

La construcción de una minoría religiosa. El caso de los arrianos en la Península Ibérica (siglo VI)

The construction of a religious minority. The case of the Arians in the Iberian peninsula (6th century)

A construção de uma minoria religiosa. O caso dos arrianos na Península Ibérica (vi século)

Dell'Elicine, Eleonora

 Eleonora Dell'Elicine *

eleonoradellelicine@gmail.com

Universidad de General Sarmiento, Argentina

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Estudios de Historia de España

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los

Buenos Aires, Argentina

ISSN: 0328-0284

ISSN-e: 2469-0961

Periodicidad: Semestral

vol. 25, núm. 2, 2023

iheuca@uca.edu.ar

Recepción: 10 Febrero 2021

Aprobación: 13 Marzo 2022

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/799/7994745005/>

DOI: <https://doi.org/10.46553/EHE.25.2.2023.p129-141>

Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Resumen: A diferencia de otras minorías trabajadas en este volumen, la arriana constituyó una minoría dominante en la Península hasta la conversión de Recaredo. Al considerarla un derivado de la procedencia étnica, la historiografía tradicional no exploraba demasiado en el componente religioso de la dominación. En este artículo estudiamos lo más profundamente que las fuentes nos permiten la dimensión religiosa que propone este modo de ordenar la sociedad. Haremos este trabajo en dos niveles solidarios: el arrianismo como parámetro de jerarquía y el arrianismo como teología.

Palabras clave: Minorías, sociedad visigoda, arrianismo, clientela, poder.

Abstract: Unlike other minorities examined in this volume, the Arian one constituted a dominant minority in the Peninsula until the conversion of Reccared. While considering the Arian creed as an ethnic command, traditional historiography did not explore too much in the religious component of domination. As deeply as the sources allow us, in this article we study the religious dimension proposed by this way of ordering society. We will do this work on two converging levels: Arianism as a parameter of hierarchy and Arianism as theology.

Keywords: Minority, Visigothic Society, Arianism, clientelism, power.

Resumo: Ao contrário de outras minorias trabalhadas neste volume, os arianos constituíam uma minoria dominante na Península até à conversão de Recaredo. Considerando-o um derivado de origem étnica, a historiografia tradicional não explorou muito o componente religioso da dominação. Neste artigo estudamos tão profundamente quanto as fontes nos permitem a dimensão religiosa proposta por esta forma de ordenar a sociedade. Faremos este trabalho em dois níveis: o arrianismo como parâmetro de hierarquia e o arrianismo como teologia.

Palavras-chave: Minorias, sociedade visigótica, arrianismo, clientela, poder.

Cuando comparamos el corpus de fuentes que disponemos para estudiar el arrianismo ostrogodo y el que contamos para analizar el visigodo, la diferencia es tan grande que puede conducir al desánimo absoluto. Tampoco es que el corpus ostrogodo apabulle en cantidad: son de cuño arriano algunos códices de la Biblia de Ulfila, una colección de sermones para ceremonias litúrgicas, fragmentos de un comentario del Evangelio de Juan elaborado por Teodoro de Heraclea - compañero de Ulfilas-, y partes de un calendario litúrgico.^[1] Esta lista se completa con las observaciones de sus rivales en la interpretación de la fe, papas, funcionarios, etc. Lo cierto es que tratándose de un asunto tan complejo, capaz de arrojar datos valiosos sobre la situación política en Italia, estatutos étnicos, relaciones con el Imperio, etc., la información que disponemos sobre el arrianismo ostrogodo es magra y nos obliga a empatizar con Cohen en la queja que formula.^[2]

La situación relativa a la Península Ibérica es, sin embargo, infinitamente peor. Para empezar, no contamos de momento con ningún documento producido por arrianos que discurra específicamente sobre temas de fe. No disponemos de ningún texto sagrado o litúrgico de factura peninsular, tratado teológico ni fórmula pastoral; e incluso las observaciones que realizan los niceno-calcedonianos en contextos siempre polémicos son bastante exiguas. Es verdad que mucho ha sido amorosamente arrojado al fuego luego de la conversión, mas es probable también que no se hayan montado instituciones específicas orientadas a la creación o copia de textos religiosos.^[3]

Del registro arqueológico tampoco obtenemos demasiado. Las plantas de las iglesias no muestran diferencias importantes con las del credo rival ni señal de programas ornamentales propios –tampoco los ostrogodos, apurémonos a observar.^[4] Las fuentes bautismales, que podrían enfatizar escalones o motivos de decoración, resultan igualmente parcas.^[5] Es claro que ni la producción intelectual ni el registro material constituyeron medios particularmente escogidos por la comunidad arriana en la península para expresar las verdades de su fe o diferenciarse de credos rivales.

1. LA VERDAD Y EL PODER. EL ARRIANISMO, UNA RELIGIÓN DE CLIENTELAS

Dado entonces que solo tenemos datos escasos y silencios amplios, deberemos reorganizar nuestra información para advertir cuáles son los medios utilizados por las comunidades arrianas en la península para transmitir su verdad religiosa durante el siglo VI.

Una noticia que nos hace llegar Gregorio de Tours en sus *Decem Libri* nos puede servir de punto de partida. Tiene muchos de los problemas metodológicos que hemos señalado y otros más: es la versión de un contrincante, por ende tiene un claro objetivo polémico, y además tuvo lugar en tierra de los francos. En ella Gregorio relataba su debate con un legado del rey Leovigildo llamado Oppila, llegado a Tours en misión.^[6] Decidido a suavizar cualquier tensión por motivos religiosos, el arriano había aceptado presenciar la liturgia de pascua en la catedral niceno-calcedoniana. Sin embargo, la fórmula del *Gloria* que alababa en pie de igualdad a Dios Padre, al Hijo y al Espíritu Santo resultó a Oppila tan indigerible, que terminó envuelto en un debate público con el obispo en inferioridad de condiciones.^[7]

NOTAS DE AUTOR

* Doctora en Historia. Universidad de Buenos Aires, Universidad de General Sarmiento. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1942-7787>. Dirección postal: Instituto de Ciencias, Universidad de General Sarmiento, JM Gutiérrez 1150, Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires (CP 1613), E-mail: eleonoradellelicine@gmail.com.

Esta anécdota pone de relieve varios elementos. Oppila era un personaje laico, de la prosapia más noble. Su condición de aristócrata resultaba fundamental para Gregorio quien relató el hecho: el debate requería un rival que, aunque no ordenado, tuviera talla suficiente para medirse con el obispo de Tours. Por su parte, a excepción de su estatuto personal, el arriano no contaba con más elementos que concedieran autoridad a su palabra - ya sea compañeros, escenario o textos materiales-. Emplazado en circunstancias hostiles, confió en el capital que le proveía su rango para dar batalla en materia teológica.

Conectado a su condición aristocrática, estaba también su grado de cercanía al rey visigodo. Oppila era ciertamente miembro del entorno regio, un hombre de confianza del monarca arriano. En tierras del rey franco, la potencia de su palabra religiosa estaba rebajada por su doble carácter de extranjero y laico; mas, en dominio visigodo y por su cercanía al rey, el mensaje de Oppila adquiría capacidad para incidir en el rumbo de algunas cosas. Su estatuto aristocrático y los *honores* regios concedían de hecho autoridad especial a su palabra.

Aunque estilizada sin duda por la pluma de Gregorio, la información de lo que sucedió en Tours con todas sus mediaciones permite advertir que en el arrianismo visigodo, el estatus aristocrático revestía un peso notable a la hora de generar creencia y adhesión. Podían sumarse ornamentos y delicias de la palabra escrita por hombres, pero lo que concretamente concedía autoridad al mensaje religioso era la cita y la potencia del emisor. El peso de la oralidad, del cuerpo presente, de la palabra autorizada, de los signos de comando convertían a ese mensaje en creíble y conforme a la verdad revelada. Esta indisponibilidad del cuerpo y soberanía del enunciado con poder acercan al arrianismo visigodo a la lógica de la clientela, modo de agrupamiento vertical que organizaba lealtades, circulación de favores y lazos de pertenencia alrededor de grandes poderes personales.^[8]

2. EL ARRIANISMO VISIGODO ¿UNA RELIGIÓN ÉTNICA?

Sabido es que buena parte de la historiografía ha tradicionalmente postulado un lazo unívoco entre etnia visigoda y religión arriana. De acuerdo con estos estudiosos, la adhesión religiosa se explica mayormente por nacimiento.^[9] En el otro extremo del arco historiográfico, especialistas como Amory cuestionaron este vínculo umbilical, postulando al rey como el gran agente articulador de la comunidad religiosa arriana en Italia.^[10]

A diferencia del caso italiano que estudia Amory, en la península ibérica no se conoce una tradición arriana significativa anterior al siglo V, ni hay registro de heterogeneidad de opciones religiosas en la familia real - todos argumentos que esgrime el historiador americano para avalar su tesis. Esto nos coloca en una situación incómoda para descartar de plano el planteo tradicional y abrazar modelos que corresponden a situaciones distintas. Estamos por ende obligados a reevaluar el vínculo entre etnia visigoda y religión arriana con los pocos datos específicos que disponemos.

La guía básica que utiliza la historiografía tradicional para vincular etnia y arrianismo es la onomástica. Durante el siglo VI, en efecto, no todos los nombres germánicos se asociaban al credo arriano,^[11] pero a la inversa los fieles arrianos conocidos sí portaban onomástica germánica: las fuentes de hecho nos hablan de unos Oppila, Agila,^[12] Segga, Sunna,^[13] Uldila,^[14] etc. Ciertamente, cada vez que se menciona a un creyente arriano, su nombre es germánico, índice que estrictamente señala una asociación entre credo y *nombre* - no entre credo y *etnia*.^[15] Al igual que el matrimonio, sabemos que el nombre constituye una estrategia familiar que pone énfasis en una vertiente particular del pasado del grupo descartando otras posibles; junto al credo, favorece y da consistencia a una política de alianzas.^[16] Adherir a la fe arriana y colocar nombres germánicos evidentemente respondía a un modo calculado de proyectar redes de contacto, son formas claras de autodefinición del grupo familiar.

De esto podemos desprender dos lecciones evidentes. En primer lugar, que efectivamente la estrategia familiar, y no la etnia, constituye la primera clave para entender la adhesión al credo arriano.^[17] La definición en la fe y el nombre sumaban al estatus personal la posibilidad de acceso concreto a apoyos poderosos. La pertenencia religiosa era resultante de una apreciación familiar, que en cada rama y generación tomaba posición respecto al pasado del grupo, y se proyectaba en relación con su presente y futuro. Lejos de ser un dato provisto al bagaje familiar por la continuidad de una procedencia lineal, la adhesión religiosa constituía un factor a considerar en la definición que cada nueva unidad doméstica hacía de su perfil, contorno y proyección, elementos cardinales a la hora de asegurar la reproducción de sus condiciones y de su estatus. Esto no quiere decir que la prosapia visigoda se inventara de la nada, sino que de la maraña de cruzamientos y ancestros, la familia colocaba todo el énfasis en unas líneas sobre otras posibles.

La segunda cuestión que se desprende de aquí es que la posición minoritaria de este credo constituía una estrategia buscada, una política orientada a la exclusividad y al privilegio. Nombre, prosapia, una fe de pocos eran formas de jerarquizar un tipo de autoridad y de definir claramente qué grupo la ejercía. Ese poder de mando pretendía restringirse al puñado de personas que acreditaban tales condiciones, ganando por ello distancia social en una élite de otro modo fluida y competitiva. Como enseguida intentaremos mostrar, el arrianismo en la Península nunca tuvo, siquiera con Leovigildo, un proyecto de constituirse en religión de masas.

3. ARRIANISMO, ARISTOCRACIA Y CLIENTELAS

Los estudiosos tienen razón al considerar al rey visigodo pieza clave en la articulación de la comunidad de fe arriana.^[18] Mas, como hemos visto en el caso de Oppila y en el de Agila también citado por Gregorio,^[19] la aristocracia reviste un papel insoslayable en esta tarea, y su presencia realza el prestigio del grupo.^[20] ¿Qué resortes concretos los movían a renovar sus lazos de fidelidad con el arrianismo? ¿Qué cuestiones podía facilitar la adhesión a una religión minoritaria?

El motivo más evidente ya lo hemos nombrado: la lealtad al credo allanaba el acceso a contactos poderosos, muy especialmente al rey, fuente de distribución de favores y honores indispensables para marcar distancia en una elite competitiva. Los arrianos no colonizaron monopólicamente la llegada al monarca, como lo muestra el ejemplo de Claudio, duque de *Emerita* durante el gobierno de Leovigildo.^[21] Aunque el rey se reservaba un margen de elección, su preferencia por correligionarios obedecía a la necesidad de retener lealtades a la vez que confirmaba el prestigio de la fe del rey.

Asimismo, el contacto con las fuentes de poder generaba impacto sobre grupos de rango menor y poblaciones locales. El señor incrementaba fama a través de los beneficios que recibía a través de su adhesión religiosa. El reconocimiento de superioridad no necesariamente demandaría en este público conversión como contraparte, sino que ponía en marcha un conjunto ampliado de servicios y obligaciones.

Es muy probable que los señores arrianos hayan compartido con los niceno-calcedonianos algunos expedientes de poder que aumentaban su ascendente en la localidad, como por ejemplo el patrocinio de iglesias. Sabido es que el edificio sagrado organizaba devociones controladas por la familia o sus agentes, al tiempo que funcionaba como centro de referencia social y en el territorio. Analizando la gran cantidad de iglesias rurales que se levantaron en la península durante el siglo VI, Alexandra Chavarría se pregunta si acaso todas ellas deben considerarse niceno-calcedonianas, gesto que descartaría de antemano la posibilidad de que hayan tenido origen arriano.^[22]

Además de mecanismos de poder en común, los señores arrianos disponían de un protagonismo mayor que los niceno-calcedonianos en materia religiosa, como lo demuestran las actuaciones de Agila y Oppila ya analizadas.^[23] Los argumentos que sostuvieron los legados arrianos en sus debates con el obispo de Tours

- aunque probablemente calculados para confrontar con el rival niceno - indican familiaridad y buena formación laica en cultura bíblica. Estas capacidades añadían prestigio y señales de comando en un público heterogéneo y dispar.^[24] Como podemos observar, el arrianismo generaba condiciones para fortalecer los lazos de lealtad para con el señor.

Hasta este punto lo que habíamos observado era que el modo de articular comunidad entre los arrianos - la demanda de presencias con estatus y poder, el peso de la oralidad y la palabra autorizada- se asemejaba a los parámetros clientelares, ampliamente difundidos en otros ámbitos de la sociedad. Lo que advertimos en este punto es que la adhesión al arrianismo activaba clientelas, ya sea como expediente para aspirar a otros poderes o como instrumento para acumularlo en intensidad. El arrianismo era profundamente solidario con la clientela como modo de organización de la sociedad.

Lo novedoso de la conversión que introdujo Recaredo es que el Rey separó credo arriano de acceso al rey, emplazando a las elites que hasta el momento habían adherido al modelo tradicional a buscar nuevas soluciones para garantizarse privilegios. Aparentemente una buena proporción se sumó a las innovaciones del rey, replegándose - como en seguida veremos - en una redefinición de la procedencia étnica y en una intensificación de los contactos con el rey, muchas veces por vía de alianzas matrimoniales. Solo unos pocos -Sunna, Udila, Gosvintha, etc.- se quedaron con el credo, aferrados a un orden que había cambiado por completo.^[25]

4. El rey, el clero y la forma de la comunidad

Como ya hemos visto, el rey tenía un papel fundamental en la articulación de la comunidad arriana, en la medida que sus elecciones prestigiaban a los señores que se beneficiaban y la presencia de estos realizaba a la comunidad en su conjunto. El arrianismo remitía un orden político que tenía como vértice al rey.^[26]

Asimismo hemos observado la afinidad de la organización del grupo con la estructura clientelar. La relación del rey con los señores arrianos milita en ese sentido. Sin embargo, sabemos de la existencia de jerarquía eclesiástica específica. ¿Acaso es compatible la presencia del clero, el registro de cargos y honores instituidos, con la forma clientelar?

Muy poco es lo que sabemos del clero arriano antes de los gobiernos de Leovigildo y Recaredo. No tenemos ninguna información acerca de sus modos de supervivencia material, salvo la indicación indirecta de que en un caso Leovigildo había asegurado el sustento de un asceta niceno dotándolo de algunos siervos:^[27] podemos suponer que este habría sido uno de los expedientes utilizados también para el clero arriano. Y, como hemos visto ya, los pocos nombres de sacerdotes que conocemos son germánicos.

En su importante contribución sobre el tema, Mathisen señala que hasta Leovigildo las fuentes solo reportan la existencia de presbíteros, no de obispos arrianos.^[28] En los textos, la presencia de obispos se hace patente justamente a partir de la llegada de este rey; de modo paradójico recién el concilio de la conversión enumera una jerarquía eclesiástica semejante a la niceno-calcedoniana.^[29] De acuerdo a Mathisen, estas cuestiones de la nomenclatura estarían expresando una eclesiología diferente de la de su clero rival: solo con Leovigildo la iglesia arriana habría adquirido una organización jurisdiccional con base en el territorio semejante a la de su contrincante.

No tenemos modo de confirmar el modelo propuesto por el historiador americano; de poder hacerlo habríamos avanzado bastante en despejar el vínculo que ligaba al clero arriano con el rey. Al igual que Mathisen, solo podemos trabajar con indicios débiles en este importante problema.

El primer indicio que aparece del vínculo entre clero y rey es por la vía negativa: en clara diferencia con el caso imperial, a lo largo del periodo estudiado no hay señal de disidencia, planteo o cuestionamiento del clero que tenga como blanco la política del rey. Hasta Recaredo ningún conflicto parece enfrentar a los sacerdotes o a una facción de ellos con el monarca. De haber existido, muy probablemente sus rivales nicenos lo habrían registrado.

El segundo indicio es una fuerte concentración de sacerdotes arrianos atendiendo el servicio del monarca testimoniado desde el siglo V.^[30] Incluso cuando Leovigildo convoca su concilio, como enseguida veremos, lo hace en la capital. Esta intimidación con el rey, unida al respaldo a sus planes y políticas, apunta a una lógica clientelar. La existencia de cargos específicos no estaría remitiendo a formas de organización propias por fuera del rey o de un señor. Se trataría de una relación clientelar particular, que engazaría con otras cadenas clientelares que tenían como vértice el rey, y que a su vez movilizarían otras más. La comunidad arriana efectivamente sería muy heterogénea y jerárquicamente organizada, mas el liderazgo religioso lo retiene el rey y en menor medida, o a escala local, los señores.

Por los concilios niceno-calcedonianos, sabemos que a lo largo del siglo VI el rey visigodo se ocupaba activamente de las relaciones con el credo rival. Facilitando la organización de las reuniones o restando colaboración, el monarca se hacía de una herramienta eficaz para terciar en los asuntos de la iglesia mayoritaria.^[31] Asimismo a través de sus delegados en el terreno establecía alianzas potentes con obispos del otro credo.^[32]

Las *vitas Patrum* muestran al rey distribuyendo edificios religiosos,^[33] disputando reliquias^[34] y carismas,^[35] azuzando conflictos y movilizando prelados.^[36]

Gregorio y el Biclarense reportan acerca del concilio convocado por Leovigildo en Toledo alrededor de 580.^[37] Ambos autores coinciden en resaltar el protagonismo de Leovigildo en la reforma, y conectan las decisiones teológicas del sínodo con la voluntad regia de ampliar las adhesiones al arrianismo a expensas de los niceno-calcedonianos. Básicamente, la nueva fórmula reconocía igualdad entre el Padre y el Hijo, pero no con el Espíritu Santo; y además facilitaba la conversión exigiendo sólo la imposición de manos.^[38] Estas iniciativas de Leovigildo han sido vistas como un intento de imponer al arrianismo como religión universal en sus dominios.^[39] Las fuentes, sin embargo, informan el recurso a la fórmula litúrgica para agilizar conversiones y no una declaración de intolerancia religiosa, mecanismo jurídico específico para ese tipo de políticas. Tampoco reportan conversiones masivas en la feligresía, sino la cooptación de miembros de peso que realzaran la importancia de religión del rey, rebajando de paso la del contrincante. Como podemos advertir, la actuación de Leovigildo remite a la lógica de fortalecer a su comunidad de fe sumando personajes con status. Su objetivo era intensificar la distancia social que le ofrecía el expediente religioso, y no inaugurar otras formas de vincularse con las elites.

Además de hacer mención a la jerarquía eclesiástica arriana en los mismos términos que la niceno-calcedoniana, el concilio III de Toledo ofrece datos firmes acerca del último arrianismo. Primeramente el concilio da cuenta de un repertorio de iglesias arrianas dispersas en el territorio, que estarían atendidas justamente por un clero especializado de rango diverso.^[40] ¿Todo ello clientela del rey? Tampoco lo sabemos: muy probablemente el rango del personal sacerdotal haya sido indicativo de ello en su momento. Muchos clérigos inferiores bien habrían podido ser de modo directo miembros de clientelas aristocráticas. En segundo lugar, y de modo diferente a la experiencia ostrogoda,^[41] fue el propio Rey quien en el concilio ligó etnia visigoda y credo arriano.^[42] Esta fórmula puede pasar por descriptiva, pero no debemos perder de vista que constituyó una declaración de posiciones emitidas en un escenario político crítico para el Rey y para todos los asistentes. A través de ese enunciado, Recaredo presentaba ante la audiencia nicena la imagen de un grupo cerrado y cohesionado en torno suyo, un elemento humano al que los nicenos iban a acceder a través de la mediación regia.^[43] Ante los nuevos convertidos, el enunciado sugería que aquellos privilegios que aseguraba el credo que estaban por perder podían retomarse por la vía de la etnia, medida esta vez no por la religión sino básicamente por el onomástico y la red de alianzas que los conectan con el rey. La deposición del credo arriano conllevó no solo un reordenamiento obvio de las elites, sino una redefinición de lo étnico. El punto que en

este nuevo orden de cosas habría asegurado la continuidad de los privilegios sería la permanencia consecuente en la lealtad al Rey.

5. UN ARRIANISMO DE POCOS

Hasta el momento, hemos hecho uso de la categoría “arrianismo” de un modo formular, para simplificar los razonamientos. Mas este mote, puesto a circular por los niceno-calcedonianos, reduce a una misma postura teológica un abanico de interpretaciones muy diferentes entre sí, cuyo único lazo en común era la preocupación por sostener la irreductibilidad del Padre con respecto al Hijo.^[44]

Desde el siglo IV al siglo VI, estas teologías se fueron adaptando a contextos históricos muy diferentes. La vertiente que sostenía la semejanza de naturalezas entre Padre e Hijo dictó incluso durante algunos años las líneas fundamentales de la política eclesiástica de los emperadores Constancio II (337-361) y Valente (364-378) -tampoco consiguiendo prevalecer de modo sistemático a lo largo de estos gobiernos. Ya decretada la hegemonía de interpretación niceno-calcedoniana en el Imperio, en 384 se reconoció a los ejércitos bárbaros libertad para adherir a la teología que defendía la estricta subordinación del Hijo en relación con el Padre. Esta situación de excepción en el contexto imperial mudó una vez más, cuando los ejércitos comandados por reyes se asentaron y organizaron sistemas de dominación estables en las antiguas provincias. A lo largo de estas mutaciones tan marcadas, como podemos observar, lo único que se mantuvo en firme fue la asociación íntima del credo arriano con las fuentes principales de poder de turno.^[45]

Algunas proposiciones de la teología arriana resultaron especialmente adecuadas al proyecto de dominación de la élite visigoda en la Península basado en la distancia religiosa. Como sabemos, hasta Leovigildo el lineamiento teológico fundamental era el que sostenía el credo de Rímimi (359), que postulaba la estricta subordinación del Hijo. A partir de Leovigildo, como hemos visto, la subordinación se localizaba no ya en el Hijo sino en el Espíritu Santo. En un caso y otro, se colocaba como premisa religiosa la defensa de una divinidad plena que apela a agentes de mediación para salvar a los hombres, pero no se confunde con ellos. Aquellos que no entendieran a la divinidad en tales términos se habrían desorientado, no habrían llegado a penetrar con profundidad en los secretos revelados. Únicamente los pocos que pudieron mantenerse fieles a esos preceptos tradicionales serían verdaderamente salvados.

Como podemos advertir, dos ideas claves de esta teología podían articular bien con el proyecto de dominación ejercido por la minoría arriana. Por un lado, la más obvia: justamente la idea de minoría, de puñado de leales a la fe que no necesitaban del consenso del resto. Por otro lado, la idea de tradición. El arrianismo se pensaba como un credo respetuoso de la letra bíblica y la fe de los ancestros. En este sentido, contribuía a suturar todas las operaciones de inscripción familiar que hemos repasado: estrategia, cálculo, elección. El cambio y la permanente reevaluación de la situación se procesaban ideológicamente en valores contrarios, centrados en la custodia de la fe tradicional y en la memoria de los ancestros que se habían privilegiado. A través de la teología arriana, en suma, se repuso la idea de “ancestralidad”, central para el proyecto de esta minoría.^[46]

6. Conclusiones

A diferencia de otras minorías trabajadas en este volumen, la arriana ejercía un proyecto de dominación de la sociedad, que justamente consistía en regular la competencia en las elites a través de la mediación regia y el credo religioso.

Varios elementos explican el éxito del modelo: su lenguaje clientelar, su potencialidad para generar prestigio y nuevas clientelas, su capacidad para viabilizar equilibrios familiares, su eficacia para proveer de nociones clave para ejercer la hegemonía. A la inversa de lo que proponían las posturas más tradicionales, lo étnico es una deriva de la adscripción religiosa. La procedencia étnica no explica la fidelidad a un credo;

sino que la adhesión religiosa, resultado de un verdadero trabajo de definición familiar, termina confirmando consistencia ideológica y práctica a la etnia.

La conversión introducida por Recaredo desarmó obviamente a la minoría y a su esquema de jerarquización de las elites por la vía religiosa. No se trataría tanto de un desgaste del modelo promovido por cambios sociales del tipo proliferación de casamientos cruzados; sino de un reordenamiento de la pauta de dominación de la sociedad en su conjunto y de los modos de regular la competencia de las elites. Recaredo de hecho aprovechó el incremento de la tensión religiosa generada por las reformas de su padre y el trabajo político liderado por un grupo de obispos nicenos radicalizados, para propulsar un esquema más centralizado. En este nuevo diagrama que prescindía de criterios formales, religiosos u otros, la monarquía obtendría un rol mayor en la tarea de arbitrar y administrar las relaciones entre las elites. Las prerrogativas que antes concedía la adhesión religiosa deberían ahora manifestarse en términos de pertenencias étnicas, definidas por la onomástica y alianzas parentales con el rey de turno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS. FUENTES PRIMARIAS

MOMMSEN, Theodore; MEYER, Edward (eds.), *Theodosiani Libri XVI. Cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, Weidmann, Berlín, 1905.

CONCILIOS HISPANOS

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (ed.), *La Colección Canónica Hispana IV. Concilios Galos, Concilios hispanos. Primera parte*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Flórez, 1984.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo; RODRÍGUEZ, Felix (eds.), *La Colección Canónica Hispana. V. Concilios hispanos: Segunda parte*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Instituto Enrique Flórez, 1992.

Gregorii Episcopi Turonensis, Libri Historiarum X, MGM, Scriptores Rerum Merovingicarum, T.I, P. I, Hanover, Hahn, 1951.

de TOURS Gregorio, *Los diez libros de la Historia*, en KRUSCH, Bruno y LEVISON, Wilhelmus (eds.), Isidoro de Sevilla, Crónica: MARTIN, José Carlos (ed.), *Isidori Hispalensis, Chronica*, Turnhout, Brepols, CCSL 112, 2003.

RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal (ed.), *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, Centro de Estudios y investigación "San Isidoro", 1975.

CARDELLE de HARTMANN, Carmen (ed.); COLLINS, Roger (com.), *Victoris Tunnensis, Chronicon, cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanus et Iohannis Biclarenensis Chronicon*, CCSL 173a, Turnhout, Brepols, 2001.

ZEUMER, Karl (ed.), *Leges Visigothorum antiquiores*, MGH Legum, ed. Hanover-Leipzig, 1902.

LU#TJOHANN, Christian; MOMMSEN, Theodore; LEO, Friederich; KRUSCH, Bruno (eds.), *Gai Sollii Apollinaris Sidonii epistulae et carmina, Fausti aliorumque epistulae ad Ruricium aliosque Ruricii epistulae MGM, Auctores Antiquissimi T. VIII*, Weidmann, Berlín, 1887.

MAYA SÁNCHEZ, Antonio (ed.), *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium (Hagiographica)* CCSL 116, Turnhout, Brepols, 1992.

VIVES, José (ed.), *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda, Monumenta Hispaniae Sacra*, serie patristica, 2, Barcelona, Biblioteca Histórica Balmes-CSIC, 1969.

FUENTES SECUNDARIAS

AMORY, Patrick, *People and Identity in Ostrogothic Italy (489- 554)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997

BERNDT, Guido y STEINACHER, Roland, "The *ecclesia legis Gothorum* and the Role of 'Arianism' in Ostrogothic Italy", en *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, Ashgate, 2014, 219- 229.

- BOCKMANN, Ralf, "The Non-Archaeology of Arianism. What Comparing Cases in Carthage, en BERNDT, Guido y STEINACHER, Roland (comps.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, Ashgate, 2014, 201-218.
- RENNECKE, H., "Deconstruction of the So-called Germanic Arianism", en BERNDT, Guido; STEINACHER, Roland (comps.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, Ashgate 2014, 117- 130.
- CASTELLANOS, Santiago, "Aristocracias y dependientes en el Alto Ebro (siglos V-VIII)". *Studia Historica. Historia Medieval*, 14, 1996. https://revistas.usal.es/index.php/Studia_H_Historia_Medieval/article/view/4464 (consultado el 27 de febrero de 2022).
- CASTELLANOS, Santiago, "Terminología textual y relaciones de dependencia en la sociedad hispanovisigoda: en torno a la ausencia de coloni en las Leges Visigothorum", *Gerión*, 16, 1998, 451-460.
- CASTILLO MALDONADO, Pedro, "Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo: Testimonio y utilidad de la hagiografía", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 18, 2007, 247-284.
- CHAVARRIA, Alexandra, "Finding Invisible Arians: An Archaeological Perspective on Churches, Baptism and Religious Competition in 6th century Spain", *Hortus Artium Medievalium*, 23, 2, 2017, 674-685.
- CHAVARRIA, Alexandra, "Local Churches and Lordship in Late Antique and Early Medieval Northern Italy", en SANCHEZ PARDO, José y SHAPLAND, Michael, *Churches and Social Power in Early Medieval Europe. Integrating Archaeological and Historical Approaches*, Turnhout, Brepols, 2015, 69-98.
- COHEN, Samuel, "Religious diversity", en ARNOLD, Jonathan, BJORNLI, Shane y SESSA, Kristina (comps.), *A Companion to Ostrogothic Italy*, Leiden- Turnhout, Brill, 2016, 503- 532.
- COLLINS, Roger, "Gregory of Tours and Spain", en CALLANDER MURRAY, Alexander (comp.), *A Companion to Gregory of Tours*, Leiden, Brill, 2016, 498-515.
- DELL' ELICINE, Eleonora; FRANCISCO, Héctor; MICELI, Paola; MORIN, Alejandro (coords.), *Clientelismo, parentesco y cultura jurisdiccional en las sociedades precapitalistas*, Los Polvorines, Ediciones Universidad de General Sarmiento, Colección Humanidades, 2014. http://www.ungs.edu.ar/cm/uploaded_files/publicaciones/648_Clientelismo,parentescoycultura_web.pdf. (consultado el 27 de febrero de 2022).
- DÍAZ, Pablo, "Sumisión voluntaria: estatus degradado e indiferencia de estatus en la Hispania visigoda (FV 32)", *Studia Historica, Historia Antigua*, 25, 2007, 507-524.
- DINARÉS CABRERIZO, Oriol, "La onomástica como indicador de identidad en el Bajo Imperio romano. Una aproximación a las problemáticas analíticas", *Polis*, 26, 2014, 51-80.
- DREWS, Wolfram, "Migrants and Minorities in Merovingian Gaul", en EFFROS, Bonnie y MOREIRA, Isabel (eds.), *The Oxford Handbook of The Merovingian World*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 117- 138.
- FERNÁNDEZ, Damián, "Transformaciones institucionales y liderazgo cívico en la Hispania post-imperial", en CARNEIRO, André, Christie y NEIL, Diarte-Blasco, Pilar (eds.), *Urban Transformations in the Late Antique West: Monuments, Materials, and Models*, Coimbra, University of Coimbra Press, 2020, 259-278.
- FERNÁNDEZ, Damián, *Aristocrats and Statehood in Western Iberia, 300-600 C.E.*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press. 2017.
- GARCÍA MORENO, Luis, "Etnia goda e iglesia hispana", *Hispania Sacra*, 54, 2002, 415-442.
- GODOY, Cristina, "A los pies del templo: espacios litúrgicos en contraposición al altar. Una revisión", *Sacralidad y Arqueología*, *Antigüedad Cristiana*, 21, 473-489.
- GODOY, Cristina, "Baptisterios hispánicos (siglos IV al VIII): arqueología y liturgia", *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne*. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986, Roma, École Française de Rome, 1989. 607-634.
- GROS, Michel, "Les Wisigoths et les liturgies occidentales", en FONTAINE, Jacques y PELLISTRANDI, Christine (dirs.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1992 <http://books.openedition.org/cvz/2119>. (consultado el 27 de febrero de 2022).
- HALSALL, Guy, *Las migraciones bárbaras y el Occidente romano (376-568)*, Valencia, Universidad de Valencia, 2007.

- HANSON, Richard, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*. Edimburgo, T&T, 1997.
- HEATHER, Peter; MATTHEWS, John, *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool, Liverpool University Press, 1991.
- HEIL, Uta, "The Homoians in Gaul", en BERNDT, Guido y STEINACHER, Roland (comps.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, Ashgate 2014, 271- 296.
- JAMES Edward, "Gregory of Tours, the Visigoths and Spain", en BARTON, Simon; LINEHAN, Peter (eds.), *Cross, Crescent and Conversion. Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*, (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1500, 73), Leiden-Boston, Brill, 2008 43-64.
- JIMENEZ GARNICA, Ana María, "El origen de la legislación civil visigoda sobre la prohibición de matrimonios entre romanos y godos: un problema de fundamento religioso", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 55, 1985, 735-748.
- JOHNSON Mark, "Art and Architecture", en ARNOLD, Jonathan; BJORNLI, Shane y SESSA, Kristina (comps.), *A Companion to Ostrogothic Italy*, Leiden- Tournhout, Brill, 2016, 350- 389.
- MARTÍNEZ JIMÉNEZ, Javier, SASTRE de DIEGO, Isaac; TEJERIZO, Carlos, *The Iberian Peninsula between 300 and 850. An Archaeological Perspective*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018.
- MATHISEN, Ralf, "Barbarian 'Arian' Clergy, Church Organization, and Church Practices" en BERNDT, Guido; STEINACHER, Roland (comps.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, Ashgate, 2014, 145- 190.
- MATHISEN, Ralf, "Barbarian Bishops and the Churches", en "'Barbaricis gentibus" during Late Antiquity", *Speculum*, 72, 3, 1997, 664-697.
- MCBEIN, Bruce, "Odoacer the Hun?", *Classical Philology*, 78, 4, 1983, 323-327.
- NORRIS, Frederick, "The Greek Christianities", en CASIDAY, Augustine y NORRIS, Frederick (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Vol. II: From Constantine to c. 600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 70-117.
- ORLANDIS, José, "La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII)" *Anuario de Historia de la Iglesia*, 9, 2000, 69-84.
- OSLAND, Daniel, "Patronage in Late Antique Mérida", *Studies in Late Antiquity*, 4, 2019, 581-625.
- SWIFT, Brian, "Goths and Gothic Identity in the Ostrogothic Kingdom", en ARNOLD, Jonathan, BJORNLI, Shane y SESSA, Kristina (comps.), *A Companion to Ostrogothic Italy*, Leiden- Tournhout, Brill, 2016, 203-233.
- THOMPSON, Edward, "The Conversion of the Visigoths to Catholicism", *Nottingham Medieval Studies* 4, 1960, 4-35.
- THOMPSON, Edward, *The Goths in Spain*, Oxford, Clarendon, 1966.
- VALVERDE CASTRO, María del Rosario, "El reino visigodo de Toledo y los matrimonios mixtos entre godos y romanos", *Gerión*, 20, 1, 2002, 511-527.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel, "Sección II: Léxico y antropónimo", en *Las pizarras visigodas: Edición crítica y estudio. Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía VI*, Murcia, 1989, 464- 565.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel, *Las pizarras visigodas. (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Burgos, Real Academia de la Lengua-Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004.
- WARD-PERKINS, Bryan, "Where is the Archaeology and Iconography of Germanic Arianism?", *Religious Diversity in Late Antiquity*, 6, 1, 2010, 265-89.
- WILLIAMS, Rowan, *Arius. Heresy and Tradition*, Michigan- Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- WOLFRAM, Herwig, "How to Stay Gothic without a Gothic King", en PASZRAM, Sabine, PACHÁ, Paulo, *The Visigothic Kingdom The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia*, Amsterdam University Press, 2020, 139- 155.

NOTAS

[1] El *Argenteus* y el *Brixianus* constituyen los códices mejor conservados de la Biblia de Ulfilas (ver BERNDT; STEINACHER, 2014, 225-226; MATHISEN, 2014, 180-181). Para el resto de las fuentes enumeradas ver BRENNECKE, 2014, 128.

[2] COHEN, 2016, 518.

[3] KOCH, 2016, 260. En la anatemización del credo que formula Tol.III,325-329, se incluyen los *codices*. Resulta obvio considerar que los *codices* se copiaban. Lo que ponemos en duda es la existencia de instituciones específicas.

[4] Para la Península Ibérica, CHAVARRÍA, 2017. Un resumen breve del panorama arqueológico en MARTÍNEZ, SASTRE de DIEGO, TEJERIZO, 2018, 218-223. Para el caso ostrogodo, JOHNSON, 2016, 359-365; AMORY, 1997, 246-247. Para una comparación entre el caso ostrogodo y el vándalo, ver BOCKMANN, 2014, 201.

[5] GODOY, 2004, 482-486; GODOY, 1989, 626-627, n. 48. Un repertorio fotográfico de fuentes bautismales en la Península Ibérica en CHAVARRÍA, 2017, 683.

[6] Greg. Tur., *Decem Libri* VI, 40. Observemos que Oppila concede igual poder al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; pero no igual gloria. Un análisis particular de este pasaje en COLLINS, 2016, 510-511; JAMES, 2008, 57. Acerca de la relación de la ciudad de Tours con el arrianismo, HEIL, 2014, 277- 279. Sobre la consideración de las diferencias religiosas en Gregorio en relación con las étnicas DREWS, 2020, 122.

[7] Esta fórmula ritual resume la teología niceno-calcedoniana y constituyó efectivamente un punto crítico en el debate entre los dos credos. En la lista de puntos que se condenan en Toledo III, la fórmula del *Gloria* arriana está expresamente anatemizada (Tol. III, 382-386). Los certámenes teológicos eran instancias de discusión muy importantes, puestas en escena de los poderes de turno, que contaban con la participación de los líderes y la plebe de la ciudad. Leovigildo ordenó uno, por ejemplo, entre el obispo arriano Sunna y el niceno-calcedoniano Masona (ver *Vitas Patrum* V, V, 42-49).

[8] DÍAZ, 2007, 516; FERNÁNDEZ, 2017, 123-159.

[9] A modo de ejemplo ORLANDIS, 2000, 70; CASTILLO MALDONADO, 2007, 250. Una visión más compleja que enfatiza el rol activo del rey en la construcción del lazo en GARCÍA MORENO, 2002, 430.

[10] AMORY, 1997, 257-259; SWIFT, 2016, 226. Para el caso visigodo, ver WOLFRAM, 2020, 149-150.

[11] El caso más conocido es Masona, “*genere quidem gotus*” (*Vitas Patrum* V, II, 2-3); pero en la epigrafía hay nombres visigodos que podrían adherir al credo niceno-calcedoniano (ver VIVES, ep. 167, datada por Vives en 572).

[12] Greg. Tur., *Decem Libri* V, 43, 11.

[13] Juan de Biclara menciona a Segga y a Sunna de modo conjunto a raíz de su intento por rebelarse contra Recaredo (Joh. Bicl., *Chr.* 87, 318-321). Sunna, obispo arriano de *Emerita*, protagoniza uno de los relatos fundamentales de las *Vitas Patrum*: el V, como tendremos ocasión de analizar.

[14] Joh. Bicl. *Chr.* 89, 325-331.

[15] Muy interesante, como siempre, la observación que hace VELÁZQUEZ en su estudio sobre la lengua de las pizarras, deslindando onomástica de etnia (VELÁZQUEZ, 2004, 92). En el contexto particular que ella estudia, no es relevante la pertenencia étnica. Para lo que analizamos aquí, la etnia es relevante, pero como efecto de otras operaciones. Para la relación entre onomástica y etnia, ver MCBEIN, 1983; DINARÉS CABRERIZO, 2014.

[16] Este énfasis en el pasado del grupo no necesariamente se expresa reponiendo nombres de ancestros (Para una práctica tal en el Bajo Imperio, DINARÉS CABRERIZO, 2014, 61- 62). Como explica VELÁZQUEZ, los nombres germánicos responden a un patrón bitemático (por ej. “Reccaredus”, 482) o a uno monotemático (por ej. “Manno”, 480). Lo que es relevante para este análisis es que el grupo familiar escoge nombres dentro de esta tradición. VELÁZQUEZ, 1989, 467 y ss. Un análisis de la carga religiosa en la elección del nombre a partir de ejemplos concretos en DINARÉS CABRERIZO, 2014, 69. Asimismo, la adhesión religiosa es un punto que estaría jugando en la legislación de la época sobre matrimonios mixtos JIMÉNEZ GARNICA, 1985; VALVERDE CASTRO, 2002.

[17] HALSALL, 2007, 494-495.

[18] GARCÍA MORENO, 2002; KOCH, 2016.

[19] La teología que defiende Agila es ligeramente distinta de la de Oppila, en tanto que este último, más acorde con las reformas promovidas por Leovigildo, defiende la igualdad entre el Padre y el Hijo y solo la subordinación del Espíritu Santo (ver nota 6). Agila, en cambio, aboga por un subordinacionismo tradicional, en línea con el concilio de Rímmini, para el cual el Hijo es subordinado al Padre. Hasta Leovigildo este concilio había funcionado como referencia de ortodoxia para los arrianos en el reino visigodo.

[20] Fernández, con razón, coloca a la ciudad como otro escenario de manifestación del poder de las elites. Como podemos observar, los ámbitos de acción de las elites son múltiples y por ende muy heterogéneos los grupos sociales con quienes interactúan. FERNÁNDEZ, 2020, 267, 271. Para ámbito rural CASTELLANOS, 2009, 42-43.

[21] *Vitas Patrum* V, X, 30-36.

[22] CHAVARRÍA, 2015, 71; WARD-PERKINS, 2010, 268. Mathisen directamente da por hecho que la aristocracia arriana patrocina iglesias locales. Ver MATHISEN, 2014, 171. FERNÁNDEZ analiza la relevancia de la construcción o dotación de iglesias en el contexto de la competencia entre las elites. Ver FERNÁNDEZ, 2017, 155.

[23] MATHISEN, 2014, 172.

[24] Para redes clientelares que contemplan situaciones diversas, CASTELLANOS, 1998, DÍAZ, 2007, 514-515; VELÁZQUEZ, 2009, 92; OSLAND, 2019. Díaz y Castellanos argumentan a favor de la heterogeneidad de relaciones de dependencia y la flexibilidad de la noción de clientela, mas CASTELLANOS tiene una visión diferente, más tradicional en este punto que la de DÍAZ, en relación a la interpretación de las *Formulae* (cf. CASTELLANOS, 2009, 43). Generales del tema DELL' ELICINE, FRANCISCO, MICELI, MORIN, 2014.

[25] Tol. III, 427-431.

[26] *Vitas Patrum* III, 34-44

[27] WARD-PERKINS, 2010, 268.

[28] MATHISEN, 2014, 159-162; MATHISEN, 1997.

[29] Para precisarlo con algún detalle. La división entre *episcopi* y clero en Tol. III, 272; 593-594. Un alineamiento de *episcopi* y *presbyteri* con los seniores Gothi, Tol. III, 305-307, 307-311. La lista de obispos arrianos signatarios en Tol. III, 553-586. Como clero arriano unificado, TOL III, 615. Una enumeración unificada de cargos de ambos cleros en Tol. III, 997-998.

[30] Sid. Apoll. Ep. I, 2, 4, 5-6, ad *Agricolam*., MATHISEN, 2014. 159.

[31] Un resumen de la situación en THOMPSON, 1960, 9-10; se repite en 1969, 35. En el contexto de la conversión, Recaredo distancia a la monarquía de la decisión de no convocar a concilios (y de paso, a la jerarquía niceno-calcedoniana de no haberlos organizado) y responsabiliza de modo a "la herejía". (Tol. III).

[32] Varios concilios niceno-calcedonianos fueron convocados con la anuencia de los reyes arrianos (Tarragona, 516 y Girona, 517, convocados por Teodorico I; Toledo II en 531 por Amalarico; Lérida y Valencia en 546 y 549 respectivamente por Teodorico II. Toledo II permite advertir con claridad una connivencia activa entre la monarquía arriana y el nuevo obispo de la Carpetania, *Montano*. (Ver Tol II, II Ep. Montano, 235- 286).

[33] *Vitas Patrum* V, V, 31-35.

[34] *Vitas Patrum*, V, VI, 48-50; Greg. Tur. *Decem Libri* VI, 18, 13-14.

[35] Por ejemplo, *Vitas Patrum* V, IV, 4-12.

[36] Por ejemplo el nombramiento de Sunna en *Emerita*, ver *Vitas Patrum* V, V, 6- 14.

[37] Greg. Tur., *Decem Libri* VI, 18, 14- 16; Joh. Bicl. Chr., 57. En la *Chronica*, Isidoro menciona a Leovigildo (*Chr.* I, 403), el conflicto con Hermenegildo (*Chr.* I y II, 405) y la anexión de los suevos (*Chr.* I y II, 407), pero no su programa de ordenamiento doctrinario. En *Historia Gothorum* también menciona sus éxitos militares (*Hist. Goth.* 49) y su conflicto con los niceno-calcedonianos (*Hist. Goth.* 50); pero no hace referencia alguna a sus reformas en el terreno de la teología.

[38] Greg. Tur., *Decem Libri* VI, 18, 15-16; Joh. Bicl. *Chr.*, 57, 215-217.

[39] KOCH, 2016, VALVERDE CASTRO, 2002, 513.

[40] Tol. III, 789-792.

[41] AMORY, 1997, 246.

[42] TOL III, 91-102.

[43] Tol. III, 105-117, 593-596.

[44] Un análisis exhaustivo de las diferentes posiciones subordinacionistas, su evolución y relación con otros credos cristianos en HANSON, 1997. Resumen de los argumentos en NORRIS, 2007, 70-84; HEATHER; MATTHEWS, 1991, 128-132. Un estudio de sus fuentes en WILLIAMS, 2002.

[45] Un tratamiento de estas derivas en la colección de artículos que compilan BERNDT; STEINACHER, 2014.

[46] Como no podía ser de otro modo, la idea de ancestralidad aparece en la fórmula de conversión en Tol. III. Ver Tol.III, 391-393.