

UN *MINISTER QUEM VULGO MIMILOGUM* VOCANT ENTRE LOS VASCONES¹

A minister quem vulgo mimilogum vocant among the Vascones

Jokin LANZ BETELU
UPV/EHU
jokinlanz@gmail.com

Fecha de recepción: 29-5-2017; aceptación definitiva: 28-6-2017
BIBLD [0213-2052(2017)35;75-94]

RESUMEN: El autor de la hagiografía de Amando, prelado de Maastricht, señala que el religioso fue interrumpido y ridiculizado por un *mimilogus* mientras se encontraba predicando entre los vascones de los *montes* en torno al año 636. El pasaje ha llamado la atención de varios investigadores, generando estudios que se han centrado, en gran parte, en la misión evangelizadora del prelado y en el grado de cristianización de los vascones, mostrando escaso interés por otros aspectos del mismo, como la presencia de un mimo. En este estudio trataremos de realizar un acercamiento a la supuesta existencia de este actor mímico en pleno corazón de Vasconia en el s. VII, con el objetivo de vincularlo en la medida de lo posible con otras menciones que señalan el arraigo de los espectáculos públicos en los territorios antiguamente pertenecientes al Imperio Romano de Occidente.

1. Este trabajo se ha realizado en el contexto del proyecto de investigación de MINECO HAR 2013-42615-P, dentro del área de Historia Antigua del Departamento de Estudios Clásicos de la Facultad de Letras de la UPV-EHU.

Palabras clave: Antigüedad Tardía; Vascones; Amando de Maastricht; *mimilogus*; hagiografía.

ABSTRACT: Prelate of Maastricht Amandus' hagiographer tells us how the saint was ridiculed by some sort of *mimilogus* when he was preaching amongst the Vascones of the *montes* around 636. The passage has attracted the attention of several researchers, generating studies that have focused, generally, on the prelate's evangelizing mission and on the Vascones' degree of Christianization showing little interest in other aspects of the *Vita*, such as the presence of a mime. In this study we will try to make an approach to the existence of this mimic actor in Vasconia in the 7th century, with the aim of linking it as far as possible with other mentions that indicate the popularity of public performances in the territories before belonged to the Western Roman Empire.

Keywords: Late Antiquity; Vascones; Amandus of Maastricht; *mimilogus*; hagiography.

1. INTRODUCCIÓN

En el 629-630², el rey merovingio Dagoberto I, célebre por la cantidad de amantes que tenía, repudió a su mujer bajo el pretexto de que no se quedaba embarazada y se casó con Nantilde. Algunos años más tarde, hacia el 634, varios obispos liderados por el prelado de Maastricht *Amandus*, hartos de la laxitud moral del rey, pues tenía a la vez varias concubinas³, denunciaron los hechos y por ello fueron represaliados. Según una de las versiones de la *Vita* del citado religioso escrita supuestamente por un alumno suyo llamado Baudemondo⁴, casi un siglo después

2. Todas las fechas señaladas a partir de este momento son d. C. a no ser que se indique lo contrario.

3. Las llamadas CRÓNICAS DE FREDEGARIO, 4.60. Al parecer la *Chronica Fredegarii*, según las investigaciones actuales, fue redactada por tres autores francos diferentes del siglo VII. (DEVILLIERS, O., MEYERS, J.: *Frédégaire. Chronique des temps mérovingiennes. Traduction, introduction et notes par.* Turnhout, 2001, pp. 7-10; COLLINS, R.: *Die Fredegar-Chroniken.* Hannover, 2007).

4. No hay que confundirlo con el obispo Amando de Burdeos que vivió durante el s. V: CARO BAROJA, J.: «San Amando y los vascones», *PV*, Ejemplar dedicado a J. Caro Baroja, 206, 1995, pp. 1031-1046, especialmente pp. 1036-1037. Para este estudio hemos decidido hacer uso de la primera *Vita Amandi* supuestamente escrita por BAUDEMONDO y recogida en la edición de Bruno KRUSCH (*Vita Amandi*. En: *MGH, SRM*, t. V., Hannover, 1910, pp. 428-449), por ser la que más información ofrece en torno al encuentro de Amando con los vascones. Sobre las otras versiones de las biográficas del santo: CARO BAROJA, J.: *Op. cit.*

de los hechos, a Amando se le exilió en *Wasconia*, donde quiso evangelizar infructuosamente a los vascones de los *montes*. La *Vita Rictrudis*, una fuente que resulta aún menos fiable, pues fue compuesta a comienzos del s. x, tal vez por un monje llamado Hucbaldo⁵, aporta información nueva al indicarnos que Amando, al dársele a elegir el lugar de destierro, optó por *Wasconia —Transalpinis montibus per aspera atque innaccessibilia diffusa est loca—*, donde esperaba encontrar martirio por parte de sus *gentes*⁶.

Así, una vez llegó al territorio, al parecer en el mismo 634⁷, Amando comenzó a predicar entre los vascones de los *montes*, pero no tuvo gran éxito y, en una ocasión, fue ridiculizado por una especie de *mimilogus* que fue milagrosamente poseído y muerto por venganza divina en el momento⁸. Empero, los vascones permanecieron al parecer inmersos en sus antiguas creencias y el religioso tuvo que dejar atrás estos *aspera atque innaccessibilia loca* llegando a una *civitas* cuyo nombre no conocemos y

p. 1037; STELLA, F.: *La poesia carolingia. Testo latino a fronte*. Firenze, 1995, p. 490. Para la *Vita Amandi* escrita por el religioso MILONE a mediados del s. IX d. C., BOTTIGLIERI, C.: *Vita Sancti Amandi metrica (Milone di Saint-Amand)*. Firenze, 2006. FRANCESCO STELLA recoge y realiza un análisis general del pasaje de los vascones escrita por MILONE (*Op. cit.* pp. 341-345 y 490-492).

5. BRUNHÖLZL, F.: *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, vol. 2: *De la fin de l'époque carolingienne au milieu du XI^e siècle*, Turnhout, 1996, pp. 91-92 y 510; JIMENO, R.: «Lehen euskal hagiografia kondaira eta historiaren artean», en: ARTETXE, I., SÁNCHEZ, K. (ed.): *Historia eta fikzioa: Karlomagno Euskal Herrian VIII-IX. mendeetan*. Bilbao, 2001, pp. 121-134, especialmente p. 129. HUCBALDUS MONACUS ELNONENSIS, *Vita sanctae Rictrudis*. En: *Acta Sanctorum*, Mai 3, 1866, Paris-Roma, 81-88. Asimismo, la *vita* ofrece una cronología algo distinta de los hechos, ya que una vez Amando se encontraba en el exilio, se señala que Dagoberto, nada más tener a su hijo Sigeberto con una de sus concubinas, es decir, hacia el 630/631, hizo traer de vuelta del exilio al religioso con el objetivo de pedirle perdón (*Vita sanctae Rictrudis abb. Marchianensis (BHL 7247)*, 7-8).

6. Los autores de las *Vitae* de ambos religiosos, conocedores de las *Etymologiae* de ISIDORO DE SEVILLA, reproducen en cierta manera la incorrecta explicación isidoriana en torno al pasado prerromano de los vascones, a los cuales identifican con los vacceos, comunidad de origen indoeuropeo que a la llegada de los romanos habitaba en la zona central de la Cuenca del Duero. La confusión de los dos etnónimos en las fuentes escritas greco-latinas tiene un origen temprano y perduró hasta bien entrada la Alta Edad Media. El fenómeno ha sido analizado recientemente por COLLINS, R.: «The Vaccaeí, the Vaceti and the rise of Vasconia», *StH*, 6, 1988, pp. 211-223, y TORREGARAY, E.: «Vascones y vacceos: una historia de confusión», en: SANTOS J., CRUZ ANDREOTTI G. (eds.): *Revisión de Historia Antigua VII. Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano*. Vitoria-Gasteiz, 2012, pp. 457-475.

7. CARO BAROJA, J.: *Op. cit.*, p. 1038.

8. La versión de MILONE ofrece el término *mimmus* en lugar de *mimilogus* (4.3.72). Véase BOTTIGLIERI, C.: *Op. cit.*, p. 170.

donde fue recibido con honores por el *episcopus* de la misma⁹. Tras realizar un milagro en dicha ciudad, Amando se fue a predicar a territorio belga (*Vita s. Amandi ep. Traiectensis* (BHL 332), 20-22), quizá porque agotó el tiempo que debía residir en el exilio o tal vez porque obtuvo el perdón real, circunstancia que defendió Caro Baroja hace algunas décadas¹⁰. He aquí los pasajes de la *vita* en los que se menciona el paso de *Amandus* por territorio vascón en época de Dagoberto:

20: *Nec multo post, cum a fratribus, quos ob animarum cura per diversa reliquerat loca rogaretur, ut eis vir sanctus praesentia sua visitare dignaretur, et, ut eos verbi pabulo reficeret, invitaretur, tandem, praece accepta, pervenit ad eos audivitque ab eis gentem quendam, quem vaceiam apellavit antiquitas, quam nunc vulgo nuncupatur Wascones, nimio errore deceptam, ita ut auguris vel omni errore dedita, idola etiam pro Deo coleret. Quae gens Transalpinis montibus per aspera atque innaccessibilia diffusa est loca, fretaque agilitate pugnandi, frequenter finibus occupabat Francorum. Vir autem Domini Amandus eorum miseratus errorum enixaeque laborans, ut eos a diaboli revocaret instinctu, dum eis verbum praedicaret divinum atque euangelium adnuntiaret salutis, unus e ministris adsurgens levis, lubricus necnon insuper et superbus atque etiam apta cachinnans risui verba, quem vulgo mimilogum vocant, servum Christi detrabere coepit euangeliumque quod praedicabat pro nihilo duci. Sed eadem mox hora arreptus a daemone, miser propriis se coepit manibus laniare, atque coactus publice confiteri, quod ob iniuriam, quam Dei inrogaverat servo, haec perpeti meretur; sicque in ipso constitutus tormento, spiritum exalavit extremum. 21: Illis autem adhuc in eorum caecitate pemamentibus, et vir sanctus ad alia demigraret loca, pervenit ad civitatem quendam. Ubi cum ab episcopo civitatis illius honorifice fuisset susceptus dum ei hospitalitatis more episcopus aquam in manibus funderet [...]»¹¹.*

9. Armando BESGA opina que la *civitas* episcopal a la que se dirige Amando no tiene que ser «necesariamente gascona» sino que puede tratarse de cualquiera que se encontrase al norte de Francia (*Consideraciones sobre la situación política de los pueblos del norte de España durante la época visigoda del Reino de Toledo*. Bilbao, 1983, p. 207, nota 197) y Roger COLLINS sugiere identificar dicha ciudad con *Pampilona* (Pamplona) que, a su juicio, estaría durante estos años bajo órbita franca (*Los vascos*. Madrid, 1989, p. 128). Richard A. FLETCHER, en cambio, lanza la hipótesis de que se trataría de la actual Aire-sur-l'Adour (Landas) sugiriendo que el obispo mencionado sería el *episcopus Filibaldus* de dicha ciudad (*The barbarian conversion: from paganism to cristianism*. Los Angeles, 1999, p. 154).

10. CARO BAROJA, J.: *Op. cit.*, p. 1038.

11. «Y no mucho después al ser el santo requerido por los hermanos, a los que en razón del cuidado de las almas había repartido por diversos lugares, para que tuviera a bien visitarlos personalmente y les reconfortara con el alimento de la palabra, aceptó finalmente su petición y llegó a ellos y oyó de su bocas que unas *gentes*, conocidas antiguamente

Identificar la autoría y la fecha de redacción de la *Vita Amandi* ha sido motivo de controversia. Bruno Krusch, en su edición de la *Vita* del 1910 que recogen los *MGH*, tacha de inadmisibile la atribución de la obra a un supuesto alumno de Amando llamado Baudemondo y sitúa la redacción en el s. IX en algún lugar bajo la órbita carolingia. Según el investigador alemán la hagiografía de Amando carece de valor histórico y en su día trató de reconstruir la vida del religioso haciendo caso omiso de dicha fuente¹². La visión del alemán prevaleció durante largo tiempo y fue compartida por numerosos investigadores¹³. En 1927, E. Moneau se mostró más cauto cuando admitió que la biografía contenía ciertos datos a tener en cuenta por los historiadores¹⁴, empero, opinaba que muchos pasajes narran hechos legendarios o falsos, y situó entre ellos aquellos

como *vacceia* y que en la actualidad se les llama habitualmente *wascones*, estaban sumidas en un error tan grave que, entregadas a los augurios y a toda clase de errores, veneraban a los ídolos en lugar de a Dios. Esta *gens* se encuentra dispersa por ásperos e inaccesibles parajes en los montes Transalpinos y, confiada en su agilidad en el combate, ocupaba con frecuencia los territorios de los francos. Pero el hombre de Dios Amando se compadecía de sus errores y se esforzaba por apartarles de la instigación del diablo. En una ocasión, mientras les predicaba la palabra de Dios y les anunciaba el Evangelio de la salvación, se levantó uno de los siervos —ligero, lascivo y, por si fuera poco, arrogante— a quien el vulgo llama «mimilogo» y profiriendo palabras que provocaban la risa de los presentes, comenzó a contradecir al siervo de Cristo y a menospreciar el Evangelio que predicaba. Pero, arrebatado casi en ese mismo momento por el diablo, el miserable comenzó a lesionarse con sus propias manos, y se vio obligado a confesar públicamente que tenía la obligación de sufrir tales males por la afrenta que había hecho al siervo de Dios; y así expiró entre tales tormentos. 21: Con todo aquellos permanecían en su ceguera y el hombre santo se dirigió otros lugares y llegó a otra ciudad. Allí fue recibido con honores por el obispo de aquella ciudad y mientras el obispo le vertía agua en las manos como es costumbre con los huéspedes [...], *Vita s. Amandi ep. Traiectensis* (BHL 332).

12. KRUSCH, B.: *Op. cit.*, pp. 400-406.

13. STELLA, F., *Op. cit.*, p. 490. Como ejemplos cercanos, podríamos mencionar entre otros a JOSÉ GOÑI GAZTAMBIDE (*Historia de los obispos de Pamplona, Siglos IV-XIII*. Vol. I, Pamplona, 1979, p. 55) y a ANDRÉS de MAÑARICÚA («Cristianización del País Vasco. Orígenes y vías de penetración», en: *Congreso de Estudios Históricos. Vizcaya en la Edad Media (Bilbao, 17-20 diciembre 1984)*. Bilbao, 1986, pp. 41-48, especialmente p. 48), ambos opinan que el pasaje referido a los vascones es falso. Este último recoge las referencias de otros investigadores que son de su mismo parecer (1986, 46, nota 55). Sin embargo, hubo historiadores que, ajenos a estos debates, trataron con esta fuente sin tener demasiado en cuenta su carácter apócrifo, como JOSÉ MARÍA LACARRA («La cristianización del País Vasco», en: Seminario Julio Urquijo, *Vasconia medieval. Historia y filología. Conferencias pronunciadas los días 10 y 11 de enero de 1956*. San Sebastián, 1957, pp. 51-69, especialmente p. 55) y JULIO CARO BAROJA (*Op. cit.*, pp. 1031-1046).

14. MOREAU, E.: *Saint Amand. Apôtre de la Belgique et du Nord de la France*. Louvain, 1927, pp. 51-52.

que se refieren a los vascones¹⁵. A pesar de que el marcado carácter apócrifo de dicha fuente hagiográfica esté constatado¹⁶, otros investigadores han tratado de realizar una puesta en valor de la *Vita Amandi* efectuando comparaciones con las *vitae* de otros santos, adelantando la fecha de composición de la misma al siglo VIII e incluso a finales del mismo s. VII, época en la que resalta el interés por recopilar las actividades misioneras¹⁷.

Varios historiadores, entre ellos Larrañaga, indican que el contacto habido entre los vascones y Amando está bajo la sospecha de ser inventado, entre otras cosas, porque el religioso era un reconocido obispo que se codeaba con las altas esferas del mundo franco. Aun así, insisten en que ello no conlleva a considerar como falso todo lo dicho por el biógrafo de Amando en torno a los vascones¹⁸. De esta forma, más allá de la cuestión evangelizadora en la que se han centrado la gran mayoría de los estudios científicos y de la que hablaremos más adelante, existen otros aspectos del relato que han recibido escasa atención por parte de la historiografía, como la condición de proscrito de Amando, hecho que, tal y como se ha resaltado recientemente en una tesis doctoral¹⁹, podría sumarse a la lista de indicios que señalan al territorio aquitano-vascón como refugio de hui-

15. MOREAU, E.: *Op. cit.*, p. 208.

16. JIMENO, R.: «Red viaria y cristianización: Pamplona», *Hispania Sacra*, 51, 104, 1999, pp. 717-740, especialmente p. 447; «Lehen euskal hagiografía», *op. cit.*, p. 129; *Orígenes del cristianismo en la tierra de los vascones*. Pamplona, 2003, pp. 42-43 y 63.

17. DUBOIS, J.: *Les martyrologes du Moyen Âge latin*. Turnhout, Brepols, 1978, p. 37; BESGA, A.: *Consideraciones sobre la situación*. *Op. cit.*, p. 206, nota 198; LARRAÑAGA, K.: «De «wasco» a «Wasconia» y «Vascongadas». Disquisiciones sobre ciertos corrimientos onomásticos en la Alta Edad Media», *Langaiak*, 8-9, 1985, pp. 59-78, especialmente nota 77; *Euskal Herria Antzinate Berantiarrean eta Leben Ertaroan. Materiale eta agiriak*. Bilbao, 2008, p. 204, nota al pie; COLLINS, R.: «The Vaccaeï, the Vaceti», *Op. Cit.*, p. 212; JIMENO, R.: «Red viaria y cristianización: Pamplona», *Op. cit.* p. 447; BARENAS ALONSO, R.: «La cristianización del valle del Ebro. La sede episcopal de Pompelo», *PV*, 253, 2011, pp. 177-192, especialmente p. 181, nota 14.

18. BESGA, A.: *Consideraciones sobre la situación*. *Op. cit.*, pp. 206-207, nota 198; LARRAÑAGA, K.: «De «wasco» a «Wasconia» y «Vascongadas»», *Op. cit.*, especialmente nota 77; *Euskal Herria Antzinate Berantiarrean*. *Op. cit.*, p. 205, nota al pie; LARRAÑAGA, K., AZKARATE, A.: «La cristianización del País Vasco. Estado de la cuestión y supuestos metodológicos para la redefinición de los términos de un debate secular», en: *Congreso de Historia de Euskal Herria*, vol. 1. San Sebastián, 1988, pp. 325-366, esp. p. 340; SEGURA MUNGUÍA, S.: *Mil años de historia vasca a través de la literatura greco-latina. De Aníbal a Carlomagno*. Bilbao, 1997, p. 176, nota 39; JIMENO, R.: «Red viaria y cristianización: Pamplona», *Op. cit.*, p. 447; FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*. Gijón, p. 131, nota 114.

19. Véase la tesis doctoral recién defendida en la UPV-EHU: LANZ BETELU, J.: *Dinámicas de enfrentamiento, colaboración y resolución de conflictos en el entorno circumpirenaico occidental (II a.C. — VIII d.C.)*, Vitoria-Gasteiz, pp. 225-226.

dos y exiliados, así como destino de aquellos condenados al destierro en el periodo que va del siglo VII a las primeras décadas del IX. Sin embargo, en esta ocasión trataremos de realizar un acercamiento a otro de los temas que ha suscitado escaso interés entre los investigadores: la presencia de una especie de *mimilogus* entre los vascones montañeses, figura habitualmente presente durante el periodo imperial y en el periodo Tardoantiguo cuyas actuaciones teatrales eran muy apreciadas por todos los estratos de la sociedad.

Antes de centrarnos en el caso concreto que recoge el hagiógrafo de Amando, procederemos a realizar una breve exposición del marco teórico en torno a la figura del *mimus* durante la época imperial y Antigüedad Tardía.

2. EL *MIMUS* DEL IMPERIO ROMANO TARDÍO Y DE LA TARDOANTIGÜEDAD

En la Antigüedad el *mimus* era aquel actor cuya actuación fundamentaban cuatro aspectos básicos: la recreación de escenas de la vida cotidiana; la improvisación teniendo en ocasiones como base un texto; la ausencia de máscara y la gestualidad del cuerpo y del rostro; y, por último, la imitación de personas y animales haciendo uso de la voz²⁰. Era frecuente ver a los *mimi* en actuaciones callejeras —*mimi circulantes*— y representando piezas que tenían como fin entretener al público en los entreactos de los festivales, así como en casas particulares, banquetes, bodas y funerales²¹. Los argumentos de las actuaciones eran muy

20. En torno al *mimus* romano, resulta imprescindible la consulta de REICH, H.: *Der mimus: ein literar-entwickelunsgeschichtlicher Versuch*, 1, 1903 y de WIENKEN, H.: «Der griechische mimus», in: SEECK, G. A. (ed.): *Das griechische drama*. Darmstad, 1979, pp. 401-433. Sobre el origen de este género teatral: SCHIMMENTI, P.: «Le origini del mimo romano», *Maia*, 62, 2-3, 2010, pp. 220-235, especialmente p. 235; PANATYAKIS, C.: «Hellenistic mime and its reception in Rome», en: FONTAINE, M., SCAFURO, A. C. (eds.): *The Oxford Handbook of Greek and Roman Comedy*. Oxford, 2014, pp. 378-396, especialmente p. 378. Sobre el mimo romano, véase la bibliografía recogida por: OGILVY, J. D. A.: «*Mimi, scurrae, histriones*: entertainers of the Early Middle Ages», *Speculum*, 38.4, 1963, pp. 603-619, especialmente p. 603; ROUECHE, C.: *Performers and partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman periods*. London, 1993, p. 15, nota 2. En torno al grado de improvisación y a los textos dramáticos utilizados por estos actores: WIENKEN, H.: *Op. cit.* p. 422; RAWSON, E.: «The vulgarity of the Roman mime», en: JOCELYN, H. D., HURT, H. V. (eds.): *Tria lustra: essays and notes presented to John Pinsent*. Liverpool, 1993, pp. 255-260, especialmente p. 255; TITSIRIDIS, S.: «Greek mime in the Roman empire (P. Oxy. 413: charition and moichentria)», *Logeion*, 1, 2011, pp. 184-232, especialmente pp. 198 y 212.

21. ROUECHE, C.: *Op. cit.*, p. 23. Es posible que hubiese representaciones mímicas en los funerales de ámbito aristocrático e incluso de emperadores, como en el de Juliano

simples y la improvisación desempeñaba en ellos un papel fundamental²², tal y como señala González Vázquez, «el tema versaba sobre cosas de la vida cotidiana, como ridiculización de caracteres, parodias de personajes o profesiones, como los filósofos, abogados etc., ironía sobre aspectos de la vida (amoríos, avaricia...) o parodias mitológicas, pero todo ello tratado de forma muy frívola y divertida»²³. Podían actuar solos, o dentro de un grupo teatral acompañados de músicos y/o de narradores²⁴, y a veces formaban parte de asociaciones de actores (*collegium, parasitus Apollinis...*). Era habitual que fuesen de carácter ambulante, al estilo de los juglares medievales. Su vestimenta era más bien simple, solían ir descalzos y sus atuendos estaban compuestos por pañuelos —*ricinium*— y vestidos hechos de remiendos —*centunculus*—, aunque es de suponer que en cada actuación intentarían representar de la mejor manera posible aquello que imitaban. De esta forma, podían hacer uso de utensilios y de decorados que permitieran recrear mejor la escena²⁵. Como hemos citado más arriba, al no formar las máscaras y pelucas parte de sus atributos, el maquillaje era un elemento recurrente²⁶.

A pesar de que el vocablo *mimus* es el más común y utilizado en las fuentes escritas, sabemos que se empleaban otros términos para referirse a jerarquizaciones dentro del grupo teatral y a otra clase de actores vinculados al mimo de una u otra manera²⁷. *Mimilogus* en particular, citado en la *Vita* de Amando, era aplicado a los escritores de los guiones de los

el Apóstata (SUMI, G. S.: «Impersonating the dead: mimes at Roman funerals», *American Journal of Philology*, 123.4, 2002, pp. 559-585, especialmente p. 559). En torno a los espectáculos de mimos en Hispania: MAYER, M.: «Un mimógrafo en Tarraco. A propósito de CIL II 4092 = ILS 5276 = RIT 53, con algunas consideraciones sobre la presencia del mimo en documentos epigráficos especialmente hispanos», *Anu.Filol.Antiq.Medieaeualia*, 2, 2012, pp. 1-9.

22. PEREA YÉBENES, S.: «Extranjeras en Roma y en cualquier lugar: mujeres mimas y pantomimas, el teatro en la calle y la fiesta de Flora», *Gerión. Anejos*, 8, 2004, pp. 11-43, especialmente p. 13; CLARKE, J. R.: *Looking at laughther. Humor, power, and transgression in Roman visual culture 100BC- AD 250*. University of California Press, 2007, p. 26; LÓPEZ, A., POCIÑA, A.: *Comedia Romana*. Madrid, 2007, pp. 23 y 26.

23. GONZÁLEZ VÁZQUEZ, C.: *Diccionario Akal del teatro latino. Léxico, dramaturgia, escenografía*. Madrid, 2014, p. 190.

24. ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae*, 18.49 (ed. de LINDSAY, Wallace Martin: *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, Oxford, 1911).

25. ROUCHE, C.: *Op. cit.*, p. 20.

26. GONZÁLEZ VÁZQUEZ, C.: *Op. cit.*, pp. 189-193.

27. ISIDORO DE SEVILLA, *Etym.* 18.46-50. Véase: ROUCHE, C.: *Op. cit.*, p. 26; SLATER, W. J.: «Mime problems: Cicero Ad fam. 7.1 and Martial 9.38», *Phoenix*, 56, 2/4, 2002, pp. 315-329, especialmente pp. 315 y 320-321; LÓPEZ, A., POCIÑA, A.: *Op. cit.*, p. 314; PANATYAKIS, C.: *Op. cit.*, p. 385.

mimos, pero también se utilizaba como simple variante del actor *mimus*²⁸. El origen social de estos actores era generalmente humilde, solían ser extranjeros, esclavos y libertos y entre ellos prevalecían los de género masculino, aunque no era raro que hubiera mujeres²⁹. Durante el Imperio Tardío el oficio del actor se volvió hereditario, tal y como ocurrió con otras profesiones³⁰. En las fuentes escritas se aprecia que el número de casos de mimos contratados y mantenidos por comunidades o instituciones públicas es muy inferior en comparación con aquellas ocasiones en que se pagaban sus servicios de manera privada por parte de notables, soldados e incluso emperadores³¹.

En la vida cotidiana de la Antigüedad, estos actores ejercían una función social nada desdeñable, ya que criticaban y denunciaban de manera simple y sencilla todos aquellos aspectos denunciables de la comunidad, hecho que garantizaba su éxito entre todos los públicos. Las actuaciones de los mimos callejeros eran conocidas por su habitual carácter obsceno, a diferencia de aquellas representaciones reproducidas para un público más selecto³². Es por ello que gran parte de los autores clásicos señalan las actuaciones mímicas como lascivas³³, desvergonzadas, obscenas y hasta crueles en sus burlas, equiparando a los *mimi* con colectivos marginales como prostitutas, ladrones y mendigos. La misma legislación romana da cuenta de ello cuando se refiere a estos actores como *personae probosae* o *infames*³⁴. Esta imagen caricaturizada y envilecida tomó impulso con el

28. ROBERT, J., ROBERT, L.: «Bulletin Épigraphique», *Revue des Études Grecques*, 72, 1959, 339-343, pp. 149-283, especialmente p. 451. Julio CARO BAROJA define al *mimilogus* que hace frente a Amando como «un habitual imitador o caricaturizador de gestos y palabras», «un mimo o comediante chocarrero» (*Op. cit.*, p. 1040, nota 54).

29. En torno a las actrices de este tipo en época imperial: PEREA YÉBENES, S.: *Op. cit.*, pp. 11-43.

30. ROUCHE, C.: *Op. cit.*, p. 27.

31. SLATER, W. J.: *Op. cit.*, p. 318.

32. GABAY, S. M. M.: *L'Acteur au Moyen Âge: L'Histrion et ses avatars en Occident de saint Augustin à saint Thomas*. Paris, 2015, p. 118.

33. Antonio GONZÁLEZ BLANCO interpreta las escenas de carácter erótico halladas en varias cerámicas de *Gaius Valerius Verdullus* de La Maja (Pradejón, La Rioja), como la reproducción de un espectáculo de mimos («La primera obra de teatro conocida en La Rioja: un mimo del siglo primero representado en Calahorra», *Kalakorikos*, 7, 2002, pp. 203-208, especialmente p. 205), representaciones que serían habituales en la cercana *civitas* vascona de *Calagurris* (Calahorra, La Rioja).

34. LIM, R.: «Consensus and dissensus on public spectacles in Early Byzantium», en: GARLAND, L. (ed.): *Conformity and non-conformity in Byzantium: papers given at the Eight Conference of the Australian Association for Byzantine Studies, University of New England, Australia, July 1993*. Amsterdam, 1997, pp. 159-179, especialmente p. 87, notas 10 y 11; PEREA YÉBENES, S.: *Op. cit.*, pp. 13 y 24.

progresivo avance del cristianismo³⁵, ya que el teatro romano se convirtió en una de las únicas representaciones públicas que permanecieron más o menos impermeables a la nueva religión aun tras la desaparición del Imperio de Occidente.

El cristianismo prohibió desde temprano a sus seguidores que asistieran a los espectáculos teatrales mímicos, bajo el argumento de que en éstos se ridiculizaban sus creencias. De esta forma, no faltan alusiones en los escritos de los autores cristianos a la falta de moralidad y origen marginal de los actores³⁶. La conversión de cada actor-mimo estaba condicionada por el abandono de dicho oficio, por ello, el bautizo de un miembro de este colectivo era visto como una victoria moral de la Iglesia sobre una institución secularizada³⁷. Asimismo, una vez recibido el bautismo, los actores estaban obligados por ley a no volver a actuar en público³⁸, bajo la amenaza de excomunión³⁹. La élite política, aprovechando la ambigüedad que manifestaban los emperadores al respecto⁴⁰, trató de hacer perdurar los espectáculos públicos restando importancia a su vinculación con la religión tradicional y subrayando su carácter festivo. Sin embargo, varios líderes eclesiásticos no cesaron en su intento por hacer desaparecer los

35. Aún en el s. VII, ISIDORO DE SEVILLA vincula a los actores con las prostitutas (*Etym.* 18.42).

36. Entre otros: TACIANO, *Oratio ad Graecos.* 22-24 (ed. de WHITTAKER, M.: *Oratio ad Graecos and fragments.* Oxford, 1999); TERTULIANO, *Apologeticus* 14 (ed. de GLOVER, Terrot Reaveley, London-Cambridge, Massachusetts, 1931); CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Donatum* 1.8 (ed. de MOLAGER, J. *A Donat et la vertu de patience.* Paris, 1982); FÍRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum* 12.9 (ed. de ZIEGLER, K., Leipzig, 1907); PRUDENCIO, *Contra Symmachum* 1.266 (ed. de GARUTI, G., Roma, 1996); MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, 25.8 (ed. de BEAUJEU, J., Paris, 1974); AGUSTÍN, *De civitate Dei* 2.13 (ed. de VÖLKER, K., Jena, 1923); CESÁREO DE ARLÉS, *Sermones ad monachos* 12.4 (ed. de MORIN, G.: *Caesarii Arelatensis opera.* Turnhout, 1953); JERÓNIMO, *Epistolae* 2.5 (ed. de LABOURT, J.: *Saint Jerome. Lettres.* Paris, 1949-1963); PAULINO DE NOLA, *Epistulae*, 14.1; 15.4; 19.1; 31.5 (ed. de HARTEL, G., Viena, 1999); SALVIANO DE MARSELLA, *De gubernatione Dei* 6.8; 6.31 (ed. de LAGARRIGUE, G.: *Œuvres. II. Du Gouvernement de Dieu.* Paris, 1975); ISIDORO DE SEVILLA, *Etym.* 18.42.

37. LIM, R.: «Converting the unchristianizable: the baptism of stage performers in Late Antiquity», en: MILLS, K., GRAFTON, A. (eds.): *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: seeing and believing.* Rochester, pp. 84-126, especialmente pp. 84 y 87.

38. *Codex Theodosianus*, 15.7.1 (ed. de CROGIEZ-PÉTREQUIN, S., JAILLETTE, P., POINSOTTE, J. -M., Turnhout, 2009).

39. LIM, R.: «Converting the unchristianizable», *Op. cit.*, p. 103; SARKISSIAN, A.: «*Skenikoi, mimoi* and other defectors: Theatre in testimonies of Early Christian legal decrees of eastern Rome», *Eipene*, 43, 2007, pp. 194-202, especialmente p. 197.

40. A pesar de que ya en el siglo VI las autoridades bizantinas combatieron en ciertos momentos aquellos espectáculos que ridiculizaban el cristianismo, varios emperadores de Constantinopla mantuvieron una actitud laxa hacia los espectáculos (LIM, R.: «Consensus and dissensus», *Op. cit.*, p. 178; SARKISSIAN, A.: *Op. cit.*, p. 197).

spectacula y, tras recurrir de manera insistente a los emperadores, obtuvieron pequeñas victorias, como la prohibición de celebrar públicamente representaciones teatrales en los días señalados por el culto cristiano, junto con algunas leyes vinculadas a los patrones de conducta y restricciones en torno a la vestimenta de las actrices, ya que en ocasiones se desnudaban por exigencias del guion⁴¹. Para el siglo VI la Iglesia consideraba a los actores como la antítesis de los hombres santos⁴², reputación que fue heredada por los juglares —*ioculatores*— de la Edad Media⁴³.

Esta actitud hostil por parte de las autoridades eclesiásticas hacia el colectivo de actores evitó que el teatro romano se adaptase en su conjunto a la nueva religión y, si bien perduró durante varios siglos, lo hizo en ámbitos cada vez más íntimos, ya que su número se vio gravemente reducido⁴⁴. En consecuencia, algunas comunidades, especialmente las que pertenecieron antiguamente a la *pars Occidentalis*, experimentaron dificultades a la hora de contratar actores suficientes para cubrir las necesidades de los días más señalados, circunstancia que obligó a realizar ciertas concesiones por parte de la Iglesia, como garantizar la opción de bautismo a los *actores* cuando se encontrasen en su lecho de muerte⁴⁵. No obstante, algunos investigadores opinan que los géneros teatrales sencillos como los de los mimos se habrían visto revitalizados tras la caída del Imperio de Occidente, puesto que no exigían el mantenimiento de grandes infraestructuras⁴⁶. Así, las fuentes señalan que no era de extrañar hallar en las cortes de los monarcas bárbaros actores y músicos profesionales⁴⁷, hecho que señala la supervivencia de espectáculos teatrales

41. LIM, R.: «Converting the unchristianizable», *Op. cit.*, p. 86; PEREA YÉBENES, S.: *Op. cit.*, p. 39.

42. LIM, R.: «Converting the unchristianizable», *Op. cit.*, p. 104.

43. RICHTER, M.: *The oral tradition in the Early Middle Ages*. Turnhout, 1994, p. 54. Para los siglos X y XI, las diferencias habidas entre mimos —*mimi*—, bufones —*scurrae*—, «bromistas» —*ioculatores*— e histriones —*histriones*— desaparece, prevaleciendo este último término sobre todos los demás para referirse a los actores (OGILVY, J. D. A.: *Op. cit.*, p. 614).

44. ROUECHE, C.: *Op. cit.*, p. 25; LIM, R.: «Converting the unchristianizable», *Op. cit.*, pp. 86 y 104, nota 117. Al parecer, según AMIANO MARCELINO ya a finales del siglo IV los espectáculos callejeros teatrales estaban en plena decadencia en varias ciudades italianas con excepción de Roma (14.6.18-20. Ed. de FONTAINE, J.: *Ammien Marcellin*, (libro XXIV). Paris, 1977).

45. ROUECHE, C.: *Op. cit.*, p. 27; LIM, R.: «Converting the unchristianizable», *Op. cit.*, p. 88.

46. MANGO, C.: «Daily life in Byzantium», *JöB*, 31.1, 1981, pp. 337-353, especialmente pp. 349-352.

47. El monarca visigodo Teodorico II contaba con numerosos mimos y músicos en su corte (SIDONIO APOLINAR, *Epistulae Agricolae* 1.2 Ed. de LOYEN, A.: *Sidoine Apollinaire. II. Lettres (livres I-V) and III (livres VI-IX)*. Paris, 1970). CASIODORO señala la presencia de bailarines, músicos y mimos en la corte del rey ostrogodo Teodorico (*Variae epistolae* 12.17. Ed.

durante la Tardoantigüedad⁴⁸. Tal y como afirman varios investigadores, los artistas, junto con el público para el que actuaban, realizaron un papel de vital importancia en la preservación y transmisión de la tradición oral. Como hemos citado más arriba, los actores profesionales eran muy valorados por el público y la crítica social que realizaban constituía un factor clave en la mentalidad de la época, a pesar de contar con una tenaz oposición eclesiástica⁴⁹. Empero, al contrario de lo que ocurría con los pantomimos, no existen claras evidencias de que los mimos contasen con sus propios grupos de seguidores entre los espectadores⁵⁰.

En los siglos VIII y IX, la Iglesia continuó con su discurso hostil hacia las representaciones teatrales. En el canon 16 del Concilio de Clovesho (año 747), por ejemplo⁵¹, se realizan interdicciones contra los festivales populares. Además, contamos con varios escritos de religiosos que muestran cierta inquietud al verse satirizados por parte de algunos *mimi*⁵². Uno de ellos fue Alcuino de York, quien, en una de sus *epistolae*, se queja de la presencia de músicos —*thymelici*—, *bistriones*, *mimos* y pantomimos —*saltatores*— en el séquito de Carlomagno en el 799⁵³. La situación en la corte carolingia no cambió demasiado con el emperador Ludovico Pío, ya que hacia el 835 se mencionan en ella actuaciones de bufones —*scurrae*—, mimos con corales —*mimi cum coraulis*— y citaristas —*citharistae*—⁵⁴. Aparentemente, la Iglesia se encontraba preocupada por este tipo de entretenimientos, pero, tal y como se recoge en el canon 20 del Concilio de

de MOMMSEN, T.: *Monumenta Germaniae Historica, Auctorum Antiquissimorum*, vol. 12. Berolini, 1894) e indica que el rey franco Clodoveo pidió al rey ostrogodo que le enviase un citarista (*Variae epistolae* 2.40-41). GREGORIO DE TOURS señala que hacia el 572 el rey suevo Miro se hacía acompañar por un *mimus* (*De virtutibus sancti Martini episcopi* 4.7. Ed. de KRUSCH, Bruno, Hannover, 1895). ISIDORO DE SEVILLA, en su obra *Etymologiae*, escrita en las primeras décadas del siguiente siglo, dedica algunos pasajes a los espectáculos públicos donde menciona a tragediógrafos —*tragoedi*—, comediógrafos —*comoedi*—, músicos —*thymelici*—, *bistriones*, mimos —*mimi*— y bailarines —*saltatores*— (*Etym.* 18. 44-50).

48. OGILVY, J. D. A.: *Op. cit.*, p. 606.

49. RAWSON, E.: *Op. cit.*, p. 260; RICHTER, M.: *Op. cit.*, pp. 73-74.

50. ROUECHE, C.: *Op. cit.*, p. 28. Luciano CICU recoge los nombres y las referencias de los *mimologi* y *mimi* romanos más famosos mencionados por las fuentes escritas en el periodo que va desde el siglo I a. C. hasta el VI d. C. («Mimografi, mimi e mime nell'età imperiale», *Sandalion*, 32-33, 2011, pp. 71-97).

51. Ed. de KEYNES, S.: *The councils of Clovesho*. Leicester, 1994.

52. OGILVY, J. D. A.: *Op. cit.*, p. 609.

53. ALCUINO DE YORK, *Epistolae* 175. Ed. de DÜMLER, E.: *Epistolae Karolini aevi*, vol. 2. Berlin, 1895.

54. Del autor anónimo llamado «ASTRÓNOMO», *Vita Hludovici imperatoris*, 12 (ed. de PERTZ, G.: *Monumenta Historiae Germanica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, T. 2. Hannover, 1829, pp. 604-648).

Clovesho, no eran pocos los *poetae, cytharistae, musici* y bufones —*scurræ*— que merodeaban por los monasterios, y se recomienda a los obispos una vigilancia mayor de las comunidades monásticas. Asimismo, hacia el 789 el propio Carlomagno prohibió al clero poseer perros y halcones de caza, así como contratar juglares —*ioculatores*—⁵⁵. De nuevo, en el Segundo Concilio de Châlons celebrado en el 813, y en los sucesivos concilios de Tours y Mainz, se denunció a aquellos religiosos que alentaban las actuaciones teatrales⁵⁶. Todas estas denuncias y prohibiciones hacen referencia a una realidad que pone en entredicho el mensaje oficial de la Iglesia y que señala, al menos de manera indirecta, el gran arraigo del que disfrutaban los espectáculos laicos en todas las capas de la sociedad.

3. EL *MIMIOLOGUS* DE LA *VITA AMANDI*

Teniendo en cuenta el marco teórico expuesto, procederemos a continuación a realizar un acercamiento al *minister* al que la gente llamaba *mimilogus* —*quem vulgo mimilogum vocant*— mencionado por el hagiógrafo de Amando.

Como hemos citado más arriba, el monje Huchbaldo nos cuenta que, tras ser juzgado, Amando tuvo la opción de optar por el lugar donde cumplir la condena, sin que podamos saber si se le ofrecieron una serie de territorios donde elegir o si fue él mismo quien decidió ir a Vasconia. Hace varias décadas, Caro Baroja propuso interpretar la presencia del prelado entre los vascones como un gesto diplomático en el contexto de la política de pacificación del rey Dagoberto en la zona⁵⁷. Puede que el sabio de Itzea comparase el episodio con el envío en el 636 del religioso Eloy como embajador a Judicael, rey de los bretones, pidiendo su sumisión⁵⁸. No obstante, las hagiografías de Amando y Rictrudis, únicas fuentes que narran la estancia del obispo en Vasconia, indican que Amando acudió al territorio de los vascones paganos por su propia voluntad y con un interés meramente evangelizador. En ciertas ocasiones, el autor de la *Vita* de Amando parece que niega la condición de expatriado del santo, aduciendo que, al oír de la existencia del paganismo entre los vascones montañeses, fue él mismo quien se apresuró a su encuentro. No

55. OGILVY, J. D. A.: *Op. cit.*, pp. 606-608, notas 9 y 18.

56. Segundo Concilio de Châlons, canon 9; Concilio de Tours, canon 8; Concilio de Mainz, canon 10. Véase OGILVY, J. D. A.: *Op. cit.*, p. 609, nota 27.

57. CARO BAROJA, J.: *Op. cit.*, p. 1038.

58. ROUCHE, M.: *L'Aquitaine: des Wisigoths aux Arabes, 418-781: naissance d'une région*. Paris, 1979, p. 94.

obstante, no debemos olvidar que este tipo de fuentes pretende, ante todo, alabar los valores cristianos y la vida piadosa de los religiosos. Una vez desterrado, apreciamos que el obispo no estuvo vigilado, menos aún encadenado y que tuvo una relativa libertad de movimientos, ya que lo vemos entre los habitantes de la *Wasconia* montañosa y después en una *civitas* episcopal cuyo nombre desconocemos, pero que a nuestro juicio podría ser cualquiera de las que se encontraban entre el Garona y los Pirineos occidentales⁵⁹. No somos capaces de delimitar con detalle los límites geográficos de *Vasconia* o *Wasconia*, ya que la denominación del territorio donde habitaban los vascones dependía de su constantemente variable grado de sujeción a los merovingios y visigodos primero, carolingios, musulmanes y asturianos después⁶⁰. No obstante, han sido varios los investigadores que han tratado de delimitar el ámbito geográfico vascón al que se refiere Baudemondo con los términos *Transalpinis montibus per aspera atque innaccessibilia diffusa est loca*. Todos ellos ignoran o restan credibilidad a la mención de los *Transalpini montes* que hace el autor de la *Vita* y opinan que el pasaje hace referencia a la vertiente continental⁶¹, bajo el argumento de que se trata de un texto vinculado con el mundo franco escrito muchos años después de los acontecimientos que narra y de que su autor no conocía *Wasconia*, dando a la vez por hecho su pretensión de engrandecer la figura del santo mediante la utilización del tópico del vascón habitante de montañas remotas e inaccesibles. Es posible que lleven razón y que Amando hubiese visitado el valle vascón de *Subola* donde parte de las tropas de Dagoberto sufrieron un duro descalabro en su expedición del año 636⁶², empero, en nuestra opinión el debate se encuentra en un punto muerto ya que carecemos de fuentes con las que complementar la información dada por la biografía apócrifa. Asimismo, el hecho de que el hagiógrafo utilice la «W» para denominar a los habitantes de la región, *wascones*, no constituye un indicio que deba situarlos al norte de los Pirineos occidentales, ya que las fuentes francas

59. Véase nota 8.

60. MORENO, E.: «Vascones, francos y visigodos entre los siglos VI y VII: dinámicas de delimitación y división del solar vascón», *PV*, 261, 2015, pp. 347-357, esp. p. 350

61. NARBATZ, P.: *Op. cit.*, p. 61; BESGA, A.: *Consideraciones sobre la situación*. *Op. cit.*, p. 207; CARO BAROJA, J.: *Op. cit.*, p. 1046; SEGURA MUNGUÍA, S.: *Mil años de historia vasca*. *Op. cit.*, p. 176; FLETCHER, R. A.: *Op. cit.*, p. 154. Véase nota 8.

62. CRÓNICAS DE FREDEGARIO, 4.78. El topónimo ha sido tradicionalmente identificado con el territorio histórico de Soule o Zuberoa, en el País Vasco Francés (véanse las referencias bibliográficas recogidas por BESGA, A.: *Domuit vascones: el País Vasco durante la época de los reinos germánicos. La era de la independencia (siglos V-VIII)*. Bilbao, 2001, p. 199, nota 173).

tienden a utilizar el citado etnónimo para referirse tanto a los vascones continentales como peninsulares⁶³, siendo escasas las ocasiones en que se realizan distinciones⁶⁴.

A pesar del carácter poco fiable de la *Vita* como fuente para conocer la realidad vascona del s. VII, algunos investigadores mencionados más arriba⁶⁵, entre los cuales destaca Larrañaga, defienden la existencia de cierta base real de la obra, un fondo histórico quizá ligado a los supuestos intentos francos de evangelizar y asimilar a los vascones inmediatamente después de la relativa derrota militar que sufrieron estos ante los ejércitos del rey franco Dagoberto en el 636. De esta forma, el historiador piensa que la invención del fracaso de Amando ante los vascones se debe a que para el público al que se dirigía la *Vita* el revés del obispo resultaría más creíble que la conversión de la comunidad pirenaica, tal vez porque todavía en el s. VIII los *wascones* continuaban teniendo «fama» de paganos

63. Durante los siglos VII y VIII las ya citadas «CRÓNICAS DE FREDEGARIO» alternan, en ocasiones en un mismo pasaje, los términos *wascones* y *vascones* para referirse a los habitantes de la *Wasconia* continental: Fred. *Chron.* 4.57; 4.67; 4.78; *Contin.* 2.96; 13.107; 13.118; 25.111; 28.114; 42.125; 43.126; 43.134. El fenómeno se repite en algunos *Annales* carolingios (*Annales Laureshamenses.* a. 735; a. 760; a. 761; a. 762; a. 767. Ed. de PERTZ, G.: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, T. 1. Hannover, 1826, pp. 22-39), pero es una tendencia que decae en favor del término *wascones* incluso cuando se refieren a las comunidades asentadas al sur de la cordillera pirenaica (*Annales Mettenses.* a. 719; a. 753; a. 769; a. 778. Ed. de PERTZ, G.: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, T. 1. Hannover, 1836, pp. 314-336; la ya citada *Vita Hludovici Imperatoris* de «ASTRÓNOMO», 2; 4; 13; 18; 26; 32; 42; *Chronicon Adonnis archiepiscopi Viennensis*, a. 731; a. 769; a. 778; a. 803; a. 816; a. 818. Ed. de PERTZ, G.: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, T. 2. Hannover, 1829, pp. 315-329.; EGINHARDO, *Vita Karoli imperatoris*, 5 y 9. Ed. de PERTZ, G.: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, T. 2. 1829, pp. 426-463). No obstante, las fuentes asturianas, concretamente la *Crónica de Alfonso III*, utilizan el término *vascones* (16, a. 757; 23, a. 842. Ed. de GIL FERNÁNDEZ, J.: *Crónicas asturianas*. Oviedo, 1985).

64. El anónimo *Ravennatis Anonymi Cosmographia* se refiere a la parte peninsular como *Spanoguasconia*, siendo sus habitantes los hispano vascones, y a la vertiente norteña que identifica con la antigua Aquitania, como *Guasconia*, donde habitan los *vascones* (1.3; 4.40-42. Ed. de SCHNETZ, J.: *Itineraria Romana. Vol. 2: Ravennatis Anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica*. Leipzig, 1990). No obstante, son topónimos que el resto de autores no conoce o, al menos, no utiliza, ya que a excepción de los *Annales regni Francorum* que en una ocasión sí se refieren a unos *hispani wascones* (a. 778. Ed. de KURZE, F.: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, T. 6. Hannover, 1895, pp. 1-178), el resto de las fuentes, cuando lo hacen, adoptan otras formas de distinción (el ejemplo más claro es la *Wasconia Citerior* citada por los *Annalium Bertinianorum pars secunda inde ab a. 835 usque ad a. 861, auctore Prudentio Trecensi episcopo*, al referirse al año 836. Ed. de PERTZ, G.: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, Vol. 1. Hannover, 1886, pp. 429-454).

65. Notas 16 y 17.

y bárbaros en el imaginario colectivo de los francos. De esta manera, la derrota de Amando quedaría totalmente justificada y serviría para reforzar los tópicos y clichés literarios en torno a las comunidades montañosas en general y los vascones en particular que prevalecían en el ideario aristocrático franco⁶⁶. En este sentido, la presencia de un *mimilogus* entre los vascones contribuiría a fortalecer el carácter pagano e incivilizado de la comunidad a la que supuestamente trató de evangelizar Amando.

En época romana el territorio vivió un proceso similar al de otras regiones del imperio en cuanto a las prácticas religiosas se refiere⁶⁷. Ya desde el s. I, el culto a las divinidades romanas y al emperador gozaron de una gran aceptación en todo el territorio, a la vez que el culto a varias divinidades locales pervivió al menos hasta el s. III adaptado a las prácticas religiosas de los romanos⁶⁸. La llegada de la nueva religión transformó profundamente la sociedad tardorromana, ya que aportó el binomio inseparable de romanidad-cristiandad. Esta idea fue, entre otras cosas, la que impulsó el debate historiográfico acerca del carácter cristiano de los vascones desde una fecha tan temprana como el s. XVI⁶⁹. Dado que el

66. «De “wasco” a “Wasconia” y “Vascongadas”, *Op. cit.*, especialmente nota 77; *Euskal Herria Antzinate Berantiarrean. Op. cit.*, p. 205, nota al pie. En torno al cliché literario del paganismo vinculado a los vascones durante la Antigüedad Tardía: LARRAÑAGA, K., AZKARATE, A.: *Op. cit.*, pp. 291-326; LARREA, J. J.: *La Navarre du IVe au XIIe siècle: peuplement et société*. Paris, 1998; LANZ BETELU, J.: «Antzinateko baskoiak: izen eta izanaren arteko eztabaidak (XVI-XXI. mendeak)», *Sancho el Sabio*, 39, 2016, pp. 33-65. Sobre los *exempla* literarios relacionados con los vascones: LARREA, J. J.: *Op. cit.*, pp. 120-122; ANDREU, J., JORDÁN, A.: «Nuevas reflexiones en torno a las fuentes literarias sobre los Vascones en la Antigüedad», *Lucentum*, 26, 2007, pp. 233-252, especialmente pp. 235-238 y 249; TORREGARAY, E.: «Vascones en la Antigüedad: entre la historia y el mito», *Boletín Arkeolan*, 15, 2007-2008, pp. 59-72; MORENO, E.: «Los vascones de la Literatura Latina tardía (siglos IV-VII)», en: ANDREU, J. (COORD.): *Los vascones de las fuentes antiguas: en torno a una etnia de la antigüedad peninsular*. Barcelona, 2009, pp. 261-290, pp. 288-289; Para la campaña de Dagoberto contra los vascones: ROUCHE, M.: *Op. cit.*, p. 94; BESGA, A.: *Domuit vascones. Op. cit.*, p. 203.

67. El territorio se mantuvo integrado en el imperio romano al menos desde la época de Augusto. Muestra de ello es la participación activa de las comunidades de la región en la administración imperial y en el ejército desde temprano (LANZ BETELU, J.: *Dinámicas de enfrentamiento. Op. cit.*, p. 112) o el uso de termas en las *civitates* vasconas de *Pompelo* (Pamplona) y *Oiasso* (Irun, Gipuzkoa) hasta el s. IV (UNZU, M., PRIETO, P., PÉREX, M. J., HERNANDO, A.: «Roman baths in Pamplona (Navarra, Spain)», en: WIPLINGER, G. (ed.): *Cura Aquarum in Ephesus, 12th International Conference on the history of water management an hydraulic engineering*. Selçuk, 2006, pp. 431-435; RODÀ, I., URTEAGA, M.: «Marcus Aemilius Lepidus en un ladrillo de Oiasso», *Pallas*, 82, 2010, pp. 277-289, especialmente p. 278).

68. SAYAS, J. J.: *Los Vascos*. Madrid, 1994, pp. 239-256; GORROCHATÉGUIL, J., RAMÍREZ SÁDABA, J. L.: «La religión de los Vascones. Una mirada comparativa. Concomitancias y diferencias con la de sus vecinos», *CAUN*, 21, 2013, pp. 113-150, especialmente p. 141.

69. LANZ BETELU, J.: «Antzinateko baskoiak», *Op. cit.*, pp. 34-35.

cristianismo en un principio fue un fenómeno mayoritariamente urbano en el que el entorno rural se mantenía pagano, el problema reside en averiguar cuál es el grado de paganismo y de cristianismo de las comunidades que viven en el territorio vascón, para así determinar cuál es su grado de civilización y de barbarie. Así, mientras algunos investigadores abogamos por un proceso de cristianización lento y gradual que tuvo su comienzo ya a finales del s. III, otros defienden un intento de evangelización temprano que en su opinión no pudo ser, ya que se vio frenado por la caída del Imperio Occidente, al mismo tiempo que se produciría una revitalización de la religión indígena, que no debió de haberse extinguido del todo. El debate en torno al cénit de la evangelización no presenta grandes problemas, puesto que la mayoría de los historiadores lo sitúa en los siglos VIII-IX⁷⁰. Llegados a este punto, resulta interesante la visión de Moreno, quien nos habla de unos vascones del siglo VIII «catequizados, pero no convertidos»⁷¹. Asimismo, en los últimos años han sido excavados hasta tres templos cristianos vinculados al mundo vascón con restos fechados en los ss. VI-VII, ofreciéndonos información interesante en torno a la cuestión: la catedral de Pamplona, la iglesia bautismal de Alegría-Dulantzi (Álava) y la iglesia rural de Finaga (Bizkaia)⁷².

En las *vitae* de religiosos o escritos cuya finalidad radica en resaltar los valores cristianos sobre los paganos, la aparición de actores o mimos que sufren castigos por su blasfemia declarada y/o que muestran arrepentimiento por su vida pasada es un recurso habitual. Así, en el 297 un tal *Gelasius*, miembro de un grupo de *mimi*, interpretó una burlesca escena de bautismo en la fenicia *Heliopolis* (actual Baalbek, Líbano) enfureciendo a un público mayoritariamente cristiano, que lo mató a pedradas⁷³. A mediados del s. V, Pelagia de Antioquía, una reconocida *pantomima* que según su hagiógrafo había conducido a varias personas hacia la mala vida, se arrepintió de sus pecados cuando oyó hablar al obispo Nono y, tras ser bautizada, optó por la vida ascética⁷⁴. Gregorio de Tours, en la *Vita* de

70. Véase la bibliografía recogida en: LARRAÑAGA, K., AZKARATE, A.: *Op. cit.*, pp. 291-326; LANZ BETELU, J.: «Antzinateko baskoiak», *Op. cit.*, pp. 53-56.

71. MORENO, E.: «El periodo tardoantiguo en Navarra: propuesta de actualización», en: ANDREU, J. (COORD.): *Navarra en la Antigüedad: propuesta de actualización*. Pamplona, 2006, pp. 263-286, especialmente 265-266.

72. LARREA, J. J.: «Las iglesias de los vascones: una problemática antigua y un registro arqueológico nuevo (siglos VI y VII)», *Anejos de Nabilos*, 3, 2016, pp. 219-246.

73. JUAN MALALAS, *Chronographia* 12 (ed. de THURN, I.: *Ioannis Malalae Chronographia*. Leipzig, 2012).

74. SYMEON METAPHRASTES, *Vita sanctae Pelagiae* 23 (BHG 1479). Ed. de FLUSIN, B., PARAMELLE, J.: «La Vie métaphrastique de Pélagie BHG 1479», en PETITMENGIN, P. (ed.): *Pélagie la*

San Martín, nos cuenta que hacia el 572 en el reino suevo de *Gallaecia* el monarca Miro se hacía acompañar de un *mimus regis*. En Ourense, en la fachada de la iglesia dedicada a San Martín crecía una parra que por orden del rey y ante el temor de ser castigado por la providencia nadie se atrevía a tocar, pero el citado *mimus*, al hacer caso omiso del aviso real y no mostrar el menor respeto por San Martín, se le quedó la mano pegada a la parra cuando se dispuso a coger algunas uvas y comenzó a sentir un gran dolor al tiempo que rogaba a los presentes que rezasen para que fuera perdonado. Ante los gritos de sufrimiento y la imposibilidad de despegar al actor de la parra, el rey ordenó que le cortaran la mano, pero fue disuadido y el monarca optó por entrar a la iglesia y orar, consiguiendo finalmente el perdón divino para el *mimus regis*⁷⁵.

Es poco lo que el autor de la *Vita* nos cuenta sobre el *mimilogus* y los vascones. En un principio el hagiógrafo lo llama *minister*, que traducido sería algo así como siervo o servidor⁷⁶, para después especificar que se trataba de aquella figura a la que el *vulgus* llamaba *mimilogus*. Podríamos pensar que dicho *minister* formaría parte del séquito de algún notable vascón, perteneciente al grupo de aquellos *wascones* denominados por las llamadas Crónicas de Fredegario como *seniores terrae* (Fred. *Chron.* 4.78). Según la *Vita*, mientras predicaba, Amando fue interrumpido por el *minister* que, levantándose —*adsurgens*—, comenzó a mofarse del religioso, contradiciéndolo y ridiculizando el evangelio a la vez que causaba la risa entre los asistentes. De este pasaje podemos deducir que el obispo consiguió reunir a un grupo de vascones que, en un principio, se sentaron a escucharlo. No sabemos si fue necesaria la presencia de intérpretes, un clérigo llamado Eutropio, oriundo de Aquitania o del norte de Hispania que escribe a finales del s. iv o a comienzos del s. v, menciona a una cristiana llamada Geresia que evangelizaba a los paganos y bárbaros (quizá de la zona pirenaica) en su propia lengua⁷⁷. En el caso del *mimilogus*

pénitente. Métamorphoses d'une légende, vol. 2. La survie dans les littératures européennes. Paris, 1984, pp. 15-41.

75. Véase nota 45.

76. *Minister, -tri*: siervo, servidor, sirviente, criado, doméstico. En: SEGURA MUNGUÍA, S.: *Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*. Cuarta Edición, Bilbao, 2010, p. 462. Algunos investigadores lo han traducido directamente como «ministro»: NARBAITZ, P.: *Op. cit.*, p. 61; ARRINDA, A.: *Los vascos. De la caída de Roma al cristianismo: s. V-X*. Bilbao, 1997, p. 234; BESGA, A.: *Domuit vascones. Op. cit.*, p. 205. Alena SARKISSIAN refiriéndose al *mimus regis* del rey Miro, opina simplemente que sería un bufón —*a clown*— (*Op. cit.*, p. 194, nota 5).

77. EUTROPIO, *De similitudine carnis peccati*, 529-556 (PL suppl. 1. Ed. de HAMMAN, Albert, Paris, 1958). Véase: SAYAS, J. J.: «La presión cristiana sobre los territorios vascónicos

es posible que realizara al menos parte de su intervención en la lengua vernácula para poder llegar a todos los presentes⁷⁸. Es probable que la intromisión del mimo careciese de planificación y fuese totalmente improvisada, sin música, sin decoraciones y sin utensilios que facilitasen la actuación. También es posible que en los banquetes, festivales, triunfos⁷⁹, e incluso funerales vascones actuase de forma más elaborada y planificada.

4. CONCLUSIONES

Tal y como lo hemos adelantado, al contrario que en el caso del *mimus regis* suevo, el hagiógrafo autor de la *Vita s. Amandi* relata un escarmiento divino ejemplar que, a diferencia del caso de Pelagia o del *mimus regis* suevo, termina matando al *mimilogus*, no sin antes haberlo obligado a autolesionarse y a admitir que su castigo se debía a las burlas realizadas al obispo. Sin embargo, el autor de la *Vita* de Amando señala que la muerte del *minister* no impactó de modo especial a los vascones de los *montes* que habrían continuado inmersos en sus creencias. Estamos de acuerdo con Larrañaga cuando señala que este desenlace tan drástico no es más que un intento de maquillar el fiasco de la misión evangelizadora de Amando y, en cierta medida, justificar dicha derrota resaltando la imagen del vascón cargada de tópicos sobre su ferocidad y paganismo que predominaba en la literatura latina tardía y altomedieval. Así, somos conscientes de la posibilidad de que la propia existencia de un *mimilogus* entre los vascones sea una invención del hagiógrafo con el objetivo de engrandecer los esfuerzos evangelizadores realizados por el santo. Empero, opinamos que no debe desecharse la idea de una presencia habitual de actores mimos entre las comunidades montañosas de los vascones, ya que este era un fenómeno extendido por todo el mundo tardoantiguo, desde las cortes reales e imperiales, hasta contextos festivos más populares y callejeros, incluidos los espacios de ocio de varios miembros de la Iglesia.

en época Bajo-imperial», en: *Congreso de Estudios Históricos. Vizcaya en la Edad Media*. Bilbao, 1984, pp. 49-61, esp. p. 55.

78. Según Jack Davis Angus OGILVY, el *mimus* franco de los siglos VIII-IX. tendría un carácter bilingüe y solamente utilizaría el latín para los ámbitos aristocráticos y eclesíasticos (*Op. cit.*, p. 614). Santiago SEGURA MUNGUÍA duda en torno a la lengua utilizada por Amando para predicar entre los vascones (*Mil años de historia vasca. Op. cit.*, p. 176).

79. Triunfos que las fuentes no recogen pero que seguramente se celebrarían tras las victorias militares sobre sus vecinos francos, visigodos y, a partir del s. VIII, también asturianos y musulmanes (LANZ BETELU, J., *Dinámicas de enfrentamiento. Op. cit.*, pp. 237-238).

A pesar de toda la problemática que existe en torno a la veracidad de los datos históricos que aporta la *Vita Amandi*, debemos tener en cuenta que representa la única fuente que menciona el gusto de los vascones tardíos por los espectáculos mímicos de raigambre grecorromana. Este es un hecho que no debería extrañarnos, ya que las comunidades que habitaron el territorio durante la época romana se mantuvieron integrados en las estructuras imperiales adoptando los modos de vida romanos y participando activamente en la administración y el ejército. Al igual que ocurre con la alusión a la fama de los augures vascones en una obra cuyo grado de ficción también es motivo de debate⁸⁰, en este caso tampoco existe ninguna otra fuente que contradiga dicha información. En consecuencia, la presencia de un *mimilogus* en los *montes* de *Wasconia* es un dato a tener en cuenta por la historiografía, siempre y cuando seamos conscientes del carácter apócrifo y único de la *Vita* de Amando.

80. *SHA*, Alej. Sev. 27.6 (ed. de HOHL, E.: *Scriptores Historiae Augustae*. Teubner, Leipzig, 1973). La cuestión ha sido analizada por SAYAS, J. J.: «Los adivinos vascones y la Historia Augusta», *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, 1985, pp. 593-605.