

Olimpiade la mimálona

Borja Antela Bernárdez

Universitat Autònoma de Barcelona
borja.antela@uab.cat



© del autor

Recepción: 26/03/2022
Aceptación: 28/07/2023

Resumen

En un conocido pasaje de la *Vida de Alejandro*, Plutarco describe la participación de Olimpiade en ritos órficos y báquicos, propios de mimálonas, clodonas y edónides, mujeres tracias. Esta información ha sido la piedra angular sobre la que la mayoría de los autores han fundamentado la interpretación de Olimpiade como mujer harto religiosa, y con ello, han condicionado la percepción de sus acciones en la historia de Alejandro. No obstante, aquí defenderemos que la información de Plutarco no está ordenada cronológicamente, sino que funciona como un *exemplum* con el que el texto introduce al personaje y su supuesto carácter. Sin embargo, el fragmento en cuestión haría referencia a la batalla de Evia (317 a.C.) entre Olimpiade y Adea Eurídice.

Palabras clave: Olimpiade del Epiro; Plutarco; mimálonas; cultos dionisiacos; Macedonia argéada; batalla de Evia

Abstract. *Olympias, the Mamilone*

In a well-known passage of the *Life of Alexander*, Plutarch describes the participation of Olympias of Epirus in Orphic and Bacchic rites, typical of the Thracian women Mimalones, Clodones and Edonides. This information has been the central source on which most authors have based their interpretation of Olympias as a highly religious woman, and in so doing, they have also conditioned the perception of her actions in the History of Alexander. Here, however, we will argue that Plutarch's account on these rites is not in chronologically ordered, and works as an *exemplum* with which the text introduces the character of Olympias and her character Plutarch wants the reader to suppose. However, the fragment in question would probably be referred to the battle of Evia (317 BC) between Olympias and Adea Eurydice.

Keywords: Olympias of Epirus; Plutarch; Mimalones; Dionysian Cults; Argead Macedonia; Battle of Evia

Sumario

- | | |
|------------------|----------------------------|
| 1. Presentación | 3. Olimpiade, mimálona |
| 2. Las mimálonas | Referencias bibliográficas |

1. Presentación

Al principio de su *Vida de Alejandro*, Plutarco describe los portentos que señalaban su nacimiento. Ello le sirve también para introducir una explicación sobre el distanciamiento entre Olimpiade y Filipo II:

Se pudo ver también, en cierta ocasión, a una serpiente extendida junto al cuerpo de Olimpiade mientras esta dormía; y dicen que ello debilitó sobremanera el amor y el afecto de Filipo, hasta el punto de evitar en muchas ocasiones el acostarse a su lado, ya fuera por temor de ser objeto de posibles embrujos o filtros de su mujer, ya por un escrúpulo religioso de tener trato con ella, que supuestamente lo tenía con un ser superior. Pero hay otra versión al respecto, según la cual todas las mujeres de la comarca son afectas desde muy antiguo a los ritos órficos y a las celebraciones orgiásticas de Dioniso, recibiendo la denominación de clodonas y mimálonas; que sus prácticas se parecen en muchos aspectos a las de las edónides y a las de las mujeres tracias del Hemo (de aquí proviene, al parecer, el uso de la palabra *threskeúein* aplicado a los ritos exagerados e imprudentes); y que Olimpiade, que ansiaba más que las otras los raptos y se comportaba de forma más bárbara en los delirios, llevaba consigo en las celebraciones báquicas grandes serpientes domesticadas que con frecuencia, deslizándose fuera de la hiedra y de las cestas sagradas y enroscándose en los tirsos y en las coronas de las mujeres, llenaban de estupefacción a los varones¹.

Este es uno de los textos básicos mediante los cuales la tradición clásica y la historiografía se ha alimentado para la comprensión del personaje de Olimpiade del Epiro². La tradición que vincula a Olimpiade con el uso de serpientes es ampliamente conocida³, como también lo es su relación con el culto de Dioniso, siendo este texto de Plutarco probablemente la fuente sobre la que se sustentan la mayor parte de las afirmaciones que atribuyen a Olimpiade una poderosa devoción por este dios y, de ello, también su carácter profundamente religioso⁴. Asimismo, sabemos que Dioniso era un dios con una fuerte presencia en la religión macedonia⁵. Este breve ensayo no es lugar para analizar estas cuestiones complejas. Centramos nuestra atención aquí en las mimálonas.

1. Plu. *Alex.* 2.6-9. Traducción de BERGUA (2007).
2. Sobre Olimpiade, resulta imprescindible citar aquí la enorme labor de estudios llevada a cabo por CARNEY (2006). En España, el trabajo de MIRÓN (2002 y 2003) es asimismo referencia imprescindible. Recientemente, vale la pena mencionar el trabajo de profunda revisión de ANTELA BERNÁRDEZ (2021 y 2022).
3. Véase OGDEN (2009 y 2015); ANTELA BERNÁRDEZ (2021).
4. Sobre esta cuestión, vale la pena revisar el trabajo de CARNEY (2022). Véase también ANTELA BERNÁRDEZ (2020 y 2022).
5. La religión de la Macedonia argéada nos resulta profundamente desconocida. Véase el reciente trabajo de ANSON (2022).

2. Las mimálonas

Tenemos noticia de que las mimálonas forman parte del séquito de Dioniso, junto con los silenos, los sátiros, los títiros y los grupos de bacantes, las lenas, las tíades, las náyades y las que en conjunto reciben el nombre de ninfas⁶. De hecho, mimálonas es un nombre más reciente para lo que anteriormente se denominaba clodómanas, tal y como explica Polieno:

Argeo era rey de los macedonios; de los taulantios, Galauro. Los taulantios hacen una campaña contra los macedonios. Argeo, como su tropa era escasa, ordena a las doncellas macedonias que, cuando los enemigos acerquen su ejército, se dejen ver por el monte de Erebea. Ellos, en efecto, lo iban aproximando; y las doncellas se dejaron ver y bajaban del monte en gran número, blandiendo tirso en vez de lanzas y sombreando sus rostros con coronas. Galauro se impresionó, al creer, desde lejos, que las doncellas eran hombres, y dio la señal de retirada. Los taulantios huían arrojando sus armas y abandonando los bagajes. Argeo, después de vencer sin lucha, construyó un templo a Dioniso Pseudanor y, por haber imitado a los hombres, ordenó llamar mimálonas a las doncellas que antiguamente los macedonios llamaban clodonas⁷.

La etimología del término ‘mimálonas’ (Μιμαλλών) que explica Polieno, en relación con la imitación por estas bacantes que pasaban por hombres, ha sido cuestionada por Grace H. Macurdy hace más de un siglo⁸, quien prefería asociar el vocablo al acto de hilar. No obstante, Polieno pone énfasis en su texto en la imitación⁹, cuando sombrean sus rostros (con coronas) o cuando blanden sus tirso, que debían parecer lanzas a sus enemigos. Asimismo, la emulación de Alejandro y su ejército en India, celebrando rituales a Dioniso en las inmediaciones de Nisa, proporciona un ejemplo histórico donde se relacionan ejércitos y personas disfrazadas de bacantes¹⁰.

3. Olimpiade, mimálonas

No obstante, resulta difícil interpretar el modo en que debemos entender el texto de la *Vida de Alejandro* de Plutarco sobre Olimpiade y los ritos de mimálonas y clodonas. Más allá de los muchos elementos que se mencionan en el texto¹¹, quizás lo más difícil, y que ha pasado desapercibido hasta ahora sea el contexto cronológico de lo que Plutarco pretende exponer. Asimismo, sabemos por el mismo prólogo de la *Vida de Alejandro* que el método de Plutarco no es histórico, sino biográfico, y por ello las informaciones que aporta en su relato no están siempre ordenadas de forma temporal, pues su intención es la de componer un retrato del carácter de sus

6. Strab. 10.3.11. Véase también Lycophr. 1464; Ov. *Ars* 1.541.

7. *Polyaen.* 4.1. Traducción de VELA *et al.* (1991).

8. MACURDY (1913: 192).

9. GOUKOWSKY (2009: 86-87).

10. Arr. *An.* 5.2.6-3.2.

11. Analizados en ANTELA BERNÁRDEZ (2021: capítulo 3).

personajes y no exponer los hechos en un sentido histórico¹². De este modo, para justificar sus argumentos, en ocasiones Plutarco explica anécdotas que no están relacionadas exactamente con el momento del que habla¹³, y ello hace difícil saber en qué momento debemos datar ciertas informaciones de su obra.

Con respecto a la descripción de Olimpiade como mimálona, cabe preguntarse si esta afirmación tiene realmente que ver con el lugar que ocupa en la estructura de la *Vida de Alejandro*. La información está asociada con el nacimiento de Alejandro, pero también con el distanciamiento entre sus padres. No tenemos noticia histórica, sin embargo, de que ello ocurriese antes de los últimos años de Filipo II, cuando los diferentes episodios de su enlace con Cleopatra Eurídice¹⁴, sobrina de Átalo, llevaron al supuesto enfrentamiento y distanciamiento entre Olimpiade y su esposo.

En mi opinión, la información que Plutarco añade a la descripción de los acontecimientos relacionados con el nacimiento de Alejandro tiene que ver con la intención del autor de componer una imagen del personaje de Olimpiade¹⁵ más que con la corrección cronológica. En este sentido, es muy probable que la información sobre los ritos báquicos, las mimálonas y edónides, sea una digresión propia del estilo biográfico de Plutarco. Sabemos, de hecho, que su manera de concebir las *Vidas* pretende sobre todo elaborar retratos del carácter de sus personajes, y esta digresión concreta pretende informar al lector del carácter específico de Olimpiade. En este sentido, debemos recordar que Plutarco tiene un juicio muy concreto sobre las mujeres y la sexualidad, por el cual el deseo sexual femenino debe estar sometido a su pareja masculina, o ser inexistente¹⁶.

En el caso concreto de Olimpiade, Plutarco recoge la anécdota del fuego que se extiende y acaba extinguiéndose en su lecho en el sueño de Filipo sobre la concepción de Alejandro¹⁷. Este fuego, entre otros significados, es una clara metáfora de

12. Plu. *Alex.* 1.2. Véase WARDMAN (1971).

13. DUFF (2011: 68): «In the *Lives*, then, Plutarch tends not to ‘tell’ the readers the moral lessons they should learn from any given incident or Life. Still less does he tell them how to apply such lessons in their own circumstances. He can work in this understated, implicit way because he relies on his readers’ possessing both a mentality of moralism in general (that is, a ‘judgmental’ attitude to human behavior in both present and past) and a common set of notions about what made virtuous or vicious behavior, a common repertoire of virtues and vices. It is, nevertheless, the reader who does the work of abstracting notions of virtue».

14. HECKEL (2006: 89), s.v. ‘Cleopatra [1]’. Véase también MOLINA MARÍN (2017).

15. DUFF (2011: 63): «Direct characterization, then, usually implies a moral judgement and invites a moral reading, and Plutarch regularly uses the language of virtue and vice to describe what we might call character-traits».

16. PETERMAN (1999: 168).

17. Plu. *Alex.* 2.3. Asimismo, si, como afirma SOARES (2008: 720) «the ideal of communion between spouses, amply established in *Coniugalia praecepta*, was traced back to the very moment of conception by the Chaeronean polygraph», entonces parece evidente que el relato del distanciamiento entre Filipo y Olimpiade desde el mismo momento de la concepción de Alejandro pretende, en la narración elaborada por Plutarco, alertar al lector del conflicto entre ambos progenitores. El hecho de que la razón del distanciamiento entre ambos aducida por Plutarco sea la participación de Olimpiade en los ritos báquicos es, de forma subliminal, un modo de responsabilizar a Olimpiade de la ruptura en la comunión conyugal. La valoración que añade en el relato Plutarco en relación con los «desórdenes» entre los miembros de la familia real (Plu. *Alex.* 9.3), permite al lector seguir un hilo argumental que ya se había trazado desde el primer momento de presentación del personaje

la pasión sexual de Olimpiade, que Plutarco considera negativamente, en tanto que un peligro para la pareja y su convivencia¹⁸. De hecho, en el razonamiento narrativo del texto, es este fuego, junto con las prácticas religiosas de Olimpiade y su relación con las serpientes, lo que conduce a Filipo a abandonar el lecho conyugal de Olimpiade, a causa del temor que ello le producía¹⁹.

Si además de ello, observamos la concepción que Plutarco revela en sus obras sobre las mujeres y el poder, podemos apreciar el tono crítico con que trata a mujeres como Aspasia, Cleopatra y la misma Olimpiade, a causa de la intención de estas de involucrarse en el ámbito político y público, con intereses propios²⁰. Las mujeres que, a juicio de Plutarco, se muestran autónomas, independientes, y ambiciosas, más allá de sus tutores masculinos o sus familias, y en ocasiones incluso en detrimento de estas²¹, son duramente juzgadas en la narrativa de las *Vidas*²². Estas mujeres ‘dominantes’²³ son, efectivamente, un ejemplo en negativo²⁴, y como tal suponen auténticas advertencias morales de comportamientos a evitar, en opinión de Plutarco. Si a ello añadimos el prejuicio de Plutarco por las

de Olimpiade. Por otra parte, la intención final de Plutarco es, ciertamente, señalar el carácter de Alejandro como producto de la comunión de los caracteres opuestos de su padre y su madre. Sobre este tema, muy extendido por otra parte en la tradición historiográfica moderna sobre Alejandro, véase ANTELA BERNÁRDEZ (2020).

18. McNAMARA (1999: 157): «Popular imagery compared sexual passion to fire, an indispensable clement for human well-being as long as it was kept firmly under control. (...) Plutarch was more concerned with the inadequacy of lust as the basis for a solid marital consortium: fires quickly kindled are quickly extinguished (*Advice* 4). Love should arise from character and shared tastes, not the illusory flames of lust».
19. Plu. *Alex.* 2.6.
20. ROSKAM (2004: 269); STADTER (1999: 173): «Plutarch often shows women in action in his works, but they rarely pursue their own agendas, and when they do, they are usually criticized». Para el caso concreto de Olimpiade y Macedonia, véase MIRÓN (2000 y 2003); CARNEY (2010).
21. Plu. *Alex.* 9.3 recoge un magnífico ejemplo en relación con la misma Olimpiade sobre este aspecto.
22. BUSZARD (2010: 112): «Plutarch does allow for a remarkable degree of brilliance and independence in women, but only for certain women, and only in certain situations. The women for whom he writes his speeches have three traits in common that allow us to narrow the scope of his feminist sentiments considerably. First, the motives of these women are uniformly unselfish: they never speak for themselves, but on behalf of their husbands, fathers, brothers, and children. Second, all are members of the elite, the daughters of eminent families, the wives of prominent states-men, even queens. Because their husbands, fathers, and sons are public figures, their families’ needs necessarily impinge upon civic matters. Third, all are beset by extraordinary dangers. Their remarkable behavior is necessitated and excused by the horrific situations threatening them, their families, and their communities. Foxhall and McNamara have noted that active women in the *Moralia* receive Plutarch’s praise in two situations only: either when acting within their proper private milieu, or when the males in their lives somehow fail to act appropriately. This is not, actually, the case of what Plutarch describes in his interpretation of the facts concerning Philip and, moreover, Olympias».
23. BLOMQUIST (1997); FOXHALL (1999: 145, 147): «Women subordinated (or subordinating themselves) have lost their autonomy. By definition, a woman who ought to be subordinate to a man, but who aims to dominate over men, is shameful». Para el caso concreto de Olimpiade, véase MIRÓN (2003).
24. Plu. *Demetr.* 1.6, sobre la utilidad de los ejemplos negativos. Asimismo, sobre la percepción negativa de Olimpiade en la historiografía moderna, véase CARNEY (2010); ANTELA BERNÁRDEZ (2020, 2021 y 2022).

prácticas religiosas únicamente femeninas²⁵, encontramos en la descripción de los ritos de Olimpiade, y en el relato completo sobre ella, compuesto por Plutarco en la *Vida de Alejandro* un ejemplo paradigmático de todos estos prejuicios del autor con respecto a las mujeres.

Si el texto de Plutarco es uno de los grandes argumentos en favor del carácter báquico de Olimpiade, el otro podría ser claramente el relato de Duris de Samos²⁶, recogido por Ateneo, en relación con la batalla de Evia (317 a.C.), supuestamente entre Adea Eurídice y Olimpiade:

Duris de Samos también dice que la primera guerra entre dos mujeres fue la de Olimpiade y Eurídice. En ella la primera marchaba delante como una bacante entre tambores, mientras Eurídice completamente armada a la manera macedonia, había sido entrenada en las cosas de la guerra por Cina, la de Iliria²⁷.

Interesante imagen, la oposición entre la bacante y la iliria. Si bien Adea Eurídice es descrita como «completamente armada, a la manera macedonia», no podemos olvidar que su entrenamiento «en las cosas de la guerra» proviene de una iliria, su madre Cina, esposa de Filipo II²⁸. Frente a ella, Olimpiade aparece, según las fuentes, en apariencia báquica. Resulta evidente que esta apariencia de Olimpiade no es accidental, ni tampoco debía de responder (o no solo) a los gustos y manías personales de esta, sino que su decisión de enfrentarse a Adea Eurídice con este atuendo nos devuelve directamente a las mimálonas. Recordemos que el texto de Polieno nos hablaba de un enfrentamiento entre el rey macedonio Argeo y Glaucias, rey de los taulancios, una tribu iliria. El uso de mujeres vestidas de bacante por Argeo es recuperado aquí por Olimpiade, que no solo pone en juego un elemento de la tradición y la identidad histórica de los macedonios claramente conocido por los soldados de Adea Eurídice, sino también la oposición misma entre macedonios e ilirios, aquí representados por Adea Eurídice y su madre Cina.

Mi primer interrogante es si podemos preguntarnos hasta qué punto la información de Plutarco sobre Olimpiade como mimálona no es una digresión interpolada del autor para presentar al personaje, a costa de que aquello que expone esté fuera de su contexto cronológico. Plutarco afirma que Olimpiade participa activamente en los ritos dionisiacos de las clodonas, mimálonas y edónides, pero Paul Goukowsky ha señalado que estos ritos son iniciáticos²⁹ en tanto que entrada de las mujeres macedonias (o al menos, de algunas, pues quizás el rito esté restringido solo a familias aristocráticas) a la edad adulta. Pero Olimpiade no es macedonia, por lo que probablemente no habría realizado estos ritos en su pubertad, cuando aún residía en el Epiro. Asimismo, sabemos que el segundo de los cuatro nombres que se le dieron a lo largo de su vida, Mírtale, está asociado a los ritos de iniciación en

25. Explicito en Plu. *Con. praec.* 19. Véase McNAMARA (1999: 154-55).

26. *FGrH* 76, fr. 52.

27. Athen. 13.560f. Traducción de SANCHÍS LLOPIS (1994).

28. HECKEL (2006: 100), s.v. 'Cynanne'.

29. GOUKOWSKY (2009: 86-88). Asimismo, véase BREMMER (2006).

Samotracia, donde además se convino su enlace matrimonial con Filipo³⁰. Por otra parte, la relación con las serpientes ha sido asociada en trabajos recientes a divinidades diferentes de Dioniso, en especial a Asclepio y la tradición de los Eácidas con Dodona y las prácticas de curación³¹. Conocemos la enorme importancia de los cultos a Dioniso en Macedonia, pero estos han sido habitualmente asociados a Olimpiade personalmente, en tanto que resultado de su carácter e interés personal, y no a prácticas religiosas donde participaba la Casa Real, dentro de la gestión de la corona de los cultos colectivos del reino. A pesar de que las investigaciones sobre ella suelen ser reticentes a aplicarle el término de reina, que en sí le otorgaría ese lugar preeminente en la corte argéada de Filipo II, la asociación de Olimpiade con estos cultos y su protagonismo en ellos, según las fuentes, muestran que al menos en el ámbito de lo religioso Olimpiade tenía algún tipo de estatus superior al del resto de las esposas de Filipo, puesto que de las otras no sabemos mucho más en cuanto a su participación en aspectos de carácter público, como son los religiosos³².

Plutarco es la mayor autoridad entre las fuentes antiguas para validar este culto enfervorecido de Olimpiade a Dioniso. Sin embargo, si bien, como señalábamos, la información sobre la participación de Olimpiade en las bacanales a Dioniso aparece nada más comenzar la *Vida de Alejandro*, lo cierto es que ello no es en modo alguno prueba de que esta participación deba considerarse como una constante en la vida de Olimpiade. De hecho, sabemos que una de las prácticas habituales del método de Plutarco en su estilo biográfico busca presentar a los personajes por medio de sus acciones y hechos. La información sobre Olimpiade como ménade es recogida así en el contexto del nacimiento de Alejandro y de las relaciones entre los padres de este, pero ello no puede servirnos de prueba fehaciente e histórica para sostener que Olimpiade siempre hubiese sido una practicante fervorosa de estos cultos a lo largo de toda su vida. En este sentido, si aceptamos que los cultos de los que las fuentes informan sobre Olimpiade en relación con las serpientes pueden haber tenido que ver con Asclepio (e Higía y Dodona, si aceptamos la información del *Contra Euxenipo* de Hiperides³³), la información que recoge Plutarco sobre Olimpiade y Dioniso puede, de hecho, estar relacionada con algún episodio de la vida de Olimpiade bien conocido por los antiguos.

Sabemos por el mismo Plutarco que su objetivo narrativo no es el de hacer historia, sino el de describir el carácter de sus personajes, a menudo por medio de pinceladas que son, en definitiva, ejemplos a través de los cuales observar qué tipo de personas eran y cómo estas pueden servir de *exempla* a los lectores³⁴. Puesto que en Plutarco «the nature (φύσις) of a man is a basic and unchanging element in his character, which is not only revealed by his actions but is formed by habitual or repeated action and by his reactions of events»³⁵, la poca información disponible con la que debe ilustrar el carácter de, en este caso, Olimpiade,

30. Sobre los diferentes nombres de Olimpiade, véase HECKEL (1981); CARNEY (2006).

31. ANTELA BERNÁRDEZ (2021).

32. ANTELA-BERNÁRDEZ (2023).

33. ANTELA BERNÁRDEZ (2021).

34. Así en Plu. *Alex.* 1.2-3. Asimismo, véase también HAMILTON (1969: xliii-xliv).

35. HAMILTON (1969: xliv).

debía de tener un enorme peso en la descripción del personaje. Asimismo, si bien Plutarco suele tratar de elaborar un relato a partir del orden cronológico, lo cierto es que a menudo se permite constantes digresiones con las que argumentar su intención de describir caracteres y naturalezas personales más allá de la cronología³⁶. Estas digresiones se articulan por medio de anécdotas que no mantienen orden cronológico alguno³⁷.

Si volvemos a la información sobre Olimpiade y sus celebraciones dionisiacas, podemos advertir cómo funciona el método de Plutarco, tal y como hemos señalado. Así, en relación con los progenitores del protagonista, su gestación y nacimiento, Plutarco recoge los diferentes ancestros y, posteriormente, habla de las señales sobre la excepcionalidad del niño, introduciendo la historia del sueño de Filipo interpretado por Aristarco de Telmesos, y con ello, la costumbre de Olimpiade de frecuentar la compañía de las serpientes (con el sobrentendido que la serpiente aquí representa a Dioniso o a Amón, ambas figuras útiles para la narración posterior de Plutarco, sin atender a que la relación de Olimpiade con las serpientes debiera provenir en realidad del culto a Asclepio y de sus tradiciones epirotas). Y es aquí, en este contexto narrativo, donde seguidamente se introduce la historia (λόγος) de las fiestas dionisiacas y los ritos órficos típicos de Macedonia, en los que Olimpiade habría participado, más activamente que el resto de las mujeres³⁸. Si consideramos las anécdotas y las digresiones como información de presentación de los personajes, podemos comprender que cuando Plutarco trata de mostrar cómo era Olimpiade, en el primer momento en que la menciona como personaje (es decir, en relación con la gestación de Alejandro), también incorpore entonces información sobre su carácter y naturaleza por medio de anécdotas que difícilmente pueden estar directamente datadas en el contexto cronológico en que Plutarco las menciona. Por tanto, aceptando que dicha información son anécdotas interpoladas con un objetivo narrativo y no hechos fechables de forma precisa, es posible que los sucesos recogidos como anécdotas fuera del estricto contexto cronológico sean, en realidad, hechos de otro momento histórico.

Además de la información sobre la historia del niño rey Argeo que recoge Polieno³⁹, conocemos también un episodio histórico, como es la batalla de Evia, en el que Olimpiade, vestida de bacante, parece actuar como clodona o mimálona. La batalla de Evia era un episodio histórico bien conocido pues, tal y como señala Ateneo a partir de Duris, fue «la primera batalla entre mujeres». Así nos la transmite Diodoro:

En cuanto [Poliperconte] se enteró de que [Adea] Eurídice estaba en Evia en Macedonia se puso en marcha hacia allí en compañía de un gran ejército para decidir la cuestión en liza en una simple contienda. Ambos campamentos estaban

36. HAMILTON (1969: xlv, xlvi).

37. HAMILTON (1969: xlvi).

38. Plu. *Alex.* 1-6.

39. Teniendo en cuenta además el uso habitual de elementos religiosos con carácter político y propagandístico por parte de Alejandro. La bibliografía sobre ello es abundante. Véase SQUILLACE (2010); ANTELA BERNÁRDEZ (2007, 2015 y 2016); MENDOZA (2018); ANSON (2022).

puestos el uno frente al otro y los macedonios, movidos por el respeto que le tenían a Olimpiade y guardando en su memoria los pasados favores que habían recibido de Alejandro, se cambiaron de bando⁴⁰.

Por su parte, Ateneo recoge la siguiente afirmación:

Duris de Samos [FGrH 76, fr. 52], a su vez, afirma que la primera guerra que tuvo lugar entre dos mujeres fue la de Olimpiade y [Adea] Eurídice. En ella, Olimpiade avanzó con más frenesí que una bacante, al son de los tambores, mientras que [Adea] Eurídice lo hizo armada al modo macedonio, pues había sido instruida en el arte militar en el palacio de la iliria Cina⁴¹.

Parece evidente por Duris, *apud* Ateneo, que en Evia Olimpiade exhibió el comportamiento de una bacante en defensa de su nieto, el rey Alejandro IV. Si bien ello puede perfectamente haber inducido a Plutarco a registrar este episodio como ejemplo del carácter y naturaleza de su personaje Olimpiade, lo cierto es que el análisis de este episodio permite mayor profundidad. Resulta evidente la recreación de la historia de Argeo y las mujeres macedonias como bacantes recogida por Polieno en las acciones de Olimpiade en la batalla de Evia. Asimismo, es claramente este comportamiento, y la recreación del episodio de Argeo por Olimpiade en favor de Alejandro IV lo que motiva que los soldados macedonios del bando enemigo se pasen al bando de Olimpiade, como recoge Diodoro. No en vano la escena de lo que sabemos de Evia tiene todos los elementos del episodio de Argeo. En primer lugar, la/las bacante/s. Si bien el texto solo menciona a Olimpiade, podría ser que hubiesen sido más las mujeres ataviadas como bacantes, y, por tanto, que se hubiese escenificado, como estrategia, un ejército de mimálonas. Al fin y al cabo, Diodoro indica un buen número de mujeres de alta cuna en el círculo que acompañaba a Olimpiade⁴². En segundo lugar, el enemigo ilirio, tanto en el caso de los taulantios de Galauro como en el de la misma Eurídice. Por último, otras historias debieron funcionar también como soporte narrativo de los hechos protagonizados por Olimpiade en defensa de su nieto, el niño rey, como podría haber sido la historia de la lucha de Aeropo I, un bebé rey, cuyos soldados se habían visto exhortados por su presencia en batalla para derrotar a los ilirios⁴³, ahora representado por Eurídice y su linaje de ancestros. En cualquier caso, ambos episodios, que parecen haber sido conjugados en el campo de batalla de Evia, resultan claros alegatos en favor de la legitimidad del niño rey Alejandro IV y en

40. D.S. 19.11.2. Traducción de SÁNCHEZ (2014).

41. Ath. 13.560F. Traducción de RODRÍGUEZ-NORIEGA (2014).

42. D.S. 19.45.5: «Mientras, ella misma [Olimpiade] se fue a Pidna llevándose con ella al hijo de Alejandro, a la madre de este, Roxana, y a Tesalónica, la hija de Filipo, hijo de Amintas, y además de estos, a Deidamía, la hija del rey epirota Eácides y hermana del rey Pirro (el que posteriormente lucharía contra los romanos), a las hijas de Átalo, e igualmente un número no desdeñable de amigos y parientes; y así reunió en torno a ella a una buena cantidad de personas, pero la mayoría inútiles para una guerra». Traducción de SÁNCHEZ (2014).

43. Just. 7.2.7-13. Véase MOLINA MARÍN (2020: 41-42).

detrimento del derecho de Eurídice y, sobre todo, su marido Filipo III Arrideo⁴⁴, a gobernar sobre los macedonios.

No obstante, quizás la prueba de que lo que Plutarco tiene en mente cuando presenta a Olimpiade como mimálona al principio de la *Vida de Alejandro* es, en realidad, el episodio de su enfrentamiento con Adea Eurídice en la batalla de Evia sea la referencia a los ritos báquicos y órficos que menciona. Efectivamente, parece claro que lo «báquico» de esta afirmación corresponda claramente con Olimpiade. Sin embargo, más interesante resulta la mención de los ritos órficos. Conocemos en Macedonia toda una serie de ritos de este tipo. La relación más evidente, por otra parte, de la dinastía argéada con los ritos puede advertirse de hecho en el uso dinástico del nombre de Eurídice entre las mujeres de la familia real, algo que por otra parte sucede a partir de la madre de Filipo II, Eurídice I. Si bien históricamente podemos observar una relación entre ciertas intenciones propagandísticas en el uso de este nombre entre los últimos argéadas, también es cierto que lo que los griegos percibían directamente del nombre de Eurídice era, en todo momento, el vínculo con el mito órfico. Por tanto, cuando Plutarco menciona que «todas las mujeres de la comarca son afectas desde muy antiguo a los ritos órficos y a las celebraciones orgiásticas de Dioniso», su relato tiene mucho que ver con el enfrentamiento entre Olimpiade y Adea Eurídice en Evia en 317 a.C.

Referencias bibliográficas

Fuentes clásicas

- BERGUA, J. (trad.) (2007). *Plutarco. Vidas Paralelas. VI: Alejandro-César*. Madrid: Gredos.
- RODRÍGUEZ-NORIEGA, L. (trad.) (2014). *Ateneo de Náucratis. Banquete de los eruditos. XI-XIII*. Madrid: Gredos.
- SÁNCHEZ, J.P. (trad.) (2014). *Diodoro de Sicilia. Biblioteca histórica. XVIII-XX*. Madrid: Gredos.
- SANCHÍS LLOPIS, J.L. (trad.) (1994). *Ateneo de Náucratis. Sobre las mujeres*. Madrid: Akal.
- VELA, J. et al. (trad.) (1991). *Polieno. Estratagemas*. Madrid: Gredos.

Bibliografía

- ANSON, E.M. (2022). «Religion and Alexander the Great». *Karanos* 5, p. 51-74.
<<https://doi.org/10.5565/rev/karanos.94>>
- ANTELA BERNÁRDEZ, B. (2007). «Alejandro Magno o la demostración de la divinidad». *Faventia* 29, p. 89-103.
- (2015). «Divino Alejandro: religión y conquista en la guerra contra Persia». En VIDAL, J.; ANTELA BERNÁRDEZ, B. (eds.). *Guerra y religión en la Antigüedad*. Zaragoza: Libros Pórtico, p. 111-22.
- (2016). «Like Gods among Men. The Use of Religion and Mythical Issues during Alexander's Campaign». En ULANOWSKI, K. (ed.). *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece and Rome*. Leiden: Brill, p. 235-55.

44. Si bien Duris señala que esta es la primera batalla entre mujeres, lo cierto es que ambas mujeres, Olimpiade y Eurídice, no actúan en virtud de sí mismas, sino como agentes en beneficio de sus parientes masculinos, Alejandro IV y Filipo III Arrideo, respectivamente.

- (2020). «Terrible Olympias. Another Study in Method». *Karanos* 3, p. 103-29.
<<https://doi.org/10.5565/rev/karanos.52>>
- (2021). *Apología de Olimpia del Épiro*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- (2022). *Olympias from Epirus. With a Prologue by E. Carney*. Barcelona: Servei de Publicacions de la UAB.
- (2023). «Save the Queen. Olympias' Religious Practices and Female Royal Power in Argead Macedon» [en prensa].
- BLOMQUIST, K. (1997). «From Olympias to Aretaphila: Women in Politics in Plutarch». En MOSSMAN, J. (ed.). *Plutarch and His Intellectual World*. Londres: Duckworth, p. 73-98.
- BREMMER, J. (2006). «A Macedonian Maenad in Posidippus (AB 44)». *ZPE* 55, p. 37-40.
- BUSZARD, B. (2010). «The Speech of Greek and Roman Women in Plutarch's *Lives*». *CPh* 105, p. 83-115.
- CARNEY, E. (2006). *Olympias. Mother of Alexander the Great*. Londres: Routledge.
- (2010). «Alexander and his 'Terrible Mother'». En HECKEL, W.; TRITILE, L.A. (eds.). *Alexander the Great. A New History*. Oxford: Blackwell, p. 189-202.
- (2022). «Argead Women and Religion». *Karanos* 5, p. 31-49.
<<https://doi.org/10.5565/rev/karanos.93>>
- DUFF, T. (2011). «Plutarch's *Lives* and the Critical Reader». En ROSKAM, G.; VAN DER STOCKT, L. (eds.). *Virtues for the People: Aspects of Plutarch's Ethics*. Lovaina: Leuven University Press, p. 59-82.
- FOXHALL, L. (1999). «Foreign Powers: Plutarch and Discourses of Domination in Roman Greece». En POMEROY, S. (ed.). *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to his Wife*. Oxford: Oxford University Press, p. 138-50.
- GOUKOWSKY, P. (2009). *Études de philologie et d'histoire ancienne. Tome I: Macedonica varia*. Nancy: Association pour la Diffusion de la Recherche sur l'Antiquité.
- HAMILTON, J.R. (1969). *Plutarch: Alexander. A Commentary*. Londres: Clarendon Press.
- HECKEL, W. (1981). «Polyxena, the Mother of Alexander the Great». *Chiron* 11, p. 79-86.
- (2006). *Who is Who in the Age of Alexander*. Oxford: Wiley.
- MACURDY, H.G. (1913). «Klodonos, Mimallones and Dionysus Pseudanos». *CR* 27, p. 191-92.
- MCNAMARA, J.A. (1999). «Gendering Virtue». En POMEROY, S. (ed.). *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to his Wife*. Oxford: Oxford University Press, p. 151-61.
- MENDOZA, M. (2018). *La (i)religiosidad de Alejandro*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona [tesis doctoral].
- MIRÓN, D. (2000). «Transmitters and Representatives of Power: Royal Women in Ancient Macedonia», *AncSoc.* 30, p. 35-52.
- (2002). *Olimpia (ca. 373-316 a.C.)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- (2003). «La leyenda de Olimpia: madre de Alejandro Magno». En CID, R.; GONZÁLEZ, M. (eds.). *Mitos femeninos de la cultura clásica: creaciones y recreaciones en la historia y la literatura*. Oviedo: KRK Ediciones, p. 247-71.
- MOLINA MARÍN, A.I. (2017). «Reina y madre. Euridice I y la concepción clánica del poder en Macedonia». En ANTELA BERNÁNDEZ, B. et alii (eds.). *Placer y dolor. Las mujeres en la Antigüedad*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, p. 75-92.
- (2020). «Forever Young. The Strange Youth of the Macedonian Kings». *Karanos* 3, p. 39-57.
<<https://doi.org/10.5565/rev/karanos.49>>

- OGDEN, D. (2009). «Alexander's Snake Sire». En WHEATLEY, P.; HANNAH, R. (eds.). *Alexander & His Successors. Essays from the Antipodes*. Claremont: Regina Books, p. 136-78.
- (2015). «Nectanebo's Seduction of Olympias and the Benign Anguiform Deities of the Ancient Greek World». En WHEATLEY, P.; BAYNHAM, E. (eds.). *East and West in the World Empire of Alexander. Essays in Honour of Brian Bosworth*. Oxford: Oxford University Press, p. 117-32.
- PETERMAN, G.W. (1999). «Marriage and Sexual Fidelity in the Papyri, Plutarch and Paul». *Tyndale Bulletin* 50 (2), p. 163-72.
- SOARES, C. (2008). «Parent-Child Affection and Social Relationships in Plutarch: Common Elements in *Consolatio ad uxorem* and *Vitae*». En NIKOLAIDIS, A.G. (ed.). *The Unity of Plutarch's Work: Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*. Berlín, p. 719-27.
- SQUILLACE, G. (2010). «Consensus Strategies under Philip and Alexander. The Revenge Theme». En OGDEN, D.; CARNEY, E. (eds.). *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives*. Oxford: Oxford University Press, p. 76-80.
- ROSKAM, G. (2004). «Plutarch on Self and Others». *AncSoc.* 34, p. 245-73.
- STADTER, P.A. (1999). «*Philosophos kai Philandros*. Plutarch's View of Women in the *Moralia* and the *Lives*». En POMEROY, S. (ed.). *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to his Wife*. Oxford: Oxford University Press, p. 173-82.
- WARDMAN, A.E. (1971). «Plutarch's Methods in the *Lives*». *CQ* 21, p. 254-61.