

LA CARTA DE SISEBUTO A ADALOALDO Y TEODOLINDA: EL REINO ARRIANO EN LA PERSPECTIVA DE UN REY VISIGODO DEL SIGLO VII*

POR

ORIOI DINARÈS¹

Universitat de Barcelona

RESUMEN

Entre las diversas epístolas de carácter diplomático que se conservan del rey Sisebuto de los visigodos (612-621), destaca, por su contenido y extensión, una dirigida a los reyes longobardos Adaloaldo y Teodolinda, en la que les insta a convertir al catolicismo a la *gens Langobardorum*. A través de ella podemos comprender el discurso oficial de la monarquía visigoda respecto a su pasado arriano, tanto en el marco político como en el religioso, y observar las coincidencias entre este discurso y el que desarrolla la jerarquía eclesiástica hispana a partir del III Concilio de Toledo (589), que sienta las bases ideológicas de lo que se ha dado en llamar el «reino católico de Toledo».

PALABRAS CLAVE: rey Sisebuto; conversión; arrianismo; reino visigodo; identidad.

THE LETTER OF SISEBUT TO ADALWALD AND THEODOLIND: THE ARIAN KINGDOM FROM THE PERSPECTIVE OF A 7TH CENTURY VISIGOTHIC KING

ABSTRACT

Among the several diplomatic letters transmitted to us from king Sisebut of the Visigoths (612-621), there is one that stands out for its content and length: the letter addressed to the Lombard kings Adalwald and Theodolind, in which the king urges them to convert to Catholicism the *gens Langobardorum*. Through it, we can understand the Visigothic monarchy's official discourse regarding its Arian past, both in political and religious terms, and we can observe the coincidences between this discourse and the one developed by the Spanish clerical hierarchy after the 3rd Council of Toledo (589), in which the ideological foundations of the so-called "Catholic kingdom of Toledo" were laid.

KEY WORDS: King Sisebut; conversion; Arianism; Visigothic kingdom; identity.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Dinarès, Oriol. 2019. «La carta de Sisebuto a Adaloaldo y Teodolinda: el reino arriano en la perspectiva de un rey visigodo del siglo VII». *Hispania Sacra* 71, 144: 379-388. <https://doi.org/10.3989/hs.2019.026>

Recibido/Received 30-08-2017

Aceptado/Accepted 18-04-2019

1. LA EPÍSTOLA 8 DEL REY SISEBUTO

Immensae tunc calamitates et diuersa penuria, acerbissima crebrius bella et quotidiana miseria, indigentia frugum

* Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación HAR2016-74981-P "Ortodoxia y ortopraxis en las iglesias hispanas tardoantiguas (ss. IV-VI): análisis histórico-prosopográfico", del Ministerio de Economía y Competitividad, cuyos investigadores principales son los profesores Josep Vilella y Juan Antonio Jiménez, y del GRAT, Grup de Recerca 2014SGR-362, de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, dirigido por el profesor Josep Vilella. Ha sido realizado gracias al disfrute de una beca FPI, BES-2014-068423, del MEC.

¹ odinares@ub.edu /

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8494-5524>

*et pestifera uulnera hanc insolentius gentem, retroacto tempore, presserunt. Postquam sidereus fulgor corda fidelium coruscavit et orthodoxa fides mentibus caecatis emicuit, aucta pace Catholicorum deo comodante, Gotorum uiget imperium.*² Así se refería el rey Sisebuto (612-621) al pasado arriano de los godos en su epístola al rey longobardo Adaloaldo y a su madre Teodolinda. Se trata de la única ocasión, si exceptuamos los concilios, en la cual una fuente no

² Siseb. *Epist.* 8, 34-40, p. 21. Sobre la tradición manuscrita, Martín Iglesias 2004: 406-409. Utilizo la edición de Gil 1972. He consultado la traducción al inglés de Martyn 2008, pero mi lectura difiere en ocasiones de la propuesta por el traductor.

eclesiástica visigoda expresa su opinión sobre la fe que su propia *gens* había profesado: el arrianismo, y la imagen no es, en ningún sentido, positiva. Para el monarca, el período arriano estaba vinculado a calamidades, penurias, guerras, miseria, carestía y «pestilentes heridas» —¿políticas? ¿religiosas?—. Contrariamente, la adopción de la *orthodoxa fides* tuvo dos consecuencias bien claras: la *pax* y el *imperium Gothorum*. La epístola en sí está dividida en dos partes bien diferenciadas: por un lado, aproximadamente hasta la línea 110, Sisebuto lanza una exhortación a Adaloaldo, buscando la complicidad de Teodolinda, a evangelizar a los propios súbditos.³ La segunda parte constituye un pequeño tratado cristológico en el que el autor expone los principales pasajes bíblicos en los que se apoya la doctrina arriana y los pasajes con los que la doctrina nicena los rebate.

En primer lugar, determinemos el contexto de la epístola puesto que, a fin de cuentas, el pasaje que nos interesa tiene un mensaje claro y sirve a un propósito concreto. Obviamente, Sisebuto no realiza un comentario histórico neutro sobre el pasado arriano de la *gens Gothorum*, sino que está cargándose de argumentos para su labor misionera. Jacques Fontaine propone que el ejemplo de Gregorio Magno habría inspirado al rey en su labor evangelizadora.⁴ El papa dirigió algunas cartas a Teodolinda, una de ellas a propósito específicamente del bautismo de Adaloaldo.⁵ Estas cartas forman parte de la actividad diplomática del papa, por un lado, destinada a establecer relaciones pacíficas con el reino longobardo; por otro lado, destinada a intentar la conversión de los longobardos al catolicismo. De hecho, un paralelismo más intenso entre Gregorio y Sisebuto lo ofrece la carta a la reina Berta de Kent, aunque desconozco si tuvo conocimiento Sisebuto de esta misiva.⁶ Tampoco sabemos qué efecto pudo tener la epístola del visigodo en el rey longobardo. La epístola puede datar de cualquier momento del reinado de Sisebuto (612-621), que coincide con el de Adaloaldo (604-626). Aunque Adaloaldo ya es llamado *rex* por Gregorio Magno en el año de su bautismo (603),⁷ Pablo Diácono explica que fue proclamado rey en Milán en el 604,⁸ siendo, de hecho, co-rey con su padre Agilulfo hasta la muerte de este en el 616.⁹ El hecho de que

Sisebuto no haga ninguna mención a Agilulfo en su epístola me inclina a pensar que la fecha de composición sería posterior al 616. La carta está dirigida a Adaloaldo y Teodolinda, cosa que podría inducirnos a suponer que Sisebuto envió su misiva durante la regencia de Teodolinda, durante la minoría de edad de Adaloaldo, que debería haberse alargado unos pocos años después del inicio de su reinado en solitario, puesto que a la muerte de su padre, el joven monarca ya era adolescente. No obstante, Paul. Diac., *Hist. Lang.*, 4, 41, pp. 133-134, comenta que: *relictio in regno filio suo Adaloald admodum puerum cum Teudelinda matre [...]. Sed dum Adaloald euersa mente insaniret, postquam cum matre decem regnauerit annis, de regno eiectus est*. Parece ser que, sea cierta o no la enfermedad mental de Adaloaldo, él y su madre gobernaron conjuntamente durante diez años desde la muerte de Agilulfo, es decir, hasta el 626, año en que fue depuesto el rey por Arioaldo, su propio cuñado.¹⁰ Todo lo cual nos deja con un lapso de cinco años aproximadamente, entre el 616 y la muerte de Sisebuto, en el 621.

A pesar de las impresiones que los historiadores modernos han extraído de las palabras de Sisebuto, no hay razón para suponer que en estos años Adaloaldo hubiera renunciado a la fe católica —de hecho, tricapitolina— en la que se bautizó a instancias de su madre.¹¹ Sisebuto no hace ninguna mención específica al hecho de que Adaloaldo o, menos aún, Teodolinda, profesen la fe arriana, en cambio sí hace mención específica al catolicismo de ambos: Siseb., *Epist.* 8, 52-53, p. 21: *catholica uiscera natus et catholico fonte cerneris esse renatus*, refiriéndose al bautismo católico del joven rey; y sobre Teodolinda, Siseb. *Epist.* 8, 76-77, p. 22: *amicissimam Christo, amicam gregi catholico, semper infestam diabulo, infestissimam et eius corpori semper heretico*. Quizás el malentendido proviene de la condena del rey visigodo por confraternizar con los herejes o titubear en su conversión, lo cual empaña la fe del longobardo. Adaloaldo y Teodolinda son católicos¹² o, por lo menos, Sisebuto se dirige a ellos suponiendo que son o desean ser buenos católicos. Lo que suscita la diatriba del visigodo es el hecho de que su labor está incompleta puesto que no se esfuerzan en convertir a la *gens Langobardorum* y permiten que vivan en el error.¹³ Ciertamente existe algún pasaje controvertido, como Siseb., *Epist.* 8, 25-27, p. 20: *pudeat uel tandem huius secte blasphemias sectare*

³ Siseb., *Epist.* 8, 20-25, p. 20: *cur genus inclitum et inclita forma, ingenita uirtus et naturalis prudentia, elegantia morum et bone uite censura, prespicua dignitas et gloria dignitatis eximia mortuis sepultisque heresibus ignominiose subsedeat et, ut uerius —numquam ipsem uiuentibus— loquar, infeliciter colla submittat?* Siseb., *Epist.* 8, 45-48, p. 21: *unde precamur uestram clementiam uerbis, precamur uotis, precamur et mentibus puris tantorum premiorum uestram fore gentem participem et adunatam in Xpi corpore simul uobis esse consortem*. Siseb., *Epist.* 8, 62-66, pp. 21-22: *ceterum si mens fortisan, quod fari nefandum est, hereticos ad conuertendum in quippiam titubauerit, quatenus errores putridos cultro sperientis minus resecano abscederit, apud agnoscentes loquimur quam in se suosque iacturam sentiat uel quam pastori rationem pastorum exhibeat*.

⁴ Fontaine 1967: 136.

⁵ Greg. Mag., *Epist.*, 4, 4, pp. 220-221; 4, 33, pp. 252-253; 5, 52, pp. 346-347; 9, 68, p. 624; 14, 12, pp. 1082-1083 (la carta sobre el bautismo de Adaloaldo).

⁶ La carta a la reina Berta, Greg. Mag., *Epist.*, 11, 35, pp. 923-924. Véase Consolino 1991: 239-240, 248, para los objetivos diplomáticos del pontífice.

⁷ Greg. Mag., *Epist.*, 14, 12, p. 1083: *Excellentissimo autem filio nostro Adalouualdo regi*.

⁸ Paul. Diac., *Hist. Lang.*, 4, 30, p. 127.

⁹ Paul. Diac., *Hist. Lang.*, 4, 41, pp. 133-134.

¹⁰ Delogu 1980: 51-52.

¹¹ Así, Fontaine 1967: 135; García Moreno 1996: 106; Collins 1983: 69; Stocking 2000: 124; Martín Iglesias 2010: 194 (de nuevo en Martín Iglesias 2011: 60); Iranzo Abellán 2010: 91; Hen 2010: 93, consideran que la carta es una exhortación a Adaloaldo, ¡incluso a Teodolinda!, para que abjuren del arrianismo y se conviertan al catolicismo. Esta afirmación es, a mi juicio, errónea; como problemática es la adscripción al arrianismo de algunos otros reyes longobardos, incluido el padre de Adaloaldo y marido de Teodolinda, Agilulfo (Majocchi 2014: 238). Confirmando el catolicismo de los destinatarios de la carta, Teillet 1984: 571, aunque confunde a Adaloaldo con Agilulfo.

¹² En realidad, tricapitolinos, pero Sisebuto, en lo que sigue a Gregorio Magno, no parece dar importancia al cisma: Greg. Mag., *Epist.*, 4, 4, pp. 220-221; 4, 33, pp. 252-253; 5, 52, pp. 346-347. Para Gregorio la cuestión de los «Tres Capítulos» no es un problema de ortodoxia sino de disciplina eclesiástica. Precisamente, el pontífice informa a Teodolinda que no existe ningún impedimento de fe para que la reina se mantenga en comunión con el clero católico. Curioso, porque Isidoro, que tan unido parece a las opiniones de Sisebuto, sí da importancia dogmática a los «Tres Capítulos» (cf. n. 50).

¹³ Cf. n. 2.

nefarie, pudeat fumosi tramitis intolerandum iter peragere, pudeat denique eterno mortis ad pena pertingere. Pero de nuevo la referencia no es ni mucho menos clara. El sujeto de *pudeat* puede ser el *genus* aparecido anteriormente, y puede entenderse como la estirpe longobarda, no necesariamente la estirpe específica del rey Adaloaldo. De todos modos, es cierto que el lenguaje puede resultar confuso y el texto puede prestarse a más de una interpretación.¹⁴ En mi caso, limito mi interpretación a los pasajes que cito.

El mensaje solo presenta dificultades de comprensión para los propios longobardos, cuya identidad religiosa es compleja, y tienen buenos motivos por mantener cierta ambigüedad en materia de confesión: al propio Adaloaldo lo derrocará su cuñado Ariovaldo, duque de Turín, que, aunque casado con su hermana Gundeperga, parece que contaba con el apoyo de la facción arriana y contra el que, de todos modos, el papa Honorio insta al exarca Hisacio a actuar para restaurar en el trono a Adaloaldo.¹⁵ El contenido de la carta de Sisebuto expresa una idea tan personal, o por lo menos tan vinculada al discurso oficial del rey visigodo, que resulta absurdo especular sobre si Adaloaldo hubiera podido tomar en serio los consejos de su colega hispano o no. En cambio, el discurso encaja perfectamente en la política religiosa del propio rey: según la experiencia hispana, Recaredo no solo se convirtió al catolicismo, sino que convirtió a toda la *gens Gothorum*, y por lo que respecta al propio Sisebuto, su legislación antijudía, por ejemplo, muestra claramente cuál es la idea que tiene él de un *princeps Christianus*.¹⁶ Sisebuto asocia el ideal de la monarquía con la defensa de la unidad de la fe de sus súbditos, cuestión bien atestiguada en Hispania; pero va más allá: muestra interés en extender su programa a reinos, en principio, extranjeros; lo cual motivó la tímida afirmación, ya citada, de Fontaine según la cual Sisebuto simplemente tendría motivos pastorales, quizás impulsados por Isidoro de Sevilla e inspirados por el precedente de Gregorio Magno. Según García Moreno, los motivos de Sisebuto eran, a la vez, diplomáticos: la creación de un frente antibizantino previo a las hostilidades con el imperio, aunque esta propuesta plantea demasiados interrogantes como para aceptarla sin más: Sisebuto no menciona nada remotamente parecido a ello en su carta.¹⁷ Aun así, se trata de un caso excepcional. Las relaciones diplomáticas entre los distintos reinos o con el imperio parece que eran frecuentes o, por lo menos, nos han llegado testimonios de ello,¹⁸ pero en todos los casos se trataba de correspondencia

diplomática, es decir, se circunscribía a alianzas, cartas de cortesía, conflictos... Tan solo los pontífices romanos desarrollaron un *corpus* epistolar de vocación pastoral —aunque, por supuesto, subsistieran motivos diplomáticos—. Sisebuto no escribe a Adaloaldo por motivos diplomáticos, no pretende establecer ningún pacto, sino que su objetivo es específicamente pastoral, incluso —cosa inaudita— el rey se atreve a sugerir líneas de actuación a Adaloaldo para proceder a la conversión de los longobardos, lo cual supone inmiscuirse en la gestión interna del reino. Del mismo modo es excepcional el interés que dice el monarca tener en ello, además del consabido religioso: el de la afinidad étnica,¹⁹ que no es nada habitual entre distintas *gentes*, más bien al contrario. De nuevo, pocos elementos tenemos para comparar las opiniones de Sisebuto con la de otros reyes. En el caso de Teodorico el Grande, a cuyas cartas he hecho referencia, la apelación a los lazos de sangre con otros reyes se debe a la política matrimonial del propio monarca y no a la percepción de que entre godos, francos o burgundios existan lazos étnicos.²⁰ Aunque me parece evidente que Teodorico solo utiliza un lenguaje de parentesco y afinidad sanguínea con los reyes de los que *realmente* es pariente, Patrick Amory argumenta que, de todos modos, Teodorico juega a un doble juego considerando, en ocasiones, a los demás *reges gentium* como *barbari*; y en otros casos, considerando que todos los *reges* son, en algún modo, miembros de un mismo grupo social, en un plano de igualdad.²¹ Si esto pudiera aplicarse a Sisebuto —lo cual me parece muy problemático, por la distancia en el tiempo y el cambio de circunstancias— quizás estaríamos ante un nuevo ejemplo de

Hermanefredo); 4, 2, pp. 114-115 (al rey hérulo); 5, 1, p. 143 (al rey de los Warni); 5, 43, p. 170; 5, 44, pp. 170-171 (a Trasamundo). Mención aparte, Cass., *Var.*, 1, 46, pp. 51-52, no específicamente política, aunque dentro de los estándares de cortesía diplomática tardorromana. Conservamos también cartas de los reyes francos a emperadores: *Epist. Austras.*, 18-20, pp. 131-133 (de los reyes Teodebaldo y Teodeberto I a Justiniano); 25-26, pp. 138-139 (de Childeberto II y Brunequilda a Mauricio; e incluso *Epist. Austras.*, 29, p. 140 (de Brunequilda a la emperatriz Anastasia). Obviaré *Epist. Austras.*, 27-28, pp. 139-140, dirigidas al *gloriosissimus rex* Atanagildo, puesto que se trata del hijo de Hermenegildo, que no llegó a reinar y no pueden considerarse ejemplos de diplomacia entre monarcas (Cf. PLRE IIIA, Athanagildus 2, p. 141). Todas estas cartas son breves misivas diplomáticas, no comparables con la extensa epístola de Sisebuto a Adaloaldo y Teodolinda en cuanto a contenido.

¹⁹ En dos ocasiones, en Siseb., *Epist.* 8, 15-18, p. 20: *dolemus nec inmerito ingenti pondere ribos lacrimarum producimus, cognoscentes affinitatem sanguinis nostri Arriana contagione nunc pollui et uirulenta profusione canceris fraterna cognatione disiungi*; y en Siseb., *Epist.* 8, 99-101, p. 23, *et sicut participamus affinitatis origine, instar participemus sancte fidei qualitate*. De estos pasajes se extrae que para Sisebuto existe algún tipo de parentesco de origen con Adaloaldo o los longobardos.

²⁰ Cass., *Var.*, 3, 1, p. 96: *inter duos [Alarico y Clodoveo] enim nobis affinitate coniunctos non optamus aliquid tale fieri*. Alarico estaba casado con Teudigota, hija de Teodorico, y Clodoveo era cuñado del ostrogodo). Cass., *Var.*, 3, 2, p. 97: *grauem malum est inter caras regiasque personas uoluntates sibimet uidere contrarias et disimulando spectare, ut de uno aliquid dolendum possit emergere. Non sine inuidia nostra geritur, si nobis patientibus affinium clade dimicetur*. Gundobado era consuegro de Teodorico, y a su vez, tío de Clotilde, esposa de Clodoveo). Para estas relaciones, PLRE II, *stemm.* 37, 40, 42, 43, pp. 1330, 1332, 1334-1335. También, Cass. *Var.*, 4, 1, p. 114: *Desiderantes uso nostris aggregare parentibus neptis caro pignori propitia diuinitate sociamus, ut qui de regia stirpe descenditis, nunc etiam longius claritate Hamali sanguinis fulgeatis*, donde el parentesco se establece en el momento en que el rey de los turingios se casa con una Amala.

²¹ Amory 1997: 61-66.

¹⁴ Martín Iglesias 2014: 38-39.

¹⁵ Delogu 1980: 52. La epístola del papa Honorio, Honor., *Epist. ad Hys.*, p. 694.

¹⁶ Sobre la política antijudía y su controversia, González Salinero 2000: 38-43. La defensa de la fe y la Iglesia como uno de los deberes del monarca, en *Isid.*, *Sent.*, 3, 51, p. 723. Sobre la ideología del *princeps Christianus* visigodo y su elenco de virtudes de inspiración bíblica, vinculada principalmente a Isidoro, Reydellet 1981: 505-597; Teillet 1984: 504-519 y 550-551; Valverde Castro 2000: 195 y ss. El precedente del rector gregoriano, en Azzara 1997: 151-153.

¹⁷ García Moreno 1997: 106-107.

¹⁸ Del propio Sisebuto, las cartas intercambiadas con el patricio bizantino Cesáreo, de carácter puramente diplomático (Siseb., *Epist.*, 2-5, pp. 6-14). El *corpus* de cartas entre gobernantes anteriores no es extenso, contamos con el epistolario oficial de Teodorico el Grande: Cass., *Var.*, 1, 1, pp. 9-10; 2, 1, pp. 55-56 (con el emperador Anastasio); 2, 41, pp. 91-92; 3, 4, pp. 99-100 (a Clodoveo); 3, 1, pp. 96-97 (a Alarico II); 3, 2, p. 97 (a Gundobado); 3, 3, p. 98 (a distintos reyes bárbaros); 4, 1, p. 114 (a

un rey posromano que percibe, en su correspondencia con otros reyes occidentales, que existe una afinidad entre ellos más allá del mero cargo. La cuestión, aunque sugerente, me parece demasiado arriesgada, teniendo en cuenta además que no tenemos ningún otro caso parecido que sirva como comparación. Aunque no tenemos más remedio que tratar la personalidad de Sisebuto como un caso aislado, no podemos dejar de destacar su excepcionalidad ideológica en estos y otros aspectos, y me pregunto en qué medida Isidoro de Sevilla habría desempeñado un papel en ello.

Pasemos ahora a analizar el contenido y el mensaje de la carta a los gobernantes longobardos, desde dos puntos de vista: el religioso y el político. Por un lado, ¿qué información sobre el arrianismo extraemos de la segunda parte de la carta? Por otro, ¿qué idea transmite Sisebuto a Adaloaldo y Teodolinda sobre la monarquía, específicamente, visigoda arriana?

2. EL ARRIANISMO SEGÚN LOS VISIGODOS: SISEBUTO Y GREGORIO DE TOURS

La segunda parte de la epístola a los reyes longobardos constituye un pequeño tratado apologético de condena de las tesis arrianas y defensa de la cristología nicena.

Se ha sugerido que Sisebuto recibió asesoramiento por parte de un eclesiástico en la redacción de esta epístola, e incluso que la propia redacción podría haber corrido a cargo de este eclesiástico, quizás Isidoro de Sevilla, siendo supervisada por el rey. Fontaine aventura, matizando la opinión de Riché, que Isidoro de Sevilla podría haber sido quien «guide la main» del rey. Añade que existe un paralelo literario entre un pasaje de la carta referido a los herejes e Isid., *Sent.*, 3, 13, 13. El propio autor reconoce que es un indicio débil y que, en todo caso, el préstamo literario, originario de Lucrecio, es común ya en la literatura antiarriana del siglo IV. J. N. Hillgarth remarca también este paralelo con Isidoro y añade algún otro, y considera probable que simplemente Sisebuto se inspirara de un modo directo en su amigo al actuar como misionero. J. C. Martín coincide con la opinión de Fontaine en cuanto a la inspiración o supervisión por parte de Isidoro de la epístola. Contrariamente, Y. Hen defiende la intensa implicación directa del rey en esta carta y en el resto, debido al tono personal y sentimental que exhibe en todas ellas, en lo que discrepa de Fontaine; aunque no en la idea de que en su redacción pudo colaborar un clérigo.²²

En todo caso, lo cierto es que Sisebuto tenía a su disposición un *corpus* doctrinal muy extenso y variado en el que apoyar sus argumentaciones. Fontaine supone que, por lo menos, esta parte de la carta es una muestra de la literatura de *responsiones* que alcanzaron gran fama y difusión en Hispania, procedentes del África vándala, y que Sisebuto podría haber contado con algunos ejemplos en su propia biblioteca, quizás del africano Fulgencio de Ruspe, cuya obra Isidoro de Sevilla conocía y había leído.²³ No obstante esta propuesta, es cierto que algunos de los pasajes bíblicos en los que se apoya Sisebuto se encuentran también en

Fulgencio, pero excepto Jn. 14, 16²⁴ y Jn. 6, 38²⁵ los argumentos arrianos que enumera Sisebuto no se encuentran en el africano. Aunque podamos considerar que los argumentos para defender la Trinidad, al menos en parte, puede obtenerlos Sisebuto de las *Responsiones* de Fulgencio de Ruspe, los argumentos arrianos no dependen fundamentalmente de él, aunque sí resulta acertada la dirección en la que apuntaba el francés: la mayoría de pasajes citados por Sisebuto como argumentos arrianos ya aparecen en el *sermo Arianorum* y la *Conlatio cum Maximino* del *corpus* agustiniano o en el más problemático *Contra Varimadum*.²⁶

Por lo que respecta a los argumentos católicos, los pasajes son habituales en Fulgencio, pero también lo son en Isidoro²⁷ y en los autores ya citados; también en el *Liber fidei Catholicae*, igualmente de origen africano, transmitido por Víctor de Vita se encuentran la mayoría de citas bíblicas usadas por Sisebuto, tanto respecto a la unidad del Padre y el Hijo como la de estos con el Espíritu Santo.²⁸ En definitiva, la controversia arriana presentada por Sisebuto, teológicamente, proviene de varias fuentes, cosa que no excluye la idea de que pudieran estar integradas en un corpus de *responsiones* disponible en la biblioteca del rey, significativamente de procedencia africana.

La influencia de la cultura norteafricana, religiosa y profana, en la Hispania del siglo VI parece grande, y considero que requiere una atención más exhaustiva. Un buen ejemplo de esta es la transmisión de textos antiarrianos de África a Hispania a través de fugitivos tras la dominación bizantina, bien atestiguada mediante el conocido testimonio sobre el abad africano Donato y su biblioteca.²⁹ Tenemos, además, el testimonio del II Concilio de Sevilla, donde se cita la disputa entre Agustín y Maximino (seguramente el *Contra Maximinum*, aunque también podría ser la *Conlatio*), otra muestra de literatura polémica de origen africano;³⁰ a lo que cabe sumar la anterior referencia de Isidoro a las obras del africano Fulgencio de Ruspe.

²⁴ Siseb., *Epist.* 8, 170, p. 25. Se encuentra también en Fulg., *Resp.*, 49, p. 68; 574, p. 85; pero los pasajes citados por uno y otro difieren y no tienen el mismo sentido.

²⁵ Siseb., *Epist.* 8, 167, p. 25. También en Fulg., *Ad Tras.*, 2, 97-99, p. 122. En este caso, el pasaje sí es el mismo, pero Fulgencio no lo saca a colación como argumento de la diferencia entre el Padre y el Hijo, Sisebuto sí.

²⁶ Jn, 14, 28 (*Serm. Arr.*, 24, p. 168; Aug., *Conl. Max.*, 13, p. 406), Jn, 6, 38 (*Serm. Arr.*, 6, p. 162; Aug., *Conl. Max.*, 15, 20, p. 454), Jn, 8, 42 (*Serm. Arr.*, 4, p. 161) y Jn, 14, 16 (*Serm. Arr.*, 34, p. 174); también, Jn, 12, 50 (Siseb., *Epist.* 8, 168, p. 25), muy similar a Jn, 8, 28 (*Serm. Arr.*, 32, p. 171). El *Contra Varimadum*, perteneciente a un clérigo africano desconocido del siglo V, fue conocido y copiado en Hispania entre el siglo VI y el VII (Schwank 1961: vii).

²⁷ Isid., *Etym.*, VI, 19, 46: la cita de Mt. 28, 19; como en Siseb., *Epist.* 8, 145, p. 24. Isid., *Etym.*, VIII, 5, 43, se limita a rebatir a Arrio con Jn. 10, 30; que también aparece en Siseb., *Epist.* 8, 196, p. 26, sin aportar más argumentos. En el *Conc. II Hisp.*, c. 13, cc. 599-607, del 619, también se comentan Jn., 10, 30; Jn., 14, 28; Jn., 8, 42, sobre la naturaleza humana y divina de Cristo.

²⁸ Vict. Vit., *Hist. persec.*, 2, 54-101, pp. 148-173. El *liber* es una relación por escrito de los argumentos nicenos que los obispos católicos, liderados por Eugenio de Cartago, defendieron frente a los arrianos en una *altercatio* organizada por el rey Hunerico. Sobre el *liber* y sus fuentes, Lancel 2002: 63-67.

²⁹ La influencia africana en la literatura hispana, en Fontaine 1983: 856-859, con bibliografía; Graham 2011: 158-159. La biblioteca del africano Donato, en Ildeph. Tol., *De uir. illustr.*, 3, p. 120.

³⁰ *Conc. II Hisp.*, c. 13, c. 605, aunque el texto transmite *aduersus Maximumum*, no *Maximinum*.

²² Respectivamente, Fontaine 1967: 136; Hillgarth 1970: 286; Martín Iglesias 2010: 194, 2011: 60; Hen 2007: 135, e insiste en ello en 2010: 91.

²³ Fontaine 1967: 135. Isidoro (*De uir. illustr.*, 14, p. 142) cita el *Ad Trasamundum* de Fulgencio de Ruspe, entre otras obras del africano.

Quizás, otro ejemplo, que nunca se ha tenido en cuenta en este sentido y que resulta sugerente, puede ser la cuestión de la onomástica del obispo Masona de Mérida: siendo de origen godo (*Vit. sanc. patr. Emer.*, 5, 2, p. 48: *genere quidem Gotus, sed mente promitissima erga Deum perquam deuotus atque uiriliter Altissimi uirtute fundatus*), lleva un nombre algo enigmático, que creo que podría ser de origen africano (bereber/númida/mauro). Masona pudo adoptarlo al convertirse del arrianismo al catolicismo, dado su origen, o quizás al ser ordenado clérigo. Sin embargo, el dato no deja de ser una hipótesis, puesto que no es frecuente la presencia de nombres africanos en Hispania en esta época ni existe ningún santo anterior con ese nombre venerado en la península; además, se han señalado otras posibilidades para la etimología del nombre de Masona.³¹

Existen, pues, diversos indicios, explícitos e implícitos, que apuntan a una enorme influencia cristiana africana en Hispania, precisamente en una época (la de Leovigildo) en la que los nicenos hispanos estaban entrando en confrontación con los arrianos. Lo que también es cierto es que la disputa teológica no aporta casi ningún argumento nuevo y la caracterización de los argumentos arrianos sobre la Trinidad no necesariamente proviene de la experiencia personal o colectiva (como visigodo) de Sisebuto, sino que puede haber sido perfectamente construida a partir de literatura polémica exclusivamente católica o de origen católico. Como norma general, toda la información teológica sobre la doctrina «arriana» de los visigodos —o de cualquier otra *gens* bárbara— aparece mediatizada por las fuentes católicas, por supuesto contrarias a ella. Así pues, resulta difícil valorar qué concepción tenían del homeísmo los propios nobles godos. Sisebuto constituye un ejemplo, en sentido negativo, de ello.³² No existen demasiados ejemplos de procedencia goda que puedan compararse con la epístola del rey, pero me parece significativo comentar otros ejemplos también conocidos a fin de esclarecer algo más sobre la identidad arriana de los godos en el reino de Toledo.

³¹ Hay personajes norteafricanos con este nombre en el siglo VI (Masuna, PLRE II, p. 734-735, quizás idéntico al Massonas de PLRE IIIB, p.850); y sabemos que algunos clérigos y obispos católicos africanos en el siglo V llevaban nombres bereberes: Gulosus (*Vict. Vit., Not. prou.*, 1, 9, p.252), Cassosus (*Vict. Vit., Not. prou.*, 1, 47, p. 254), Messor (*Vict. Vit., Not. prou.*, 2, 108, p.259), Metcun (*Vict. Vit., Not. prou.*, 4, 54, p.266), Miggin (*Vict. Vit., Not. prou.*, 4, 93, p.268), Vzulus (*Vict. Vit., Not. prou.*, 5, 37, p.270). No se ha defendido nunca la adscripción africana del nombre: Thompson (2007: 52), siguiendo una teoría demasiado rígida respecto a la etnia y la onomástica, no cuestiona que el nombre de Masona sea germánico. Alonso Campos (1986: 155) argumenta, acertadamente, que el *genus Gothus* de Masona debe entenderse en clave cultural-religiosa más que étnica, pero no comenta nada sobre el origen del nombre. García Moreno, en PRVT, 435, s. v. *Massona*, pp. 166-169, no se plantea la cuestión, pero, en García Moreno (1997: 227; y con idénticos argumentos, en 2008: 60), defiende la etimología germánica del nombre, que se relaciona con el linaje del rey Maldras a través de similitudes con el de su padre Massilia (siglo V), cosa que de paso haría del obispo un noble suevo y no godo y explicaría su catolicismo. Sin embargo, creo que hay dudas razonables respecto a ello: el propio investigador (*Ibid.*) señala la ausencia de paralelos claros en la onomástica visigoda y no asegura categóricamente su propuesta. Schönfeld (1911: 164) no recoge el nombre como germánico, además de expresar serias dudas respecto a la etimología de *Massilia*.

³² Sea o no cierta o exagerada la afirmación de Fredeg., *Chron.*, 4, 8, p. 125, en la cual afirma que Recaredo: *omnes Gothus [sic], dum Arrianam sectam tenebant, Toletum adhunare precepit, et omnes libros Arrianos precepit ut presententur; quos in una domo conlocatis incendio concremare iussit*.

Si las argumentaciones de Sisebuto, complementadas o no por Isidoro, no son necesariamente de origen «visigodo», tampoco tienen por qué serlo las de otros visigodos, algo anteriores en el tiempo, que debatían sobre religión con otro autor católico: me refiero a las *altercationes* entre Gregorio de Tours y los embajadores de Leovigildo, Agila y Oppila. En el primer caso, Agila expone su doctrina fundamentada en unos pocos pasajes bíblicos³³: Jn., 14, 28; Jn., 17, 5; Jn., 16, 7, todos ellos comunes en la literatura antiarriana,³⁴ y finalmente, en una breve reflexión personal, Agila realiza un comentario según el cual: *legem, quam non colis, blasphemare noli; nos uero quae creditis etsi non credimus, non tamen blasphemamus, quia non deputatur crimine, si et illa et illa colantur. Sic enim ulgato sermone dicimus, non esse noxium, si inter gentilium aras et Dei ecclesiam quis transiens utraque ueneretur* (Greg. Tur., *Hist.*, 5, 43, pp. 251-252), lo cual suscita una furibunda y algo extensa réplica de Gregorio sobre la perniciosa permisividad de los visigodos. El caso de Oppila, en un contexto parecido pero tiempo después, es todavía menos rico en ejemplos bíblicos a favor del arrianismo³⁵: Oppila se limita a citar a Tim., 1, 17 para justificar la recitación del *Gloria* arriano, a lo cual responde Gregorio con una larga explicación teológica que Oppila intenta rebatir en algún punto, lo que da pie a más extensas explicaciones por parte de Gregorio. En este caso, no obstante, cabe señalar el origen de la disputa: *exinde procedens nobiscum ad ecclesiam, missarum sollempnia tenuit; sed neque pacem cum nostris fecit neque de sacrificiis sacris communicauit [...]. 'Quia' inquit 'gloriam non recte responditis; nam iuxta Paulum apostolum nos dicimus: Gloria Deo Patri per Filium; uos autem dicitis: Gloria Patri et Filio et Spiritu sancto* (Greg. Tur., *Hist.*, 6, 40, pp. 310-311). Aquí se observa algo más concreto y, quizás, realista en cuanto al arrianismo de Oppila: una variación en el ritual que hace que el embajador se niegue a participar en la liturgia, aunque al ser preguntado insiste en que: *se esse catholicum* (Greg. Tur., *Hist.*, 6, 40, p. 310). Sabemos, por el III Concilio de Toledo, que Leovigildo ciertamente había promulgado un *libellus* que obligaba a los romanos a aceptar el dogma arriano y a recitar el *Gloria* tal y como narra el embajador visigodo. Además, el vocabulario de Oppila es correcto: Leovigildo consideraba su reforma del dogma arriano como *catholica*, mientras que se refería al dogma niceno como *Romanus*.³⁶ No obstante, en el caso de Gregorio podemos dudar de que los argumentos arrianos expuestos por Agila y Oppila fueran genuinamente «visigodos» —excepto las variaciones litúrgicas del episodio

³³ Greg. Tur., *Hist.*, 5, 43, pp. 249-252.

³⁴ Los tres pasajes son comentados por Agustín y Jn., 14, 28; Jn., 16, 7, son discutidos en el *Contra Varimadum*, por ejemplo.

³⁵ Greg. Tur., *Hist.*, 6, 40, pp. 310-313.

³⁶ *Conc. III Tol, Gothorum professio fidei*, 16, pp. 82-83: *Quicumque libellum detestabilem duodecimo anno Leuwigildi regis a nobis editum, in quo continetur Romanorum ad haeresem Arrianam transductio et in quo 'Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto' male a nobis instituta continetur, hunc libellum si quis pro uero habuerit, anathema in aeternum sit*. En el duodécimo año de su reinado, el 580, Leovigildo convocó un concilio arriano en Toledo a las actas del cual pertenecería este *libellus* citado en el III de Toledo (Ioh. Bicl., *Chron.*, a. 579, 57, pp. 71-72, donde vemos el uso de la terminología del rey: *dicens* [Leovigildo] *de Romana religione ad nostram catholicam fidem uenientes non debere baptizari, sed tantummodo per manus impositionem et communionis perceptione abluí, et gloriam patri per filium in spiritu sancto dari*). Isidoro no menciona este sínodo en su crónica.

de Oppila y, quizás, la reflexión tolerante de Agila, que no tiene carácter teológico sino de permisividad social³⁷—. Se observa más bien un tipo literario de controversia religiosa en la obra de Gregorio, en la cual el interlocutor saca a colación algún pasaje concreto y bien conocido, lo que da pie a Gregorio para una más o menos extensa *responsio* católica con citas de pasajes bíblicos. En el mismo libro, algo antes de la *altercatio* con Oppila, el obispo de Tours narra de manera similar una disputa teológica con un judío. Es interesante observar que en este caso el interlocutor al principio no es Gregorio, sino el rey Chilperico, aunque el episodio se desarrolla casi igual que en el caso de los visigodos: el judío expone argumentos bíblicos a favor de la no divinidad de Cristo, que a su vez son rebatidos por Chilperico con otras tantas citas de las Escrituras; y cuando el rey se queda sin argumentos, interviene entonces Gregorio, con unas réplicas más extensas de la misma índole.³⁸ Resulta interesante observar que, mientras que los argumentos arrianos suelen ser los mismos, el recurso a unas u otras citas bíblicas para responderles varían en cada autor (no son las mismas en Gregorio y Sisebuto o Agustín, dados los mismos argumentos a rebatir), quizás porque el verdadero ejercicio creativo del teólogo sea precisamente la argumentación ortodoxa, sacando a colación los pasajes que considere más ilustrativos —que pueden extraerse de otras obras o no—, una praxis que, dicho sea de paso, no difiere tanto de la formación retórica de corte clásico. Ralph W. Mathisen considera que los debates en sí se producían realmente, como parte de la convivencia habitual entre nicenos y arrianos, incluso como una forma de entretenimiento, aunque comenta que «it was rather that the two sides presented the familiar material that provided the entertainment, not the nature of the evidence itself. And woe betide the debater who left out an important scriptural citation».³⁹ Contamos con otros ejemplos en el caso de Hispania: las *Vitas sanctorum patrum Emeretensium* recogen también un episodio de *altercatio* entre el obispo católico Masona y su homólogo arriano Sunna, del que no conocemos el contenido.⁴⁰ También sabemos que durante el II Concilio de Sevilla se produjo otro debate alrededor del dogma monofisita expuesto por un obispo *acefalomum natione Syrus*.⁴¹ No cuestiono, pues, el hecho de que Gregorio debatiera con unos arrianos, cuestiono la literalidad del debate, en lo teológico, que nos transmite el Turonense.⁴² De hecho, en su caso no se trata de la única vez en que el obispo relata las creencias de un grupo ajeno echando mano de tópicos sin ninguna conexión

³⁷ Mathisen (2014: 186) considera la afirmación una muestra de la relativa tranquilidad en la convivencia entre católicos y arrianos *de facto* en Occidente, a pesar de la vehemente oposición a esta *fraternization* por parte de los clérigos nicenos más militantes. Saitta (1986: 79-80) hace hincapié en el carácter doctrinario de la obra de Gregorio, concretamente en estos pasajes. Ferreiro (2010: 285-286) recuerda que a través de los embajadores, Gregorio está atacando principalmente a Leovigildo.

³⁸ Greg. Tur., *Hist.*, 6, 5, pp. 268-272. Aunque use el nombre del rey en un principio, me parece claro que el conjunto de la argumentación fue elaborado por Gregorio posteriormente.

³⁹ Mathisen 2014: 176-177.

⁴⁰ *Vit. sanc. patr. Emer.*, 5, 5, pp. 56-62.

⁴¹ *Conc. II Hisp.*, c. 12, c. 596.

⁴² No obstante, Ferreiro (2010: 286-287) no cuestiona la veracidad literal de ambos episodios. Tampoco lo hace McKenna (1938: 114-115) en el caso de Agila.

necesaria con la realidad del culto descrito, como en el caso del paganismo de los francos anterior a la conversión de Clodoveo.⁴³

3. EL REINO ARRIANO SEGÚN SISEBUTO: ESTABILIDAD E INESTABILIDAD

Así pues, si la caracterización —vuelvo a Sisebuto— del dogma arriano es tópica⁴⁴ y, quizás, puramente erudita en la carta a Adaloaldo, ¿también lo es la memoria de la época arriana que expone el rey? La respuesta parece obvia, pero mi hipótesis pasa por comprobar en qué medida el tópico arriano tiene validez histórica y qué información se extrae de él a la hora de explorar una institución, la realeza arriana del siglo VI, sobre la cual no tenemos apenas fuentes de primera mano —entiéndase, procedentes de esta institución o vinculadas directamente a ella— en Hispania.

Sisebuto expone dos tipos de males que sufrían los godos en época arriana: económicos y socio-políticos (carestía, guerras civiles y *pestifera uulnera*⁴⁵). Mientras que los beneficios que obtuvieron al adoptar el catolicismo, además de la evidente recompensa celestial, fueron la paz y el imperio de los godos. Este tipo de literatura, como ya he dicho, tiene un objetivo propagandístico muy claro y no pretende ser en ningún caso un análisis frío y detallado de los problemas del reino visigodo, pongamos, entre el 549 y el 589. La exposición es intencionadamente totalista: si se pretende mostrar lo negativo de la época precedente, las calamidades serán globales, hambruna, violencia, guerra civil... Se trata, pues, de un tópico frecuente en la literatura cristiana, que suele adoptar un tono providencialista en estas situaciones.⁴⁶ Es

⁴³ Greg. Tur., *Hist.*, 2, 10, pp. 58-60 (la idolatría franca explicada según la Biblia, como ejercicio exegético). Más interesante, Id. *Hist.*, 2, 29, pp. 74-75: Clotilde lanza una crítica a los dioses paganos adorados por su marido, con argumentos típicos de la apologética tradicional. Impresiones muy similares aparecen en Mart. Brac., *De corr. rust.*, 7-9, pp. 186-189; o en Caes. Arelat., *Serm.*, 193, pp. 782-786. Respecto a Cesáreo, Hen (1995: 164-169) remarca igualmente que las prácticas «paganas» denunciadas por el Arelatense no reflejan ninguna religión concreta y organizada y, de hecho, sus sermones están dirigidos a la población cristiana; algo que puede decirse también de Martín de Braga. Por citar dos ejemplos tempranos, Tert., *Apol.*, 12, 3-4, p. 110, ya habló sobre el rechazo del culto a las estatuas, y Lact., *Div. inst.*, 1, 10-11, pp. 33-48, ya había ridiculizado a los dioses clásicos y denunciado sus fechorías. En mi opinión, esta clase de argumentos, esgrimidos por Gregorio e inspirados directamente en la apologética cristiana conocida por él, poco o nada tienen que ver con los cultos religiosos *reales* de los francos en su época pagana. No es único el caso de Gregorio o de Cesáreo respecto a los francos, en términos similares se expresa Agat., *Hist.*, 1, 7, 1, p. 18, al caracterizar el paganismo de los alamanes, con idéntico regusto tópico.

⁴⁴ Casos concretos aparte, hay consenso entre los investigadores sobre la imposibilidad de determinar con claridad la teología arriana de las *gentes bárbaras* en general, y de los visigodos en particular (Brennecke 2014: 117-130, con bibliografía).

⁴⁵ El término *pestiferus* o *pestilens*, y derivados, es reiteradamente referido en la literatura cristiana como calificativo de las herejías y otras impiedades, así que quizás las «heridas pestilentes» son religiosas, cf. ThLL, s. v. *Pestilentia*, c. 1926. Un ejemplo hispano contemporáneo en Isid., *Hist. Goth.*, 50, p. 256: *Multos quoque terroribus in Arrianam pestilentiam inpulit*.

⁴⁶ Hambrunas relacionadas con momentos de inestabilidad en el relato de Cipriano de Cartago (Cypr., *Ad Demetr.*, 3, p. 36) en el siglo III, el de Hidacio (Hyd., *Chron.*, a. 410, p. 82) y Víctor de Vita (Vict. Vit., *Hist. pers.*, 3, 55-60, pp. 203-207), en el siglo V (a lo que podemos sumar el juico de Oros., *Hist. adu. pagan.*, Prol., 14-16, p. 9) o el de Gildas (Gild.,

por ello que no debemos detenernos en los «males» arrianos sino en los «bienes» católicos para entender el mensaje de Sisebuto a Adaloaldo y Teodolinda sobre lo que ha cambiado, lo que es diferente entre el pasado arriano y el presente católico. La imagen que proyecta Sisebuto es clara: inestabilidad *uersus* estabilidad en clave interna.

Así pues, solo nos queda preguntarnos: ¿qué hay de real en la idea de que la adopción del catolicismo por parte de los godos comportó paz y estabilidad? ¿Qué sabemos del reino visigodo en época arriana y de su monarquía? —recordemos que Sisebuto es rey, como también lo es Adaloaldo—. La respuesta inmediata, que la conversión al catolicismo unificó a dos grupos, los godos y los romanos, segregados y en confrontación o, si se prefiere concretar, dos aristocracias segregadas, la germánica y la hispanorromana, y que precisamente a esta *pax Catholicorum* alude Sisebuto y quiere trasladarla a Adaloaldo, solo me parece válida a medias. No pretendo negar la afirmación, pero considero que se le ha dado demasiada importancia: se ha aplicado con carácter retroactivo una opinión nacida de la propaganda católica posterior al III Concilio de Toledo, muy afectada por los acontecimientos inmediatamente anteriores al 589 (como suele suceder): la época de Leovigildo.⁴⁷ Debido a la escasez de fuentes contemporáneas, la imagen del reino arriano se ha construido desde el discurso oficialista de la élite católico-romana — escasamente de la goda — del siglo VII, que es precisamente lo que muestra Sisebuto, con la particularidad de que se trata de un monarca godo. Precisamente, para el período arriano la información literaria de procedencia regia es casi nula: breves pasajes en el *Codex Euricianus* y el breviario de Alarico: las *leges antiquae* de la *Lex Visigothorum* fueron adaptadas en el siglo VII e incluso sufrieron una especie de *damnatio*.⁴⁸ Y aún más escasos son los documentos epigráficos.

Presuponer que existe de un modo continuado una segregación que comporta una desunión y confrontación de élites en el siglo VI en Hispania es asumir acríticamente el discurso de la élite eclesiástica del siglo VII. Es innecesario insistir en algo que la historiografía ya ha tomado en cuenta reiteradamente: la política religiosa de Leovigildo, por un lado, y la confrontación, con distintas intensidades, entre el reino de Toledo y otros estados, como el imperio o los francos, tienen una doble vertiente religiosa y política, puesto que ambos conceptos, en los siglos VI-VII están asociados. La política de Leovigildo va destinada, significativamente, a lograr la *estabilidad* y consolidación interna del *regnum Gothorum*.⁴⁹ La adscripción a una u otra confesión de los

protagonistas del conflicto constituye un elemento más en la confrontación: la presencia militar de un imperio romano *niceno* en la península constituye una amenaza *interna* —eso es lo importante— para Leovigildo, cuyos súbditos católicos devienen «sospechosos».⁵⁰ Del mismo modo, la condena final de Isidoro a Justiniano, tildado de hereje, va en la misma dirección, en una época en que los reyes visigodos estaban terminando con los restos de presencia imperial en Hispania.⁵¹ Estas cuestiones, como digo, no requieren mayor explicación. Los *pestifera uulnera*, los *acerbissima crebrius bella* y las *immensae calamitates* adquieren así una dimensión más concreta, igual que la percepción de que con la conversión de los godos se alcanzó la *pax Catholicorum* y el *imperium Gothorum* en Hispania. Dejo de lado las afirmaciones de Sisebuto sobre los beneficios celestiales y el adorno de virtudes cristianas que obtendrá Adaloaldo siguiendo su consejo,⁵² pero cabe recordar que también la concepción del monarca como *princeps Christianus* y su buen gobierno —que implica defender a la Iglesia— como medio para la salvación eterna es una característica presente en el discurso del poder en la Hispania del siglo VII.⁵³ Para Sisebuto, el mandato de las Escrituras es claro, Siseb., *Epist.* 8, 150-154, p. 25: *clare lucideque permonuit unam ad cultum uenerationis esse confessionem credentium, quam sequax ecclesia ab apostolis traditam Romana suscepit et recte petentibus, hereticorum segitibus extirpatis, maternis affectibus tradidit.*

No obstante, no debemos arriesgarnos a hacer una *reductio ad absurdum*, que es lo que hace Sisebuto siguiendo su propia ideología política —insisto, una ideología construida desde la élite católica después del 589— y considerar que el arrianismo *per se* implica conflicto, segregación y división interna en el reino visigodo. De hecho, el motivo que tiene Sisebuto para recomendar a Adaloaldo la inmediata y, si es necesario, violenta conversión de los longobardos,⁵⁴ es el mismo que tiene el rey itálico para no hacerlo: es un rey tricapolino, de padre arriano y madre tricapolina, que gobierna sobre un conjunto variado de arrianos, católicos, paganos y tricapolinos, que tiene buenas relaciones con la Iglesia romana católica y malas relaciones con algunos nobles arrianos longobardos, y que siente constantemente la amenaza e injerencia de un imperio romano oriental en general desconfiado con la independencia religiosa y política

⁵⁰ Godoy y Vilella 1986: 124; Valverde Castro 1999: 132.

⁵¹ Isid., *De uir. illustr.*, 18-19, p. 144. Sobre la cuestión de los «Tres Capítulos» en Hispania, Vallejo 2012: 132-135 (con bibliografía).

⁵² Siseb., *Epist.* 8, 56-62, p. 21: *quanta te, rex clementissime, heredem futuri regni gloria prestolat, quanta largitionis munera conferri uirtus tibi diuina sustineat quantaque felicitatis insignia premia, si uelis capere, idem auctor exopat dicerem, sed non est datum scire mortalibus quod immortalibus preparatur, nec possunt sensus uel mens humana attingere qua Dominus esset credentibus pollicitus elargire*. Quizás, por extensión, el premio celestial es la recompensa más importante que puede obtener el monarca longobardo según el discurso de Sisebuto.

⁵³ Una ideología muy vinculada a Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla y sus continuadores hispanos (cf. n. 15).

⁵⁴ No lo explícita, pero cuando afirma que: *plectendi sunt pollicitatione qua cupiunt nonnulli subtiliter pro tempore, ubi inardescunt, quosdam lenis debat comminatio regule subdere, quosdam asperior increpatio flectere; nam facile cupidos porrecto munere trahitur et contumax districtiois seueritate de praua secta repellitur* (Siseb., *Epist.* 8, 82-87, p. 22), está claro que no descarta mostrarse severo con quienes no acepten de buena voluntad (Stocking 2000: 125).

De excid. Brit., 19, p. 35) en el siglo VI. Todos ellos, aunque diversos en temática, contexto y objetivo, son relatos con una fuerte carga escatológica religiosa, a pesar de que consideremos que están retratando épocas de verdadera inestabilidad política. Véase Aurell 2010: 58-62 (con bibliografía).

⁴⁷ Estas impresiones son mayoritarias y la bibliografía es amplísima, me remito a las obras de síntesis españolas o en castellano, *infra*, n. 49.

⁴⁸ Martin 2011: 19-20.

⁴⁹ Partiendo del retrato ambiguamente positivo de Leovigildo en Isid., *Hist. Goth.*, 49, pp. 252-254, y Ioh. Bicl., *Chron.*, a. 568, 10, pp. 61-62. Véase Valverde Castro 2000: 181-182; Orlandis 2003: 68-69; García Moreno 1989: 114-131, esp. 126 y ss.; Thompson 2007: 75-76; Heather 1996: 280-281 (aunque considera que parte de la labor estabilizadora la habría iniciado Atanagildo, p. 279); Collins 2005: 58-59; Díaz et al. 2007: 374; Castellanos 2007: 211-212.

de la Iglesia católica romana, que a su vez busca intermitentemente apoyo en los reyes germánicos católicos frente al imperio, a veces incluso pasando por alto su condición de cismáticos. La apuesta firme, clara y, según el consejo de Sisebuto, autoritaria por una determinada confesión implicaría, precisamente, agravar en Italia las *immensae calamitates* y los *bella* y *uulnera* que los godos evitaron al abjurar del arrianismo. De hecho, el reino longobardo deberá esperar unos treinta años para comenzar a aplicar unas políticas similares a las que Sisebuto recomienda, y en un contexto distinto, ante un arrianismo al parecer menos militante.⁵⁵

Vemos, pues, cómo lealtades políticas, diferencias étnicas y confesiones religiosas se entremezclan en un entramado que, en tiempos conflictivos, obliga a tomar partido a las distintas partes en unas dimensiones identitarias que, en principio, serían independientes entre sí. Hay que tener en cuenta que la realidad es cambiante, como lo es la virulencia del conflicto identitario en momentos o lugares de disputa.

4. CONCLUSIONES: OFICIALISMO REGIO EN EL SIGLO VII

La ideología oficial del rey Sisebuto en Hispania en los años en que escribe la carta a Adaloaldo (616-624), compartida por el alto clero católico, es que la unidad religiosa —es de lo único que habla— ha acabado con la inestabilidad interna y ha afianzado el *imperium Gothorum*. Esta política unificadora que, de hecho, había iniciado paradójicamente Leovigildo, ya es en el siglo VII la marca de la ideología regia visigoda: la Iglesia católica cierra filas en torno al monarca, legítima su poder y no tardará en sancionar religiosamente a su persona con la unción. Por su parte, el rey reconoce como única confesión válida el catolicismo niceno, y es su deber erradicar cualquier otra confesión entre sus súbditos, puesto que está convencido de que es el único medio para asegurar la paz interna y la estabilidad política del reino. De hecho, en el discurso oficial, se confunden religión y patriotismo.⁵⁶ El precio para llegar hasta aquí, no obstante, es la supresión y condena del pasado arriano de la monarquía hispana, y el panorama variado de identidades y lealtades que convivían en la península, como en la Italia de Adaloaldo, en el siglo VI. Esta supresión no está exenta de violencia y división,⁵⁷ pero el discurso oficial es tajante en este aspecto: la ideología del poder ha desarrollado una especie de obsesión con la unidad a todos los niveles y la ausencia de división, también de cualquier tipo, en el seno del reino. En definitiva, lo que Sisebuto transmite a Adaloaldo y Teodolinda es la fórmula visigoda percibida como triunfadora en una época de conflicto interno. Huelga decir que estoy hablando en términos de ideología del poder, no de realidad social, pero resulta curioso observar cómo este discurso es cada vez más hegemónico en el siglo VII, y se proyecta hacia atrás, deformando un pasado arriano del que sabemos muy poco, tanto a nivel social como religioso.⁵⁸

⁵⁵ En época del rey Ariperto I (Delogu 1980: 87-90). Tiempo después, el rey Pertarito incluso realizó persecuciones de judíos (Delogu 1980: 98).

⁵⁶ Navarro Cordero 2000: 98.

⁵⁷ La revuelta contra Recaredo en el 589-590 (Ioh. Bicl., *Chron.*, a. 589, 93, p. 83). Véase Valverde Castro 2015: 79 (con bibliografía).

⁵⁸ Actualmente, aunque ya lo apuntó Thompson (2007: 97-107), se tiende a considerar que incluso la supuesta persecución anticatólica de

FUENTES

- Agath(h)as Scolasticus), *Hist(oriae)*. ed. R. Keydell, *Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis, 2, Berlin 1967.
- Aug(ustinus Hipponae), *Conl(at)io cum) Max(imino)*. ed. P.-M. Hombert, *Sancti Aurelii Augustini contra Arrianos opera*, CCSL 87A, Turnhout 2009, pp. 383-470.
- Cass(iodorus Senator), *Var(iae)*. ed. Å. J. Fridh, *Magni Aurelii Cassiodorii Senatoris opera. Variarum libri XII. De anima*, CCSL 96, Turnhout 1973, pp. 1-499.
- Conc(iliium) III Tol(etanum)*, ed. F. Rodríguez, *La colección canónica hispana*, 5, Madrid 1992, pp. 49-159.
- Conc(iliium) II Hisp(alensis)*, ed. F. A. González, *Sancti Isidori Hispalensis episcopi opera omnia tomus VIII*, PL 84, Paris 1862, cc. 593-608.
- Contr(a) Varimad(um)*, ed. B. Schwank, *Contra Varimadum; Solutiones diuersarum quaestionum ab haereticis obiectarum; Testimonia de patre et filio et spiritu sancto; Liber de trinitate*, CCSL 90, Turnhout 1961, pp. 1-134.
- Epist(ulae) Austras(icae)*. ed. W. Gundlach, *Epistolae Merowingici et Karolini aevi tomus I*, MGH Epp 3, Berlin 1892, pp. 110-153.
- Cypr(ianus Carthaginensis), *Ad Demetr(ianum)*. ed. M. Simonetti, *Sancti Cypriani episcopi opera*, CCSL 3A, Turnhout 1977, pp. 33-51.
- Fredeg(arius), *Chron(icon)*, ed. B. Krusch, *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum*, MGH srm 2, Hannover 1888, pp. 1-193.
- Fulg(entius) Rusp(ensis), *Ad Tras(amundum libri III)*. ed. J. Fraipont, *Sancti Fulgentii episcopi Ruspensis opera*, CCSL 91, Turnhout 1968, pp. 97-185.
- Fulg(entius) Rusp(ensis), *Resp(onsiones contra regem Trasamundum)*. ed. J. Fraipont, *Sancti Fulgentii episcopi Ruspensis opera*, CCSL 91, Turnhout 1968, pp. 67-94.
- Gild(as), *De excid(io et conquestu) Brit(anniae)*. ed. T. Mommsen, *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.*, MGH aa 13, Berlin 1898, pp. 25-85.
- Greg(orius) Mag(nus), *Epist(ula) 4*, 4. ed. D. Norberg, *S. Gregorii Magni registrum epistularum libri I-VII*, CCSL 140, Turnhout 1982, pp. 220-221.
- Greg(orius) Mag(nus), *Epist(ula) 4*, 33. ed. D. Norberg, *S. Gregorii Magni registrum epistularum libri I-VII*, CCSL 140, Turnhout 1982, pp. 252-253.
- Greg(orius) Mag(nus), *Epist(ula) 5*, 52. ed. D. Norberg, *S. Gregorii Magni registrum epistularum libri I-VII*, CCSL 140, Turnhout 1982, pp. 346-347.
- Greg(orius) Mag(nus), *Epist(ula) 9*, 68. ed. D. Norberg, *S. Gregorii Magni registrum epistularum libri VIII-XIV, Appendix*, CCSL 140A, Turnhout 1982, p. 624.
- Greg(orius) Mag(nus), *Epist(ula) 11*, 35. ed. D. Norberg, *S. Gregorii Magni registrum epistularum libri VIII-XIV, Appendix*, CCSL 140A, Turnhout 1982, pp. 923-924.
- Greg(orius) Mag(nus), *Epist(ula) 14*, 12. ed. D. Norberg, *S. Gregorii Magni registrum epistularum libri VIII-XIV, Appendix*, CCSL 140A, Turnhout 1982, pp. 1082-1083.
- Greg(orius) Tur(onensis), *Hist(oriae)*. ed. B. Krusch; W. Levison, *Gregorii episcopi Turonensis libri historiarum X*, MGH srm 1, 1, Hannover 1951.
- Honor(ius), *Epist(ula) ad Hys(atium)*. ed. W. Gundlach, *Epistolae Merowingici et Karolini aevi tomus I*, MGH Epp 3, Berlin 1892, p. 694-695.
- Hyd(atius), *Chron(icon)*. ed. R. W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana: Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*, Oxford 1993, pp. 69-124.
- Ildeph(onsus) Tol(etanus), *De uir(is) illustr(ibus)*. ed. C. Codoñer Merino, *El "De uiris illustribus" de Ildefonso de Toledo, estudio y edición crítica*, Salamanca 1972.

Leovigildo ha sido exagerada con fines propagandísticos por las fuentes «oficialistas» y nicenas posteriores. Véase Valverde Castro 1999: 130-132; Castellanos 2007: 211-212, con bibliografía. Una buena reflexión sobre el carácter unívoco de nuestras fuentes, en Arce 2011: 17-19.

- Ioh(annes) Bicl(arensis), *Chron(icon)*. ed. C. Cardelle de Hartmann, *Victor Tunnunensis chronicon cum reliquiis ex consularibus Caesaraugustanis et Iohannis Biclarensis chronicon*, CCSL 178A, Turnhout 2001, pp. 57-83.
- Isid(orus Hispalensis), *Sent(entiae)*. ed. F. Arévalo, *Sancti Isidori Hispalensis episcopi opera omnia*, PL 83, Paris 1862, pp. 537-738.
- Isid(orus Hispalensis), *De uir(is) illustr(ibus)*. ed. C. Codoñer Merino, *El "De uiris illustribus" de Isidoro de Sevilla*, Salamanca 1964.
- Isid(orus Hispalensis), *Etym(ologiae)*. ed. W. M. Lindsay, *Isidori Hispalensis episcopi etymologiarum sive originum libri XX*, vol. 1, Oxford 1911, s. p.
- Isid(orus Hispalensis), *Hist(oria) Goth(orum)*. ed. C. Rodríguez Alonso, *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, León 1975.
- Lact(antius), *Diu(inae) inst(itutiones)*. ed., S. Brandt, *L. Caeli Firmani Lactantii opera omnia, pars I*, CSEL 19, Wien 1890.
- Mart(inus) Brac(arensis), *De corr(ectio)ne rust(icorum)*. ed. C. W. Barlow, *Martini episcopi Bracarenensis opera omnia*, New Haven 1950, pp. 183-203.
- Oros(ius), *Hist(oriae) adu(ersus) pagan(os)*. ed. M-P. Arnaud-Lindet, *Orose. Histoires (contre les païens)*, 1, Paris 1990.
- Paul(us) Diac(onus), *Hist(oria) Lang(obardorum)*, ed. L. Bethmann; G. Waitz, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX*, MGH srl, Hannover 1877, pp. 12-187.
- Serm(o) Arr(ianorum)*. ed. P-M. Hombert, *Sancti Aurelii Augustini contra Arrianos opera*, CCSL 87A, Turnhout 2009, pp. 159-175.
- Siseb(utus rex), *Epist(ola)* 8. ed. J. Gil Fernández, *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla 1972, pp. 19-27.
- Tert(ullianus), *Apol(ogeticum)*, ed. E. Dekkers, *Tertullianus. Opera I. Opera catholica, aduersus Marcionem*, CCSL 1, Turnhout 1954, pp. 85-171.
- Vict(or) Vit(ensis), *Hist(oria) persec(utionis) Africanae prouinciae*. ed. S. Lancel, *Histoire de la persécution vandale en Afrique. Victor de Vita. Suive de la passion des sept martyrs. Registre des provinces et des cités d'Afrique*, Paris 2002, pp. 94-212.
- Vict(or) Vit(ensis), *Not(itia) prouinciarum et ciuitatum Africae*. ed. S. Lancel, *Histoire de la persécution vandale en Afrique. Victor de Vita. Suive de la passion des sept martyrs. Registre des provinces et des cités d'Afrique*, Paris 2002, pp. 252-272.
- Vit(as) Sanc(torum) Patr(um) Emer(itensium). ed. A. Maya Sánchez, *Vitas sanctorum patrum Emeritensium*, CCSL 116, Turnhout 1992.
- Consolino, Franca Ela. 1991. «Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno». En *Gregorio Magno e il suo tempo*, 225-249. Studia Ephemeridis Augustinianum 33. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Delogu, Paolo. 1980. «Il Regno Longobardo», en Paolo Delogu, André Guillou y Gherardo Ortalli, *Longobardi e Bizantini, Storia d'Italia*. Torino: UTET.
- Díaz, Pablo C., Clelia Martínez Maza y Francisco Javier Sanz Huesma. 2007. *Hispania tardoantigua y visigoda*. Madrid: Itsmo.
- Ferreiro, Alberto. 2010. «The Iberian Sueve-Visigoth kingdoms in Gregory of Tours». En *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive. Atti del XII Convegno internazionale della Facoltà di Teologia. «La storia della Chiesa nella storia» Roma 13-14 marzo 2008*, 279-291. Roma: EDUSC.
- Fontaine, Jacques. 1967. «Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne». En *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo. XIV Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Fontaine, Jacques. 1983. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Paris: Études Augustiniennes, 2ª ed.
- García Moreno, Luis A. 1974. *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Salamanca: Universidad de Salamanca = PRVT.
- García Moreno, Luis A. 1989. *Historia de España visigoda*. Madrid: Cátedra.
- García Moreno, Luis A. 1996. «Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (ss. V-VIII)». En *Spania. Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, 103-109. Barcelona: Abadía de Montserrat.
- García Moreno, Luis A. 1997. «Las Españas de los siglos V-X: invasiones, religiones, reinos y estabilidad familiar». En *VII Semana de Estudios Medievales*, 217-233. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- García Moreno, Luis A. 2008. *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Gil, Ioanes (ed.). 1972. *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla: Universidad.
- Godoy, Cristina y Josep Vilella. 1986. «De la fides Gothica a la ortodoxia nicena. Inicio de la teología política visigótica». *Antigüedad y Cristianismo* 3: 117-144.
- González Salinero, Raúl. 2000. *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*. Roma: CSIC, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma.
- Graham, Stacey. 2011. «The transmission of North African texts to Europe in Late Antiquity». En *Medieval Manuscripts, their Makers and Users. A Special Issue of Viator in Honor of Richard and Mary Rouse*, 151-167. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.STPMSBH-EB.1.100063>
- Heather, Peter. 1996. *The Goths*. Oxford: Blackwell.
- Hen, Yitzhak. 1995. *Culture and Religion in Merovingian Gaul, AD 481-751*. Leiden-New York-Köln: E. J. Brill.
- Hen, Yitzhak. 2007. *Roman Barbarians: The Royal Court and Culture in the Early Medieval West*. New York: Macmillan.
- Hen, Yitzhak. 2010. «A Visigothic King in search of an identity – Sisebutus Gothorum gloriosissimus princeps». En Richard Corradini, Matthew Gillis, Rosamund McKitterick e Irene Van Renswoude (eds.), *Ego Trouble: Authors and their Identities in the Early Middle Ages*, 89-99. Wien: Austrian Academy of Sciences Press
- Hillgarth, J. N. 1970. «Historiography in Visigothic Spain». En *La storiografia altomedievale. XVII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo*, 1, 261-311. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
- Iranzo Abellán, Salvador. 2010. «La epistolografía hispana de época visigótica», en Esperança Borrell Vidal y Lambert Farreres Pérez, *Artes ad Humanitatem*, 2, 87-96. Barcelona: Secció Catalana de la SEEC.
- Lancel, Serge (ed.). 2002. *Victor de Vita. Histoire de la persécution vandale en Afrique. La passion des sept martyrs. Registre des provinces et des cités d'Afrique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Majocchi, Piero. 2014. «Arrianorum abolevit heresem: The Lombards and the Ghost of Arianism». En Guido M. Berndt y Roland Steinacher (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, 231-238. Farnham-Burlington: Ashgate.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Campos, J. Ignacio. 1986. «Sunna, Masona y Nepopis: las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo», *Antigüedad y Cristianismo* 3: 151-158.
- Amory, Patrick. 1997. *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arce, Javier. 2011. *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania: 507-711*. Madrid: Marcial Pons.
- Aurell, Martín. 2010. «L'historiographie ecclésiastique en Occident (IVe-XIe siècles): Providence, type, exemple», en *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive. Atti del XII Convegno internazionale della Facoltà di Teologia. «La storia della Chiesa nella storia»*, Roma 13-14 marzo 2008, 55-71. Roma: EDUSC.
- Azzara, Claudio. 1997. *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Brennecke, Hanns Christof. 2014. «Deconstruction of the so-called Germanic Arianism». En Guido M. Berndt y Roland Steinacher (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, 117-130. Farnham-Burlington: Ashgate.
- Castellanos, Santiago. 2007. *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Alianza Editorial.
- Collins, Roger. 1983. *Early Medieval Spain. Unity in Diversity, 400-1000*. London: Palgrave Macmillan.
- Collins, Roger. 2005. *La España visigoda: 409-711*. Barcelona: Editorial Crítica.

- Martin, Céline. 2011. «Le *liber iudiciorum* et ses différentes versions», *Mélanges de la Casa de Velázquez, Nouvelle Série* 41 (2): 17-34. <https://doi.org/10.4000/mcv.3980>
- Martín Iglesias, José Carlos. 2004. «Sisebutus Visigothorum rex». En Paolo Chiesa y Lucia Castaldi (eds.), *La trasmissione dei testi latini del Medioevo*, 1: 402-410. Firenze: SISMEL.
- Martín Iglesias, José Carlos. 2010. «Sisebuto de Toledo». En Carmen Codoñer (coord.), *La Hispania visigótica y Mozárabe: dos épocas en su literatura*: 191-196. Salamanca: Universidad.
- Martín Iglesias, José Carlos. 2011. «La cultura literaria latina en Hispania en el 700». En 711, *arqueología e historia entre dos mundos*. Zona Arqueológica 15, 1, 53-80. Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional.
- Martín Iglesias, José Carlos. 2014. «El latín de las *Epistulae Wisigothicae*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 34 (1): 37-60. https://doi.org/10.5209/rev_cfcl.2014.v34.n1.44888
- Martindale, John Robert. 1980. *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II. Cambridge: Cambridge University Press = PLRE II.
- Martindale, John Robert. 1992. *The Prosopography of the Later Roman Empire*, IIIA. Cambridge: Cambridge University Press = PLRE IIIA.
- Martyn, John R. C. 2008. *King Sisebut and the Culture of Visigothic Spain, with translations of the Lives of Saint Desiderius of Vienne and Saint Mazona of Merida*. New York-Ontario: E. Mellen Press.
- Mathisen, Ralph W. 2014. «Barbarian 'Arian' clergy, church organization and church practices». En Guido M. Berndt y Roland Steinacher (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, 145-192. Farnham-Burlington: Ashgate.
- McKenna, Stephen. 1938. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Navarro Cordero, Catherine. 2000. «El Giro Recarediano y sus implicaciones políticas: el catolicismo como signo de identidad del Reino Visigodo de Toledo», *Ilu* 5: 97-118.
- Orlandis, José. 2003. *Historia del reino visigodo español*. Madrid: Rialp.
- Reydellet, Marc. 1981. *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Roma: Ecole Française de Rome.
- Saitta, Biagio. 1986. «I visigoti negli 'Historiarum libri' di Gregorio di Tours», *Antigüedad y Cristianismo* 3: 75-101.
- Schönfeld, M. 1911. *Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen*. Heidelberg: Carl Winter's Universität.
- Schwank, B. (ed.). 1961. *Contra Varimadum; Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum; Testimonia de patre et filio et spiritu sancto; Liber de trinitate*. CCSL 90. Turnhout: Brepols.
- Stocking, Rachel L. 2000. *Bishops, Councils and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Teillet, Suzanne. 1984. *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*. Paris: Belles Lettres.
- Thompson, E. A. 2007. *Los godos en España*. Madrid: Altaya [trad. de Javier Faci, del original *The Goths in Spain*, Oxford 1969].
- Vallejo, Margarita. 2012. *Hispania y Bizancio: una relación desconocida*. Madrid: Akal.
- Valverde Castro, Rosario. 1999. «Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino». *Iberia* 2: 123-132.
- Valverde Castro, Rosario. 2000. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Valverde Castro, Rosario. 2015. «El reino de Toledo y su supuesta "identidad goda"». En Juan Antonio Quirós Castillo y Santiago Castellanos García (coords.), *Identidad y etnicidad en Hispania: propuestas teóricas y cultura material en los siglos V-VIII*, 67-86. Bilbao: Universidad del país Vasco.