



Dossier: Religión y política en el mundo antiguo y contemporáneo

La divinización de Alejandro Magno

Cristina García García
Universidad Autónoma de Madrid, España
cristinagarcia93@gmail.com

Recibido: 25 de setiembre de 2017

Aceptado: 20 de noviembre de 2017

RESUMEN:

Habitualmente se han distinguido tres etapas en el proceso de divinización de Alejandro Magno ligadas a tres eventos concretos: la visita al oráculo de Amón en Siwa, el intento de introducción de la *proskynesis* y la deificación propiamente dicha. Sin embargo, si nos basamos en la narración de las fuentes clásicas, parece más correcto dividirlo en las siguientes fases: parentesco con los héroes, reconocimiento como hijo de Zeus y superación de las hazañas de héroes y dioses. En todo momento durante este proceso, Alejandro supo aprovechar la religión y su propia filiación divina como instrumentos políticos para el control de los territorios tan dispares que conformaban su imperio.

Palabras clave: Macedonia, culto heroico, filiación divina, religión.

ABSTRACT:

The deification process of Alexander the Great has often been divided into three phases related to three specific events: the visit to the oracle of Ammon at Siwa, the attempt to adopt the custom of *proskynesis* and the deification itself. However, according to the classical sources, it seems more accurate to differentiate these stages: relationship with the mythical heroes, acknowledgement as son of Zeus and overcoming of the deeds of heroes and gods. During the whole process, Alexander managed to take advantage of religion and his own divine parentage as political instruments to control the different territories that formed his empire.

Keywords: Macedonia, hero cult, divine parentage, religion.

The deification of Alexander the Great



1. INTRODUCCIÓN

Todavía persiste la idea de que Alejandro Magno fue uno de los mayores conquistadores de la historia, si no el mayor: a su muerte en el 323 a.C., el imperio macedonio abarcaba gran parte del mundo conocido por los antiguos griegos. Pero en esta visión del héroe guerrero es frecuente que sea ignorado el papel fundamental que la religión jugó en la conquista y dominación de territorios tan dispares entre sí como eran Grecia, Egipto y Asia. El monarca macedonio, en su empeño por unificar todos ellos en un imperio universal en el que convivieran bajo una cultura de síntesis, se preocupó por presentarse a sí mismo como protector de las antiguas religiones de los pueblos conquistados y de mostrarse respetuoso hacia los dioses, ya fueran los suyos propios o los de sus súbditos asiáticos y egipcios.

Dentro de su política religiosa cobra un lugar destacado el culto a su persona, especialmente durante los meses previos a su muerte. A pesar de no tratarse del primer gobernante en ser divinizado en vida, sentó un precedente, pues su culto se extendió por todo su Imperio, consolidándose tras su muerte de forma definitiva. A esto debe aunarse que Alejandro adquirió fama de invencibilidad: nunca perdió una batalla y realmente a sus soldados les parecía que estaba protegido por los dioses. Por todo lo anterior, tanto sus Sucesores como los emperadores romanos invocaron su nombre y su guía y no dudaron en emularle, llegando a proclamarse a sí mismos como descendientes de los dioses. Así, se suele decir que el culto divino a los gobernantes se inició con el culto a Alejandro.

Todas las respuestas que puedan ofrecerse sobre la figura y los logros de Alejandro no dejan de ser provisionales o conjeturales, pues:

- Nos encontramos con el problema de la escasez de las fuentes: los dos autores principales para el conocimiento de la vida de Alejandro, Plutarco y Arriano, escriben sus obras en el siglo II d.C.
- Y, aquellas fuentes que se conservan no son ni contemporáneas ni imparciales: entre los escritores clásicos, su figura ha suscitado juicios



encontrados y, claramente, existen dos grupos: aquellos que resaltan los aspectos negativos de la personalidad del macedonio, como el panfletista Efipto de Olinto, y quienes tratan de exaltar su figura y sus logros, como Plutarco, Arriano o Diodoro.

Por todo ello, los detalles de cómo se desarrolló el proceso de la divinización del soberano durante su reinado distan de estar claros y también se desconoce hasta qué punto él mismo creía en su propia divinidad. Aun así, en el presente artículo trataremos de estudiar los testimonios que nos han llegado y de ofrecer una interpretación acerca del proceso de deificación de Alejandro.

2. ANTECEDENTES

Suele decirse que el culto a los monarcas se inicia con el culto a Alejandro Magno. Sin embargo, Alejandro no sería el primer rey en establecer filiaciones con un dios o en ser adorado como dios aún en vida.

En el caso de las filiaciones divinas:

- Se han de mencionar los poemas de Homero, en los que varios reyes y héroes tenían a un dios como padre reconocido (ej. Aquiles era hijo de Peleo, un mortal, y Tetis, una diosa).
- Tan solo diez años antes del nacimiento de Alejandro, Dionisio II, gobernador de Siracusa, defendía su parentesco con Apolo. Por consiguiente, la reivindicación de haber sido engendrado por un dios podía ser compartida y entendida por los griegos.
- Además, establecer una vinculación con Zeus no era, en modo alguno, algo extraordinario para Alejandro: no solo los reyes macedonios contaban a Zeus entre sus antepasados, sino que su padre Filipo había sido reconocido como alguien especialmente protegido por Zeus (Lane Fox, 2007, pp. 344-345).

La mayor categoría que un hombre podía alcanzar era la de héroe, pero una verdadera muestra de excelencia sobrehumana podía llevar a un hombre a cruzar la frontera entre humanos y dioses. Para los griegos, los políticos eran



hombres poderosos y autores de hechos heroicos, por lo que, en algunos casos particularmente destacados, también habían llegado a ser adorados como dioses. Un ejemplo de la divinización de un monarca lo podemos observar entre los griegos de Sicilia, que habían concedido honores divinos a Dioniso cuando, a su regreso a Siracusa tras su destierro, expulsó al tirano Dioniso (Lane Fox, 2007, p. 708). A pesar de que las muestras de culto a los políticos no se produjeron en la Grecia peninsular, sentaron un precedente, al transgredir la separación existente entre mortales e inmortales, que sería imitado en Macedonia por Filipo II, un ejemplo mucho más cercano para Alejandro.

Cuando Filipo llegó al poder en el año 355 a.C., en Grecia imperaba un clima de pensamiento compatible con la idea de que el gobernante destacado era un dios entre los hombres. El monarca erigió en el santuario panhelénico de Olimpia un edificio que denominó *Filipeo*. Se trataba de una construcción de planta circular (*tholos*), que se asociaba a las estructuras sagradas. En su interior, mandó colocar una serie de esculturas criselefantinas de sí mismo, de Olímpide y de Alejandro. Estos materiales estaban reservados, por lo común, a las estatuas de culto divino (Cartledge, 2009, pp. 257-259). El historiador griego del siglo I a.C., Diodoro de Sicilia (XVI, 92, 5) nos cuenta cómo el día de su asesinato, el mismo de la celebración de la boda de su hija y del inicio de la campaña contra Persia, Filipo mostró en una procesión su propia estatua, entronizada junto a los doce dioses. Probablemente, en este momento, Filipo estaba tratando de sugerir que se merecía ser honrado al mismo nivel que los dioses y, si no en esta ocasión, entonces tras la conquista del imperio persa (Roisman, 2003, pp. 254-255).

Finalmente, debemos tener en cuenta que el filósofo Aristóteles (*NE*, 1145a15; *Pol.*, 1284a), tutor de Alejandro, estaba dispuesto a contemplar la situación hipotética de una monarquía ideal en la que un individuo fuera tan superior a sus compañeros que parecería un dios entre los hombres (Bosworth, 1996, pp. 411-413). A pesar de tratarse de un supuesto teórico, es posible que Alejandro lo interpretara de una forma más literal de la que el filósofo pretendía expresar,



sobre todo si tenemos en cuenta la temprana edad del macedonio cuando fue alumno de Aristóteles en Mieza.

3. PARENTESCO CON LOS HÉROES

A lo largo de toda su vida, Alejandro intentó continuamente emular a los héroes y dioses griegos en sus hazañas o buscar vínculos con ellos. Este afán de imitación parece remontarse hasta su infancia, cuando se iniciaron las comparaciones con los héroes homéricos y se defendió su ascendencia heroica al igual que el mito de su nacimiento divino, fomentado todo ello tanto por su madre Olímpíade y su padre Filipo como por sus tutores.

3.1. Linaje

Según la tradición (Diod., XVII, 1,5; Plut., *Vit., Alex.*, 2, 1), ambos padres de Alejandro eran descendientes reconocidos de héroes.

Por parte de Filipo, Alejandro pertenecía a la familia real macedonia de los Teménidas. Según la mitología, estos procedían de Témeno, que, en un pasado remoto, había emigrado desde Argos hasta establecerse en Macedonia (Navarro, 2013, p. 33). Témeno era descendiente directo de Heracles, por lo que los macedonios se consideraban vástagos de dicho héroe (Pseudo-Calístenes, I, 46). Además, Alejandro compartía con Heracles una estrecha analogía: la tradición afirmaba que el héroe tenía como padre a Zeus, aunque se suponía que su padre mortal era Anfitríon, el esposo de Alcmena. De igual forma, como veremos al hablar de su nacimiento, Alejandro tenía a Zeus como padre divino y a Filipo como padre mortal (Guzmán Guerra y Gómez Espelosín, 1997, pp. 190-191).

Por parte de madre, Alejandro era descendiente de los Eácidas, que estaban emparentados con Neoptólemo y su padre, Aquiles. Olímpíade enfatizó esta descendencia y así reforzó la influencia de Filipo, que alentaba a Alejandro a emular a sus antepasados heroicos (Roisman, 2003, p. 255). Aparentemente, su madre también fue la encargada de la elección de su primer tutor, Lisímaco, quien identificó a Alejandro con Aquiles (Plut., *Vit., Alex.*, 5, 8). A su vez, el



joven macedonio convertiría a su más querido amigo, Hefestión, en un nuevo Patroclo (Arr., Anab., I, 12, 1). El filósofo Aristóteles también tomó parte en la educación religiosa de Alejandro, recalcando el *ethos* heroico y reforzando la influencia de los mentores anteriores. No nos podemos olvidar de que en el centro de los estudios del futuro monarca se encontraba la *Ilíada* y, según uno de sus oficiales, Alejandro solía dormir con una daga y con su ejemplar de la *Ilíada* debajo de la almohada (Plut., *Vit., Alex.*, 8, 26).

Como acabamos de ver, Alejandro quedaba emparentado con Zeus por ambas ramas de la familia: por línea paterna, Heracles era hijo de Zeus y de Alcmena; mientras que, por vía materna, Aquiles era nieto de Eaco, engendrado por Zeus y Egina (Alvar y Blázquez, 2000, p. 127).

A lo largo de toda su vida, pero en especial durante su juventud y los primeros años de la conquista asiática, Alejandro trató de emular o superar los logros de sus dos antepasados, así como utilizar su filiación heroica a modo de pretexto para la realización de algunas de las acciones que deseaba llevar a cabo. Es preciso comentar dos episodios en los que mejor podemos observar la relación del monarca con sus antepasados míticos.

3.1.1. *Aquiles: paso a Asia*

Sabemos que Alejandro ya se identificaba abiertamente con Aquiles antes de la aventura asiática porque su enemigo político Demóstenes lo ridiculizó tratándolo de “Margites”, un antihéroe de una parodia de la *Ilíada* conocido por su ignorancia. Además, para justificar la campaña contra Darío II, el rey macedonio intentó establecer un paralelismo con la Guerra de Troya, que ya había sido citada por Heródoto como la causa inicial de la antigua enemistad entre Grecia y las monarquías asiáticas. Es obvio que estos son temas que a un invasor griego de Asia le venía bien imitar y evocar.

De hecho, justo al inicio de la expedición, en cuanto hubo atravesado el Helesponto, Alejandro se dirigió a Ilión con la intención de realizar un sacrificio expiatorio a Príamo, que había sido asesinado por su antepasado Neoptólemo (Arr., *Anab.*, I, 11, 8), y a rendir culto junto a Hefestión en las tumbas de Aquiles



y Patroclo, ensalzándoles con coronas (Arr., *Anab.*, I, 12, 1; Diod., XVII, 17, 3; Plut., *Vit.*, *Alex.*, 15, 8). Finalmente, en el templo de Atenea, Alejandro dedicó su armadura a la diosa y, a cambio, tomó de los sacerdotes un escudo y un conjunto de armas, que se creía que databan de los tiempos de la guerra troyana. Es destacable que Aquiles también había recibido una armadura divina justo antes de embarcarse en la batalla (Arr., *Anab.*, I, 11, 7-8; Plut., *Vit.*, *Alex.*, 15, 7).

A través de toda esta serie de escenificaciones, Alejandro pretendía establecer un vínculo entre los episodios épicos de la Guerra de Troya y su propia campaña contra los persas, reclamando la protección de los héroes griegos inmortalizados por Homero. De esta forma, intentaba poner el mito al servicio de sus proyectos.

3.1.2. Heracles: asedio de Tiro

Durante la campaña asiática, algunas divinidades orientales fueron identificadas con dioses y héroes griegos, considerando que las deidades de Oriente Próximo no eran más que manifestaciones locales de los dioses griegos. Este fue también el caso de Heracles, que fue relacionado con Melkart.

Precisamente este era el dios principal de los tirios, por lo que, a su llegada a la ciudad, Alejandro solicitó a la embajada que se le permitiera entrar en Tiro para realizar sacrificios al héroe, lo que en realidad constituía una estratagema para conseguir el control del lugar. El rechazo de su petición fue lo que condujo directamente al sitio y a la toma de Tiro por la fuerza (Diod., XVII, 40, 2-3). Esta operación debió de parecerle a Alejandro un trabajo digno de su antepasado Heracles. El héroe también había participado en un asedio complicado: cuando intentó tomar la ciudad de Troya antes de que lo hiciera Aquiles.

Antes de iniciar el asedio, Alejandro tuvo un sueño profético en el que se le apareció Heracles augurando que la ciudad sería finalmente tomada, aunque a costa de mucho esfuerzo (Arr., *Anab.*, II, 18, 1; Curc., *Hist.*, IV, 2, 17). Esta visión fue interpretada como una expresión de que la voluntad divina estaba



conforme con su intención, sirviendo, así, para espolear los ánimos de sus hombres con miras a conseguir mayores éxitos.

Tras un asedio que se prolongó durante 8 meses, Alejandro consiguió por fin entrar en la ciudad y afianzó el control de la zona recurriendo de nuevo a su parentesco con Heracles. La expresión más visible de esta actitud fueron los sacrificios y juegos que organizó para conmemorar la victoria (Arr., *Anab.*, 24, 6).

3.2. Nacimiento

Además de estar relacionado con los héroes míticos a través de su ascendencia, ya desde el momento de su nacimiento se especulaba que Alejandro era en realidad hijo de un dios (Zeus en la mayor parte de las versiones, Dioniso en otras), que había visitado a su madre en el momento de la concepción.

Se piensa que fue Olímpíade quien hizo creer a Alejandro que era hijo de Zeus (Plut., *Vit.*, *Alex.*, 3, 3) y el hecho de que se tratara de una devota de los misterios dionisiacos y órficos pudo haber apoyado la creencia de que se había unido a un dios para engendrar a Alejandro (Roisman, 2003, p. 272).

Plutarco, nuestra principal fuente para conocer los primeros años de la vida del rey, nos transmite dos versiones sobre este encuentro de Olímpíade con la divinidad. Por una parte, narra que un rayo cayó sobre el vientre de la mujer, lo que nos lleva a identificar a Zeus como el padre divino del macedonio (Plut., *Vit.*, *Alex.*, 2, 3). Por otro lado, se cuenta que Filipo sorprendió a su esposa con una serpiente en la cama y pensó que estaba siendo visitada por un dios (Plut., *Vit.*, *Alex.*, 2, 6; 3, 1-2). Como las serpientes tienen un papel muy destacado en el culto a Dioniso, Olímpíade podría haber creído que Alejandro era hijo, bien de Dioniso, bien de Zeus en forma de serpiente (Roisman, 2003, p. 272).

No obstante, Olímpíade no fue la única que contribuyó a la creación de este mito. Filipo también aseguraba haber soñado que sellaba la matriz de su esposa con la imagen de un león. El adivino Aristandro lo interpretó como un



signo que auguraba que Olímpíade estaba embarazada de un hijo tan impulsivo como este animal (Plut., *Vit., Alex.*, 2, 4-5).

Alejandro no intentó sacar provecho de todos estos mitos hasta después de la muerte de su padre: como Filipo había contraído matrimonio con la princesa macedonia Eurídice, se acusó a Alejandro de ser un hijo ilegítimo (recordemos que Olímpíade era de origen epirota). Por este motivo, era mejor no relacionar su nacimiento con Zeus y aceptar a Filipo como su único progenitor hasta haberse afianzado ya en el trono de su recién heredado reino (Bosworth, 1996, p. 414-415).

A partir de entonces, la leyenda sobre la paternidad divina de Alejandro creció con rapidez, llegando incluso a decirse que Zeus-Amón había visitado a Olímpíade para engendrar a su hijo (Lane Fox, 2007, p. 350-351). Esta historia llegará a su culmen cuando Pseudo-Calístenes redacte su "Vida y Hazañas de Alejandro de Macedonia". En dicha obra, relataba que en realidad había sido el último faraón de Egipto, Nectanebo, quien, al huir a Macedonia, había visitado a Olimpia disfrazado como Amón (Pseudo-Calístenes, I, 1).

Finalmente, Plutarco (*Vit., Alex.*, 3, 5-9) cuenta que el nacimiento de Alejandro estuvo rodeado de signos premonitorios que indicaban lo excepcional del monarca: el incendio del templo de Artemisa en Éfeso, la conquista de Potidea, la victoria de Filipo en los Juegos Olímpicos y la derrota de los ilirios por parte de Parmenión.

4. RECONOCIMIENTO COMO HIJO DE ZEUS

Si estudiamos la divinización de Alejandro Magno, su estancia en Egipto es uno de los episodios fundamentales para comprenderla. El monarca macedonio llegó al país del Nilo a finales del año 332 a.C., hasta que a principios del año 331 a.C. retomó sus campañas asiáticas. Durante este período de tiempo, se inicia una nueva etapa en el camino hacia la deificación de Alejandro, en la que el rey pasó de imitar a los héroes a ser considerado como el hijo de un dios.

4.1. Coronación como faraón



Los persas habían conquistado Egipto con Cambises a su frente en el año 526 a.C. Desde entonces, el dominio persa había provocado un gran resentimiento entre este pueblo, sobre todo por las exacciones fiscales y el desprecio a las creencias nacionales egipcias. Las rebeliones fueron constantes y Egipto aún vivió un breve período de independencia, pero en el año 343 a.C. Artajerjes reprimió las revueltas. La reanudación del control persa en el país supuso el saqueo de los templos y una política de consolidación del territorio consistente en la demolición de las defensas de las principales ciudades y en el nombramiento de una administración provincial persa, lo que originó una nueva oleada de levantamientos entre la población egipcia. Es por este motivo que, a su llegada a Egipto, Alejandro fue visto como un libertador. Así, al igual que hizo Heracles al librar a los egipcios del yugo del tirano Busiris, el macedonio también expulsó a los invasores persas del país. Además, Alejandro trató de agradar al pueblo egipcio mostrando veneración a sus dioses y dedicándoles sacrificios, especialmente a Apis en la forma del toro sagrado (Arr., *Anab.*, III, 1, 4). La documentación analizada por Bosch-Puche (2012) atestigua que este no sería el único culto restaurado: una serie de inscripciones provenientes de la catacumba de las madres de Apis en la Necrópolis de Animales Sagrados de Saqqara norte nos informa del entierro de una vaca llamada Taesis bajo el reinado de Alejandro; una estela del Bukheum de Armant constituye un testimonio del sepelio de un toro Bukhis en el mismo período; y, por último, una estatua real originaria de Mendes, hoy perdida, puede ser interpretada como una muestra de piedad del monarca hacia el dios carnero Banebdjedet. En base a las evidencias que acabamos de citar, varios historiadores (Bosch-Puche, 2012, p. 254; Domínguez, 2013, p. 126; Gómez, 2007, p. 171-172; Guzmán y Gómez, 1997, p. 181-182) consideran que la restauración de cultos no se trataba simplemente de un gesto de respeto hacia la religión egipcia, sino también de una acción con implicaciones políticas y propagandísticas evidentes. Se cree que su propósito último habría sido, por una parte, atraer el favor de la población autóctona, en especial de la clase sacerdotal, y, por otra, marcar la diferencia respecto a los antecedentes negativos.



A cambio, Alejandro sería coronado faraón del Alto y del Bajo Egipto en noviembre del año 332 a.C. en Menfis. Sin embargo, las fuentes clásicas no recogen este honor, a excepción de la "Vida de Alejandro" de Pseudo Calístenes (I, 34). Aunque dicho fragmento constituya la única evidencia escrita sobre la coronación como faraón de Alejandro, los relieves en varios templos egipcios (por ejemplo, en Luxor y en Karnak) parecen apoyar este testimonio: en ellos, el macedonio participa en diversos festivales, como la fiesta de Opet, y realiza ofrendas a los dioses. A pesar de que parece improbable que Alejandro realmente hubiese tomado parte en estos rituales, a ojos de los egipcios, las imágenes aseguraban que lo había hecho y lo seguiría haciendo durante todo su reinado como faraón (Alvar y Blázquez, 2000, p. 133; Domínguez, 2013, p. 126; Gómez, 2007, p. 191; Lloyd, 2016, p. 52; Lorber, 2011, p. 296; Robbins, 1997, p. 19 y Smith, 1958, p. 15). Asimismo, se le nombra con los títulos faraónicos de "hijo de Ra" o "protector de Egipto" y en un altar hallado en Bahariya se conservan sus cinco nombres de faraón (Abd el-Raziq, 1984; Blöbaum, 2006; Bosch-Puche, 2009, 2013, 2014a, 2014b; Fakhry, 1950).

A diferencia de los reyes macedonios, que eran considerados simples mortales, como faraón Alejandro se convirtió en el representante reconocido de dios en la tierra, por lo que fue adorado como un dios accesible y viviente por sus súbditos egipcios: fue aclamado como Horus, hijo divino de Ra, el dios del Sol, cuyo culto había prevalecido en el Bajo Egipto, y como amado hijo de Amón, el dios creador del universo, cuyo culto floreció en los templos del Alto Egipto y se extendería hasta incorporar el culto a Ra. Además, en el caso de Alejandro, al haber sido proclamado hijo de Amón en el oráculo de Siwa, su filiación divina encajaba en el pasado dinástico de los faraones nativos: Alejandro compartía con ellos un padre común, Amón-Ra, que visitaba a la madre del faraón para engendrar a cada futuro rey. La actuación constructiva en nombre de Alejandro debe ser entendida en este contexto: los sacerdotes que la promovieron trataron de incorporar al rey macedonio dentro de los cultos egipcios, apartando así cualquier duda sobre su legitimidad. Las características y decoración de los monumentos, que siguen meticulosamente los cánones



tradicionales, son un claro testimonio de continuidad con el pasado y del hecho de que se ha conseguido renovar el poder real.

4.2. Visita al oráculo de Amón en Siwa

Después de ser coronado faraón, Alejandro se embarcó en un viaje de 6 semanas al oráculo dedicado a Amón en el oasis de Siwa, en la frontera occidental de Egipto y Libia. El Amón de Siwa derivaba del Amón-Ra egipcio de Tebas, pero los griegos lo habían identificado con Zeus y no cabe duda de que así lo consideraba también Alejandro. A todo ello se añade el hecho de que este oráculo fue tan famoso como los de Delfos y Dodona: era muy frecuentado porque mantuvo buenas relaciones políticas con Cartago, con la Cirenaica, con Esparta, con Atenas y con Asia (Heród., I, 46, 3; Plut., *Vit., Cim.*, 18, 6-7).

Como la realización de este viaje daba una ventaja estratégica a Darío, que tenía tiempo de preparar sus fuerzas para un nuevo enfrentamiento, debemos pensar que los motivos que impulsaron a Alejandro a llevar a cabo semejante peregrinaje eran de suma importancia, aunque no se sabe con exactitud cuáles fueron. Aunque algunos historiadores han señalado que el rey era un hombre religioso, considero que sus razones fueron principalmente políticas. Debemos tener en cuenta que Alejandro utilizó el prestigio del oráculo para reafirmar y justificar su política internacional y su vinculación a la divinidad, así como para afianzar sus próximas conquistas: el macedonio era consciente de la importancia de mantener elevada la moral de sus soldados y de buscar una legitimación divina a su campaña, evitando posibles rebeliones entre la población en los territorios recientemente anexionados (Arr., *Anab.*, VI, 14, 2; Curc., *Hist.*, VIII, 8, 14-15). Asimismo, el de Amón era el último oráculo acreditado por los griegos antes de continuar la marcha hacia el interior de Asia, así que Alejandro deseaba consultarlo simplemente por esta razón. Por otro lado, a ojos de Hogarth (1887: 317-329), Monedero (2013: 129) y Robinson (1957: 59-60), la ruta que la comitiva siguió para llegar hasta Siwa, por la costa de Paraetionium, permitió no solo aceptar la oferta de alianza de Cirene, sino también que el propio viaje quedase convertido en una aventura (Arr., *Anab.*, III, 3; Diod., XVII, 49, 3-6; Plut., *Vit., Alex.*, 26-27), similar a una peregrinación



iniciática, al final de la cual Alejandro recibiría las respuestas que quería a sus preguntas.

A la problemática del desconocimiento de las razones que movieron a Alejandro para visitar Siwa, se une el secretismo acerca de las preguntas que planteó al oráculo: Alejandro nunca reveló las cuestiones ni las respuestas del dios.

A pesar de todo, lo que sí sabemos a través de las fuentes es que, a su llegada al santuario, el sacerdote que le recibió a la entrada del templo le proclamó "hijo de Zeus", y de esta forma sería aclamado por la soldadesca y por sus cortesanos. Es probable que el sacerdote hubiera oído que Alejandro era el nuevo faraón y que lo saludase como "hijo de Amón", uno de los cinco títulos reales egipcios. También sería posible que intentara dirigirse a Alejandro en griego llamándole "mi muchacho (paidion)", pero que se equivocara y dijera "hijo de Zeus (paidios)" en su lugar (Plut., *Vit., Alex.*, 27, 9), aunque Tarn (1948: 152) rechaza esta hipótesis basándose en las estrechas relaciones entre Siwa y Cirene, por lo que no sería sorprendente que el sacerdote hablase griego correctamente. En cualquier caso, este desliz lingüístico gozó de un amplio crédito en la antigüedad y, puesto que los griegos creían que estos afortunados errores que se producían en los momentos solemnes eran augurios favorables, Alejandro lo habría tomado por otro signo del cielo.

Como ya hemos explicado, la consulta propiamente dicha se realizó en privado y los detalles nunca fueron revelados. Sin embargo, parece probable que, siguiendo la tradición griega (los oráculos no revelaban el futuro, sino que daban prescripciones rituales), Alejandro quisiese preguntar en el santuario a qué dioses debería honrar y hacer sacrificios durante el avance de su campaña en Asia. Esta hipótesis parece confirmarla el fragmento de Arriano (*Anab.*, V, 19, 4) sobre los sacrificios realizados al llegar a la desembocadura del Indo "siguiendo [...] las indicaciones del oráculo de Amón".

Por su parte, las fuentes posteriores mencionan fundamentalmente dos cuestiones, que deben ser apócrifas y que son las siguientes: se decía que



Alejandro había preguntado al dios si llegaría a gobernar sobre toda la tierra y si había castigado a todos los asesinos de su padre, aunque el sacerdote le advirtió de que su padre era Amón, no Filipo (Curc., *Hist.*, IV, 7, 5-28; Diod., XVII, 51; Just., *Epítome*, XI, 11, 2-11; Plut., *Vit., Alex.*, 27, 5-8; Pseudo-Calístenes, I, 30). Aunque estas no fueran las verdaderas cuestiones, a Alejandro le convenía que se difundieran como tales. Por un lado, el hecho de que el propio Amón hubiera ratificado que el macedonio era su hijo suponía una legitimación de carácter divino para el control del país del Nilo. Se aseguraba así de seguir la tradición de los faraones egipcios frente a los antiguos invasores persas, que no habían respetado las costumbres locales. De todos modos, teniendo en cuenta que ya había sido coronado faraón varias semanas atrás, no es de extrañar que se le tratase como descendiente de Amón, puesto que ya estaba implícito en el cargo. Por otra parte, la confirmación de que los asesinos de Filipo habían sido castigados eliminaba cualquier sospecha de que tanto él como su madre Olímpíade hubieran participado de alguna forma en el asesinato de su padre.

Se dice que otros santuarios también confirmaron con posterioridad el parentesco con Zeus y renovaron la predicción sobre la muerte del Gran Rey. Sería el caso del oráculo de Apolo de Dídima y de las profetisas de Atenea en Eritrea (Roisman, 2003, p. 266).

A partir de este momento, las representaciones artísticas de Alejandro le vincularán habitualmente tanto con Zeus como con Amón. En las monedas de sus Sucesores aparecerá tocado con los cuernos de carnero del dios Amón (Bellinger, 1963, p. 86; Dahmen, 2007, p. 10-11, 16-17; Hardy, 2000, p. 10; Morkholm, 1991, p. 27, 63; Sheedy, 2007, p. 108-109; Sheppard, 2011, p. 165; Stewart, 1993, p. 238-239) y parece ser que también se vestiría de esta forma en los banquetes (Efipo de Olinto, *Hist., FGrHist.*, 126, F5). En algunas esculturas egipcias y en el mosaico de la batalla de Issos, se le muestra ataviado con el escudo o coraza de piel de cabra (*aegis*) del padre de los dioses (Lane Fox, 2007, p. 344-345). En Babilonia, los artistas Apeles y Pirgóteles le representaron, por encargo propio, como el portador del rayo, es



decir, como hijo de Zeus (Alvar y Blázquez, 2000, p. 143-147; Roisman, 2003, p. 272). Además, en la Biblia (Libro de Daniel, 8, 5-9) y en el Corán (sura 18, ayat 92-97) aparece bajo el sobrenombre del “macho cabrío” y el “poseedor de los dos cuernos”, respectivamente.

Por último, es preciso remarcar que, para los griegos, ser hijo de un dios no implicaba la divinidad: los dioses acostumbraban a engendrar mortales en sus relaciones con mujeres. Sin embargo, las supuestas pretensiones de divinización de Alejandro no fueron aceptadas por los miembros de más edad y más conservadores de la nobleza macedonia (Curc., *Hist.*, IV, 7, 29-32; VI, 9, 18; VI, 10, 26-28; Plut., *Vit., Alex.*, 50, 11). El episodio que mejor ilustra este rechazo sería la acusación de Clito el Negro, en el 328 a.C., de que Alejandro había renegado de su padre en favor de Amón (Arr., *Anab.*, IV, 8, 4-5). Estas palabras llevaron a Alejandro a asesinar al hombre que le había salvado la vida durante la batalla del Gránico. Pese a las anteriores acusaciones, Alejandro nunca pareció olvidar o renegar de su padre en la tierra: en una carta dirigida a los atenienses (Plut., *Vit., Alex.*, 28), así como en su discurso durante el motín de Opis (Arr., *Anab.*, VII, 9, 2-6), Alejandro recuerda las hazañas de su padre y, tras su muerte, se descubrió entre los papeles del monarca un proyecto de un cenotafio monumental para Filipo.

5. SUPERACIÓN DE LAS HAZAÑAS DE HÉROES Y DIOSES

Desde su marcha de Egipto a principios del 331 a.C., Alejandro reemprendió la conquista de Asia. Tras vencer definitivamente a Darío en la batalla de Gaugamela y asegurar el control del imperio persa, el macedonio se dirigió hacia la India, campaña durante la cual trató de establecer constantemente paralelismos entre su persona y las figuras de Heracles y Dioniso. El amotinamiento de su ejército a orillas del río Hífasis en el 326 a.C. le obligó a regresar hacia Babilonia, lugar en el que falleció el 10 de junio del año 323 a.C. Será precisamente durante los últimos meses de su vida cuando asistamos a la tercera fase de la divinización de Alejandro, que supondrá una deificación propiamente dicha, pues es muy posible que ya fuera adorado como un dios en



algunas ciudades griegas de Asia desde el 324 a.C. Por último, este culto divino se extendería a otras regiones después de su muerte.

5.1. Adopción de la *proskynesis*

Siguiendo a su victoria en la batalla de Gaugamela frente al ejército de Darío en el año 331 a.C., Alejandro entró en Babilonia y Susa como nuevo rey y realizó sacrificios a las deidades locales, fundamentalmente a Baal, al igual que había hecho en Egipto. De hecho, en la primera de las ciudades sería ya aceptado como monarca del imperio persa (Arr., *Anab.*, III, 16, 3-4). Lo que los historiadores de Alejandro presentan como una bienvenida espontánea, fue en realidad una rendición ritual, celebrada muchas veces en el pasado tanto para recibir ceremonialmente al heredero legítimo al trono como a un rey conquistador.

A diferencia de los faraones egipcios, los reyes persas no eran concebidos ni idolatrados como divinidades por sus súbditos, simplemente eran consideradores vicarios en la tierra del dios Ahura Mazda (Cartledge, 2009, p. 20-21). Sin embargo, era costumbre en la corte persa que, al despedirse de su rey, se realizase una postración o incompleta genuflexión en señal de acatamiento y sumisión ante la máxima autoridad del monarca. Este acto es lo que se conoce con el nombre de "*proskynesis*", que en ningún momento debe entenderse como un gesto de adoración, sino de obediencia a un soberano absoluto (Heród., I, 114). A pesar de todo, entre los griegos el intento de adopción de la *proskynesis* por parte de Alejandro fue muy criticado, puesto que para ellos este era un acto religioso, que se dedicaba exclusivamente a los dioses (Isócr., *Pan.*, IV, 151).

En la primavera del 327 a.C., Alejandro intentó introducir en la corte el protocolo persa de la *proskynesis*. Como este gesto era entendido de dos formas distintas por los griegos y por los persas, la situación en la que se vio el monarca era compleja: si quería mantener las formas de reverencia que, para sus cortesanos persas, merecía como Gran Rey, debía aceptar que se le dedicase la fórmula de la *proskynesis*; pero, si exigía o imponía su



cumplimiento a los griegos y macedonios, se exponía a ser acusado de estar confundiendo lo divino con lo secular y traspasando los límites de lo humano (Cartledge, 2009, p. 262-263). Aun así, Alejandro decidió llevar a cabo un pequeño experimento social, introduciendo el protocolo de la *proskynesis* en privado, entre un selecto grupo de amigos. El macedonio se topó con un movimiento de rechazo a esta práctica, en el que encontramos al historiador Calístenes como principal opositor (Arr., *Anab.*, IV, 10, 1-2; Curc., *Hist.*, VIII, 5, 15-16). Puede que su rechazo no fuera solo porque la *proskynesis*, además de tratarse de un acto servil, significaría reconocer por deidad viviente a su soberano, sino que también pudo haber influido que la aceptación de esta práctica supondría el igualamiento de los cortesanos griegos con los persas (Curc., *Hist.*, VI, 6, 1-3).

Algunos autores (Bosworth, 1996; Guzmán Guerra y López Espelosín, 2007; Alvar y Blázquez, 2000; Cartledge, 2009) entienden que la intención, o una de las intenciones, tras este intento de introducción de la *proskynesis* era que los griegos reconocieran la condición de dios de su rey. Sin embargo, un fragmento de la “Anábasis” de Arriano (IV, 12, 3-5) nos lleva a rechazar la idea de que la motivación de Alejandro fuera religiosa: primero, los compañeros de Alejandro debían rendirle homenaje al modo de los persas hacia su rey y, después, puesto que eran sus macedonios, estos serían recompensados con un beso. Este beso supondría una restitución de su antigua dignidad y refutaba cualquier posible insinuación de que Alejandro buscaba la *proskynesis* porque quería parecer divino: nunca un dios habría destruido la ilusión de su divinidad dando a sus adoradores un beso privilegiado (Lane Fox, 2007, p. 519).

Por consiguiente, es muy posible que esta actitud formara parte de una estrategia de orientalización, en virtud de la cual pensaba crear una nueva minoría selecta de persas, macedonios y griegos destinada a gobernar conjuntamente el imperio. En consecuencia, era necesario unificar también el ceremonial hacia la figura del rey, a pesar de que este acto tuviera en cada caso, una significación distinta. De esta forma, Alejandro pretendía resaltar el carácter universal de su monarquía. Sin embargo, el resentimiento que provocó



la introducción de la *proskynesis* entre los griegos propició que esta se acabase limitando únicamente a los súbditos bárbaros del rey (Bosworth, 1996, pp. 418-419, 421-422; Guzmán Guerra, 1982, p. 28-31).

5.2. Imitación y superación de Dioniso y Heracles

A la hora de invadir las tierras de la India que se extendían más allá de las fronteras del Imperio Aqueménida, Alejandro tomó como modelo principal al dios Dioniso, movido por el ansia de superar sus hazañas. En este punto, el ejército había mostrado ya los primeros síntomas de amotinamiento, por lo que a Alejandro le convenía tranquilizar a sus hombres con las leyendas acerca de Dioniso y su visita a la India. De hecho, el culto a Dioniso se intensificó cuando los macedonios encontraron restos de las campañas del dios y se sintieron retados a superarle (Arr., *Anab.*, V, 2, 1).

Una demostración pública de que Alejandro se comparaba con el dios la constituye la marcha triunfal a imitación de la de Dioniso (Arr., *Anab.*, VI, 28, 1-2; Curc. *Hist.*, III, 12, 18). Aunque Arriano no da crédito completamente a estas leyendas y Eratóstenes opina que los macedonios contaban estas historias por adular al rey, sí que es posible que se hubiera realizado alguna fiesta dionisiaca del tipo de las descritas. Primero, porque los macedonios celebraban anualmente la fiesta de Dioniso y, en segundo lugar, por el deseo de imitarle.

Por otro lado, también es importante señalar otro episodio acontecido en estos momentos en el que Alejandro se comparó esta vez con Heracles. Durante el asalto a la Roca de Aorno en el verano del 327 a.C., el monarca declaró que había superado los logros del héroe, puesto que él había sido incapaz de tomar el enclave (Diod., XVII, 85, 1-2).

Habiendo superado, por tanto, las hazañas de Dioniso y de Heracles (Curc., *Hist.*, III, 10, 4-5), Alejandro ya no tenía a nadie ni entre los hombres ni los dioses con quien competir. Así pues, él podía ser considerado un dios con mayores argumentos: se abría de esta forma el camino a trocarse él mismo en divinidad y hacerse adorar como tal.



6. CULTO DIVINO

En el año 323 a.C., Alejandro se había convertido en objeto de adoración tanto de las gentes de Asia como más al oeste, en Egipto, donde era tradición profesar veneración religiosa al gobernante. Asimismo, mientras preparaba su campaña en la Península Arábiga, se le informó de que los árabes solo adoraban a dos dioses: Urano y Dioniso, por su campaña en la India. Alejandro se declaró a sí mismo digno de ser adorado como tercer dios porque sus logros habían superado los de Dioniso (Arr., *Anab.*, VII, 20, 1).

El monarca también recibiría tratamiento como dios en vida por parte de los habitantes de las ciudades griegas del litoral asiático, agradecidos por haber sido liberados de la dominación persa o con la esperanza de ser beneficiarios de las buenas obras de Alejandro. Entre los honores que se le rendían, se pueden destacar los siguientes: se ofrecían sacrificios en su nombre, especialmente en su cumpleaños, se celebraban juegos llamados "Alejandrinos", se reservaba un recinto sagrado y un altar en su honor y se llevaba su imagen en procesión junto con las de los otros doce dioses del Olimpo (Lane Fox, 2007, p. 706-707).

En cuanto a las ciudades griegas del continente, existen desacuerdos acerca de las características del culto al rey. Algunos autores (Alvar y Blázquez, 2000; Roisman, 2003) consideran que fue el propio Alejandro quien expidió una orden en Susa a fin de que las ciudades le tributasen culto como a un dios en el 324 a.C. Esta afirmación se sustenta en los debates que existieron en Atenas y Esparta sobre tal tema y en las delegaciones griegas que se dirigieron a la embajada de Babilonia, portando coronas y vestidas como si fueran a encontrarse con un dios (Diod., XVII, 113, 1). Sin embargo, otros investigadores (Cartledge, 2009; Lane Fox, 2007) reconocen que los testimonios relativos a dicha orden imperial son muy frágiles. Por un lado, la llegada de embajadas griegas a Babilonia para coronar a Alejandro no demuestra en ningún momento que fuera el soberano quien decretara su propia deificación, solo pone de manifiesto que existían griegos que estaban dispuestos a otorgarle tamaño honor. Por otra parte, en el caso de los debates



de atenienses y espartanos, debemos entender que habían sido integrados por la fuerza en la Liga de Corinto, bien durante el reinado de Filipo en el 338 a.C., bien siendo rey su hijo, y la autonomía que, supuestamente, se les había garantizado bajo juramento había quedado violada por este último, por lo que existían ciertos sectores que no sentían demasiada simpatía por el macedonio y que, por supuesto, se oponían al establecimiento de un culto divino. Teniendo en cuenta estas circunstancias, sería tan solo la existencia de esta oposición lo que nos puede llevar a pensar que efectivamente fue necesario solicitar la deificación en la Hélade; aunque, antes de su marcha a Asia, los atenienses ya habían prometido que honrarían a Alejandro a su regreso con “unos honores mayores que los de Filipo”, y es difícil pensar cuáles podrían ser dichos honores si no un acto de adoración divina. Independientemente de la existencia de una petición formal o no, hay que pensar que políticamente la instauración del culto a Alejandro significaba poner a los griegos del continente en armonía con la mayor parte del nuevo imperio, cuyo centro de gravedad se encontraba ahora en Babilonia. Así, parece ser que la divinización de Alejandro constituía, nuevamente, un reconocimiento de naturaleza política más que espiritual.

De cualquier modo, lo que sí parece claro es que Alejandro consiguió ascender a la categoría de "dios" tras su muerte, difundándose el culto a su persona por todo el imperio. Incluso surgieron leyendas acerca del propio fallecimiento. En un primer momento, se contaba que, como Heracles, había sido trasladado al cielo; pero el punto culminante lo constituye el relato de Pseudo Calístenes (III, 32; recogido también en Arr., *Anab.*, VII, 27, 3), según el cual Alejandro intentó desaparecer en el Éufrates para crear su propia apoteosis.

Tenemos datos de una serie de cultos celebrados en los siglos posteriores a la muerte de Alejandro. Por citar algunos ejemplos de estos ritos, en Tasos se celebró un festival en su honor durante la primera generación tras su muerte y en Eritras existía un sacerdocio dedicado al "rey Alejandro" en el año 270 a.C. El *koinon* jónico celebraba un festival anual regular en la fecha de nacimiento del monarca, que acabó estableciéndose en un recinto permanente situado al oeste de Teos. Muy interesante es también la adoración a Alejandro y Zeus-



Amón en un oasis cercano a Siwa en el año 529 d.C., a pesar de que el cristianismo ya se había convertido en la religión del Imperio Romano doscientos años atrás (Stewart, 1994).

7. CONCLUSIONES

Analizando las diversas fuentes que hemos consultado podemos decir que el proceso que culminó en la divinización de Alejandro se inició ya desde el momento de su nacimiento con la leyenda sobre su concepción y sus antepasados míticos. A lo largo del artículo hemos analizado dicho proceso de deificación y podemos decir que se divide en tres fases claramente diferenciadas:

1. Desde su nacimiento hasta la visita al oráculo de Siwa, Alejandro pondrá el énfasis en su parentesco con los héroes clásicos, fundamentalmente Aquiles y Heracles. Tanto sus padres como sus tutores le alentaban a emular a sus antepasados heroicos y esta ascendencia era reconocida y aceptada por los griegos. Además, se había especulado sobre una intervención divina en su concepción, generalmente atribuida a Zeus. Pero con suma inteligencia y sentido de la oportunidad, habiendo sido acusado de ser hijo ilegítimo de Filipo, no intentó sacar provecho de los mitos sobre su filiación divina hasta después de la muerte de su padre. A partir de entonces la leyenda sobre la paternidad divina de Alejandro creció con rapidez.
2. Su coronación como faraón supuso su proclamación como hijo de Amón-Ra y, más tarde, en el oráculo de Siwa, a pesar de que nunca revelase cuáles fueron las preguntas formuladas, se extendió la leyenda de que este parentesco había sido reconocido por el propio dios. Como Amón había sido identificado con Zeus por los griegos, Alejandro sería considerado como hijo de Zeus desde este momento.
3. A lo largo de su campaña en la India, Alejandro toma como modelos a Heracles y a Dioniso, tratando de imitar e incluso superar las hazañas de ambos. Una vez que había sobrepasado los logros tanto de los dioses



como de los héroes, ya no tenía a nadie más con quien competir y podía proclamarse a sí mismo digno de ser adorado como un dios.

La deificación del rey, por encima de su carácter espiritual, debe ser entendida como un elemento más dentro de la política de unificación de su imperio, que estaba compuesto por pueblos de culturas y religiones muy distintas. Por tanto, a través de su política religiosa, Alejandro ponía de relieve el carácter universal de su monarquía. Así, con el intento de introducción del ritual persa de la *proskynesis*, parece claro que deseaba fijar un ceremonial común en la corte; y en el caso de la supuesta orden de divinización enviada a Atenas y Esparta debemos entender que el establecimiento de un culto a la persona del rey en la Grecia continental solo la habría puesto en armonía con el resto de territorios de su imperio, donde sí se le estaban tributando honores divinos.

Alejandro no solo tuvo la habilidad de utilizar políticamente oráculos y profecías para influir en el ánimo de sus soldados y de sus enemigos, sino que también supo ponerlos al servicio de sus intereses y proyectos para agrandar su leyenda: el monarca cuenta con la aprobación de los dioses y se convierte en el instrumento con el que se lleva a cabo la voluntad divina. El macedonio era muy consciente de la importancia que una legitimación divina podía suponer para la conquista, control e integración de territorios tan heterogéneos como los que conformaban su imperio. Por ello, en su política religiosa el respeto a los cultos de los pueblos conquistados jugaba un papel importante. El monarca no dudó en establecer paralelos entre dioses y héroes de unas y otras religiones, como es el caso de Amón y Zeus en Egipto o de Heracles y Melkart en Tiro; se presentó como heredero de personajes míticos, por ejemplo, de Dioniso en la India; y rindió culto a dioses egipcios y asiáticos, entre los que se pueden mencionar a Apis y a Maat. Este respeto que el macedonio mostró hacia otros credos fue uno de los motivos que propiciaron que fuera aceptado con tanta facilidad en los nuevos territorios anexionados a su imperio.

En la misma línea de las hipótesis que hemos planteado podemos interpretar los textos de algunos autores clásicos, como Arriano (*Anab.*, VIII, 28, 3) y



Plutarco (*Vit., Alex., 28*), defensores de que, para Alejandro, la divinización era tan solo una estrategia para controlar a sus súbditos.

Después de su muerte, Alejandro, consiguió ascender definitivamente a la categoría de dios, difundiéndose su culto por todo el imperio. Los Diádocos y los emperadores romanos deseaban imitar el gobierno de la ecúmene que el rey macedonio había puesto en práctica a lo largo de su campaña. Alejandro era la muestra de que este tipo de políticas eran posibles, por lo que los gobernantes posteriores no dudarán en establecer el culto a sus personas y proclamarse a sí mismos dioses en vida como forma de legitimar su autoridad y sus decisiones.

Fuentes clásicas

ARISTÓTELES: *Política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid. 2005.

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*. Gredos. Madrid. 2010.

ARRIANO: *Anábasis de Alejandro Magno. Libros I-III*. Gredos. Madrid. 1982.

ARRIANO: *Anábasis de Alejandro Magno. Libros IV-VIII (India)*. Gredos. Madrid. 1982.

DIODORO DE SICILIA: *Biblioteca histórica. Libros XV-XVII*. Gredos. Madrid. 2012.

HERÓDOTO: *Historias. Libros I-IV*. Akal/Clásica. Madrid. 1994.

ISÓCRATES: *Panegyricus*. Harvard University Press. Cambridge. 1980.

JUSTINO: *Epítome de las "Historias Filípicas" de Pompeyo Trogo*. Gredos. Madrid. 2008.

MELARA NAVÍO, A. G. (2011): *El noble Corán. Traducción comentada*. Çağrı Yayınları. Estambul.

PLUTARCO: *Vidas paralelas. Lisandro-Sila. Cimón-Lúculo. Nicias-Craso*. Gredos. Madrid. 2007.



PLUTARCO: *Vidas paralelas. Alejandro-César. Pericles-Fabio Máximo. Alcibíades-Coriolano*. Cátedra. Madrid. 2009.

PSEUDO-CALÍSTENES: *Vida y hazañas de Alejandro Magno*. Gredos. Madrid. 2010

QUINTO CURCIO RUFO: *Historia de Alejandro Magno*. Ediciones Orbis. Barcelona. 1985.

UBIETA, J. A. (coord.) (1975): *Biblia de Jerusalén ilustrada. Tomo 2*. Club Internacional del Libro. Madrid.

Bibliografía

ABD EL-RAZIQ, M. (1984): "Die Darstellungen und Texte des Sanktuars Alexanders der Grossen im Tempel von Luxor". *Archäologische Veröffentlichungen, Deutschen Archäologisches Institut, Abteilung Kairo*, 16. Mainz.

ALVAR, J. y BLÁZQUEZ, J. M. (eds.) (2000): *Alejandro Magno: Hombre y mito*. Actas. Madrid.

BELLINGER, A. R. (1963): "Essays on the coinage of Alexander the Great". *Numismatic Studies* 11. The American Numismatic Society. Nueva York.

BLÖBAUM, A. I. (2006): "„Denn ich bin ein König, der die Maat liebt“: Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten. Eine vergleichende Untersuchung der Phraseologie in den offiziellen Königsinschriften vom Beginn der 25. Dynastie bis zum Ende der makedonischen Herrschaft". *Aegyptiaca Monasteriensia*, 4: 419-423.

BOSCH-PUCHE, F. (2009): "La titulatura faraónica de Alejandro Magno: nuevas aportaciones". *Trabajos de Egiptología*, 5.1: 103-116.

BOSCH-PUCHE, F. (2012): "Alejandro Magno y los cultos a animales sagrados en Egipto". *Aula Orientalis*, 30.2: 243-277.



BOSCH-PUCHE, F. (2013): "The Egyptian royal titulary of Alexander the Great I: Horus, Two Ladies, Golden Horus and Throne Names". *Journal of Egyptian Archaeology*, 99: 131-154.

BOSCH-PUCHE, F. (2014a): "The Egyptian royal titulary of Alexander the Great II: Personal Name, Empty Cartouches, Final Remarks and Appendix". *Journal of Egyptian Archaeology*, 100: 89-109.

BOSCH-PUCHE, F. (2014b): "Alexander the Great's Egyptian names in the Barque Shrine at Luxor Temple" en GRIEB, V., NAWOTKA, K. y WOJCIECHOWSKA, A. (eds.): *Alexander the Great and Egypt: History, art, tradition*. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden: 55-87.

BOSWORTH, A. B. (1996): *Alejandro Magno*. Cambridge University Press. Madrid.

CARTLEDGE, P. (2009): *Alejandro Magno. La búsqueda de un pasado desconocido*. Ariel. Barcelona.

DAHMEN, K. (2007): *The legend of Alexander the Great on Greek and Roman coins*. Routledge. Londres y Nueva York.

DOMÍNGUEZ, A. J. (2013): *Alejandro Magno. Rey de Macedonia y de Asia*. Sílex. Madrid.

FAKHRY, A. (1950): *The Egyptian Deserts: Bahria Oasis, vol. II*. El Cairo.

GÓMEZ, F. J. (2007): *La leyenda de Alejandro. Mito, historiografía y propaganda*. Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares.

GUZMÁN GUERRA, A. y GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (1997): *Alejandro Magno de la historia al mito*. Alianza Editorial. Madrid.

HARDY, D. (2000): *The coinage of Alexander the Great*. Numismatic Museum of Athens. Atenas.

HOGARTH, D. G. (1987): "The deification of Alexander the Great". *English Historical Review*, II: 317-329.



LANE FOX, R. (2007): *Alejandro Magno, conquistador del mundo*. El Acantilado. Barcelona.

LLOYD, A. (2016): "Alejandro en Egipto". *Desperta Ferro*, 33: 48-53.

LORBER, C. C. (2011): "Theos aigochos: the aegis in Ptolemaic portraits of divine rulers" en ISSIF, P. P., CHANKOWSKI, A. S. y LORBER, C. C. (eds.): *More than men, less than gods. Studies on the royal cult and imperial worship. Proceedings of the International Colloquium organized by the Belgian School at Athens*. Peeters. París: 293-357.

MORKHOLM, O. (1991): *Early Hellenistic coinage: from the accession of Alexander to the Peace of Apamea (336-186 B.C.)*. Cambridge University Press. Cambridge.

NAVARRO, F. J. (2013): *Alejandro Magno. Héroe, líder y conquistador*. Rialp. Madrid.

ROBBINS, G. (1997): *The art of Ancient Egypt*. British Museum Press. Londres.

ROBINSON, C. A. (1957): "The extraordinary ideas of Alexander the Great" en GRIFFITH, G. T. (ed.) (1966): *Alexander the Great. The main problems*. Heffer. Cambridge: 53-72.

ROISMAN, J. (2003): *Brill's companion to Alexander the Great*. Brill. Leiden.

SHEEDY, K. A. (2007): *The Westmoreland Collection. Ancient Coins in Australian Collections vol. 1. Alexander and the Hellenistic Kingdoms. Coins, image and the creation of identity*. Australian Centre for Ancient Numismatic Studies. China.

SHEPPARD, R. (2011): *Alejandro Magno. Guerras*. Editorial Libsa. Madrid.

SMITH, W. S. (1958): *The art and architecture of Ancient Egypt*. Penguin. Londres.

STEWART, A. (1993): *Faces of power: Alexander's image and Hellenistic politics*. University of California Press. Berkeley.



TARN, W. W. (1948): "Alexander's Deification" en GRIFFITH, G. T. (ed.) (1966): *Alexander the Great. The main problems*. Heffer. Cambridge: 151-178.

