

Antonio Alberte

¿ES AUTÉNTICA LA INSCRIPCIÓN DE SANTA CRUZ DE CANGAS DE ONÍS?

In memoriam sapientissimi magistri Marcelli,
eruditissimi collegae Vitalini

La primera noticia sobre la existencia de una inscripción en la capilla de Santa Cruz de Cangas de Onís es transmitida por Ambrosio de Morales, en su famoso *Viage*¹. Ésta es su lectura:

Resurgit a preceptis divinis hec machina sacra
Opere suo comptum fidelibus votis
Perspicue clareat hoc templum obtutibus sacris
Demonstrans figuraliter signaculum alme crucis
Sit Christo placens hec aula ob crucis tropheo sacrata /
Quam famulus Fafila sic condidit fide probata
Cum Froiluba coniuge ac suorum prolium pignera nata /
Quibus Christe tuis muneribus sit gratia plena
Ac post huius vite decursum preveniat misericordia longa /
Hic valeas Kirio sacratas ut altaria Christo
Dei revolutis temporis annis CCC
Seculi etate prorrecta per ordinem sexta
Discurrente era septingentesima septu ///

La primera impresión que produce esta inscripción, supuestamente ordenada por Favila, es de sorpresa: primero, por su tamaño tan desproporcionado respecto a la capilleta, como la designaron los primeros comentaristas; segundo, por el texto tan artificioso; tercero por ser obra de Favila, rey prácticamente ignorado por los cronistas cuando no desprestigiado. De cualquier modo, esta inscripción despertó gran interés entre los historiadores, siendo transcrita desde su descubrimiento en múltiples ocasiones. Desaparecida en

1. Morales 1765, p. 68.

tiempos convulsos de nuestra historia reciente, hoy día contamos con una réplica ubicada en el mismo lugar de la original. Tras múltiples y distintas transcripciones de la misma, se puede considerar como definitiva la realizada por J. Vives², de la que ofrecemos nuestra traducción a continuación:

- | | |
|---|--|
| 1. resurgit ex preceptis divinis hec macina sacra | Resurge por voluntad divina este sagrado edificio, |
| 2. opere exiguo comtum fidelibus votis | de sencilla factura, embellecido con los exvotos de los fieles, |
| 3. perspicue clareat oc templum obtutibus sacris | para que así este templo resplandezca ante las miradas sagradas, |
| 4. demonstrans figuraliter signaculum alme crucis. | mostrando en su réplica el signo de la almfica cruz |
| 5. sit xto placens ec aula svb crucis trophoeo sacrata, | Sea grata a Cristo esta capilla, consagrada bajo la cruz triunfadora, |
| 6. quam famvlvs faffila sic condidit fide promta | que el siervo Favila fundó con incuestionable fe, |
| 7. cum froiliuba coniuge ac suorum prolium pignera nata | junto con su mujer Froiluba y sus hijos, |
| 8. quibus xte tuis muneribus pro hoc sit gratia plena | para los cuales, Cristo, se proyecte toda tu gracia en virtud de tus méritos |
| 9. ac post vivs vite decursum preveniat misericordia larga. | y tras el paso de esta vida les llegue larga misericordia. |
| 10. hic vate asterio sacrata sunt altaria cristo | Aquí, siendo obispo Asterio, fueron consagrados estos altares a Cristo |
| 11. diei revoluti temporis annis ccc | Pasados fueron trescientos días del año, |
| 12. seculi etate porrecta per hordinem sexta | transcurrida la sexta edad de los tiempos, |
| 13. corrente era septingentessima septagesima qvintaque. | corriendo la era septicentésima septuagésima quinta (a. 737). |

Los primeros estudiosos de esta inscripción proclaman con cierto alborozo que fue la primera manifestación escrita tras la conquista árabe y hasta nuestros días nadie ha puesto en cuestión su autenticidad. Se trata de una inscripción consecratoria a la par que conmemorativa, pues no sólo ofrece el nombre del obispo consagrante sino que además exalta la cruz como símbolo del triunfo cristiano, insinuando por ello la victoria no explicitada de Covadonga: el verso primero evoca el carácter providencial en el resurgir de un templo (*Resurgit ex praeceptis divinis haec machina*), supuestamente destruido por los enemigos de la fe; el segundo, con el sintagma *comptum fidelibus votis*, sugiere un templo al que los fieles han llevado sus comprometidos exvotos en agradecimiento por el favor divino ante el enemigo de la fe; el verso cuarto

2. 1942, p. 107, n° 315.

desvela que se erige la iglesia para exaltación de la cruz (*perspicue clareat signaculum almae crucis*); el quinto revela que la iglesia es consagrada bajo el nombre de la cruz por ser ella la garante del triunfo cristiano sobre su enemigo de fe (*sub tropheo crucis sacrata*).

En consecuencia, no es extraño que los primeros comentaristas de los siglos XVI-XVII interpretaran esta inscripción como un reconocimiento al favor divino en la batalla de Covadonga. Llevados por el entusiasmo, estos primeros comentaristas llegaron a decir que el nombre de la Santa Cruz se debía a la cruz que había enarbolado el rey Pelayo en su lucha contra los árabes, la cual, tras la victoria, habría sido allí depositada y posteriormente trasladada a Oviedo.

Recordemos, a este respecto, que el cabildo de la catedral de Oviedo se hizo eco de esta opinión; al ofrecer al peregrino el catálogo de los objetos sagrados guardados en la Cámara Santa, señalaba: «Fuera de dicha arca hay una cruz de oro purísimo, labrada en la misma iglesia por mano de los ángeles; y así mismo aquella célebre cruz con que el rey D. Pelayo venció el soberbio pueblo y ejército de los moros»³.

¿De dónde puede venir esta interpretación de que la cruz, allí depositada, era la que había usado el rey Pelayo? Dejando a un lado la supuesta transmisión oral de los lugareños, de la que nos habla Ambrosio de Morales en su comentario al texto, vemos que en uno de los códices del *Corpus Pelagianum* (BN de Madrid, 2805, fol. 23) aparece la imagen del *rex Pelagius* enarbolando la cruz contra los mahometanos: esta imagen corresponde al texto *Primum in Asturias Pelagius regnavit* de la Crónica Albeldense, copiada en este códice.

¿Esta miniatura es pura invención del obispo Pelayo o este obispo estaba recogiendo una tradición popular?

Conviene recordar, en primer lugar, que las Crónicas asturianas, especialmente las alfonsinas, *Rotense* y *Sebastianense*, redactadas en el siglo X, daban pie a tal fabulación; en segundo lugar, que la obra del obispo Pelayo, compuesta en el s. XII, recoge el sentimiento de cruzada observado en las crónicas asturianas, adjudicándole, incluso, al rey Pelayo el traslado del arca santa de Toledo a Asturias.

En definitiva, todas estas crónicas, brotadas en un ambiente de afirmación cristiana, mostraban al rey Pelayo como debelador de moros y la batalla de Covadonga como símbolo de la victoria del cristiano contra el árabe. No es extraño que en esta fabulación de los hechos se acabara viendo al rey Pelayo enarbolando la cruz contra los musulmanes tal como lo muestra la miniatura del códice señalado.

3. Risco 1789, cap. XXX, 2, p. 293.

Ahora bien, frente a esta interpretación de las crónicas alfonsinas, las anteriores, la *Crónica Árábigo-Bizantina* y la *Crónica Mozárabe* del 754, no revelan sentimiento alguno de cruzada. Concretamente, ¿qué dicen estas crónicas hispanas, más próximas al 737, sobre el rey Pelayo y sobre la religión mahometana? Tanto la una como la otra nada dicen de Pelayo ni de Covadonga. Ambas describen a Mahoma como caudillo de Sarracenos, fundador del nuevo reino y profeta, pero nada dicen de su religión. Sorprende que la *Crónica Mozárabe* no haga referencia alguna a la religión de los sarracenos, pues hace mención, en cambio, a aquella política religiosa llevada a cabo por Sisebuto, consistente en forzar la conversión de los judíos, como se lee en el párrafo 13. Sorprende, igualmente, que esta *Crónica Mozárabe* asuma la interpretación providencialista de la historia y no haya interpretado la invasión sarracena en la península hispana en clave de castigo divino, como se aprecia en las crónicas posteriores.

Bien es verdad que el texto del párrafo 81 de la *Crónica Mozárabe* creó la ilusión en distintos estudiosos de ver en él una referencia al episodio de Covadonga⁴. Ahora bien, el propio J. Gil⁵, atraído en principio por esta sugestiva idea, tras analizar y sopesar la posible alusión del texto a la batalla de Covadonga, acaba diciendo: *non liquet*. A este respecto conviene señalar, primero, que un hecho aparentemente tan relevante, como quieren las *Crónicas Rotense* y *Sebastianense*, no cuente con una referencia más explícita en esta *Crónica Mozárabe*, escrita por un autor coetáneo a tal victoria y tan dolido por la destrucción del reino godo; en segundo lugar, la fecha en que esta crónica mozárabe sitúa este revés sufrido por los árabes es el año 734, lo que supone que dicha batalla habría tenido lugar dos o tres años antes de la muerte del rey Pelayo y esto se contradice con lo que nos transmiten las Crónicas asturianas: la *Crónica Albeldense*, señala que sería 19 años antes de su muerte en

4. CM 81: *qui et ob hoc monitus predictus Abdelmalic a principalia iussa, quare nil ei in terras Francorum prosperum eveniret de pugne victoria, statim e Cordoba exiliens cum omni manu publica subvertere nititur Pirenaica inhabitantium iuga et expeditionem per loca dirigens angusta nihil prosperum gessit. Convictus de Dei potentia, a quem Xristiani tandem preparvi pinacula retinentes prestolabant misericordiam, et depita (an debito?) amplius hinc inde cum manu valida apertens loca multis suis bellatoribus perditis sese recipit in plana repatriando per dubia.* («Abdelmalic reprendido por órdenes superiores, ante el fracaso militar sufrido en territorio franco, parte de Córdoba con un numeroso ejército, se adentra en los montes pirenaicos y penetrando por gargantas estrechas no logra éxito alguno. Convencido del poder divino, al que los pocos cristianos que dominaban las alturas imploraban su misericordia, entrando con su gran ejército en lugares más allá de lo debido, con las conseguientes muertes de muchos de sus soldados, decide retornar a terreno llano a través de pasos peligrosos»).

5. Gil 1973b, pp. 230-1.

el 737; las crónicas alfonsinas señalan que esta victoria de Pelayo sobre Alkama tendría lugar con posterioridad a su elección como *princeps*, ocurrida al comienzo de su gobierno.

Por otra parte, llama la atención que el autor de la *Crónica Mozárabe*, haya sido tan preciso sobre la expedición realizada por Abderramán en torno al 731-732 en suelo francés, quien tras superar a Eudón y cruzar el Garona sufriría una terrible derrota a manos de Carlos Martel, joven aún pero ya experto militar⁶, y que frente a tan detallada información, el autor de esta crónica no haya dado una información más precisa sobre este otro acontecimiento pirenaico, sufrido por Abdelmelic: se trataría probablemente, a ojos del autor de esta crónica, de una escaramuza sin mayor importancia ni para el vencedor ni para el vencido. Pero no debemos olvidar que el autor es un hispano cristiano, quien poco antes en el mismo parágrafo volvía a dolerse de las desgracias sufridas por Hispania a manos, en este caso, de este nuevo *dux*, Abdelmelic⁷. Por tanto, de tratarse de la victoria de aque-

6. CM 80: *Tunc Abderraman multitudine sui exercitus repletam prospiciens terram, montana Vaceorum dissecans fretosa – anfragosa? – ut plana precalcans, terras Francorum intus expeditat atque adeo eas penetrando gladio verberat, ut prelio ab Eudone ultra fluvio nomine Garonna vel Dordoniam preparato et in fugam dilapso solus Deus numerum morientium vel pereuntium recognoscat. Tunc Abderramn supra fatum Eudonem ducem insequens, dum Turniensem ecclesiam, palatia diruendo et ecclesias ustulando depredare desiderat, cum consulem Austrie nomine Carrulum, virum ab ineunte aetate belligerum et rei militaris expertum, ab Eudone premonitum, sese infrontat. Ubi dum pene per septem dies utrique de pugne conflictu excruciant, sese postremam aciem parant atque dum acriter dimicant, gentes septentrionales in hictu oculi, ut paries immobiles permanentes sicut et zona rigoris glacialiter manent adstricti, Arabes gladio enecant.* («Entonces Abderramán acompañado de un numeroso ejército viendo un territorio muy apetitoso, cruza los montes escarpados de los Vaceos como si fueran terreno llano, y adentrándose en territorio de los francos se abre paso a mandobles, de forma que, tras presentar Eudón una batalla a orillas del Garona y ponerse éste en fuga, sólo Dios sabe el número de víctimas. Entonces Abderramán fue en persecución de dicho duque Eudón y en esta persecución lo va arrasando todo, destruyendo la iglesia de Tours y sus palacios, incendiando las iglesias, hasta encontrarse con el cónsul de Austria Carlos, hombre batallador desde su tierna edad y muy ducho en asuntos militares. Se producen unas escaramuzas que duran casi siete días hasta que se establece la batalla final en la que se pelea con gran dureza. Aquellos pueblos septentrionales resisten inmóviles como témpanos de hielo y acaban dando muerte a espada a los árabes»).

7. CM 81: *Abdelmelec (...) super Hispaniam dux mittitur a principalia iussa. Qui dum eam post tot tantaque pericula repperit omnibus bonis opimam et ita floride post tantos dolores repletam, ut diceret augustalem esse malogranatam, tantum in eam paene per quattuor annos inrogat, ut paulatim labefacta a diversis ambagibus maneat executa [an exsiccata?]*. («Abdelmelic es enviado por sus superiores a Hispania como dux. Éste, tras encontrarla después de tantas desgracias exuberante y después de tantos sufrimientos pletórica, de forma que bien podría decirse de ella que vino a convertirse en fruto de reyes, le infiere

llos resistentes en territorio astur contra Abdelmelic, tal acontecimiento bélico hubiera sido lógicamente objeto de mayor celebración, lo que no ocurre en este caso. De igual modo, frente a este silencio sobre tal supuesta batalla de Covadonga, es llamativa la información que nos ofrece sobre Munnuz, general árabe, quien en el territorio de la Cerdaña se vio abocado al suicidio por el derramamiento de sangre inocente de cristianos y del joven obispo Anambado (CM 79: *Nempe ubi in Cerritanensem urbem repperitur bellatus, obsidione oppressus et aliquandiu inframuratus...*). En definitiva, en esta *Crónica Mozárabe* no hallamos propiamente un relato de invasión islámica sino más bien de una invasión militar que dio al traste con el antiguo régimen godo, pues las alusiones a ciertas fuerzas cristianas tienen un valor más episódico que global o estructural.

En efecto, la *Crónica Mozárabe* sigue hablando de los obispos y religiosos en las instituciones cristianas, tras la conquista árabe, como había ocurrido en tiempo de los godos: tal es el caso de Fredoario, obispo de Guadix en el 719 (CM 70); de Urbano, melódico de la catedral de Toledo en el 719 y de Evancio, arcediano de Toledo en el 719 (CM 70), ambos fallecidos en el 739 (CM 83: *Per idem tempus viri doctores et sanctimonie studio satis pollentes Urbanus et Evantius leti ad Dominum pergentes quiescunt in pace*); de Cixila, obispo de Toledo en el 744 (CM 88) y de Pedro, diácono de Toledo en el 745 (CM 93). Como señala Dozy, refiriéndose al autor de esta crónica, «Este autor, aunque eclesiástico, es mucho más favorable a los musulmanes que ningún otro escritor español anterior al s. XIV. Y no es que carezca de patriotismo, al contrario, deplora las desgracias de España y considera la dominación árabe como la dominación de los bárbaros, *efferrum imperium*; pero si aborrece a los conquistadores, odia en ellos más bien a hombres de otra raza que a hombres de otra religión»⁸.

Esta *Crónica Mozárabe* habla, en cambio, de política de pactos: señala el pacto de Teodomiro (CM 87: *Theudemir pacem cum eis foederat habiendus*) y habla de la estrategia de Muza de simular una supuesta y falsa paz con los habitantes de la región de Toledo (CM 54: *Muze ipse (...) atque Toletum urbem regiam usque irrumpendo adiacentes regiones pace fraudifica male diverberans...*). Habla de política matrimonial, como es el caso de Abdelaziz con Egilona, viuda de D. Rodrigo (CM 59); de Munnuz, quien sella un pacto con Eudo, gobernador de los francos, mediante el matrimonio con la hija de éste (CM 69). Habla de política fiscal llevada a cabo tras la conquista (CM 51: *et regno*

tanto daño durante casi cuatro años que, tras un deterioro paulatino, acaba agostada como consecuencia de los distintos ultrajes»).

8. Dozy 1920, vol. II, p. 41.

ablato vectigale fecit), al igual que la *Crónica Bizantino-arábiga* (*et regno abiecto vectigalis fecit*⁹); señala que Abdelazis buscó la pacificación de toda Hispania con un sistema tributario proporcional (CM 59: *Abdelazis omnem Hispaniam per annos tres sub censuario iugo pacificans...*). A este respecto, no podemos olvidar las quejas mostradas, un siglo más tarde, por los mozárabes ante la discriminación que empezaban a sufrir en asuntos como los impuestos.

Si, por otra parte, nos situamos en las Asturias del siglo VIII, nos preguntamos: ¿qué información nos dan aquellos primeros textos aparecidos en territorio astur al respecto? Sánchez Albornoz y Díaz y Díaz¹⁰ señalan que es la zona oriental de Asturias donde se inicia tal actividad literaria: allí aparecen los primeros monasterios de Santa María de Cosgaya, S. Martín de Liébana (luego llamado Sto Toribio), como consecuencia de la repoblación llevada a cabo por Alfonso I, nos dicen. Díaz y Díaz precisa la actividad allí desarrollada diciendo que «Lo cierto es que los libros comienzan a aparecer a fines de siglo, esto es, cuando la primera generación de clérigos ya educada en el reino asturiano comenzaría a actuar en la medida de sus fuerzas. A esta generación pertenecerá, sin duda, Beato y otros personajes contemporáneos»¹¹. A este respecto, conviene recordar que en la réplica antiadopcionista llevada a cabo por Beato y su colaborador el obispo Heterio contra Elipando y Félix no se hace mención alguna de la religión islámica, a pesar de que haya personas que ven en la teoría adopcionista un intento por acercar la doctrina cristiana a la islámica¹².

En tercer lugar, no hay razón alguna para pensar que la versión latina del Metodios griego, hallada en manuscritos franceses del s. VIII, tuviera eco en la población hispana de aquellos primeros tiempos de la invasión árabe: la copia de un apartado de dicho texto, recogida en el *Códice de Roda*, del s. X, no da pie para pensar en ello, como tampoco la presencia de la *Crónica Profética*, recogida en el *Códice Albeldense* y en su copia el *Códice Emilianense*, como se ve en el apartado XVIII 8¹³. No se debe olvidar que el Pseudo Metodios, aun cuando presenta esta nueva religión como un azote de Dios contra los cristianos por despreciar su ley, nada dice en concreto sobre esta nueva religión.

Resumiendo, tras la lectura de estas primeras crónicas, la *Arábigo-bizantina* y la *Mozárabe*, se observa que ni hay referencia a la nueva religión importada por los invasores ni hay desaparición de la organización eclesial, tal

9. Gil 1973a, p. 13.

10. Sánchez Albornoz 1978 19-31; Díaz y Díaz 2001, p. 96.

11. Díaz y Díaz 2001, p. 29.

12. Rivera Recio 1973, p. 172; Espalza 1992.

13. Cf. Gil 1985, p. 104.

como existía en el reino godo. Tampoco contribuyen a ofrecer una imagen de esta religión islámica los textos de la época de Beato de Liébana. Por último, el texto del Pseudo Metodio, conocido fragmentariamente y tardíamente, tampoco revela nada sobre esta nueva religión. Hasta el asentamiento de estos nuevos invasores en Córdoba, como nuevo gobierno con su función organizativa, no hay conocimiento de esta nueva religión. A este respecto son especialmente ilustrativas las opiniones de M. T. D'Alverny, Patrick Henriet y Fernández Conde. Tal es la declaración de la primera¹⁴: «Les obstacles principaux à la connaissance de l'Islam pour les Occidentaux son la difference de langue et l'éloignement. Un <<latin>> du Haut Moyen Age, même s'il éprouve quelque curiosité à l'égard des envahisseurs, qui ont conquis une large partie du bassin méditerranéen, n'a guère des moyens de la satisfaire (...) Les seuls chrétiens occidentaux qui soient par force en contact permanent avec musulmans sont les Siciliens et surtout les mozarabes d'Espagne; pour ceci, la communauté de langue et de culture qui s'établit permet de savoir ce que professent et pratiquent leurs voisins et maîtres, même lorsque cette science s'accompagne de sentiments hostiles que les poussent à des interprétations péjoratives». Opinión similar es la de Patrick Henriet¹⁵: «Durante cerca de dos siglos es difícil, por no decir imposible, encontrar una ideología de reconquista, pensada como proceso a la vez territorial y religioso. El verdadero punto de partida de la Reconquista es la crónica llamada de Alfonso III (...) En ella por primera vez asistimos al episodio de la mítica batalla de Covadonga (...) Dios ayuda a los cristianos con dos milagros (...) y los reyes asturianos pueden ampliar territorio al tiempo que reconstruyen la Iglesia en un proceso que mezcla constantemente los dos aspectos». De similar opinión es Fernández Conde cuando dice: «El redactor de la *Crónica Mozarábica*, un mozárabe toledano que escribe poco despues del 754 (...) se lamenta de los desastres (...) sin que deje entrever, de modo claro, sentimientos antiislámicos»¹⁶.

En efecto, habrá que esperar a que los mozárabes, en contacto con estos invasores, nos brinden las primeras informaciones sobre la nueva religión islámica, lo que no ocurre hasta los tiempos de Eulogio y Álvaro de Córdoba, cuando todos estos cristianos critican tanto a Mahoma como su doctrina¹⁷. Por ello ante la declaración de López Pereira¹⁸, de que «en Occidente nadie

14. D'Alverny 1994, pp. 577-8.

15. Henriet 2015, p. 290.

16. Fernández Conde 2008, p. 28.

17. Díaz y Díaz 1970.

18. López Pereira 2009, p. 33.

sabía quiénes eran aquellas gentes (...); hasta el año 741, por la crónica denominada *Continuatio Byzantina Arabica*, escrita en esa data, y mejor aún por nuestra *Crónica Mozárabe del 754*, nadie se ocupó de ellos [i.e. musulmanes] en la Península Ibérica”, conviene precisar que estas crónicas hablan de unos invasores, denominados de distintas formas, cuyo objetivo era la ocupación de la península hispana y de las Galias, y de los métodos para establecerse en las zonas ocupadas, pero sin alusión a su religión. Todos estos primeros cronistas no veían tal ocupación como una yihad o guerra religiosa.

Por tanto, si en tiempos de Pelayo y su hijo Favila no ha lugar a hablar de lucha religiosa, ¿cómo interpretar esta inscripción y cómo entender la advocación de la Santa Cruz?

Una primera alternativa es considerar que, sobre el anterior dolmen, se construyese una capilla con la cruz como símbolo del nuevo culto y pasase, en consecuencia, a denominarse basílica de la Sta Cruz. Era habitual desde tiempos de Gregorio Magno¹⁹. Nada extraño si allí se establecía embrionariamente la nueva sede contra aquella toledana, ocupada ya por otras fuerzas. Tal denominación aparece ya recogida en la versión rotense de las crónicas alfonsinas (*Rot. 12: Basilicam in honore Sancte Crucis miro opere construxit*), por cierto, la única en transmitir esta información.

Ahora bien, ¿es justificada una inscripción tan larga y rebuscada en esta nueva capilla? La primera impresión que se obtiene es, como ya hemos indicado, la de su extensión larga y desproporcionada para una capilleta. Tal sorpresa aumenta si la comparamos con otras inscripciones votivas o fundacionales de época visigoda. Recordemos aquéllas de Sta María de Toledo en el reinado de Recaredo²⁰ y S. Vicente de Granada²¹, la de Guadix en el reinado conjunto de Chindasvinto y Recesvinto, donde se enumeran las reliquias allí guardadas²²; la de San Juan de Baños en el reinado de Recesvinto²³; o la transmitida por la *Crónica Mozárabe del 754*²⁴, en el reinado de Wamba.

Incluso esta inscripción de la Santa Cruz de Cangas de Onís contrasta en su amplitud con aquellas otras correspondientes al período de los reyes asturleonenses, como aquélla fundacional de Valdediós²⁵ o la de Santa Cruz de Valdeza²⁶.

19. Campanelli 2013, p. 16.

20. Hübner 1871, n° 155; Vives 1942, n° 302.

21. Hübner 1871, n° 115; Vives 1942, n° 303.

22. Hübner 1871, n° 175; Fita 1896, pp. 403-12.

23. Vives 1942, n° 314.

24. Cap. 35.

25. Hübner 1871, n° 261, 253 y *Supplementum* n° 844; Vigil 1887, pp. 304-5.

26. Gómez-Moreno 1919, pp. 216-7; Díaz y Díaz 1955, p. 217; García Moreno 1974, p. 56, n° 393; *Aurelius asturicensis episcopus*; González Rodríguez 2008.

¿Es justificado hablar de una posible falsificación? Conviene señalar que ningún historiador, ningún filólogo ha cuestionado su autenticidad. Recordemos que Ambrosio de Morales²⁷ se limita a describirla, al decir que «La inscripción tiene estos versos sacados fielmente con sus desvaratados latines»; Luis Alfonso de Carvallo viene a repetir lo mismo²⁸: «nadie se espante del mal concertado latin y mala ortografía de esta piedra»; Hübner, en la misma línea, señala²⁹: *Carmen esse fortasse voluit qui composuit, sed ars in versibus plerisque eum defecit*; Díaz y Díaz habla, por el contrario, de «un poema elaborado por persona medianamente cultivada», cuyo mérito es el haber «iniciado toda una tradición»³⁰. No falta quien analice esta inscripción como composición prosimétrica o *carmen epigraphicum*³¹...

Tal vez un examen comparativo y un análisis filológico, i.e., histórico-lingüístico, sobre esta inscripción nos den la clave para cuestionar su autenticidad y entender las causas de su posible falsificación.

En primer lugar, conviene tener presente las concomitancias de esta inscripción con otras posteriores. Concretamente la lápida monumental de Alfonso III, de la que ya da información Morales en su *Viage*³², presenta unas fórmulas semejantes a la de Santa Cruz, lo que llevó a pensar en una posible influencia de ésta sobre aquélla. De igual modo, la lápida fundacional de Valdediós contiene, además de similitudes en el léxico, una estructura similar a la de Santa Cruz. Incluso, aquellas supuestas inscripciones, transmitidas por el obispo Pelayo en el *Liber Testamentorum*³³, junto con el texto literario de Valerio del Bierzo, referido a la consagración de la ermita de la de Santa Cruz de Valdeusa, presentan ciertas similitudes.

En segundo lugar, en esta inscripción de Santa Cruz hallamos un lenguaje sorprendente, tanto por su léxico como por sus sintagmas. Si ya es llamativa la *congeries verborum* para referirse a esta humilde capilleta, como *machina*, *aulla*, *templum*, infrecuentes los dos primeros en inscripciones de época visigoda, de igual modo sorprende la presencia de un léxico singular y la variedad de sintagmas, algunos recurrentes en la literatura cristiana, como son *machina sacra*, *alma crux*, *misericordia larga*, otros, en cambio, singulares, como *obtutibus sacris*, *fide prompta*, *fidelibus votis*.

27. 1765, p. 68.

28. 1695, p. 124.

29. 1900, nº 384.

30. Díaz y Díaz 2001, p. 40.

31. Rico Camps 2014.

32. Morales 1765, p. 73; Fita 1901.

33. Cf. Arbeiter - Noak-Haley 1999, p. 98.

En efecto, sorprende notablemente el término *machina*, que aparece ya en la primera línea. Bien es verdad que en la capilla de Santa Leocadia de la catedral de Oviedo se halla una inscripción con este término. Hübner en sus *Inscriptiones Hispaniae christianae* lo entendió como una construcción civil defensiva³⁴; así lo entendió también Fidel Fita³⁵, quien cree que «una y otra piedra epigráfica [en referencia la segunda a la lápida monumental de Alfonso III: *In nomine Domini, Dei et Salvatoris nostri* (...)] se trajeron a la catedral de Oviedo desde el castillo de Gozón, que dominaba la ría de Avilés y toda la península del cabo de Peñas». Esta interpretación fue seguida por García de Castro Valdés³⁶. Díaz y Díaz³⁷, en cambio, entiende este término como una referencia alegórica a un templo o, mejor, a un monasterio, por ser refugio de los hombres castigados por las marejadas de la vida, y señala que el autor «conocía alguna de las antologías poéticas que circularon por la Hispania visigótica», donde se pueden reconocer estos recursos alegóricos.

Es posible pensar que el autor de la inscripción de Santa Cruz, por la proximidad, conociera esta otra inscripción y la tuviera en cuenta, lo que permitiría entender el valor semántico de la inscripción ubicada en la capilla de Santa Leocadia, esto es como edificio, en sentido genérico o específico, como lo entendía Díaz y Díaz, esto es, como lugar sagrado. Ahora bien, aquí surge la pregunta: ¿por qué se emplea este término *machina* con este valor semántico tan novedoso, cuando lo usual sería *fabrica*?

Muy probablemente, en nuestra opinión, su autor quería evitar esta voz *fabrica*, más común, y, en consecuencia, disipar la sospecha de que fuera la misma persona la responsable de dos inscripciones asturianas, ésta de Santa Cruz y aquélla recogida en el *Liber Testamentorum*³⁸ sobre la supuesta fundación de la iglesia de Oviedo por Fruela, cuya autenticidad ha sido cuestionada por muchos, por entenderse que era interpolación del obispo Pelayo.

Sorprendente igualmente es el término *obtutus*, presente en la línea tercera. En principio esta voz no se registra en la documentación epigráfica visigótica y mozárabe. En la *Crónica de Sampiro*, en cambio, tanto en la versión de la *Historia Silense* como en la del *Corpus Pelagianum*, se señala cómo Abohalit, tras su derrota, fue presentado ante Alfonso III, quien le perdona la vida por un alto precio en metálico: *ob cuius imperio dux quidam Yspanie et proconsul nomine Abahalit bello comprehesus regis obtutibus est presentatus*³⁹.

34. Hübner 1871, p. 109.

35. Fita 1901, p. 36.

36. 1995, p. 101, n° 49.

37. 2001, p. 46.

38. Valdés Gallego 2000, p. 458.

39. Pérez de Urbel 1952, p. 281. *Corpus Pelagianum*: Madrid, BNE ms. 1513, f.

De este mismo episodio da información la *Crónica Albeldense* 12, pero aquí se lee: *regique nostro in Ovetao perducitur*. Un episodio similar había sido recogido por las crónicas alfonsinas, si bien el asunto se refiere a Mahmut, quien tras rebelarse contra Alfonso II, es degollado y su cabeza llevada a presencia de dicho rey; pero mientras en la versión sebastianense se dice: *cuius caput regiis aspectibus presentatur* (22), en la rotense leemos: *kaput eius abscissum regis presentiam adferunt* (22). En el capítulo dedicado a los reyes asturianos del *Corpus Pelagianum* recogido en el código 2805 de la BNE de Madrid (f. 37v. *Incipit: Historia regum*) se transmite este mismo episodio de Alfonso II según la versión sebastianense (f. 42r: *cuius caput regis aspectibus presentatur*). En el Testamento de Alfonso II, recogido en el *Corpus pelagianum*, vemos la expresión semejante *in conspectu: evulsis oculis frangat eum deus in conspectu inimicorum* (Madrid, BNE, ms. 1513, f. 117r, y ms. 1346, f. 180r).

En definitiva, todas estas crónicas presentan distintas fórmulas para expresar «ante la presencia de», pero ninguna de ellas es coincidente con el sintagma *regis obtutibus* de la crónica del obispo Sampiro, recogida precisamente en el *Corpus Pelagianum* y conocida, por tanto, para el obispo Pelayo. No podemos ignorar, a este respecto, que la *Crónica Mozárabe del 754* presenta una lectura similar: *Muze (...) Ulit regis (...) repatriando sese presentat obtutibus (...)* (56). Conviene señalar, al respecto, que esta fórmula se aplicaba preferentemente en las crónicas para referirse a una persona poderosa, tanto civil como religiosa, si bien la vemos aplicada también al público en general, como ocurre en Valerio del Bierzo, autor, sin duda, conocido por el obispo Pelayo: *in conspectantium obtutibus saecularium*⁴⁰.

Ahora bien, y esto es lo interesante, no se puede ignorar que en el *Corpus Pelagianum* este término *obtutibus* aparece unido no sólo a un nombre, como se ve en el código Madrid, BNE, ms. 1346, f. 44v: *mentis vestre obtutibus reseraret*, sino también a un adjetivo: *et ut sancte ecclesie vestrisque christianissimis presentetur obtutibus, evidentem operam dedimus* (ibid., f. 44v), lo que sirve de clave para entender este sintagma de la inscripción de Santa Cruz de Cangas de Onís: *¡obtutibus sacris* no sería una deformación o bien una interpretación de *obtutibus xristianis*?

Parece difícil, por tanto, ignorar esta posible relación entre el texto pelagiano y la inscripción de la Santa Cruz de Cangas de Onís.

Con relación al término *famulus*, presente en la línea sexta, debemos señalar que su asociación con *rex* no era usual en tal época. Conviene recordar

53v; Madrid, BNE ms. 1346: *Codex vetustissimus*, copiado por Ambrosio de Morales, f. 147; Madrid, BNE ms. 2805, f. 47v.

40. Díaz y Díaz 2006, p. 328.

que en el mundo cristiano pronto se impuso la fórmula *famulus dei* y *famulus Christi* referida, en sus primeros usos, a alguna autoridad cristiana, como *presbyter*, *episcopus* o *abbas*. Dicha fórmula se convertiría en el título que se pondrían los obispos en sus relaciones epistolares en alternancia con *servus servorum* y así vemos con frecuencia la fórmula *famulorum Dei famulus* o *dei plebis famulus*. La fórmula *famulus Dei* o *famulus Xristi*, a comienzos de la Edad Media, no es exclusiva de prelados religiosos y pasa a aplicarse a toda persona cristiana, pues en el caso de tratarse de una autoridad religiosa esta condición se evidencia con la denominación correspondiente de *presbyter*, *episcopus* o *abbas*. Ahora bien, no se halla con anterioridad a Alfonso II ningún tratamiento real con esta fórmula, lo que convierte este término *famulus*, referido a Favila, en sospechoso para tal época. Recordemos que, con anterioridad, Recesvinto se titulaba *devotus* en la inscripción de San Juan de Baños⁴¹: *Praecursor domini Martyr baptista Ioannes, / Posside constructam in aeterno munere sedem / Quam devotus ego rex Recesvindus amator / Nominis ipse tui proprio de iure dicavi (...)*, y, por tanto, este título de *famulus* sin su complementación, aplicado a Favila, sólo se explica cuando ya es familiar su uso, lo que ocurre con posterioridad a Alfonso II, como se recoge en la obra del obispo Pelayo, lo que revela que tal uso no es propio de la época de Favila.

Por otra parte, el sintagma *miserecordia larga* de la línea tercera aparentemente no tiene por qué sorprendernos, pues aparece frecuentemente, junto con su variante *pietas larga*, en textos literarios tardo-antiguos y medievales. Ahora bien, las fórmulas *miserecordia larga* o *pietas larga* no se observan en ninguna inscripción visigoda. Aparece, en cambio, la fórmula *pietas larga* en inscripciones asturianas, como la inscripción fundacional de San Salvador de Valdediós⁴² o la del Concejo de Salas⁴³. Pero, además, lo que llama la atención de la inscripción de Valdediós es el mismo esquema compositivo que el de Santa Cruz de Cangas de Onís: hay una invocación (*larga tua pietas*), un destinatario (*memet (...)* *memet*: se entiende Alfonso III) y unos consagrantes (*episcopi*). Tal vez la preferencia del término *miserecordia* en la inscripción de Santa Cruz pudiera estar relacionada con el hecho de que este término aparece repetido nada menos que tres veces en el discurso de réplica que Pelayo pronuncia ante el obispo Oppa, tal como se recoge tanto en la versión *Sebastianense*, introducida en el *Corpus Pelagianum* (Madrid, BNE, ms. 1318, f. 139v), como en la *Rotense*, siendo el término clave de la asistencia divina en la reconquista hispana. Por otra parte, no se puede olvidar que esta inscrip-

41. Vives 942 n° 314, p. 106.

42. Fernández Conde 1993.

43. Vigil 1887, vol. I. *Concejo de Salas*, Lám. Eb IX, n° Eb 20.

ción de San Salvador de Valdediós presenta una métrica no homologable a la clásica, como ocurre con la de Santa Cruz de Cangas de Onís, a cuyos versos A. de Morales denominaba *phaleuticos*⁴⁴. Por último, pero no por ello menos importante, hay un dato muy relevante en esta inscripción de S. Salvador de Valdediós, la presencia del término *clareat* como en la inscripción de Santa Cruz, cuando este término es de uso poco común en inscripciones visigóticas y alto medievales, pero ¡curiosamente lo hallamos en el *Corpus Pelagianum* (Madrid, BNE, ms. 1346, f. 50v: *ut unius substantie deitas inefabilis clareat!*).

Sorprendente, en cambio, es el sintagma *demonstrans figuralter signaculum alme crucis* de la cuarta línea: el adverbio *figuraliter* hay que entenderlo como «materialmente», esto es, como reproducción de algo, en este caso, de la cruz celestial, símbolo y pendón de los cristianos. Por otra parte, *signaculum* recuerda el lenguaje usado por los primeros intérpretes de la visión de Constantino, quienes se referían a la representación de la cruz como *signaculum*: tal interpretación es la que siguieron los primeros comentaristas de la inscripción, quienes veían a Pelayo como a un nuevo Constantino. Si éste había utilizado la reproducción del símbolo visto en sueños, no sorprende que Pelayo enarbolara también la representación del símbolo cristiano. Ahora bien, ¿esta interpretación de un Pelayo enarbolando la cruz, como parece deducirse del texto de la inscripción, era compatible con aquel tiempo? No lo creemos, lo que sí creemos es que este término representa muy bien aquella imagen recogida en el códice pelagiano de Madrid, BNE, ms. 2802, donde aparece el rey Pelayo enarbolando la cruz contra los moros.

El sintagma *sub crucis tropheo* de la quinta línea ¿qué significa? ¿Por qué se erige este templo bajo la advocación de la cruz triunfadora *sub crucis tropheo*? ¿En reconocimiento al triunfo de la cruz usada por Pelayo? ¿Hay conciencia de una cruzada o de afirmación de la religión cristiana frente a la invasora? No es posible, como ya hemos comentado, tal interpretación. Es frecuente, por el contrario, encontrar testimonios de fundaciones de iglesias o monasterios dedicadas a la Santa Cruz (*in honore sanctae crucis*), por otras razones que las de ser depositarias de reliquias de la Santa Cruz, como señala H. Schlunk⁴⁵, entre las que se hallaría la transformación de un edículo profano en cristiano con la adición de una cruz. Ahora bien, el texto de esta inscripción quiere expresar el carácter triunfal de la cruz, lo que no se compadece con los testimonios históricos coetáneos, pero sí, encambio, con aquellos recogidos en las crónicas alfonsinas.

44. «Y son los versos de aquellos que llaman phaleuticos, aunque tienen tan mal concierto en la medida que sería mejor decir que no son de ningún género» (Morales 1765, p. 67).

45. Schlunk 1985, p. 7.

Extraña es, igualmente, para esta época aquella formulación, en la que figuraba el rey con su esposa, como se ve en *Faffila (...) cum Froiluba coniuge* de las líneas 6-7: tal fórmula no figuraba en la epigrafía visigótica y hay que esperar a la época de Ramiro I y Alfonso III para ver reflejada en piedra, lo que también empezaba a ser habitual en la documentación de esta época. Así lo han señalado P. Floriano Llorente y S. García Larragueta. El primero dice, al respecto⁴⁶: «La aparición de la reina como persona conjunta al otorgamiento en los diplomas anteriores a Alfonso III solo se comprueba en documentos que son notoriamente falsos. En cambio, a partir de los comienzos del reinado de este monarca, la mención a la reina comienza hasta hacerse completamente normal». En efecto, en la *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, editada por S. García Larragueta⁴⁷, es habitual la fórmula del rey y reina en el encabezamiento de los diplomas reales a partir de Alfonso III. La fórmula de nuestra inscripción parece haber salido, por tanto, de un ambiente histórico muy posterior a su datación.

Si esto es sorprendente, lo es aún más el nombre de la reina Froiluba. Aquí nos preguntamos dónde aparece este nombre, que no recoge ninguna crónica ni de tiempos de Favila ni de Alfonso III. Tan sólo la *Rotense* añade a la somera descripción de las otras asturianas el dato de la construcción de un templo, pero nada dice de su supuesta esposa. Curiosamente, en cambio, el codex histórico pelagiano, copiado por A. de Morales, en la *Crónica de Sebastián* interpola datos novedosos y así dice de Favila: *et sepultus cum uxore sua regina Froleva territorio Cangas in ecclesia Sanctae Crucis quam ipse construxit fuit* (Madrid, BNE, ms. 1346, f. 14r). Toda una revelación. Conviene recordar que el obispo Pelayo no tuvo reparo en la invención de nombres de esposas reales, como es el caso de Bertinalda, supuesta esposa de Alfonso II en matrimonio no consumado (BNE 1513, fol. 49v; BNE 1358 fol. 30v; BNE 2805 29v-30r), ni de obispos fundadores de sedes, como el de Lugo de Llanera en tiempo de los vándalos o el de León en tiempo de los alanos, ni de obispos suscriptores de testamentos, como señala Barrau-Dihigo⁴⁸.

La extrañeza aumenta cuando en la línea séptima vemos que se asocia a la fórmula de esposo y esposa, esto es, al sintagma *Favila (...) cum coniuge Froiluba*, el sintagma *ac suorum prolium pignera nata*. Díaz y Díaz subraya la formación cultural del autor de esta inscripción, al emplear este sintagma, y remite precisamente a la fórmula de *pignera prolis* que aparece en Draconcio⁴⁹:

46. Floriano Llorente 1972, p. 161.

47. 1962.

48. 1919, p. 58.

49. Díaz y Díaz 2001, p. 38.

«no pueden ignorarse unos precedentes poéticos que nos ponen en línea para comprender algunos de los autores leídos, de manera más o menos inmediata por el autor del epígrafe».

Ahora bien, este uso no tiene presencia en la epigrafía visigótica y de ahí su rareza. Vemos, en cambio, esta fórmula de asociación de esposa e hijos al monarca en la famosa inscripción realizada en tiempos de Alfonso III, de la que ya da fe Ambrosio de Morales en su *Viaje*, donde se lee⁵⁰: *cum coniuge Scemena duobusque pignore natis*; posteriormente Risco⁵¹ recoge la información cronística de la misma, que es la que nos ofrece el *Liber Testamentorum* del obispo Pelayo en el capítulo dedicado al testamento de Alfonso III y su esposa Jimena, donde se explicita la ubicación de esta inscripción (*concedimus hic in Ovetum illud castellum quod a fundamento construximus et super portam ipsius castelli in uno lapide*⁵²) y se ofrece el texto de dicha inscripción en el que aparece esta fórmula: *cum coniuge Xemena et quinque natis*. Curiosamente el documento pelagiano presenta un número de hijos distinto al que figura en la lápida, lo que no es extraño, dado el espíritu interpolador del obispo Pelayo, que en esta ocasión corrige el número a tenor de los cinco hijos habidos en el matrimonio de Alfonso III y su esposa, Jimena.

En definitiva, esta fórmula observada en la lápida de Santa Cruz, desconocida en inscripciones visigóticas, es frecuente en tiempos de Alfonso III, tanto en el campo de la paleografía como de la epigrafía. ¿Es lógico pensar que un autor de tiempos de Favila aplicase formulaciones epigráficas propias de los tiempos de Alfonso III?

De igual modo la formulación de los días del año: *diei revoluti temporis anni CCC*, de la línea undécima, fue calificada por J. Vives como «datación especial»⁵³. En efecto, comprobando otras dataciones de tiempos anteriores o posteriores salta a la vista su rareza. En la *Himnodia hispánica* hallamos la expresión *tempus revolutum* en el himno dedicado a San Miguel⁵⁴: *Ecce cuncti conglobati revoluti temporis / annuaem aule tue dedicatum solvimus* («He aquí que todos reunidos, cumplido el curso del año, / entregamos la ofrenda anual a nuestra capilla»). En poesías de época carolingia hallamos estas expresiones: *Iam bini revoluti anni, mihi, sunt quoque, postquam / stat commissa huius porta monasterii (...)*⁵⁵ [«Ya han pasado dos años, desde que se me confió el control del acceso a este monasterio (...)]. Curiosamente, esta fór-

50. Morales 1765, pp. 72-3.

51. 1789, p. 329.

52. Valdés Gallego 2000, p. 495.

53. Vives 1942, p. 261.

54. Castro Sánchez 2010, *hymnus* 158, v. 37, p. 581.

55. Traube 1896, poem. 105, p. 337.

mula aparece en la *Historia Wambae* de Julián de Toledo, recogida por el obispo Pelayo: *haec ergo est dies in qua revoluti anni orbita redeunte irruptio patuit urbis* (...) (Madrid, BNE, ms. 1346, f. 32v). Con esta fórmula tan artificiosa el obispo Julián de Toledo pretendía exaltar el gran triunfo llevado a cabo por el ejército de Wamba al reconquistar la ciudad de Nîmes en poder del traidor Pablo. No es extraño, por tanto, que el autor de esta inscripción quisiera celebrar, de igual modo, la consagración de esta capilla levantada en reconocimiento del triunfo de la cruz sobre el enemigo islámico, utilizando esta «datación especial».

Singular es, igualmente, la formulación de las edades del hombre: *seculi aetate porrecta per bordinem sexta*, de la línea duodécima. En el *Evangelio* de Mateo leemos:

Omnes itaque generationes ab Abraham usque ad David, generationes quattuordecim; et a David usque ad transmigrationem Babilonis, generationes quattuordecim; et a transmigratione Babilonis usque ad Christum, generationes quattuordecim. (1,17)

Los comentaristas bíblicos se harían eco de tal división, sin más, hasta que S. Agustín introdujo el criterio de las seis edades del mundo⁵⁶, que sigue S. Isidoro⁵⁷. Tal división de la historia tuvo gran eco en escritores como Beda, Julián de Toledo, Rabano Mauro etc. y así la vemos recogida en la *Crónica Albeldense*⁵⁸.

Lógicamente Hübner, en las *Inscriptiones Hispaniae Latinae*⁵⁹, no recoge inscripción pagana alguna que contenga tal referencia cronística. En cambio, en sus *Inscriptiones Hispaniae Christianae* muestra dos inscripciones, en

56. *Septem dies et septem aetates mundi*: *Video enim per totum textum divinarum scripturarum sex quasdam aetates operosas, certis quasi limitibus suis esse distinctas, ut in septima speretur requies* («A lo largo del texto de las Sagradas Escrituras veo seis edades laboriosas claramente diferenciadas, de forma que la séptima no puede ser otra más que el descanso»). (Agustín, *De genesi contra Manichaeos* I 23, col. 190).

57. *Sex diebus consummavit Deus omnia opera sua et septimo requievit. Sex aetatibus humanum genus in hoc mundo per sucesiones temporum, Dei opera insigniunt* (...) *Et sicut praepositur homo in die illa pecoribus, serpentibus et coeli volatilibus, ita et Christus in hac aetate seculi gentibus, populis et nationibus ut ab eo regantur* (...) [«En seis días Dios realizó todos sus trabajos y al séptimo descansó. Estos trabajos de Dios vienen a significar las seis etapas diferenciadas del género humano (...) Y así como en aquellos días el hombre se erige sobre los animales, las serpientes y las aves del cielo, así también en esta etapa se erige Cristo sobre las gentes, pueblos y naciones para gobernarlos (...)»] (*Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in vetus Testamentum* II. *De operibus sex dierum*, 1-10; cols. 213-4).

58. Gil 1985, p. 156.

59. 1869.

las que figura esta misma fórmula *etate seculi porrecta per ordine sexta*. La primera, ubicada en S. Estaban de Ribas de Sil, es la reconstrucción de una lápida desaparecida, datada en la era 963 (a. 925): *sub die VII Kal Februarias era DCCCCLXIII etate seculi porrecta per ordine sexta*⁶⁰. La segunda es del Monasterio de S. Pelayo de Oviedo⁶¹, donde hallamos la misma formulación (*aetate seculi porrecta per ordine mundi sexta*), cuya era es de MLXXVII, esto es, año 1039.

A juzgar por los datos epigráficos disponibles sobre esta formulación podemos decir: primero, que este tipo de datación no parece encontrarse en inscripciones de época visigótica; segundo, que su escasísima presencia sólo parece localizarse en inscripciones de los siglos X-XI; tercero, que una de ellas se registra en el monasterio de San Vicente de Oviedo, sede del obispo Pelayo; cuarto, que esta cronificación de la historia humana aparece reiteradas veces en el *Corpus Chronicorum* del obispo Pelayo. En consecuencia, el supuesto autor de la inscripción de la Santa Cruz de Cangas de Onís no pudo inspirarse en modelos epigráficos anteriores al tiempo de Favila, pues los dos ejemplares epigráficos registrados pertenecen ya a tiempos muy posteriores a su época y, curiosamente, uno de ellos se halla en San Pelayo de Oviedo; por otra parte, si la división de las edades del mundo aparece reiteradas veces en la obra pelagiana, ¿no sería lógico pensar que el autor de esta inscripción de Santa Cruz podría ser el obispo Pelayo?

No quisiéramos terminar sin hacer mención al supuesto *vate* Asterio, presente en la línea décima. Es claro que el término *vates* en lugar de los usuales *episcopus*, *pontifex*, *antistes* etc. contiene un evidente valor honorífico y literario en los textos versificados, como señala J. Vives⁶². Es claro también que el término, dirigido a obispos notables, se inscribe en el tipo de inscripciones laudatorias. No tiene mucho sentido, por tanto, este término de *vate*, dado que ni esta inscripción está dedicada a *Asterio*, ni, por otra parte, es éste un personaje notorio. Es, por ello, sorprendente que aparezca también en nuestra inscripción, cuyo valor literario es pretendido, como pretendido es este desconocido obispo *Asterio*.

Por otra parte, ¿quién podría ser este *vate* Asterio o Astemo? Nada se sabe de él ni de su sede. La información, que nos ofrecen el *Provinciale Hispanicum* y el *Parrochiale Suevum* sobre la geografía eclesiástica visigótica, no recoge ninguna sede asturiana. Hay que esperar a la *Crónica Albeldense* para que nos

60. Hübner 1871, n° 239, p. 77: *Lapis antiquus periit, extat exemplum a. 1463 denuo insculptum*.

61. Hübner 1871, n° 258, p. 83.

62. 1942, p. 80.

ofrezca el número de sedes de época de Alfonso III, donde ya se hace referencia en el primer verso a la de Oviedo: *regiamque sedem Ermenegildus tenet*. Por ello se piensa en un obispo de sede desconocida refugiado en Asturias. La *Crónica Mozárabe* nos habla de la fuga de Sindéredo ante la ocupación de Toledo, del que sabemos que huyó a Roma, pero esta misma crónica señala que en Toledo siguió habiendo obispos. Más aún, Elipando, a fines del s. VIII, se jactaba de su supremacía jerárquica e intelectual frente a los liebaneses. Es verdad que Heterio, obispo de Osmá, estaba viviendo con Beato, probablemente por razones de seguridad, pero en este caso estamos hablando de finales del siglo VIII y del monasterio de Liébana. El hecho de que Beato participara con el abad Fidel en la toma de hábitos de la viuda Adosinda, revela que en Asturias a finales del siglo VIII sería la organización monacal la encargada de prestar los servicios religiosos a una monarquía cristiana.

Ahora bien, no se puede ignorar el *constructum* histórico fabulado por el obispo Pelayo, en el que aparecen nombres de obispos imaginarios en las supuestas sedes de *Lucus Asturum*, en tiempo de los vándalos, y de León, en tiempo de los alanos. Nada de extraño que para esta inscripción se inventara el nombre de Asterio. Cabe la posibilidad de pensar en la influencia del texto de Valerio, en el que Santa Cruz de Montes de Valdueza había sido consagrada por *Aurelio episcopo*: si en nuestra inscripción figurase *Asterio episcopo* la analogía provocaría la inevitable sospecha de, al menos, una fuente de inspiración.

* * *

En conclusión, esta inscripción de Santa Cruz de Cangas de Onís parece ser algo más que fundacional. Hay una exaltación de la cruz como signo de victoria que insinúa la victoria de Covadonga, lo que no se compadece con el desconocimiento que había sobre la religión islámica en estos tiempos de Pelayo y Favila. De igual modo, en esta inscripción hallamos fórmulas propias de épocas posteriores, como son la presentación del monarca junto con su esposa e hijos, más propia de época de Alfonso III, donde además figura la expresión común de *prolium pignora*. Hallamos otras formulaciones igualmente singulares, como son las indicativas de las edades del mundo o del día de consagración, que encuentran su réplica en la obra pelagiana. Sorprende también llamativamente que el nombre Froiluba de la inscripción aparezca en las interpolaciones del obispo Pelayo a las crónicas asturianas: no hay noticia de esta supuesta persona en ningún otro documento histórico. De igual modo, es singular la presencia de determinados términos, como es el caso de *obtus* asociado además a un adjetivo, lo que vemos también en la obra pelagiana. Incluso en la inscripción de Valdediós hallamos concomitancias, muy sugerentes de una posible influencia sobre la de Santa Cruz.

Creemos, en definitiva, que esta inscripción de Santa Cruz de Cangas de Onís tiene la marca pelagiana. Debemos recordar, a este propósito, que la actividad intelectual del obispo Pelayo no se reducía al *scriptorium*: son muchas las inscripciones que llevan su nombre; incluso, las incorporadas en el *Liber Testamentorum* sobre la fundación de la catedral de Oviedo por Fruela y sobre su reconstrucción por Alfonso II son muy probablemente falsificaciones suyas. No se puede ignorar, además, el *constructum* histórico que este obispo urdió sobre el reino astur, lo que le supuso el calificativo de falsario, como el convertir al rey Pelayo junto con Julián de Toledo en responsables del traslado del arca santa de Toledo a Oviedo; como la creación de un obispado en Lugo de Llanera (*Lucus Asturum*) por un rey vándalo, para darle más antigüedad a la sede ovetense; como el traslado de la sede de Lugo de Llanera a Oviedo por Fruela, al igual que el traslado de la sede de Iria a Compostela; como la presencia de un obispo de *Lucus Asturum* en el Concilio de Braga; como la existencia de Concilios ovetenses en los que se le reconocía a la sede ovetense la condición de metrópoli, etc.

¿Por qué todo esto? Estabilizada en el s. XII la situación en el norte peninsular, surgieron las rivalidades tanto por recuperar antiguas sedes metropolitanas y establecer nuevas, como por recuperar sedes adscritas a otras metrópolis o parroquias adscritas a otras sedes: el obispo de Burgos pleiteaba con Oviedo por Santillana del Mar; Burgo de Osma con Burgos por el cambio de titularidad de parroquias; Gelmírez reclamaba parroquias al obispado de Mondoñedo, quería el reconocimiento de Santiago como metrópoli, exhibiendo su condición de sede del apóstol Santiago, se llevaba las reliquias de Fructuoso, etc. De igual modo, el obispo Pelayo, deseoso de exaltar su diócesis, no tuvo reparo en servirse de cuantas falsificaciones fueran necesarias para ello y, entre éstas, muy probablemente se hallaría la inscripción de Santa Cruz de Cangas de Onís.

En definitiva, esta inscripción vendría a contribuir a la exaltación de su sede como la Jerusalén occidental, donde se hallaba depositada el arca santa, trasladada a Asturias por el rey Pelayo y Julián de Toledo y defendida exitosamente en la batalla de Covadonga, gracias a la protección de la cruz empleada por el rey Pelayo.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, *De genesi contra Manichaeos*, PL 34, cols. 173-220.
 D'Alverny, M. Th. 1994. *La Connaissance de l'Islam dans l'Occident médiéval*, ed. Ch. Burnett, Aldershot, Variorum reprints.
 Arbeiter A. - Noak-Haley, S. 1999. Hispania Antiqua. *Christliche Denkmäler des frü-*

- ben Mittelalters vom 8. bis ins 11. Jahrhundert*, Mainz am Rhein, Deutsches Archäologisches Institut - Philipp Von Zabern.
- Barrau-Dihigo, L. 1919. *Études sur les actes des rois asturiens (718-910)*, en «Revue Hispanique», 46, n° 109, pp. 1-192.
- Campanelli, A. P. 2013. «*Fana idolorum destrui minime debeant*». *Gregorio Magno e la conversione dei templi pagani al culto cristiano*, en «Palladio», NS, 26, 52, pp 5-20.
- Carvalho, L. A. de. 1695. *Antigüedades y cosas memorables del Principado de Asturias*, Madrid, Julián de Paredes.
- Castro Sánchez, J. (ed.). 2010. *Hymnodia Hispanica*, Turnhout, Brepols (CC SL 167).
- CM = *Chronica Muzarabica*, ed. J. Gil, en *Chronica Hispana saeculi VIII et IX*, Turnhout, Brepols (CC CM 65), 2018, pp. 327-82.
- Díaz y Díaz, M. C. 1955. *El eremitismo en la España visigótica*, en «Revista Portuguesa de Historia», 6, pp. 217-37.
- Díaz y Díaz, M. C. 1970. *Los textos antimabometanos más antiguos en códices españoles*, en «Archives d'Histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge», 37, pp. 149-68.
- Díaz y Díaz, M. C. 2001. *Asturias en el siglo VIII: la cultura literaria*, Oviedo, Sive.
- Díaz y Díaz, M. C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro».
- Dozy, R. 1920. *Historia de los musulmanes de España*, Madrid-Barcelona, Espasa-Calpe.
- Espalza, M. de. 1992. *Influences islamiques dans la théologie chrétienne médiévale: l'adoptionisme espagnol (VIII siècle)*, en «Islamochristiana», 18, pp. 55-72.
- Fernández Conde, F. J. 1993. *La Fundación de San Salvador de Valdediós: fuentes epigráficas*, en Id. (ed.), *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós*. Congreso de Historia Medieval Oviedo (27 de septiembre - 2 de octubre), Oviedo, Universidad, pp. 213-48.
- Fernández Conde, F. J. 2008. *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Oviedo, Universidad.
- Fita, F. 1896. *Lápidas visigóticas de Guadix, Cabra, Vejer, Bailén y Madrid*, en «Boletín de la Real Academia de la Historia», 28, pp. 403-26.
- Fita, F. 1901. *Lápida insigne de Oviedo*, en «Boletín de la Real Academia de la Historia», 38, pp. 35-48.
- Florian Llorente, P. 1972. *Los documentos reales del período ástur: su formulario*, en «Asturiensia Medievalia», 1, pp. 157-76.
- García de Castro Valdés, C. 1995. *Arqueología cristiana de la Alta Edad Media en Asturias*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos.
- García Larragueta, S. 1962. *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos.
- García Moreno, L. A. 1974. *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca, Universidad.

- Gil, J. (ed.). 1973a. *Chronica Byzantia-Arabica* (= *Crónica Bizantino-arábiga*), en Id., *Corpus scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, CSIC, vol. I, pp. 7-14.
- Gil, J. 1973b. *Para la edición de los textos visigodos y mozárabes*, en «Habis», 104, pp. 189-234.
- Gil, J. (ed.). 1985. *Crónicas Asturianas*, traducción y notas J. L. Moralejo, estudio preliminar J. I. Ruiz de la Peña, Oviedo, Universidad.
- Gómez-Moreno, M. 1919. *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*, Madrid, Centro de Estudios Históricos.
- González Rodríguez, R. 2008. *Los relieves altomedievales de la ermita de Sta Cruz de Montes de Valdueza*, en «Estudios Bercianos. Revista de Instituto de Estudios Bercianos», 32-33, pp. 53-78.
- Henriet, P. 2015. *La guerra contra el Islam: una guerra santa, pero ¿según qué criterios?*, en M. F. Ríos Saloma (ed.) *El mundo de los Conquistadores*, Madrid, Sílex, pp. 287-306.
- Hübner, E. (ed.). 1869. *CIL*, vol. II. *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, Berlin.
- Hübner, E. (ed.). 1871. *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berolini, Georgii Reimeri (reimpr. Hildesheim, Olms, 1975).
- Hübner, E. (ed.). 1900. *Inscriptionum Hispaniae Christianarum Supplementum*, Berolini, Georgii Reimeri.
- Isidoro de Sevilla, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in vetus Testamentum*, PL 83, cols. 207-88.
- López Pereira, J. E. (ed.). 2009. *Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica Mozárabe del 754*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro».
- Morales, Ambrosio de. 1765. *Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey D. Phelippe II a los Reynos de León, y Galicia y Principado de Asturias*, ed. E. Flórez, Madrid, por Antonio Marin.
- Pérez de Urbel, J. (ed.). 1952. *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa del siglo X*, Madrid, CSIC.
- Rico Camps, D. 2014. *Inscripciones monumentales del s. VIII (de Cangas a Pravia)*, en «Territorio, Sociedad y Poder», 9, pp. 67-98.
- Risco, M. 1789. *España Sagrada*, vol. XXXVII, Madrid, en la Oficina de Blas Roman.
- Rivera Recio, J. F. 1973. *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta el siglo XI*, Toledo, Diputación provincial.
- Sánchez Albornoz, C. 1978. *El Asturorum regnum en los días de Beato de Liébana*, en *Actas del simposio para el estudio de los códices del Comentario al apocalipsis de Beato de Liébana*, Madrid, Joyas Bibliográficas, vol. I, pp. 19-31.
- Schlunk, H. 1985. *Las cruces de Oviedo. El culto de la vera cruz en el reino asturiano*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos.
- Traube, L. (ed.). 1896. *Poetae latini aevi Carolini*, vol. III, Berolini, apud Weidmannos, MGH. *Poetae Latini medii aevi*.

- Valdés Gallego, J. A. (ed.). 2000. *El Liber Testamentorum ovetensis. Estudios filológico y edición*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos.
- Vigil, C. M. 1887. *Asturias Monumental, Epigráfica y Diplomática: datos para la historia de la provincia*, Oviedo Imprenta del Hospicio provincial (reimpr. Oviedo, 1987).
- Vives, J. 1942. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigótica*, Barcelona, CSIC.

ABSTRACT

Is the Inscription of the Holy Cross Chapel in Cangas de Onís Authentic?

The aim of this paper is to demonstrate, firstly, that the inscription of the Holy Cross (Santa Cruz) chapel in Cangas de Onís (Asturias, Spain), allegedly ordered by the king Favila in 737, is not authentic; secondly, that it is most likely a forgery by Pelagius, bishop of Oviedo, in the 12th century.

KEYWORDS: Favila, Froluba, Asterius, Bishop Pelagius of Oviedo, Forgery.

Antonio Alberte
Catedrático Emérito, Universidad de Málaga
aalberte@uma.es

