

¡Pelayo vive! Un arquetipo político en el horizonte ideológico del reino asturleonés*

ARSENIO DACOSTA

RESUMEN

Pelayo vive. Los diversos trabajos aparecidos en los últimos años son muestra de la vitalidad del primer rey cristiano de la Edad Media hispana. Tales análisis han tratado de probar la validez de dos teorías historiográficas contrapuestas sobre los orígenes políticos y sociales del reino asturleonés. El presente artículo, en espera de la apertura de un debate al respecto, plantea otra posibilidad explicativa del contenido del ciclo cronístico asturiano del siglo IX, fuentes principales para el estudio de esta figura. En este sentido, aquí se procede al análisis de las mismas retomando estudios parciales, hoy prácticamente olvidados, que demuestran que gran parte de su contenido es básicamente literario. Pero se trata de un tipo de literatura muy especial, formada con retales de

ABSTRACT

Pelayo lives. The different papers published in these years show the vitality of the first christian king of the spanish Middle Age. These analysis have tried to prove the validity of two opposite historiographyc theories about the social and political origins of the asturleonés kingdom. This article, while waiting the begining of a debate about this subject, introduces another alternative to explain the content of the asturian chronicle cycle of the IX century, which represents the main sources to study this figure. In this sense, they are anlysed considering partial studies, today practically forgotten, which show that a great part of their content was basically literature of a very special kind, formed with pieces of high middle age hagiographies, bible chapters and legends of very different origins. In

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de Formación de Investigadores del Gobierno Vasco-Eusko Jaularitza (becas predoctorales).

hagiografías altomedievales, pasajes bíblicos y leyendas de muy diverso origen. En este sentido, el autor plantea el hecho de que un Pelayo distinto viva tras el contenido aparentemente histórico de las crónicas asturianas. Este personaje legendario y su particular epopeya se inscribiría dentro de una política desarrollada a fines del siglo IX en la corte de Alfonso III conocida bajo el nombre de neogoticismo. Así, el relato legendario de Pelayo constituye un producto neogoticista tendente a crear un mito fundacional, un ascendiente legendario para el monarca y un arquetipo político útil en los procesos de integración social y política en el reino asturleonés.

PALABRAS CLAVE

Pelayo, reino asturleonés, Alfonso III, siglos VIII-IX, historiografía, relato épico, leyenda, mito, arquetipo, crónicas, neogoticismo, integración.

this sense, the author introduces the fact that a different Pelayo lives behind the apparently historic content of the asturian chronicles. This legendary figure and his personal epopeya could be included in a context of the policy developed at the end of the nine century, under the kingdom of Alfonso III, known by the name of neogothicism. Hence, the legendary tale of Pelayo represents a neogothicist product towards the creation of a constituent myth, a legendary ancestor for the king and a usefull political archetype for the social and political processes of integration in the asturleonés kingdom.

KEY WORDS

Pelayo, asturleonés kingdom, Alfonso III, cycle VIII-IX, historiography, tale, legend, myth, archetype, chronicles, neogothicism, integration.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Pelayo vive. En los últimos años hemos asistido a un florecimiento de los estudios sobre el primer rey de lo que, aún hoy, se conoce por Reconquista. En lo que va de decenio se han ocupado monográficamente de este personaje diversos autores, entre los que he de contarme ¹. Nuestros respectivos trabajos han indagado sobre diversos aspectos del *Primitivo Reino Astur* y han dedicado no pocas páginas a la personalidad histórica de este rey o *caudillo* llamado Pelayo. Merece la pena preguntar-

¹ DACOSTA MARTÍNEZ, Arsenio, «Notas sobre las crónicas ovetenses del siglo IX: Pelayo y el sistema sucesorio en el caudillaje asturiano». En *Studia Historica-Historia Medieval* 10 (1992), págs. 9-46. MONTENEGRO, Julia; CASTILLO, Arcadio del, «Don Pelayo y los orígenes de la Reconquista: un nuevo punto de vista». En *Hispania* 180 (1992), págs. 5-32. De los mismos, «Análisis crítico sobre algunos aspectos de la historiografía del Reino de Asturias». En *Hispania* 187 (1994), págs. 397-420. ISLA FREZ, Amancio, «Consideraciones sobre la monarquía astur». En *Hispania* 189 (1995), págs. 151-168.

se por qué este renovado interés después de años de silencio, aunque a este respecto sólo puedo ofrecer mi propia experiencia. Para empezar, las fuentes para el estudio de Pelayo son pocas y accesibles, al tiempo que los numerosos problemas que presentan, más que disuadir incitan a abordarlas². Además, el relato de Pelayo es el mejor fragmento de la *crónica de Alfonso III* y, en cierta forma, su nudo central³. Por otro lado, la figura de este personaje ha sufrido distorsiones notables durante la historia, algunas de las cuales se dieron —no de forma casual— durante el dictatorial gobierno de otro *Caudillo* más reciente. Estas distorsiones —que, de hecho, pueden ser más interesantes que la verdadera personalidad de Pelayo— también han podido influir en esta elección. Por último, quien se acerca a este problema se encuentra arropado por una extensísima bibliografía llena de polémicas contradicciones y deducciones brillantes. En general, todos los que hasta ahora se han dedicado de forma esporádica o permanente a este tema —entre los que modestamente me incluyo— han estado preocupados por un mismo y enigmático asunto: ¿quién fue Pelayo?

Una tradición plurisecular —más dinámica de lo que normalmente se piensa—, fue conformando la hipótesis que llegó con vigor hasta nuestro siglo: Pelayo fue un visigodo refugiado en Asturias que levantó lo que quedó del reino de Toledo contra la *morisma*⁴. Las primeras ediciones críticas de la crónica asturiana alto medieval pronto establecieron, si no otra hipótesis, al menos sí los problemas de la visión anterior. Fue la algo olvidada historiografía de los años 20 y 30 la que ya esbozó nuevos caminos: Pelayo sería el líder visigodo de unos recalcitrantes asturianos. Paradójicamente, lo autorizado de la paternidad de esta hipótesis no tuvo el eco esperado, y el viejo tópico tradicional —Pelayo, jefe de visigodos irredentos— siguió vigente dentro y fuera de los círculos historiográficos de postguerra⁵. Por re-

² Para las crónicas utilizo la edición de RUIZ DE LA PEÑA, J.I.; et al, *Crónicas Asturianas*, Universidad de Oviedo. Oviedo, 1985, 331 págs. Abreviaturas: ROT (*crónica de Alfonso III*, versión Rotense); SEB (*ibid.*, versión ovetense o «a Sebastián»); ALB (*crónica Albeldense*). Un estado de la cuestión sobre las ediciones y los planteamientos historiográficos sobre las mismas, cf. DACOSTA, «Notas...», págs. 9-13.

³ DACOSTA, «Notas...», pág. 9. Palabras dichas de más ya que, al mismo tiempo, se editaba una obra póstuma de Ramón MENÉNDEZ PIDAL en la que es posible leer: «De esta sequedad habitual [en las crónicas asturianas] sólo se exceptúa, por su longitud y animación extraordinarias, el relato referente a Pelayo» (*La épica medieval española. Desde sus orígenes hasta su disolución en el Romancero*, Madrid. Espasa-Calpe, 1992, a cargo de su nieto, Diego Catalán, y de María del Mar de Bustos. La cita de la pág. 333).

⁴ La expresión está tomada del prólogo de la *Historia de los Mozárabes de España...*, de Francisco Javier SIMONET (ed. facsímil: Madrid, Turner, 1983 [1897], 2 vols).

⁵ Parece inexplicable que las hipótesis de Sánchez-Albornoz fueran, creo yo, hasta cierto punto ignoradas. Puede que tengan algo que ver las vicisitudes editoriales de su obra principal sobre este tema escrita en los años 20 y publicada cincuenta años después (*Orígenes de la*

acción a Sánchez-Albornoz y a la historiografía española más tradicional, apareció esbozada por Barbero y Vigil una nueva personalidad para Pelayo; éste sería el líder de un pueblo gentilicio de pro que en, su plurisecular expansión hacia el Sur, se encuentra con los invasores musulmanes ⁶. Lo escrito después ha bebido necesariamente de la fuente de esta polémica que, en el fondo no es tal, por cuanto Sánchez-Albornoz ya había apostado por el carácter netamente astur de la rebelión de Covadonga ⁷.

Últimamente, hemos descubierto —o reavivado— nuevos *Pelayos*. Uno, como visigodo al frente del *Ducado Asturiense*; el otro, como líder autóctono de los astures. Tantos *Pelayos* distintos nacidos de otras tantas lecturas de unas mismas fuentes me hacen pensar en una heladería, donde cada uno, con los sabores que se le ofrecen, confecciona la combinación deseada en su propio cucurucho. O dicho con versos de Calderón:

«Pues soy tu Autor, y tú mi hechura eres
 hoy de un concepto mío
 la ejecución a tus aplausos fio» ⁸.

Esta situación no sería preocupante si dichas *hechuras*, dichas hipótesis, no fueran todas ellas coherentes en sí y —peor aún— no estuvieran por lo general erudita y justificadamente deducidas de las fuentes. Lamentablemente, esto no es una heladería; resulta obvio que alguien —o todos, por qué no— está equivocado. Visto el panorama, mi escepticismo hacia las crónicas asturianas ha crecido en proporción opuestamente proporcional a mi asombro ante la capacidad heurística —en el doble sentido del término— de los historiadores de ayer y de hoy (entre los que de nuevo me incluyo). La solución, insisto, es difícil. Quizá, si lográramos aquilatar mejor esa escurridiza sociedad del norte (más acul-

Nación Española. El Reino de Asturias, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1972, 3 vols). Pese a lo disuasorio de su volumen, sigo creyendo que es una obra de referencia obligada por su erudición.

⁶ Un estado de la cuestión de los «pelayos» anteriores a nuestros días en MONTENEGRO; CASTILLO, «Don Pelayo..», págs. 30-31; o en DACOSTA, «Notas..», págs. 13-16.

⁷ Con el fin de tratar de entender la hipótesis albornociana del líder visigodo de los astures, ya planteé que era tributaria de la teoría «pesimista» o «decadentista» de la caída del Imperio Romano, reformulada entre otros por Rostovzeff («Notas..», págs. 14-15). En cualquier caso, el «decadentismo» de don Claudio tenía mucho que ver con el «regeneracionismo» de principios de siglo. Como ejemplo de que esta idea era una constante en el pensamiento de Sánchez-Albornoz, véase el ilustrativo título del último capítulo de otra de sus obras: «Decadencia, agonía y muerte de la España Musulmana» (*La España Musulmana. Según los autores islamitas y cristianos medievales*. Madrid, Espasa-Calpe, 1973 [1946], 2 vols).

⁸ *El Gran Teatro del Mundo. Auto sacramental alegórico*, pág. 455 (Barcelona, Carroggio, 1983).

turada de lo que unos creíamos, más *autóctona* de lo que otros defendían), podríamos dar una nueva lectura a las crónicas ⁹. La muda arqueología, una vez más, tiene la palabra: bajo cualquier prado de Asturias pueden estar las respuestas ¹⁰. Otra vía, esta secundaria, debería tener en cuenta los estudios que durante decenios se han llevado a cabo acerca de pueblos europeos con grados de civilización semejantes al que suponemos para los asturianos. Seguir utilizando la *norma iroquesa* de Morgan como marco metodológico me parece de una pobreza injustificada (cuando en media Europa y con menos fuentes convencionales se ha llegado a descripciones mucho más completas de la vida de los hombres altomedievales y de la evolución de sus costumbres). Quizá me equivoque y los textos escritos aún puedan dar de sí, pero me temo que los estudios futuros, si quieren aportar algo nuevo, deberán fundamentarse sobre algo más material como la arqueología o la historia comparada.

Este carácter abierto de las crónicas asturianas provocó en algunos un sano —por crítico— excecpticismo. Ésta es la causa de que alguno, conocido por su penetrante erudición, propusiera una hipótesis con el fin de explicar la esencia de dichas crónicas, que ayudara a entenderlas; me refiero al concepto de *neogoticismo*. Hipótesis plausible o «tópico historiográfico», lo cierto es que la historiografía la ha empleado desde entonces para explicar la forma y el sentido de las crónicas. Sin embargo, y pese a las generalidades que todos hemos venido repitiendo, el *neogoticismo* sigue siendo —mientras nadie lo defina de otra forma— una ideología surgida en el seno de un medio cortesano para magnificar el pasado del reino asturleonés y de su rey; a la sazón, una ideología inscrita en lo que se ha denominado el «renacimiento cultural ovetense» patrocinado por Alfonso III, el *Magno* ¹¹. Puede que hayamos simplificado la riqueza de este concepto y más aún su dimensión histórica real. Algunos lo han entendido como la adopción de conceptos políticos visigodos, cuando en rea-

⁹ Cf. DACOSTA, «Notas..», págs. 20-22.

¹⁰ Una reciente iniciativa de política cultural autonómica puede contribuir a ello. Se trata de la exposición «Astures. Pueblos y culturas en la frontera del Imperio Romano» uno de cuyos catálogos se dedica casi monográficamente a la arqueología (Avilés-Gijón-Oviedo, La Gran Enciclopedia Asturiana-Asociación Astures, 1995).

¹¹ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Ignacio, «Estudio preliminar». En Crónicas Asturianas, pág. 15. Una reciente biografía de este rey en CARRIEDO TEJERO, Manuel, «Nacimiento, matrimonio y muerte de Alfonso III el Magno». En *Asturiensia Medievalia* 7 (1993-1994), 129-145. Una completa serie de trabajos sobre distintos aspectos del reinado de este monarca en FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier (ed.), *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós*. Oviedo, Universidad, 1994. Este congreso cuenta con firmas como las de Faci, Valdeón, García de Cortázar, Mínguez, Portela (por nombrar sólo a los primeros), así como un interesante carácter interdisciplinar.

lidad en Asturias sólo se revivirá su reflejo, esto es, una interpretación tardía de aquéllos. Yo mismo, aunque en un sentido distinto a éste, he utilizado el concepto de *neogoticismo* de un modo algo rotundo, como si esto fuera a cimentar su historicidad¹². Al entenderlo como una manifestación consciente de la ideología política de un determinado rey, obviaba un hecho evidente; que los productos y los efectos de dicha ideología no tenían por qué ser necesariamente perfectos¹³. Sin embargo, no debe extrañar que ya a fines del siglo IX, la intención principal de las crónicas fuera magnificar a Alfonso III, como tampoco cabe dudar de que para ello no se escatimaran medios y que incluso se emplearan argumentos de corte legendario¹⁴.

Tampoco estaría de más una revisión profunda de la noción de *tradicción local* aplicado a estas crónicas, por cuanto su uso excesivo la ha convertido en un lugar común sin verdadero valor heurístico¹⁵. Según el punto de vista que voy a defender aquí, el hecho de que los cronistas utilicen materiales de distinto origen («local» o mozárabe; oral o escrito) no contradice en absoluto el que el efecto principal que persigan sea esencialmente el mismo, esto es, *neogoticista*. Las llamadas «filtraciones de la tradición local» están en consonancia con la evolución del pensamiento político asturiano desde los tiempos de Alfonso II, pero también con los esfuerzos de la corte de Alfonso III por integrar coherentemente el sentimiento antigodo de fines del siglo VIII con la sensibilidad progótica que se da un siglo después.

El objeto de este estudio no pretende, por tanto, volver sobre ese escurridizo sujeto que es el *Pelayo histórico*, sino ahondar en la creación *neogoticista* del único Pelayo verdaderamente tangible: el que presentan las crónicas, el *Pelayo personaje*. O dicho en palabras de Ramón Menéndez Pidal:

¹² DACOSTA, «Notas..», págs. 12-13.

¹³ Amancio ISLA ha señalado recientemente la posibilidad de que el fenómeno del *neogoticismo* fuera «más complejo», con peligrosas contraindicaciones en el caso de sucesión hereditaria (cf. «Consideraciones...», págs. 167-168). Julia MONTENEGRO y Arcadio DEL CASTILLO, por su parte, han interpretado el progoticismo de Seb como magnificación tanto del monarca como de la aristocracia emergente del reino asturleonés («Análisis crítico..», pág. 419).

¹⁴ Carmen ORCÁSTEGUI y Esteban SARASA recogen un caso anglosajón en el que los paralelismos con el nuestro son notables. Estos autores hablan de una versión —hoy perdida— de la *Crónica anglosajona* (circa 887), en la que Alfredo —el Grande— de Wessex aparece con tintes abiertamente legendarios por acción intencionada de un biógrafo (*La Historia en la Edad Media. Historiografía e historiadores en Europa Occidental*. Madrid, Cátedra, 1991, pág. 109).

¹⁵ Fue formulada por Abilio BARBERO y Marcelo VIGIL en su sugerente *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona, Crítica, 1986 [1978], págs. 238 y ss.

«apreciar los elementos artísticos que fueron sacados de la realidad misma y los rasgos ficticios con que esos hechos fundamentales fueron completados y ensanchados por la imaginación»¹⁶.

Espero que todo lo dicho justifique el hecho de que, en este trabajo, no contraste los últimos resultados referidos al *Pelayo histórico*. No quisiera que, por escueta, mi crítica fuera injusta, o —como hubiera dicho Julio Caro Baroja— un producto de la pereza o de las prisas¹⁷.

En primer lugar, haré una breve referencia a las unidades o segmentos narrativos en los que me ha sido posible subdividir el relato. El objetivo de todo esto es revelar tanto el ritmo épico del relato, como la inserción en el mismo de ciertos temas legendarios de posible origen mozárabe. Con el fin de hacerlo lo más liviano posible, he preferido evitar una descripción pormenorizada y he confeccionado una guía gráfica que facilite su seguimiento. En lo referente a la enorme cantidad de préstamos literarios y lingüísticos de cada fragmento, remito a las eruditas notas de Juan Gil y José Luis Moralejo; por mi parte, tan sólo citaré aquellas referencias que tengan un valor especial en el desarrollo de mis hipótesis¹⁸.

A continuación pasaré al análisis propiamente dicho, centrándome en los motivos más destacables de este relato, entendidos siempre como motivos literarios y, en algún caso, legendarios. En este sentido, como *motivo legendario* habrá de entenderse aquél que pertenece al género literario del mismo nombre, con peculiaridades propias que intentaré ir desgranando a lo largo del trabajo. Pese a esta evidencia —la leyenda es un género literario— me mostraré en su concepción más próximo a los postulados de la antropología histórica por cuanto, más que su naturaleza literaria, me interesa el uso, la evolución y la transmisión del mismo.

Por último, a la vista de los resultados obtenidos trataré de plantear una hipótesis general explicativa que entienda al *Pelayo personaje* como un *arquetipo político neogotocista*. Como veremos, esto no significa que sea una construcción necesariamente perfecta por cuanto los elementos literarios empleados en su construcción son heterogéneos. Además, la naturaleza política del mismo afectará a su desarrollo y curiosamente abortará su evolución ulterior.

¹⁶ Floresta de Leyendas heroicas españolas. Rodrigo, el último godo. Tomo I. La Edad Media. Eds. La Lectura. Madrid. 1925, pág. 14. Esta obra es una versión de *El rey Rodrigo en la literatura*, publicada en Madrid un año antes.

¹⁷ CARO BAROJA, Julio, *Ritos y mitos equívocos*. Madrid, Istmo, 1974 pág. 22.

¹⁸ Editor y traductor, respectivamente, en *Crónicas Asturianas*. Para Rot y Seb, cf., *op. cit.*, págs. 76-77, y para Alb, págs. 91 y ss.

Antes de comenzar el análisis narrativo cabe hacer alguna precisión más. En lo referente a la noción de *arquetipo* he apostado por la que utilizó con éxito Julio Caro Baroja¹⁹. Este autor distinguía entre *modelo* o norma de firme estructura interna con valor ejemplarizante, y *arquetipo* propiamente dicho, cuyo origen y un desarrollo son más oscuros, su intencionalidad no es tan racional y evidente como la del modelo, y tiene, en definitiva, unas características menos fijas y más difusas. La función del arquetipo no sería otra que la de hacer más inteligible un personaje o un suceso histórico, hecho en el que su historicidad estaría en franca contradicción con la formación de un prototipo deliberadamente claro y legible para el oyente. En definitiva, hacerlo más verosímil que la realidad histórica misma. La definición de *leyenda* la tomo igualmente de este autor, entiendo que se trata de la «relación de sucesos que tienen más de tradicionales que de históricos o verdaderos» y que, en no pocas ocasiones, reciben una forma literaria, de naturaleza poética, por la que acaban siendo conocidas²⁰. Tampoco plantea problemas la noción de *relato*. En cuanto a la definición de la misma, bastará con entenderlo como un producto de la acción del discurso narrativo sobre la historia²¹. Este origen híbrido provocará que, en muchos casos, relato e historia acaben confundándose²².

El relato de Pelayo comienza con la invasión musulmana y acaba en los momentos inmediatamente posteriores a la victoria de Covadonga. El primer límite lo marcan las propias crónicas, ya que nos lo presentan como la causa directa de que este personaje aparezca. El otro, viene de mi mano, por cuanto el resto de noticias sobre Pelayo después de Covadonga no se corresponden con la estructura literaria del relato, sino que encajan en el carácter de nómina regia que tienen estas crónicas. Dicho de otro modo, las crónicas asturianas son, en esencia, nóminas regias a excepción del relato pelagiano y algún otro fragmento menor. El

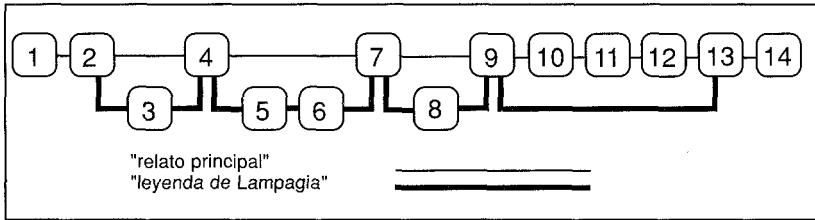
¹⁹ Para lo que sigue, cf. CARO BAROJA, Julio, *De arquetipos y leyendas. Dos tratados introductorios*. Madrid, Círculo de Lectores, 1989, págs. 24-100.

²⁰ CARO BAROJA, *De arquetipos y leyendas...*, pág. 109.

²¹ Véase mi comunicación «El relato de los orígenes del Reino Asturleonés: tiempo y coherencia del discurso», presentada en las *VI Jornadas de la Asociación Vasca de Semiótica «Los Relatos de los orígenes»*, celebradas en Bilbao del 12 al 14 de diciembre de 1996.

²² «Efectivamente, el relato, en cuanto tal [...], no es algo preexistente y que en realidad ha sucedido y que el autor o autores al tener conocimiento del suceso se prestan a contarlo. No, el relato es el resultado del trabajo del discurso narrativo sobre la historia. Nos situamos, pues, ante un auténtico proceso de transformación [...]. Es decir, se llega a un proceso tal de interrelación entre el discurso narrativo y la historia que es difícil la distinción; hasta tal punto que el discurso narrativo adquiere la valoración de histórico.» (MARTÍNEZ ARNALDOS, Manuel, «La ficción como narración histórica». En *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*. Murcia, Universidad-Academia de Alfonso X el Sabio, 1987, tomo 2, pág. 979).

tono y el sentido vindicador del relato cambian bruscamente tras la mítica victoria; un lacónico «*vixit quoque in regno a. xviii*» es suficientemente expresivo²³. Por otro lado, el discutir del relato tiene unos límites naturales en el motivo de la *Pérdida de España*, como causa del mismo, y con el del triunfo y constitución del nuevo reino como resultado final. Como bien dijo Barrau-Dihigo hace ya setenta y cinco años, si se omite todo lo concerniente al suceso de Covadonga, el reinado de Pelayo se queda en nada²⁴.



	ROTENSE	A SEBASTIÁN	ALBELDENSE
1. «Pérdida de España»	5, 1-14; 7, 3-9	5, 1-10; 6, 1-7; 7, 2-9; 8, 3-4	XIII, 69, 4-5; XVII, 1, 1-7; XVII, 3b, 1-9
2. Identificación Munuza	8, 8; 11, 1-2	11, 1-3	XV, 1, 4-5
3. Identificación Pelayo	8, 9-10	8, 6	XIV, 33, 1-12; XVa, 1, 1-4; XV, 1, 1
4. Refugio en Asturias	8, 10-11	8, 4-5	XIV, 33, 9-12; XV, 1, 1
5. Connivencia	8, 11-13; 8, 18		
6. Reacción de Pelayo	8, 14-23		
7. Pelayo, príncipe	8, 23-28	8, 5-7	
8. Pelayo, rebelde	8, 28-30		XIV, 33, 10; XV, 1, 1-4
9. Ataque musulmán	8, 30-38	8, 7-10	XV, 1, 5-6
10. Identificación Oppa	8, 33	8, 8-10	XV, 1, 6
11. Oppa vs. Pelayo	9, 1-24	9, 1-21	
12. Covadonga	10, 1-19	10, 1-22	XVa, 1, 2-4; XV, 1, 8-9
13. Colofón A: muerte Munuza	11, 1-3	11, 1-7	XV, 1-7
14. Colofón B: Asturias	11, 3-6	11, 7-10	XV, 1, 9-10
(Pelayo desde Covadonga a su muerte en el 737)	11, 6-12	11, 10-11	XV, 1, 10-11

²³ Rot, 11, 10. Similar en Seb, 11, 10-11. El cambio afecta igualmente a la esencia literaria de la crónica; buena prueba de ello es el caso mismo de Rot, donde los préstamos de la hagiografía desaparecen en la frase citada (11, 10), y no vuelven a aparecer hasta el milagro del sepulcro de Alfonso I (15, 1). Cf. GIL FERNÁNDEZ, *Crónicas Asturianas*, págs. 130-132 (notas). Sobre la influencia del *Laterculum visigodo* en el estilo de las crónicas ovetenses, cf. DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., «La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000». En *De Isidoro al siglo xi. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona, El Albir, 1976 [1970], pág. 213.

²⁴ BARRAU-DIHIGO, L., «Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien (718-910)». En *Revue Hispanique* 52 (1921), pág. 135. He podido saber recientemente que el profesor Georges MARTÍN acaba de publicar un volumen con sus trabajos de historiografía medieval hispana entre los que es posible encontrar alguno sobre la *Pérdida*, que espero incluir en un próximo trabajo sobre el relato pelagiano (MARTÍN, Georges. *Histoires de l'Espagne médiévale. Historiographie, geste, romancero*. Université de Paris-XIII. Paris, 1997).

En esencia, el itinerario principal del esquema —que he llamado *relato principal* por mera comodidad— se corresponde básicamente con el que nos ofrecen la crónica *Albeldense* (Alb), y la versión «a *Sebastián*» de la crónica de Alfonso III (Seb). La versión *Rotense* de esta última crónica (Rot), no sólo incluye estos motivos sino que añade además la cadena denominada *leyenda de Lampagia*. Pese a ello, su intercalación no creo que deba entenderse como un préstamo literal; más bien deberá verse en el contexto de la problemática cronística altomedieval donde la noción de autoría —en sentido moderno— no existe dado que las obras están abiertas a adiciones sucesivas ²⁵. Cada segmento se corresponde con una unidad narrativa propia, naturalmente interrelacionada con las otras, según la versión. Todos los segmentos aparecen en el esquema en el orden que ocupan en el relato, con una sola excepción —el tercero— que justificaré convenientemente, aunque adelante que la modificación la he realizado en orden a la coherencia interna del relato.

Comenzaré por lo que considero préstamos del relato pelagiano, esto es, el encajamiento de dos temas foráneos como son el de la *Pérdida de España* (que por sí sólo forma uno de los segmentos narrativos), y la denominada *Leyenda de Lampagia* (que se desarrolla a través de una cadena de segmentos entrelazada con el relato principal). Al llamarlos *préstamos* hago exclusivamente referencia a su origen, ya que en la crónica de Alfonso III no son fisuras narrativas sino una parte constitutiva del conjunto del relato. El cronista de Rot, como veremos, reelaboró con cierta habilidad todo el relato pelagiano incluyendo estos préstamos, razón por la cual no desentonan pese a su distinto origen.

2. PRÉSTAMOS DEL RELATO: LA «PÉRDIDA DE ESPAÑA» Y LA «LEYENDA DE LAMPAGIA»

Versiones de la «Pérdida de España»

Las crónicas asturianas describen de forma unánime el motivo de la *Pérdida de España* como un castigo divino a los pecados de los visigodos ²⁶. Se ha dicho que así se expresa la intención por desvincularse del

²⁵ La noción de crónica como obra «abierta», cf. Gil FERNÁNDEZ, «Introducción», págs. 89-90.

²⁶ Alb es, según la variante codicológica que se tome, más o menos dramática al respecto; oscila entre «*exterminatur*» y «*possederunt*» (Alb, XIII, 69; cf. *Crónicas Asturianas*, pág. 166). La denominación «*Pérdida de España*» puede deducirse de las mismas crónicas («*Yspaniam... patriae*

pasado godo. Aparte de esta causa de fondo, las crónicas encuentran culpas y culpables más definidos. Por ejemplo, al tratar de explicar la celeridad de la conquista, no dudan en denunciar el triste papel jugado por la aristocracia visigoda. Así, el empeño que pone Seb en hacer de la batalla de Guadalete una derrota total, trata de explicar en el fondo, «la incomprensible falta de resistencia ofrecida por las ciudades de Hispania»²⁷. En este mismo sentido las crónicas establecen un cierto distanciamiento entre Pelayo y los dos últimos monarcas visigodos²⁸. Efectivamente, Vitiza y Rodrigo son de una forma u otra responsables de la *Pérdida de España*²⁹. Pese a esto, hay que entender que la fisura que se establece entre Pelayo y los últimos reyes godos es exclusivamente personal ya que, al mismo tiempo, los textos no dudan en buscar ostentosas filiaciones con otros monarcas visigodos de mayor prestigio³⁰. Aun con esta acotación, la pugna entre rechazo y continuismo es evidente. Manuel C. Díaz y Díaz, ante esta contradicción, dio una explicación a mi modo de ver suficiente y que me voy a permitir resumir. A fines del siglo VIII existía en Asturias, más que un sentimiento antimusulmán, una intensa «reacción antitoledana». Ciertos textos del reinado de Alfonso II —algunos perdidos— revelarían un fuerte espíritu de independencia que se manifestaría al acusar a los visigodos de la *Pérdida de España*. Sin embargo, el reino asturiano comenzaba a recibir contingentes mozárabes por inmigración o por conquista de territorios poblados por ellos. La versión del suceso tendría pues que variar en consonancia con la mentalidad de estos nuevos pobladores, algunos de los cuales formaban una elite cultural que tuvo un peso fundamental en el desarrollo cultural del reino³¹. Hasta aquí, de forma esquemática, la hipótesis del ilustre lati-

excidum» (Seb, 6, 5-6, por ejemplo), y de la conocida difusión que este tema tuvo en toda la Edad Media.

²⁷ Seb, 7, 1-7. Cf. GIL FERNÁNDEZ, «Introducción», págs. 68-69, y pág. 71. Pese a ello, Juan Gil interpreta el «*exterminatur*» referido al ejército godo (Alb, XIII, 69, 4-5), como un residuo anterior a los cronistas del siglo IX (*op. cit.*, pág. 95). Este autor carga algo las tintas sobre Seb ya que, por ejemplo, se sabe de la resistencia de Mérida a los invasores o también del «reinado» de un tal Agila II en lo que hoy es Cataluña hasta la conquista definitiva en el 716 (GARCÍA MORENO, Luis A., «Las invasiones y la época visigoda. Reinos y condados cristinanos». En *Romanismo y germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos*. Barcelona, Labor, 1989 [1981], pág. 376).

²⁸ ISLA FREZ, «Consideraciones...», pág. 155.

²⁹ «*Suorum peccatorum classe oppressi et filiorum Vitizani fraude detecti*» (Rot, 7, 5-6). Seb, 3, 4 se expresa en términos idénticos. Ramón MENÉNDEZ PIDAL, por su parte, dice: «la *Crónica de Alfonso III* mezcla confusamente ambas leyendas, pues no habla de invasión en tiempos de Witiza, y no cuenta más que la invasión ocurrida en el reinado del también perverso Rodrigo, rasgo a su vez distintivo de la leyenda del último rey godo» (*La épica medieval...*, págs. 300-301).

³⁰ El calificativo es de DÍAZ Y DÍAZ, «La historiografía hispana...», pág. 214.

³¹ DÍAZ Y DÍAZ, «La historiografía hispana...», págs. 212-216.

nista sobre la que volveremos más adelante. Interesa ahora informar acerca de la naturaleza exacta de aquello que los mozárabes recién integrados en el reino asturiano aportaron al motivo de la *Pérdida* y, en consecuencia, al relato pelagiano. O dicho de otro modo, necesitamos saber qué ideas fueron capaces de transformar el «antitoledanismo» asturiano en un afán abiertamente continuista.

En un estudio ameno y erudito, Menéndez Pelayo siguió la pista literaria del rey don Rodrigo con la excusa de la edición de una comedia dramática de Lope ³². Don Marcelino planteaba que la leyenda de la *Pérdida de España* —con Rodrigo como protagonista y con los aditamentos de don Julián y *la Cava*— tenía un origen oriental, por cuanto parecía que el primero en recogerla era cierto autor árabe del siglo IX. Además, sostenía su hipótesis en la evidencia de que la difusión de esta leyenda se había realizado principalmente a través de autores árabes, y que sólo sería conocida por los cristianos tardíamente y a través de aquéllos ³³. En cualquier caso, el famoso polígrafo parecía otorgar al relato un carácter fabuloso, al menos en lo referido al personaje de la *Cava* ³⁴.

Sin embargo, a principios del siglo IX, y muy lejos del supuesto origen de la leyenda, un monje francés acusaba a Vitiza de haber provocado «el furor del Cielo» con su infame comportamiento; en definitiva, de haber provocado la *Pérdida de España* ³⁵. A juicio de Menéndez Pidal esta mención tiene necesariamente un origen hispano y se inscribe en un conjunto de leyendas mozárabes acerca del funesto suceso. Pero la cosa, según él, no acaba ahí. Para empezar, existen autores islámicos en los que Vitiza reaparece como el causante de la entrada del Islam en la Península. ¿De dónde habían sacado éstos —Ibn al-Quttiyā, Ibn Jaldūn— dicho motivo contrario a su propia tradición histórico-literaria? Menéndez Pidal plantea

³² He aquí un nuevo préstamo de Julio Caro, éste metodológico. El sabio de *Itzea* utilizó los estudios de Marcelino Menéndez Pelayo para seguir la pista a personajes estudiados por él como «la Serrana de la Vera» (cf. su *Ritos y mitos equívocos*).

³³ MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, «Observaciones preliminares». En *Obras de Lope de Vega. XVI. Crónicas y leyendas dramáticas de España*. Madrid, B.A.E. (reimpr. 1966), vol. 195, págs. 19-23. Según este autor la primera referencia en la cronística cristiana es la del *Silense* (siglo XII): «*Propterea furor violatae filiae ad hoc facimus peragendum Julianum incitabat quam Rodericus Rex, non pro uxore, sed eo quo sibi pulchra pro concubina videbatur utebatur pro concubina*» (cf. *op. cit.*, pág. 25).

³⁴ MENÉNDEZ PELAYO, «Observaciones preliminares», pág. 23. Este autor considera que el personaje de don Julián es histórico, pero reconoce que no existe unanimidad en cuanto a su origen. De hecho a don Julián le ocurre un poco como a nuestro Pelayo: algunos han llegado al extremo de defender que era persa o armenio (cf. «Observaciones preliminares», pág. 23).

³⁵ Se trata del *Cronicón de Moissac* (s. IX), cit. MENÉNDEZ PIDAL, *Floresta de Leyendas*., pág. 32. En lo que sigue me fundamento en las teorías de este autor.

que fueron fuentes mozárabes «antivitizanas» las que difundieron dicha imagen desde los primeros momentos de la conquista. Una *Historia de España Mozárabe* y un *Orosio interpolado*, ambos mozárabes y del siglo VIII, parecen haber influido en ellos y, de forma más directa, en la *Crónica pseudo-isidoriana*, igualmente mozárabe aunque del siglo IX³⁶.

Resumiendo: en el siglo IX existen dos versiones opuestas del mismo motivo de la *Pérdida de España*, y ambas son de origen mozárabe. La primera acusa a Rodrigo y se mantendrá como «versión oficial» entre los autores islámicos. La otra, más difundida entre los mozárabes, acusa a Vitiza y a sus descendientes de ser responsables de lo mismo (algo que, a juzgar por la posición alcanzada por éstos en Al-Andalus, es perfectamente plausible). Cada una es el reflejo invertido de la otra y, ambas, son versiones legendarias de un suceso histórico: la conquista islámica. Ramón Menéndez Pidal propuso una interpretación final de todas estas evidencias. Para este estudioso, ambas leyendas se corresponderían con otros tantos «partidos» de signo opuesto, uno «vitizano», formado por la elite mozárabe en abierta connivencia con los musulmanes; y otro «rodriguista» o «antivitizano», más popular y con una sensibilidad étnico-religiosa más acusada³⁷. Para el presente estudio, basta con dar por válida la existencia de dos tradiciones mozárabes enfrentadas explicando su punto de vista sobre la *Pérdida de España*, sin necesidad de entrar en los conflictos internos de la sociedad mozárabe. A mi entender, esto explicaría la presencia de la leyenda en Asturias así como el claro «antivitizano» de la misma. No es arriesgado suponer que, a la vista de lo dicho por Díaz y Díaz, los mozárabes que durante el siglo VIII y sobre todo el IX fueron llegando a Asturias, transplantaran esta politizada versión de los hechos sucedidos en el 711 y que, además, dicha versión se impusiera sobre la no menos radicalizada que proponía el «antioledanismo» asturiano del siglo VIII.

Quedan sin explicar, empero, las referencias a la versión «antirodriguista» de la *Pérdida de España* en las crónicas asturianas que, paradójicamente, coexisten con la «antivitizana»³⁸. Para Menéndez Pidal, la le-

³⁶ Sobre estas fuentes y, en especial, sobre el *Orosio interpolado* que se creía perdido y que conocemos hay gracias a un manuscrito árabe y al testimonio de Ibn Jaldún, cf. MENÉNDEZ PIDAL, *La épica española...*, págs. 301-302, y DÍAZ Y DÍAZ, «La historiografía hispana...», págs. 210-211. Es necesario advertir que para don Ramón la *Pseudoisidoriana* era de la décima centuria.

³⁷ MENÉNDEZ PIDAL, *La épica medieval...*, págs. 298-300.

³⁸ «Itaque quum Rudericus ingressum eorum cognovisset, cum omni agmine Gotorum eis preliaturus occurrit. Sed dicente scriptura: 'in vanum currit quem iniquitas precedit' sacerdotum vel suorum peccatorum mole oppressi vel filiorum Vvitizani fraude detecti omne agmen Gotorum in fugam sunt versi et gladio deleti» (Seb, 7, 1-5).

yenda de don Rodrigo tal y como circulaba en medios vitizanos del sur (esto es, el motivo de la *Pérclida de España* aderezado con la fábula de don Julián), no se conoció en Asturias hasta muchos siglos después ³⁹. Pero si la leyenda de don Julián aún no había llegado a Asturias, algún tipo de relato legendario sobre Rodrigo ya circulaba por allí a fines del siglo IX. Un fragmento de la *crónica de Alfonso III* se pregunta acerca del destino final del rey Rodrigo y refiere la noticia de un supuesto sepulcro de este rey en Viseo, con epitafio incluido. La leyenda estaba en marcha, pero se tergiversó de tal modo que acabó por producir la mistificación de que dicho rey se había hecho sepultar en vida para redimirse de la *Pérdida de España* ⁴⁰. Gracias a este ejemplo se puede asistir al nacimiento de una leyenda en toda regla. Aparte de los ejemplos precedentes, a fines del siglo XI se constata la presencia de la leyenda en su más íntima esencia en un documento leonés. En el testimonio conocido como *Actas de translación del cuerpo de san Isidoro*, un clérigo echa la culpa de la *Pérdida de España* a un impío y vicioso Rodrigo, atributos que tradicionalmente eran atribuidos a su oponente Vitiza entre los cristianos ⁴¹. El problema de la presencia de estas leyendas en el norte es de una complejidad sin solución aparente. Sin embargo, podría pensarse que la presencia de la versión «vitizana» del asunto llegó allí al tiempo que la «antivitizana» y que, como consecuencia de un mayor flujo de mozárabes de esta última corriente, la primera quedó durante siglos circunscrita a círculos muy cultos o simplemente olvidada. En el siglo XII el Silense la rescatará de las fuentes árabes y la convertirá en una leyenda desprovista ya del valor político que tuvo durante los siglos VIII y IX. No en vano, pese al triunfo de la *leyenda del rey Rodrigo*, el «antivitizanismo» se convertirá en un tópico muy extendido en la baja Edad Media.

En cualquier caso, la *Pérdida de España* es también un motivo propio del relato pelagiano. En el relato constituye el fin de una era y el comienzo de otra nueva, lo cual tendrá una honda significación política. Además, se trata del origen de las tribulaciones del héroe de Covadonga y de su hermana.

³⁹ *Floresta de leyendas...*, pág. 55.

⁴⁰ «*Rudis namque nostris temporibus quum Viseo civitas ete suburbana eius a nobis populata esset, in quadam basilica monumentum est inventum, ubi desuper epitaphion sculptum sic dicit: 'Hic requiescit Rudericus ultimus rex Gotorum'*» (Seb, 7, 6-9; cf. Rot, 7, 9-15). La confusión parece ser entre «Viseo» y «Ueseo» («huesa», sepultura); cf. MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, «La Penitencia del rey D. Rodrigo». En *Revista crítica de historia y literatura españolas* (1897), cit. por MENÉNDEZ PELAYO, «Observaciones preliminares», pág. 24, n. 2. Cf. también del primero de los autores *Floresta de leyendas...*, págs. 95-98.

⁴¹ En *España Sagrada*, IX, 370; cit. MENÉNDEZ PIDAL, *Floresta de leyendas...*, pág. 63.

«Lampagia» en Asturias

En otro trabajo de objeto similar y naturaleza bien distinta, exponía brevemente las deficiencias que, a mi juicio, podían encontrarse en la *leyenda de Lampagia* tal y como aparece en el relato pelagiano. En primer lugar, mencionaba la falta de un nombre propio, lo cual, posiblemente, era una de las causas de su olvido. En segundo lugar, mencionaba la falta de detalle en el desarrollo del triángulo entre Munuza, Pelayo y su hermana. Por último, veía otro problema en la carencia de un desenlace explícito de la historia ⁴². Me voy a servir de estas antiguas cuestiones para tratar de profundizar algo más.

En primer lugar, el nombre. En esta investigación le hemos dado por comodidad el nombre de *Lampagia*, por cuanto es el que la tradición atribuye a otra joven casada con otro *Munuza*, personajes que aparecen en cierto fragmento de la llamada crónica *Mozárabe del 754*. Lo que entonces no advertí es que esta última crónica tampoco menciona ningún nombre, sino que lo hace el editor de la misma, López Pereira ⁴³. He intentado saber algo más al respecto pero me ha sido imposible, pese a disponer ahora de un estudio monográfico que entonces no conocía ⁴⁴. Quede por tanto, aunque sea de forma provisional, el sobrenombre de *Lampagia* para ambas y desafortunadas jóvenes.

El triángulo amoroso. En aquellas mismas páginas planteaba una hipótesis de trabajo con muchos problemas pero con una innegable base documental. Basándome en las filiaciones entre las crónicas asturianas y en el uso de la expresión «*ab occassionem*», planteaba un paralelismo entre el caso de la hermana de Pelayo y el de la mujer del «*dux*» Fáfila, supuesto padre de Pelayo según Alb. La semejanza de los términos, la relación de los dos casos con Pelayo y, más allá, las identidades estructurales entre ambos, me llevaban a plantear la conjetura de que estos motivos tuvieran un mismo origen ⁴⁵. Hoy, como entonces, pienso que no puede irse mucho más allá; al menos, sólo con este ejemplo. Al referirnos al tema de la *Pérdida de España*, veíamos que en medios mozárabes vitanos —posiblemente coetáneos a las crónicas asturianas— circulaba la

⁴² DACOSTA, «Notas..», págs. 16-17.

⁴³ LÓPEZ PEREIRA, José Eduardo (ed.), *Crónica Mozárabe de 754. Edición crítica y traducción*. Zaragoza, Anubar, 1980, pág. 97, n. 26.

⁴⁴ LÓPEZ PEREIRA, José Eduardo, *Estudio crítico sobre la Crónica Mozárabe de 754*. Zaragoza, Anubar, 1980. El editor de la *Mozárabe* no hace referencia en su estudio a «Lampagia».

⁴⁵ «*Ob occassionem sororis*» (Rot, 8, 11), y «*quadam occasione uxoris*» (Alb XIV, 33, 5), para la hermana de Pelayo y la mujer de Fáfila, respectivamente. Cf. DACOSTA, «Notas...», pág. 16.

leyenda de don Julián. Según la misma, un rey (Rodrigo) mancillaba el honor masculino al violar a una joven, hija de don Julián quien, en venganza provocaba la *Pérdida de España*. Según la adaptación de la leyenda de Lampagia en Asturias, un «*dux*» musulmán (Munuza) mancilla el honor masculino de Pelayo al casarse con su hermana lo cual, provoca una rebelión de enormes consecuencias políticas para el norte de la Península. Los elementos vuelven a ser aquí de una concordancia asombrosa, aunque podrá aducirse que no lo suficiente como para establecer una filiación directa entre ambos relatos. Efectivamente no existe base suficiente, pero las identidades estructurales siguen ahí. ¿Cómo explicar éstas? A mi modo de ver, una vez desechada la conjetura extrema que supone la identidad entre ambos motivos, sólo queda pensar en una misma sensibilidad originaria de fondo. Si el primer caso es de autoría mozárabe, creo que no es muy arriesgado suponer que el segundo también derive de este manantial. No en vano, Menéndez Pidal planteó la hipótesis de una épica mozárabe procedente de los *carmina maiorum* visigodos; épica de la que se conservan algunos vestigios más ⁴⁶. Planteada ya la hipótesis, quizá podría extenderse al ejemplo inexplicado de la mujer de Fáfila, la madre de Pelayo. El suceso que cuenta nos remite a los tiempos de Égica, lo que hace pensar en uno de esos *carmina maiorum* de los que hablaba Isidoro, un relato épico visigodo transmitido a través de los mozárabes hasta la Asturias de fines del siglo IX. Todo ello continúa en el terreno de la hipótesis, pero quizá se vaya avanzando algo.

Donde no creo que puedan plantearse tantas objeciones es en la relación existente entre la leyenda de *Lampagia* tal y como aparece en Rot y la versión más antigua recogida por la *crónica Mozárabe del 754*. Pero no conviene avanzar conclusiones. Veamos primero los hechos. Munuza es considerado por casi todos los expertos como un personaje histórico. Desde siempre parece haber existido una cierta unanimidad al respecto, aunque se reconozca a menudo que el relato es, en esencia, un «cuento fabuloso» ⁴⁷. La más que posible presencia de tropas musulmanas en el

⁴⁶ Cf. MENÉNDEZ PIDAL, *La épica medieval...*, pág. 348.

⁴⁷ La expresión es de MENÉNDEZ PELAYO, «Observaciones preliminares», pág. 40. Más recientemente, ISLA FREZ, quien toma la hipótesis de Sánchez-Albornoz, opina que el relato posiblemente es legendario (pág. 153) aunque su interpretación del pacto es historicista: «La posición social y política de Munuza parece haber sido mucho más modesta. No nos encontramos ante un gobernador afincado en Astorga que pretendiera vincularse a una supuesta familia ducal astoricense, sino ante un pequeño gobernador de Gijón. Ello no obstaculizó en principio su interés por unirse a una familia de riqueza y prestigio en el área» («Consideraciones...», pág. 153). MONTENEGRO y CASTILLO, por su parte, «prescindiendo de que lo referente a la hermana de Pelayo pudiera ser legendario», defienden la variante de este análisis en la que nuestro personaje es miembro de la antedicha familia ducal («Don Pelayo...». págs. 12 y ss).

norte en los primeros momentos de la conquista avalan el trasfondo histórico de esta figura, pero no su historicidad, al menos no bajo ese nombre ⁴⁸. De hecho, no entiendo por qué tienen que ser necesariamente conciliables la presencia islámica en Asturias con la personalidad histórica de un «dux» musulmán claramente literario. La interpretación historicista tampoco da respuesta al evidente anacronismo que comete Seb en la calificación jerárquica de Munuza y de otros jefes musulmanes como «duces»; anacronismo sobre el que convendrá profundizar más adelante.

La historiografía más cualificada y el propio Menéndez Pelayo conocían la existencia del «*otro Munuza*», esto es, el del relato de *Lampagia* y el duque Eudón ⁴⁹. Según la *crónica Mozárabe del 754*, «*Munuza*» es un jefe bereber rebelde que, aliado al «dux» Eudón, mantiene en jaque a las tropas cordobesas en Cerdeña allá por el año 731. Para sellar su alianza, el franco Eudón da a su hija en matrimonio al rebelde musulmán, pero poco previsor, la pareja cae en manos de sus perseguidores y, entre otras cosas, pierden la cabeza ⁵⁰. El relato, por lo menos en lo que a la joven se refiere es tan breve y con tan poco desarrollo como el pelagiano. Igualmente destacan los elementos fabulosos y el providencialismo de fondo, todo lo cual, junto con la rara presencia femenina, parece remitirnos a un universo netamente legendario ⁵¹. Otra coincidencia notable es la del pacto entre los varones a través del matrimonio de sendas «*Lampagias*». En este sentido, tampoco es baladí recordar que ambas aparecen casadas cuando una oportuna violación podría haber simplificado el trabajo de los cronistas ⁵². El «*Munuza*» pirenaico encuentra la muerte como consecuencia de haberse «embriagado de sangre inocente» —cristiana, que es la que cuenta— y puede que también por casarse con una cristiana. Del Munuza asturiano nada nuevo hay que decir: cuando Pelayo y los suyos ataquen a los musulmanes en su retirada, éste caerá víctima de las circunstancias al igual que su tocayo (ser musulmán, haber tenido algún tipo de trato con Pelayo y haberse casado con su hermana). Pese a todo, autores como Dozy, Tailhan o Lafuente y Alcántara no dudaron en identifi-

⁴⁸ Sobre el «valiato» de Gijón, cf. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio, *Los musulmanes y los astures trasmontanos antes de Covadonga*, Buenos Aires, Publicaciones del Centro Asturiano, 1944, págs. 27-28. Más recientemente MONTENEGRO; CASTILLO, «Don Pelayo...», págs. 9-10.

⁴⁹ MENÉNDEZ PELAYO, «Observaciones preliminares», pág. 40.

⁵⁰ «*Et quia filiam suam dux Francorum nomine Eudo causa federis ei in coniugio copulandam*» (*Crónica Mozárabe*, 79, 19-20. El relato completo en *op. cit.*, 79, 4-29.

⁵¹ DÍAZ Y DÍAZ ha llegado a decir que la *crónica Mozárabe del 754* está plagada de «consejas y leyendas» («La historiografía hispana...», pág. 209).

⁵² En ambos casos se utiliza el término «*coniugio*», aunque esto por sí sólo no significa gran cosa. Por otro lado, la *Mozárabe* es conocida por su difícil latín y por sus numerosas interpolaciones (cf. LÓPEZ PEREIRA, *Estudio crítico...*, págs. 5-6).

carlos de forma más o menos explícita, pero tuvo que ser el valiente Saavedra quien defendiera aquello de que «bien pudieran llamarse igual dos beréberes»⁵³. Frente a ello, Barrau-Dihigo, en consonancia con Francisco Codera, trató estas hipótesis de «fantasmagoría»⁵⁴. Efectivamente, la homonimia es uno de los problemas más frecuentes en el análisis de la documentación medieval; por ello, entiendo que sostener mi hipótesis exclusivamente sobre este hecho puede resultar falaz. En último extremo, nada impide que el exhabrupto de Saavedra pueda ser cierto. Pero si para la crítica no está justificado este argumento por débil, tampoco bastará para fundamentar las clásicas soluciones de identificación entre ambos «Munuzas». De todos modos, se trata de una polémica estéril ya que, a mi modo de ver, no es en el nombre donde radica el problema de ambos personajes, sino en el hecho de que sus historias tengan tantos —y tan literales— elementos en común. De nada sirve plantear aquí interrogantes sobre su historicidad cuando *Munuza*, en el contexto estudiado, es un evidente personaje literario. En este sentido, creo que este análisis debería partir de una hipótesis expresada hace tiempo bajo la forma de un significativo interrogante: ¿no será nuestro Munuza una versión asturiana del que aparece en la *crónica Mozárabe del 754*?⁵⁵ Sánchez-Albornoz criticó a Barrau-Dihigo por proponerla basándose en que aquél defendía la mayor antigüedad de Seb frente a Rot⁵⁶. Efectivamente, parece que el crítico francés andaba errado en ese asunto, pero esto no justifica la negativa de don Claudio a aceptar tal hipótesis. Rescatarla del olvido es un acto de justicia, y también un sano parasitismo por mi parte.

La hermana de Pelayo ha tenido menos suerte que su presunto esposo Munuza por cuanto no ha pasado de ser un personaje secundario o inexistente en los análisis historiográficos posteriores. Es lógico, por cuanto la pobre mujer no aparece adornada con una gobernación; de hecho, ni siquiera le dieron un mal nombre. Eso no fue obstáculo para que un apasionado Sánchez-Albornoz creyera firmemente en su historicidad y repro-

⁵³ Cf. BARRAU-DIHIGO, «Recherches...», págs. 129, n. 2.

⁵⁴ *Ibid.* FRANCISCO CODERA Y ZAIDÍN, por su parte, estudió la versión pirenaica del asunto en sus *Estudios críticos de historia árabe-española*. («Munuza y el duque Eudón», vol. VII de la «Colección de estudios árabes». Madrid, 1947, págs. 140-169); obra que, pese a mis esfuerzos, no he podido consultar.

⁵⁵ BARRAU-DIHIGO planteó el interrogante con la precisión que le caracterizaba: «Munuza, n'aurait-il pas pour prototype le Berbère Munuz, qui s'allia avec Eudes, duc d'Aquitaine, se révolta contre le gouverneur de l'Espagne Abd er-Rahmân Gháfiki et périt de mort violente en Cerdagne vers l'année 731?» («Recherches...»? pág. 129).

⁵⁶ SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Musulmanes y astures trasmontanos...*, pág. 26, n. 124. Es de recordar que, en esas mismas páginas, el ilustre autor exclama —en el sentido más literal del término— en favor de un carácter netamente astur de la rebelión de Covadonga (*op. cit.*, pág. 28).

dujera sus posibles pasos históricos ⁵⁷. Esto último, es una evidencia más de que incluso entre los personajes de leyenda existen jerarquías y de que, a veces, las cosas son lo que realmente parecen ser. Otro asunto bien distinto es el del sentido que dicha leyenda pueda tener en el contexto de la mentalidad hispanocristiana de la época. Es evidente que contiene elementos que hacen pensar, como hubiera dicho Herculano, en una alegoría de los peligros del mestizaje entre vencedores y vencidos. A mi modo de ver, en el caso que verdaderamente interesa aquí —el de Pelayo—, la *leyenda de Lampagia* está en estrecha relación con el «colaboracionismo» inicial de Pelayo, algo de lo que me ocuparé en breve.

Ambas versiones de la *Lampagia*, así como los otros ejemplos vistos, parecen pertenecer a un mismo fondo común, indudablemente hispano y de posible transmisión mozárabe. Unos, por su temática, son con toda seguridad posteriores a la conquista islámica; otros parecen anteriores, quizá pertenecientes a una pérdida épica visigoda. En el caso que nos ocupa, tenemos una adaptación asturiana de una leyenda que circulaba por la Península y que denunciaba la existencia de todo tipo de relaciones entre cristianos y musulmanes. Aunque no conozcamos el mundo mozárabe como quisiéramos, los estudios más recientes ponen de manifiesto una sensibilidad literaria más aguda entre los cristianos del sur de lo que tendrán los del norte durante siglos. No nos ha de extrañar, por tanto, que los cronistas asturianos tomasen motivos legendarios de los mozárabes y más si tenemos en cuenta que al menos dos de estos cronistas son seguramente sureños. No en vano, dicha sensibilidad artística es evidente tanto en estas leyendas como en los maravillosos restos de su poesía amorosa y erótica ⁵⁸. Uno no puede dejar de preguntarse qué tuvo que suponer para los hombres y mujeres de las jarchas la emigración hacia el austero norte. En fin, vistos los préstamos, vemos ahora cómo discurre la epopeya de Pelayo por la montañosa Asturias.

3. LA EPOPEYA PELAGIANA

Origen y enemigos del héroe

Al comienzo de este trabajo expresaba la intención de no detenerme en aquellas hipótesis antiguas o recientes que interpretan la epopeya pela-

⁵⁷ *Orígenes...*, II, págs. 87 y ss. Sorprende, empero, que no siguiera aquí a su maestro Manuel Gómez-Moreno quien, en su edición de la *crónica de Alfonso III*, no deja de calificarla de personaje legendario.

⁵⁸ Sobre este delicioso género poético, cf. la reciente obra de Álvaro GAMES DE FUENTES, *Las jarchas mozárabes. Forma y significado*. Barcelona, Crítica, 1994. Sobre la autoría mozárabe de las crónicas asturianas, cf. un ponderado análisis en DÍAZ Y DÍAZ, «La historiografía hispana...», págs. 216-229.

giana en términos históricos. Como ya he dicho, la veracidad de lo que nos cuentan las crónicas en las presentes páginas es casi irrelevante, ya que mi encuesta se dirige a la concepción que los asturianos del siglo IX tenían de su propia y presuntamente fundacional historia. Pero mi objetivo no es nada fácil, por cuanto el de los orígenes de Pelayo ha sido uno de los problemas «estrella» de la historiografía hispana de los últimos mil años. Afortunadamente, no hace mucho se ha insistido sobre la evidencia de que Pelayo, en el contexto cronístico asturiano, tenía que ser necesariamente godo⁵⁹. Por otro lado, este tipo de goticismo como fuente de nobleza y prestigio, es una constante en nuestra historia y uno de los fundamentos de idea de «nación española» (aunque como ya dijera Menéndez Pidal, todo ello tiene «muy poco fundamento racial y mucha fantasía»)⁶⁰.

También recordaba antes los ostentosos esfuerzos de las crónicas por enlazar a Pelayo con ciertos reyes visigodos y con el luctuoso suceso de la *Pérdida de España*. La más modesta de las ascendencias del héroe —Rot— abunda en esto al convertirle en un antiguo «*espartario*» de Vitiza y Rodrigo⁶¹. Más generosa es Seb al hacerle hijo del duque Fáfila, «de estirpe regia»⁶². Como ya sabemos, una de las versiones de Alb abunda en este último origen. Así, Pelayo, hijo del «*dux*» Fáfila —quizá de Tuy o de «*Gallicie*»— es expulsado de Toledo en tiempos de Égica por un Vitiza que no en vano había matado —de forma no muy refinada— al presunto padre de nuestro protagonista por un asunto de faldas⁶³. Otra copia manuscrita de Alb insiste en el origen regio de Pelayo, aunque haciéndole hijo de un tal Bermudo y nieto de nada menos que el rey Rodrigo⁶⁴. El evidente significado de los casos de ascendencia regia, incluido el posible

⁵⁹ ISLA FREZ, «Consideraciones...», pág. 156. Un estado de la cuestión en DACOSTA, «Notas...», págs. 13-16.

⁶⁰ MENÉNDEZ PIDAL, *La épica española*, págs. 268-289. Sobre el «goticismo» asturiano y el «cantabrisimo» vizcaíno del siglo XVI, cf. JUARISTI, Jon, *Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles*. Madrid, Siglo XXI, 1992, págs. 3 y ss. Desde esta perspectiva, pero referida al relato de Pelayo y al de *Jaun Zuria*, véase mi comunicación «Relatos legendarios sobre los orígenes políticos de Asturias y Vizcaya en la Edad Media»; presentada en el *VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica «Mitos»*, celebrado en Zaragoza del 4 al 9 de noviembre de 1996.

⁶¹ «*Pelagius quidam, spatarius Vitizani et Ruderici regum*» (Rot, 8, 9-10).

⁶² «*Pelagium filium quondam Fafilani ducis ex semine regio*» (Seb, 8, 6). Juan GIL, siguiendo a Sánchez-Albornoz y a Gómez-Moreno, interpreta las diferencias entre Rot y Seb en este punto como un intento legitimatorio de la monarquía asturiana («Introducción». En *Crónicas Asturianas*, pág. 60).

⁶³ «*Iste [Witiza] in vita patris in Tudense hurbe Gallicie resedit. Ibiq[ue] Fafilanem ducem Pelagii patrem, quem Egica rex iluc direxerat, quadam occasione uxoris fuste in capite percussit, unde post ad mortem pervenit. Et dum idem Vittizza regnum patris accepit, Pelagium filium Fafilanis [...] ad hurbe regia expulit*» (Alb, XIV, 33).

⁶⁴ «*Pelagius filius Veremundi nepus Ruderici regis Toletani*» (Alb, XVa, 1, 1-2).

antivitizianismo del último, junto con la homonimia del hijo de Pelayo con aquel «*dux*», ha hecho inclinarse a gran parte de la historiografía por el origen «fafilano». Para Juan Gil, las distintas genealogías del héroe no son neutras y el hecho de que se haga a Pelayo hijo de un «*dux*» contribuye a salvar a Pelayo de «parentescos indeseables»⁶⁵. Ésta, bien puede ser la causa del éxito logrado por la misma entre los historiadores pese a sus ribetes legendarios, al menos en lo que a la versión de Alb se refiere⁶⁶. Pero hay otro «*dux*» en las crónicas directamente relacionado con Pelayo, por lo que su análisis merece nuestra atención.

Parece evidente que en la Asturias de fines del siglo IX Pelayo tenía que ser godo. El peso de la cultura visigótica y del proyecto «continuista» de Alfonso III condicionaban el estilo y el fondo de los trabajos historiográficos de la época. En este sentido, me atrevería a decir que a los cronistas asturianos les resulta tan imposible otorgar a Pelayo un origen étnico distinto del visigodo como historiar el reino antes del 711. Sin embargo, bajo sus reelaboraciones «neogoticistas», se ha puesto de manifiesto la existencia de pálidos reflejos de una tradición historiográfica anterior, como mínimo de la época de Alfonso II. A mi modo de ver y sosteniéndome en la autoridad de Barbero y Vigil, creo que uno de estos reflejos lo constituye el caso de Pedro, «*duque de Cantabria*» o «*de los Cántabros*»⁶⁷. El barniz «neogoticista» de Pedro es demasiado immaculado para ser cierto. Por otro lado, se ajusta como un guante a los fines continuistas de Alfonso III; gracias a la presencia de este personaje, la genealogía del rey «*Magno*» duplica sus ascendencias regias y, más importante aún, queda vinculado a dos de los reyes visigodos más trascendentales, Leovigildo y Recaredo⁶⁸. Ya manifesté en otro trabajo el carácter redundante, y por tanto, retórico, de esta pretensión genealógica, por lo que no insistiré más sobre ella⁶⁹. A la vista de la interpretación que ya hice del término «*dux*» dado a Pedro quisiera entrar en un análisis más pormenorizado de dicho calificativo jerárquico por cuanto afecta no sólo al protagonista principal

⁶⁵ GIL FERNÁNDEZ, «Introducción», pág. 66.

⁶⁶ Entre los «fafilanos» declarados cabe destacar a Sánchez-Albornoz y, más recientemente, a Julia MONTENEGRO y Arcadio DEL CASTILLO. Estos últimos autores defienden que Pelayo era hijo del duque visigodo de la *Asturiense* (sic), aunque él no llegara a ejercer el cargo («Don Pelayo...», págs. 21 y ss).

⁶⁷ Apoyaron su hipótesis en el análisis de los gentilicios, para lo que cierto estudio de Marcelo VIGIL constituye un clásico: «Romanización y permanencia de estructuras sociales indígenas en la España septentrional». *En Boletín de la Real Academia de la Historia* 152 (1963), págs. 225-234.

⁶⁸ «*Petri ducis, ex semine Leuegildi et Reccaredi regum progenitus*» (Seb, 13, 2-3). Rot tan sólo hace mención del «*ex regni prosapiem*» de Pedro (Rot, 11, 7).

⁶⁹ Cf. DACOSTA, «Notas...», pág. 30.

de nuestra investigación, sino también a otros de la importancia de Munuza.

El término «*dux*» plantea problemas internos y de contexto que hacen difícil una interpretación literal del mismo. Barbero y Vigil insistieron en el valor dado por fuentes visigodas y francas al referirse a los cántabros y vascones, respectivamente. En este sentido, yo mismo argumenté que los escribas carolingios lo usaron para designar a jefes gentilicios eslavos⁷⁰. Sin embargo, no hace falta irse tan lejos ya que Seb la emplea igualmente para referirse nada menos que a Alkama y Munuza⁷¹. Este uso del término «*dux*» supone un problema para ciertos análisis historiográficos que contaban con una acepción literal del mismo⁷². Sin embargo, mi objetivo no es entrar aquí en arduas polémicas sobre el asunto porque, insisto, el sentido que tienen éstos y otros términos de la crónica es más literario que histórico. A la hora de presentar a los enemigos de Pelayo, al cronista le importa más la calidad del término que su exactitud histórica. Lo que a nosotros puede parecer un desatino —calificar de «*dux*» a un musulmán— para aquéllos a quienes estaba dirigida la crónica posiblemente era una referencia lingüística y política conocida y, más importante aún, un epíteto destinado a fundamentar el dramatismo del relato⁷³. Por otro lado, no ha de extrañar la laxitud de nuestras crónicas en el uso de la terminología del poder. Recuérdense, por ejemplo, las lecturas y adaptaciones políticas que eslavos y germanos antiguos hacen de «*Caesar*» («tzar») y «*Karolus*» («kaiser»), que han dado en las lenguas rusa y alemana términos que viene a equivaler —con matices— en la nuestra «emperador».

⁷⁰ BARBERO; VIGIL, «Sobre los orígenes sociales de la Reconquista: cántabros y vascones desde fines del Imperio Romano hasta la invasión musulmana». En «*Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona, Ariel, 1988 [1965], pág. 93. Cf. DACOSTA, «Notas...», págs. 30-31. Mi cita era tomada de KOS, M., «L'Etat slovène à Carantanie». En *L'Europe aux IXe-XIe siècles. Aux origines des Etats nationaux*. Varsovia, Institut d'Histoire de l'Academie polonaise de Sciences, 1968, pág. 124. Amancio ISLA critica con distintos argumentos la existencia del «*dux asturiense*» en la época de la conquista («Consideraciones...», págs. 155-158). Julia MONTENEGRO y Arcadio DEL CASTILLO basan toda su hipótesis en esta última presunción («Don Pelayo...», págs. 15 y ss).

⁷¹ «*Alcamanem ducem*» (Seb, 8, 8), y «*unus ex quattor ducibus*» (Seb, 11, 2-3), respectivamente. En la traducción de estas menciones, y en otros muchos casos análogos, se echa en falta una nota justificativa de la acepción de «general» o «gobernador» que se le da (*Crónicas Asturianas*, pág. 201 y pág. 207).

⁷² Un ejemplo lo encontramos en el desliz de don Claudio al interpretar, en este mismo contexto, «*cognatus*» por «cuñado» (mi crítica en «Notas...», pág. 45). Sobre la necesidad de ajustar el sentido de la terminología de las crónicas a la realidad social de los asturianos altomedievales, cf. MINGUEZ FERNÁNDEZ, José María, «Poder político, monarquía y sociedad en el reino asturleonés en el período de su configuración». En *Estructuras y formas de poder en la Historia*. Salamanca, Universidad, 1991, págs. 73-75.

⁷³ Cf. BARRAU-DIHIGO, «Recherches...», pág. 130.

Pese a lo que cierta lógica histórica nos dicte dejemos que los invasores islámicos Munuza y Alkama sean «*duces*». Al primero, lo hemos visto en relación con el relato de *Lampagia* como motivo de deshonor para el héroe, y como motivación para que éste iniciara su andadura por una senda de peligros. Igualmente, y como consecuencia del matrimonio de Munuza y *Lampagia*, Pelayo se ha transformado de connivente más o menos explícito a irreductible resistente al Islam. Pelayo se deshumaniza al desaparecer Munuza del relato. Cuando éste vuelva a aparecer, de nuevo como «*dux*» de Gijón, será para que Pelayo y los suyos le maten, cuando ya no queden restos del ejército de Alkama y, en cierta forma como repetición del episodio de fuga y exterminio que protagoniza el ejército musulmán tras la batalla de Covadonga⁷⁴. Alkama es otro de los verdugos de Pelayo que acaba convirtiéndose en víctima. A diferencia de Munuza, éste sólo aparece como comandante de las tropas que se envían desde Córdoba para acabar con Pelayo tras su sublevación. Tanto en la *Albeldense* como en la *crónica de Alfonso III* este personaje es descrito con el mismo carácter plano, prácticamente unidimensional, lo cual contrasta tanto con su elevada categoría política como con el hecho de que aparezca junto al personaje más definido de todo el relato, léase, Oppa. Sin embargo, Alkama no es ni el reverso ni la estilización de las características militares que como obispo, le faltan al vitizano Oppa⁷⁵. De hecho, cuando comience la batalla, este último será quien dé la orden de ataque. Alkama, como enemigo de contexto, basta con que figure en el relato; al fin y al cabo no es sino el calco de otro mucho más antiguo que ya veremos. Pero no adelantemos acontecimientos.

Munuza y Alkama constituyen enemigos de Pelayo; el primero, en relación a la motivación del héroe y su venganza; el otro, como simple fondo sobre el que destaca el héroe. Como he expuesto recientemente estos personajes cumplen una clara función en el desarrollo del escenario, o en palabras de Umberto Eco, de su «geografía imperfecta»⁷⁶. Su presencia en el relato sólo se explica, por tanto, en el contexto en el que éste se fa-

⁷⁴ Alb es la más breve: «*postremoque Monnuza interficitur*» (Alb, XV, 1, 7). Rot y Seb coinciden en lo esencial: «*Prejatus vero Munnuza dum factum conperit, ex civitate idem legionem maritimam exilivit et fugam arripuit. In vico quoddam Clacliensem comprehensus cum saris hominibus est interfectus*» (Rot, 11, 1-3).

⁷⁵ «*Hoste innumeravilem ex omni Spania exire precepit et Alcamanem sibi socium super exercitum posuit*» (Rot, 8, 31-32). Rot también cuenta la derrota de Covadonga, sobre la que luego iremos. Seb y Alb, por su parte, apenas citan este último suceso mencionando su nombre junto al de Oppa (Seb, 10, 8-9; Alb, XV, 1, 6).

⁷⁶ Cf. DACOSTA, «El relato de los orígenes del Reino Asturleonés: tiempo, objeto y coherencia del discurso», trabajo presentado a las VI Jornadas... «Los Relatos de los Orígenes».

brica, tanto a nivel individual como sociológico. Los autores de las crónicas asturianas, algunos de ellos mozárabes con casi total seguridad, tienen que incluir al enemigo arquetípico medieval por excelencia, el «sarraceno»⁷⁷. Munuza y Alkama cumplen en este sentido con el principio de actualización de los mitos al referirse a la situación real de conquista y repliegue que están viviendo los asturianos de fines del siglo IX. El tema tiene profundas implicaciones, pero es de destacar que el gran enemigo de Pelayo no lo constituye el «sarraceno», sino el vitizano, más concretamente el obispo Oppa.

Esta segunda imagen del «enemigo» es más concreta, aunque no por ello, más cierta. Antes destacaba cómo Rot y Seb entendían que la *Pérdida de España* había tenido su causa mediata en el fracaso de Rodrigo como gobernante y guerrero, así como la inmediata estaba en la traición cometida por los hijos de Vitiza. Estas mismas versiones descargan un poco más a Rodrigo de su culpa histórica al entender que éste se había limitado a seguir la senda de pecado trazada por Vitiza quien, al ordenar contraer matrimonio a los clérigos, había provocado el castigo divino, esto es, la invasión sarracena⁷⁸. También vimos que, en este mismo sentido, Alb acusaba a los hijos de Vitiza de provocar la división interna del reino que causó su debilidad y ruina final. En consecuencia, Rodrigo aparece unánimemente como una especie de marioneta del destino, débil para sobreponerse a los pecados del reino e incapaz en la lucha contra el invasor, enredado en una conjura escatológica circular protagonizada por Vitiza y continuada por sus hijos. Oppa se cuenta entre ellos pero, dada su importancia en el relato, merece un estudio más pormenorizado en el que no tardaré en entrar.

Visto todo lo anterior, reducir el problema del enemigo en el relato pelagiano al obispo colaboracionista que es Oppa, puede resultar algo simplista⁷⁹. El enemigo en las crónicas asturianas lo constituyen, efectivamente, los vitizanos; pero también los musulmanes idealizados que son Munuza y Alkama (sin olvidar a las decenas de miles de «sarracenos» que mueren en Covadonga). Sin embargo, esta perspectiva puede ser es-

⁷⁷ Cf. el imprescindible ensayo de Josep FONTANA al respecto (*Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica, 1994, en especial, págs. 56-63) Un estudio más detenido en el «espejo musulmán», es el de Philippe SÉNAC basado en los estudios de Daniel y Rodinson (cf. la «Introduction» de su *L'image de l'autre. Histoire de l'occident médiéval face à l'Islam*. París, Flammarion, 1983).

⁷⁸ Seb, 5, 5-9.

⁷⁹ Esto puede desprenderse de mis afirmaciones en «Notas...», págs. 17-18.

téril si, sobre el carácter verdaderamente literario de estos personajes, se sigue primando la polémica en torno a la identificación histórica de los mismos ⁸⁰. En el autorizado entender de Barrau-Dihigo estas pequeñas e interminables discusiones en torno a la identificación de los personajes olvidan el carácter abiertamente épico de todo el relato pelagiano. Si como él decía, la *crónica de Alfonso III* presenta a sus personajes de una forma un tanto «naïf» este hecho no es fruto del error o de la casualidad, sino de las necesidades propias del relato épico ⁸¹. La mejor forma de llenar un teatro es situar en el proscenio a los mejores intérpretes y adornarlos con las más altas referencias, aunque éstas sean postizas. Esto es lo que hace Seb sin rubor poniendo en escena nada menos que al metropolitano de Sevilla, Oppa, y a dos de los principales responsables de la conquista, Alkama y Munuza ⁸².

Príncipe, rebelde, connivente y mártir

Pelayo, como héroe, se va perfilando paso a paso. Hemos visto cuál es el origen de su desventura, cómo se caracteriza a sus enemigos y en qué consiste en esencia la historia de su hermana en el conjunto del relato que aparece en una de las versiones de la *crónica de Alfonso III*. Hasta la batalla de Covadonga, las dos versiones de dicha crónica mantienen insalvables diferencias que los especialistas han interpretado desde innumerables puntos de vista. Alb, por su parte, calla durante casi todo el relato, manteniendo una actitud más acorde con el carácter de *nómina regia* de estas crónicas.

Hemos visto cómo Pelayo no se explica sin la *Pérdida de España*. A ella obedece la llegada y refugio de Pelayo en Asturias, algo unánime en las crónicas asturianas a excepción de algunos fragmentos de Alb que han justificado la conjetura de que Pelayo podría haberse encontrado en

⁸⁰ Es de recordar aquí la reprimenda de don Julio: «El arquetipo sirve para dar un aire de perfilado y perfección formal a algo que en sí no es tan perfilado o tan mondo y lirondo. Y claro es que los historiadores, con frecuencia, han sido perezosos como el vulgo en lo de no apurar o depurar sus fuentes, en relatar lo que pudiera haber sido y no lo que ha sido, y han dado más importancia a la "verosimilitud" que a la "verdad"» (CARO BAROJA, *De arquetipos y leyendas...*, pág. 100).

⁸¹ BARRAU-DIHIGO, «Recherches...», págs. 129-130.

⁸² Las referencias están en Seb, 8, 8-9; Seb, 8, 7-8; y Seb, 11, 2-3. Como es obvio, esto no significa que Alkama y Munuza fueran lo que el cronista pretende. Sobre la personalidad histórica de estos personajes y otros como el famoso Muza en relación a la dominación de Asturias, cf. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio, *Los musulmanes y los astures trasmontanos antes de Covadonga*. Publicaciones del Centro Asturiano de Buenos Aires. Buenos Aires, 1944.

Asturias antes de la invasión ⁸³. Análisis aparte, los relatos más extensos son explícitos sobre este asunto. Seb, por ejemplo, sitúa la llegada de Pelayo a Asturias después de la invasión, haciendo mención a la emigración goda hacia Francia, pero sobre todo hacia el futuro reino asturiano ⁸⁴. Rot, por su parte, ofrece la más jugosa de las tres versiones que ya hemos identificado como un préstamo y una adaptación de la leyenda de Lampagia ⁸⁵. Sólo en Rot la presencia de Munuza, «gobernador» de Gijón, tiene un significado que ha llegado a definirse como «motivación un tanto sórdida» para Pelayo. El profesor Gil —a quien pertenece la expresión— ha puesto de relieve que ésta no es la única omisión consciente que hace Seb, y que estas variantes tienen un claro significado vindicador de la figura del héroe de Covadonga ⁸⁶. En cualquier caso, resulta significativo que tanto Seb como Alb incluyan en su texto una referencia a Munuza, aunque ésta vaya a continuación de la mítica batalla ⁸⁷. No se omiten ni su nombre ni su calidad jerárquica, y mucho menos el hecho de que Pelayo acabe con él. Pese a que en Seb y Alb esto sea coherente en apariencia, al cotejarlas con Rot surge la duda de por qué Pelayo espera a Covadonga para liberar el territorio de la presencia islámica. Hay que buscar en Rot para encontrar este motivo. Según este fragmento, Pelayo y su hermana se refugian en Asturias huyendo de la «opresión» de los musulmanes. Allí, sin embargo, también hay un «gobernador» islámico —Munuza— que por razones amorosas envía a Pelayo a Córdoba en una misión ⁸⁸. Al volver de la misma, Pelayo se opone al enlace entre su hermana y Munuza. Sólo entonces Pelayo entra en conflicto con éste y se decide a poner en práctica la sublevación, por lo que es perseguido por tropas de Tarik con el fin

⁸³ «*Pelagium filium Fafilanis, qui postea Sarracenis cum Astures revellavit, ob causam patris quam prediximus, ab hurbe regia expulit*» (Alb, XIV, 33, 8-12). «*Iste, ut supra diximus, a Vittizzane rege de Toleto expulsus Asturias ingresus*» (Alb, XV, 1, 1-2) Cf. MONTENEGRO; CASTILLO, «Don Pelayo...», págs. 12 y ss.

⁸⁴ «*Sed qui ex semine regio remanserunt, quidam ex illis Franciam petierunt, maxima vero pars in patria Asturiensum intraverunt...*» (Seb, 8, 4-5). Como el resto de los autores que han tratado el tema, yo me inclino a interpretar este «*ex semine regio*» como una mera metáfora, aunque cabe pensar que la intención del cronista no fuera ésta. De hecho, Juan GIL FERNÁNDEZ es especialmente crítico con el cronista por este fragmento, acusándolo de «fantasear», y de «soñar despierto» en su empeño «...en trasplantar a Asturias la flor y nata de la aristocracia visigoda...» («Introducción», págs. 67-68). Yo he utilizado este mismo principio para sostener mis hipótesis, pero hay que recordar que la contraria también ha dado frutos interesantes a Montenegro y a Del Castillo.

⁸⁵ «*Ipso [Munuza] quoque prefecturam agente, Pelagius quidam spatarius Vitizani et Ruderici regum, ditione Ismaelitarum oppressus cum propria sorore Asturias est ingresus*» (Rot, 8, 9-11).

⁸⁶ GIL FERNÁNDEZ, «Introducción», pág. 67.

⁸⁷ Seb, 11, 1-11; Alb, XV, 1.

⁸⁸ «*Munnuza prefatum Pelagium ob occassionem sororis eius legationis causa Cordova misit*» (Rot, 8, 11-12).

de devolverlo al sur, esta vez significativamente encadenado⁸⁹. Es evidente que Rot, con la inclusión de la leyenda de «Lampagia», está describiendo los peligros de la connivencia entre musulmanes y cristianos, algo que ya podíamos ver en la versión pirenaica de la misma leyenda. Pero este motivo tiene otras funciones que cumplir dentro de la estructura literaria del relato. La más evidente es que este Pelayo anterior a la vuelta no puede interpretarse tan sólo desde el punto de vista de su significado final. En mi modesto entender, la «motivación personal» de Pelayo debe ser entendida en relación con la venganza épica como elemento de desenlace en un relato de estas características⁹⁰. La de Pelayo es una epopeya en toda regla (aunque no tenga el brillo de las griegas y nórdicas); y, como tal, tras describir el origen del héroe, sus enemigos y sus peripecias nos tiene que ofrecer un desenlace que, no pocas veces, acaba en sangre. Seb y Alb, como decía, sólo recogen este desenlace dejándolo aislado tras la batalla de Covadonga y, en cierta medida, sin sentido.

En descargo de Pelayo, el redactor o redactores de Rot hacen un hábil retruécano justificativo: si bien la causa de la rebelión es personal, Pelayo ya tenía en mente la rebelión con el fin de «salvar a la Iglesia»⁹¹. Este objetivo, entendido de forma literal, es muy discutible tanto dentro del propio discurso literario de la crónica, como a nivel histórico, Oppa es un buen ejemplo de ello. Sin embargo, muy lejos de ser un lapsus corregido o un fragmento contradictorio, pronto veremos que constituye uno de los ejes narrativos del mismo. Pelayo se opone al enlace y asume su misión redentora. Pese a sus buenas intenciones, no le queda más remedio que huir ante la superioridad numérica de los contrarios. Y si lo logra es, sobre todo, gracias a que es puesto sobre aviso por un amigo suyo⁹². Este último punto vuelve a insistir en el más que probable colaboracionismo inicial del Pelayo literario. Finalmente, este segmento de la narración se cierra cuando las tropas enviadas tras él cesan en su persecución⁹³.

⁸⁹ «*Quo ille revertir, nulatenus consentit, set quod iam cogitaverat de salbationem ecclesie cum omni animositate agere festinavit. Tunc nefandus Tarec ad prefatum Munnuza milites direxit, qui Pelagium comprehenderet et Codova usque ferrum vinculum perducerent*» (Rot, 8, 13-17).

⁹⁰ MENÉNDEZ PIDAL, *La épica medieval...*, págs. 275-279. Este autor destaca el papel que juega la venganza de sangre y las constantes refundiciones de estos motivos en los relatos épicos (*op. cit.*, págs. 176-179).

⁹¹ «*Nulatenus consentit, set quod iam cogitaverat de salbationem ecclesie cum omni animositate agere festinavit*» (Rot, 8, 14-15). Cf. MONTENEGRO; CASTILLO, «Análisis crítico...», pág. 412.

⁹² «*Qui [las tropas de Tarik] dum Asturias pervenissent volantes eum fraudulenter comprehendere [...] per quendam amicum Pelagium manifestum est consilio Caldeorum. Sed quia Sarrazeni plures erant [...] de inter illis paulatim exiens cursum arripuit*» (Rot, 8, 17-20).

⁹³ «*Quem Sarrazeni persequere cessaverunt*» (Rob, 8, 23).

Hace mucho tiempo, se puso de manifiesto el problema que planteaban algunos pasajes de Rot en los que no es difícil fundamentar la connivencia de Pelayo. Generalmente, este asunto se ha escamoteado por doctos y profanos, aunque ha habido voces que abiertamente lo han expuesto así ⁹⁴. Recientemente se ha insistido en que gran parte de los sucesos «sospechosos» son verdaderamente históricos, en especial el viaje de Pelayo a Córdoba, que es interpretado como un típico ejemplo de toma de rehenes (interpretación avalada por una noticia de al-Maqqarī) ⁹⁵. Creo que es en la propia esencia del relato donde está la respuesta a todas estas cuestiones; sin que por ello niegue la posibilidad real de que Pelayo u otros jefes norteños hubieran sido rehenes (de hecho, un descendiente de Pelayo hará algo parecido con una vascona que luego será reina). En el estado actual de nuestros conocimientos, dudo mucho que estas afirmaciones puedan sostenerse a partir del relato pelagiano, donde las llamadas de alerta ante la connivencia y la venganza de sangre explican suficientemente las primeras andanzas del héroe. Puede que, en el fondo del relato encontremos un pálido reflejo de un hecho más o menos histórico; sin embargo, creer firmemente en un fantasma no ayuda a hacerlo más tangible.

Pelayo «colabora» hasta que finalmente se motiva, y aquí, su comportamiento cambia. Pero ¿tan sólo su comportamiento? La transformación del relato no se circunscribe tan sólo a los contenidos del mismo, sino a su estructura literaria. No en vano, estos pasajes están contruidos con no pocos fragmentos de la literatura hagiográfica. Fragmentos agregados de las vidas de Facundo y Primitivo, Nunilo y Alodia o Cosme y Damián —por poner algunos ejemplos— se funden en el relato pelagiano con el fin de dar autoridad y dramatismo a las tribulaciones del héroe. Un ejemplo escandaloso lo tenemos en el momento en que Pelayo cruza a nado el río «*Pianonie*» como si del Ródano se tratara ⁹⁶. Más significativo es, si cabe, el hecho de que la «animosidad» de Pelayo contra los musulmanes esté

⁹⁴ M. SAAVEDRA, decía al respecto: «En esta leyenda, más o menos novelesca, se me antoja ver simbolizada la situación especial de Asturias durante los pocos años de la dominación mahometana. En ella encuentro la gran consideración de que gozaba Pelayo, la buena inteligencia, aunque momentánea, entre musulimes y cristianos, el intento de implantar los matrimonios mixtos y la repugnancia de la nobleza a tolerar toda imposición extraña» (*Pelayo*. Madrid. 1906; cit. BARRAU-DIHIGO, «Recherches...», pág. 118, n. 1). MONTENEGRO y CASTILLO están en esta línea («Don Pelayo...», pág. 22).

⁹⁵ MONTENEGRO; CASTILLO, «Don Pelayo...», págs. 12-13 y pág. 22, respectivamente. El pasaje del autor árabe puede encontrarse traducido en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La España musulmana...*, I, pág. 76.

⁹⁶ Cf. GIL FERNÁNDEZ, *Crónicas Asturianas*, págs. 124-125 (notas).

copiada de la que había sentido por ellos santa Eulalia ⁹⁷. El ardid del que se sirve Munuza, el taimado ataque que se evita con la prevención de un amigo, o la insistencia en perseguir y encadenar a nuestro héroe, conecta a éste con la idea de ejemplaridad frente al cruel impío, en este caso, no un pagano, sino un musulmán. Esta afición martirológica no es exclusiva de las crónicas ovetenses, ya que aparece muy extendida en otros ámbitos de la vida del reino asturleonés. Un ejemplo archiconocido —pero apropiado al caso— es el de Alfonso III quien, precisamente en estos años, funda un monasterio en honor a los santos Facundo y Primitivo, monasterio que luego acabará siendo famoso ⁹⁸. Estos hechos, en absoluto aislados, nos ponen sobre la pista de una moda de innegable origen mozárabe, necesariamente relacionada con la revuelta mística de los mártires cordobeses del siglo IX y su irradiación por Asturias. La dimensión fundamentalista de aquellos mártires no sólo fue religiosa, sino también política, de lo que quizá podamos extraer alguna clave que ayude a explicar el origen de la mentalidad antimusulmana de los asturianos del siglo IX ⁹⁹.

A mi modo de ver, no cabe dudar de la manifiesta intención de Seb por camuflar la posible connivencia de Pelayo con Munuza, siendo ésta una de las pocas certezas que podemos manejar sobre el asunto. Así, se ha dicho que al eliminar los segmentos narrativos que sólo encontramos en Rot, Seb deja limpio a Pelayo de cualquier sombra de capitulación o connivencia ¹⁰⁰. Sin embargo, las distintas «manipulaciones» del relato no son pasivas, sino que van matizando cada crónica y cada versión a través de la suma de motivos y conceptos. Esto se hace presente allí donde Rot, Seb y Alb se vuelven a encontrar, esto es, en la erección de Pelayo como líder de la resistencia asturiana.

Al llegar este momento Rot pierde momentáneamente la exclusiva. Acabamos de ver cómo, según esta versión, Pelayo tiene dos motivos para sublevarse. Huyendo de sus perseguidores se refugia entre los as-

⁹⁷ Rot, 8, 14. Cf. GIL FERNÁNDEZ, *Crónicas Asturianas*, pág. 123 (notas).

⁹⁸ MINGUEZ FERNÁNDEZ, José María, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*. León, 1976, n.º 6 ss. Sobre los primeros tiempos del monasterio cf. el resumen de Carlos ESTEPA en «Configuración y primera expansión del reino astur. Siglos VIII y IX». En *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados*. Cádiz, Universidad, 1992, pág.194. Philippe SÉNAC, por su parte, relaciona la fundación de Sahagún con la inmigración mozárabe y con la mentalidad antimusulmana propia de estas gentes (*L'image de l'autre...*, pág. 31).

⁹⁹ La revuelta duró hasta bien entrado el siglo X con la muerte de santa Argentea como último rescoldo. No en vano, esta mártir era hija de Umar ibn Hafsun, noble muladí y uno de los primeros «rebeldes» en la larga tradición de la serranía de Ronda (cf. MENÉNDEZ PIDAL, *La épica medieval...*, pág. 287).

¹⁰⁰ Cf. MONTENEGRO; CASTILLO, «Análisis crítico...», pág. 414.

tures quienes, todos a una, le eligen como «príncipe»¹⁰¹. Como puede verse en el gráfico, Seb y Alb se saltan todo lo anterior (segmentos 5º y 6º, y casi todo el 4º), pasando directamente al presente desde el tercero (refugio en Asturias). Aquí, según Seb, los nobles godos huidos de la invasión eligen de entre sus filas al que será su «príncipe»¹⁰². Alb, breve en todo caso, parece coincidir más con Rot que con la versión neogotista de Seb. El indisimulado interés de Seb por convertir a Pelayo en un godo como Dios manda es una evidencia sobre la que tampoco voy a insistir mucho. Ya se ha abundado en el hecho de que Seb sea la versión «neogótica» por excelencia, algo fácilmente demostrable en sus esfuerzos profilácticos hacia Pelayo¹⁰³. El caso más evidente, nos dice el profesor Gil, es la transformación que opera en la mención al «*concilium Asturum*» de Rot que en esta otra aparece como un concilio palatino netamente godo¹⁰⁴. Otro autor ha insistido en lo mismo, alegando que la terminología de la *crónica de Alfonso III* referida a la elección de Pelayo como líder de la rebelión está tomada en gran medida del léxico político visigodo¹⁰⁵.

Acabamos de ver que Pelayo es elegido «príncipe». Pero esto, que es suficiente para Seb, no basta para Rot y Alb ya que ambas coinciden en considerar a Pelayo como provocador de la rebelión de los Astures¹⁰⁶. Sin embargo, para que Pelayo sea verdaderamente rebelde según Rot, hace falta que desde Córdoba, se le declare como tal. «*Manifestum esse revellem*», dice de forma expresiva esta versión, es decir, una declaración de proscripción hacia Pelayo que es dictada por el «rey» de los musulmanes tras ser informado por sus hombres de la elección de Pelayo como «príncipe» y, como tal, cabeza de la rebelión¹⁰⁷. En resumen, Pelayo aparece como «príncipe» y como «rebelde» en Rot. En este sentido, sólo cabe advertir del llamativo uso de pares de motivos que hace esta ver-

¹⁰¹ «*Qui [Pelayo] per omnes Astores mandatum dirigenis, in unum colecti sunt et sibi Pelagium principem elegerunt*» (Rot, 8, 27-28).

¹⁰² «*Maxima vero pars in patria Asturiensium intraverunt sibique Pelagium [...] principem elegerunt*» (Seb, 8, 5-7).

¹⁰³ MONTENEGRO; CASTILLO, «Don Pelayo...», pág. 25.

¹⁰⁴ GIL FERNÁNDEZ, «Introducción», pág. 67.

¹⁰⁵ Cf. ISLA FREZ, «Consideraciones...», pág. 159, quien ve en Seb una preocupación mayor por armonizar sus pasajes con la realidad institucional y la legislación conciliar visigodas.

¹⁰⁶ «*Pelagium [...] qui postea Sarracenis cum Astures revellavit*» (Alb, XIV, 33, 9-10). Partiendo de aquí, el cronista vuelve a ello en términos similares: «*iste primum contra eis sumsit revellionem in Asturias*» (Alb, XV, 1, 3-4).

¹⁰⁷ «*Que audito, milites qui eum comprehendere venerant Cordova reversi regi suo amnia retulerunt, Pelagium, de quo Munnuza suggestionem fecerat, manifestum esse revellem*» (Rot, 8, 28-30).

sión: dos causas para la rebelión, dos reacciones contra Pelayo, dos requisitos para confirmar la sublevación.

«Príncipe» o «rebelde», godo o astur, estas cuestiones no afectan de modo directo al enfoque dado a este trabajo. La primera nota del mismo muestra dos o tres ejemplos de los últimos resultados de la interrogación histórica sobre los mismos. Es difícil escoger entre Rot y Seb dado lo manifiesto de sus intenciones y las servidumbres de su estructura literaria. Alb, más modesta siempre, puede que acabe llevándose el gato al agua, aunque realmente no difiera mucho de las otras. Sea lo que sea Pelayo, las dos versiones de la *crónica de Alfonso III* tienen una deuda enorme con los modelos hagiográficos de la época, lo cual puede ser una buena vía de investigación para averiguar qué es realmente Pelayo en el contexto cronístico. Si, como creo, se trata de un rebelde que pasa por penalidades propias de un mártir, no encuentro mejores cualidades con las que recordar al primer «rey» de Asturias.

La batalla dialéctica: Oppa frente a Pelayo

Tras la rebelión y erección de Pelayo como líder de la resistencia, los musulmanes toman la iniciativa y envían su ejército. Más o menos breves, todas las versiones ponen al frente del mismo a Alkama y, junto a él, al obispo Oppa. No todos los fragmentos cronísticos se detienen mucho en la descripción o identificación de Oppa, aunque sí de forma suficiente. Alb liquida la batalla de Covadonga —sin mencionar este nombre— en menos de una frase, pero no se olvida de mencionar a nuestro personaje y su dignidad episcopal, en un claro afán por hacerlo contrastar con el hecho de que acompañe a los musulmanes ¹⁰⁸. Seb es muy preciso al referirse a Oppa: obispo de la sede hispalense al tiempo que hijo de Vitiza. Termina su descripción con un enigmático «*ob cuius fraudem Goti perierunt*» que no me atrevo a atribuir ni al padre ni al hijo, pero que, en cualquier caso, remite al antivitanismo al uso que ya he analizado ¹⁰⁹. Oppa aparece junto a las tropas musulmanas tanto aquí como en Rot quien, por su parte, se expresa de forma similar; aunque cambiando Sevilla por Toledo y omitiendo el carácter metropolitano del obispado ¹¹⁰. Algunos autores aducen

¹⁰⁸ «*Sicque hab eo hostis Ismahelitarum cum Alcamane [...] et Oppa episcopus...*» (Alb, XV, 1, 5-5). Seb habla de «*innumerabili exercitu*» (Seb, 8, 10). Rot es la que se detiene en más pormenores (Rot, 8, 30-38).

¹⁰⁹ «*Oppanem Spalenis sedis metropolitanum episcopum filium Vvittizani regis*» (Seb, 8, 8-9).

¹¹⁰ «*Toletane sedis episcopum*» (Rot, 8, 33).

parentescos distintos entre Vitiza y Oppa, o plantean la posibilidad de que Pelayo y el obispo vitizano fueran parientes. El primer asunto, me permito dejarlo de lado por cuanto no hace más que insistir sobre lo mismo: el carácter vitizano de Oppa ¹¹¹. J. Prelog, uno de los últimos editores de la *crónica de Alfonso III* parece que se desmarca de este planteamiento para considerar que Oppa no es más que un personaje consecuencia del «fanatismo antivitizano» de la corte de Alfonso III. El profesor Gil, no sin cierta carga de razón, le critica por cuanto parece que su historicidad está probada en una mención que hace la *crónica Mozárabe del 754*. Efectivamente, allí aparece Oppa como hijo de Égica y, más importante aún, como colaborador en la condena y ejecución de algunos nobles godos a manos de los invasores ¹¹².

Un problema no menor, pero que no puedo obviar, es el presunto parentesco que se ha querido ver entre Oppa y Pelayo sobre la controvertida expresión «*confrater et filii*» de Rot, que Seb no duda en sustituir por un —fácilmente justificable— «*frater*» ¹¹³. Con fina ironía, el profesor Gil destaca la intencionalidad de este escamoteo cronístico; esto es, evitar cualquier traza de «vitizanismo» que manchara a nuestro héroe ¹¹⁴. La traducción admitida de «*confrater*» por sus editores es la de «primo», y no les falta cierta razón por cuanto en las mismas crónicas este término parece tener esa acepción al describir el parentesco entre Fruela I y su sucesor Aurelio ¹¹⁵. Razones de modestia científica y conveniencia historiográfica —tomadas ambas de Abilio Barbero y Marcelo Vigil— me llevaron a interpretar «*confrater*» como «pariente» o «consanguíneo» en aquel contexto ¹¹⁶. Fuera de un planteamiento historicista, el carácter literario del fragmento me hace pensar en una acepción menos literal y más literaria. De hecho, y como el traductor de las crónicas ha puesto de manifiesto, el «*fili*» que acompaña a este «*confrater*» es posible entenderlo en un senti-

¹¹¹ No parece existir una gran unanimidad al respecto. Dan cuenta del problema, MORALEJO, *Crónicas Asturianas*, pág. 203, n. 26; y MONTENEGRO; CASTILLO, «Don Pelayo...», pág. 25, n. 51.

¹¹² *Crónica Mozárabe*, 54, 10. Cf. GIL FERNÁNDEZ, «Introducción», pág. 65, n. 45.

¹¹³ «*Confrater et filii*» (Rot 9, 5); «*frater*» (Seb, 9, 4).

¹¹⁴ «La razón es muy sencilla: si Pelayo es «primo» de Oppa pertenece, pues, a la familia de Witiza, a esa denostada estirpe por cuya felonía se perdió el reino goda. A toda prisa, en consecuencia, hay que borrar tamaño baldón, que puede ensombrecer la aureola del caudillo de Covadonga y, de paso, de sus sucesores, que por muy godos que sean, se resisten a tener que ver con alevosos traidores» (GIL FERNÁNDEZ, «Introducción», pág. 65).

¹¹⁵ «*Confrater eius Aurelius*» (Rot, 17, 1); «*consuobrinus eius Aurelius filius Froilani fratris Adefonsi*» (Seb, 17, 1-2). Habría que valorar hasta qué punto el último fragmento no constituye uno de los conocidos retoques del neogoticista Seb.

¹¹⁶ Estos autores ya lo consideraron un «término de parentesco difícil de precisar» (*La formación del feudalismo...*, pág. 328). Cf. DACOSTA, «Notas...», pág. 36.

do teológico si tenemos en cuenta que se trata de un obispo dirigiéndose a un simple laico al que intenta camelar ¹¹⁷. Por otro lado, en uno de los autores que nuestros cronistas conocían —san Jerónimo— puede encontrarse una acepción de «*confrater*» como «hermano en Cristo»; algo que, dado el contexto en el que se inscribe, me parece más factible que el literal «primo» ¹¹⁸. Pese a las evidencias, queda mejor como conjetura; las rotundidades en este sentido me parecen tan atrevidas como estériles ya que, bien pensado, tampoco sería insalvable la existencia de un parentesco directo entre Oppa y Pelayo. Sin otra de las respuestas, me veo impelido a buscarlas a través del análisis interno del relato.

La entrevista entre Oppa y Pelayo previa a la batalla de Covadonga es uno de los pasajes de sabor más erudito y elaborado de estas crónicas. Con el fin de facilitar la comprensión del mismo, ofrezco una tabla en la que resumo los parlamentos de ambos personajes. Fácilmente se pueden seguir las evoluciones de Oppa y Pelayo en esta confrontación pasando de la primera columna a la segunda o la tercera, en función de la versión, Rot o Seb, que se quiera consultar. He asignado letras y números a los principales argumentos y locuciones con el fin de establecer correspondencias entre ellos. Conviene advertir que los argumentos de Oppa coinciden en ambas versiones, aunque Rot añada un par de entradas extra que son muy significativas. Al parlamento de Pelayo le ocurre lo mismo. Pese a que Seb y Rot tengan coincidencias evidentes (a-A2, b-B, c-C, d-D), éstas son más formales que de fondo. Además, en Rot aparece el curioso motivo de la ventana desde donde responde Pelayo; extraña ventana para una montaña sobre la que ya se preguntaba un famoso erudito ¹¹⁹.

Parlamento de Oppa	Respuesta de Pelayo (Rot)	Respuesta de Pelayo (Seb)
llamada de Oppa a Pelayo: «Pelagi, Pelagi, ubi es?» (Rot, 3-4)	respuesta de Pelayo desde una ventana: «Adsum» (Rot, 4-5)	
1. pasado glorioso de los godos (Rot, 9, 5-7; Seb, 9, 4-5)		
[«ut supra dixit» (Rot, 9, 7)]		

¹¹⁷ MORALEJO, *Crónicas Asturianas*, pág. 204, n. 28.

¹¹⁸ Tomo esta acepción del *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, de Raimundo DE MIGUEL y el Marqués de MORANTE (Madrid, Victoriano Suárez, 1941).

¹¹⁹ DÍAZ Y DÍAZ, «La historiografía hispana...», pág. 224, n. 52. Sobre esta «ventana» y el resto de rasgos del escenario donde se desarrolla la acción pelagiana, cf. DACOSTA, «El relato de los orígenes del Reino Asturleonés: tiempo, objeto y coherencia del discurso», trabajo presentado a las VI Jornadas... «Los Relatos de los Orígenes».

2. derrota visigoda pasada y desigualdad de fuerzas presente (Rot, 9, 8-10; Seb, 9, 6-7)

3. consejo «colaboracionista» de Oppa (Rot, 10-11; Seb, 7-9)

[«vere scriptum sic est», Oppa asiente ante la cita bíblica] (Rot, 9, 14)

a. restauración por la fe: cita bíblica (Rot, 9, 11-13)

A1. no connivencia, no rendición (Seb, 9, 9-10)

A2. «continuatio» a través de la metáfora lunar (Seb, 9, 10-12)

b. confianza en Dios para lograr la victoria (Rot, 9, 14-16)

B. confianza en Dios (Seb, 9, 12-14)

c. interpretación de la «Pérdida de España» tomada de *Salmos*, 88: 33-34 (Rot, 9, 16-18)

C. interpretación de la «Pérdida de España» como castigo divino (Seb, 9, 14-16)

d. confianza en Dios para vencer a «unos pocos» (Rot, 9, 19-22)

D. confianza en Dios para vencer a una «multitud de paganos» (Seb, 9, 17-19)

4. orden de ataque de un airado Oppa (Rot, 9, 22-24; Seb, 9, 19-21)

Desde Gómez Moreno, los críticos más cualificados han insistido en la evidencia de que este pasaje es una «adaptación de un relato anterior»¹²⁰. Ramón Menéndez Pidal ya había advertido que la expresión «*ut supra dixit*» remitía necesariamente a un texto más amplio, de naturaleza poética, abreviado por el compilador de Rot y «despoetizado» por el de Seb en la línea neogoticista de éste¹²¹. Para Díaz y Díaz, gran parte del relato fue tomado del pasaje bíblico de la zarza ardiente¹²². Efectivamente, la simbología de Horeb y Moisés en relación al monte «*Asseuna*» en el que se refugia Pelayo es clara. Además de esto, el fragmento pelagiano coincide con el bíblico en préstamos más literales como la llamada y respuesta inicial entre Oppa y Pelayo («*Pelagi, Pelagi, ubi es*», etc.); locuciones que, recordemos, desaparecen en Seb. Sobre estas evidencias, Juan Gil remite a otros muchos ejemplos similares que pueblan la Biblia, protagonizados, además de por Moisés, por Adán, Abraham o Jacob¹²³. Este último estudioso, con el humor que le caracteriza, afirma que la redacción originaria del pasaje obedecería a un modelo hagiográfico entre «dos temibles y plúmbeos polemistas», modeio muy erosionado en Seb, pero que a tra-

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ MENÉNDEZ PIDAL, *La épica...*, págs. 336 y ss. Anoto que esta expresión es abundante en Alb, sin saber si esto tiene algún significado especial.

¹²² DÍAZ Y DÍAZ, «La historiografía hispana...», pág. 224, n. 52.

¹²³ Cf. GIL FERNÁNDEZ, *Crónicas Asturianas*, pág. 126 (notas).

vés de Rot aún podría entretener a quien tuviera la paciencia de reconstruir su trama ¹²⁴. Por otro lado, quizá no sea arriesgado pensar que la inclusión en uno de los parlamentos de una profecía de David con el fin de interpretar la *Pérdida de España*, está en relación directa con las corrientes proféticas mozárabes que hemos tenido la ocasión de analizar ¹²⁵. Esto ayudaría, en parte, ha aclarar algo del origen de este «plúmbeo fragmento hagiográfico». Independientemente del origen hagiográfico del pasaje, su adaptación al relato pelagiano —entre la rebelión y la batalla de Covadonga— no puede ser arbitraria. En este sentido, y a la vista de la naturaleza épica de las aventuras de Pelayo, este pasaje puede enlazarse perfectamente con el antivitanismo del que hace gala. Llegados a este punto, se hace necesario explicar qué significa este segmento narrativo en el contexto global del relato pelagiano; en definitiva, qué objetivos persigue oponiendo a Oppa y Pelayo.

Al final del pasaje analizado, hemos visto cómo un Oppa sin argumentos llama a las tropas islámicas al ataque. La rabieta del obispo está demostrando la victoria dialéctica de un raramente locuaz Pelayo ¹²⁶. La victoria lograda en esta batalla dialéctica no podría ser mayor para Pelayo puesto que Oppa, en el contexto peninsular de los siglos VIII-IX, constituye el paradigma de la sabiduría: se trata nada menos que del metropolitano de Sevilla (o, en su defecto, el de Toledo) ¹²⁷. Esto, por supuesto, no es casual; la simplificación y la homogeneización de caracteres es uno de los rasgos de la construcción de personajes, ya sea en el terreno literario, como en ese género no muy alejado que es la historia. Se resaltan virtudes y defectos, se acumulan unos junto a otros formando figuras para, finalmente, confrontar el personaje así labrado con otro de semejante naturaleza ¹²⁸. Esta

¹²⁴ *Op. cit.*, págs. 78-79. Juan Gil anota que la degradación o adaptación del mismo no es lineal de Rot a Seb por cuanto en esta última versión se encuentran sensibles diferencias. A ellas nos referiremos ahora.

¹²⁵ *Salmos*, 88:33-34 (= Rot, 9, 16-18).

¹²⁶ BARRAU-DIHIGO se sorprende de estas desconocidas cualidades de Pelayo como retórico («Recherches...», págs. 127-128).

¹²⁷ Rot, 8, 32-33; Seb, 8-9, respectivamente. Es difícil saber cuál de los dos se equivoca. Puede que Rot quien poco antes ha hecho referencia a la caída de Toledo (Rot, 8, 3). O puede que Seb, buscando la ciudad vitizana por excelencia. En cualquier caso, tanto Toledo como Sevilla, aparte de su importancia urbana, están personificadas en dos referentes culturales de primer orden: Julián e Isidoro.

¹²⁸ «Parece, pues, que es algo constante el deseo de acumular hechos “homogéneos”, según el que los acumula, sobre las grandes figuras: para realzar más su santidad o su heroicidad, para resaltar sus virtudes o defectos. El sistema de tomar un personaje real y recargarlo de actos, palabras, etc., irreales, “dando más al que más tiene” en un único sentido, sirve para formar arquetipos históricos y “simplificaciones”» (CARO BAROJA, *De arquetipos y leyendas...*, pág. 41. Sobre la confrontación de arquetipos, *op. cit.*, págs. 41-43).

última cuestión, la fórmula antitética, se reconoce en el medio en el que nos movemos como uno de los recursos básicos y constantes en la creación de personajes míticos¹²⁹. Hace un tiempo propuse una lectura en estos términos que explicara la personalidad histórica de Pelayo en el contexto de las crónicas, una personalidad que, en el pasaje que acabamos de analizar se opone frontalmente a otra, la de Oppa. Según este punto de vista, la presencia de Oppa ayudaba a caracterizar con su oposición la de Pelayo, hasta el punto de ser uno el reverso del otro. Si atendemos a los caracteres de cada uno, nos encontramos con que Oppa aparece adornado con cualidades altamente negativas (aparte de ser vitizano). Es colaboracionista hasta el punto de dirigir al ejército enemigo hasta el refugio de Pelayo. Es traidor por cuanto es en parte responsable de la *Pérdida de España*, y no duda en dar él mismo la orden de ataque en Covadonga. Su carácter es inestable, falso y taimado, ya que comienza llamando dulcemente a su «hermano» para acabar rabioso y frustrado. Es mundano, porque tienta a Pelayo con el lujo y la molicie. Es inculto, al oír de Pelayo los mejores y más documentados argumentos y quedarse —en el mejor de los casos— en un mero asentimiento. Y lo peor de todo: Oppa, pese a ser una de las cabezas de la Iglesia, es el impío aliado del enemigo «sarraceno». La imagen opuesta a la de Pelayo, el godo que emigra antes de colaborar, el que purga sus pecados con las tribulaciones de la persecución, el que se define por su conocimiento de la Biblia y su cristianismo excluyente¹³⁰. ¿Qué significa esta antítesis tan evidentemente radical e irreconciliable?

El profesor García Pelayo distinguía entre formas racionales e irracionales de integración en las unidades políticas. Sin entrar aquí en las discutibles fronteras entre unas y otras, sí cabe destacar el lugar que ocupan entre ellas los símbolos, los mitos y el caudillaje como elementos del poder integrador de una fuerza política. Lo más interesante de todo es que, pese al origen «irracional» de estos instrumentos y métodos, éstos pueden ser empleados racionalmente con fines principalmente integradores (aunque, en ocasiones, los efectos sean los contrarios)¹³¹. A mi modo de ver, la

¹²⁹ Claude LÉVI-STRAUSS no dejó de destacar la relación estructural de la oposición en la génesis de los mitos («Le temps du mythe». En *Annales. E.S.C.* 26 (1971), págs. 534-535). El concepto de estructura antitética de los mitos puede encontrarse mejor formulado y aplicado en toda la obra de Georges DUMÉZIL («Le noyé et le pendu». En *Du mythe au roman*. París, Quadrige-P.U.F., 1970 [1953], pág. 138).

¹³⁰ DACOSTA, «Notas...», págs. 17-19.

¹³¹ «A esta vía irracional de integración pertenecen, entre otros, los símbolos, los mitos y el caudillaje, los cuales, sin embargo, aun derivando de fuentes irracionales, pueden ser racionalmente utilizados y manipulados» (GARCÍA PELAYO, Manuel, «Ensayo de una teoría de los símbolos políticos». En *Mitos y símbolos políticos*. Madrid, Taurus, 1964, pág. 137).

Asturias del Alfonso III se encuentra —como toda unidad política— en un proceso de integración muy acusado. Como ya tuve la ocasión de defender en otro lugar, la Asturias del rey Magno está inmersa en un complejo proceso de integración política, tanto en lo territorial como en la esfera de un incipiente poder público. En cuanto a lo primero, los territorios recién conquistados del sur o mal asimilados del norte —como Galicia y la zona oriental vascona— necesitan una ligazón con el núcleo fundacional del joven reino. En cuanto a lo segundo, la naciente institución monárquica, como algo más que un simple caudillaje militar, está chocando a fines del siglo IX con una multitud de problemas de orden interno como ciertos conflictos sociales de los que tímidamente nos hablan las crónicas, la aparición de los primeros síntomas del feudalismo (personificados en un conflictivo sector magnático), y por la extensión de un nuevo modelo social y económico surgido del proceso repoblador ¹³². En este sentido, el relato pelagiano constituye un elemento más de los que debió utilizar Alfonso III para lograr esa integración política. Que finalmente tuviera éxito o no, es una cuestión que sobrepasa este trabajo. Lo que a mi juicio es seguro es que entre la dimensión legendaria de Pelayo y la situación sociopolítica de la Asturias finisecular existe una íntima relación ¹³³. No creo que sea arriesgado concluir afirmando que Oppa y Pelayo se construyen aquí a partir de la sensibilidad y los caracteres —en positivo y negativo— de los emigrados mozárabes. Oppa, como paradigma, se ajusta más a la mentalidad que suponemos propia de este grupo étnico que a la del propiamente asturiano, para el que muchos de estos signos no debieron tener una nítida traducción hasta mucho tiempo después. El rechazo de lo que uno ha dejado atrás es el mejor bálsamo del exilio, pero constituye además una reafirmación colectiva ante unas estructuras sociales, políticas y religiosas que se entienden caducas.

Otro ejemplo de lo que creó esa desconfianza, pero también ilustrativo de los ya mencionados problemas de integración del reino asturleonés, lo constituye el ejemplo del renegado «Mahamud», en quien la crónica de Alfonso III se entretiene no poco. Mahmud b. 'Abd al-Yabbar, es un muladí emeritense que, tras poner en jaque al emir a principios del siglo IX, pide refugio a Alfonso II. El buen rey se lo concede y le permite instalarse en Galicia. Según la crónica, el renegado se volverá siete años más tarde contra su protector quien, en buena lógica no duda en degollarlo junto con

¹³² DACOSTA, «Notas...», pág. 19, MINGUEZ, «Poder político...», págs. 83-87.

¹³³ Sobre la relación estructural entre pensamiento mítico y estructura social, cf. GODELIER, Maurice, «Mythe et histoire: réflexions sur les fondements de la pensée sauvage». En *Annales*. E.S.C. 26 (1971), 543-544.

la friolera de cincuenta mil musulmanes que le acompañaban en el desierto ¹³⁴. Ante esta perspectiva —el enemigo prácticamente en casa— no es raro que mozárabes y asturianos emplearan todo tipo de armas para defenderse. El arquetipo político que constituye Pelayo como referencia válida para todos los asturianos fue tan sólo una de ellas.

La confrontación con Oppa es una batalla dialéctica en la que vence un elocuente Pelayo con las armas de su enemigo. Pero al héroe le queda aún por superar la prueba suprema; prueba que, en el contexto del relato pelagiano y en el de toda la literatura posterior, se nos presenta como una batalla mística y fundacional.

La batalla mística: Covadonga

Barrau-Dihigo, uno de los primeros en confrontar la versión cristiana del suceso con las musulmanas, destacaba que éstas minimizaron claramente el suceso con evidente ignorancia o mala fe ¹³⁵. Al-Maqqarī, por ejemplo, desprecia a Pelayo y sus hombres llamándoles «asnos salvajes», y les ridiculiza hasta el punto de afirmar que sólo comían «la miel que tomaban de la dejada por las abejas en la roca» ¹³⁶. Los cronistas cristianos, empezando por los nuestros, ya se estaban sacando la espina a placer. No creo necesario enumerarlos aquí; pero sí me interesa poner de relieve algunas de sus características más notables ¹³⁷. Como es sabido, Alb no cita expresamente el lugar ni la batalla, pero éste es fácil de deducir de su escueta información ¹³⁸. Son de nuevo Rot y Seb quienes nos informan sobre este mítico enfrentamiento entre los musulmanes y la emergente resistencia de Asturias. En este punto, el relato en ambas es prácticamente idéntico a excepción —notable— de un detalle: tras la

¹³⁴ Rot, 22, 4-18; Seb, 22, 5-17. Sobre «Mahamud» antes y después de emigrar, cf. respectivamente SIMONET, *Historia de los mozárabes...*, II, págs. 315-316; e ISLA FREZ, Amancio, «Nombres de reyes y sucesión al trono (siglos VIII-X)». En *Studia Historica-Historia Medieval*, 11 (1993), págs. 12-13.

¹³⁵ BARRAU-DIHIGO, «Recherches...», pág. 126; el análisis en págs. 114 y ss. Una introducción a la crónica andalusí en VIGUERA, María Jesús, «Cronistas de Al-Andalus». En *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*. Universidad, Salamanca, 1988, págs. 85-98.

¹³⁶ Cf. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La España musulmana...*, I, págs. 76-77. Al-Maqqarī es conocido, sobre todo, por afirmar que Pelayo había sido rehén en Córdoba hacia el 717. Su mala uva también se ha puesto de manifiesto; su ignorancia de lo cristiano es a veces sangrante: hace a Pelayo gallego y sitúa en esta región nada menos que la ciudad de Pamplona (*op. cit.*, págs. 76-77).

¹³⁷ La interpretación más pormenorizada es, con diferencia, la de don Claudio, *Orígenes...*, II, págs. 143 y ss.

¹³⁸ Alb, XV, 1, 5-8.

pausa con Oppa, Alkama inicia las hostilidades en Rot; mientras que en Seb sólo se hace mención al inicio de las mismas ¹³⁹. En el primer relato de la batalla destacan tres momentos. El primero es la aparente desigualdad de fuerzas (los asturianos cuentan con Dios, que para algo ha sido invocado por Pelayo). El segundo, es el fenómeno milagroso que inclina la balanza del lado vencedor con piedras y flechas que desde el monte se vuelven contra los atacantes (124.000 víctimas). Por último, se produce la masacre final de los atacantes y su comandante que, por consecuencia de un temblor de tierra o algún fenómeno similar, se ahogan irremisiblemente en el río Deva (63.000 musulmanes menos) ¹⁴⁰.

Se ha puesto de relieve la parquedad de las crónicas asturianas en cuanto a sucesos prodigiosos y milagrosos se refiere como una consecuencia de su isidorianismo. El carácter crítico del Hispalense hacia lo sobrenatural sigue hasta tal punto vivo en nuestros cronistas que, cuando hacen alguna pequeña incursión en ese terreno, siempre es bajo la apoyatura de la Biblia, la patrística, la literatura hagiográfica o algún clásico apropiado ¹⁴¹. En este sentido, hay que recordar un humilde articulito que, en 1983, ponía en solfa uno de los más genuinos estudios albornocianos, esto es, la interpretación historicista que hizo el longevo sabio del pasaje de Covadonga ¹⁴². La crítica a Sánchez-Albornoz ya era abierta por entonces, pero lo verdaderamente singular de este trabajo es encontrarse en uno de los homenajes que se tributaron a aquél al final de su vida. Desde su respetuosa admiración, Abelardo Moralejo ponía de manifiesto los sorprendentes paralelismos entre el relato de Covadonga y distintos testimonios bajoimperiales del ataque de los galos al santuario de Delfos tres siglos antes de Jesucristo. Moralejo destacaba coincidencias de escenario y significado (monte, ataque a un santuario) pero, sobre todo, de

¹³⁹ «*Iam nunc vero prefatus Alkama iubet comitti prelium*» (Rot, 10, 1). «*Statimque arma adsumunt et prelium committunt*» (Seb, 10, 1). Parece obvio que Seb omite la referencia a Alkama y la sustituye adelantando la frase siguiente.

¹⁴⁰ Seb, 10, 1-22. Muy recientemente se ha investigado el carácter fabuloso de las cifras manejadas por la crónica medieval. Este hecho se ha atribuido a su providencialismo, su carácter exaltatorio y a un cierto gusto por el simbolismo —principalmente de raíz bíblica— de los números (Cf. ALVIRA CABRER, Martín, «La muerte del enemigo en el pleno Medioevo: cifras e ideología (El modelo de las Navas de Tolosa)». En *Hispania*, 190 (1995), 403-423; en especial, pág. 422). Nuestras crónicas no son ajenas a estos vicios; según la crónica de Alfonso III, en Covadonga murieron 189.000 musulmanes (Rot, 10, 9-10).

¹⁴¹ GIL FERNÁNDEZ, «Introducción», págs. 72-73. Para la profusión martiroológica del episodio, cf. del mismo, *Crónicas Asturianas...*, págs. 126-128 (notas).

¹⁴² MORALEJO LASO, Abelardo, «Batallas de Covadonga y Delfos. Algunas coincidencias histórico-maravillosas». En *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez-Albornoz en sus 90 años. I. Anexos de Cuadernos de Historia de España*. Buenos Aires, Instituto de Historia de España, 1983, págs. 427-436.

motivos y de estructura del relato. En Delfos, el ejército al mando del galo Brenno hacía una pausa antes de atacar. Los griegos pese a su abierta inferioridad confiaban ciegamente en sus dioses y, en consecuencia, se permiten el lujo de despreciar a los 65.000 galos que iban a por ellos. Cuando comienza el ataque, las fuerzas sobrenaturales hacen rodar rocas contra los atacantes. Los supervivientes, en su huida, son rematados por temblores de tierra, muriendo también su líder Brenno. No parece difícil relacionar, pues, Covadonga con estos y otros ejemplos clásicos como el pasaje bíblico del paso del Mar Rojo o como el relato de la derrota de un tal Tasilón de Baviera ¹⁴³. Pese a la asombrosa evidencia de los préstamos, sería un error pensar que este fragmento en una copia literal de los anteriores. Al igual que los otros motivos legendarios de la crónica asturiana, este pasaje ha de relacionarse con un estilo propio de narrar, con sus objetivos y con los procesos de actualización y circunstanciación de los mitos y leyendas. Otro suceso milagroso de la crónica de Alfonso III, el trance sepulcral de Alfonso I, ya delata en su misma estructura una intencionalidad poco inocente. Lo de menos es que recuerde vagamente a algunos pasajes del Nuevo Testamento o que, según Gil, se trate de un «milagro manido» ya descrito por Gregorio el Grande en referencia al entierro de Hermenegildo ¹⁴⁴. A mi modo de ver, lo verdaderamente importante es el esfuerzo de convertir cada suceso en algo trascendente y convenientemente actualizado ¹⁴⁵.

Pelayo es el primero de una larga lista de reyes en Asturias. Quizá por ello las crónicas asturianas —tan parcas en motivos sobrenaturales— le hagan protagonista pasivo de la más importante de estas trascendencias: Covadonga. Manuel García Pelayo ha relacionado la presencia de lo sobrenatural con el carisma, en especial, en el caso de la unción regia como una re-creación, como el surgimiento de un «nuevo hombre» ¹⁴⁶. Si Pelayo no recibe ninguna unción, al menos su elección se había producido muy cerca de un lugar que se tiene por un centro de culto precristiano ¹⁴⁷.

¹⁴³ Juan Gil FERNÁNDEZ («Introducción», pág. 73, n. 53) apuesta por un origen bizantino del motivo de Covadonga, hecho éste que no sorprendería a los guías turísticos de Santa María del Naranco para quienes el arquitecto de ese precioso edificio acusa fuertemente una influencia de ese origen.

¹⁴⁴ Gil FERNÁNDEZ, «Introducción», pág. 73. No en vano, este autor sugiere en ocasiones que las crónicas tienen un componente hagiográfico nada despreciable (*op. cit.*, pág. 104).

¹⁴⁵ CARO BAROJA, *De los arquetipos y leyendas...*, págs. 48-49.

¹⁴⁶ GARCÍA PELAYO, Manuel, *El Reino de Dios, arquetipo político. (Estudio sobre las formas políticas de la alta Edad Media)*. Madrid, Revista de Occidente, 1959..., pág. 51.

¹⁴⁷ FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier, «Lugares de culto en Asturias durante la época de la transición». *En Asturiensia Medievalia* 7 (1993-1994), 31-55, en especial, págs. 43-47.

Realmente, nada de esto cambia a Pelayo en Seb o Alb quienes nos presentan al héroe de forma bastante plana. En Rot, donde aparece con más viveza, la metamorfosis de colaboracionista a rebelde a tenido otro motivo y ha sucedido antes. A Pelayo tampoco le hace falta justificarse: el arquetipo sólo es un esquema que pierde su sentido precisamente cuando se humaniza. Tras Covadonga, Pelayo no aparece con nuevos caracteres, permanece lo mismo. Sin embargo, en el conjunto del relato, el suceso milagroso de Covadonga tiene un significado muy claro. No cabe duda de que dota a Pelayo de algo de «carisma» aunque, según creo, de forma indirecta. Covadonga no supone el inicio de la historia de Pelayo, ni siquiera como «rey». Covadonga es el inicio —«carismático» si se me permite— del mismísimo reino asturleonés. Carisma, hecho sobrenatural y justificación histórico-política se dan aquí la mano.

Patria, pueblo y «reino feliz»: la «restauratio» asturiana

Tras la catarsis mística, el final. Ya he hablado de que la «motivación sórdida» de Pelayo encontraba en la muerte de Munuza su justa reparación. No voy a insistir sobre esta restitución de honor lesionado porque, entre otras cosas, ésta queda minimizada ante la consecución del verdadero objetivo de Pelayo: «*reddita est libertas populo Christiano*», o lo que es lo mismo, el nacimiento del reino asturleonés¹⁴⁸. La culminación de la epopeya pelagiana es la creación del reino de Asturias y el cumplimiento del objetivo político que se exige del héroe. En este sentido, Rot y Seb nos hablan de que la «patria» fue «poblada», se restauró la Iglesia, y se dieron gracias a Dios¹⁴⁹.

La identificación de los asturianos como «pueblo elegido» no es, sin embargo, ningún hallazgo. Sobre ello, cabezas mejores que la mía han insistido en el valor que tiene la equiparación entre «pueblo cristiano» y «reino de los astures»¹⁵⁰. Sin embargo, hemos visto que quizá se debe a la influencia de la *Pérdida de España* por cuanto esta leyenda excluye

¹⁴⁸ Pese a lo que cabría esperar, la expresiva cita es de Alb: «*Monnuza interficitur. Sicque ex tunc reddita est libertas populo Christiano [...] et Asturorum regnum divina providentia exoritur*» (Alb, XV, 1, 7-10).

¹⁴⁹ «*Tunc populatur patria, resturatur ecclesia et omnes in comune gratias referunt Deo...*» (Rot, 11, 3-4). También en Seb, 11, 7-8). Esta última añade una curiosa noticia: «*ita ut ne unus quidem Caldeorum intra Pirinei portus remaneret*» (Seb, 11, 6-7).

¹⁵⁰ BARBERO Y VIGIL, *La formación del feudalismo...*, págs. 262 y ss. DÍAZ Y DÍAZ, por su parte, dice: «Es pues patente el deseo de presentar al reino de Asturias como pueblo elegido, liberado por la mano de Dios de la opresión de los infieles» («La historiografía hispana...», pág. 224, n. 52).

abiertamente de esta definición a los godos. De hecho, la idea del «pueblo elegido» no es extraña a principios del siglo IX en el mismísimo Oviedo. En un famoso documento de Alfonso II, Pelayo también aparece como rey de cristianos y astures¹⁵¹. Éste y otros textos de la época interpretaban con frases expeditivas el fin de la España visigoda, lo que a juicio de Díaz y Díaz remite a un «antitoledanismo» asturiano de fines del siglo VIII contrario a toda idea de *continuatio* con los godos¹⁵². Pese a este sagaz análisis, la historiografía actual no acaba de coincidir en la interpretación de este asunto tal y como aparece en el diploma conocido por *Testamento de Alfonso II*. Para Amancio Isla Frez, por ejemplo, el sentimiento de continuidad con el reino visigodo no es excesivo ni en este documento ni en las crónicas, y está en relación con «la vieja idea de sucesión y la transferencia de los reinos»¹⁵³. Julia Montenegro y Arcadio del Castillo lo han interpretado como una muestra del sentimiento continuista de los asturianos y mozárabes del norte, pese a que adviertan la explícita mención a los «astures»¹⁵⁴. Por mi parte, yo atribuía a un mozárabe la autoría del concepto cuando éste aparece en las crónicas, pero no entraba en el meollo del problema al recurrir a una obvia pero abstracta «tradición local» en lo referente a este testimonio¹⁵⁵. Pienso que la mejor hipótesis acerca de la contradicción entre el evidente «antitoledanismo» de estas menciones (de principios del siglo IX) y el «hecho indiscutible de la casi total continuidad con la monarquía visigoda» (de fines del mismo siglo), es la de Díaz y Díaz¹⁵⁶. Ya he tenido la oportunidad de comentarla en estas páginas, por lo que no insistiré más sobre ella. Empero, me interesa recalcar que el hecho de que esta originaria contradicción se mantenga en las crónicas asturianas pese al tono «continuista» de las mismas, obedece a mi modo

¹⁵¹ FLORIANO, Antonio C, *Diplomática española del período astur*. Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1949-1951, tomo I, nº 24, págs. 118-119. El documento se denomina «*Testamentum Ecclesiae Sancti Salvatoris*» y, con algún problema, puede datarse en 16-XI-812. Cf. DACOSTA, «Notas...», pág. 23.

¹⁵² DÍAZ Y DÍAZ, «La historiografía...», págs. 213-214.

¹⁵³ ISLA FREZ, «Consideraciones...», pág. 158.

¹⁵⁴ MONTENEGRO; CASTILLO, «Análisis crítico...», pág. 405. En este sentido, la polémica sobre la *continuatio* —en la que algún día me gustaría entrar— está servida desde la crítica que hace el profesor ISLA FREZ a los autores antedichos (cf. «Consideraciones...», pág. 158). De hecho, los primeros parecen contradecirse. En 1992 CASTILLO y MONTENEGRO decían: «En definitiva, es indiscutible la continuidad institucional del reino de Asturias con respecto al reino visigótico de Toledo; continuidad clara y directa en mucha mayor proporción que en el caso de otros núcleos de resistencia...» («Don Pelayo...», pág. 29). Dos años después: «...para nosotros, es evidente que no hubo solución de continuidad entre el reino visigodo de Toledo y el de Asturias» («Análisis crítico...», pág. 397).

¹⁵⁵ DACOSTA, «Notas...», pág. 12.

¹⁵⁶ DÍAZ Y DÍAZ, «La historiografía hispana...», págs. 214-222.

de ver a la necesidad de referentes políticos para los pobladores del reino asturiano de fines del siglo IX. La visión que del pasado visigodo tienen los *litterati* asturianos es ambigua por cuanto coexisten la negativa caracterización de los visigodos con la admiración y el plagio hacia el primero de ellos: Isidoro de Sevilla. La influencia del santo sabio es abrumadora en las crónicas, y la culminación de la misión de Pelayo no es una excepción. Los dos motivos principales de la misma, los resumía Rot en una sola y significativa frase: «*Tunc populatur patria, resturatur ecclesia et omnes in comune gratias referunt Deo*»¹⁵⁷. O lo que es lo mismo, la adopción de nociones de «patria» y «pueblo elegido», que en el Oviedo de fines del siglo IX adquieren un nuevo y muy concreto significado.

La *crónica de Alfonso III* emplea en varias ocasiones el término *patria*, identificándolo inequívocamente con Asturias¹⁵⁸. En nuestro país no está generalizado este sentido del término, y el ámbito anglosajón parece no estarlo en absoluto¹⁵⁹. Kantorowicz —que no empleaba fuentes hispanas en su obra más conocida— entiende que en la alta Edad Media se luchaba *pro domino* y rara vez *pro patria*¹⁶⁰. Sin embargo, este mismo autor encuentra dos excepciones que, en nuestro caso, pueden resultar significativas. La primera, hace referencia a la etérea pero indisoluble unión de la noción de *patria* con la idea de «etnia» en casos como el de la Inglaterra sajona en tiempos de las invasiones normandas¹⁶¹. El paralelismo histórico con Asturias no me parece descabellado; a fines del siglo IX la reivindicación étnica que se produce en el medio áulico ovetense es evidente, aunque a veces doble y contradictoria. Al respecto, ya hemos visto cómo «astures» y godos son rehabilitados en las distintas versiones de Alb y de la crónica de Alfonso III. La segunda excepción que Kantorowicz establecía sobre su propia regla es la acepción agustiniana del término *patria*, conservada y actualizada constantemente por la

¹⁵⁷ Rot, 11, 3-4.

¹⁵⁸ Las menciones de Rot, 11, 3; Rot, 13, 10; Seb, 1, 14, aparecen en contextos diferentes pero con significados análogos.

¹⁵⁹ Carlos ESTEPA en «Configuración y expansión...», págs. 179-195, lo acepta abiertamente; mientras que, para José Manuel NIETO SORIA sólo al final de la Edad Media aparecerá en Castilla («Vocabulario político-ideológico castellano del poder real». En *Fundamentos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Madrid, Eudema, 1988, págs. 241-242).

¹⁶⁰ KANTOROWICZ, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza, 1985 [1957], págs. 224-225. Idénticos argumentos en NIETO SORIA, *op. cit.*, pág. 241. Hay que decir que a Kantorowicz no le falta algo de razón en lo que al caso de la *Crónica Mozárabe del 754* se refiere: de las catorce veces que aparece el término «*patria*» en esta fuente, siempre está en referencia a regiones o ciudades (cf. LÓPEZ PEREIRA, *Estudio crítico...*, pág. 13, n. 15). Sin embargo, la falta de referentes políticos vivos en el autor de la *Mozárabe* creo que puede explicar este ejemplo.

¹⁶¹ *Op. cit.*, pág. 225, n. 124

Iglesia ¹⁶². Como en el caso anterior, opino que esta segunda acepción/excepción bien puede aplicarse a la Asturias del ix ya que enlaza de forma especialmente significativa con el otro concepto que manejábamos: el de «pueblo elegido».

No creo que sea estéril preguntarse si tras la identificación entre "*populo Christiano*" y "*Asturorum regnum*" no se esconde una versión asturiana del arquetipo político del «Reino de Dios»; esto es, la existencia de un «pueblo elegido» aislado por los enemigos, una *Civitas Dei* enfrentada al mundo terrenal ¹⁶³. En mi opinión, esta idea en su sentido más agustiniano no es posible documentarla en los presentes textos quizá porque no existe una marcada dualidad entre poder civil y eclesiástico en la corte de Oviedo. Según lo veo yo, en Asturias se da todo lo contrario: poder público y jerarquía eclesiástica van de la mano, como en tantas otras ocasiones ¹⁶⁴. En los mismos años en los que Pelayo trotaba por lo que hoy llamamos Picos de Europa, Juan VII formulaba una variante del arquetipo del «Reino de Dios» más política que propiamente teológica. Según este breve pontífice, a la *Civitas Dei* se oponía necesariamente la *Civitas Diavoli*, siendo la primera el conjunto de los cristianos mientras que la segunda el amenazante mundo musulmán. Esta variante, pese a que habría de sumarse a la distorsionada imagen del «otro» islámico en Europa, fue a fracasar paradójicamente allí donde el contacto con éste era físico y cotidiano, esto es, en Sicilia y en la Península Ibérica ¹⁶⁵. La imagen del sarraceno en la crónica asturiana tampoco es «diabólica», ni siquiera es peor que la que se nos da de los vitizanos. Tampoco parece existir una *Civitas Asturiensia* en el sentido antitético y más puramente agustiniano, pese a que la obra del obispo de Hipona fuera conocida por los redactores de la crónica de Alfonso II ¹⁶⁶.

¹⁶² Según KANTOROWICZ, hay «...un terreno en el cual la palabra patria siguió teniendo, por así decirlo, su sentido original y sus antiguos valores emocionales, aunque sólo fuese por traslación y de forma trascendente: el lenguaje de la Iglesia. El cristiano [...] se había convertido en un ciudadano de otra ciudad que se hallaba en otro mundo. Su verdadera patria era el Reino de Dios, la ciudad celestial de Jerusalén» (*op. cit.*, pág. 225).

¹⁶³ En este punto sigo el ya citado trabajo de GARCÍA PELAYO, *El Reino de Dios...* Madrid, 1959.

¹⁶⁴ O al menos eso se desprende de las crónicas ovetenses. Habría que comprobar la presencia del agustinismo político en la literatura hagiográfica o teológica de la época. Hace veinte años, Manuel DÍAZ Y DÍAZ denunciaba la inexistencia de un estudio exhaustivo de las fuentes del Apocalipsis de Beato y Eterio («Isidoro en la Edad Media hispana». En *De Isidoro al siglo XI...*, pág. 167, n. 75).

¹⁶⁵ GARCÍA PELAYO, *El Reino de Dios...*, pág. 165.

¹⁶⁶ Juan GIL FERNÁNDEZ encuentra un préstamo de la obra principal de san Agustín en Rot, 7, 10 y Seb, 7, 6 (cf. *Crónicas Asturianas*, págs. 122-123 (notas). Por su parte, el profesor DÍAZ Y DÍAZ apuntó que el conocimiento de san Agustín tanto en el norte como entre los mozárabes del sur, se

Asturias, a mi modo de ver, es pintada con otra paleta, la de la autojustificación. Así, es otro de los arquetipos políticos estudiados por el profesor García Pelayo el que se ajusta mejor a los objetivos del relato: el del «Reino Feliz de los Tiempos Finales»¹⁶⁷. Este mito, conectado en la Edad Media con la idea de providencialismo, hace referencia a un reino ecuménico que acabará por incluir en sí a todos los pueblos y territorios conocidos. Otra característica de este reino futuro es que para llegar a él es necesaria la intercesión de un líder carismático, esto es, asistido por la ayuda divina. Por último, cabe destacar que como mito político, cumple con una función integradora que se presenta abiertamente positiva. Las crónicas ovetenses permiten esta interpretación, pero no en sus formulaciones más radicales, las apocalípticas. Los cronistas asturianos de Alfonso III, al recuperar una serie de elementos de la concepción política y del derecho visigodos, fijan en cierta forma una figura política semejante a la que Carlomagno estableció hacia el 800: una especie «*translatio regni*» de Toledo a Oviedo. Esta hipótesis la ha sostenido Juan Gil sobre no pocos pasajes de las crónicas y, en especial, en el que Pelayo es elegido «príncipe» por los nobles godos¹⁶⁸. Pero existe una mención más significativa que por sí sola corrobora la hipótesis: Alb nos presenta la obra de Alfonso II como una «*restauratio Gotorum*» en Asturias¹⁶⁹. Los asturianos de fines del siglo IX huyen de formulaciones extremas del «Reino Feliz» y las dotan de contenidos más aprehensibles a su realidad y sensibilidad políticas. Buena prueba de ello es que, ni siquiera la llamada *crónica Profética* tiene un verdadero carácter apocalíptico. Por otro lado, el «triumfalismo» y el «provincianismo» de nuestros cronistas les aleja de formulaciones extremas del arquetipo¹⁷⁰. En este sentido, pienso que el hecho de que Pelayo sea protagonista de una «lucha patética» no está tanto en consonancia con ideas apocalípticas como con la propia naturaleza épica del relato, en la que es hasta cierto punto natural que el héroe cumpla con la prueba decisiva¹⁷¹. Esa suerte de misión imposible y carismática la

realizaba en esta época a través de Isidoro («Isidoro en la Edad Media hispana», en especial, págs. 167-174). Habría por tanto que entrar en el análisis de Isidoro como filtro de las teorías agustinianas, algo que supera los objetivos de este estudio.

¹⁶⁷ GARCÍA PELAYO, Manuel, «El Reino Feliz de los Tiempos Finales». En *Mitos y símbolos políticos*. Madrid, Taurus, 1964 [1958], págs. 12-13.

¹⁶⁸ «Introducción», pág. 67. El pasaje es de Seb, 8, 5-7.

¹⁶⁹ [...] *omnemque Gotorum ordinem, sicuti Toletu fuerat, tam in ecclesia quam palatio in Ovetao cuncta stavit*» (Alb, XV, 9, 8-10).

¹⁷⁰ La primera expresión es de RUIZ DE LA PEÑA, «Estudio preliminar», pág. 41. Por su parte, Juan Gil formula la última, en consonancia con sus constantes críticas a Seb, y a lo que él llama «provincianismo alicorto y satisfecho consigo mismo» («Introducción», pág. 74).

¹⁷¹ GARCÍA PELAYO, «El Reino Feliz...», pág. 13.

constituye Covadonga. El «reino feliz» de las crónicas del rey Magno no es otro que su propio reinado; la *Profética* es buena prueba de ello, ya que no tiene reparos en darnos incluso la fecha exacta de tal advenimiento ¹⁷². Covadonga —y el relato pelagiano en general— constituye el mito fundacional del mismo. Lo que no me atrevo a afirmar con tanta seguridad es si Alfonso III es en sus crónicas una especie de Pelayo redivivo. La conjetura es tentadora, y, por lo que hemos visto, no sería raro que los autores palaciegos de Oviedo fueran por estos derroteros.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

He intentado poner de manifiesto que la mayor parte del relato pelagiano es de naturaleza literaria. Pero el que los motivos legendarios de las crónicas asturianas tengan diversos orígenes y una azarosa transmisión es, en realidad, lo de menos. Lo importante es que coinciden con la compleja sociedad asturleonese de fines del IX, con los problemas y objetivos políticos de su joven monarquía y con las pautas culturales hegemónicas en la corte ovetense. Mestizaje y transformación social, integración y feudalización, *isidorianismo* y *neogoticismo*, son sus ejes explicativos. En este sentido, quizá este análisis haya puesto de manifiesto que las lecturas literales y las interpretaciones historicistas —incluida la mía— no tienen tanto fundamento como el que pensábamos: con la fusta de nuestras teorías hemos acabado por cansar a los caballos. Obviando la evidencia de que la historia —con minúsculas— puede ser un género literario más, entiendo que a la vista de lo planteado pueden surgir serias dudas en torno a estas fuentes. La versión *Rotense* de la *crónica de Alfonso III*, la que ha sido tenida por más veraz en este siglo, sería la principal víctima de estas hipótesis. Pese a todo, el escepticismo del que yo hacía gala al principio de este trabajo no justifica una solución de este tipo por cuanto es cómoda, nihilista y perezosa. Además, y como se ha dicho hasta la saciedad, si no tuviéramos en cuenta los pasajes sospechosos de las fuentes históricas, posiblemente hoy no tendríamos Historia.

Un buen usuario del *Diccionario* de la *Real* planteó el problema de la historicidad de relatos como éste en términos de «verismo» —como esfuerzo por aunar poesía e historia— y «verosimilismo» —renuncia a la his-

¹⁷² El profesor GARCÍA PELAYO ya destacó que «el mito del reino feliz [es una] esperanza destinada al fracaso» («El Reino Feliz...», pág. 68). Este autor también critica la persistencia de este mito en nuestro siglo bajo la forma de la idea de «Progreso» (*op. cit.*, pág. 38).

toria verdadera para recrear otra con caracteres propios y verosímiles ¹⁷³. Otro de nuestros sabios, con ese estilo suyo tan peculiar, entre solemne y castizo, decía que:

«la mentira estética ha sido la de mayor importancia en la tarea de escribir Historia: es decir, la mentira que, poética y retóricamente hablando, resulta más justa que la verdad escueta y que, de acuerdo con lo indicado antes, incluso parece más verosímil que la verdad, ya que mediante ella, los actos se redondean, los dichos se perfeccionan, las personas importantes salen más airosas o mejor caracterizadas y todo el relato, en conjunto, pierde la nota de tartamudez, vacilación e imperfección que suelen presentar cantidad de actos reales. [...] Los buenos y los malos, en serio, juegan papeles eternos en la Historia» ¹⁷⁴.

Teniendo en cuenta estas evidencias, y depurando un poco los motivos que aparecen en las crónicas, no será tan difícil distinguir entre leyenda e historia en las mismas, entre lo claramente fantástico y la reconstrucción literaria de unos hechos que bien pudieron darse aunque no en la forma en que nos los cuentan. La mentira, como dijo Julio Caro Baroja, puede enseñar tanto como la mayor de las verdades. En el presente contexto, las «mentiras» cronísticas forman parte inseparable del texto y por tanto de lo que sus autores tenían por «verdad» o querían que así fuese aceptado. En palabras del gran Marc Bloch:

«¿cómo explicar que el buen grano les llegase mezclado con tantos errores e invenciones? Parte de lo auténtico y parte de lo imaginario: toda tentativa de interpretación que dejase de dar cuenta, con igual plenitud, de uno y otro elemento estaría condenada al fracaso» ¹⁷⁵.

Pelayo vive. Pero no donde nosotros pensábamos. Posiblemente, la epopeya pelagiana es un producto de la imaginación humana, pero en su manifestación arquetípica constituye un arma nada despreciable con la que enfrentarse a un horizonte rebosante de enemigos.

¹⁷³ MENÉNDEZ PELAYO, *La épica medieval*, págs. 179-182; y págs. 197-215.

¹⁷⁴ CARO BAROJA, Julio, «Sobre la importancia de la mentira en las ciencias históricas». En *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1970 [1968], pág. 47. Hoy lamento no haber podido decir a don Julio que estoy intentando aprender la lección de ser historiador. Sirva el presente estudio como homenaje a su grata memoria.

¹⁷⁵ BLOCH, Marc, *La sociedad feudal*. Akal. Madrid. 1986 [1939], pág. 115.