmo que *hetairoi* (companheiros), séquito e principais associados do rei. Os *philoí* desfrutavam de algum poder na corte; acompanhavam o rei na batalha, na caça e nos banquetes, recebendo treinamento desde a infância por meio da instituição dos *paides* (SAWADA, 2010, p.392).

emulação de Hércules e Dioniso estavam bem desenvolvidas. Devido ao espaço limitado deste capítulo, os episódios não serão analisados em seus pormenores. O essencial é dar destaque ao caráter relacional entre o mítico e o político das emulações, tendo como base o tema central da *aretē* e como esses aspectos contribuíram para o processo de deificação de Alexandre, compreendido como homem e herói-deus.

O ano de 330 BCE é visto como uma virada na campanha de Alexandre, marcando o fim da fase greco-macedônica ou pan-helênica e o início da chamada fase pessoal ou “fase heroica” (EDMUNDS, 1971, p.363-381). O heroísmo de Alexandre, conjunto de valores que ele desenvolveu provavelmente desde a infância, acentuou-se a partir de 330 BCE. Vejamos:

- 1) No episódio da morte de Heféstion, Arriano diz que mesmo em seu luto Alexandre tinha um desejo de emular Aquiles, pois tinha uma rivalidade com o herói desde sua infância (Arr. 7.14).
- 2) Com base em Onesícrito, Plutarco representa Alexandre como um aficionado pela *Ilíada*, grande épico cujo tema é a ira de Aquiles, a ponto de dormir com uma cópia anotada por Aristóteles debaixo do travesseiro. Estrabão sugere que a cópia foi preparada por Calístenes (Est. 13.1.27). Alexandre considerava a *Ilíada* um guia da arte militar (Plut. *Alex.* 8).
- 3) Assim como Arriano, Plutarco relata a visita de Alexandre a Tróia, no início da expedição asiática. Na ocasião perguntaram a Alexandre se ele desejava ver a lira de Páris, respondeu que preferia ver a lira de Aquiles, com a qual o herói cantava os feitos gloriosos dos homens bravos (Plut. *Alex.* 15).
- 4) No cerco à Gaza, Alexandre teria punido Betis, governador da cidade, como Aquiles puniu a Heitor pela morte de Pátroclo (Il 22.260-405). Cúrcio diz que ainda vivo Betis foi amarrado à carruagem de Alexandre e os cavalos o arrastaram pela cidade. Enquanto isso, Alexandre gabou-se de emular Aquiles, parte de sua linhagem, durante a vingança ao inimigo (Q.C. 4.6.29).
- 5) A intensidade do relacionamento entre Alexandre e Heféstion é comparado ao de Aquiles e Pátroclo (Arr. 7.17, Il. 18.80-82).
- 6) Na Bácia, para justificar seu matrimônio com a princesa sogdiana Roxana, Alexandre argumentou que mesmo Aquiles, do qual ele descendia, uniu-se com uma moça cativa (a troiana Briseida), (Q.C. 8.4.26, Il. 9.340-344, 19.287-300).

- 7) Após quase se afogar no rio Indo, Alexandre sacrificou aos deuses por escapar do perigo mortal, afirmando que como Aquiles, ele lutou contra um rio (Diod. 17.97.1-3, Il. 21.1-30).
- 8) O luto de Alexandre na morte de Heféstion manifestou-se, entre outros comportamentos, com abstinência de comida e bebida, em cortar seu cabelo em estima de Heféstion e a queima do corpo numa luxuosa pira funerária, mesmo ato atribuído a Aquiles em seu profundo luto pela morte de Pátroclo (Arr. 7.14).

A crítica das fontes, um dos representantes sendo Perrin, sugere que maior parte das histórias que relacionam Aquiles a Alexandre são “fabricações literárias” que surgiram após a morte do rei. Em “Genesis and Growth of an Alexander-myth” (Início e crescimento de um mito de Alexandre), Perrin argumenta que alguns dos episódios listados acima são anacrônicos e falsas fabricações de uma tradição romântica que teve Cleitarco como fundador (PERRIN, 1895, p.56-68). Sua principal crítica é ao alegado trato de Alexandre a Betis em Gaza. A “invenção” não é um paralelo plausível, pois Betis não havia assassinado nenhum Pátroclo. Nenhuma das fontes primárias como Calístenes, Aristóbulo ou Ptolomeu mencionam o acontecimento, e Cúrcio, que preservou tal invenção, é o mais anti-alexandrino e sensacionalista dos relatos que sobreviveram (PERRIN, 1895, p.62).

É claro que não podemos tomar como um dado objetivo tudo que as fontes nos contam, por outro lado, duvidar de tudo também não me parece uma boa qualidade para o historiador. De acordo com Edmund, a fundamental e consistente religiosidade de Alexandre, expressa na emulação dos heróis, é perdida de vista quando se passa a tratar todos seus atos religiosos como se tivessem um intento realmente político, como propaganda (EDMUNDS, 1971, p.369) e mesmo invenção das fontes para enganar seu público.

Enquanto isso, historiadores como Fox compreendem Alexandre como um indivíduo que cultivou a personalidade de um “novo Aquiles”. O herói da *Ilíada* seria um meio de compreender o ideário de Alexandre. Segundo Fox: “the most direct clue to his mind” (a chave mais direta para sua mente), (FOX, 1973, p.59). Se a emulação de Aquiles partiu conscientemente de Alexandre ou se é um *topos* literário desenvolvido após sua morte, sem dúvida forma a imagem de Alexandre como um grande guerreiro, unificador das forças helênicas contra a Ásia, tal como Aquiles, o melhor dos aqueus. Na perspectiva

da audiência grega, Alexandre aparecia como o jovem guerreiro contra os bárbaros, obtendo com isso a glória necessária para ser lembrado (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, p.92).

Fica evidente que há um ganho político nas emulações, pois revestem Alexandre de autoridade e carisma. A aura carismática das emulações só é possível por meio dos elementos míticos, e o que me parece ser o núcleo mais histórico dessas narrativas é onde o mítico e o político se relacionam, considerando algo essencial como a relação de Alexandre com seus soldados e seu comportamento nas batalhas.

É recorrente nas fontes o *pothos* de Alexandre, como em Arriano quando diz que “um *pothos* o tomou” (Arr. 1.3.5). O conceito de *pothos* é traduzido como desejo (EHRENBERG, 1963, p.64). Desejo que levava Alexandre a querer conhecer regiões desconhecidas, entre elas lugares míticos (Arr. 7.1.1, 5.2.5); desejo de fazer o que ninguém fez antes e de ultrapassar os feitos dos heróis, alcançando fama e glória como eles (Arr. 3.29.4, 4.28.4). Mais caro ao argumento do parágrafo acima, é o fato de que Alexandre fazia uso desse desejo e inspiração que tinha nos heróis para encorajar seus homens antes das batalhas, fazendo-os seguirem adiante mesmo passando por perigos extremos e com vontade de voltar para casa (Arr. 5.26.5, 7.10.6, Q.C 9.2.29, 9.4.21).

O *pothos* de Alexandre era o caminho para sua *aretē*, sua grandeza pessoal e valor militar. As emulações de Aquiles e Hércules, que envolvem os conceitos de *pothos* e *aretē*, são provavelmente o motivo pelo qual Alexandre se comportava bravamente nas batalhas e se expunha colocando em risco a própria vida (Arr. 7.10.1), (EDMUNDS, 1971, p.374). Meu argumento é que para além das possibilidades de invenção romântica e propaganda política, tais aspectos devem ser vistos como reatualização do mito tanto no que moveram Alexandre e seus soldados como na narrativa. Desejar fazer o que ninguém fez antes, buscar ultrapassar os feitos dos heróis e se expor nas batalhas mostra uma dimensão do mito como animação criadora, que incita ao movimento e à ação: “um estimulador de energias de excepcional potência” (GIRARDET, 1987, p.12-13).

Diferente dos paralelos que as fontes mostram em Aquiles, a reverência de Alexandre por Hércules é geralmente vista como genuína e metodológica por ele ter emulado Hércules conscientemente (jornada a Siwah, captura de Aornos); ter regularmente sacrificado ao herói e emitido moedas com a face de Hércules (HECKEL; YARDLEY, 2004, p.208). Há uma sutil diferença entre Aquiles e Hércules como modelo no processo de deificação de Alexandre. Na antiguidade, Hércules já era conhecido como um *heros theos*, ou seja, um herói que se tornou um deus. Essa diferença marca o



desenvolvimento do tema da filiação divina na vida de Alexandre. Vejamos alguns episódios que mostram a simbiose entre Hércules e Alexandre:

- 1) Alexandre lembrou os Tessalônicos de sua ascendência em Hércules, ancestral em comum, convencendo-os a reconhecer sua hegemonia sobre a Grécia, um direito herdado de seu pai (Diod. 17.4.1).
- 2) Após a travessia do Danúbio (Istros) e do Helesponto, Alexandre sacrificou a Hércules (Arr. 1.4.5, 1.11.7). Hércules é visto como um herói pioneiro por excelência, seu modelo reverbera em Alexandre com um simbolismo especial: o daquele que expande os limites do mundo conhecido pelos gregos (AMITAY, 2010, p.12-13).
- 3) Segundo Cúrcio, antes da batalha de Isso (333 BCE), Alexandre disse a suas tropas que um dia eles atravessariam as fronteiras estabelecidas por Hércules e Dioniso, para subjugar não somente os persas, mas todos os povos da terra (Q.C. 3.10.5). Após a vitória em Isso, Alexandre sacrificou a Hércules (Q.C. 3.12.27).
- 4) Alexandre sonhou com Hércules. Na muralha de Tiro, o herói estendia a mão direita para ele e o conduzia à cidade (Arr. 2.18.1). Aristandro interpretou o sonho como presságio de uma vitória árdua, pois o árduo era a marca dos trabalhos de Hércules. Alexandre foi encorajado a agir pelo sonho. Após o cerco de Tiro sacrificou a Hércules ofertando-lhe também uma máquina de cerco e um navio sagrado tírio (Arr. 2.24.4).
- 5) A visita de Alexandre ao oráculo de Amon em Siwah, na Líbia, pode ser parcialmente compreendida como uma emulação de Hércules e Perseu. Calístenes afirma que Alexandre foi motivado pela glória e fama de visitar o oráculo, pois sabia que Perseu e Hércules haviam feito a mesma jornada (Calístenes, *FGrH* 124 F 14a = Estrabão 17.1.43, Arr. 3.3.2).
- 6) A fundação de Alexandria tem um precedente e protótipo simbólico em Hecatompilo, cidade fundada por Hércules no Egito (Diod. 4.18.1). O mito de fundação da cidade por Hércules transformou Alexandre de conquistador estrangeiro a herdeiro legítimo reivindicando a herança de seu grande ancestral (AMITAY, 2010, p.23).
- 7) Durante sua passagem pelo monte Cáucaso, Alexandre e suas tropas teriam visto a caverna onde Prometeu foi acorrentado, local onde Hércules também teria visitado (Arr. 5.3.1-4, Diod. 17.83.1, Q.C. 7.3.22) .

- 8) Na Índia, Alexandre capturou a Rocha Aornos, que se dizia que nem mesmo Hércules foi capaz de capturar. As fontes são unânimes em dizer que na ocasião Alexandre foi tomado por um desejo (*pothos*) de ultrapassar os feitos de Hércules (Arr. 4.28.1-2, Just. 12.7.12-13, Q.C. 8.11.2, Diod. 17.85.1-2).
- 9) Assim como Hércules, Alexandre teria encontrado a legendária tribo das Amazonas (Diod. 17.77.1-3, Q.C. 6.5.24-32, Just. 12.3.5-7). Este é um claro exemplo de mitologização da vida de Alexandre, desenvolvida mesmo pelos seus próprios contemporâneos (AMITAY, 2010, p.78-86).
- 10) A última enfermidade de Alexandre foi contraída após beber vinho em excesso em honra à morte de Hércules (Diod. 17.117.1-2).

Enquanto Aquiles era um símbolo da identidade grega na luta contra os bárbaros, Hércules era na Macedônia a figura mítica associada à casa real, portanto, a assimilação do mito de Hércules por Alexandre estava dirigida com maior frequência a um público macedônio (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, p.94). A emulação de Hércules é compreendida como mais sistemática que a de Aquiles (HECKEL; YARDLEY, 2004, p.208). O contato constante com a memória de Hércules serviu como encorajamento na guerra e como uma ferramenta de diplomacia (AMITAY, 2010, p.78). O processo de identificação entre a figura de Alexandre e a de Hércules começou durante a vida do conquistador, e continuou após sua morte, ou seja, inclui eventos históricos, mas também reputação póstuma e desenvolvimentos do mito de Alexandre (AMITAY, 2010, p.57-59).

O mito como motivador da ação política e militar se manifestava no desejo (*pothos*) de Alexandre em empreender feitos de excelência (*aretē*). O conceito do heroico era um conceito base da religião grega, e a *aretē* exercia papel central na noção do heroico (AMITAY, 2010, p.56-57).

## **2.2. Alexandre e o oráculo de Amon**

Tem-se argumentado que a visita de Alexandre ao oráculo de Amon no oásis de Siwah em 331 BCE, é o evento que marca o início de sua caminhada à deificação. Provavelmente um momento decisivo na crença e autopercepção de Alexandre, que passou a auto intitular-se como filho de Zeus (BOSWORTH, 1988, p.278-279, WORTHINGTON, 2003, p.236). A visita ao oráculo merece atenção especial. É

evidência de uma emulação de Hércules e Perseu por Alexandre, com intenção de imitar e ultrapassar os feitos dos heróis, mas também um episódio que envolve de maneira central os temas da filiação divina e paternidade dupla, caros para a semântica da deificação.

É importante que este evento não seja compreendido como isolado e de peso exagerado para o ideário de Alexandre, pois meu argumento é que o seu processo de deificação começa pela emulação dos heróis e em seus primeiros feitos de *aretē*. A própria jornada a Siwah teria sido resultado do *pothos* alexandrino, já que o conhecimento da performance de jornadas ao mesmo oráculo por Hércules e Perseu teria deixado Alexandre ambicioso pela mesma glória, tendo sido, portanto, tomado por um ardente desejo em visitar Amon na Líbia (Calístenes *FGrH* 124 F 14a = Estrabão 17.1.43, Arr. 3.3-4).

No oráculo, Alexandre foi reconhecido como filho de Zeus-Amon. Talvez o reconhecimento não foi uma surpresa, pois pode ser que a ideia de filiação divina tenha o acometido antes da visita, um dos motivos da consulta ao oráculo seria o de obter confirmação e esclarecimento (BOSWORTH, 1977, p.75, FREDRICKSMEYER, 1991, p.199). Faz todo sentido que Alexandre tenha empreendido a jornada com a ideia de ser filho da divindade na mente, tanto Hércules quanto Dioniso (e mesmo Perseu), modelos tão perseguidos, eram filhos de Zeus, e em um clima de emulação não podia se dizer menos de Alexandre.

Assim como o heroísmo e o culto à personalidade heroica eram base da religiosidade grega, oráculos e sacrifícios formavam um pilar gêmeo da religião cívica dos gregos; os oráculos eram parte integral da estrutura das crenças religiosas e era muito difícil não se envolver em práticas religiosas em uma sociedade antiga (STONEMAN, 2011, p.1-2). Em vista disso, é eficaz perguntar-se do porquê os gregos consultavam os oráculos e quais eram as possíveis motivações de Alexandre ao procurar orientação nas areias do quente deserto líbio ao norte da África.

Derivada do latim *oraculum*, a palavra oráculo pode significar tanto uma resposta oracular (no grego *chresmos*) quanto o lugar onde se procura orientação (no grego *chresterion*), (STONEMAN, 2011, p.13). Como uma forma de divinação, os oráculos (*chresterion*) eram consultados pelos gregos como uma maneira de lidar com problemas e cenários de incertezas, exemplo disso é a procura pelo oráculo de Delfos para se descobrir o motivo da praga em Tebas no “Édipo Rei” de Sófocles. Um oráculo (*chresmos*), considerado palavra do deus consultado, era uma resposta a uma questão, que

daria sentido a determinada situação e ofereceria orientação ante tomadas de decisões (STONEMAN, 2011, p.5-25).

A consulta oracular não era algo excepcional na religiosidade grega ou macedônia, sendo muito comum no contexto específico estudado. Com intenção de entrar na guerra contra a Pérsia com aprovação dos deuses, Felipe II consultou a Pítia, sacerdotisa de Apolo em Delfos, para saber se conquistaria o rei dos persas (Diod. 16.91.1-4). Segundo Plutarco, o oráculo de Delfos também foi visitado por Alexandre com inquietações sobre a expedição contra a Pérsia. Na ocasião, Alexandre teria visitado o oráculo em um dos dias em que era ilícito entregar oráculos, diante da negativa da profetisa Alexandre arrastou-a em direção ao templo, onde vencida disse: “És invencível, meu filho”. Era justamente o oráculo que Alexandre precisava, não desejando depois disso nenhuma profecia adicional (Plut. *Alex.* 14.6-7).

A consulta ao oráculo de Amon por Alexandre é um evento significativo na expedição asiática, visto que enquanto o rei persa Dario estava preparando seus exércitos para uma futura guerra, Alexandre tomou seis semanas de seu cronograma para a visita a Siwah. Enquanto a conquista do Egito e do Levante eram estratégicas, a jornada a Siwah aparentemente não tinha nada a ver com planos militares e colocou o rei em perigo pessoal (FREDRICKSMEYER, 1991, p.199, AMITAY, 2010, p.21). O evento é complexo e envolve razões psicológicas, geográficas, políticas, genealógicas, mitológicas e religiosas (RADET, 1926, p.218-225).

Filiação divina e paternidade dupla estão no centro dos aspectos que podem ser chamados de genealógico-político e mítico-religioso da jornada, uma vez que tais elementos aparecem inevitavelmente interligados. Argumentou-se que a ideia de filiação divina veio da saudação preliminar do Sumo Sacerdote de Amon a Alexandre e não de uma resposta do oráculo, visto que Alexandre provavelmente foi coroado como Faraó em Memphis e o Faraó era tradicionalmente reconhecido como filho de Amon-Rá. A intenção de Alexandre seria a de consultar o oráculo sobre o futuro e não a de ser reconhecido como filho de Amon (TARN, 1948, p.347).

Outra interpretação do problema sugere que o desvio de Alexandre em sua rota para visitar o oráculo não era estratégico e tinha muito menos a ver com sua suposta entronização como faraó, era uma questão pessoal (EDMUNDS, 1971, p.378). Alguns eventos antecedentes, como o episódio do nó Górdio e a vitória na batalha de Isso em 333 BCE, teriam levado Alexandre a acreditar que se tornaria o Senhor da Ásia e teriam sido precedentes para a crença em sua própria filiação divina (EDMUNDS, 1971, p.378-380).

A localização geográfica do oráculo era consagrada ao deus Amon, ou seja, tratava-se de um espaço sagrado (Q.C. 4.7.16), que tinha um grande renome não só entre os egípcios, mas também entre os gregos (RADET, 1926, p.219). Para os gregos o deus Amon de Siwah era um deus grego, a manifestação local de Zeus. A identificação de Amon com Zeus entre os gregos era mesmo anterior a Alexandre e o rei certamente tinha conhecimento dessa tradição (TARN, 1948, p.348-349, BOSWORTH, 1988, p.282, FREDRICKSMEYER, 1991, p.200).

Há uma variedade de fontes que narram a viagem de Alexandre a Siwah. O núcleo em comum de todas as histórias é que Alexandre atravessou o deserto, foi direcionado por assistência divina a caminho do oásis e consultou o oráculo (Arr. 3.3-4, Q.C. 4.7.1-32, Diod. 17.49-51, Plut. *Alex.* 27.5-9). As diferenças narrativas entre os autores é que enquanto Cúrcio, Diodoro e Plutarco afirmam que a assistência divina se manifestou em forma de corvos que os guiavam em meio ao, e da chuva que os aliviaram da sequeidão, Arriano, baseando-se em Ptolomeu, afirma que tal assistência se deu por meio de serpentes falantes. Alexandre foi saudado como “filho” pelo sacerdote de Amon em Plutarco, Justino, Diodoro e Cúrcio, com a diferença que Justino relata que os *philoí* (companheiros) de Alexandre teriam subornado o sacerdote para saudá-lo como filho da divindade e receber oráculos favoráveis do deus (Just. 11.11.6).

Outros detalhes das narrativas em torno do evento são importantes. Segundo as fontes houve um diálogo entre Alexandre e o sacerdote; as perguntas do rei são reveladoras das possíveis motivações da visita. Alexandre queria saber se tinha vingado adequadamente a morte do pai, referindo-se a Filipe, e se seu destino seria o de governar o mundo inteiro (Q.C. 4.7.26-27, Plut. *Alex.* 27.5-7). As respostas foram afirmativas para ambas as perguntas, seguidas da correção pelo sacerdote de que Filipe não era o verdadeiro pai de Alexandre, mas sim Amon (Diod. 17.51.2-4; Q.C. 4.7.25-32, Just. 11.11.9-10, Plut. *Alex.* 27.3-6).

Há uma interessante minúcia somente em Justino e Cúrcio sobre esse episódio. Na ocasião os companheiros de Alexandre teriam recebido ordem de Zeus-Amon para que tratassem Alexandre como um deus, concedendo-lhe honras divinas (Just. 11.11.11, Curt. 4.7.28), o que seria uma antecipação da deificação de 324 BCE. No entanto, historiadores apontam para o provável caráter fantástico do diálogo entre o sacerdote e Alexandre e argumentam que o rei teria entrado sozinho para sua consulta ao oráculo (TARN, 1948, p.347-348, BOSWORTH, 1988, p.283).

O aspecto mais importante da visita ao oráculo para esta dissertação é que depois do evento o mito de filiação divina de Alexandre se firmou como característica essencial de seu heroísmo e processos de deificação e mitificação. Tornou-se tão eficaz em nível do mítico e do político a ponto de ser imitado por Seleuco I e pelo imperador romano Augusto, que também teria sido gerado por uma serpente (BOSWORTH, 1988, p.282, STONEMAN, 2008, p.7). As disputadas questões sobre as intenções de Alexandre ao empreender a jornada, se ele teria consultado o oráculo em privado ou não, se dialogou com o sacerdote, se o sacerdote foi capaz de falar grego, entre outras, são questões secundárias diante da construção da imagem mítica de Alexandre da qual o episódio dá testemunho.



Figura 6: Zeus seduz Olímpia do Épiro (1526-1534 CE) por Giulio Romano, Palazzo Te, Itália.

O afresco do pintor italiano Giulio Romano reproduz um tema antigo, provavelmente originado durante a própria vida de Alexandre, que se desenvolveu e atravessou o medievo ocidental e oriental por meio do Romance de Alexandre (STONEMAN, 2008, p.7-26). É o tema da concepção através da manifestação do deus Zeus-Amon em forma de serpente, que gera o herói e semideus por meio da mãe mortal. Versões mais antigas desse mito são conhecidas do nascimento de Hércules e Perseu (Ap. *Biblio.* 2.4.8, 2.4.1).

Plutarco e Justino relatam os presságios que marcaram a concepção e nascimento de Alexandre: trovões, raios, chamas e sonhos fizeram parte do evento (Plut. *Alex.* 2.2-3, Just. 12.16.4). Felipe viu o próprio Zeus-Amon em forma de serpente deitando-se com

sua esposa (Plut. *Alex.* 3.1-2). A presença de uma serpente durante a concepção de Alexandre o relaciona com Hércules, que poucas horas após o nascimento foi capaz de estrangular duas serpentes que sua inimiga Hera enviou para matá-lo (STONEMAN, 2008, p.7).

O Romance de Alexandre, também conhecido o texto do Pseudo-Calístenes, traz um desenvolvimento do mito de filiação divina. No texto é Nectanebo II, o último faraó do Egito (360-343 BCE), que se transforma em uma serpente, encarnação do deus Amon, e seduz Olímpia (*Rom. Alex.* 1.10). Através de suas artes astrológicas, Nectanebo é responsável por assegurar o momento certo para o nascimento de um conquistador do mundo. O relato do autor do Romance, certamente vivendo no Egito, pretende mostrar Alexandre como concebido de maneira própria para um faraó, conseqüentemente como governador legítimo do país e fundador da dinastia ptolomaica<sup>19</sup> (STONEMAN, 2008, p.8-26).

De acordo com Erastótenes, quando Alexandre deixou a Macedônia para iniciar a expedição asiática, Olímpia contou somente a ele o segredo de sua concepção e aconselhou-lhe que tivesse propósitos que honrassem sua origem (Plut. *Alex.* 3.3). Segundo Plutarco, outros autores diziam que tal história foi mesmo rejeitada por Olímpia como invenção de Alexandre: “Alexandre deve parar de me difamar perante Hera” (Plut. *Alex.* 3.4). Em Justino sabemos que Olímpia teria confessado a Filipe que ele não era o verdadeiro pai de Alexandre, mas que o tinha concebido de uma serpente de extraordinário tamanho (Just. 11.11.3). No fim de sua vida Filipe teria declarado publicamente que Alexandre não era seu filho, divorciando-se de Olímpia e acusando-a de adultério (Just. 11.11.4-5).

A ideia de paternidade dupla se dá pelo fato da genealogia em Hércules, herdada de Filipe e muito valorizada durante as primeiras fases do desenvolvimento de seu heroísmo, entrar em conflito com uma filiação divina tão direta. Como um pai não-humano não era garantia para evitar uma deposição, era perigoso para Alexandre que sua origem fosse atribuída a outra pessoa que não Filipe (BOSWORTH, 1988, p.282). A solução para o problema foi encontrada no próprio paradigma de Hércules. Alexandre não rejeitou seu pai mortal oficialmente, mas adotou atitudes laudatórias a Filipe antes de

---

<sup>19</sup> A narrativa expressa a ideia de legitimidade do governo macedônio e lágida no Egito. Nectanebo fugiu do Egito ao ser derrotado por Artaxerxes III, houve um oráculo que predizia seu retorno. O relato de que o faraó teria ido para Macedônia para se tornar pai de Alexandre indica uma resposta ao oráculo: “O jovem Nectanebo retornou não em seu próprio corpo, mas no corpo de seu filho divino Alexandre, bravo com os chifres de Amon. Logo, o governo macedônio era divinamente ordenado” (EDDY, 1961, p.289).

morrer, assim, como Anfitrião e Zeus eram reconhecidos como pais de Hércules, Alexandre podia alegar paternidade humana e divina (BOSWORTH, 1988, p.283, AMITAY, 2010, p.59).

Mesmo após receber reconhecimento como filho de Zeus-Amon, Alexandre ainda se referiu a Filipe como seu pai (Diod. 17.51.2-3, Plut. *Alex.* 27.5-7, Q.C. 4.7.27, Just. 11.11.9). Além de representá-lo como um herói grego tradicional, a visita ao oráculo e a reconhecida filiação divina e dupla paternidade assegurariam a Alexandre legitimação:

Alexandre dificilmente renunciaria Filipe por completo. Agindo assim ele perderia seu vínculo argéada, e com isso sua reivindicação ao trono da Macedônia e o comando de seu exército. Isso era impensável. Em vez disso, ele adequou-se à melhor tradição do mito grego. Alexandre seria filho de dois pais, um humano, um divino. Isso era verdade sobre Hércules e sobre outro precedente mítico, Teseu. Amplamente reconhecido como filho de Egeu, ele era também filho de Poseidon (AMITAY, 2010, p.64).

Embora se argumente que a história sobre Olímpia dormindo com Zeus-Amon em forma de serpente foi “fabricada” após a visita de Alexandre ao oráculo (HECKEL, 2006, p.181), há possibilidade de que histórias míticas sobre seu nascimento remontem à sua infância. Se a suposição é razoável, durante sua juventude Alexandre já era consciente das histórias que circulavam sobre o amante divino de sua mãe (STONEMAN, 2008, p.8). Portanto, a visita ao oráculo envolveu especulações genealógicas, *aretē*, heroísmo, consulta oracular, entre outros elementos que a mostra como um evento que está profundamente relacionado ao ideário religioso de Alexandre.

### 2.3. Emulação de Dioniso

Diferente da emulação do modelo de Aquiles e Hércules, ancestrais diretos das casas reais do Épiro e de Pela, as associações entre Alexandre e Dioniso são mais tênues, embora o deus também fizesse parte de sua linhagem mítica.<sup>20</sup> Há uma tendência de que tais paralelos podem ter sido desenvolvidos mais pelos historiadores de Alexandre que efetivamente explorados pelo conquistador (HECKEL; YARDLEY, 2004, p.208). No criticismo das fontes, o modelo de Dioniso sofreu mais críticas que o de Aquiles e

---

<sup>20</sup> Dioniso participava indiretamente da linhagem mítica de Alexandre, mas a filiação divina em Zeus os fizeram meio-irmãos. Perseu e Dioniso são citados com menor frequência como ancestrais míticos de Alexandre (Arr. 3.3.2, Plut. *Mor.* 332a).



Héracles, sendo suas referências apontadas como “fabricação”, “exagero” ou “adulação” das fontes (EDMUNDS, 1971, p.376).

As fontes apresentam as aventuras de Héracles e Dioniso como antecedentes míticos da conquista da Ásia e da Índia por Alexandre. O modelo de Dioniso como filho de Zeus, seu retorno vitorioso da Índia para a Grécia, seria uma referência perfeita para a afirmação da natureza sobre-humana e filiação divina de Alexandre (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, p.98-100). Foi no curso da campanha indiana que Dioniso substituiu Héracles como objeto principal da *philotimia*<sup>21</sup> de Alexandre (SCHACHERMEYR, 1949, p.335-339, EDMUNDS, 1971, p.375).

Voltemos a atenção a alguns fatos históricos que marcaram a transição da campanha asiática de uma fase “greco-macedônica” para uma fase “heroica”. As execuções de Parmênio e Filotas em 330 BCE, representaram uma das rupturas no que foi o fim da fase greco-macedônica na carreira de Alexandre. Apesar de ser um monarquista e leal ao novo rei, Parmênio provavelmente entrou em desacordo com Alexandre desde seu conselho para que o rei aceitasse a oferta de paz proposta por Dario após a batalha de Isso em 333 BCE (EDMUNDS, 1971, p.367-368). Estimado como o mais importante general de Filipe e muito influente na corte, Parmênio perdeu seu último filho Filotas em uma suposta conspiração contra Alexandre. As mortes do pai e filho mostra o intento de Alexandre em se livrar da influência de Parmênio, da ideia de que suas vitórias militares deviam algo a experiência do velho general, assim como remover do seu caminho uma família que desfrutava de muito prestígio e poder (O'BRIEN, 1992, p.120, HECKEL, 2006, p.191).

A morte de Parmênio sinalizava ainda uma personalização do poder por Alexandre. Essa personalização do poder deu-se pela instalação de um sistema político absolutista inspirado no modelo Aquemênida, inovações que não foram implantadas na Grécia e na Macedônia regida por Antípatro (GOUKOWSKY, 1978, p.40).

Após a visita ao oráculo de Amon, onde teve sua filiação divina reconhecida, e com a vitória decisiva sobre Dario na batalha de Gaugamela em 331 BCE, no ano anterior às execuções de Filotas e Parmênio, Alexandre já demonstrava ainda mais confiança em suas emulações e auto comparação com os heróis e deuses. Tais episódios deram uma

---

<sup>21</sup> O termo *philotimia* pode ser traduzido como ambição ou amor à honra. Assim como o *pathos*, era um sentimento que incitava Alexandre à emulação dos modelos. Segundo Plutarco, Alexandre valorizava mais batalhas, guerras e ambições do que riquezas e luxúrias (*Alex.* 5.3). A busca da excelência (*aretē*) e fama também aparecem nesse contexto de valorização das ambições (*philotimias*).

dimensão heroica às conquistas de Alexandre (GOUKOWSKY, 1978, p.40). Enquanto a humanidade de Aquiles o tornava a referência ideal para um jovem rei iniciante e aspirante à divinização, em um ideário onde grandes feitos de *aretē* conduzia ao heroísmo e à divindade, ter Zeus-Amom como pai e derrotar o Grande Rei dos persas contribuía para que Alexandre se aproximasse ainda mais dos modelos dos imortais Hércules e Dioniso.

Nesse contexto, o incêndio dos templos e palácios de Persépolis em 330 BCE marca também uma ruptura na expedição asiática. A queima do palácio de Xerxes é considerada o ponto de partida da emulação de Dioniso, uma vez que expressava o fim da guerra punitiva contra a Pérsia, do projeto pan-helênico de conquista reforçado pelo uso da imagem de Hércules e o término das responsabilidades de Alexandre para com os gregos (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, p.98).

Em 331 BCE Alexandre foi proclamado, provavelmente por seu exército, “Rei da Ásia” em Arbela (Plut. *Alex.* 34). O título sugere não uma sucessão de Dario por Alexandre no trono persa, mas sim uma suplantação do reinado Aquemênida e do Império Persa em termos políticos e geográficos. A guerra punitiva contra os persas não tinha por objetivo fazer de Alexandre rei da Pérsia, o que seria incompatível com a obrigação religiosa de vingar os gregos, macedônios e seus deuses pelos ultrajes dos persas em 480-479 BCE (FREDRICKSMEYER, 2000, p.139-142). Como *hegemon* da Liga Helênica, Alexandre reconfirmou os termos decretados por Filipe, entre eles estava o dever de na ocasião da invasão à Pérsia exercer a devida vingança pela destruição de Atenas e dos templos gregos por Xerxes durante as guerras greco-pérsicas em 480 BCE (GREEN, 2014, p.39).

Esses eventos de transição acompanharam a chamada “orientalização” de Alexandre, muito discutida entre os acadêmicos.<sup>22</sup> Alexandre teria percebido a necessidade de tornar-se um governador legítimo perante a nobreza persa, modificando até mesmo maneirismos e a aparência; vestindo uma versão modificada das roupas reais aquemênidas e adotando alguns protocolos persas em sua corte (Arr. 4.7.4, Plut. *Alex.* 45.1, GOUKOWSKY, 1978, p.44, BOSWORTH, 1980, p.3-20, O’BRIEN, 1992, p.108). Tal comportamento encontrou certa resistência entre os macedônios, principalmente entre

---

<sup>22</sup> A orientalização relaciona-se com a chamada “política de fusão” de Alexandre, que visava integrar macedônios e persas, interpretação igualmente disputada na historiografia (BOSWORTH, 1980, p.1-20, GOUKOWSKY, 1978, p.55-56). A data dessas inovações é bastante sugestiva. Plutarco afirma explicitamente que Alexandre usou roupas reais mistas durante o descanso da expedição na Pártia, no outono de 330 BCE (*Alex.* 45.1, BOSWORTH, 1980, p.5).

os tradicionalistas, que certamente já percebiam o caráter autocrático das mudanças. Ocasionalmente episódios drásticos que causou profundo ressentimento na aristocracia macedônica: o assassinato de Cleito, a introdução da *proskynesis* na corte e a execução de Calístenes.<sup>23</sup>

Apesar de o modelo de Dioniso ganhar destaque com a campanha indiana, os modelos de Aquiles e Hércules acompanharam Alexandre até o fim de sua vida, o que sugere que ele emulava um ideal, emulando a representação do ideal conforme demandava cada ocasião (EDMUNDS, 1971, p.376). No contexto da orientalização, personalização do poder e deificação de Alexandre, Dioniso fornecia o paradigma do deus estrangeiro, não reconhecido e que impõe o reconhecimento de sua divindade à força, destruindo os que não se submetem à sua natureza divina (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, p.98).

Na primavera de 327 BCE Alexandre marchou para a Bactria através do Hindu Kush e então avançou para o planalto do rio Indo. Diferente da campanha asiática, onde os persas ofereceram uma série de obstáculos, o apogeu da campanha indiana foi a vitória de Alexandre contra Poros na única grande batalha do rio Hydaspes em 326 BCE, o que pode ter sido reconhecido pelo conquistador como prova irrefutável de sua própria divindade (GOUKOWSKY, 1981, p.3, WORTHINGTON, 2003, p.148). Quanto mais conquistas e grandes empreendimentos por meio da *aretē* Alexandre realizava, mais podia comparar-se com confiança aos deuses e mais aproximava-se do paradigma de Dioniso. Os feitos de Alexandre também inauguraram os precedentes necessários para o exagero, bajulação e mitologização de sua imagem nas fontes. Vejamos algumas evidências que sugiram a interação entre Alexandre e Dioniso:

- 1) O dramaturgo Eurípides, autor das *Bacantes*<sup>24</sup>, foi provavelmente uma importante fonte de inspiração na emulação do modelo de Dioniso por Alexandre. Há evidências de familiaridade entre os macedônios e Alexandre, particularmente, no uso de Eurípides (BOSWORTH, 1996b, p.140-166).
- 2) No desentendimento que levou ao assassinato de Cleito, o Negro, por Alexandre em 328 BCE, Cleito teria usado citações de *Andrômaca* de

---

<sup>23</sup> Cleito criticou os que defendiam a ideia de que os feitos de Alexandre eram superiores aos de Hércules, argumentando ser um sacrilégio diminuir os heróis exagerando o mérito de Alexandre. Tal mérito era relativo, pois tudo o que conquistou era obra coletiva dos macedônios (GOUKOWSKY, 1978, p.45). Da mesma forma, Calístenes criticou a tendência em desfazer a distinção fundamental entre homens e deuses (GOUKOWSKY, 1978, p.48).

<sup>24</sup> O tema central de *As Bacantes* é o castigo de Penteu por não reconhecer a divindade de Dioniso e proibir seu culto (Eur. *Bac.* 43-1368, Ap. *Biblio.* 3.5.2).

Eurípides contra as pretensões de divindade de Alexandre (Q.C. 8.1.28-29, Arr. 4.8.5). Alexandre alegou que a ira de Dioniso o tomou, devido a não prestação do sacrifício anual ao deus no tempo correto, quando matou o próprio comandante e amigo Cleito em meio a intoxicação por vinho em um banquete (Q.C. 8.1.48-52, 8.2.6, Arr. 4.8.1-2).

- 3) De acordo com Cúrcio, no curso da campanha indiana Alexandre comparou a si mesmo a Dioniso, como após a derrota de Poros (Q.C. 9.2.29), no rio *Hyphasis* (Q.C. 9.4.21), e lembrou os feitos do deus a seu exército (Q.C. 3.10.5).
- 4) Em *Nysa*, na Índia, seu povo dizia ser Dioniso o fundador da cidade, que logo foi associada à *Nysa* do mito de Dioniso<sup>25</sup> (Est. 15.1.8). Acupis, chefe do povoado, saudou Alexandre como um rei que ultrapassou os feitos de Dioniso.<sup>26</sup> Alexandre celebrou um festival de dez dias em adoração a Dioniso, os soldados usaram coroas de folhas como bacantes e desfrutaram do banquete e bebidas (Q.C. 8.10.11-18, Arr. 5.2.5-7).
- 5) Tanto Arriano quanto Cúrcio citam a imitação de Dioniso por Alexandre dirigindo carros de combate através de Carmania, na expedição asiática, seguido por seus companheiros e exército em uma festança báquica (Arr. 6.28.1-2, Q.C. 9.10.24, 3.12.18). Arriano diz que o relato não é digno de crédito por não ter sido contado por Ptolomeu, Aristóbulo ou alguma fonte confiável (6.28.1).
- 6) Bajuladores do rei como Anaxarcos e Cleon expressavam na corte a admiração pelos feitos gloriosos de Alexandre; estimando-o ainda mais que Hércules e Dioniso e defendendo a concessão de honras divinas ao rei (Arr. 4.10.6, Q.C. 8.5.8-11).
- 7) Alexandre encorajava e reprendia seu exército evocando o mito de Dioniso, pois eles ultrapassariam os limites conhecidos por Hércules e Dioniso e dariam a seu rei uma fama imortal (Q.C. 3.10.5, 9.4.21).

---

<sup>25</sup> Para protegê-lo da ira de Hera, Zeus transformou Dioniso em uma criança e Hermes o entregou para ser criado por ninfas em *Nysa*, na Ásia (Ap. *Biblio.* 3.4.3). A localização geográfica de *Nysa* varia bastante, Diodoro afirma que o lugar se situava na Arábia (Diod. 3.59.2, 3.64.5, 3.65.7); enquanto Heródoto afirma que ficava na Etiópia (*Histórias* 2.146, 3.97). Essa inconsistência deve-se ao fato de *Nysa* ser provavelmente um lugar mitológico.

<sup>26</sup> A interação entre Alexandre e os povos conquistados é um fenômeno complexo com impacto na própria percepção de seu reinado e divindade. Este exemplo de Acupis mostra que os macedônios reinterpretaram lendas locais e as integraram na mitologia grega, enquanto os nativos forneciam informações que pensavam poder atrair interesse e aprovação dos conquistadores (BOSWORTH, 1996a, p.98).

- 8) A suposta adoração de Zeus e Dioniso pelos árabes teria despertado o desejo de conquistá-los e de ser reconhecido como o terceiro deus dos árabes em Alexandre, já que seus feitos ultrapassaram os feitos de Dioniso (Arr. 7.19.6-20.2, Est. 16.1.11).
- 9) Fontes tardias sugerem que Alexandre teria sido denominado como o “Novo Dioniso” pelos atenienses em 324 BCE (Diog. Laert. 6.63, TONDRIAU, 1949, p.43-45). Trata-se de uma tradição falsa, que está associada à também legendária dionisíaca de Carmânia (5), (GOUKOWSKY, 1981, p.79-80).

Embora Goukowsky argumente que o mito da conquista da Índia por Dioniso é anterior a Alexandre (1981, p.11), é praticamente certo que o mito nasceu e se desenvolveu na corte de Alexandre. O próprio Alexandre teria propagado a tradição da campanha indiana por Dioniso e auto representou-se seguindo os passos do deus (BOSWORTH, 1996b, p.141). Sabemos por meio de Eurípides que Dioniso visitou a Bactria, mas nada sugere que o deus teria visitado ou empreendido uma conquista da Índia. Era essencial para a concepção mítica da expedição de Alexandre a presença primordial de outro filho de Zeus por onde ele passava (AMITAY, 2010, p.39).

É possível que as próprias comunidades indianas que Alexandre passava a conhecer lhe fornecessem os sinais necessários para atestar a presença de Dioniso. Enquanto os macedônios compreendiam o oriente por meio de um olhar helênico, os indianos procuravam tirar vantagem ao se referir ao imaginário dos invasores estrangeiros (AMITAY, 2010, p.40). O crescimento de heras na região norte do rio Sir-Dária foi interpretado como sinal da presença do deus viajante (BOSWORTH, 1996b, p.146-147).

#### **2.4. *Proskynesis*, deificação e morte**

A tentativa de introdução do costume persa da *proskynesis* por Alexandre em sua corte na Bactria no ano de 327 BCE é mais uma cena que revela a mistura entre o religioso e o político, o mítico e o histórico na carreira de Alexandre (Arr. 4.12.3-5, Plut. *Alex.* 54.4-6). O evento pode ser interpretado como uma tentativa de criar um protocolo social em comum entre macedônios, gregos e persas em sua corte ou como uma forma de ter

reconhecido seu status divino por todos os homens em público (Arr. 4.9.9, Q.C. 8.5.5, WORTHINGTON, 2003, p.236).

O termo grego *proskynesis* é usado nas fontes para designar o ato da genuflexão, ou seja, prostrar-se perante o rei em veneração. É referência à tradicional saudação persa perante o Grande Rei. Historiadores associam a tentativa de Alexandre em instituir a *proskynesis* às crenças em sua própria filiação divina e divindade, questão relacionada assim com sua deificação (EDMUNDS, 1971, p.378, GOUKOWSKY, 1978, p.47, BOSWORTH, 1988, p.287).

Arriano narra o debate entre Anaxarcos e Calístenes acerca da questão da *proskynesis* e da deificação na corte de Alexandre. Em meio a um grande banquete na presença de Alexandre, o sofista Anaxarcos defendeu que seria mais justo reconhecer Alexandre como um deus do que a Dioniso e Hércules, não apenas por suas grandes conquistas, mas pelo fato de ser macedônio, algo que o tebano Dioniso e o argivo Hércules não eram. Portanto, os macedônios estavam justificados em prestar honras divinas a seu rei. Na visão de Anaxarcos, como eles honrariam Alexandre como um deus quando ele morresse, mais justo seria honrá-lo como um deus em vida, argumentando a favor da cerimônia de prostração perante o rei (Arr. 4.10.5-7, 11.1). Calístenes, pupilo de Aristóteles e historiador da corte, discordando de Anaxarcos, ressaltou as diferenças entre as honras concedidas aos deuses e aos homens, criticando-o por propor a Alexandre um ato de veneração a ser realizado somente perante aos deuses (Arr. 4.11.1-9). Ao perceber que Calístenes era apoiado por muitos macedônios, irritado, Alexandre desistiu da implementação da *proskynesis* entre eles, embora vários persas tivessem realizado a genuflexão perante Alexandre na ocasião (Arr. 4.12.1-2).

Em Cúrcio, é Cleon que começa o discurso de admiração dos feitos gloriosos do rei, sugerindo que o reconhecessem e o adorassem como um deus, assim como os persas adoravam seu rei entre os deuses.<sup>27</sup> Curiosamente, Hércules e Dioniso são citados, em comparação a Alexandre, como personalidades que somente conseguiram o reconhecimento de sua divindade após vencer a inveja dos que viviam com eles. O discurso a favor da deificação acaba por relacionar-se com a questão da *proskynesis* (Q.C. 8.5.8-12). Cúrcio menciona que o discurso era claramente contra Calístenes, que responde

---

<sup>27</sup> Provavelmente os reis aquemênidas não eram considerados deuses pelos persas, a *proskynesis* seria apenas uma cerimônia e não um ato de adoração. No entanto, na perspectiva grega e macedônica a *proskynesis* significava adoração, pois os homens se prostravam apenas diante dos deuses (TARN, 1948, p.359).

que uma deificação adequada não seria obra de apenas um banquete; que não precisava aprender com os vencidos a maneira certa de honrar seu rei, e passou a ser considerado um defensor da liberdade pública dos macedônios (Q.C. 8.5.13-20).

O debate é mais um tipo de história sobre Alexandre, que pode ser nomeada como “Alexandre e os filósofos”, no entanto, carrega vestígios históricos das alternativas teológicas fundamentais diante da questão da deificação e da *proskynesis*, assim como teriam aparecido aos contemporâneos de Alexandre. Um vestígio dos argumentos que provavelmente circularam na corte contra e a favor da *proskynesis* é a comparação de Hércules e Dioniso com Alexandre (EDMUNDS, 1971, p.387, AMITAY, 2010, p.37). Traz evidências de que o status de Alexandre era objeto de intensa discussão na corte e de que alguns súditos sugeriram que era apropriado reconhecer a divindade do rei concedendo-lhe honras divinas (BOSWORTH, 1988, p.284).

É notável no discurso de Calístenes vestígios da representação da perspectiva tradicional macedônica sobre o assunto. Ao diferenciar as honras concedidas aos homens e aos deuses, Calístenes põe a genoflexão como honra divina, algo a se fazer somente diante dos deuses (Arr. 4.11.2-4). No mundo grego a *proskynesis* era um ato de culto, portanto, com significado religioso para gregos e macedônios. Além de representar uma violação da dignidade pessoal prostrar-se diante de um mortal, era um ato de total submissão que feria o princípio da liberdade (TARN, 1948, p.359-360, BOSWORTH, 1988, p.284-285).

É interessante notar que Hércules e Dioniso são citados tanto na versão de Arriano como na de Cúrcio, apesar das diferenças argumentativas em torno das duas divindades entre os dois cenários. Essa semelhança e diferença sugere que Hércules e Dioniso de fato desempenharam papel importante nas fontes primárias, e a comparação de ambos a Alexandre é histórica (AMITAY, 2010, p.38). O debate entre Anaxarcos/Cleon e Calístenes revela que Hércules e Dioniso eram associados com a questão da *proskynesis* e ao *status* divino de Alexandre, embora um argumento decisivo a favor de ambos esteja faltando, o de que os feitos de Alexandre ultrapassaram o de Hércules e que por isso, como o herói-deus, merecia ter reconhecida sua divindade (BOSWORTH, 1996b, p.148, AMITAY, 2010, p.38).

Após analisar o uso da palavra *isotheos* no contexto do reinado de Filipe e sua aplicação ao Rei da Pérsia por Ésquilo nos *Persas*, Badian conclui que Filipe teve o intento de igualar-se ao rei persa, o qual estava prestes a atacar, nas esferas social e religiosa (BADIAN, 1996, p.14-15). Uma evidência para seu argumento é que após sua

vitória em Queroneia, Felipe expôs uma estátua com sua própria imagem em procissão juntamente com as estátuas dos doze Olímpianos como que “entronado com eles”, *synthronos* (Diod. 16.92.5, 95.1).

O contexto da introdução da *proskynesis* em 327 BCE é o da personalização do poder e legitimação de Alexandre entre a nobreza persa (GOUKOWSKY, 1978, p.40-44, O'BRIEN, 1992, p.108). Argumentando que os gregos não consideravam a *proskynesis* um ato de adoração divina ao rei, mas como honra a um *isotheos*, Badian sugere que Alexandre, tendo em Filipe um ilustre antecedente, quis unificar o cerimonial da corte e ter seu status de *isotheos* reconhecido por persas e macedônios através da instituição da *proskynesis*. Essa atitude não teria nada a ver com a deificação propriamente dita, embora o fracasso da tentativa fosse uma vitória dos que se recusavam a ver Alexandre como algo a mais do que filho de Filipe e rei da Macedônia (BADIAN, 1996, p.11-26).

Além do casamento altamente simbólico entre Alexandre e Roxana em 327 BCE, os acontecimentos históricos que marcaram os anos entre 327 e 324 BCE, e que são expressivos para a temática da deificação, foram a Batalha do rio Hydaspes (326 BCE), o motim das tropas de Alexandre no rio Hyphasis (326 BCE) e a morte de Heféstion em 324 BCE, todos citados acima na emulação de Dioniso (3) e de Aquiles (6 e 8).

A campanha indiana se caracterizou pela associação e desenvolvimento do mito de Dioniso. Quase sempre em busca de clemência, comunidades indianas alegaram conexão com Dioniso (Est. 15.1.8, Q.C. 8.10.11-18, 9.8.4-7, Arr. 5.2.5-7), ou como vimos, ao seu deus correspondente, o que levava Alexandre e sua expedição a ver traços da divindade civilizadora por onde passavam. Há evidência de que Alexandre teria recebido homenagem e “honras heroicas” entre os indianos em uma espécie de deificação, sendo assimilado à divindade local a qual os indianos representavam como Dioniso (Q.C. 9.8.4-7, Diod. 17.102.1-4, BOSWORTH, 1996b, p.155).

Após a execução de Calístenes, Alexandre não contava mais com uma historiografia que glorificasse sua personalidade, aparentemente, as emissões de moedas representando os combates heroicos da campanha indiana com carros, arcos e elefantes de guerra assumiram o lugar de veiculação do mito e da ideologia que até então era desempenhado pela historiografia oficial de corte (GOUKOWSKY, 1981, p.4). Após o fracasso de introdução da *proskynesis*, a vitória sobre Poros (Q.C. 9.2.29), que havia utilizado elefantes na guerra, tornou-se o novo argumento para reconhecimento da divindade de Alexandre (GOUKOWSKY, 1981, p.5).



Os anos de 324 e 323 BCE representam a culminação do processo de divinização de Alexandre. Supostamente pelos decretos dos exilados e de deificação (324), esse último de veracidade contestada por acadêmicos, e inevitavelmente por terem sido o penúltimo e último ano de vida de Alexandre. Tarn interpretou a deificação de Alexandre baseando-se em três momentos específicos: a visita ao oráculo de Amon, a questão da *proskynesis* na Bactria e a deificação propriamente dita em 324 BCE (1948, p.347).

A interpretação de Tarn acerca desses acontecimentos fundamenta-se tão somente no aspecto político de cada um deles. A ideia de filiação divina teria ocorrido a Alexandre quando, em sua peregrinação ao oráculo de Amon, o sacerdote o saudou como filho de Amon cumprindo formalidades, devido a seu entronamento como faraó do Egito (1948, p.347-350). A introdução da *proskynesis* no cerimonial da corte foi um ato de preparação para reconhecimento de Alexandre como um deus, e divindade era apenas o fim de uma cadeia de eventos e ideias políticas de Aristóteles e Isócrates que influenciaram Alexandre, não tendo nada a ver com religião (TARN, 1948, p.366-369). Por fim, de Susa Alexandre teria feito um pedido de reconhecimento de sua deificação em 324 BCE às cidades da Liga de Corinto, a motivação política por trás da deificação era a de que as cidades gregas recebessem de volta seus exilados. Para Tarn, a deificação, portanto, era uma medida política para um propósito meramente político (1948, p.370-371).

Tarn é criticado por um *reductio ad fontem*, pois chegou a sugerir que Cleitarco e outros poetas fizeram de Alexandre um personagem imitativo, além de interpretar a divindade de Alexandre sob a perspectiva de se o rei acreditava ou não na própria divindade (EDMUNDS, 1971, p.369). A religiosidade de Alexandre foi subestimada pelo tratamento de todos os seus atos religiosos como intentos políticos e para fins de propaganda, assim como sua emulação dos heróis foi associada com sua captura pelo *pothos* e reduzida a uma característica irracional e romântica da personalidade de Alexandre (EDMUNDS, 1971, p.369).

O pedido de deificação de 324 BCE não aparece nas fontes principais, mas sim em uma fonte romana tardia: Cláudio Eliano (175-235 CE). O historiador relata que após o sucesso da conquista do império persa, Alexandre sentiu-se como um deus, mandando uma ordem aos gregos para que lhe devotassem honras divinas (Eliano, *Varia Historia* 2.19). Plutarco menciona que o espartano Damis, ao saber da resolução de deificação de Alexandre, comentou: “Vamos concordar que Alexandre seja chamado de deus, se é isso que ele quer” (Plut. *Mor.* 219e).

Muitos historiadores modernos sustentaram a visão de que em 324 BCE Alexandre comunicou aos gregos seu desejo de ser reconhecido como um deus e de que o rei teria sido deificado e adorado como um deus em vida (TARN, 1948, p.370, BOSWORTH, 1988, p.288, FREDRICKSMEYER, 1990, p.312). Cawkwell argumenta que é necessário sustentar a visão oposta: Alexandre não comunicou nem diretamente nem por alguém em nome dele, tal desejo aos gregos. Enquanto as fontes principais citam o decreto dos exilados e suas repercussões (Diod. 17.109, 18.8.2-7, Q.C. 10.2.4-7, Just. 13.5.2-5), há escassez de evidências quanto a uma demanda de Alexandre por honras divinas aos gregos (CAWKWELL, 1994, p.293).

A morte de Heféstion em 324 BCE foi vista como um catalizador para que Alexandre promovesse sua própria divindade de forma mais explícita e agressiva (BOSWORTH, 1988, p.288). Um culto ao herói foi estabelecido à Heféstion com aprovação do oráculo de Amon, que na ocasião teria sido questionado se Heféstion merecia mesmo ser honrado como um deus (Arr. 7.14.7, 7.23.6, Plut. *Alex.* 72.3). É razoável pensar que se Alexandre foi o idealizador da heroicização de Heféstion, sugerindo até que fosse cultuado como um deus, procurava também para si mesmo algo a mais. Como vimos, as fontes contêm muitas referências às emulações dos heróis, mas nada sobre uma heroicização de Alexandre, sua busca pelo heroísmo é diferente de heroicização, pois heroísmo implicava divindade (EDMUNDS, 1971, p.383).

Outras evidências para a deificação de Alexandre são escassas e relatos de caráter anedótico, estes vistos com desconfiança por não fazerem parte do corpo principal de fontes sobre a vida de Alexandre, no entanto, o relato de Epipo de Olinto é considerado relativamente antigo (BOSWORTH, 1988, p.287). Epipo descreve que Alexandre chegou a imitar Amon, Ártemis, Hermes e Hércules, respectivamente, vestindo túnica roxa e ornamentando-se com os chifres de Amon como se fosse o deus; imitando as vestimentas de Ártemis enquanto dirigia seu carro de combate com o arco e dardo da deusa sobre os ombros; com seus amigos, privativamente, calçava as sandálias de Hermes, colocava o pétao sobre sua cabeça e segurava o caduceu, assim como vestia-se de pele de leão e carregava uma clava como Hércules (Epipo *FGrH* 125 F 5 = Ateneu 12.537e-538b).

O retorno de Alexandre da Ecbatana à Babilônia em 323 BCE foi marcado por maus presságios. Alexandre foi advertido por caldeus de que devia permanecer longe da cidade da Babilônia (Plut. *Alex.* 73.1, Arr. 7.16.5). Ignorando os avisos, o rei marchou até os muros da cidade e viu corvos que voavam e arranhavam-se uns aos outros, alguns caíram mortos a seus pés. Também avisaram Alexandre que Apolodoro, o comandante

da Babilônia, havia sacrificado aos deuses para prever seu destino. Alexandre convocou o adivinho Pitágoras para saber os resultados dos sacrifícios, no que o adivinho alertou que os fígados das vítimas haviam sido encontrados sem lobos, o rei interpretou como um mau agouro e manteve-se longe da cidade (Plut. *Alex.* 73.2-3).

Entre os vários presságios que prenunciaram a morte de Alexandre estava o cessar do fogo sagrado de Ahura Mazda. Por ocasião do funeral de Heféstion, o rei ordenou que os povos da Ásia apagassem o que os persas chamavam de fogo sagrado. Era costume entre os persas apagar o fogo sagrado quando um rei morria, por isso a ordem foi interpretada como um mau presságio: os céus estavam profetizando a morte do próprio Alexandre (Diod. 17.114.4). O foco nos sinais e presságios na morte de Alexandre é para mais uma vez atestar a latente presença do mito que envolve sua figura.

Entre as causas “reais” para a morte de Alexandre em junho de 323 BCE são apontadas as possibilidades de envenenamento (Plut. *Alex.* 77, Just. 12.14, BOSWORTH, 1971) e por causas naturais, como o contágio por malária (ENGELS, 1978). Pensando ainda na perspectiva da mistura entre história e mito, pode-se também acreditar em Epipo: Dioniso estaria zangado com Alexandre por ter sitiado e destruído Tebas, sua cidade natal, e por isso o castigou (Epipo *FGrH* 126 F 3).

As questões acadêmicas acerca de Alexandre são tão disputadas quanto as querelas por seu império entre seus sucessores após sua morte. Sempre haverá opiniões divergentes sobre várias delas. O propósito deste capítulo não é estabelecer uma visão sobre a deificação de Alexandre, mas sim apresentá-la como um processo. Calístenes teria argumentado que uma deificação não se faz em um só banquete (Q.C. 8.5.17). Como historiador, Calístenes era responsável por fazer deuses! (Q.C.8.5.18), pois estava incumbido (assim como outros homens como ele) de endossar a divindade de Alexandre e de fazê-lo famoso aos olhos dos homens (Q.C.5.5.18, Arr. 4.9). Portanto, o processo de deificação de Alexandre teve sua culminância em vida e continuou após sua morte, no reino do mito, cada vez que agentes históricos se apropriavam de sua imagem de rei deificado.

A eficácia política e mítica da deificação de Alexandre só pode ser mensurada a partir do estudo do uso de sua herança por seus sucessores na *imitatio Alexandri*. A base para esse argumento é muito simples: só se imita o que funcionou, no mínimo, o que era uma boa ideia e fazia sentido. A mensagem mítica construída na deificação de Alexandre, longe de ser irracional ou cínica, serviu como uma fonte de legitimação, autoridade e

carisma no contexto da desintegração de seu império e na formação dos reinos helenísticos.

### CAPÍTULO 3 – SELEUCO, O NOVO ALEXANDRE

μη σπεῦδ' Εὐρώπηνδ' Ἀσίη τοι πολλὸν ἀμείνων.  
Não se apresse a voltar à Europa; Ásia será muito melhor para você.  
Apiano, *Syriaca* 56

É comum propor que Alexandre, ao tornar-se um deus manifesto na terra e receber honras divinas, estabeleceu um firme precedente para adoração a um homem ainda em vida, fenômeno que seria compartilhado entre seus sucessores (BOSWORTH, 1988, p.290). Os reis helenísticos receberam honras divinas e cultos por seus feitos, sucessos militares e proteção concedida às cidades; adoração introduzida por determinada *polis* a rei e rainha vivos ou pela própria administração real, a rei e rainha falecidos. Um terceiro procedimento foi o estabelecimento do culto ao monarca em todo reino pelo próprio rei (CHANIOTIS, 2003, p.435-437).

As interações entre monarquia helenística e religião são atestadas nessa diversidade de práticas cúlticas: ao deus ou deusa protetora da dinastia; aos reis, por vezes assimilados e identificados com deuses; o culto especial ao rei ou rainha oferecidos pelas cidades e o culto dinástico a membros mortos ou vivos de determinada casa real (WALBANK, 1984, p.84-85). As relações entre o político e o religioso são evidenciadas quando se reconhece que as monarquias helenísticas, nascidas em um contexto de usurpação, procuraram legitimar-se adotando um protetor divino e que o impulso para cultuar o rei vinha primeiramente dos súditos adoradores, considerando que a vulnerabilidade das cidades os levavam à procura de proteção (WALBANK, 1984, p.85-87).

Para Chaniotis, os antecessores do culto ao rei helenístico foram Lisandro, Amintas III e Filipe II. Em sua concepção, para entender o significado histórico do culto real helenístico é preciso excluir Alexandre da discussão por seus feitos excepcionais e idiosincrasias, o que pode confundir o quadro geral (2003, p.439). No entanto, por uma série de fatores, Alexandre é indispensável para se entender o significado histórico da divindade dos reis helenísticos, e como fenômenos religiosos divindade e culto estão intrinsecamente ligados. Argumenta-se que as realizações carismáticas eram a base do culto aos reis helenísticos, assegurando-lhes autoridade e legitimidade (GEHRKE, 2013, p.82-83). Sem dúvida, Alexandre era um modelo a ser seguido quando o assunto era realizações e façanhas carismáticas.

Como a adoração e culto à Alexandre é um fenômeno complexo, obscurecido pela escassez de fontes e por relatos anedóticos (CHANIOTIS, 2003, p.434), lidamos com a divindade de Alexandre. Do mesmo modo, neste capítulo o foco será a divindade de Seleuco, que dispõe de melhores evidências nas fontes literárias que o culto instaurado por Antíoco I a Seleuco. Ainda assim, características da adoração à Alexandre em vida tem paralelos com desenvolvimentos históricos helenísticos: a tradição de consanguinidade com heróis e deuses continuou entre os ptolomeus, que alegavam descendência de Hércules e Dioniso, e entre os selêucidas, que alegavam descendência em Apolo (WALBANK, 1984, p.85-86, CHANIOTIS, 2003, p.434).

A questão da excepcionalidade de Alexandre foi resolvida com uma mudança de paradigma. É sabido que Alexandre emulou seus modelos míticos, ou seja, teve clara intenção de ultrapassá-los e é razoável supor que morreu acreditando que seus feitos excederam os de Aquiles, Hércules e Dioniso. Os sucessores, em contextos diferentes do de Alexandre, apropriaram-se de seu mito por meio da imitação como uma fonte de legitimidade. Se não era possível emular os feitos de Alexandre por sua grandeza, o imitar tornou-se lugar comum no período helenístico-romano.<sup>28</sup>

O modelo de Alexandre, construído por meio da emulação de Aquiles, Hércules e Dioniso, deixou como legado a seus sucessores uma herança mítica, cuja mensagem resume-se em: busca da excelência, filiação divina, paternidade dupla, visita oracular e deificação. Tal herança esteve na base da formação da divindade e culto de Seleuco I Nicator, o fundador da dinastia selêucida.<sup>29</sup> Alexandre introduziu um elemento adicional à sua divindade: filiação divina. Sua afirmação em ser descendente direto de um deus, como filho de Zeus-Ammon, foi seguida por Seleuco, filho de Apolo (CHANIOTIS, 2003, p.434).

Diante das grandes rupturas políticas e geográficas no contexto da fragmentação do império de Alexandre, o mito desempenhou papel de continuidade. Seleuco foi um dos grandes herdeiros do mito de Alexandre, senão o maior, pois apesar da escassez de fontes, o que temos o mostra como o sucessor mais consciente da mudança teológica que

---

<sup>28</sup> Os mitos e os símbolos da *imitatio Alexandri*, inclusive as reminiscências de Hércules e Dioniso, espalharam-se pelo mediterrâneo helenístico-romano. Imperadores romanos como Calígula, Nero, Caracala e Alexandre Severo pretendiam ser novos Alexandres (POLIGNAC, 1999, p.7-8).

<sup>29</sup> A melhor biografia de Seleuco I é GRAINGER, 1990, dispomos ainda de MEHL, 1986, em alemão. Os estudos sobre os selêucidas passaram por uma renovação com KUHRT; SHERWIN-WHITE, 1993, CAPDETREY, 2007, GRAINGER, 2014, KOSMIN, 2014, entre outros. Recentemente foi publicado o livro “*The Legend of Seleucus: Kingship, Narrative and Mythmaking in the Ancient World*” (OGDEN, 2017), que é o primeiro livro em qualquer língua dedicado à tradição mítica sobre Seleuco.

a vida e morte de Alexandre inauguraram (AMITAY, 2010, p.95). A escolha de Seleuco entre os sucessores justifica-se pela necessidade de atestar tal afirmação, pois pode levar à compreensão de várias questões. Como Seleuco, a partir do ilustre antecedente, delineou seu próprio mito em um cenário de complexas relações entre os sucessores na disputa pelo império de Alexandre? Como conquistou para si e sua dinastia um senso de sucessão e legitimação durante a construção de seu império? Qual o papel da historiografia de corte na construção do mito de Seleuco?

As respostas a tais questões serão pesquisadas por meio do estudo da ascensão de Seleuco entre os diádocos e os destaques em suas atividades militares, diplomáticas e míticas durante a criação do império selêucida a partir da conquista da Babilônia em 312/311 BCE. Como o império selêucida surgiu das disputas entre Seleuco, Antígono, Demétrio e Lisímaco (MUSTI, 1984, p.175), será interessante comparar alguns dos instrumentos de legitimação destes últimos com aqueles de Seleuco, embora seja essa uma tarefa secundária. Ptolomeu, o fundador da dinastia lágida, também merece alguma atenção por ser um influente sucessor.

A habilidade militar e política era um elemento constitutivo para o estabelecimento de um reino (*basileia*) helenístico, pois ao se mostrarem evidentes em uma vitória militar ou em grandes façanhas militares, traziam consigo o senso de legitimidade do governo segundo as noções da antiguidade (GEHRKE, 2013, p.77). É essencial demonstrar como a habilidade militar e política de um rei helenístico estavam intimamente relacionadas a seus méritos na esfera do mito e da religião. O sucesso de Seleuco na esfera militar e do mito deveu-se sobretudo à sua *imitatio Alexandri*, instrumento por meio do qual herdou o modelo para suas atividades. No entanto, não se pode perder de vista a originalidade e especificidade histórica de Seleuco, um dos objetivos das páginas que se seguem, apesar do destaque à imitação de Alexandre.

### 3.1. Seleuco “Rei”<sup>30</sup>

Alexandre teria sido questionado por seus companheiros, na ocasião de sua morte aos 32 anos na Babilônia em 323 BCE, a quem deixaria o reino, no que respondeu: “Ao melhor homem. Pois prevejo que um grande combate dos meus amigos serão meus jogos fúnebres” (Diod. 18.1.4, cf. Arr. 7.26.3, Q.C. 10.4.5). Para corroborar a doutrina de Pitágoras de Samos e outros filósofos antigos, segundo a qual as almas preveem o futuro quando no momento da morte abandonam o corpo (Diod. 18.1.1), de fato, após a morte de Alexandre o período helenístico foi marcado pelas querelas e grandes combates entre os sucessores por primazia (Diod. 18.1.5, Q.C. 10.4.13-14), como que em jogos fúnebres em honra de Alexandre.

Por estar em constante movimento e envolvido em guerras em grande parte de seu reinado, é comum reiterar que Alexandre deixou a consolidação dos territórios conquistados e a administração a longo prazo de seu império em segundo plano (WORTHINGTON, 2003, p.303). O início do período helenístico foi tradicionalmente entendido como de declínio e desintegração, mas o próprio império de Alexandre não era unificado ou organizado, visto que ao oriente terras indianas eram legadas a governantes nativos e no ocidente como na Trácia, Capadócia e Armênia, forças se revoltavam e desafiavam a subjugação. Em um cenário de instabilidade e insubordinação de sátrapas, a morte de Alexandre teria apenas acelerado o processo (BOSWORTH, 2002, p.1-2).

Com a vacância do trono após a morte de Alexandre, houve grande contenda entre os em posição de liderança (Diod. 18.2.1), para acalmar os ânimos exaltados e a expectativa dos soldados de saber quem sucederia a Alexandre, ou para quem sua fortuna (*tyché*) passaria, Pérdicas colocou o trono real a vista do público, onde ficaram expostos o diadema, a túnica e as armas do rei morto (Q.C. 10.6.4). O ato simbolizou o vácuo político, mas também a presença de Alexandre, expressando publicamente que Pérdicas se recusaria ascender ao trono e retornaria a autoridade à sua fonte legítima (AMITAY, 2010, p.88).

Pérdicas, guarda-costas real (*somatophylax*) e comandante-chefe da Cavalaria dos Companheiros, que havia recebido de Alexandre o anel de selo real (Q.C. 10.4.4, Diod. 18.2.4), tornou-se regente do reino e propôs que esperassem pelo nascimento do filho que Roxana havia concebido de Alexandre (Q.C. 10.6.9, Just. 13.2.5). A falange da infantaria,

---

<sup>30</sup> A narrativa por vezes unilateral dos eventos aqui justifica-se pela necessidade de relatar os principais acontecimentos da biografia de Seleuco, tarefa essencial para estudar seu mito e sua *imitatio Alexandri*.



inspirada pelo tradicionalismo do princípio dinástico, deu suporte à Arrideu (a quem intitularam Filipe III), o meio-irmão de Alexandre com problemas mentais, ao reinado (Diod. 18.2.2). Meléagro acusou Pérdicas de intencionar usurpar o poder real sob o pretexto da regência (Q.C. 10.6.21). Depois do clima de sedição e discórdia da assembleia, ficou estabelecido que Arrideu seria rei e Pérdicas regente e guardião do filho ainda não nascido de Roxana juntamente com Leônato, Crátero e Antípatro (Q.C. 10.7.8, Diod. 18.2.4, Just. 13.2.13-14).

Em 323 BCE o império macedônio já se dividia em três focos de poder: na Babilônia, onde estavam a corte real, exércitos macedônios e tropas nativas com Alexandre em sua morte; na Cilícia, onde Crátero juntamente com um exército veterano de macedônios controlavam o arsenal para a futura expansão ao ocidente e na Macedônia, onde Antípatro, regente de Alexandre, permanecia no poder (BOSWORTH, 2002, p.6, 31). No mesmo ano, Pérdicas estabeleceu uma reorganização nas satrapias, sistema de administração herdado do império Aquemênida onde o sátrapa era governador de grandes províncias (GRAINGER, 2014, p.1). Basicamente, o Egito ficou sob jurisdição de Ptolomeu, a Síria foi entregue a Laomedon de Mítilene, a Cilícia a Filotas e a Média a Pêiton. A Antígono foram dadas a Frígia Maior, a Lícia e Panfília. Lisímaco recebeu a Trácia e Leônato a Frígia helespôntica. A Eumenes, único grego, coube a Paflagônia e a Capadócia, terra ainda não conquistada (Plut. *Eum.* 3.2). Diodoro fez uma lista detalhada da disposição das satrapias, respectivos governadores e distribuição de funções (18.3.1-5).

A nova organização realizada por Pérdicas revertia a política de Alexandre, que designava figuras de menor importância para as satrapias. Conseqüentemente, isso levou à desunião e ao desmembramento do império (GREEN, 2014, p.58). No entanto, apesar de o acordo da Babilônia ser apenas um primeiro estágio de um complicado processo de barganhas políticas, as decisões evitaram por pouco uma guerra civil (BOSWORTH, 2002, p.33, GREEN, 2014, p.57). Nesse cenário, não foi concedida a Seleuco nenhuma satrapia, mas o distinto cargo de comandante (*hipparchos*) da cavalaria dos Companheiros, ofício que pertenceu ao próprio Pérdicas e a Heféstion (Diod. 18.3.4, Just. 13.4.17, Ap. Syr. 57, BOSWORTH, 2002, p.56, GRAINGER, 1990, p.18, 2014, p.2).

Filho de Antíoco, o pai humano oficial de Filipe II, e Laódice, Seleuco nasceu aproximadamente entre 360 e 358 BCE, provavelmente em Europos, na Macedônia. Apesar da pouca informação disponível sobre a infância e juventude de Seleuco, tendo a mesma faixa etária de Alexandre, entre 345 e 340 BCE ele foi ainda jovem para Pela,

onde serviu como *pagem real*<sup>31</sup> na corte de Filipe II, compartilhando do mesmo treinamento militar e instrução intelectual de Alexandre (HECKEL, 2006, p.246, STROOTMAN, 2015, p.1). Assim sendo, era familiar a Seleuco uma tradição altamente militarizada de serviço real, pois a principal função do rei macedônico era garantir a defesa das fronteiras do reino e defender seu povo, aspecto que Filipe II desenvolveu bem durante seu reinado (GRAINGER, 1990, p.5-6).

Em 334 BCE Seleuco embarcou em um empreendimento que mudaria sua vida, as de seus companheiros e a história do mundo antigo, dando-lhes por vezes atmosfera de dimensão mítica: a expedição asiática de Alexandre. A essa altura o jovem já era um oficial “júnior” e tornou-se um *somatophylax*<sup>32</sup>. Seleuco é pela primeira vez apresentado em um papel de destaque na Índia em 326 BCE, após ter sido apontado como comandante da formação chamada de hipaspistas reais, a elite da infantaria macedônica (Arr. 5.13.4, GRAINGER, 1990, p.7). Em 324 BCE, Seleuco casou-se com a princesa iraniana Apama, filha do líder bactriano Spitamenes, nos casamentos de Susa<sup>33</sup> (Arr. 7.4.6). Os laços familiares estabelecidos no casamento com Apama impactaria a carreira de Seleuco e dos primeiros selêucidas, pois os vínculos com as famílias aristocráticas do nordeste do Irã garantiram-lhes sucesso no reconhecimento do governo selêucida (GRAINGER, 1993, p.27, STROOTMAN, 2015, p.2).

Apesar de ter apoiado Pérdicas, e dele ter recebido o posto de comandante durante a crise e acordo da Babilônia em 323 BCE, Seleuco logo se mostraria um traidor ou agiria segundo as circunstâncias. Filipe Arrideu ficou responsável pelo transporte do corpo do rei morto e veículo para o cortejo fúnebre (Diod. 18.3.5, 26.1-6, 27.1-5, 28.1-2). Ao contrário da intenção de Alexandre, que desejava ser sepultado em Siwah, Pérdicas ordenou que o rei fosse enterrado em Aigai, antiga capital da Macedônia. Ptolomeu interceptou a procissão à altura de Damasco e levou o corpo para o Egito, em Alexandria (Diod. 18.28.3-6). Diante do desafio a sua autoridade, e percebendo o crescente poder de

---

<sup>31</sup> A instituição dos *paides* foi uma importante característica da elite da sociedade macedônica. Os *paides* eram filhos da elite, um seleto grupo de adolescentes que deviam prestar assistência e defesa ao rei, recebiam, em contrapartida, treinamento militar e intelectual para se tornarem generais, governadores e oficiais no reino (Arr. 4.13.1, Q.C. 5.1.42, 8.6.2-6), (GRAINGER, 1990, SAWADA, 2010, p.403-406, KING, 2010, p.380-381).

<sup>32</sup> Entre 334 BCE e 323 BCE Seleuco acompanhou Alexandre na campanha asiática como seu *somatophylax* (guarda-costas).

<sup>33</sup> Dos em torno de oitenta casamentos celebrados em Susa, após a morte de Alexandre, apenas o de Seleuco e Apama teria permanecido (EDDY, 1961, p.8).

Ptolomeu, Pérdicas preparou o exército imperial para uma invasão ao Egito<sup>34</sup> (Diod. 18.29.1). A campanha foi considerada impopular, pois seria um conflito entre macedônios. Na desastrosa travessia do rio Nilo, onde muitos de seus homens foram mortos por crocodilos, Pérdicas foi assassinado pelos seus próprios oficiais, entre eles estavam Pêiton e Seleuco (Diod. 18.35.1-6, 36.1-5, BOSWORTH, 2002, p.14, GRAINGER, 1990, p.22-23, 2014, p.3).

A disputa pelo corpo de Alexandre demonstrou que malgrado morto, sua presença seria latente período helenístico adentro. Com os rumores de que o corpo do rei morto teria qualidades sobrenaturais, a importância da insígnia se expressou por ser uma fonte de prestígio, significando legitimação e simbolizando continuidade política para determinado herdeiro, no caso, Ptolomeu<sup>35</sup> (AMITAY, 2010, p.90).

Com a morte de Pérdicas em 320 BCE, ocorreu no mesmo ano na Síria uma conferência em Triparadiso, que redefiniria o cenário político do mundo helenístico com uma nova redistribuição de poder. Sendo Eumenes vitorioso, Crátero e Neoptolemo, dois dos principais sucessores, estavam mortos (Diod. 18.37.1). Apesar da discórdia que a rainha Eurídice fomentava entre os macedônios, o ancião Antípatro foi eleito como guardião (*epimeletes*) com poderes plenos (*autokratoros*), (Diod. 18.39.1-4), graças ao suporte de Antígono e Seleuco na questão do pagamento das tropas. Diodoro 18.39.5-7 descreve a nova distribuição de satrapias, o episódio é considerado o marco do fim da unidade do império, pois Antípatro não demonstrou sequer interesse nas terras para além da Macedônia (GRAINGER, 1990, p.26-27). Entre as principais configurações realizadas por Antípatro estavam a deposição de Seleuco do cargo de quiliarca, o qual passou a pertencer a seu próprio filho, Cassandro, e a promoção de Seleuco a sátrapa da Babilônia (Diod. 18.39.6), uma rica e estrategicamente importante satrapia, o centro geográfico do império macedônico (GRAINGER, 1990, p.28, KUHRT; SHERWIN-WHITE, 1993, p.10, BOSWORTH, 2002, p.211).

As experiências de liderança sob Alexandre e Pérdicas provaram a competência de Seleuco, assim como proveram-lhe conhecimento, da forma mais difícil, de como manejar um exército, uma corte e um império (GRAINGER, 1990, p.25). A Babilônia,

---

<sup>34</sup> Enquanto liderava a campanha contra o Egito, Pérdicas enviou Eumenes ao Helesponto para prevenir a travessia de Antípatro e Crátero para a Ásia (Diod. 18.29.1). Crátero e Antípatro vieram com suas forças da Europa e obtiveram apoio de Neoptolemo. Decidiram que Antípatro lutaria contra Pérdicas na Cilícia, Crátero atacaria Eumenes, além disso, constituíram uma aliança com Ptolomeu (Diod. 18.29.4-6).

<sup>35</sup> Ptolomeu parece ter sido o primeiro a perceber que a base essencial do poder não dependia mais de ter acesso a uma corte real e seu prestígio, mas sim a posse de um território distinto (GRAINGER, 1990, p.24).

onde baseava-se o poder territorial de Seleuco, foi sua chave de ascensão ao poder imperial e futura resistência de seu reino (KUHRT; SHERWIN-WHITE, 1993, p.9). Entre 319 e 315 BCE, Seleuco procurou ser estimado pela população nativa babilônica, agindo generosamente, respeitando os deuses e templos religiosos babilônicos, estabelecendo um sistema político de clientela para obter suporte de setores importantes da sociedade babilônica (Diod. 19.90.1, 91.2, GRAINGER, 1993, p.27, KUHRT; SHERWIN-WHITE, 1993, p.10, BOSWORTH, 2002, p.211).

Em 315 BCE Seleuco foi posto à prova por Antígono Monoftalmo. Após derrotar Eumenes, tafera que lhe foi concedida no acordo de Triparadiso, com o apoio de Seleuco nas expedições da Babilônia e da Susiana, Antígono assassinou Pêiton e depôs o sátrapa persa Peucestas, em uma clara demonstração de pretensões imperiais (GRAINGER, 2014, p.15). Diante de um conflito de autoridade com Antígono, na questão da punição de um dos governadores (*hegemon*) e na cobrança de prestação de contas sobre a satrapia da Babilônia, Seleuco fugiu com uma cavalaria de cinquenta homens para o Egito, temendo ter o mesmo destino de Pêiton ou Peucestas (Diod. 19.55.3-5, GRAINGER, 1990, p.52, 2014, p.11). Antígono mostrou-se contente com a fuga, afinal, não precisaria sujar as mãos com um homem que colaborou com ele em suas campanhas contra Eumenes. Condenando-se a um exílio, Seleuco foi considerado um desertor, entregando sua satrapia sem batalha e sem oferecer perigo algum (Diod. 19.55.6).

No Egito, a salvo e sob a hospitalidade de Ptolomeu, Seleuco tratou de denunciar as pretensões e desmandos de Antígono, convencendo-o a preparar-se para a guerra (Diod. 19.56.1-3). Seleuco enviou alguns de seus amigos (*philoí*) à Europa na esperança de, com tais argumentos, converter Cassandro na Macedônia e Lisímaco na Trácia em inimigos de Antígono, “a semente da discórdia e de grandes guerras começaram a crescer”, comenta Diodoro, usando a beleza da metáfora (19.56.3-4). Ptolomeu beneficiou-se de Seleuco em termos de propaganda, sua trajetória trazia o argumento de que o sátrapa havia resistido a Eumenes na Babilônia, dado suporte as forças de Antígono, e por isso, merecia sua parte dos espólios, mas ao invés disso foi expelido de sua satrapia. Tal era o argumento moral da coalisão contra Antígono (GRAINGER, 1990, p.52-55, BOSWORTH, 2002, p.214).

Entre 315 e 312 BCE, Seleuco auxiliou Ptolomeu em suas campanhas na Síria como comandante e mesmo exercendo controle conjunto nos assuntos políticos e estratégicos (Diod. 19.81.5, 83.1, 85.3). O interesse mútuo de Seleuco e Ptolomeu em fazer recuar da Síria as forças de Antígono seria a reocupação do território que Ptolomeu reclamava como

seu e o novo acesso à Babilônia que Seleuco ganharia (BOSWORTH, 2002, p.215-216). Seleuco instou Ptolomeu a lançar uma campanha na Cele-Síria, contra o exército de Demétrio, filho de Antígono (Diod. 19.80.3). Seria a primeira vez que o jovem enfrentaria uma grande batalha sem o pai, contra os experientes Ptolomeu e Seleuco, grandes generais que cavalgaram com Alexandre em todas as suas guerras (Diod. 19.81.1-6).

Com a derrota de Demétrio Poliocertes em Gaza em 312 BCE, e beneficiando-se da ausência de Antígono, que a essa altura estava na Ásia Menor, Seleuco percebeu a oportunidade de recuperar a Babilônia através da Síria. De acordo com Diodoro, Seleuco recebeu suporte de Ptolomeu em não mais que oitocentos soldados de infantaria e duzentos de cavalaria (19.90.1), enquanto que segundo Apiano, mil de infantaria e trezentos de cavalaria (Ap. Syr. 54). Ambos os números eram insuficientes para garantir que Seleuco vencesse os sectários de Antígono na Babilônia, por isso, ele contava que seus aliados mantivessem Antígono ocupado no ocidente, que seria capaz de coletar mais tropas durante a campanha e de que seria bem recebido na Babilônia (Diod. 19.91.1-3, GRAINGER, 1993, p.26). De fato, “com esta pequena força Seleuco tomou a Babilônia, os habitantes recebendo-o com entusiasmo, e dentro de pouco tempo ele aumentou seu poder grandemente” (Ap. Syr. 54).

O principal desafio posto a Seleuco em seu regresso à Babilônia em 312 BCE foi a reação de Nicanor, o sátrapa da Média. Devido ao tempo que as informações levavam para circular na antiguidade, o ataque não foi imediato, pois um período considerável passou entre o sucesso de Seleuco e a resposta de Nicanor às ordens de Antígono para que lidasse com Seleuco e recuperasse a Babilônia (GRAINGER, 1990, p.77). Nicanor reuniu forças da Média, da Pérsia e de terras vizinhas que somaram dezessete mil homens, mais que dez mil de infantaria e cerca de sete mil de cavalaria, segundo Diodoro (19.92.1). Seleuco, com apenas três mil e quatrocentos homens, sendo três mil de infantaria e quatrocentos de cavalaria, partiu para a região do rio Tigre. Atravessando o rio, escondeu seus soldados nos pântanos adjacentes, e em um ataque surpresa, devastaram o exército de Nicanor durante a noite, enquanto descansavam sob uma descuidada e negligente guarda (Diod. 19.92.2-3). Na ocasião muitos soldados dos exércitos adversários passaram para o lado de Seleuco, pois além de estarem assustados diante do perigo, também estavam ofendidos com a conduta de Antígono (Diod. 19.92.4).

Ao fugir da Babilônia em 315 BCE, astrólogos caldeus advertiram Antígono renunciando que se Seleuco escapasse de suas mãos ele subjugaria toda a Ásia, e que o

próprio Antígono perderia sua vida em uma batalha contra ele (Diod. 19.55.7).<sup>36</sup> Agora de posse de um grande exército, Seleuco em contra-ataque conquistou a Susiana, a Média e terras vizinhas, vitórias militares e ganhos territoriais que transformaram sua posição (Diod. 19.92.5, Ap. *Syr.* 55, KUHRT; SHERWIN-WHITE, 1993, p.11). Seleuco escreveu a Ptolomeu e outros amigos sobre suas conquistas, já possuindo estatura de rei e reputação digna de poder real (Diod. 19.92.5).

Apiano atesta que Seleuco recebeu o sobrenome Nicator (Vitorioso, Vencedor, Conquistador), por ser muito bem-sucedido na guerra. O historiador prefere essa versão do que a que dizia que o nome se originava por Seleuco ter assassinado Nicanor<sup>37</sup> (*Syr.* 57). O sucesso militar a partir de 312 BCE garantiu a Seleuco a legitimação de sua liderança. Um rei e um reino helenístico estavam nascendo, a demonstração de conquistas militares, habilidade, coragem e *aretē* por Seleuco, dando provas de seu heroísmo aos súditos, é que representariam a condição essencial de sua monarquia helenística (HADLEY, 1974, p. 64, GEHRKE, 2013, p.77-80). O modelo de Alexandre proveria as características necessárias que, se imitadas, potencializariam a legitimação de Seleuco e dos selêucidas, por meio de um poder tão eficaz quanto o militar: o poder do mito.

### 3.2. *Imitatio Alexandri*

Enquanto Ptolomeu apossou-se do corpo de Alexandre (Diod. 18.28.3-6), dando início ao seu próprio ciclo de propagandas, Alexandre teria aparecido a Eumenes em sonho,<sup>38</sup> vivo, vestindo suas roupas reais, presidindo um concílio, dando ordem aos comandantes e administrando os assuntos da monarquia (Diod. 18.60.5, Plut. *Eum.* 13.3). Provavelmente inspirado por Pérdicas, Eumenes utilizou a tática do trono vazio adornado com o diadema, cetro e armadura que Alexandre costumava usar, com o adicional de que um altar foi preparado, onde os comandantes faziam sacrifícios e os concílios,

---

<sup>36</sup> Apesar de Antígono ter desprezado esse tipo de profecia em outras ocasiões, mandou uma comitiva, que não obteve sucesso, atrás de Seleuco (Diod. 19.55.8). A profecia é evidência de oposição a Seleuco entre os sacerdotes caldeus. Aparentemente, o prenúncio da morte de Antígono é profecia *ex eventu*, após os acontecimentos da batalha de Ipsos em 301 BCE.

<sup>37</sup> A morte de Nicanor pelas mãos de Seleuco em batalha na Média é um detalhe apenas registrado por Apiano. Nicanor fugiu da batalha do Tigre e é mais adiante descrito como sátrapa de Antígono na Média. É possível que Apiano tenha preservado um detalhe de uma versão dos eventos onde Seleuco teve que lutar pela Média e Nicanor foi morto defendendo sua satrapia (GRAINGER, 1990, p.84).

<sup>38</sup> Tanto Diodoro quanto Plutarco destacam o contexto de dificuldades que Eumenes enfrentava ao tentar legitimar sua liderança, por ser um grego entre macedônios e por não ter sido um homem de luta, mas um secretário, até a morte de Alexandre.

apresentavam incensos e reverenciavam Alexandre como a um deus, e mesmo acreditando em sua presença no recinto (Diod. 18.61.1, Plut. *Eum.* 13.4).

Não teria sido a primeira vez que uma epifania de Alexandre apareceu em sonho a Eumenes. Em 320 BCE, em batalha contra Crátero e Neoptolemo, temendo principalmente o prestígio de Crátero entre os soldados macedônios, Eumenes sonhou que dois Alexandres batalhavam entre si, ambos liderando uma falange, um sendo ajudado por Atena e o outro por Deméter. O que tinha Atena como patrona foi derrotado, e Deméter, colheu grãos para tecer uma coroa para o vencedor (Plut. *Eum.* 6.5). Eumenes interpretou o sonho como sendo favorável a ele, dado que lutava por terras mais férteis e abundantes de grãos, e sabendo que o lema do exército inimigo era “Atena e Alexandre”, deu a seu exército o lema “Deméter e Alexandre”, incentivando seus soldados a produzirem e usarem coroas (Plut. *Eum.* 6.6).

Alexandre foi também anunciador de maus presságios. Antes da batalha de Ipsos em 301 BCE, Demétrio sonhou com Alexandre em uma brilhante armadura, este lhe perguntou qual seria o lema para a batalha, no que Demétrio respondeu “Zeus e Niké”, sentindo-se menosprezado Alexandre disse que se juntaria aos inimigos de Demétrio, assim seria bem recebido (Plut. *Demet.* 29.1). A história mostra que em seu sonho Demétrio devia escolher entre Alexandre e Zeus como companheiro de Niké (Vitória), representados como figuras do mesmo calibre, o resultado da batalha demonstrou que como patrono no campo de batalha, o filho seria ainda mais forte que o pai (AMITAY, 2010, p.95). É difícil dizer onde se originou essa história, aparentemente foi bastante difundida, pois Seleuco e Lisímaco usaram a combinação de Alexandre e Niké nas moedas que emitiram depois da batalha de Ipsos<sup>39</sup> (AMITAY, 2010, p.95).

As moedas com o retrato de Alexandre foram parte da propaganda real de Seleuco. No entanto, Seleuco (e seus prosélitos) não negligenciou a variedade numismática e literária como dispositivo de promoção, por isso, ser parte significa que as moedas eram um complemento às propagandas orais, escritas e artísticas empregadas mesmo pelo próprio Seleuco e sucessores (HADLEY, 1974, p.54). Por propaganda real entende-se<sup>40</sup>,

---

<sup>39</sup> Em um esforço de reconstruir a coerência entre a propaganda nas moedas e no relato do sonho de Demétrio, Hadley conecta a narrativa com a cunhagem de Antígono em 306 BCE, que representava Zeus e Niké. Amitay propõe, se a reconstrução de Hadley é correta, que a propaganda derivou do campo de Seleuco ou Lisímaco, ou de ambos (HADLEY, 1974, p.59, AMITAY, 2010, p.200).

<sup>40</sup> Assim como abordamos Alexandre, para não perdermos de vista a religiosidade de Seleuco, não podemos compreender as propagandas selêucidas como tendo um significado político somente ou como tentativas cínicas de manipulação. É preciso compreender a ideologia real dos selêucidas e como o político e o mítico/religioso se relacionam em tais narrativas.

de acordo com a definição de Hadley, uma tentativa não sistemática em intervalos irregulares de publicar conquistas do rei ou presságios, lendas e profecias afim de acentuar seu prestígio pessoal e prover razões adicionais para uma lealdade contínua dos súditos para com os futuros membros da dinastia que ele esperava estabelecer (HADLEY, 1974, p.51, STEWART, 1993, p.49-50).

Quando em 312/311 BCE, ante a grande tarefa de recuperar a Babilônia das forças antigônidas, Seleuco percebendo que seus poucos soldados estavam tomados pelo desânimo e medo, evocou a imagem de Alexandre para encorajá-los<sup>41</sup> (Diod. 19.90.2-3).

Diodoro apresenta o conteúdo em discurso indireto:

(3) οὓς ὀρῶν καταπεπληγμένους ὁ Σέλευκος παρεκάλει, διδάσκων ὅτι τοὺς Ἀλεξάνδρῳ συνεστρατευκότας καὶ δι' ἀρετὴν ὑπ' ἐκείνου προηγμένους πρὸ σήκει μὴ πάντως δυνάμει καὶ χρήμασι πεποιθότας ἀντέχεσθαι πραγμάτων, ἀλλ' ἐμπειρίᾳ καὶ συνέσει, δι' ὧν κἀκεῖνος τὰ μεγάλα καὶ παρὰ πᾶσι θαυμάζομενα κατεργάσατο. πιστεύειν δὲ δεῖν καὶ ταῖς τῶν θεῶν προρρήσεσι τὸ τέλος ἔσεσθαι τῆς στρατείας ἄξιον τῆς ἐπιβολῆς. (4) ἐν μὲν γὰρ Βραγχίδαις αὐτοῦ χρηστηριαζομένου τὸν θεὸν προσαγορεῦσαι Σέλευκον βασιλέα, τὸν δὲ Ἀλέξανδρον καθ' ὕπνον ἐπιστάντα φανερώς διασημᾶναι περὶ τῆς ἐσομένης ἡγεμονίας, ἧς δεῖ τυχεῖν αὐτὸν προϊόντος τοῦ χρόνου. (5) πρὸς δὲ τούτοις ἀπεφαίνετο διότι πάντα γίνεται τὰ καλὰ καὶ παρ' ἀνθρώποις θαυμάζομενα διὰ πόνων καὶ κινδύνων.

(3) Quando Seleuco viu que eles estavam tomados pelo medo, os encorajou, dizendo que os homens que fizeram campanha com Alexandre e foram promovidos por suas proezas não deviam confiar somente na força das armas e na riqueza quando confrontando situações difíceis, mas na experiência e na habilidade, os meios pelos quais Alexandre realizou seus grandes e universalmente admirados feitos. Reforçando que deviam acreditar nos oráculos dos deuses que profetizaram que o fim de sua campanha seria digno de seu propósito; (4) pois, quando ele consultou o oráculo em Branchidae, o deus o saudou como Rei Seleuco, e Alexandre, que apareceu junto dele em um sonho, deu claro sinal sobre a futura hegemonia que cairia sobre ele no decurso do tempo. (5) Além disso, ele destacou que tudo que é bom e admirado entre os homens é conquistado por meio do trabalho duro e do perigo.<sup>42</sup> (Diod. 19.90.3-5).

Os *logoi* em Diod. 19.55.7-9, sobre a profecia dos astrólogos caldeus a respeito da futura liderança de Seleuco, e em Diod. 19.90, sobre a visita de Seleuco ao oráculo em Branchidae e o sonho com Alexandre são datados respectivamente de 316/15 e 312 BCE, o mais recente (HADLEY, 1969, p.144). De acordo com Hadley, podemos ter certeza dessas datas por Diodoro ter utilizado como fonte Jerônimo de Cárδια,<sup>43</sup> reconhecido

---

<sup>41</sup> Alexandre costumava encorajar seus soldados recorrendo aos exemplos míticos de Hércules e Dioniso (Q.C. 3.10.5, 9.4.21).

<sup>42</sup> Tradução minha, após conferência no idioma original e tendo como modelo a tradução da LOEB.

<sup>43</sup> A carreira de Jerônimo de Cárδια esteve ativa entre 321 a 272 BCE, maior parte do tempo (316 a 272) serviu como secretário na corte antigônida (HADLEY, 1969, p.144). É o mais importante historiador do século III BCE, embora perdido. Foi autor de uma história dos Sucessores que cobriu o período de 323 a



como um cronista confiável de sua época (HADLEY, 1969, p.144). A não ser que acreditemos que os astrólogos caldeus eram capazes de prever o futuro por meio de suas artes divinatórias, pelo menos o detalhe de que Antígono perderia a vida em uma batalha contra Seleuco (Diod. 19.55.7), deve ser considerado produto de após a batalha de Ipso em 301 BCE, onde de fato, Antígono foi derrotado por Seleuco.

Assim como o próprio Alexandre teria sonhado com Hércules (Arr. 2.18.1), um dos seus paradigmas míticos, os sonhos de Eumenes (Plut. *Eum.* 13.3), Demétrio (Plut. *Demet.* 29.1), Seleuco (Diod. 19.90.4) e mesmo Pirro (Plut. *Pir.* 11) apresentam Alexandre como o paradigma entre os sucessores. Tais narrativas fazem parte da tradição de Alexandre e Seleuco e são coerentes com um conjunto de narrativas envolvendo o fantasma de Alexandre, sonhos e visões com ele (OGDEN, 2017, p.64-66).

Diodoro afirma que Seleuco, colocando-se em pé de igualdade com os soldados, conquistou o respeito entre os homens, que estavam dispostos a aceitar o risco da audaciosa aventura (19.90.5). Ainda que o historiador possa ter embelezado o conteúdo do discurso com alusões a Alexandre, ou se o mesmo não foi proferido na ocasião, o importante é que o trecho mostra a eficácia de se recorrer à memória de Alexandre, algo que se tornou lugar comum entre os sucessores. No trecho selecionado pode-se perceber características do mito de Seleuco, moldado a partir do modelo de Alexandre (GOUKOWSKY, 1978, p.128, AMITAY, 2010, p.96). Das cinco características selecionadas: filiação divina, paternidade dupla, busca da excelência, visita ao oráculo e deificação, temos referência à *aretē* e à visita oracular, tema do próximo tópico.

No processo de deificação de Alexandre, vimos que o contexto ideológico do culto à personalidade heroica, que envolvia uma série de valores greco-macedônios, levava à crença na possibilidade do alcance da *aretē* heroica, pela qual o herói obtinha certa divindade intrínseca (EDMUNDS, 1971, p.368-369, FREDRICKSMEYER, 1990, p.304). O discurso atribuído a Seleuco ressalta que quem possui a *aretē* (ἀρετὴν) não precisa confiar apenas em riquezas, pois a qualidade também os dotaram de experiência e habilidade (ἐμπειρίᾳ καὶ συνέσει) em suas campanhas com Alexandre (Diod. 19.90.3). Assim, o discurso teria um impacto duplo: primeiro, criando um senso de sucessão (*diadochē*) de Alexandre para Seleuco e seus partidários; segundo, instilando o sentimento de que uma aura de qualidades e conquistas sobre-humanas pode ser herdada por quem faz por merecer (AMITAY, 2010, p.96).

---

morte de Pirro em 272 BCE, servindo de fonte para Plutarco nas Vidas de Demétrio, Eumenes e Pirro e para Diodoro nos livros 18 a 20 de sua Biblioteca Histórica (GREEN, 2014, p.26).

Nada melhor para alcançar e testar a *aretē* do que o campo de batalha. Após a vitória na batalha de Gaza em 312 BCE, que lhe deu condições de avançar pela Síria e Mesopotâmia sem enfrentar resistência, Seleuco cooptou apoio a partir do norte da satrapia da Babilônia, realizando um cerco contra a cidade de Babilônia que pode ter levado alguns meses em 311 BCE (GRAINGER, 2014, p.41-45). No mesmo ano, um tratado de paz entre Antígono, Ptolomeu, Lisímaco e Cassandro isolou Seleuco, que disputou com Antígono a hegemonia sobre a Ásia (Diod. 19.105.1, BOSWORTH, 2002, p.240-242). Nesse contexto, Seleuco garantiu o controle sobre a Babilônia fazendo Antígono recuar para a Síria após três anos de disputa entre 310 e 308 BCE, com sua posição estabilizada na Babilônia voltou-se para a Bactria e para a Índia, em uma clara demonstração de *imitatio Alexandri* (imitação de Alexandre<sup>44</sup>), (KUHRT; SHERWIN-WHITE, 1993, p.11-12, GRAINGER, 1993, p.27).

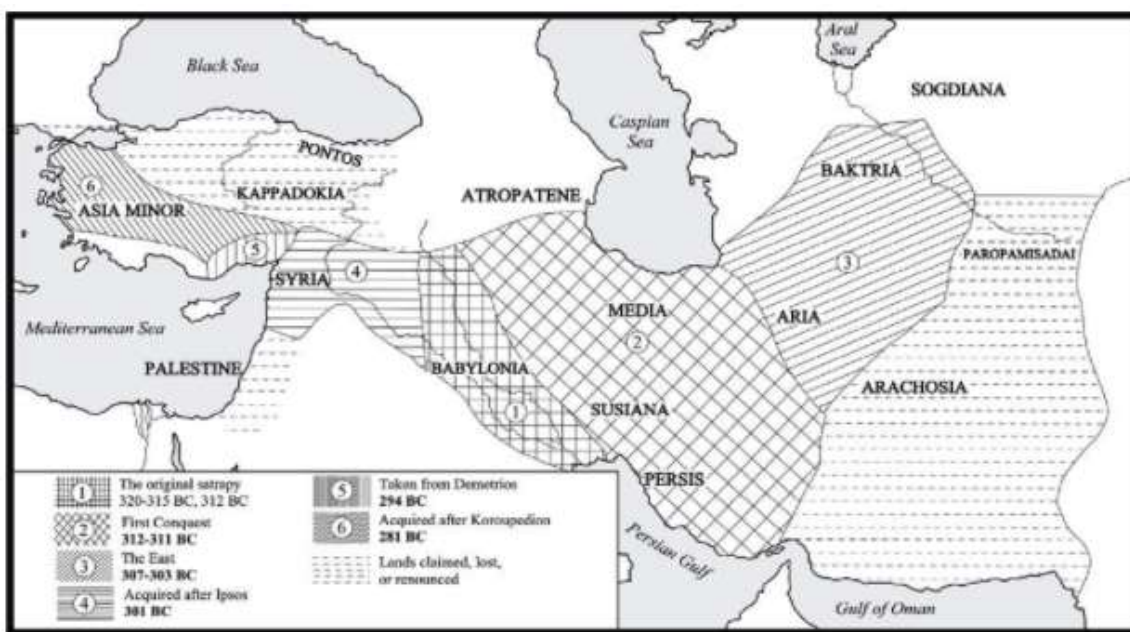


Figura 7: A expansão do reino de Seleuco (GRAINGER, 2014).

Assim como Alexandre se auto representou seguindo os passos de Dioniso durante sua campanha indiana, diante de tantas referências ao conquistador, é razoável supor que Seleuco também procurou conferir dimensão mítica a sua própria expedição, como que seguindo os passos de Alexandre, embora tenhamos apenas evidências indiretas para

<sup>44</sup> Grainger usa o verbo “emulate”, ou seja, emular, para se referir à “emulação” das conquistas, filiação divina e ano de nascimento de Alexandre por Seleuco (GRAINGER, 1993, p.27). Proponho que o termo adequado é imitar e imitação, por isso uso esses termos na tradução.

isso.<sup>45</sup> No entanto, Seleuco não se deparou com povos indianos politicamente fragmentados, tal como Alexandre, mas sim com o recém fundado império de Chandragupta Máuria. Após um breve conflito militar por volta de 306 BCE, firmaram um tratado de paz onde ambos fizeram concessões: Seleuco cedeu as províncias de Paropamisadai, Aracósia e Gedrósia, enquanto Chandragupta entregou 500 elefantes de guerra para Seleuco, que representaram um aumento decisivo em seu poder militar (MUSTI, 1984, p.190, KUHRT; SHERWIN-WHITE, 1993, p.12-13, GRAINGER, 2014, p.65-67, KOSMIN, 2014, p.32-37).

O assassinato de Roxana e Alexandre IV, o último argéada, por Cassandro em 311/310 BCE, aniquilou a ideia e expectativa de um herdeiro legítimo para o trono, o que teria alimentado as esperanças de poder real e mudado a condição dos territórios que estavam sob autoridade dos sucessores, que passaram a ser considerados como se fossem reinos ganhados pela lança<sup>46</sup> (Diod. 19.105.2-4). Em 306 BCE, Antígono e seu filho Demétrio se autoproclamaram reis, assumindo o diadema como prerrogativa de realeza; foram seguidos por Ptolomeu, Seleuco, Lisímaco e Cassandro (BOSWORTH, 2002, p.246, CHAMOUX, 2002, p.52). Enquanto Antígono e Demétrio associaram a autoproclamação à vitória em Salamina, Ptolomeu fez reivindicação ao título após a vitória sobre ambos no ataque ao Egito em 306 BCE. Seleuco, voltando de sua campanha no oriente, pode ter usado a campanha indiana como base para sua autoproclamação. Embora não tenha sido marcada por uma vitória pomposa, a campanha indiana era notável para agregar respeito, por ser exótica, trazer comparações e memórias de Alexandre, além dos elefantes como demonstração de força (GRAINGER, 2014, p.68).

Assim como Diodoro explica as conquistas de Alexandre a partir de sua *aretē* herdada de sua genealogia mítica (17.1.5), é interessante notar que Justino menciona a *aretē* (no latim *virtus*) de Seleuco em relação à sua filiação divina:

(2) Huius quoque virtus clara et origo admirabilis fuit; (3) siquidem mater eius Laodice, cum nupta esset Antiocho, claro inter Philippi duces viro, visa sibi est per quietem ex concubitu Apollinis concepisse, (4) gravidamque factam munus concubitus a deo anulum accepisse, in cuius gemma anchora sculpta esset; iussaque donum filio, quem peperisset, dare. (5) Admirabilem fecit hunc visum et anulus, qui postera die eiusdem sculpturae in lecto inventus est, et figura anchorae, quae in femore Seleuci nata cum ipso parvulo fuit. (6) Quamobrem Laodice anulum Seleuco eunti cum Alexandro Magno ad Persicam militiam, edocto de origine sua, dedit.

---

<sup>45</sup> Seleuco honrou Alexandre como patrono e protótipo de suas próprias conquistas, usando os símbolos de Dioniso, como a pele de leopardo e chifre de touro, em suas moedas (HADLEY, 1974, p.56).

<sup>46</sup> O princípio da *doriktetos chora*, direito da lança.

(2) O valor marcial<sup>47</sup> de Seleuco era notável, e seu nascimento foi acompanhado por circunstâncias extraordinárias; (3) Sua mãe Laódice, casada com Antíoco, um homem distinto entre os generais de Filipe, teve uma visão enquanto dormia de que concebia após ter-se deitado com Apolo, (4) grávida, ela recebeu do deus um anel como recompensa, em cuja pedra uma âncora estava esculpida. Ela foi ordenada a entregá-lo ao filho que ela iria dar à luz. (5) A visão fez-se extraordinária pelo anel com a mesma escultura ter sido descoberto em sua cama no dia posterior, e a figura da âncora, que estava na coxa de Seleuco no momento do nascimento da pequena criança. (6) Portanto, Laódice deu a Seleuco o anel, quando ele partiu para a campanha persa com Alexandre, contando-lhe sobre as circunstâncias de seu nascimento.<sup>48</sup> (Just. 15.4.2-6).

Na *Syriaca* de Apiano temos mais uma evidência para o mito de filiação divina de Seleuco, embora o foco seja a origem de seu império na Babilônia:

καὶ ἐν Μακεδονίᾳ τὴν ἐστίαν αὐτῷ τὴν πατρῶαν, οὐδενὸς ἄψαντος, ἐκλάμψαι πῦρ μέγα. καὶ ὄναρ αὐτοῦ τὴν μητέρα ἰδεῖν, ὄναρ εὖροι δακτύλιον, δοῦναι φόρημα Σελεύκῳ, τὸν δὲ βασιλεύσειν ἔνθα ἂν ὁ δακτύλιος ἐκπέσῃ. καὶ ἡ μὲν ἡῦρεν ἄγκυραν ἐν σιδήρῳ κεχαραγμένην, ὃ δὲ τὴν σφραγίδα τὴν δεξιὰν ἔλαβε κατὰ τὸν Εὐφράτην.

Foi mencionado que na Macedônia um grande fogo irrompeu no seu lar ancestral sem que ninguém o acendesse. Que sua mãe teve um sonho no qual lhe disseram para dar a Seleuco o anel que encontrasse, e que ele seria rei onde quer que o perdesse. Ela encontrou um anel de ferro com uma âncora esculpida nele, e Seleuco o perdeu no Eufrates<sup>49</sup> (Ap. Syr. 56).

O mito de filiação divina de Seleuco deve ser comparado e contextualizado com o *Romance de Alexandre* e a tradição de Alexandre, a partir do qual foi moldado (OGDEN, 2017, p.26). No *Romance de Alexandre* encontramos paralelos para o pai divino, o sonho profético e a paternidade em associação com o anel: Nectanebo envia sonhos tanto à Olímpia quanto a Filipe, o deus Amon é responsável pela concepção e por selar o ventre de Olímpia com um anel onde estavam gravados a cabeça de um leão, o sol e uma lança (Rom. Alex, 1.5-8, STONEMAN, 2008, p.6-15, OGDEN, 2017, p.26-27). Os temas aparecem ainda na tradição de Alexandre: em sonho Filipe se viu selando o ventre de sua mulher com um anel com a representação de um leão (Tertuliano *De anima* 46 = Éforo *FGrH* 70 F217, Plut. *Alex.* 2.2-3); teria visto também Zeus-Amon em forma de serpente deitando-se com sua esposa (Plut. *Alex.* 3.1-2). Na concepção de Hércules, importante precedente para Alexandre por ser um dos ancestrais da casa real macedônica, está

<sup>47</sup> Tradução do termo latino *virtus*, equivalente ao grego *aretē*, que pode ser traduzido como excelência, grandeza, mérito, entre outros. A tradução como valor marcial (militar), justifica-se por Just. 15.4.1 referir-se a Seleuco como um inimigo de guerra de Antígono.

<sup>48</sup> Tradução minha, após conferência no idioma original e tendo como modelo a tradução do Rev. John Selby Watson.

<sup>49</sup> Tradução minha, após conferência no idioma original e tendo como modelo a tradução de Horace White.

presente o tema de que Zeus teria deixado a Alcmena uma taça e um colar (STONEMAN, 2008, p.7, AMITAY, 2010, p.99, OGDEN, 2017, p.29-30).

A filiação divina de Seleuco tem sido compreendida como “história” (*story*), no sentido de lenda, anedota, invenção; como parte de uma propaganda cercando a ascensão de Seleuco ao reinado, para enfatizá-lo como o herdeiro de Alexandre: “combinando em uma pequena anedota um reflexo da glória de Alexandre, a reivindicação da origem divina, uma indicação de direito ao reinado, um jeito de inspirar fascínio entre os seguidores” (GRAINGER, 1990, p.3). Grainger ainda aponta a origem e inventor da “anedota”: o próprio Seleuco. A evidência seria o caráter privado da revelação de Laódice (Just. 15.4.6) e a marca de nascença de Seleuco, a âncora em sua coxa (Just. 15.4.5), (1990, p.3).

A semelhança entre o mito de filiação divina de Seleuco e Augusto,<sup>50</sup> e a diferença entre os relatos de Justino (15.4.2-6) e Apiano (*Syr.* 56), principalmente no que se refere à ausência de Apolo nesse último, fez com que se sugerisse que Apiano contém a versão original, enquanto Justino herdou de Pompeu Trogo a adição de Apolo à narrativa, sob a influência do contemporâneo mito de filiação divina de Augusto (MEHL, 1986, p.6, 99, OGDEN, 2017, p.25). Para Ogden, apesar da diferença de ênfase entre Justino e Apiano, os relatos são compatíveis, sem nenhuma forte razão para supor que eles conheciam ou estavam tentando criar versões diferentes. Além disso, mais provavelmente o mito de filiação divina de Augusto foi inspirado em parte no mito de Seleuco e no de Alexandre (2017, p.25).

Os temas em comum entre Justino e Apiano são o sonho, o anel gravado com a figura de uma âncora e a noção de que o objeto representava sua futura liderança e reinado. Em Tertuliano temos um fragmento de Euforión de Calcis que sugere que o bibliotecário já teria expressado ou conhecia a narrativa: “Laódice, mãe de Seleuco, previu um reino na Ásia para ele antes mesmo dele ter nascido: Euforión divulgava isso”<sup>51</sup> (Euforión = Tertuliano *De anima* 46.6). Euforión de Calcis foi bibliotecário da biblioteca real de Antioquia entre 223 e 187 BCE, sob o rei Antíoco III, é apontado como alguém que certamente teve acesso à mitologia selêucida em uma forma mais pura, além da possibilidade da narrativa da filiação divina de Seleuco ter derivado de algum de seus

---

<sup>50</sup> Assim como nos casos de Alexandre e Seleuco, a filiação divina de Augusto relaciona-se ligeiramente com o que seria sua futura grandeza e boa fortuna (Suet. *Aug.* 94.1). Ácia, mãe de Augusto, dormiu no templo de Apolo e foi visitada por uma serpente. Após nascer Augusto foi considerado filho de Apolo e seus pais tiveram sonhos que confirmaram sua filiação divina (Suet. *Aug.* 94.4).

<sup>51</sup> Et Seleuco regnum Asiae Laodice mater nondum eum enixa praeuidit. Euphorion promulgavit.

trabalhos conhecidos como *Historika hypomnemata* (sobre a história de Antíoco) ou *Chiliades* (dedicada a presságios), (OGDEN, 2017, p.24-26, 282).

Há um interessante detalhe que sugere que Apiano e Plutarco compartilharam de uma mesma simbologia no relato dos acontecimentos extraordinários dos nascimentos de Seleuco e Alexandre. Plutarco diz que Olímpia sonhou com uma trovoadas e com um raio que caía sobre seu ventre, provocando chamas que se espalharam pelo quarto (*Alex.* 2.2-3), enquanto Apiano faz referência ao fogo que irrompeu no lar de Seleuco, mas não explica ou desenvolve o tema (*Syr.* 56).

A filiação divina se relaciona ainda com outra importante característica do modelo de Alexandre, a paternidade dupla de Seleuco, como filho de Antíoco e Apolo. Justino relata expressamente a noção de paternidade dupla:

(7) Vbi post mortem Alexandri occupato regno Orientis urbem condidit, ibi quoque geminae originis memoriam consecravit. (8) Nam et urbem ex Antiochi patris nomine Antiochiam vocavit et campos vicinos urbi Apollini dicavit. (9) Originis eius argumentum etiam in posteris mansit, siquidem filii nepotesque eius anchoram in femore veluti notam generis naturalem habuere.

(7) Depois da morte de Alexandre, tendo assegurado seu reino no oriente, ele [Seleuco] construiu uma cidade, onde consagrou um memorial à sua dupla origem. (8) Ele chamou a cidade de Antioquia do nome de seu pai Antíoco, e dedicou as planícies vizinhas a Apolo. (9) Essa marca de sua paternidade continuou também entre seus descendentes; pois seus filhos e netos tinham uma âncora em suas coxas, como uma prova natural de sua origem<sup>52</sup> (Just. 15.4.7-9).

É muito significativo que a noção de paternidade dupla faça parte da construção do mito de Seleuco. Alexandre teria incorporado esta noção ao seu modelo através do paradigma de Hércules e Teseu, como uma solução para reafirmar tanto sua genealogia argéada através de Filipe como sua filiação divina (BOSWORTH, 1988, p.283, AMITAY, 2010, p.59, 99). Assim como a dinastia argéada, os selêucidas afirmavam ser descendentes de Temenos, bisneto de Hércules (Libânio *Orações* 11.91), ancestralidade que provavelmente pensava-se derivar de Laódice, já que o pai de Seleuco era Apolo, ou mesmo do próprio Antíoco, explicitando a noção de dupla paternidade (GOUKOWSKY, 1978, p.130, OGDEN, 2017, p.50-51).

---

<sup>52</sup> Tradução minha, após conferência no idioma original e tendo como modelo a tradução do Rev. John Selby Watson.

### 3.3. Seleuco, o oráculo de Apolo e a corte real

Com a focalização do poder em dinastias que se originaram de satrapias do império, os sucessores de Alexandre tendiam a ser mais construtivos, o início do período helenístico não foi apenas de conflitos, mas principalmente de construção das cortes, recrutamento dos exércitos e a manutenção de uma base econômica adequada, para garantia de proteção e de uma base de poder (BOSWORTH, 2002, p.2-3).

A primeira e essencial característica que Seleuco imitou do modelo de Alexandre foi a *aretē*, por isso afirmar que a construção de seu mito a partir de uma *imitatio Alexandri* começou primeiramente no campo de batalha, legitimando-se perante o exército. Como Seleuco teve papel ativo na criação inicial de seu próprio mito, a corte é a formação social que certamente viu nascer narrativas míticas, propagando-as e mesmo elaborando-as, pois era o ambiente social imediato do rei e sua zona primária de influência, contendo as redes de relações pessoais e políticas onde baseava-se o poder real (HERMAN, 1997, p.200, STROOTMAN, 2007, p.7).

Pode-se elencar basicamente quatro funções de uma corte real: (1) como uma arena política, onde os cortesãos (*philoí*) eram os intermediários nas relações entre a monarquia e as elites em nível regional e local; (2) como um centro administrativo, onde se lidava com os negócios econômicos da dinastia (*oikos*), bem como taxaço e chancelaria; (3) como um centro simbólico, estilizada como o coração do império e de toda *oikoumenē* e (4) como um palco para a representação monárquica (STROOTMAN, 2007, p.10-12). apreciando essa quarta função, é preciso destacar o papel da corte como um palco para legitimação e competição, com propósito de impressionar súditos e reinos inimigos pela demonstração de riqueza e poder. A função de legitimação da corte estruturava-se na cultivaço, com rituais públicos que revelavam a natureza sobre-humana da monarquia e a divindade do rei; na carismatizaço, com a representaço do monarca como um guerreiro glorioso; na diferenciaço da corte, apresentando-a como sagrada e inacessível (KRUEDENER, 1973, p.21-22, STROOTMAN, 2007, p.12).

Considerando a função da corte como palco para a representaço monárquica, a partir dos oráculos sobre e para Seleuco, é possível delinear algum conteúdo de uma ideologia real selêucida, no que diz respeito à formaço do território e identidade da dinastia. Sem dúvida, *aretē* e a filiaço divina aparecem também como grandes temas que circulavam nas cortes selêucidas, espelhando o irresistível paradigma de Alexandre.

Ao encorajar seu pequeno exército que partia para a conquista da Babilônia em 312 BCE, Seleuco fez alusão às supostas profecias que teria recebido do oráculo de Apolo em Branchidae, enfatizando que “deviam acreditar nos oráculos dos deuses que profetizaram que o fim de sua campanha seria digno de seu propósito; pois, quando ele consultou o oráculo em Branchidae, o deus o saudou como Rei Seleuco” (Diod. 19.90.3-4). Outro relato sobre a visita de Seleuco ao oráculo de Apolo é dado por Apiano:

λέγεται δ' αὐτῷ, στρατιώτῃ τοῦ βασιλέως ἔτι ὄντι καὶ ἐπὶ Πέρσας ἐπομένῳ, χρησμὸν ἐν Διδυμέῳ γενέσθαι πυνθανομένῳ περὶ τῆς ἐς Μακεδονίαν ἐπ' ἀνόδου, 'μὴ σπεῦδ' Εὐρώπηνδ'. Ἀσίῃ τοι πολλὸν ἀμείνων.'

É mencionado que enquanto ele estava servindo sob Alexandre e seguindo-o na guerra contra os Persas, ele consultou o oráculo de Didyma para perguntar sobre seu retorno à Macedônia e recebeu por resposta: “Não se apresse a voltar à Europa; Ásia será muito melhor para você”<sup>53</sup> (Ap. *Syr.* 56).

Nas fontes os termos Didyma e Branchidae são usados para referir-se à mesma localidade, o mais sagrado santuário da cidade de Mileto, onde situava-se o templo de Apolo (STONEMAN, 2011, p.84). Os Branchidae eram uma classe hereditária de sacerdotes-profetas, a partir do seu mito de fundação, acreditava-se que descendiam de Branchos, pastor para quem Apolo concedeu o dom da divinação (STONEMAN, 2011, p.84). Em 493 BCE, houve uma drástica ruptura na administração do templo e em suas tradições de culto, por ocasião do fim da Revolta Jônica, Dário puniu os Branchidae transportando-os para a Bácia, quando Mileto foi restaurada em 479 BCE, não houve tentativa de reconstruir o templo (EDDY, 1961, p.3-4, PARKE, 1986, p.123).

Embora se questione a autenticidade da consulta de Seleuco ao oráculo de Apolo, é historicamente possível a presença de Seleuco na cercania de Branchidae em algum ponto entre 334 BCE, quando Alexandre sitiou Mileto, e 331 BCE (OGDEN, 2017, p.56). Além disso, não é improvável que Seleuco e outros oficiais de Alexandre tenham consultado o oráculo e recebido repostas favoráveis sobre a expedição contra os persas (GRAINGER, 1990, p. 164, ENGELS, 2010, 168). O oráculo de Diod. 19.90.3-4, prevendo o reinado de Seleuco, é considerado suspeito por Diodoro referir-se a Seleuco como fonte, no contexto de encorajar os soldados, além de que não se prenunciaria reinado para oficiais macedônicos tão cedo (334 BCE, nem mesmo em 312 BCE). Enquanto que o oráculo relatado por Apiano (*Syr.* 56) parece mais plausível, pelo

---

<sup>53</sup> Tradução minha, após conferência no idioma original e tendo como modelo a tradução de Horace White.



contexto de retorno à Macedônia e pela vagueza oracular da resposta<sup>54</sup> (GRAINGER, 1990, p.164).

Associação com o oráculo de Apolo em Didyma significava associação com Alexandre, principalmente em termos de reinado (GRAINGER, 1990, p.163, OGDEN, 2017, p.57). Em 334 BCE, Alexandre removeu do poder a oligarquia que apoiava os persas e o oráculo de Didyma teria “revivido de novo para desempenhar um papel ativo no suporte à causa do rei” (PARKE, 1986, p.123). O oráculo de Didyma estava silencioso, mas com a chegada de Alexandre até mesmo a natureza em sua volta vivificou-se, por isso, embaixadores de Mileto levavam até Memphis numerosas respostas sobre a descendência de Alexandre em Zeus, sua vitória em Arbela (Gaugamela) e a morte de Dário (Est. 17.1.43). Em uma clara analogia da relação de Alexandre com o oráculo de Apolo, é notável que as narrativas fazem de Seleuco um participante no renascimento do oráculo, que supostamente o teria reconhecido como rei (Diod. 19.90.3-4, AMITAY, 2010, p.96).

Pode-se verificar uma narrativização da corte selêucida sobre a falha de Seleuco em alcançar e conquistar a Macedônia, o que se relaciona com o desenvolvimento de uma ideologia diaspórica dos selêucidas<sup>55</sup> (KOSMIN, 2014, p.93-94). Os oráculos, sonhos e presságios sobre Seleuco fazem parte do chamado “Romance de Seleuco”, uma tradição sobre o rei preservada em fragmentos por Apiano, Diodoro, Justino, Libânio e Malalas. Apesar do “Romance” ter sido construído por muitos canais, “seu propósito transparentemente legitimador indica sua maior derivação de historiografia propagada na corte” (KOSMIN, 2014, p.94).

É interessante observar que enquanto a corte selêucida provavelmente se auto representava como o coração da *oikoumenē*, um tipo de microcosmo onde o império era exibido (STROOTMAN, 2007, p.12), não podiam desenvolver com eficácia uma ideologia de centralidade espacial do império. Os oráculos para Seleuco em Apiano, acerca de seu retorno à Macedônia (*Syr.* 56) e sobre sua morte, com a advertência de que devia evitar Argos (*Syr.* 63), narram a autorização divina da trajetória de Seleuco rumo

---

<sup>54</sup> A resposta de determinado oráculo podia transformar-se em enigma, daí a vagueza oracular, que aumentava o tom de mistério da declaração. A experiência teria ocorrido com Seleuco em duas ocasiões, quando ele perguntou sobre seu retorno à Macedônia e sobre sua morte (STONEMAN, 2011, p.11).

<sup>55</sup> A experiência inédita dos selêucidas no mundo antigo, uma dinastia que tinha além de seu horizonte ocidental a Grécia e a Macedônia, sua pátria, impedia os selêucidas de desenvolverem uma ideologia que destacasse a centralidade espacial de seu império. Por isso, a corte selêucida desenvolveu uma ideologia diaspórica, que explicaria por meio de uma “hermenêutica da diáspora”, a externalidade da pátria, o “mundo antigo”, ao mesmo tempo que valorizava a Ásia como o novo lar, enraizando a identidade da dinastia no norte da Síria (KOSMIN, 2014, p.93-94).

ao oriente, sua falha em retornar para casa, a desaprovação divina do governo selêucida sobre a Macedônia e o cenário oriental de seu império, trabalhando o aspecto da externalidade à Macedônia (KOSMIN, 2014, p.95-100).

Libânio relata a importância de Dafne para Seleuco. Dafne foi a localidade onde o rei fundou seu próprio oráculo de Apolo, pois teria recebido inspiração do oráculo de Mileto, que predisse sua fortuna, para tornar o local sagrado quando no comando da Síria (Lib. *Or.* 11.99, OGDEN, p.57). Adotar um santuário era uma maneira inteligente de estabelecer uma reputação e marcar presença em determinada região (GRAINGER, 1990, p.163). Um aspecto importante da atitude de Seleuco em fundar um oráculo e sacralizar a região é que o rei estava cumprindo um código de conduta, a beneficência para com cidades e súditos era um princípio basilar da monarquia, e a construção de templos estava prevista entre os atos desse código (BRINGMANN, 1993, p.8-9). A benfeitoria de construir um templo ainda envolvia o sentimento religioso, além de benfeitor, o rei apresentava-se como pio no teatro do reinado, cujo palco era a corte.

O ato de visitação ao oráculo era caro a Alexandre. O próprio tema foi apreendido de seus modelos exemplares, Alexandre foi tomado por um desejo (*pothos*) de fazer uma jornada ao oráculo de Amon em Siwah porque Hércules e Perseu também estiveram no santuário e consultaram o mesmo ilustre oráculo (Calístenes, *FGrH* 124 F 14a = Est. 17.1.43, Arr. 3.3-4). Consultar o oráculo era ainda espelhar-se em Felipe II, que na ocasião do início da guerra contra os persas consultou a sacerdotisa de Apolo em Delfos, a Pítia, para saber se obteria o sucesso esperado (Diod. 16.91.1-4).

Naturalmente, o que era uma prática comum entre gregos e macedônios, tornou-se lugar comum nas narrativas míticas. No *Romance de Alexandre*, além de consultar o oráculo de Amon, que lhe revela sua filiação divina e o reconhece como rei (claro paralelo com Seleuco em Didyma) embora já sendo, Alexandre foi intitulado como Hércules por Apolo em Acragas, pois seria mais forte que todos os outros em suas conquistas (Rom. Alex. 1.30, 45, GOUKOWSKY, 1978, p.126, OGDEN, 2017, p.57). A tradição de Alexandre o relaciona ainda com a profecia judaica. Flávio Josefo relata a visita de Alexandre a Jerusalém<sup>56</sup>, onde todos ficaram impressionados com sua reverência diante do Sumo Sacerdote dos judeus, o mesmo teria aparecido ao rei em sonho como presságio de sua vitória contra Dario. Alexandre ofereceu sacrifício no templo de Yahweh e interpretou as profecias que os sacerdotes lhe mostraram no livro de Daniel, sobre o grego

---

<sup>56</sup> Josefo é o único historiador que menciona a visita de Alexandre a Jerusalém, tradição que é “quase que certamente ficção” (STONEMAN, 2008, p.49).

que destruiria o reinado dos persas, como se referindo a ele mesmo (AJ 11.329-335, STONEMAN, 2008, p.49-52).

Portanto, a relação entre Seleuco e o oráculo de Apolo, assim como a imitação dos temas da *aretē* e filiação divina de Alexandre, legitimam a jornada de Seleuco sob o signo do conquistador. O oráculo de Branchidae prenunciou a vitória de Gaugamela e mostrava ainda que os deuses eram favoráveis ao governo de Seleuco na Ásia, desempenhando para Seleuco e os selêucidas a mesma função que o oráculo de Amon desempenhou para Alexandre (GOUKOWSKY, 1978, p.126).

### 3.4. Deificação, legitimação e os símbolos do poder

A ambição de Antígono (Diod. 21.1.4a, Plut. *Demet.* 28.2), enviando seu filho Demétrio para uma série de campanhas<sup>57</sup> que terminariam por isolar Cassandro na Macedônia, foi a semente do que seria um novo conflito generalizado entre os sucessores. Enquanto Demétrio organizou suas conquistas em uma nova Liga de Corinto, da qual ele mesmo era o *hegemon*, Cassandro procurou estabelecer uma aliança com Lisímaco, Ptolomeu e Seleuco, embora este último ainda estivesse sob um acordo de paz com Antígono e em suas campanhas no oriente (Diod. 20.106.1-5, GRAINGER, 1990, p.114-115, 2014, p.69-81).

A grande aliança contra Antígono e Demétrio garantiu a esperada autopreservação e engrandecimento (Diod. 20.106.4-5), pois equilibrou a diferença entre as forças dos aliados (65 mil de infantaria e 15 mil de cavalaria) e as de Antígono (70 mil de infantaria, 10 mil de cavalaria e 75 elefantes), (KUHRT; SHERWIN-WHITE, 1993, p.13-14). Os elefantes de guerra de Seleuco foram taticamente decisivos na batalha de Ipso em 301 BCE, embora se questione a quantidade que Seleuco recebeu de Chandragupta e que usou em Ipso. O número 500, dos 500 elefantes, seria um número simbólico para expressar uma grande quantidade na Índia, que Eratóstenes, ou mais provavelmente Megástenes, fonte de Estrabão, teria registrado literalmente. Excetuando Seleuco, com seus 480 ou 400 elefantes em Ipso (Diod. 20.113.4, Plut. *Demet.* 28), o maior uso de elefantes em

---

<sup>57</sup> Entre 307 e 306 BCE Demétrio capturou Atenas, partiu para Chipre, onde derrotou a frota de Ptolomeu, apossando-se da ilha. Juntamente com Antígono lançaram um ataque ao Egito e um cerco em Rodas, comandado por Demétrio (GRAINGER, 2014, p.69).

batalhas foi por Poros (200) e Antíoco III (120), (Est. 15.2.9, 16.2.10, Plut. *Alex.* 62.2, TARN, 1940, p.84-89). Para Grainger, houve muito ceticismo sobre o número dos elefantes desnecessariamente (2014, p.219).

Narrando o contexto da batalha de Ipso, Diodoro retorna ao tema da profecia dos caldeus, segundo a qual Antígono perderia sua vida em batalha contra Seleuco, que dominaria toda a Ásia (19.55.7, 21.1.3). A narrativa desenvolve-se na perspectiva do cumprimento da profecia, Antígono fez guerra contra o rei do Egito (Ptolomeu), o rei da Babilônia (Seleuco), o rei da Trácia (Lisímaco) e o rei da Macedônia (Cassandro), morreu no campo de batalha e seu filho Demétrio recuou para Chipre (21.1.4b).

O reino de Antígono e os espólios de guerra foram divididos entre os vitoriosos de Ipso, em termos territoriais, coube a Seleuco o sul da Capadócia, mais tarde conhecida como Capadócia selêucida, e a Síria. Embora inicialmente as tenha aceitado, Seleuco renunciou a Fenícia e a Cele-Síria por reconhecer a ocupação ptolomaica nessas áreas e em nome de sua amizade com Ptolomeu, que as reivindicava como territórios conquistados com o auxílio dele (Diod. 21.1.5, KUHRT; SHERWIN-WHITE, 1993, p.14, GRAINGER, 2014, p.81).

Assim como a conquista da Babilônia e a expedição no oriente, a vitória em Ipso contribuiu para a construção da imagem de Seleuco como um rei vitorioso, demonstrando suas habilidades militares e políticas no campo de batalha e na diplomacia. O carisma e a legitimidade real baseavam-se na conduta e habilidade pessoal do rei, bem como no exercício do poder em conquistas que aumentavam a reputação do rei aos olhos dos súditos (GEHRKE, 2013, p.85). Uma boa execução da *imitatio Alexandri* seria vantajoso pois além de incluir um essencial código de conduta, o da *aretē*, elevaria o rei ao reino do mito, idealizando a imagem de rei deificado. Narrativas que relacionassem o rei a Alexandre seriam da mesma forma eficazes.

Arriano assumiu uma postura laudatória a Seleuco quando o comparou a Alexandre. Para o historiador, Seleuco foi “o maior rei daqueles que sucederam a Alexandre, e o de mente mais digna de um rei, governou sobre o maior território, próximo ao de Alexandre; considero tudo isso incontestável” (7.22.5). Arriano faz a comparação após relatar dois presságios, um sobre Alexandre e outro sobre Seleuco. Ao deixar cair seu diadema em um pântano da Babilônia, há uma versão do episódio que conta que Seleuco foi a pessoa a resgatar o diadema, entregando-o a Alexandre. O acontecimento pressagiava a morte de Alexandre e Seleuco como herdeiro de seu grande império (7.22.5). A mesma versão é dada por Apiano (sempre enfatizando o “alguns dizem que”),

o presságio do diadema significava a morte de Alexandre na Babilônia e o futuro poder de Seleuco, que se tornou soberano sobre maior parte dos domínios do então império de Alexandre mais que qualquer outro sucessor (Syr. 56).

A simbologia do diadema como objeto que pressagiava um futuro reinado é ainda encontrada nos casos de Lisímaco e Ptolomeu (OGDEN, 2017, p.39-40). Quando corria junto ao cavalo de Alexandre por uma longa distância, a lança do rei acertou a testa de Lisímaco que procurava um apoio, na ausência de uma atadura, Alexandre usou o próprio diadema para cobrir o ferimento. Aristandro vaticinou que Lisímaco seria rei, mas enfrentaria muitos perigos e problemas em seu reinado, por causa do sangue que saturava o diadema (Ap. Syr. 64). No *Romance de Alexandre* Ptolomeu disfarçou-se de Alexandre e Alexandre de Antígono, afim de enganar Candaules e sua mãe, a rainha Candace. O rei colocou em Ptolomeu seu diadema e o manto (3.19), o que implicitamente dá uma ideia de reinado, sucessão e legitimação.

O presságio sobre o diadema relaciona-se ligeiramente com o anel com a gravura da âncora que Seleuco teria perdido no Eufrates, indicando a localidade de seu futuro reinado (Ap. Syr. 56, Just. 15.4.2-6). O anel como símbolo de autoridade e poder foi significativo no episódio reconhecidamente histórico da passagem do anel real do moribundo Alexandre para Pérdicas, que se tornaria regente do reino (Q.C. 10.4.4, Diod. 18.2.4). No mito e no folclore anéis de sinete são talismãs do poder (*talimans du pouvoir*), representando o status real. Para Kosmin, é estranho que Seleuco tenha perdido o anel, pois nos contos tradicionais a perda geralmente é um sinal desfavorável. Dado que havia uma âncora esculpida no anel de Seleuco, o autor interpreta a queda do anel no Eufrates como uma âncora caindo, representando o enraizamento na Babilônia de um Seleuco “flutuante” nas conquistas de Alexandre (KOSMIN, 2014, p.98). Para Ogden essa interpretação é especulativa, contentando-se em identificar nos episódios do anel e do diadema a perda e o ganho de um círculo de poder pelo rio Eufrates (2017, p.39).

O primeiro símbolo do poder<sup>58</sup> foi o próprio Alexandre e seu modelo. Talvez seja melhor usar o termo ícone nesse caso, como um ícone, Alexandre é a gênese para as narrativas em torno do diadema, do anel real, a consulta oracular e tantos outros elementos aos quais seus sucessores podiam recorrer, até mesmo vestimentas e maneirismos. É claro que o diadema e o anel eram símbolos tradicionais da monarquia, mas os sucessores e as

---

<sup>58</sup> Os símbolos do poder eram ajustados conforme as circunstâncias, a nível central e local, devido a diversidade cultural e étnica do império. Símbolos gerais do império eram escolhidos para serem compreensíveis para gregos e não gregos (STROOTMAN, 2007, p.347-348).

ideologias reais revestiram-lhes de uma aura carismática e mítica, assim como idealizaram Alexandre. Do código da narrativa mítica de Alexandre imitados por ou associados a Seleuco foram investigados a *aretē*, filiação divina, paternidade dupla e consulta ao oráculo, faltando a deificação para concluir esse processo.

Após retirar as tropas de Cassandro de Atenas e depor Demétrio de Falera em 307 BCE, Demétrio recebeu honras juntamente com Antígono como responsáveis pela libertação dos atenienses (Diod. 20.45.5). Estátuas de ouro de Demétrio e Antígono foram postas em um carro de combate ao lado das estátuas de Harmódio e Aristogíton (os Tiranicidas) na Ágora, um altar chamado altar dos salvadores foi erguido, criaram as tribos Demetrias e Antigonis que seriam adicionadas às dez tribos tradicionais e ainda um festival anual (Diod. 20.46.2, Plut. *Demet.* 8-13, CHANIOTIS, 2003, p.436). Nunca homens haviam recebido tais honras ainda em vida pelos atenienses (CHAMOUX, 2002, p.52). De forma similar, Ptolomeu recebeu o título de Sóter (Salvador) após livrar Rodes do cerco de Demétrio Poliorcetes (Sitiador). Os rodianos ainda fizeram estátuas de Cassandro e Lisímaco e enviaram uma missão sagrada ao oráculo de Amon para saber se o oráculo os aconselharia honrar Ptolomeu como um deus<sup>59</sup> (Diod. 20.100.2-3). Essas evidências indicam que a concessão de honras divinas e deificação de reis ainda vivos estavam tornando-se parte dos costumes gregos (BEVAN, 1902, p.125-126, CHAMOUX, 2002, p.53).

Diferente dos casos acima, não temos evidências para uma deificação de Seleuco ainda em vida. Antíoco I foi responsável pela deificação e estabelecimento do culto a Seleuco<sup>60</sup> após sua morte em 280 BCE e o primeiro rei selêucida a estabelecer seu próprio culto enquanto vivo foi Antíoco III o Grande (KUHRT; SHERWIN-WHITE, 1993, p.118, CHANIOTIS, 2003, p.437). Tal como Antígono, Demétrio, Cassandro, Lisímaco e Ptolomeu, Seleuco recebeu honras divinas antes de morrer (BEVAN, 1902, p.126, AMITAY, 2010, p.99).

Assim como a deificação, é possível que a filiação divina, aspecto essencial do mito de Alexandre, tenha sido atribuída a Seleuco apenas após sua morte. Devemos considerar a possibilidade de ter sido Seleuco o artífice da narrativa, a evidência seria o tom pessoal e o caráter privado da revelação de Laódice e da marca de nascimento

---

<sup>59</sup> Naturalmente, a resposta do oráculo foi sim. Ptolomeu I Sóter e a esposa Berenice foram deificados oficialmente após sua morte em 279 BCE, por seu filho Ptolomeu II Filadelfo, que instituiu um culto para ambos como *Theoi Soteres* (Deuses Salvadores), (AMITAY, 2010, p.100).

<sup>60</sup> Seleuco recebeu o título Seleuco Zeus Nicator (ERICKSON, 2009, p.58).

(GRAINGER, 1990, p.3). Temos uma evidência epigráfica de Ílion, datada do reinado de Antíoco I (280-261 BCE), onde Apolo é honrado como progenitor da família de Antíoco (OGIS, nº219, linha 27). Mas pode ser que a narrativa derivou ou foi registrada por Eufórion de Calcis, bibliotecário da biblioteca de Antioquia sob Antíoco III (OGDEN, 2017, p.24-26, 282). Há o argumento de que Justino herdou a adição de Apolo à narrativa de Pompeu Trogo, influenciado pelo mito de nascimento do imperador Augusto (MEHL, 1986, p.6, 99).<sup>61</sup> Bevan sugere ainda que a descendência em Apolo pode ter sido uma inovação de Seleuco ao final de seu reinado. A patronagem<sup>62</sup> e contato com o templo de Didyma teria feito com Seleuco fosse saudado pelo oráculo como filho de Apolo, do mesmo modo que Alexandre foi saudado como filho de Zeus pelo oráculo de Amon (BEVAN, 1902, p.121, GRAINGER, 2014, p.99).

Diante dessas aporias deve-se constatar uma crise do modelo proposto? Pelo contrário, a atribuição de elementos do modelo de Alexandre a Seleuco pelas cortes e reis selêucidas, principalmente Antíoco I, reforça o argumento. Além disso, mostra que não podemos atribuir a Seleuco ou Antíoco I um programa pré-concebido e conscientemente perseguido, a construção da imagem do fundador da dinastia interessava a todos os seus membros.

A porta de entrada para o reino do mito foi a *aretē*, essa qualidade sem dúvida era indispensável a Seleuco. Se ele foi ou não o artífice da própria filiação divina, o fato é que essa filiação dá significado à coragem, conquistas e excepcionalidade de Seleuco (Just. 15.4.2-6), pois a narrativa mítica “exerce uma função explicativa, fornecendo certo número de chaves para explicação do presente, constituindo uma criptografia através da qual pode parecer ordenar-se o caos desconcertante dos fatos e acontecimentos” (GIRARDET, 1987, p.13).

Era inevitável que, tal qual Alexandre e outros sucessores, se construísse em torno de Seleuco a “constelação mitológica” do Salvador, principalmente no momento da deificação e estabelecimento do culto. Seleuco fez nascer o império, a ordem, do caos que tomou o oriente após a morte de Alexandre; com suas conquistas e fundações de cidades, sob a marca do herói civilizador, fez nascer uma esperança coletiva, e tantos outros

---

<sup>61</sup> As questões sobre circulação e transmissão de conteúdos tanto na oralidade como na tradição escrita são sempre muito complexas.

<sup>62</sup> Seleuco estava financiando a restauração do templo. Apama e Antíoco I receberam honras do templo de Apolo em Didyma em 299/298 BCE (OGIS nº 213, GRAINGER, 2014, p.99).

aspectos verificados na mitologia política do “Homem providencial”, do “Guia” ou do “Salvador”, bastante recorrente na história contemporânea (GIRARDET, 1987, p.63-96).

O termo salvador é mesmo verificável nas fontes em referência a Seleuco. O epíteto Sóter (Salvador), título cültico comumente usado para Zeus e Apolo, foi atribuído a Seleuco em honras concedidas pelos atenienses na cidade de Lemnos, em gratidão pela guerra contra Lisímaco (Filarco *FGrH* 81 F 29 = Ateneu 254f-255a, ERICKSON, 2009, p.212-214). Da mesma forma, o título de Sóter foi ainda concedido a Antíoco I por cidades da Ásia Menor, pela derrota dos gálatas (Ap. *Syr.* 65, GRAINGER, 1990, p.212).

Seleuco casou-se com Estratonice, filha de Demétrio Poliorcetes, em 300/299 BCE. Não se sabe se Apama, a primeira esposa do rei, morreu antes do casamento diplomático e é provável que Seleuco tenha tido duas esposas simultaneamente (GRAINGER, 2014, p.98-99). Em 294-292 BCE, Seleuco entregou Estratonice como esposa a Antíoco I, fez do filho co-regente e governador das províncias orientais (altas satrapias). Há uma tradição segundo a qual Antíoco I ficou doente por apaixonar-se por Estratonice. Percebendo do que se tratava, o médico Erasítrato comunicou a Seleuco, que de bom grado concedeu a esposa ao filho (Plut. *Demet.* 38, OGDEN, 2017, p.207-246). A concessão da esposa ao filho era resolução de um problema político, visto que Demétrio tornou-se rei da Macedônia na mesma época. Apesar de cômico e hilário, o relato é possivelmente verdadeiro e/ou propaganda selêucida, pois Seleuco é representado sacrificando sua esposa e metade de seu reino pela felicidade do filho (GRAINGER, 1990, p.155, 2014, p.100).

Naturalmente, os selêucidas construíram uma ideologia real a partir das conquistas e divindade de Seleuco, para fazer o prestígio do fundador e da dinastia. Seleuco foi intitulado “Mestre dos Elefantes” (elefantarches) por seu inimigo Demétrio (Plut. *Demet.* 25.4), e foram os elefantes, um dos fatores decisivos da vitória em Ipsos, os escolhidos como brasão dinástico e emblemas do império (KOSMIN, 2014, p.3). Apolo, divindade tutelar da família, o cavalo e a âncora também foram símbolos do poder selêucida (STROOTMAN, 2012, p.4).





Figura 8: Seleuco I Nicator (312-281 a.C). Tetradracma de prata. Pérgamo (281 BCE).

O império selêucida pode ser comparado a um elefante: “enorme e vulnerável, brutalmente poderoso e autodestrutivo” como uma criatura de guerra (KOSMIN, 2014, p.3). Esses animais podiam garantir vitórias esmagadoras para os selêucidas, como foi o caso da batalha de Antíoco I contra os gálatas em 275 BCE, que foi lembrada pelo uso de elefantes na vitória (GRAINGER, 2014, p.139-141). Eram eficazes ainda para reprimir revoltas indesejadas nas províncias do império, como a Revolta dos Macabeus. Na batalha de Bet-Zacarias, sob Antíoco V, foram utilizados 32 elefantes de guerra<sup>63</sup> (1 Mc 6.30); um desses elefantes gerou um mártir, Eleazar, que alcançou nome eterno ao golpear por baixo um elefante que pensava carregar o rei, por ser maior que os outros e usar couraças reais<sup>64</sup> (1 Mc 6.43-46). É sugestivo como o Primeiro Livro dos Macabeus narra o final da batalha: “Os judeus, ao verem a força do reino e a impetuosidade de suas tropas, bateram em retirada” (6.47).

A âncora figura abaixo do nome de Seleuco na tetradracma acima e está presente no mito da filiação divina em Justino: Laódice recebeu de Apolo um anel com a gravura de uma âncora, mesma marca de nascimento estampada na coxa de Seleuco e em seus descendentes (15.4.3-9). Em 312 BCE, quando Seleuco partia para a conquista da Babilônia com poucos soldados, tropeçou em uma pedra e removendo-a descobriu uma âncora. Alguns pensaram que o presságio significava atraso, mas Ptolomeu disse que a âncora era sinal de segurança, por isso, quando Seleuco se tornou rei, usou a âncora como símbolo em seu anel de sinete (Ap. Syr. 56). O símbolo da âncora teve sua origem

<sup>63</sup> 1 Mc faz o interessante relato de que os selêucidas mostravam suco de uvas e amoras para instigar os elefantes à batalha. Além de destacar as torres de madeira que carregavam os soldados em cima dos animais (6.34-37).

<sup>64</sup> O erro de Eleazar, confundindo o condutor do elefante pelo monarca governando seu reino, teve uma lógica simbólica (KOSMIN, 2014, p.3).

numismática na Babilônia em 311 BCE, é relevante para o desenvolvimento do mito de filiação divina de Seleuco, porém, a natureza dessa relevância permanece em disputa<sup>65</sup> (OGDEN, 2017, p.49-50).

A iconografia das primeiras moedas selêucidas sugere que além de Apolo, os selêucidas procuravam estabelecer associação com Zeus e deuses locais babilônicos como Baal e Atargatis. Por meio de evidências numismáticas, argumenta-se que o uso da imagem e narrativa de Apolo como protetor divino dos selêucidas tornou-se sistemático sob Antíoco I, como propaganda para enfatizar sua legitimação, e que apesar de importante para Seleuco, o rei associava-se mais frequentemente com Zeus (ERICKSON, 2009, p.37-57). Esse argumento reforça a ideia de que a devoção de Seleuco a Zeus, como aparece nas moedas, epigrafia e evidências literárias, pode refletir sua necessidade de estabelecer seu governo sob os auspícios de Bēl Marduk, identificado com Zeus e deus patrono da cidade da Babilônia (ERICKSON, 2009, p.57-68, ANAGNOSTOULAOUTIDES, 2012, p.5).

Na história um pouco mais tardia dos selêucidas temos o famoso altar a Zeus Olímpico (*Baal-Shamem*), conhecido entre os judeus como a “Abominação da desolação”, erguido sobre o altar dos holocaustos por Antíoco IV Epífanes (215 – 164 BCE), (1 Mc 1.41-64). O sobrenome divino *Epiphanēs* (Deus Manifesto) é sugestivo, bem como *Theos* (Deus), usado por Antíoco II. A deificação, a suposição de um status divino pelos monarcas, havia se tornado uma forte característica dos reinos helenísticos, Seleuco I foi um dos principais responsáveis por levar adiante a “revolução” teológica e mitológica iniciada por Alexandre (AMITAY, 2010, p.100-101).

A excepcionalidade do fundador da dinastia selêucida foi destaque também em sua morte, cercada por narrativas míticas. Após invadir o reino de Lisímaco em 282 BCE e derrotá-lo na batalha de Corupédio, Seleuco foi assassinado aos 73 anos por Ptolomeu Cerauno em 281 BCE, quando estavam sozinhos em uma visita a um templo ou túmulo (Ap. Syr. 62, Est. 13.4.1, GRAINGER, 2014, p. 125-126). Os presságios sobre a morte de Seleuco envolvem as recomendações lembradas por Apiano de que a Ásia seria melhor para ele e de que ele devia manter-se afastado de Argos (Syr. 63). Seleuco teria pesquisado e evitado cada um dos lugares chamados de Argos: no Peloponeso, em

---

<sup>65</sup> Muito do material das narrativas míticas sobre Seleuco aparecem nas moedas selêucidas contemporâneas a ele, a aporia consiste em saber se essas imagens derivam de narrativas já estabelecidas ou se são símbolos de origens e significados diversos que proveram inspiração para o desenvolvimento futuro de narrativas (OGDEN, 2017, p.270-277).

Anfiloquia, Oresteia e no mar Jônico, mas quando estava atrevesando o Helesponto para Lisimaqueia foi assassinado por Cerauno ao contemplar o altar construído ou pelos Argonautas ou pelos Aques, que sitiaram Tróia. Os habitantes chamavam o altar de Argos, ou por uma corruptela do nome do navio Argo ou por causa do lugar nativo dos filhos de Atreu (*Ap. Syr.* 63). Seleuco teria vingado a própria morte, Ptolomeu Cerauno teve sonhos de que o rei o chamava perante a corte, o júri era composto por abutres e lobos, visões que pressagiavam sua morte. O espírito de Seleuco trabalhou ainda por meio dos gálatas, pois além de destituí-lo de seu reino, cortaram-lhe a cabeça, expondo-a em uma lança pelo campo de batalha para instigar terror no exército inimigo (*Plut. Mor.* 555b, *Just.* 24.3.10, 24.5.5-6, OGDEN, 2017, p.266-267).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito desta dissertação foi mostrar a vida no mito, vida como uma repetição sagrada, uma vez que se pode compreender que viver assim “é uma forma histórica de vida, pois os antigos assim viviam” (MANN, 1959, p.375). Em vida, Alexandre e Seleuco desempenharam uma reatualização do mito, quando mortos, seus contemporâneos continuaram o empreendimento em narrativas míticas sobre eles. A individualidade de Alexandre se expressa “não como questão de originalidade ou peculiaridade, mas o grau espetacular com o qual ele pode executar o ideal heroico dos mitos” (EDMUNDS, 1971, p.390).

Ao se aproximar do ideal heroico dos mitos, Alexandre não se limitou a uma *imitatio* (imitação), rivalizando e ultrapassando os modelos em uma *aemulatio* (emulação) dos mesmos. Emulação é a base para a ideia de que o rei transitou entre os modelos de Aquiles, Hércules e Dioniso, assimilando-os em um processo de afirmação de sua divindade e deificação. A superação de um modelo não significava abandoná-lo, por isso, a transição entre os modelos deve ser compreendida como uma sucessão onde determinados ideais de um modelo ganhavam destaque em um contexto específico, dependendo da mensagem a ser transmitida.

Algumas considerações podem ser elencadas sobre a assimilação dos modelos de Aquiles, Hércules e Dioniso durante o processo de deificação de Alexandre:

- 1) Como ancestral de Alexandre através de Olímpia, Aquiles forneceu ao rei um alto ideal de glória a ser alcançado por meio da *aretē* heroica. O código de conduta da *aretē* que faz o herói foi a maior herança do modelo de Aquiles. Para uma audiência grega, Alexandre seria um “novo Aquiles” que lideraria os gregos na guerra contra os bárbaros. Assim, o modelo de Aquiles serviu muito bem ao contexto de lançamento da campanha contra os persas e seus desdobramentos. O ano de 330 BCE foi destacado como um marco na transição entre a fase greco-macedônica e a fase heroica de Alexandre.
- 2) A *aretē* foi um tema seminal no mito de Hércules, mas sua maior contribuição à construção do mito de Alexandre foi sua filiação divina, paternidade dupla e deificação. Essas duas características marcam a metamorfose entre a condição de herói e herói-deus. Como herói civilizador, Hércules também foi um modelo importante na representação da luta de Alexandre contra os persas. No entanto, esse modelo é particularmente significativo na afirmação da

divindade de Alexandre e na metamorfose que marca a transição entre os modelos de Aquiles e Dioniso.

- 3) A afirmação da divindade que começou com o modelo de Hércules desenvolveu-se na assimilação do modelo de Dioniso. Dioniso era o paradigma de filho de Zeus e conquistador da Ásia, melhor referencial para afirmação e promoção da natureza sobre-humana de Alexandre e suas conquistas. Além das execuções de Filotas e Parmênio, o incêndio dos palácios de Persépolis em 330 BCE representou o fim da guerra punitiva contra a Pérsia (o término das responsabilidades para com os gregos) e a personalização do poder de Alexandre. Nos anos seguintes, no contexto da campanha indiana, Dioniso substituiu Hércules como objeto principal da emulação de Alexandre.

A atualização das características do modelo de Alexandre por Seleuco foi estudada no contexto da necessidade de legitimação do rei helenístico e do desenvolvimento das bases da sua divindade e culto. O mito de Alexandre, construído por meio dos modelos e elementos acima destacados, é essencial para a compreensão do significado histórico da legitimação e divindade de Seleuco. Da *imitatio Alexandri* por Seleuco pode-se delinear as seguintes considerações:

- 1) Como a habilidade política e militar era um elemento constitutivo para o estabelecimento de um reino helenístico, a *aretē* heroica era condicional para o senso de legitimidade do governo de Seleuco. Assim como no modelo de Alexandre, a *aretē* foi a porta de entrada de Seleuco para o reino do mito. A importância da vitória militar para a construção de um reino helenístico favoreceu a continuidade do culto à personalidade heroica, que de certa forma foi base para o culto ao rei.
- 2) A *aretē* é compreendida como uma qualidade que faz sentido se relacionada à filiação divina de Seleuco, de onde provinha sua excepcionalidade (Just. 15.4.2-6). Enquanto é praticamente estabelecido que Alexandre construiu seu próprio mito de filiação divina, existem menos certezas no caso de Seleuco. É sugerido que Seleuco foi o próprio idealizador de sua filiação divina e relação com Apolo, no entanto, há evidências de que Antíoco I, seu filho e sucessor, tenha concebido a filiação divina do fundador da dinastia selêucida durante o

empreendimento de legitimação de seu governo após a morte do pai em 281 BCE.

- 3) A presença da filiação divina e paternidade dupla no modelo de Seleuco mostra uma clara intenção de relacioná-lo a Alexandre, e por consequência, aos heróis do mito grego. Embora seja possível afirmar que Seleuco viveu um processo de deificação, o estabelecimento de seu culto por Antíoco I foi póstumo. Se por iniciativa do próprio Seleuco, por Antíoco I ou narrativa posterior a ambos, a atualização dos temas da filiação divina e paternidade dupla, assim como da *aretē* e visita ao oráculo, atestam a eficácia do mito e processo de deificação de Alexandre.

As consultas aos oráculos de Amon e Apolo por Alexandre e Seleuco representam os deuses falando com os homens, revelando-lhes verdades ocultas e a vontade divina. As supostas palavras dos oráculos são como o mito se materializando na história. Relatos dessa natureza não podem ser vistos apenas como propagandas políticas ou anedotas a fim de enganar um público, é preciso uma valorização do mito, aspecto muito pouco desenvolvido na historiografia tradicional sobre Alexandre e Seleuco.

O mito foi compreendido como um elemento incitador da ação, o estudo dos conceitos de *aretē*, do *pothos* e da *philotimia* de Alexandre atesta essa característica do mito. A fixação de modelos exemplares para as atividades humanas pelo mito foi o principal aspecto trabalhado, considerando que esta é a sua função mais importante. Como modelo o mito é dotado de realidade.

Mesmo as narrativas míticas mais fantasiosas, como o relato sobre a cegueira de Filipe por contemplar Zeus-Amon no leito de Olímpia, exemplificam a relação dos homens com o sagrado. O castigo de Filipe lembra o de Actéon, que foi punido por Ártemis por contemplar a deusa nua durante o banho. Tais narrativas são fontes que fornecem meios para compreender a concepção dos antigos sobre o sagrado e o mito e a relação desses homens com essa realidade.

Alexandre e Seleuco foram atores históricos que manipularam a realidade mítica, e por extensão, o sagrado. A inovação de Alexandre foi mostrar a possibilidade de transitar entre a condição humana, a de herói, herói-deus e deus, desfazendo uma distinção fundamental entre homens e deuses, e por isso criticado por Calístenes no episódio de instituição da *proskynesis*. O processo de Alexandre foi um precedente

essencial para Seleuco e outros reis helenísticos deificados, estabelecendo bases para o desenvolvimento da divindade de reis e seus cultos.

Apesar das críticas do tradicionalismo monárquico sobre a conduta de Alexandre, representado em Calístenes e Cleito, Alexandre foi bastante tradicional da perspectiva de seu zelo pelo mito como modelo exemplar, o que confronta a ideia moderna de Alexandre como uma grande ruptura. Alexandre e Seleuco viveram em ação e narrativa no tempo circular, em um eterno presente mítico por meio de uma vida no rito e no mito. Este estilo de vida lhes permitiu transitar entre as condições de homens excepcionais, heróis, semideuses e deuses.

## REFERÊNCIAS

### Fontes:

APIANO. *Syrian Wars*. Traduzido por Horace White. New York: The Macmillan Company, 1899.

ARISTÓTELES. *Aristotle in 23 Volumes*. Volume 23 traduzido por W.H. Fyfe. Cambridge, MA.: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1932.

ARRIANO. *Anabasis of Alexander*. Traduzido por P. A. Brunt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

DIODORO DA SICÍLIA. *Historical Library*. Traduzido por C. H. Oldfather. Vol. 4-8. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*. Traduzido por R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

EURÍPIDES. *Bacchae. The Tragedies of Euripides*. Traduzido por T. A. Buckley. London: Henry G. Bohn, 1850.

ESTRABÃO. *The Geography of Strabo*. London: George Bell & Sons, 1903.

FLÁVIO JOSEFO. *Jewish Antiquities*, books IX-XI. Traduzido por Ralph Marcus. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.

HESÍODO. *Theogony. The Homeric Hymns and Homerica*. Traduzido por Hugh G. Evelyn-White. Cambridge, MA.: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1914.

HOMERO. *The Iliad*. Traduzido por A.T. Murray. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1924.

\_\_\_\_\_. *The Odyssey*. Traduzido por A.T. Murray. Cambridge, MA: Harvard University; London: William Heinemann, 1919.

ISÓCRATES. *Letters*. Traduzido por George Norlin. Cambridge, MA.: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1980.

JACOBY (ed.). *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Berlin & Leiden, 1923.



JUSTINO. *Epitome of the Philippic history of Pompeius Trogus*. Traduzido por Rev. J.S. Watson. London: Henry G. Bohn, 1853.

LIBÂNIO. *Oration XI. Libanius' Oration in praise of Antioch*. Traduzido por Glanville Downey. Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 103, No. 5, p.652-686, 1959.

ORIENTIS GRAECI INSCRIPTIONES SELECTAE. *Supplementum sylloges inscriptionum graecarum*. Editado por Wilhelm Dittenberger. Leipzig: S. Hirzel, 1903.

OVÍDIO. *Metamorphoses*. Traduzido por Arthur Golding. London: W. Seres, 1567.

PAUSÂNIAS. *Pausanias Description of Greece*. Traduzido por W.H.S. Jones, Litt. D. e H.A. Ormerod. Cambridge, MA: Harvard University; London: William Heinemann, 1918.

PÍNDARO. *The Odes of Pindar*. Traduzido por Diane Arnson Svarlien. *Perseus Project*: <perseus.tufts.edu>, 1990.

PLATÃO. *Plato in Twelve Volumes*. Volume 9 traduzido por Harold N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University; London: William Heinemann, 1925.

PLUTARCO. *Plutarch's Lives*. Traduzido por Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919.

PRIMEIRO LIVRO DOS MACABEUS. *Septuaginta*. Editado por Alfred Rahlfs. 2ª edição revisada por Robert Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

PSEUDO-APOLODORO. *The Library*. Traduzido por Sir James George Frazer. Cambridge, MA: Harvard University; London: William Heinemann, 1921.

QUINTO CÚRCIO. *History of Alexander*, books VI-X. Traduzido por John C. Rolfe. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1946.

ROMANCE DE ALEXANDRE - STONEMAN, Richard. *The Greek Alexander Romance*. New York: Penguin, 1991.

SUETÔNIO. *The Life of Augustus*. Traduzido por J.C. Rolfe. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

TERTULIANO. *De anima*. Traduzido por Peter Holmes. *Ante-nicene Christian Library*. Edinburgh: T&T Clark, 1870.

## **Bibliografia:**

ANAGNOSTOU-LAOUTIDES, Eva. *Zeus and Apolo in the Religious Program of the Seleucids*. Proceeding of the 33rd Australasian Society for Classical Studies Annual Conference, Melbourne, 2012.

ANTELA-BERNÁRDEZ, Borja. Alejandro o la demostración de la divinidad. *Faventia* 29/1, Universitat Autònoma de Barcelona, 2007.

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

BADIAN, E. Alexander the Great between Two Thrones and Heaven: Variations on an Old Theme. In: SMALL, A. (ed.). *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*. Journal of Roman Archeology Suppl. 17, 1996.

\_\_\_\_\_. The Deification of Alexander the Great. In: *Macedonian Studies in honor of Charles F. Edson*. Thessaloniki, 1981.

BEVAN, E. R. *The House of Seleucus*, 2 vols. London, 1902.

BICKERMAN, E. J. The Seleucid Period. In: YARSHATER, E., (ed.). *The Cambridge History of Iran, Volume 3(1). The Seleucid, Parthian, and Sassanian Periods*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

BRANT, Jo-ann A. The place of *mimesis* in Paul's thought. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 22/3, p.285-300, 1993.

BRINGMANN, Klaus. The King as Benefactor: some remarks on ideal kingship in the age of Hellenism. In: BULLOCH, Anthony; GRUEN, Erich; LONG, A.; STEWART, Andrew (orgs.). *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1993.

BOSWORTH, Albert B. *The Legacy of Alexander: Politics, Warfare, and Propaganda under the Successors*. London: Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. Alexander and Ammon. In: Kinzl, K. ed. *Greece and the eastern Mediterranean in ancient history and prehistory*. Berlin: W. de Gruyter, 1977.

\_\_\_\_\_. *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Conquest and Empire. The Reign of Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Alexander and the East. The tragedy of triumph*. London: Clarendon Press, 1996 (a).

\_\_\_\_\_. Alexander, Euripides and Dionysos: The Motivation for Apotheosis. In: *Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360-146 BC, in honor of E. Badian*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1996 (b).

\_\_\_\_\_. The Death of Alexander the Great: Rumour and Propaganda. *The Classical Quarterly*, Vol. 21, No. 1, p.112-136, 1971.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.

CAPDETREY, L. *Le pouvoir séleucide. Territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique (312-129 avant J.C.)*, Rennes, 2007.

CAWKWELL, G. L. The deification of Alexander the Great: A Note. In: WORTHINGTON, Ian (ed.). *Ventures in Into Greek History Essays in honour of N.G.L. Hammond*. Oxford, 1994.

CHAMOIX, François. *Hellenistic Civilization*. Oxford: Blackwell, 2002.

CHANIOTIS, A. The Divinity of Hellenistic Rulers. In: ERSKINE, A. (ed.). *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

COHEN, A. Alexander and Achilles. In: CARTER, J. and MORRIS, S. (eds.). *The Ages of Homer*. Austin: University of Texas Press, 1995.

DAHMEN, K. *The Legend of Alexander the Great on Greek and Roman Coins*. London/New York, 2007.

DROYSEN, Johann G. *Alexandre, o Grande*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EDDY, Samuel K. *The King is dead: studies in the Near Eastern resistance to Hellenism, 334-31 B.C*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

EDMUNDS, L. The religiosity of Alexander the Great. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, nº 12, 1971.

EHRENBERG, Victor. Pothos. In: Griffith, G. (ed.). *Alexander the Great. The Main Problems*. Cambridge: Heffer, 1963.

EKROTH, G. Heroes and Hero-Cults. In: Ogden, D. (ed.). *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell, 2007.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ENGELS, David. Prodigies and Religious Propaganda: Seleucus and Augustus. In: DEROUX, C. (ed.). *Studies in Latin Literature and Roman History* 15, Bruxelles, p.153-177, 2010.

ENGELS, Donald. A Note on Alexander's Death. *Classical Philology*, Vol. 73, No. 3, p.224-228, 1978.

ERICKSON, Kyle G. *Early Seleucids, their gods and their coins*. PhD thesis: University of Exeter, 2009.

FARNELL, Lewis Richard. *Greek heros cults and ideas of immortality*. Oxford: Clarendon, 1921.

FOX, Robin Lane. *Alexander the Great*. London: Allen Lane, 1973.

FREDRICKSMEYER, Ernst. Alexander's religion and divinity. In: ROISMAN, Joseph (org.). *Brill's Companion to Alexander the Great*. Leiden: Brill, 2003.

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

\_\_\_\_\_. Alexander and Philip: emulation and resentment. *The Classical Journal* 85, No. 4, p.300-315, 1990.

\_\_\_\_\_. Alexander, Zeus Amon and the conquest of Asia. *Transactions of the American Philological Association* 121, p.199-214, 1991.

\_\_\_\_\_. Divine Honours for Philip II. *TAPA* 109, p.39-61, 1979.

FREELY, John. *Children of Achilles. The Greeks in Asia Minor since the days of Troy*. London: I.B.Tauris, 2010.

GEHRKE, Hans-Joachim. The Victorious King: Reflections on the Hellenistic Monarchy. In: LURAGHI, Nino (org.). *The Splendors and Miseries of Ruling Alone*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOUKOWSKY, Paul. *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J.C.). II: Alexandre et Dionysos*. Nancy: Publications de l'Université de Nancy II, 1981.

\_\_\_\_\_. *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J.C.). I: Les origines politiques*. Nancy: Publications de l'Université de Nancy II, 1978.

GRAINGER, John D. *The Rise of the Seleucid Empire – 323-223 a.C.*. Barnsley: Pen & Sword Books, 2014.

\_\_\_\_\_. *Seleukos Nikator: Constructing a Hellenistic Kingdom*. London/New York: Routledge, 1990.

\_\_\_\_\_. An Empire Builder: Seleukos Nikator. *History Today*, Vol. 43, No. 5, 1993.

GREEN, Peter. Caesar and Alexander: Aemulatio, Imitatio, Comparatio. *American Journal of Ancient History*, Vol. 3, Nº 1, p.1-26, 1978.

\_\_\_\_\_. *Alexandre, o Grande e o período helenístico*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

HADLEY, Robert A. Royal Propaganda of Seleucus I and Lysimachus. *The Journal of Hellenic Studies*, 94, p.50-65, 1974.

\_\_\_\_\_. Hieronymus of Cardia and early Seleucid mythology. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 18, H. 2, p. 142-152, 1969.

HECKEL, Waldemar. *The conquests of Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HECKEL, Waldemar; YARDLEY, J.C. *Historical Sources in Translation: Alexander the Great*. Blackwell, 2004.

\_\_\_\_\_. *Who's Who in the Age of Alexander the Great*. Oxford: Blackwell, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm F. *The Philosophy of History*. Kitchener: Batoche Books, 2001.

HERMAN, Gabriel. The court society of the Hellenistic age. In: CARTLEDGE, Paul; GARNSEY, Peter; GRUEN, Erich (orgs.). *Hellenistic constructs: essays in culture, history and historiography*. Berkeley and Los Angeles, 1997.

KING, Carol. Macedonian kingship and other political institutions. In: ROISMAN, Joseph; WORTHINGTON, Ian (orgs.). *A Companion to Ancient Macedonia*. Malden and Oxford: Blackwell, 2010.

KOSMIN, Paul. *The Land of the Elephant Kings: Space, Territory and Ideology in the Seleucid Empire*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2014.

KRUEDENER, J. von. *Die Rolle des Hofes im Absolutismus*. Stuttgart: Fischer, 1973.

KUHRT, A.; SHERWIN-WHITE S. *From Samarkhand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1993.

LÉVI-STRAUSS, C. The Structural Study of Myth. In: *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.

MARROU, Henri-Irénée. *História da Educação na Antigüidade*. Campinas: Kírion, 2017.

MEHL, Andreas. *Seleukos Nikator und sein Reich. I. Seleukos' Leben und die Entwicklung seiner Machtposition*. Louvain: Studia Hellenistica, 1986.

MOMIGLIANO, A. J.G. Droysen between Greeks and Jews. In: BOWERSOCK, G.W; CORNELL, T.J. (eds.). *A.D. Momigliano: Studies on Modern Scholarship*. Berkeley: University of California Press, 1994.

MØRKHOLM, O. *Early Hellenistic Coinage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

MUSTI, Domenico. Syria and the East. In: WALBANK, Frank; ASTIN, A.; FREDERIKSEN, M.; OGILVIE, R. (orgs.). *The Cambridge Ancient History, 7.1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

OGDEN, Daniel. *The Legend of Seleucus. Kingship, Narrative and Mythmaking in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

O'BRIEN, John M. *Alexander the Great: The Invisible Enemy*. London/New York: Routledge, 1992.

- PARKE, H. *The oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*. Oxford: Blackwell, 1967.
- \_\_\_\_\_. The temple of Apollo at Didyma: the building and its function. *The Journal of Hellenistic Studies*, Vol. 106, p.121-131, 1986.
- PERRIN, B. Genesis and growth of an Alexander Myth. *Transactions of the American Philological Association*, n° 26, 1985.
- PEARSON, L. *The Lost Histories of Alexander the Great*. New York: American Philological Association, 1960.
- POCOCK, J. G. A. O conceito de linguagem e o *métier d'historien*. In: POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EdUSP, 2003.
- POLIGNAC, François de. From the Mediterranean to Universality? The Myth of Alexander, Yesterday and Today. *Mediterranean Historical Review*, Vol. 14, No. 1, p.1 17, 1999.
- RADET, G. Le Pèlerinage au Sanctuaire d'Ammon. *REA* 28, 1926.
- SAWADA, Noriko. Social customs and Institutions: aspects of Macedonian elite society. In: Roisman, Joseph; Worthington, Ian (orgs.). *A Companion to Ancient Macedonia*. Malden and Oxford: Blackwell, 2010.
- SCHACHERMEYR, Fritz. *Alexander der Grosse: Ingenium und Macht*. Salzburg: Anton Pustet, 1949.
- STEWART, A. *Faces of Power: Alexander's Image and Hellenistic Politics*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- STONEMAN, Richard. *Alexander the Great: a life in legend*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ancient Oracles: Making the Gods speak*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- STROOTMAN, R. *Courts and Elites in the Hellenistic Empires: The Near East After the Achaemenids, 330-30 BCE*, Studies in Ancient Persia 1, Edinburgh, 2014.
- \_\_\_\_\_. Seleucus. In: *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2015. (Disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/seleucus-kings>).

\_\_\_\_\_. *The Hellenistic Royal Court. Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and the Near East 336-30 BCE*. PhD thesis: Utrecht, 2007.

TARN, W.W. *Alexander the Great 2*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1948.

THOMAS, Carol. *Alexander the Great in his world*. Malden and Oxford: Blackwell, 2007.

TONDRIAU, J. Alexandre le Grand Assimilé a Diferentes Divinités. *RPh* 25, p. 41-52, 1949.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

WALBANK, Frank. Monarchies and monarchic ideas. In: WALBANK, Frank; ASTIN, A.; FREDERIKSEN, M.; OGILVIE, R. (orgs.). *The Cambridge Ancient History*, 7.1. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

WIDENGREN, Geo. *Fenomenología de la Religión*. Madrid: Cristiandad, 1976.

WORTHINGTON, Ian (org.). *Alexander the Great: a reader*. London and New York: Routledge, 2003.



## **DECLARAÇÃO DE AUTENTICIDADE**

Eu, Rodrigo Nunes do Nascimento, declaro para todos os efeitos que a dissertação intitulada "Deuses, heróis e homens: A legitimação de Seleuco e sua dinastia à luz da deificação de Alexandre" foi integralmente por mim redigida, e que assinaei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro programa de Pós-Graduação e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Brasília, março de 2018

---