

De *tyrannus* a *martyr*: la interpretación gregoriana de Hermenegildo

Ana María Mihi Blázquez

Departamento de Filología Española, Universidad Autónoma de Madrid ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/rfrm.83856>

ES Resumen: El propósito del presente trabajo es analizar el tratamiento de la figura del príncipe Hermenegildo en el seno de los *Dialogi* de Gregorio Magno compuestos en Roma en 594. Esta fuente literaria supuso un hito que determinó un cambio radical en la valoración del personaje que pasó de ser considerado un rebelde, traidor a su padre, a ser ensalzado como mártir del catolicismo y verdadero artífice de la conversión del pueblo visigodo. De ahí la trascendencia de analizar este episodio con todos sus pormenores a la luz de los modelos compositivos propios de la hagiografía —género al que se adscribe la obra— y del contexto histórico en que se desarrolla la vida y la actividad literaria de su autor, el papa Gregorio Magno.

Palabras clave: Hermenegildo, hagiografía, catolicismo, arrianismo, Gregorio Magno, visigodo, *Dialogi*.

ENG From *tyrannus* to *martyr*: the Gregorian interpretation of Hermenegildo

Abstract: The purpose of this work is to analyze the treatment of the figure of Prince Hermenegildo within the *Dialogi* of Gregory the Great composed in Rome in 594. This literary source was a milestone that determined a radical change in the assessment of the character that went from being considered a rebel, a traitor to his father, to be praised as a martyr of Catholicism and the true architect of the conversion of the Visigoth people. Hence the importance of analyzing this episode with all its details in light of the compositional models of hagiography —genre to which the work is ascribed— and the historical context in which the life and literary activity of its author takes place, Pope Gregory the Great.

Keywords: Hermenegildo, hagiography, catholicism, arianism, Gregory the Great, visigoth, *Dialogi*.

Sumario: 1. Introducción. 2. Antecedentes. El tratamiento del príncipe Hermenegildo en los testimonios literarios tempranos (siglos VI-VII). 2.1. El *Chronicon* de Juan de Biclario. 2.2. La *Historia gothorum, vandalorum et suevorum* de Isidoro de Sevilla. 2.3. La *Historia francorum* de Gregorio de Tours. 3. El relato de Gregorio Magno. 3.1. Contexto de escritura de los *Dialogi*. 3.2. Los *Dialogi* de Gregorio Magno: estructura y significado. 3.3. El tratamiento de Hermenegildo en los *Dialogi*. 4. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: Mihi Blázquez, A. M. (2024). De *tyrannus* a *martyr*: la interpretación gregoriana de Hermenegildo. *Revista de Filología Románica* 41 (2024): 97-109. <https://dx.doi.org/10.5209/rfrm.83856>

1. Introducción

La revuelta protagonizada por el príncipe Hermenegildo (585) suscitó una encendida controversia a lo largo de los siglos posteriores a los hechos. Si para algunos representó la figura de un tirano que se rebeló contra el poder legítimo de su padre, el rey Leovigildo, otros, por el contrario, lo consideraron como un digno defensor de la fe católica que dio su vida por enfrentarse al arrianismo¹. Entre quienes sostuvieron la primera interpretación se hallaron los cronistas más cercanos a los acontecimientos. Nos referimos al *Chronicon* de Juan de Biclario, casi contemporánea a los sucesos relatados, y a la *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilla, quien escribe treinta años más tarde. En ambas fuentes la valoración del alzamiento fue negativa por poner en

¹ Hillgarth (1961: 25-31), Fontaine (1967: 108-123), Vázquez de Parga (1973: 1-53), Marcotegui Barber (2003: 290-299), Castillo Lozano (2019: 102-115) y Barroso / Morín / Sánchez (2021: 28-37), entre otros, se aproximan al problema histórico de la rebelión de Hermenegildo desde el ángulo de la crítica literaria, analizando la información transmitida por las más antiguas fuentes.

peligro la tan ansiada unificación política llevada a cabo por la Monarquía visigoda en Hispania². Frente a estos, entre quienes reconocieron la existencia de motivaciones religiosas en el alzamiento encontramos, en primera instancia, a Gregorio de Tours, quien, a pesar de resaltar la fidelidad al catolicismo de Hermenegildo, no vio en ello argumento suficiente para justificar su conducta. Más revolucionaria, en cambio, fue la interpretación ofrecida por Gregorio Magno en sus *Dialogi*, donde por vez primera se pondera abiertamente su figura. La recepción de esta colección de biografías de santos sería a la postre decisiva para alterar la consideración del personaje en siglos venideros. De hecho, ya en el siglo VII esta influencia se haría sentir en obras como *De vana saeculi sapientia* (6) de Valerio del Bierzo y *Vitas sanctorum patrum emeretensium* (V, IX, 4) donde quedaron recogidas interpretaciones divergentes del legado papal, si bien en testimonios de escasa trascendencia para la tradición posterior³.

Con el fin de apreciar adecuadamente el carácter rupturista de Gregorio Magno, en la presente investigación nos proponemos realizar una revisión crítica del relato hagiográfico de Hermenegildo incluido en los *Dialogi* a la luz de los modelos compositivos propios de la hagiografía y del contexto histórico en que se desarrolla la vida y la actividad literaria de su autor. No obstante, para la consecución de este propósito, comenzaremos analizando, en las páginas que siguen, los testimonios literarios precedentes que trataron los hechos concernientes al príncipe Hermenegildo.

2. Antecedentes: El tratamiento del príncipe Hermenegildo en los testimonios literarios tempranos (siglos VI-VII)

2.1. El *Chronicon* de Juan de Biclario

La primera noticia que se tenemos sobre nuestro personaje —recogida en la crónica de Juan de Biclario— data del año 573, momento en que su padre, Leovigildo, le asocia al trono en calidad de corregente junto con su hermano Recaredo⁴. Siguiendo el curso de este relato, seis años más tarde, en 579, el joven visigodo recibió como esposa a una hija del monarca franco Sigeberto I de Austrasia⁵, al mismo tiempo que se le hacía entrega de *partem Provinciae* para que la gobernara⁶. Ese mismo año, una *domestica rixa* alteró la paz del reinado de Leovigildo, pues su primogénito, asumiendo la tiranía en alianza con la facción de la reina Gosvinta⁷, se rebeló contra él en Sevilla induciendo a que otras ciudades y fortalezas participasen de su causa. Contra todo pronóstico, la reacción del belicoso Leovigildo no fue inmediata⁸, pero, pasado algún tiempo,

² Además de poner en riesgo la tarea unificadora llevada a cabo por Leovigildo, el hecho de que Hermenegildo pactase con poderes extralímites del *regnum* como eran los bizantinos —aún con territorios peninsulares— le granjeó el calificativo de *tyrannum* por parte de las fuentes contemporáneas visigodas (García Moreno 2008: 108; Valverde Castro 1999: 126; Castillo Lozano 2019: 113). Estos juicios críticos sobre el príncipe, que reflejan la postura oficial adoptada frente a este problema, vendrían refrendados además por el silencio en torno a su nombre en el III Concilio de Toledo (Orlandis 1962: 3-12). En cualquier caso, la acusación de tiranía no es más que una cortina de humo para encubrir y ocultar cualquier recuerdo indeseado acerca de este episodio, así como para no restar méritos al nuevo rey, Recaredo, quien siempre se mantuvo fiel a su padre (Maymó i Capdevila 2013: 562).

³ En lo concerniente a los episodios protagonizados por Hermenegildo, las *Vitas* se suman a la idea que debía tenerse en la Hispania visigoda de que los sucesos relativos a la rebelión se limitaron a un mero intento personal del príncipe por usurpar el poder real (Velázquez Soriano 2008: 11, n. 36). De hecho, su autor reproduce casi literalmente una frase extraída de los *Dialogi* (III, 31) de Gregorio Magno, aunque eliminando la expresión «*fratrem martyrem*» por «*Christum Dominum*», así Recaredo se convertiría al catolicismo siguiendo el ejemplo de Cristo y no de su hermano mártir (Orlandis 1962: 12; Vázquez de Parga 1973: 52). Frente a esta versión política oficial, el autor de *De vana saeculi* incluye a Hermenegildo, al que otorga título de rey (García Rodríguez 1966: 431 ss.; Díaz y Díaz 2006: 176; Valverde Castro 2011: 286-287), en la lista de mártires con la que pretende demostrar que también entre los poderosos existen personas dispuestas a renunciar a los bienes materiales de este mundo, convirtiéndose, de este modo, en la primera fuente propiamente visigoda que dispensa un tratamiento positivo del príncipe. Según el profesor Castillo Lozano (2019: 112), esta afirmación podría ser indicativa de un temprano culto a la memoria de Hermenegildo en ciertas zonas del solar peninsular.

⁴ Con la vinculación de sus hijos al trono, Leovigildo pretendía crear una dinastía estable que se impusiera por encima de las facciones aristocráticas que, durante siglos, habían gobernado el *regnum Gothorum* en un equilibrio inestable de fuerzas (Orlandis 1962: 77-79; Maldonado Ramos 1998: 65; Díaz / Martínez / Sanz 2007: 366; García Moreno 2008: 35-40).

⁵ El enlace entre Hermenegildo y la princesa católica Ingunda, hija de Sigeberto de Austrasia y Brunegilda, una de las dos hijas de Atanagildo y Gosvinta, tuvo como propósito estabilizar las convulsas relaciones que tradicionalmente había mantenido el reino visigodo con sus vecinos del norte (Collins 1983: 46). Al mismo tiempo, este matrimonio trataba de apuntalar la unidad política en el seno de la nobleza visigoda al estrechar los vínculos entre los herederos del clan leovigildiano (Hermenegildo) y los del clan atanagildiano (Ingunda) (Barroso / Morín / Sánchez 2021: 38).

⁶ Leovigildo delegó en su hijo un puesto de enorme responsabilidad, el gobierno de la Bética, pues se trataba de una región fronteriza con las posesiones bizantinas de la península, que, durante los reinados anteriores había sido escenario de diversas rebeliones, como la protagonizada por Atanagildo contra Agila I (551-554) (Díaz / Martínez / Sanz 2007: 366; Klein 2011: 45; Castillo Lozano 2019: 103).

⁷ El Biclarense documenta una alianza entre la facción encabezada por Gosvinta y la del propio Hermenegildo. En ese sentido, la expresión *factioe Gosvinthae* (Cardelle de Hartmann / Collins 2001: 54) ha sido interpretada por muchos investigadores como una afirmación del decisivo papel desempeñado por la reina en el inicio de la refriega, a fin de que un miembro directo de su familia se hiciese con el control de la dignidad regia (Thompson 2007: 83; Vázquez de Parga 1973: 31-35; Isla Frez 1990: 16-17; García Moreno 1991: 275-277; Castellanos García 2007: 115-117; Castillo Lozano 2019: 104 y 131-144). Por otra parte, otro sector de la crítica ha postulado que, entre las causas directas del distanciamiento entre padre e hijo, se hallaría la predilección manifestada por Leovigildo hacia su segundo vástago, Recaredo, a quien había dedicado una ciudad: Recópolis. Bajo esta perspectiva, la marcha de Hermenegildo a la Bética podría ser interpretada como una maniobra para apartarlo del poder (Arce Martínez 2010: 373-394).

⁸ La monarquía visigoda tenía abiertos diversos frentes de guerra: en el norte, francos, vascones y cántabros y, en el otro extremo de Hispania, al sur, partidarios de la causa del príncipe Hermenegildo y tropas imperiales en sus fortalezas costeras. A ello se unía el último quebradero de cabeza de Leovigildo que no era otro que la continuidad, al oeste de la península, del pueblo suevo, que, además, se había convertido al catolicismo en torno año 550 gracias a la labor de Martín de Braga (Díaz / Martínez / Sanz 2007:

se materializó con su entrada en la Bética para tomar las ciudades y castillos que su hijo previamente había ocupado. Este sería atrapado finalmente en Córdoba y, tras quedar desposeído deshonrosamente de su reino, sería desterrado a Valencia. La postrera noticia que Juan de Biclario ofrece sobre nuestro personaje se refiere a su muerte en Tarragona a manos de un tal Sisberto⁹. El cronista, en todo caso, no relaciona su fallecimiento con una orden expresa del rey legítimo, Leovigildo, ni tampoco su deceso adquiere carácter martirial, conforme a esta primera narración de los hechos.

En este punto, nuestro autor no podrá evitar relatar los sucesos sin acompañarlos de un comentario y reflexión personal. A Hermenegildo, en efecto, se le van a atribuir los calificativos de «tyrannum» y «rebellum» para enjuiciar su conducta política. Por ende, para el Biclarense, el levantamiento del príncipe no respondió a razones religiosas, de hecho, ni menciona su conversión al catolicismo. Ciertamente, si de este cronista, férreo católico, cabría esperar un posicionamiento a favor de Hermenegildo, su relato demuestra lo contrario y ello se puede entender a partir de las siguientes consideraciones: en primer lugar, es preciso advertir que su acusada ideología 'nacionalista' le movía a condenar toda tentativa subversiva, como fue el alzamiento del príncipe visigodo que puso en grave peligro el intento de unificación política llevado a cabo por entonces en Hispania¹⁰. En segundo lugar, tampoco podemos descartar que el obispo de Gerona se sintiese coartado al tratar unos sucesos en los que el monarca reinante, Recaredo, hubo de tener una participación más o menos directa, siempre manteniéndose al lado de su padre, Leovigildo, lo cual explicaría algunas significativas omisiones de su relato¹¹. Finalmente, aunque hubiese enarbolado la bandera del catolicismo, su rebelión había sido ilegítima desde todo punto de vista, de manera que, en un momento tan cercano a los hechos, habría resultado impertinente la creación de un discurso historiográfico que glorificase la figura de un usurpador.

2.2. La *Historia gothorum, vandalorum et suevorum* de Isidoro de Sevilla

Tras la crónica de Juan de Biclario, que representa la primera fuente documental escrita en suelo peninsular sobre la vida de Hermenegildo, unos treinta años más tarde, el hispalense Isidoro compone el tratado *Historia gothorum, vandalorum et suevorum*¹². En el caso del levantamiento de Hermenegildo¹³, Isidoro va a seguir como fuente única a Juan de Biclario (Vázquez de Parga 1973: 22). En su misma línea, ni va a mencionar su conversión al catolicismo ni mucho menos su muerte martirial. El hispalense, con una rotundidad absoluta, limita lo acontecido a un mero intento personal de Hermenegildo por usurpar el trono de su padre, así deja clara la connotación tiránica de su rebelión: «Hermenegildum deinde filium imperiis suis tyrannizantem obsessum exsurperavit» (Rodríguez Alonso 1975: 49)¹⁴. Como podemos comprobar, otorga poca importancia a este episodio, pues refiere los hechos de forma breve y parcial, sin mencionar ni su extensión ni su ubicación cronológica (Marcotegui Barber 2003: 293).

A pesar de todo, Isidoro de Sevilla tampoco se posiciona completamente a favor del legítimo monarca arriano, Leovigildo, pues, aunque elogia su empresas guerreras, no duda en censurar sus errores en el gobierno de la monarquía visigótica, concretamente, su política religiosa, abandonando en este punto el curso de su modelo, Juan de Biclario, quien en Leovigildo solamente contemplaba hechos gloriosos. Como contrapunto a esta figura negativa, encontramos en Recaredo, su hijo, el modelo de buen príncipe. Efectivamente, la conversión de Recaredo se consumó bajo el signo de la paz y, frente a este clima conciliador, Hermenegildo representaba un símbolo de discordia —al fin y al cabo, había desencadenado una guerra civil—, por eso

352-353). Conforme al relato de Juan de Biclario, el monarca Leovigildo decidió, antes de volver sus ejércitos hacia las posesiones del príncipe, primero, convocar un sínodo arriano (580) en el que se facilitó la admisión de católicos renegados a la *fides Gothica* (Cardelle de Hartmann / Collins 2001: 57) y, después, ocuparse por entero del levantamiento de los vascones (*ibid.*: 60).

⁹ La última noticia que nos ofrece Juan de Biclario acerca del ejecutor del príncipe visigodo es la siguiente: «Sisbertus interfector Hermegildi morte turpissima perimitur» (Cardelle de Hartmann / Collins 2001: 83). Castillo Lozano (2019: 105) plantea que quizás debamos ver en este fallecimiento en circunstancias misteriosas un *Iudicium Dei*.

¹⁰ Todo el contenido de su obra se halla minuciosamente hilvanado conforme a un plan preciso y al servicio de un determinado discurso político. Es lo que Galán (1998: 56-60) ha llamado la «ideología nacionalista goda» de la obra, que no consiste sino en la exaltación de la unidad del reino obrada por Leovigildo y Recaredo, hasta el punto de equiparar el *regnum Gothorum* con el Imperio. De este modo, se dotaba al pueblo visigodo de un relieve histórico que nunca antes había tenido.

¹¹ En el seno de su obra, Juan de Biclario, como testigo directo, dará cuenta del reinado completo de Leovigildo y los primeros años de Recaredo, con los que se mostrará abiertamente laudatorio: con el primero de ellos, por ser el promotor de la unificación territorial de Hispania y, con el segundo, por su papel determinante en la conversión de la monarquía visigoda al catolicismo en el III Concilio de Toledo. Al analizar las noticias transmitidas por el obispo de Gerona, hay que tener en cuenta estas circunstancias, como ya advirtieron Hillgarth (1961: 25-27) y Marcotegui Barber (2003: 290-293).

¹² Esta obra va a encontrar en el reino visigodo toledano el hilo argumental de toda su narración, incorporando, a modo de apéndice, la historia de vándalos y suevos, bajo el pretexto de haber sido todos ellos cohabitantes en un mismo territorio. Verdaderamente, la intención del escrito, además de proporcionar al lector una enseñanza moral, era cantar la gloria y grandeza del pueblo visigodo —protagonista de una historia ya independiente con respecto a la del Imperio Romano— y su natural adscripción a un espacio geográfico concreto, la península ibérica (Marcotegui Barber 2003: 293). En ella, va a emplear el término *Spania* como sinónimo de *regnum Gothorum*, ya que, desde su perspectiva, será el pueblo elegido por Dios para el gobierno de esa tierra prometida (Fernández-Ordóñez 2015: 51). Pero si por algo tiene mérito nuestro autor es por haber sido el primero en concebir Hispania, a partir de la unificación religiosa llevada a cabo por Recaredo, como una férrea formación política basada en tres pilares: «patria, fe y godos». La transcendencia de esta concepción va a ser enorme para la historiografía peninsular posterior (Torrente 2002: 298).

¹³ Los hechos concernientes a Hermenegildo son idénticos en ambas redacciones —breve y larga— de la *Historia Gothorum*.

¹⁴ Como apuntan Barroso / Morín / Sánchez (2021: 30), quizás Isidoro de Sevilla aluda a la muerte de Hermenegildo en el siguiente pasaje: «Exstitit autem et quibusdam suorum perniciosus, nam quoscumque nobilissimos ac potentissimos uidit aut capite truncavit aut proscriptos in exilium egit» (Rodríguez Alonso 1975: 51).

quizás, no conviniese traerlo a la memoria. La ausencia de justificaciones religiosas a la hora de abordar las discordias surgidas en el reino se explica, por tanto, por el hecho de que, una vez alcanzada la unidad, no resultaba conveniente presentar en un relato histórico episodios donde el catolicismo quedase vinculado a la rebelión política. Por todo, el obispo hispalense, llegado el momento, decidió situar la sedición de Hermenegildo en la sección de la crónica donde expone aquellas campañas militares llevadas a cabo por Leovigildo para lograr la unidad del reino visigodo de Toledo (Castillo Lozano 2019: 105).

2.3. La *Historia francorum* de Gregorio de Tours

El tercer antecedente al que es preciso hacer referencia, se escribió fuera de la península ibérica. Nos referimos a la *Historia francorum* de Gregorio de Tours, compuesta en diez libros pocos años después de la rebelión de Hermenegildo. Se trata de un texto elaborado en suelo franco con finalidad esencialmente didáctica y moralizadora, en el que se interpreta la historia contemporánea —acontecimientos que mayoritariamente tienen lugar en los reinos merovingios— desde la perspectiva de la Iglesia católica, es decir, empleando un criterio confesional¹⁵. En consecuencia, el tratamiento de Hermenegildo va a estar condicionado por el género y la intención de la obra, muy diferentes en este tercer testimonio a los de Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla.

La materia concerniente al príncipe visigodo queda dispersa en varios capítulos (libro V—capítulos 38, 43—, libro VI —capítulos 18, 40 y 43— y libro VIII —capítulos 28 y 46—), pues el autor no otorga a la cronología la función estructural que le concedían los cronistas hispanos de la época. Conforme a su reconstrucción de los hechos, Leovigildo, como consecuencia de las riñas entre nieta (Ingunda) y abuela (Gosvinta), envía a su hijo a Sevilla, confiándole el gobierno de la rica y estratégica Bética¹⁶. Allí es donde Hermenegildo se convierte al catolicismo a instancias de Ingunda¹⁷, adoptando el nombre de Juan¹⁸. Afianzada su posición, Leovigildo reacciona por fin: sus tropas controlan Mérida, envía embajadores a la corte del rey Chilperico de Neustrasia, reclama a los suevos (tras derrotarlos) un juramento de lealtad, toma después otras ciudades que se habían unido a la causa del príncipe visigodo y, finalmente, asedia Sevilla¹⁹. Hermenegildo escapa del cerco y, reuniendo un ejército de 300 soldados, se resguarda en la fortaleza de *Osset*. Desde allí, buscará refugio en Córdoba, donde sería capturado por su padre en 584. Desterrado en Valencia y Tarragona, Hermenegildo muere, en última instancia, a manos de Sisberto, quien, según esta fuente, habría actuado por orden directa de su padre. En ese sentido, es importante destacar que, si bien nuestro cronista es el primero en responsabilizar decididamente a Leovigildo²⁰ de la muerte del príncipe sublevado, lo hace sin dar mayores explicaciones acerca de las circunstancias.

Según la versión del cronista de Tours, que se fundamenta en las conversaciones mantenidas con los embajadores francos y visigodos que se movían entre la corte de Toledo y la de Metz²¹, el hecho que desencadenó la reyerta no fue sino la apostasía de Hermenegildo²². De modo que, desde la lejanía geográfica —y, por tanto, desde una perspectiva extrapeninsular— se consideran por vez primera, como se observa, los motivos religiosos a la hora de explicar la génesis del conflicto²³. No obstante, la actitud de Hermenegildo

¹⁵ Lejos de construir un panegírico del reino de los francos, el sentido edificante en la obra del prelado turonense habrá de buscarse en la defensa de la verdadera religión, la católica, y en el ataque a la herejía arriana. Prueba evidente de esta visión marcadamente religiosa la encontramos, por un lado, en los hechos milagrosos o maravillosos que inserta en su relato como estrategia de persuasión (Breuklaar 1994: 281-285), y, por otro, en los extensos parlamentos que constituyen verdaderas disputas teológicas.

¹⁶ Según Gregorio de Tours, el enfrentamiento entre nieta y abuela a cuenta de la religión —pues la princesa franca se negó a apostatar de su fe católica— sería el principal motivo de la ida a *Hispalis* de los consortes. El Turonense reconstruye las terribles escenas de violencia física sufridas por Ingunda, así como el intento forzado de rebautizarla en el arrianismo (libro V, capítulo 38). Frente a este relato detallado de los pormenores de la reyerta, como vimos, para Juan de Biclario la expulsión de la corte de Toledo se debió a un altercado que el cronista cataloga como «domestica rixa» (Cardelle de Hartmann / Collins 2001: 54). Si bien tradicionalmente la crítica ha interpretado esta expresión como un simple altercado familiar, me parece más correcta la lectura que hacen del episodio Barroso / Morín / Sánchez (2021: 41, n. 131) para quienes debe ser traducida en el sentido de 'guerra civil'.

¹⁷ Para la confirmación de la fe católica de nuestro personaje, Gregorio de Tours menciona que fue ungido con óleo sagrado (libro 5, cap. 38), episodio que, a todas luces, guardaba un paralelismo con la unción que el profeta Samuel había practicado con David en vida de Saúl (1 Sam 16). En efecto, este acto no solo suponía la renuncia a la *fides gothica*, sino sobre todo confería un carácter sagrado a la realeza de Hermenegildo, lo que alarmaría a la corte de Toledo y desencadenaría un fuerte enfrentamiento (Vilella / Godoy 1986: 130 ss.). La repercusión del ceremonial practicado con Hermenegildo en la historia de la Hispania visigoda y, posteriormente, en el mundo carolingio y medieval ha sido subrayada por Barroso / Morín / Sánchez (2021: 44-45 y 122-125).

¹⁸ La *Historia francorum* es el único testimonio que nos informa de este cambio de nombre, no documentado tampoco por la epigrafía ni la numismática. Para posibles soluciones a este enigma, véase Vázquez de Parga (1973: 17, n. 23 y 32), García Moreno (2008: 113) y Barroso / Morín / Sánchez (2021: 45).

¹⁹ Gregorio de Tours nos informa de que Hermenegildo se unió al bando del emperador (libro V, cap. 38) y contó con la ayuda del rey suevo Miro (libro VI, cap. 43). No obstante, por ardid de su padre Leovigildo se vio abandonado por sus refuerzos. Para las implicaciones internacionales del conflicto, véase Goffart (1957: 87-91) y Vallejo Girvés (2012: 235-262).

²⁰ La imagen de Hermenegildo como mártir católico convenía a Gregorio de Tours tanto por motivos religiosos, como también políticos. Recordemos que, de triunfar la rebelión, un reino franco como Austrasia vería a la princesa Ingunda ocupar el trono visigodo (Díaz / Martínez / Sanz 2007: 368).

²¹ El emplazamiento de Tours, lazo entre Hispania y el *regnum francorum*, pudo hacer posible que Gregorio tuviera información fiable y, en cualquier caso, de primera mano acerca de los acontecimientos que tenían lugar más allá de los Pirineos (Fontaine 1967: 115, n. 41).

²² Cuando Leovigildo intenta parlamentar con su primogénito, Gregorio de Tours pone las siguientes palabras en boca del príncipe: «Non ibo, quia infensus es mihi, pro eo quod sim catholicus» (Krusch / Levison 1965: V, 38).

²³ No existen dudas de que la usurpación fue interpretada como una lucha de credos por ambos bandos, como atestiguan las leyendas religiosas de las emisiones monetarias acuñadas en el transcurso del conflicto. En efecto, las campañas exitosas de

hacia su padre, por muy herético que este fuese, no es elogiada ni justificada en ningún momento por parte del autor, quien apela al juicio de Dios:

Igitur cum Herminichildus [...] patrem ad se cum exercitum venire cognovit consiliumque iniit, qualiter venientem aut repelleret aut negaret, nesciens miser, iudicium sibi imminere divinum, qui contra genitorem, quamlibet hereticum, talia cogitaret (Krusch / Levison 1965: VI, 43).

Observamos que el Turonense tampoco presenta a Hermenegildo como campeón de la causa católica. En efecto, interpreta su fracaso como un *Iudicium Dei* por rebelarse tiránicamente contra la autoridad establecida y añade, además, un componente moral al considerar ilícito el alzamiento de un hijo contra su padre (Vázquez de Parga 1973: 19; Orlandis 1962: 11, n. 23). Por tanto, no defenderá a ninguno de los implicados en el enfrentamiento, sino que ambos serán el blanco de duras críticas. Es más, Leovigildo es considerado también como hereje y traidor²⁴, pues rompe el juramento hecho a Hermenegildo y lo apresa cuando, persuadido por Recaredo, acudía en busca de perdón (libro V, cap. 38). En todo caso, Gregorio de Tours afirma que, en el último momento de su vida, el rey Leovigildo se convirtió al catolicismo tras siete días de penitencia (libro VIII, cap. 46). En última instancia, como sucedía en las crónicas de Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla, la conversión de la monarquía visigoda al catolicismo se atribuye exclusivamente a Recaredo, quien recibe todas las alabanzas (libro IX, cap. 15)²⁵.

3. El relato de Gregorio Magno

Después de realizar un primer rastreo por las fuentes literarias tempranas, tomamos consciencia de que el cambio en la forma de tratamiento del príncipe se produjo todavía en fecha cercana a los acontecimientos, pero desde un ámbito extrapeninsular. En efecto, pocos años después de la muerte del príncipe Hermenegildo, Gregorio Magno ofreció por vez primera en sus *Dialogi*, compuestos en Roma en 594, una versión positiva del personaje en tanto que mártir del catolicismo y verdadero artífice de la conversión del pueblo visigodo (589). En efecto, el papa omitió en su obra deliberadamente los aspectos políticos más controvertidos de su actuación —trazados en las fuentes hispanas más tempranas— y se decantó por un relato donde, más allá de disquisiciones terrenales, el personaje se debate, una vez capturado, entre abrazar la herejía arriana o persistir en un catolicismo que lo abocaba a la muerte. Esto es perfectamente comprensible si se consideran varios factores: el primero, que los *Dialogi* pertenecen a un género diferente al de los anteriores testimonios, pues no reconstruyen una secuencia lineal de los acontecimientos ni recurren a los procedimientos narrativos propios de la crónica²⁶, sino que, por el contrario, representan una colección de hagiografías donde se pondera un determinado modelo de santidad que utiliza la historia como materia prima para la elaboración de un discurso eminentemente confesional. Asimismo, si tenemos en cuenta la importancia que la evangelización de los pueblos bárbaros recientemente asentados en la Romanía tenía para el papado²⁷, es comprensible que los hechos acaecidos en el reino visigodo de Toledo en la década de 580 constituyesen un magnífico ejemplo para la obra del pontífice, cuya finalidad antiherética —o mejor, antiarriana— resultaba manifiesta. Con el devenir de los siglos, las versiones y adaptaciones de los *Dialogi* a todas las lenguas vernáculas serían muy numerosas (De Ghellinck 1939: 24; Auerbach 1974: 97; García de la Fuente 1991b: 393) y la convertirían en una obra bien conocida debido, fundamentalmente, a la difusión de la regla monástica benedictina en el siglo xi (Linage Conde 1984: 235), momento en el que esta nueva versión de la historia de Hermenegildo se incorporaría a la crónica hispana. De ahí la trascendencia de analizar este episodio con todos sus pormenores, pues a la postre representaría un hito decisivo en el encumbramiento del personaje, quien, mil años después de su fallecimiento, sería canonizado por la Iglesia católica y nombrado patrón de la Monarquía hispana por Felipe II (Cornejo-Vega 2000: 25-38). Para la consecución de este propósito,

Leovigildo fueron celebradas con series numismáticas que portaban leyendas de tipo religioso —*Cum Deo obtinuit Etalica / Spalli, Cum Deo Spalli Aquisita*—, que no eran sino la respuesta lógica a las anteriormente esgrimidas por Hermenegildo (*Hermenegildi regi a Deo Vita*) (Díaz y Díaz 1958: 266-269; Vives 1959: 31-34; Hillgarth 1961: 35-46 y 1966: 491-499). Se enmarca también dentro de esta guerra de propaganda político-religiosa un epígrafe hallado en 1699 en Alcalá de Guadaíra (Sevilla) que da cuenta de la persecución sufrida por el rey Hermenegildo a manos de su padre Leovigildo (Fernández / Gómez Pallarés 2001: 632). Sea como fuere, tanto la inscripción como las monedas de ambos reyes aluden al apoyo recibido por Dios.

²⁴ Gregorio de Tours manifiesta una abierta animadversión contra sus vecinos meridionales —los visigodos— sobre todo por profesar la fe de Arrio (Breuklaar 1994: 271-281). Esta hostilidad se hará palpable cuando, llegado el momento, el obispo juzgue los hechos protagonizados por el monarca Leovigildo, quien aunaba en su persona la condición de visigodo y, a su juicio, hereje.

²⁵ Si consideramos que en la *Historia* la materia se organiza mediante una constante contraposición dialéctica entre el bien y el mal (Naidos 2014: 51-52), entre personajes positivos y negativos, comprenderemos que el papel que desempeña Leovigildo en este discurso es el de mal gobernante, hostil a la Iglesia: mientras que, por el contrario, su hijo menor Recaredo queda erigido en prototipo de gobernante justo, caracterizado por su buena relación con el episcopado y su fidelidad al credo católico.

²⁶ Toda la historiografía latino-cristiana está impregnada de la Providencia y de la idea del juicio de Dios como categoría histórica (Sánchez Salor 1982: 179-192; Castillo Lozano 2021: 205-224). No obstante, a diferencia del relato de Gregorio Magno (escrito desde una perspectiva puramente hagiográfica), las obras históricas de la Hispania visigótica prescinden de manifestar abiertamente valoraciones de tipo teológico-religioso, pues en ellas prima el propósito de documentar los hechos de la humanidad.

²⁷ La evangelización de los pueblos bárbaros constituyó uno de los pilares del papado de Gregorio Magno, tal y como se constata con la misión, liderada por Agustín de Canterbury (596), destinada a la conversión de los anglosajones (Llorca / García-Villoslada / Montalbán 1976: 650-662); o con las legaciones diplomáticas enviadas a África o la Galia con una finalidad informativa o disciplinaria (Melquíades 1958: 25-28). Para nuestro propósito, sin embargo, resultan de mayor interés las misivas dirigidas en 591 a todos los obispos italianos, cuyas sedes se encontraban bajo control longobardo. En ellas exhortaba a difundir la fe católica entre *gentiles et haeretici* mediante un intenso apostolado (Maymó i Capdevila 2013: 285). La escritura de los *Dialogi*, en consecuencia, se enmarca en este contexto de evangelización.

comenzaremos analizando las complejas circunstancias históricas que dieron lugar al nuevo orden político surgido en Italia tras la descomposición del antiguo Imperio romano de Occidente.

3.1. Contexto de escritura de los *Dialogi*

En el siglo V cayeron sobre el Imperio romano, uno tras otro, pueblos bárbaros procedentes del centro y el este de Europa que con su fuerza arrolladora destruyeron y arruinaron su gloria pasada (Llorca / García-Villoslada / Montalbán 1976: 480). Desde el punto de vista religioso, el peligro de este cataclismo era inmenso, pues había propiciado un dualismo confesional. Por una parte, los pueblos germánicos invasores —minoritarios en número, pero dominantes política y militarmente— practicaban el arrianismo²⁸; mientras que, por otra, las poblaciones románicas se mantenían fieles al catolicismo. En la península itálica, tras la destitución del exarca Narsés en el año 568²⁹, el Imperio bizantino —llamado a ser el baluarte y sostén de la ortodoxia— tuvo que enfrentarse a la invasión de los longobardos³⁰. El resultado, nunca definitivo, de esta lucha fue que oficialmente los bizantinos conservaron la jurisdicción temporal sobre Roma, pero en la práctica no tuvieron la fuerza necesaria para hacer prevalecer su autoridad, de modo que la Ciudad Eterna se hallaba constantemente a merced de los bárbaros (Llorca / García-Villoslada / Montalbán 1976: 627). Dichas guerras de conquista y reconquista trajeron consigo, como es natural, destrucción, pillaje, pobreza y muertes (Carrera Airola 2013: 100).

Pues bien, en estas circunstancias sumamente difíciles³¹, desarrolló su actividad pontificia Gregorio Magno (590-604), quien impulsó innumerables iniciativas políticas y culturales convencido de la importancia del primado romano como centro de la Cristiandad y garante de la unidad eclesial. En paralelo, la Iglesia visigoda inauguraba en la península ibérica su periodo de mayor esplendor tras la conversión de Recaredo al catolicismo y la celebración del tercer concilio de Toledo en 589, pero mantenía una actitud fría hacia la sede pontificia³². Las decisiones adoptadas en esta asamblea no solo representaron un hito fundamental para la consecución de la unidad religiosa en el solar hispánico —de larguísimo recorrido como elemento vertebrador de la identidad de España—, sino que también vinieron a cerrar el ciclo vital de la fe de Arrio en la historia del cristianismo, a excepción de la Italia longobarda, donde los rescoldos de esta herejía pervivieron hasta bien entrado el siglo VII (Orlandis 1991: 330).

Pasados cuatro años desde la conversión del reino visigodo al catolicismo y con la península itálica en serios aprietos ante el feroz avance de los pueblos germánicos, el papa de Roma dedicará, en el seno de los *Dialogi*³³, un capítulo completo (III, 31) a destacar el carácter irreductible del príncipe Hermenegildo, cuyo heroico sacrificio, según Gregorio Magno, constituyó un antecedente decisivo para la gestación de la concordia del año 589, con la cual concluiría en Hispania la vieja dicotomía político-religiosa que enfrentaba a bárbaros y romanos (Vilella 1991: 486). No debe sorprender, en consecuencia, que la conversión del hijo primogénito de Leovigildo a la verdadera fe representase en las páginas de los *Dialogi* un valioso referente (en tanto que modelo digno de ser imitado) para las nuevas monarquías occidentales que todavía por entonces no habían abrazado la *fides catholica* (De Vogüé 1978: 40)³⁴.

²⁸ La fe de Arrio se introdujo en el mundo germánico a través de los visigodos. En el año 367, este pueblo bárbaro, asentado en la Dacia y presionado por los hunos, solicitó del emperador Valente —quien profesaba el arrianismo— licencia para cruzar el Danubio (entonces frontera romana) y establecerse en suelo imperial. A cambio de ese favor, los germanos hubieron de convertirse al arrianismo. De ahí que el emperador enviase, con este propósito, a los misioneros de la escuela de Ufilas, quienes antes de finalizar el siglo VI ya habían logrado que asimilasen completamente su doctrina (Orlandis 2014: 66-67).

²⁹ La historia del Imperio romano de Occidente llegó a su fin en el año 476, cuando Odoacro, caudillo bárbaro, destronó al joven emperador Rómulo Augusto y asumió el gobierno de Italia. Con su deposición cayó, en efecto, la parte occidental del Imperio, mientras que, en Oriente, el Imperio bizantino permanecería en pie durante mil años más, hasta su caída definitiva en 1453. A pesar de todo, los emperadores de Oriente se consideraban todavía legítimos herederos de las antiguas posesiones romanas. De ahí que, alentados por esta concepción territorial, los bizantinos impulsaran a comienzos del siglo VI, por medio de Belisario, una acción militar destinada a la conquista de la península itálica, que lograron, finalmente, tras vencer a los ostrogodos. Desde entonces, ejercieron un poder hegemónico sobre los territorios centrales del antiguo Imperio romano de Occidente que se prolongaría a lo largo de varias décadas.

³⁰ En 380, los longobardos ocupaban desde la parte baja del Danubio hasta el centro mismo de Europa, donde habían llegado a formar un poderoso reino. Justiniano I les concedió en 526 las regiones de Panonia, junto al Mar Negro, a condición de que defendieran las fronteras del Imperio frente a los gótipos y otros pueblos. Su rey, Alboin, consiguió reunir un ejército imponente y, al recibir la invitación en 568 de Narsés —quien había sido depuesto de su cargo como exarca bizantino de forma inesperada y algo violenta—, se lanzó inmediatamente contra Italia, donde ocupó sin apenas oposición las ciudades de Milán (569) y Pavia (573), que fueron en adelante la base de su poder en Italia. El avance siguió rápidamente, de modo que poco después los longobardos se hicieron con el control de todo el norte de Italia hasta alcanzar las proximidades de Roma (Llorca / García-Villoslada / Montalbán 1976: 497).

³¹ Durante su pontificado, Gregorio Magno asistió a dos intentos de asedio de Roma: el primero tuvo lugar en 592 a manos del duque Ariulfo de Espoleto y el segundo, un año más tarde, a cargo de Agilulfo, rey de los longobardos y sucesor de Autharis (Llorca / García-Villoslada / Montalbán 1976: 627-628). De hecho, el papa tuvo ocasión de manifestar las pérdidas y devastaciones debidas a las incursiones de este pueblo bárbaro en el seno de los *Dialogi* (III, 38).

³² Este hecho se debía a tres factores principales: el primero, la fuerte centralización y jerarquización eclesiástica del reino de Toledo, la segunda, las limitadas vías de comunicación entre la Hispania visigoda y Roma y, finalmente, el evidente distanciamiento que causaba en los monarcas toledanos que la designación de los obispos romanos dependiera, en última instancia, de los emperadores bizantinos, quienes nunca renunciaron a la reconquista del territorio peninsular. En cuanto a las relaciones de Gregorio Magno con Hispania, resulta de obligada consulta Dudden (1905: 403-414), Vega (1942: 63-99), Orlandis (1983: 329-348), Vilella (1991: 167-186) y Díaz Martínez (2008: 59-80).

³³ La producción literaria de Gregorio Magno se desarrolla desde el tiempo de su nunciatura en Constantinopla hasta su muerte (582-604) y está constituida por el *Registrum Epistolarum*, la *Expositio in librum Job*, la *Regula pastoralis*, las *XL Homilias sobre los evangelios*, *XII Homilias sobre Ezequiel* y, finalmente, los cuatro libros de los *Dialogi* (Melquíades 1958: 31-45).

³⁴ Es significativa la relación que unía al pontífice con Teodelinda, la princesa católica y esposa del rey Agilulfo a quien Gregorio envía una copia de los *Dialogi* para felicitarle por el bautizo en la fe ortodoxa de su hijo Adaloaldo, acaso imaginando que su regio marido

3.2. Los *Dialogi* de Gregorio Magno: estructura y significado

Para comprender el sentido profundo del caso que nos ocupa es esencial, antes que nada, situarlo en el marco de los *Dialogi*, cuyo contenido, finalidad y estructura condicionaron, evidentemente, la redacción del pasaje concerniente al príncipe Hermenegildo. En ese sentido, el título (*Diálogos sobre los milagros de los santos padres de Italia*) ofrece ya algunas claves fundamentales en lo tocante tanto al molde genérico de la obra, el diálogo³⁵, como a su contenido, pues el texto representa, en esencia, una colección de milagros obrados en la Italia del siglo VI por un nutrido elenco de personajes que, por sus actos, se erigieron en adalides del catolicismo³⁶. En lo que respecta al propósito de la obra, junto a la intención moralizante, se aprecian otras motivaciones complementarias: la primera de ellas concierne al ámbito literario, pues con sus *Dialogi* Gregorio Magno trataba de equiparar a Italia con otras regiones de la Cristiandad que ya contaban con una gran biografía del santo autóctono más venerado —papel que aquí ejerce san Benito de Nursia— o con extensas recopilaciones hagiográficas circunscritas a su propio territorio (al modo de la *Historia monachorum in Aegypto*)³⁷. En segundo lugar, la obra responde también al deseo de demostrar la presencia extraordinaria de Dios en la provincia a través de sus santos y de sus obras maravillosas (Maymó i Capdevila 2013: 356). Con razón dice Pedro, interlocutor de Gregorio en los *Dialogi*: «Etsi in magnis sumus tribulationibus positi, quia tamen a conditore nostro non sumus omnino despecti, testantur ea quae audio eius stupenda miracula» (De Vogüé 2011: III, 30, 7)³⁸. De ahí que, a lo largo de la obra, abunden los *signa mirabilia* en detrimento de los detalles particulares, que apenas sirven para situar a cada personaje en su contexto histórico y geográfico (Cracco 1977: 182-183). Finalmente, en lo que respecta al contenido, este queda distribuido formalmente en cuatro libros, cuya organización interna es bastante clara: mientras los libros I y III —pertenecientes al subgénero hagiográfico de los *Miracula*— constituyen una antología de milagros de diversos *uiri Dei*, el libro II —del subgénero de las *Vitae*—, colocado intencionadamente entre los otros, se centra por completo en un único taumaturgo, san Benito de Nursia. En última instancia, el libro IV, que se aparta del resto, se erige en un auténtico tratado sobre la inmortalidad del alma, cuya finalidad no es sino preparar el espíritu del lector para la muerte corporal y el tránsito hacia la vida eterna³⁹. Desde el punto de vista formal, frente a los tres primeros, eminentemente narrativos, este cuarto libro es de naturaleza doctrinal, pues está destinado a demostrar la veracidad de la escatológica cristiana, de manera que los prodigios sirven aquí ante todo para ilustrar y apuntalar la enseñanza dogmática.

3.3. El tratamiento de Hermenegildo en los *Dialogi*

Plenamente integrada en la estructura general de la obra, el papa Gregorio presentará la figura del príncipe Hermenegildo —elevado ya a la dignidad de mártir— como protagonista absoluto de la historia recogida en el capítulo 31 del libro III. Si examinamos al detalle la sección en que este se inserta, comprobaremos que nuestro relato forma parte de un bloque temático de cariz antiherético, conformado por los capítulos 27 a 32, que rememoran la persecución lombarda en Spoletan, así como la superioridad moral de los católicos sobre los arrianos⁴⁰. Así, los dos primeros (27 y 28) rememoran el martirio de multitud de prisioneros cristianos a manos de las hordas lombardas por negarse a comer carne inmolada (esto es, ofrecida en sacrificio a los ídolos), en el primer caso, y por no adorar la cabeza de una cabra, en el segundo. Tras el heroico ejemplo de quienes persistieron en la fe católica hasta el final de sus días, Gregorio nos presenta, a continuación, algunos casos de naturaleza diversa donde se aprecia la protección concedida por la divina providencia a la causa católica

abandonaría la fe arriana. Ya Fontaine (1967: 111, n. 44) se preguntó si el capítulo dedicado a Hermenegildo no pretendía ser, precisamente, un discurso apologético destinado a conmovir a Agilulfo, proponiéndole indirectamente el ejemplo de Recaredo.

³⁵ Sobre el género del diálogo en autores latinos tardíos, véase González (2001). Si nos atenemos a la hipótesis de Boesch Gajano (1997: 1-33), la elección del diálogo como género literario responde a la doble voluntad del autor de desarrollar el relato de los hechos y, al mismo tiempo, exponer sus opiniones morales al respecto. Es precisamente esta interacción entre *narratio* y *expositio*, esto es, la narración y la exégesis de un hecho, lo que otorga un carácter distintivo a los *Dialogi* frente a otros libros semejantes.

³⁶ Solo hay en la obra dos excepciones: los capítulos 31 y 32 del libro III que trasladan el relato a Hispania y al norte de África, respectivamente, para referirse a sucesos milagrosos protagonizados por el príncipe Hermenegildo y por un grupo de obispos africanos martirizados por los vándalos.

³⁷ No se entendería bien la decisión de delimitar la materia hagiográfica al territorio italiano si la finalidad de la obra hubiera sido únicamente edificativa y moralizante. Parece claro, pues, que la comunidad religiosa ansiaba la aparición de un escrito que ponderase a los santos autóctonos de su patria. Merced a los *Dialogi*, Italia tendría no solo una gran biografía, la de san Benito (libro II), parangonable a la *Vita Antonii* de Oriente o a la *Vita Martini* de la Galia, sino que también poseería una colección de relatos hagiográficos comparable a la de la *Historia monachorum in Aegypto* de autor anónimo (Galán 2010: 16). Por lo demás, es muy probable que tanto por el modo de composición mixta —con la mezcla de una extensa biografía individual y una recopilación de milagros de santos— como por la forma dialogada, Gregorio Magno se inspirase para la composición de su obra (desde un punto de vista formal) en los *Dialogi* de Sulpicio Severo (González 2001: 109-114).

³⁸ Para la versión latina citamos por la edición de los *Dialogi*, preparada por De Vogüé (2011), mientras que para la traducción castellana nos servimos del texto ofrecido por Galán (2010), bajo el título *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos. Gregorio Magno*. «Aunque nos hallamos en medio de grandes tribulaciones, sin embargo, estos asombrosos milagros de Dios que estoy oyendo atestiguan que no hemos sido dejados enteramente de lado por nuestro Creador» (Galán 2010: III, 30, 183).

³⁹ Cada libro se divide en capítulos, cuyo número es muy variable, desde los 12 del primero hasta los 16 de cuarto, pasando por los 38 de los libros I y II. Ahora bien, tanto la capitulación como los títulos que encabezan la biografía de los diversos santos no son atribuibles a la mano de Gregorio, sino a la de alguno de los copistas posteriores.

⁴⁰ En los libros I y III es posible encontrar capítulos que forman entre sí pequeños bloques que comparten algún rasgo en común de tipo geográfico, temático o temporal. Por citar algún ejemplo, los tres primeros capítulos con los que se abre el libro I están protagonizados por tres monjes del mismo centro religioso o los protagonistas de los capítulos 4 al 13 del libro III tienen en común el hecho de ser obispos.

y a sus lugares sagrados. Así ocurre en el capítulo 29, cuando un obispo arriano que pretendía profanar la iglesia de san Pablo apóstol consagrándola a su herejía es cegado súbitamente, o en el siguiente, donde, de nuevo, por intercesión de la voluntad divina el demonio (en forma de cerdo) es expulsado de un templo abierto al culto arriano. Como colofón a esta secuencia, los capítulos 31 y 32 vuelven a relatar dos martirios debidos a la barbarie arriana: el de nuestro personaje, Hermenegildo, a manos del visigodo Leovigildo, y el de un grupo de obispos africanos mutilados por los vándalos. Es precisamente la urgencia del contexto histórico y la pertinencia de sendos episodios en este tramo de la obra —de acusado sesgo antiarriano— lo que justifica la inclusión —completamente excepcional en los *Dialogi*— de dos pasajes que desplazan el foco de la narración fuera de Italia. De este modo, el caso de Hermenegildo quedaba desgajado de la historia de Hispania para ser engastado en un texto de carácter confesional donde, en principio, no interesaban las matizaciones políticas, sino el carácter ejemplar de un personaje que entregó su vida por la fe.

Como era habitual, el capítulo 31 se abre con el acostumbrado diálogo entre Gregorio —autor y narrador— y el diácono Pedro⁴¹. El papa escribe el relato de oídas «sicut multorum qui ab Hispaniarum partibus ueniunt relatione cognouimus» (De Vogüé 2011: III, 31, 1)⁴², tal y como él mismo confiesa al comienzo del pasaje que nos ocupa. De este modo, pese a la intención original de narrar solamente aquellos milagros obrados en Italia, se nos informa ahora de que el radio queda ampliado, en este punto, también a Hispania. Este será el lugar donde se inserte la historia de Hermenegildo, quien aparece desde el arranque del fragmento ya convertido al catolicismo gracias a la predicación de Leandro, arzobispo de Sevilla⁴³.

Así, el relato inserto en los *Dialogi*, se inicia con los insistentes intentos del rey Leovigildo por apartar al príncipe del verdadero credo, bien privándolo de las funciones de gobierno que anteriormente le había cedido, bien encarcelándolo y sometándolo a todo tipo de tormentos. A pesar de estas presiones, el mártir responde con gran firmeza despreciando el reino terrenal y deseando con gran fervor la gloria eterna. Por ello es ejecutado cruelmente de un hachazo en la cabeza. Tras su fallecimiento no tardan en producirse milagros celestiales que dan testimonio de su gloria. Gregorio recuerda dos: el canto de salmodia que se oyó junto al cuerpo del mártir durante la noche de su ejecución y los rumores de algunos que dicen ver lámparas encendidas misteriosamente:

Sed pro ostendenda uera eius gloria, superna quoque non defuere miracula. Nam coepit in nocturno silentio psalmodiae cantus ad corpus eiusdem regis et martyris audiri, atque ideo ueraciter regis quia martyris. Quidam etiam ferunt quod illic nocturno tempore accensae lampades apparebant. Vnde factum est, quatenus corpus illius, ut uidelicet martyris, iure a cunctis fidelibus uenerari debuisset (De Vogüé 2011: III, 31, 5).

El parricida, en los últimos momentos de su vida, se arrepiente de los errores cometidos —Gregorio de Tours también menciona las circunstancias de su conversión *in extremis*—, pero esto no hará digno del perdón celestial a Leovigildo, quien muere hereje tras dejar a cargo de Leandro la educación del futuro monarca (III, 31, 6)⁴⁴. Este habrá de guiar los pasos de Recaredo teniendo en cuenta la decisiva actuación de Hermenegildo⁴⁵, de manera que sus méritos contribuirán decisivamente a la postre a la conversión del reino visigodo al catolicismo: «qua in re considerandum nobis est, quia totum hoc agi nequaquam posset, si

⁴¹ Todo el peso de la narración descansa sobre Gregorio, quien cuenta la vida y los milagros de los diversos taumaturgos. El papel de Pedro, en cambio, no pasa de ser meramente instrumental. A veces, en fin, el interés del diácono por determinadas cuestiones y su petición expresa de que sean tratadas por el papa sirven para la introducción de nuevos personajes y milagros relacionados con tales asuntos. Sobre el papel de Pedro en los *Dialogi*, véase Galán (2010: 24-29).

⁴² Al finalizar el prólogo, Gregorio advierte que, para no dar ocasión de duda a los lectores, indicará cuáles son sus fuentes de información, dato que suele aportar inmediatamente antes de comenzar a narrar los milagros de cada taumaturgo. Además, siempre que sea posible, llama la atención sobre ciertas características de sus informadores (que refuerzan su credibilidad) como son, entre otras, el cargo eclesiástico que detenta o su elevada condición social (Galán 2010: 56-63).

⁴³ Es posible que fuera el propio Leandro quien contara a Gregorio la conversión del príncipe Hermenegildo (Vázquez de Parga 1973: 12; Vilella 1991: 170). De hecho, sabemos por otros textos que ambos clérigos se conocieron en Constantinopla, hacia el año 580, cuando Gregorio, siendo aún diácono, fue nombrado apocrisario del papa Pelagio II. Allí se encontraría con Leandro, quien, al parecer, había acudido a la capital bizantina a recabar ayuda del emperador Tiberio II para hacer frente a Leovigildo (Goffart 1957: 88-90; Vallejo Girvés 2012: 249-252). Durante aquellos años, trabaron una sólida amistad (Ramos-Lissón 1991: 187-198; Díaz Martínez 2008: 61-62). Sin embargo, este planteamiento ha sido puesto en duda por Markus (1997: 166), aduciendo que Leandro de Sevilla quizá regresó a Hispania una vez fallecido Hermenegildo, por lo que Gregorio hubo de conocer el relato de la ejecución del príncipe por otras vías. En este sentido, es igualmente factible lo que el propio autor señala: su narración se basa en historias de corte oral traídas a Roma por testigos del sur de Hispania, probablemente bizantinos, que podrían conformar la versión popular del imaginario colectivo de ese territorio (Orlandis 1977: 81 y 1983: 334-335).

⁴⁴ Conforme a la versión de Gregorio Magno, el rey Leovigildo, sintiendo próximo su fin, reconoció como verdadera la fe nicena, sin embargo, el no hacer público este hecho por temor a su pueblo impidió su salvación: «nam quia uera esset catholica fides agnouit, sed gentis suae timore perterritus ad hanc peruenire non meruit» (De Vogüé 2011: III, 31, 6). Este relato concuerda bien con el de Gregorio de Tours, quien, poco después de la ejecución del príncipe, certifica la conversión al catolicismo de Leovigildo tras siete días de penitencia: «sed, ut quidam adserunt, paenitentiam pro errore heretico agens et obtestans, ne huic heresi quisquam repperiretur consentaneus, in legem catholicam transiit, ac per septem dies in fletu perdurans pro his quae contra Deum iniquae molitus est, spiritum exalavit» (Krusch / Levison 1965: VIII, 46). Las fuentes visigodas tempranas (Juan de Biclaro e Isidoro de Sevilla), por su parte, silencian completamente este hecho (Castillo Lozano 2019: 110-111). En cualquier caso, el diferente tratamiento del episodio es comprensible si se considera el género literario escogido por ambos autores extranjeros, quienes, desde una óptica moralizante (Gregorio de Tours) y desde una puramente hagiográfica (el pontífice) presentan la rebelión como un asunto de naturaleza religiosa.

⁴⁵ Ya Díaz Martínez (2008: 66) se percató de que el único punto en común entre la tradición representada por la historiografía oficialista de Toledo (Juan de Biclaro e Isidoro de Sevilla) y la encarnada por Gregorio de Tours y el papa Gregorio Magno es que ambas alaban la figura de Recaredo.

Herminigildus rex pro ueritate mortuus non fuisset» (De Vogüé 2011: III, 31, 8)⁴⁶. En última instancia, para ilustrar la trascendencia de esta conversión en masa, Gregorio Magno utiliza una cita bíblica de gran lirismo: al igual que el grano de trigo —o Cristo— al caer en tierra, si muere, da fruto, en el pueblo visigodo hubo de sacrificarse uno para que el resto reconociese su error y pudiera ser salvado del pecado de la impiedad.

En suma, en los *Dialogi* de Gregorio Magno, Hermenegildo es dibujado por primera vez como mártir del catolicismo y verdadero artífice de la conversión del pueblo visigodo, papel reservado hasta entonces a Recaredo. En efecto, su apostasía se atribuye a la mediación natural de su hermano mayor, ejecutado cruelmente. Bajo la perspectiva de un relato hagiográfico, por consiguiente, se elimina de la historia todo móvil político y se ofrece, a cambio, un relato detallado de lo acontecido tras la captura del príncipe godo. De hecho, toda la tensión dramática del pasaje se concentra en la encrucijada vital que ha de afrontar el príncipe una vez puesto en manos de sus captores, momento en que es tentado (y después amenazado) por su padre para que abandone la fe católica⁴⁷. Su carácter irreductible será lo que a la postre determine su destino, perdiéndolo para el mundo, pero ganándolo para la santidad y la vida eterna:

coepit itaque isdem Herminigildus rex iuuenis, terrenum regnum despiciens et forti desiderio caeleste quarens, in ciliciis iacere uinculatus, omnipotenti Deo ad confortandum se preces effundere, tantoque sublimius gloriam transeuntis mundi despiciere, quanto et religatus agnouerat nihil fuisse quod potuit auferri (De Vogüé 2011: III, 31,2)⁴⁸.

Esto es perfectamente comprensible si se considera que era esencial para el propósito de la obra otorgar a su vida un carácter ejemplar, cuya culminación sería —inevitablemente— la muerte martirial. Por eso, se incorporan ahora detalles acerca de la ejecución nunca contados con anterioridad⁴⁹, tales como el uso de un hacha (que acentúa el dramatismo de la escena) o la acumulación de sucesos milagrosos —semejantes a otros recogidos en la obra— que evidencian la santidad del personaje.

Como es bien sabido, los prodigios en el momento de la muerte del santo constituyen un lugar común de los relatos hagiográficos. En lo que se refiere al fallecimiento de Hermenegildo, como era de esperar, junto a su cuerpo, se produce un doble milagro *post mortem*⁵⁰ —el encendido espontáneo de lámparas apagadas y la audición de cantos salmódicos—, cuya finalidad implícita la señala el propio autor: «pro ostendenda uera eius gloria» (De Vogüé 2011: III, 31, 5)⁵¹. A la luz de la escatología cristiana, estas referencias a las lámparas y los salmos parecen vincular los hechos milagrosos obrados *ad sepulcrum* del príncipe visigodo con la presencia efectiva de Dios en torno al lecho del difunto en las horas posteriores a su muerte y representarían un símbolo visible de la fiesta celebrada en el cielo con motivo de la incorporación de un nuevo santo a la corte celestial.

Si contemplamos pormenorizadamente estos tópicos de la literatura hagiográfica en el marco de los *Dialogi*, inmediatamente se dibujan paralelismos con otros episodios allí recogidos. En primer lugar, la dulce melodía celestial aparece también de modo recurrente, sin apenas diferencias, en el relato protagonizado por dos religiosos de un monasterio de Valeria (IV, 22) que habían sido brutalmente ahorcados por los longobardos. Aquí los cantos ejercen la misma función de proclamar la santidad de los ajusticiados haciéndose audibles a los allí presentes. Esto, no obstante, resulta excepcional en la obra, pues, por lo general, son los mártires difuntos quienes perciben (y se benefician) de estos sucesos extraordinarios que tienen por objeto reconfortar su alma en el momento del tránsito (IV, 16; IV, 17). Del mismo modo, la luz resplandeciente e intensísima no es exclusiva de este capítulo, dado que constituye un elemento recurrente, si bien, adquiere diversas matizaciones en función del pasaje: a veces aparece como un rasgo característico de la corte celestial, que se describe como un lugar de gran esplendor (III, 17); otras acompaña a figuras sobrenaturales que se presentan en cuerpo glorioso ante el lecho de muerte de estos santos varones para su consuelo (IV, 13); también la luz puede indicar simbólicamente la dirección que guía las almas desde el mundo terreno al más allá (II, 37); o, finalmente, sirve para hacer patente el triunfo de la fe católica en un recinto sagrado (III, 29; III, 30), como anteriormente analizamos. En conclusión, los tópicos del canto y de la luz constituyen lugares comunes en el género hagiográfico y emergen de manera frecuente a lo largo de los *Dialogi*. Con su aplicación al caso de Hermenegildo, se dotaba al hijo de Leovigildo de unos rasgos análogos a los de otros santos y mártires que poblaban las páginas de la obra. Por esta vía, nuestro personaje adquiriría unas connotaciones radicalmente distintas a las de aquel oscuro príncipe, díscolo y rebelde, retratado en las crónicas peninsulares.

⁴⁶ «Y es que en relación con esta conversión nosotros debemos pensar que todo ello no habría podido realizarse en modo alguno si el rey Hermenegildo no hubiera muerto por la verdad» (Galán 2010: III, 31, 8).

⁴⁷ Se trata, en efecto, de un tópico de la literatura hagiográfica, consistente en que el mártir venza aquellas tentaciones terrenales o amenazas que sus enemigos ponen en su camino a fin de que abandone la católica. Castillo Lozano (2019: 109) identifica este mismo recurso en el seno de las *Vitas sanctorum patrum emeretensium* con Masona como protagonista.

⁴⁸ «Así pues, el joven Hermenegildo, despreciando el reino terreno y ansiando con ardiente deseo el celestial, comenzó a yacer, encadenado, sobre una manta de piel de cabra, a prodigar súplicas a Dios todopoderoso para que lo confortara y a desdeñar la gloria de este mundo pasajero, tanto más exaltadamente cuanto que sabía que, aun encadenado, no había nada que pudiera serle arrebatado» (Galán 2010: III, 3, 2).

⁴⁹ A través de Isidoro de Sevilla conocemos que su padre le venció, el testimonio de Juan de Biclario se limita a señalar Tarragona como el lugar del fallecimiento, Gregorio de Tours, por su parte, expone que Leovigildo ordenó matar a su hijo, pero no dice ni cuándo ni dónde.

⁵⁰ Sobre la tipología de los milagros en los *Dialogi* de Gregorio Magno, véase Boesch Gajano (1997: 1-33).

⁵¹ «Para mostrar su verdadera gloria» (Galán 2010: III, 31, 5).

Por otra parte, Gregorio, consciente del alto grado de inverosimilitud de sus relatos hagiográficos, intenta convencer con todos los medios a su alcance de la veracidad de los hechos que relata (Galán 2018: 51-71)⁵². Con este fin, desplegará una serie de estrategias narrativas destinadas a la persuasión de los lectores. La primera consiste en la incorporación de comentarios excluyentes de las posibles explicaciones racionales del prodigio. Así, cuando tienen lugar los hechos milagrosos —las luces encendidas y los cantos de salmos— en el lecho de muerte del príncipe visigodo, el papa apostilla que se produjeron fortuitamente en una noche oscura y silenciosa⁵³: «nam coepit in nocturno silentio psalmodiae cantus [...] audiri. Quidam etiam ferunt quod illic nocturne tempore accensae lampades apparebant» (De Vogüé 2011: III, 31, 5)⁵⁴. Una segunda estrategia narrativa para certificar la realidad de los milagros es la de comparar los prodigios obrados por los *uiri Dei* en el siglo VI con otros relatos bíblicos semejantes (Galán 2018: 68). Estas equiparaciones pretenden, en primer lugar, dotar a los hechos de la credibilidad derivada de la autoridad de la Biblia y⁵⁵, en segundo lugar, demostrar la continuidad de la obra salvífica de los hombres santos a través de los tiempos. En el caso de Hermenegildo, la imagen del grano de trigo que muere en la tierra para crecer y dar lugar a una abundante cosecha se recoge en el Evangelio de Juan (12,24) como metáfora de la propia muerte y resurrección de Jesús⁵⁶. Así como Cristo se sacrificó para la redención del género humano, el príncipe visigodo se entregó para que muchos pudieran vivir en la verdadera fe⁵⁷.

4. Conclusiones

En suma, podemos comprobar cómo Gregorio Magno nos proporciona una visión del príncipe Hermenegildo completamente diferente a la que recogían los primeros textos historiográficos peninsulares y lo hace con el único fin de otorgar una enseñanza moral al pueblo cristiano a través de su ejemplo. Por primera vez se elimina el entramado político de la historia y se añade, en cambio, un relato detallado de lo acontecido tras su captura y ejecución. No obstante, la soterrada pugna librada en el III concilio de Toledo entre una concepción patrimonialista de la Iglesia hispánica, defendida por Recaredo, y una concepción universalista abalada por Leandro pudo favorecer la incorporación de este episodio a los *Dialogi*, donde implícitamente se refrendaban los postulados del arzobispo de Sevilla (Díaz Martínez 2008: 67-71)⁵⁸. Sea como fuere, al hagiógrafo no le interesa aquí ni el entramado político peninsular ni las noticias biográficas concernientes al personaje, que son bastante escasas y de carácter muy general. Al contrario, lo esencial para Gregorio Magno es situar al protagonista ante la diatriba de escoger entre las tentaciones del mundo y la permanencia en la fe verdadera. Con ello trataba de demostrar cómo esta segunda opción, a pesar de abocarlo a una muerte martirial, lo conducía directamente a la salvación eterna y lo convertía en santo de la Iglesia católica digno de ser recordado y venerado. Por esta vía, el texto adquiriría los rasgos de un relato hagiográfico donde Hermenegildo sobrepasaba con creces el rango de personaje histórico para asumir una nueva significación, la de *exemplum* de santidad (García de la Borbolla 2002: 77-99). De ahí que se repitan a lo largo de la obra los elementos extraordinarios (aquí, los cantos salmódicos o las lámparas encendidas) destinados a señalar el carácter

⁵² En el género de las vidas de santos es frecuente encontrar manifestaciones de los hagiógrafos sobre la veracidad de sus relatos, ya que los autores eran conscientes de que podían suscitar un natural escepticismo entre los lectores, quienes, si bien se hallaban bien dispuestos a dar crédito a los milagros bíblicos, no eran tan proclives, sin embargo, a creer en milagros obrados en su propia época y lugar.

⁵³ Tal preocupación es constante en los *Dialogi*: por ejemplo, cuando el abad Honorato detiene en mitad de una ladera un enorme peñasco que amenazaba con destruir la abadía (I, 1), Gregorio advierte que allí no había ningún obstáculo con el que pudiera detenerse: o, en los milagros que describen una lluvia milagrosa, señala sistemáticamente que el fenómeno se produce de manera repentina o estando el cielo completamente despejado (III, 10).

⁵⁴ «Así, en el silencio de la noche [...] empezaron a oírse cánticos de salmos. Y cuentan también algunos que allí mismo, en las horas nocturnas, se veían lámparas encendidas» (Galán 2010: III, 31, 5).

⁵⁵ García de la Fuente (1991a: 221-234) traza de forma escueta un panorama sobre la influencia de la Biblia en el primer libro de los *Dialogi*, aunque sus conclusiones son válidas también para el resto de la obra.

⁵⁶ La edición del texto bíblico que se sigue en esta cita (y posteriores) es el elaborado por la Conferencia Episcopal Española (ed.) (2011): *Sagrada Biblia: Versión oficial de la Conferencia Episcopal*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

⁵⁷ San Benito de Nursia representa, sin duda, el modelo ideal de *uiri Dei* entre todos los que jalonan las páginas de los *Dialogi*, pues en el confluyen cualidades de diferentes figuras bíblicas: no solo hace brotar agua de una peña como Moisés, recupera aperos de labranza de un lago como Eliseo, camina sobre las aguas como Pedro, le obedecen los cuervos como Elías o llora por la muerte de sus enemigos como David, sino que incluso sale de su propio cuerpo para realizar una visita extracorpórea a su legados en Terracina como el profeta Habacuc.

⁵⁸ El interés de Gregorio Magno por la península es escaso y, en todo caso, debe interpretarse dentro de su concepción del universalismo de la Iglesia y de su afán por buscar un equilibrio político entre el poder del Imperio bizantino y los poderes regionales de los reinos germánicos. A partir de estas coordenadas, Díaz Martínez (2008: 67-71) considera que el papa empleó el capítulo de la conversión de Hermenegildo como instrumento al servicio de la propaganda universalista. Así, su testimonio habría de interpretarse como parte de la pugna soterrada librada entre los partidarios de una concepción patrimonial de la Iglesia visigoda y la doctrina defendida por Roma, según la cual las instituciones eclesiásticas debían ser regidas por los obispos y no por el poder secular. A este respecto, debemos recordar las dos facetas —política y religiosa— que determinaron el contenido del gran concilio de la conversión (589), donde se enfrentaron estas dos concepciones de la Iglesia. Si, por una parte, Recaredo reclamaba para sí el protagonismo de la conversión y su derecho a ser cabeza visible de la Iglesia visigoda y, por tanto, a ejercer funciones cuasacerdotales al modo de Constantino (Díaz y Díaz 1991: 229); por otra encontramos la firme oposición de Leandro, quien, por medio de su *Homilia in laudem ecclesiae* (con la que se cierran las actas del concilio), entendió la conversión como designio de Dios y, en la misma línea, solo reconocía la autoridad del papa. Siguiendo esta línea, Hillgarth (1961: 28, n. 15) ofrece una lectura histórica al relato de Gregorio sobre Hermenegildo: viviendo el papa en Roma, políticamente controlada por Bizancio y con los imperiales en el sureste de la península ibérica, quizá estaría conforme en favorecer una revuelta avalada por el emperador contra una monarquía arriana. Para conocer los pormenores de la involucración del Imperio en el asunto del príncipe visigodo, véase Vallejo Girvés (2012: 235-262).

excepcional de aquellos hombres. Por otra parte, la urgencia del contexto histórico —de abierta lucha contra el arrianismo que profesaban los pueblos bárbaros— justificó que, de modo excepcional, se incorporase el caso del príncipe visigodo a una obra circunscrita, casi exclusivamente, al ámbito italiano, pues su figura representaba un valioso referente para las nuevas monarquías occidentales que todavía por entonces no habían abrazado la *fides catholica*.

Con el devenir de los siglos, esta particular visión del príncipe sería la que se impondría en la cultura española a partir de la publicación de la *Historia legionense* en el siglo XII (Vázquez de Parga 1973: 52), que incorpora por primera vez a un texto historiográfico peninsular la imagen positiva de Hermenegildo creada mucho tiempo atrás y más allá de los Pirineos por Gregorio Magno en una colección de hagiografías. En efecto, las versiones y adaptaciones de los *Dialogi* en la Edad Media fueron muy numerosas debido, fundamentalmente, a la difusión de la orden benedictina⁵⁹, ya que todo monasterio regulado por esta norma poseía el libro II —enteramente dedicado a san Benito de Nursia— o una versión completa de la obra. Se comprende bien, por consiguiente, que en el momento de redacción de la *Historia legionense* (XII) —una vez consignados los grandes cenobios hispanos conforme a los presupuestos únicos de esta regla— el corpus gregoriano, y en particular sus *Dialogi*, se convirtiesen en fuente de la crónica, pues estaban ya plenamente asimilados en la tradición hispánica como consecuencia de la maduración de la reforma cluniacense en el territorio peninsular⁶⁰. Así pues, la versión del papa preparó el camino para la reconsideración de la figura de Hermenegildo en siglos venideros, cuando, en última instancia, sería elevado a los altares y nombrado patrón de la Monarquía hispana.

Bibliografía

- Arce Martínez, Javier (2010): «Recópolis, la ciudad fantasma», in Adolfo Domínguez Monedero y Gloria Mora (eds.), *Doctrina a magistro discipulis tradita. Estudios en homenaje al profesor doctor Luis García Iglesias*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 373-394.
- Auerbach, Erich (1974): *Lingua letteraria e pubblica nella tarda antichità latina nel Medioevo*. Milano: Feltrinelli.
- Barroso Cabreara, Rafael / Morín de Paredes, Jorge / Sánchez Ramos, Isabel María (2021): *Tres usurpadores godos. Tres estudios sobre la tiranía en el reino visigodo de Toledo*. Oxford: Archaeopress.
- Boesch Gajano, Sofía (1997): «Narratio e expositio nei Dialoghi di Gregorio Magno». *Bulletino dell'Istituto Storico per il medio evo* 88, pp. 1-33.
- Breuklaar, Adriaan H. B. (1994): *Historiography and episcopal authority in sixth-century Gaul: the histories of Gregory of Tours interpreted in their historical context*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cardelle de Hartmann, Carmen / Collins, Roger (eds.) (2001): *Iohannis Biclarensis, Chronicon*. Turnhout: Brepols [Corpus Christianorum. Series Latina CLXXIII].
- Carrera Airola, Leonardo (2013): «Gregorio Magno y el inminente fin. Estudio del contexto como pretexto y proyecto». *Historias del Orbis Terrarum* 11, pp. 91-123.
- Castellanos García, Santiago (2007): *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de España*. Madrid: Alianza.
- Castillo Lozano, José Ángel (2019): *Categorías de poder en el reino visigodo de Toledo: los tiranos en la obra de Juan de Biclaro, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo*. Murcia: Antigüedad y cristianismo [Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía 33-34].
- Castillo Lozano, José Ángel (2021): «El papel de la Providencia: el juicio de Dios como categoría histórica en la historiografía visigoda». *Carthaginensia* 37/71, pp. 205-224.
- Collins, Roger (1983): *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*. London: Macmillan.
- Conferencia Episcopal Española (ed.) (2011): *Sagrada Biblia: Versión oficial de la Conferencia Episcopal*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cornejo-Vega, Francisco Javier (2000): «Felipe II, san Hermenegildo y la imagen de la "Sacra Monarquía"». *Boletín Museo del Prado* 18/ 31, pp. 25-38.
- Cracco, Giorgio (1977): «Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'alto Medioevo (per una reinterpretazione dei *Dialogi* di Gregorio Magno)». *Ricerche di storia sociale e religiosa* 12, pp. 163-202.
- De Ghellink, Joseph (1939): *Littérature au Moyen âge*. Paris: Bloud et Gay.
- De Vogüé, Adalbert (1978): *Grégoire le Grand. Dialogues: introduction, bibliographie et cartes*. Paris: Les Éditions du Cerf, t. I [Colección: Sources Chrétiennes 251].
- De Vogüé, Adalbert (ed.) / Antin, Paul (trad.) (2011 [1979]): *Grégoire le Grand, Dialogues: livres I-III*. Paris: Les Éditions du Cerf, t. II [Colección: Sources Chrétiennes 260].
- Díaz Martínez, Pablo C. (2008): «Gregorio Magno y el reino visigodo. Un conflicto de poderes», in Claudio Azzara (ed.), *Gregorio Magno, l'impero e i «regna»*. Firenze: Sismel / Edizioni del Galluzzo, pp. 59-80.
- Díaz Martínez, Pablo C. / Martínez Maza, Clelia / Sanz Huesma, Francisco Javier (2007): *Hispania tardoantigua y visigoda* (Historia de España 5). Madrid: Istmo.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio (1958): «La leyenda "a Deo Vita" de una moneda de Hermenegildo». *Analecta Sacra Tarraconensia* 31/2, pp. 261-269.

⁵⁹ Acerca del largo proceso de adopción de la *regula benedicti* en la península ibérica, véanse los abundantes y rigurosos trabajos de Antonio Linage Conde, entre los que destaca: *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*. León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" / CSIC, 1973, 3 vols.

⁶⁰ Los grandes monasterios hispanos no comenzaron a organizarse según los preceptos de esta regla hasta el siglo X, para generalizarse ya entrado el siglo XI. Debido, primero, a la influencia cluniacense y después a la integración de algunas abadías de cierto relieve a la obediencia de Cluny, centro irradiador de cultura en todo el ámbito europeo (Fernández Conde 2005: 147).

- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio (1991): «Los discursos del rey Recaredo: el “tomus”», in *Concilio III de Toledo: XIV Centenario 589-1989*. Toledo: Arzobispado de Toledo, pp. 223-236
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio (2006): *Valerio del Bierzo: su persona, su obra*. Madrid: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro».
- Dudden, Frederick Homes (1905): *Gregory the Great. His place in History and Thought*. London: Longmans.
- Fernández Conde, Francisco Javier (2005): *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*. Gijón: Trea.
- Fernández Martínez, Concepción / Gómez Pallarès, Joan (2001): «Hermenegildo, ¿para siempre en Sevilla? Una nueva interpretación de IHC, n. 76 = ILCV, n. 50». *Gerión: revista de historia antigua* 19, pp. 629-658.
- Fernández-Ordóñez, Inés (2015): «La denotación de «España» en la Edad Media. Perspectiva historiográfica (siglos VII-XIV)», in *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española (Cádiz, 2012)*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, vol. I, pp. 49-105.
- Fontaine, Jacques (1967): «Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne», in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*. Spoleto: Presso Sede del Centro, vol. XIV, pp. 97-101.
- Galán Sánchez, Pedro Juan (1998): «La “Chronica” de Juan de Biclario: primera manifestación historiográfica del nacionalismo hispano-godo». *Arqueología, paleontología y etnografía* 4, pp. 51-60.
- Galán Sánchez, Pedro Juan (2010) (ed. y trad.): Gregorio Magno, *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios*. Madrid: Trotta.
- Galán Sánchez, Pedro Juan (2018): «La preocupación por la *ueritas* en los *Diálogos* de Gregorio Magno». *Revista de Estudios latinos (RElat)* 18, pp. 51-71. DOI:<https://doi.org/10.23808/rel.v18i0.82803>
- García de la Borbolla, Ángeles (2002): «La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?». *Memoria y Civilización (MyC)* 5, pp. 77-99. DOI:<https://doi.org/10.15581/001.5.33804>
- García de la Fuente, Olegario (1991a): «Reminiscencias bíblicas en el libro I de los *Diálogos* de Gregorio Magno». *Excerpta philologica: Revista de filología griega y latina de la Universidad de Cádiz* 1/1, pp. 221-234.
- García de la Fuente, Olegario (1991b): «Leovigildo, Hermenegildo, Recaredo y Leandro en los “Dialogi” de Gregorio Magno», in *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*. Toledo: Arzobispado de Toledo, pp. 393-402.
- García Moreno, Luis Agustín (1991): «La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tormentosa», in *XIV Centenario del III Concilio de Toledo*. Toledo: Arzobispado de Toledo, pp. 271-296.
- García Moreno, Luis Agustín (2008): *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado. Discurso de recepción de la Real Academia de la Historia*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- García Rodríguez, Carmen (1966): *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: CSIC.
- Goffart, Walter (1957): «Byzantine Policy in the West under Tiberius II and Maurice: The Pretenders Hermenegild and Gundovald (579-585)». *Traditio* 13, pp. 73-118.
- González Iglesias, Juan Antonio (2001): *Estudio del género del diálogo en autores latinos tardíos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Hillgarth, Jocelyn Nigel (1961): «La conversión de los visigodos, notas críticas». *Analecta Sacra Tarraconensia* 34/1, pp. 21-46.
- Isla Frez, Amancio (1990): «Las relaciones entre el reino visigodo y los reyes merovingios a finales del siglo VI». *La España medieval* 13, pp. 11-32.
- Klein, Nicolás (2011): «Historia de un rey y un príncipe. La rebelión de Hermenegildo contra Leovigildo». *e-Legal History review* 11, pp. 1-75.
- Krusch, Bruno / Levison, Wilhelmus (1965 [1951]) (eds.): *Gregorii Episcopi Turonensis, Libri Historiarum X. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani [Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum Rerum Merovingicarum t. 1, pars 1]*.
- Linage Conde, Antonio (1984): «El benedictismo monástico y la biografía gregoriana de san Benito. A propósito de la España medieval». *Studia monástica* 26/ 2, pp. 231-240.
- Llorca Vives, Bernardino / García-Villoslada, Ricardo / Montalbán, Francisco Javier (1976 [1958]): *Historia de la Iglesia Católica I. Edad Antigua. La Iglesia en el mundo grecorromano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Maldonado Ramos, Juan (1998): «Algunos precedentes y puntos oscuros en la rebelión de Ermenegildo». *Arqueología, paleontología y etnografía* 4, pp. 61-70.
- Marcotegui Barber, Beatriz (2003): «El tratamiento historiográfico de san Hermenegildo». *Anuario de Historia de la Iglesia* 12, pp. 289-302. DOI:<https://doi.org/10.15581/007.12.23739>
- Markus, Robert Austin (1997): *Gregory the Great and his world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maymó i Capdevila, Pere (2013): «El ideario de lo sacro en Gregorio Magno (590-604). De los santos en la diplomacia pontificia» [tesis doctoral]. Universitat de Barcelona.
- Melquíades, Andrés Martín (intr.) / Gallardo, Paulino (trad.) (1958): *Obras. Regla pastoral, Homilías sobre la profecía de Ezequiel y Cuarenta Homilías sobre los Evangelios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Naidos, Michael (2014): «The Gallo-Roman bishops, the legitimacy of the Merovingian dynasty and the Christianization of Merovingian kingship». *Roda da Fortuna* 3/2, pp. 40-57.
- Orlandis Rovira, José (1962): *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*. Roma/Madrid: CSIC [Cuadernos del Instituto Jurídico Español 16, Estudios visigóticos 3]. DOI: <http://dx.doi.org/10.15581/016.4.23421>
- Orlandis Rovira, José (1977): *Historia de España. La España visigótica*. Madrid: Gredos.
- Orlandis Rovira, José (1983): «Gregorio Magno y la España visigodo-bizantina», in María del Carmen Carlé, Hilda Grassotti y German Orduna (eds.), *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez Albornoz en sus*

- 90 años. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires (UBA) / Instituto de Historia de España Claudio Sánchez Albornoz, vol. I, pp. 329-348.
- Orlandis Rovira, José (1991): «El significado del Concilio III de Toledo en la Historia Hispánica y Universal», in *III Concilio de Toledo: XIV centenario: 589-1989*. Toledo: Arzobispado de Toledo, pp. 325-332.
- Orlandis Rovira, José (2014 [2001]): *Historia de la Iglesia. Iniciación teológica*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Ramos-Lissón, Domingo (1991): «Grégoire le Grand, Léandre et Recarède», in *Gregorio Magno e il suo tempo*. Roma: Institutum patristicum augustinianum, vol. I, pp. 187-198.
- Rodríguez Alonso, Cristóbal (ed. y trad.) (1975): Isidorus Hispalensis, *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro / Archivo Histórico Diocesano / Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León. [Fuentes y estudios de la historia leonesa 13].
- Sánchez Salor, Eustaquio (1982): «El providencialismo en la historiografía cristiano-visigótica de España». *Anuario de Estudios filológicos* 5, pp. 179-192.
- Thompson, Edward Arthur (2007 [1983]): *Los godos en España*. Madrid: Alianza Editorial.
- Torrente, María Isabel (2002): «Goticismo astur e ideología política», in *La época de la Monarquía Asturiana: actas del simposio celebrado en Covadonga (8-10 de octubre de 2001)*. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, pp. 295-316.
- Vallejo Girvés, Margarita (2012): *Hispania y Bizancio. Una relación desconocida*. Argentina / España/ México: Akal.
- Valverde Castro, María del Rosario (1999): «Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino». *Iberia* 2, pp. 123-132.
- Valverde Castro, María del Rosario (2011): «La monarquía visigoda en Valerio del Bierzo». *Edad Media: revista de historia* 12, pp. 281-300.
- Vázquez de Parga Iglesias, Luis (1973): *San Hermenegildo ante las fuentes históricas*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Vega, Ángel Custodio (1942): «El primado romano en la iglesia española desde los orígenes hasta el siglo VIII». *Revista española de Teología* 2, pp. 63-99.
- Velázquez Soriano, Isabel (2008): *Vidas de los Santos Padres de Mérida. Introducción, traducción y notas*. Madrid: Trotta.
- Vilella Masana, Josep (1991): «Hispania durante la época III Concilio de Toledo según Gregorio Magno», in *Concilio III de Toledo: XIV Centenario (589-1989)*. Toledo: Arzobispado de Toledo, pp. 485-496.
- Vilella Masana, Josep / Godoy Fernández, Cristina (1986): «De la "fides ghotica" a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigótica». *Antigüedad y Cristianismo* 3, pp. 117-144.
- Vives, Josep (1959): «Sobre la leyenda "a deo vita" de Hermenegildo». *Analecta Sacra Tarraconensia* 32, pp. 21-46.