

Las causas de la conquista islámica de la península Ibérica según las crónicas medievales

Alejandro GARCÍA SANJUÁN

BIBLID [0544-408X]. (2004) 53; 101-127

Resumen: Este artículo analiza las causas de la conquista islámica de la península Ibérica a partir del estudio de las crónicas medievales, tanto cristianas (latinas y castellanas) como árabes. Unas y otras explican dicho suceso histórico en base a la intervención de dos tipos de factores, sobrenaturales y humanos. Respecto a los primeros se constata una mayor divergencia en los planteamientos de ambos registros cronísticos, mientras que, en cambio, los protagonistas humanos son siempre los mismos, si bien desempeñando papeles distintos en cada caso.

Abstract: Assesses the causes of the Islamic conquest of the Iberian Peninsula by taking into account the study of the medieval chronicles, both Christian (Latin and Spanish) and Arabic. All of them explain this historical event in terms of the intervention of two kinds of forces, namely supernatural and human. As far as the former are concerned, a greater divergence between both sides can be ascertained. However, the human protagonists are always the same, even if they fulfil different roles in each case.

Palabras clave: Conquista islámica. Crónicas medievales. Causas de la conquista.

Key words: Islamic conquest. Medieval chronicles. Causes of the conquest.

INTRODUCCIÓN

La conquista islámica de la península Ibérica constituye un episodio trascendental en la evolución del medievo hispano, lo que se refleja en la ingente producción bibliográfica a que ha dado lugar su estudio ya desde el siglo XIX. El presente trabajo no pretende contribuir a un mejor conocimiento de las circunstancias en que se produjo este hecho histórico ni a las consecuencias que del mismo se desprendieron, aspectos todos ellos abordados en la bibliografía existente¹. Por nuestra parte, hemos

1. El principal y más reciente estudio es el de P. Chalmeta. *Invasión e islamización*. Madrid, 1994. A ello deben añadirse varios trabajos de E. Manzano, especialmente su artículo "Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación". *Hispania*, LIX/2, 202 (1999), 309-432.

tratado de abordar un aspecto concreto del tema, centrándonos en la forma en que los cronistas medievales, árabes y cristianos, interpretaron las causas de la conquista, estableciendo comparaciones al respecto entre ambos registros cronísticos y poniendo de manifiesto las similitudes y divergencias que pueden observarse.

La primera dificultad que implica un estudio realizado desde esta perspectiva es que las crónicas medievales no se plantean la conquista musulmana en términos de causalidad. De hecho, el concepto de “causa” no es usado en ninguna de las fuentes latinas que narran los hechos de la conquista, y raramente en las árabes, de manera que la causalidad debe entenderse en términos implícitos, más que explícitos. En lugar de ello, al narrar la conquista, tanto los cronistas árabes como los latinos mezclan dos tipos de argumentos, cuya articulación, por otra parte, no siempre nos explican. Por un lado, las crónicas, se hacen eco de la intervención de elementos sobrenaturales, de tipo providencial, profético y legendario. Al mismo tiempo, determinados personajes son situados en el centro de las narraciones, atribuyéndoseles un protagonismo decisivo en tanto que responsables de los hechos acaecidos y, en última instancia, como causantes de los mismos.

Así pues, salvo contadas excepciones, las crónicas plantean la causalidad de la conquista en términos implícitos y la atribuyen tanto a la intervención de elementos sobrenaturales como de protagonistas humanos individuales que actúan conforme a propósitos y causas mundanas, aunque en el contexto de relatos muy elaborados y con grandes dosis de elementos míticos y legendarios. Esta mezcla de elementos sobrenaturales y de relatos legendarios es la principal característica de las narraciones cronísticas sobre la conquista y, a la vez, una de las mayores dificultades a la hora de tratar de establecer la realidad histórica de los hechos, que permanece envuelta en la nebulosa de las leyendas y profecías con las que los cronistas adornan sus relatos².

Otro de nuestros propósitos ha sido la comparación de los relatos que ofrecen ambos registros cronísticos, con el fin de establecer sus similitudes y diferencias, así como las posibles influencias y transferencias de uno a otro. A este respecto, podemos adelantar que, aunque existen ciertas semejanzas, predominan las diferencias, sobre todo al analizar los relatos más antiguos de una y otra tradición cronística. Ya hemos dicho que los dos registros plantean la mezcla de elementos humanos y sobrenaturales, aunque el peso de éstos es más importante en las crónicas latinas y, ade-

2. Esta característica de las narraciones cronísticas fue uno de los argumentos aprovechados por I. Olgüe. *La revolución islámica en Occidente*. Madrid, 1974, para negar la veracidad histórica de la conquista musulmana de la Península. Su obra fue convenientemente replicada por P. Guichard. “Les arabes ont bien envahi l’Espagne. Les structures sociales de l’Espagne musulmane”. *Annales ESC*, 6 (1974), 1483-1513 (versión castellana en P. Guichard. *Estudios sobre historia medieval*. Valencia, 1987, pp. 27-71).

más, esos factores sobrenaturales son bastante distintos en cuanto a sus características y naturaleza. También se dan ciertas coincidencias por lo que se refiere al factor humano, ya que los protagonistas individuales son en parte los mismos, aunque sobre bases distintas en cada uno de los casos. En relación con este aspecto se constata la existencia de un proceso de transmisión textual desde el registro árabe hacia el latino, a través de la progresiva inclusión de elementos procedentes de las crónicas árabes en las cristianas, tales como la leyenda de la casa de los candados de Toledo o la de la violación de la hija de Julián.

En directa relación con la importancia del episodio de la conquista musulmana y de la trascendencia histórica de sus consecuencias, son numerosas las fuentes documentales que nos permiten adentrarnos en su estudio. Estas fuentes son sobradamente conocidas, de manera que no me detendré en realizar consideraciones pormenorizadas respecto a las mismas. Por lo que se refiere a las árabes, disponemos de una veintena aproximada de obras que registran los sucesos de la conquista musulmana, tanto de origen peninsular como oriental y norteafricano³. Las más antiguas de dichas crónicas no son anteriores al siglo IX, aunque sus autores pudieron basarse en relatos y tradiciones más antiguos. En cuanto a las latinas, son tal vez menos numerosas, pero, en cambio, presentan el interés añadido de su mayor antigüedad, especialmente la anónima *Crónica mozárabe de 754*, única fuente datada en el siglo VIII que narra los hechos, pocas décadas después de la conquista, siendo la más antigua que se hace eco de este episodio. Más tarde se produce la aparición, en la segunda mitad del siglo IX, de las tres crónicas que integran el ciclo asturiano de Alfonso III.

ELELEMENTO SOBRENATURAL: LA VISIÓN PROVIDENCIALISTA, PROFÉTICA Y LEGENDARIA

Tanto las crónicas latinas como árabes se caracterizan por introducir en sus respectivos relatos de la conquista musulmana la participación de elementos sobrenaturales, aunque de manera distinta en cada caso. Por lo que se refiere a las primeras, dicha intervención sobrenatural tiene una dimensión marcadamente religiosa y de carácter providencialista, entendiendo como tal aquella que, de acuerdo con la visión cristiana de la evolución humana que se desarrollará a partir de San Agustín, considera la Historia como la plasmación de un plan de origen divino previamente decretado⁴. La concepción de la conquista musulmana realizada desde la óptica providencia

3. Según M^a J. Viguera. "El establecimiento de los musulmanes en Spania-Al-Andalus". *V Semana de Estudios Medievales*. Logroño, 1995, p. 45, aluden a la conquista musulmana de la Península 21 crónicas árabes.

4. Esta visión providencialista no es exclusiva de la conquista musulmana de Hispania, sino que resulta igualmente característica de las crónicas cristianas orientales que registran la expansión del Islam. Así, por ejemplo, el obispo armenio Sebeos (s. VII), uno de los cronistas más antiguos que alude a la irrupción

lista se presenta bajo dos formulaciones en las crónicas hispanas. Primero, como castigo divino enviado por Dios a los visigodos por sus pecados. Segundo, en tanto que materialización y verificación de una profecía bíblica contenida en el libro de Ezequiel.

De forma similar, las crónicas árabes vinculan la conquista de la Península a ciertos hechos sobrenaturales, pero no de base religiosa, sino legendaria. En efecto, dichos relatos hablan de la existencia de una profecía que habría anunciado al rey Rodrigo la conquista de la Península por los musulmanes. Es la bien conocida leyenda de la casa toledana de los candados, que fue objeto de un viejo estudio por R. Basset⁵.

Cabría señalar dos diferencias esenciales entre las crónicas cristianas y las árabes por lo que se refiere a la intervención del elemento sobrenatural. En primer lugar, la importancia concedida a este factor no es tan relevante en las crónicas árabes, que destacan más el papel del elemento humano que el del sobrenatural. Por lo que se refiere a su propia naturaleza, el factor sobrenatural no tiene en las crónicas árabes, a diferencia de las latinas, una dimensión religiosa, sino estrictamente profética y legendaria.

La conquista musulmana como castigo divino

La visión típicamente cristiana de la conquista musulmana de la península se resume en dos conceptos, ambos relacionados de manera íntima: la leyenda de la pérdida de España y su corolario, la visión providencialista de la conquista, consistente en la idea de la irrupción musulmana como manifestación del castigo divino enviado sobre los visigodos por sus pecados. Ambos elementos constituyen las dos caras de una misma moneda, pues se explican entre sí de manera mutua, aunque sus respectivos rastros cronísticos no resulten siempre paralelos, al menos inicialmente.

El providencialismo constituye un rasgo característico de la cronística hispana desde Paulo Orosio y tiene plena continuidad en el siglo VII en un autor de la talla e influencia de San Isidoro⁶. Asimismo, la visión providencialista y la explicación de la conquista musulmana en términos de castigo divino, se encuentra ya prefigurada desde la propia época visigoda y la vemos expresada en relación con el problema

musulmana, al narrar la derrota del emperador Heraclio ante los musulmanes afirma que “un temor inspirado por Dios se apoderó del ejército griego y se dieron la vuelta para huir de ellos”, cf. F. Macler. *Histoire d'Héraclius par l'évêque Sebèos, traduite de l'arménien et annotée*. París, 1904, p. 97.

5. “La maison fermée de Tolède”. *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*, XX (1899), 42-58, que no he podido consultar para este trabajo.

6. Cf. E. Sánchez Salor. “El providencialismo en la historiografía cristiano-visigótica de España”. *Anuario de Estudios Filológicos*, 5 (1982), 179-192.

de la sucesión al trono, que se agudiza desde comienzos del siglo VII⁷. Esto explica que, cuando menos de un siglo más tarde, el reino visigodo sea destruido por la conquista musulmana, surja en medios mozárabes, herederos de la tradición intelectual visigoda, la explicación de dicha conquista en términos de castigo divino por los pecados cometidos.

Sin embargo, esta visión está ausente en las dos primeras crónicas latinas redactadas en la Península con posterioridad a la irrupción islámica, conocidas como *Crónica arábigo-bizantina de 741*⁸ y *Crónica mozárabe de 754*, de las que sólo esta última alude a la llegada de los musulmanes a Hispania. En realidad, dicha crónica no formula en ningún momento, ni explícita ni implícitamente, una explicación de la causa o causas de la conquista, sino que se limita a registrar los hechos, siendo su relato breve y bastante aséptico, aunque imbuido de un fuerte sentimiento de lamento desgarrado ante la ocupación de Hispania por los infieles. En este sentido, la *Crónica mozárabe* contiene ya, aunque de manera no explícita, la idea de la pérdida de España, que más tarde desarrollan las crónicas asturianas y en el siglo XIII Rodrigo Jiménez de Rada elevará a sus máximas cotas de expresividad emocional y literaria. La pérdida de España se manifiesta en esta formulación inicial mediante el lamento por la devastación y ruina causada por la conquista musulmana, aunque limitándose a una mera declamación de tipo retórico, sin entrar en detalles respecto a la materialidad concreta de esa destrucción⁹:

¿Quién podrá, pues, narrar tan grandes peligros?! ¿Quién podrá enumerar desastres tan lamentables?! Pues aunque todos sus miembros se convirtiesen en lengua, no podría de ninguna manera la naturaleza humana referir la ruina de España ni tantos y tan grandes males como esta soportó. Pero para contar al lector todo en breves páginas, dejando de lado los innumerables desastres que desde Adán hasta hoy causó, cruel, por innumerables regiones y ciudades, este mundo inmundo, todo cuanto según la historia soportó la con-

7. La idea de un castigo divino como consecuencia de las violentas luchas de la nobleza visigoda por el control de la monarquía aparece ya formulada en el IV Concilio de Toledo de 633, en especial en su célebre último canon (LXXV), en el que, tras advertir que “es un sacrilegio violar los pueblos la fe prometida a sus reyes”, los padres conciliares, presididos por el propio san Isidoro, afirman: “De aquí procede el que la ira del cielo haya trocado muchos reinos de la tierra de tal modo que a causa de la impiedad de su fe y de sus costumbres, ha destruido a unos por medio de otros. Por lo cual también nosotros debemos guardarnos de lo sucedido a estas gentes para que no seamos castigados con una repentina desgracia de esta clase, no padezcamos pena tan cruel”, cf. J. Vives (Ed.). *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Madrid-Barcelona, 1963, pp. 217-218.

8. Cf. R. Blanco Silva. “Una crónica mozárabe a la que se ha dado en llamar *arábigo-bizantina de 741*: un comentario y una traducción”. *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 17 (1999), 153-167.

9. *Crónica mozárabe de 754*. Ed. y trad. J. E. López Pereira. Zaragoza, 1980, nº 55.

quistada Troya, lo que aguantó Jerusalén, según vaticinio de los profetas, lo que padeció Babilonia, según el testimonio de las Escrituras, y, en fin, todo cuanto Roma enriquecida por la dignidad de los apóstoles alcanzó por sus mártires, todo esto y más lo sintió España tanto en su honra, como también de su deshonra, pues antes era atrayente, y ahora está hecha una desdicha”.

Ausente de la *Crónica mozárabe*, las primeras manifestaciones de la teoría providencialista surgen fuera de la Península y lo hacen poco tiempo después de haber ocurrido la conquista musulmana¹⁰. Un hito importante en su elaboración lo representa la crónica compuesta en el monasterio aquitano de Moissac, cuya narración termina en el año 818, donde por vez primera se introduce el argumento personalista, concentrando en el penúltimo rey visigodo, Vitiza, la responsabilidad de lo sucedido. La crónica señala lacónicamente que Vitiza reinó siete años y fue muy dado a las mujeres, provocando con su ejemplo que los sacerdotes y el pueblo se entregasen a la lujuria, lo que atrajo la ira de Dios (*irritans furore domini*)¹¹. Por vez primera encontramos uno de los elementos básicos que integrarán desde entonces el relato providencialista de la conquista musulmana: la culpabilidad de Vitiza y su depravación moral, que atraerá el castigo divino sobre los godos. Es preciso subrayar la absoluta originalidad de esta concepción de Vitiza como rey inicuo y pecador, que carece de antecedentes, ya que la imagen que del mismo se da en la *Crónica mozárabe* es muy distinta, de signo elogioso: “transcurrida esta era, y por haber muerto ya su padre de muerte natural, conserva el poder Witiza con gran esplendor durante los años indicados, y toda España, llena de extraordinaria alegría, se regocija enormemente”¹². A pesar de manifestarse por vez primera en una crónica gala, R. Menéndez Pidal consideró la nueva interpretación de la figura de Vitiza como expresión del neogoticismo mozárabe, propio de la facción “rodriguista”, siendo trasplantada tanto a la Galia como al Norte peninsular por los hispanogodos que emigraron tras la conquista musulmana¹³.

10. Según D. W. Lomax. *La Reconquista*. Madrid, 1984, p. 27, una de sus primeras manifestaciones se registra en los escritos del misionero anglosajón Wilfrido, más conocido por su nombre romano, Bonifacio (672/5-754), si bien no hemos podido verificarlo en su epistolario, cf. E. Mascherpa. *Vita e lettere di San Bonifacio*. Noci (Bari), 1991.

11. *Apud Ajbār maymū'a*. Ed. y trad. E. Lafuente Alcántara. Madrid, 1867, “Apéndices”, 4º, p. 165; trad. del párrafo *apud* R. Menéndez Pidal. “El rey Rodrigo en la literatura”. *Boletín de la Real Academia Española*, vol. XI, nº 52 (1924), 171-172.

12. *Crónica mozárabe de 754*, nº 47.

13. R. Menéndez Pidal. “Witiza y Rodrigo (según fuentes árabes y mozárabes)”. En R. Menéndez Pidal. *Islam y cristiandad. España entre las dos culturas*. Málaga, 2001, pp. 261 y 274. La referencia a la lujuria constituye un argumento que apoya el origen mozárabe de la visión providencialista, pues, como ha puesto de manifiesto M. Ación. “El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del incastellamento

A partir de estas primeras manifestaciones, la explicación providencialista de la conquista musulmana se desarrollará plenamente a partir del siglo IX dentro del ciclo cronístico surgido en el entorno cortesano del rey astur Alfonso III (866-910) e integrado por la *Crónica de Alfonso III*, la *Crónica Albeldense* y la *Crónica Profética*. Siguiendo con lo apuntado en la *Crónica de Moissac*, la idea providencialista es inseparable de la culpabilidad del rey Vitiza quien, debido a sus pecados, impiedades e iniquidades, atrajo sobre los godos la ira de Dios¹⁴. Frente a la cierta indiferencia con que la *Albeldense* lo menciona, en cambio la *Crónica de Alfonso III* presenta ya completamente elaborado el relato de la iniquidad del penúltimo rey visigodo, causa desencadenante del castigo divino. Los pecados que se atribuyen a Vitiza son de dos tipos. Por un lado, su promiscuidad, debido a la multiplicidad de esposas y concubinas. En segundo lugar, una actitud beligerante frente a la Iglesia, a cuyas jerarquías (obispos, presbíteros y diáconos) habría ordenado casarse. Estos pecados fueron la causa de la “perdición de España” (*Spanie causa pereundi fuit*)¹⁵, fecunda idea de amplio recorrido histórico que aparece formulada por vez primera de manera explícita en las crónicas cristianas. La misma *Crónica de Alfonso III* hace extensivos los pecados de Vitiza a la figura de Rodrigo, aunque sin dar tantos detalles de su comportamiento. Por su parte, la *Crónica Albeldense* también manifiesta con toda claridad la idea providencialista de la conquista musulmana como castigo divino causado por la iniquidad y los pecados cometidos por los godos, sin embargo, a diferencia de la anterior, no personaliza la culpabilidad de esta circunstancia en la figura de Vitiza¹⁶ ni en la de Rodrigo, sino que atribuye de manera colectiva a toda la estirpe goda el castigo divino que supuso la conquista musulmana¹⁷.

e imposición de la sociedad islámica”. En “*L’Incastellamento*”. *Actas de las reuniones de Girona (26-27 noviembre 1992) y de Roma (5-7 mayo 1994)*. Roma, 1998, pp. 291-305, especialmente p. 296, uno de los principales motivos literarios de los escritos de los mártires cordobeses de mediados del siglo IX es, precisamente, la identificación del Islam como lujuria y molicie.

14. No obstante, lo cierto es que las crónicas latinas dan dos imágenes totalmente contrapuestas sobre Vitiza y su reinado. La más antigua es de signo claramente laudatorio y, además de en la *Crónica mozárabe*, aparece en la llamada *Chronica gothorum pseudo-isidoriana*. Ed. y trad. F. González Muñoz. La Coruña, 2000, p. 181, donde se afirma que reinó veintisiete años “de buena conducta y buena índole” y se sintetiza su actuación de la manera siguiente: “Éste redimió a todos aquellos a quienes su padre había cargado de cadenas en prisión. Para con su pueblo fue bueno y moderado, y en toda deliberación convocó a los obispos y próceres del reino”. En cambio, esta crónica, como veremos más adelante, atribuye la violación de la hija del conde Julián a Vitiza, en lugar de Rodrigo.

15. J. Gil y otros. *Crónicas asturianas*. Oviedo, 1985, p. 199, nº 5.

16. Sobre Vitiza, la *Albeldense* se limita a reseñar dos hechos. Primero, antes de ser proclamado rey, la muerte de Fávila, padre de Pelayo, a quien mató en Tuy “por causa de su esposa”. Segundo, la expulsión de Toledo del propio Pelayo, una vez que accedió al trono visigodo, cf. J. Gil y otros. *Crónicas asturianas*, p. 243, nº 5.

17. J. Gil y otros. *Crónicas asturianas*, p. 257.

La culpabilidad de Vitiza se irá acentuando en las crónicas latinas posteriores, en las que su imagen se tiñe de colores aún más negros al añadirse a los pecados de lujuria y corrupción de la Iglesia otros de carácter mundano. Así, la *Crónica Silense* (s. XII) introduce un nuevo elemento cuando incluye entre sus iniquidades el crimen político, materializado en la figura de Gaudefredo, perteneciente a la estirpe real, duque cordobés y padre del futuro rey Rodrigo¹⁸, a quien Vitiza, que era de inferior alcurnia, sacó los ojos. Ello provocará la posterior acción de Rodrigo contra los hijos de Vitiza, quienes, en venganza, pidieron en ayuda a los musulmanes¹⁹.

La imagen de Vitiza alcanza los máximos niveles de abyección y perversión moral en crónicas más tardías, como las de Lucas de Tuy y, sobre todo, la del arzobispo toledano Rodrigo Jiménez de Rada, cuya importancia y originalidad radica en haber sistematizado y conjugado todos los relatos anteriores sobre la conquista musulmana, tanto de origen árabe como cristiano. Jiménez de Rada dedica un capítulo íntegro a narrar los desmanes de Vitiza titulado “sobre los motivos del enfrentamiento que provocó la destrucción de España”²⁰. Sintetizando el contenido de su relato, el toledano atribuye tres clases de acciones a Vitiza. Primero, su iniquidad política, verificada en su actitud contra tres personajes: Teodefredo, hijo del rey Recesvinto y padre del rey Rodrigo, a quien persiguió y sacó los ojos; Pelayo, primer rey astur, a cuyo padre Vitiza habría matado en la ciudad gallega de Tuy; tercero, el propio Rodrigo, a quien también intentó, como a su padre, sacarle los ojos. Además, Vitiza nombró a su hermano Oppa arzobispo de Sevilla aún en vida de Sinderedo, obispo de la ciudad, “con el propósito de que su hermano se viera implicado en el adulterio espiritual como él lo estaba en el carnal”. Finalmente, añade un tercer grave pecado, hasta ahora no mencionado en crónicas anteriores: “hizo regresar a los judíos y los enaltecíó con privilegios de mayor alcance que los de las iglesias”. Pese a esta insistencia en la maldad de Vitiza, Jiménez de Rada pone de manifiesto en un capítulo posterior que la ira de Dios no estuvo motivada sólo por sus pecados, sino por la generalizada costumbre entre los visigodos de acceder al trono de forma violenta, incluyendo a veces el fratricidio y el parricidio. Es decir, lo que las propias crónicas de época visigoda habían denominado *morbo gótico*²¹.

18. Rodrigo aparece aquí por vez primera como perteneciente al linaje de los reyes godos. En cambio, como veremos más adelante, las crónicas árabes insisten en que Rodrigo no pertenecía a la estirpe regia, siendo una de las causas que explican la traición de los hijos de Vitiza.

19. M. Gómez-Moreno. *Introducción a la Historia Silense con versión castellana de la misma y de la crónica de Sampiro*. Madrid, 1921, p. LXXIII.

20. Jiménez de Rada. *Historia de los hechos de España*. Trad. J. Fernández Valverde. Madrid, 1989, III, 17.

21. Jiménez de Rada. *Historia de los hechos de España*, III, 22.

Al hilo de estas consideraciones ha ido quedando de manifiesto otra idea relevante. La paulatina y progresiva criminalización de la figura de Vitiza en el relato de las crónicas cristianas es paralela a la legitimación de Rodrigo. A este respecto, la *Crónica mozárabe* subraya la forma violenta de su acceso al trono, que se habría producido “a ruegos del Senado” y “en virtud de una revuelta”. Coincide en ello con Ibn Ḥayyān, según el cual Rodrigo no era de estirpe regia ni noble y se apoderó del poder por la fuerza (*min ṭarīq al-ḡaṣb wa-l-tasawwur*)²². En cambio, todas las demás crónicas árabes coinciden en que el pueblo no aceptó a los hijos de Vitiza, siendo elegido Rodrigo pese a no descender de estirpe regia (cf. infra). Es importante subrayar que Ibn ‘Idārī afirma que la no pertenencia de Rodrigo al linaje regio consta en obras escritas en lengua no arábiga (*kutub al-‘aḡam*)²³, lo que sugiere que los más antiguos cronistas árabes manejaron fuentes latinas al elaborar sus narraciones. La versión de los relatos cristianos posteriores tiende a justificar la posición de Rodrigo, tanto por lo que se refiere a su origen como a la forma de acceder al poder. Así, la *Crónica de Alfonso III* indica que su acceso al trono se produjo por la vía electiva (*Rudericus a Gotis eligitur in regno*)²⁴, mientras que la *Silense* no sólo coincide en que Rodrigo sucedió a Vitiza “en consejo de magnates de la gente goda”, sino que, además, refuerza su legitimidad, primero al integrarlo en la estirpe regia visigoda como hijo de Gaudefredo, y, segundo, señalando la inferioridad de linaje de Vitiza, quien “casualmente subió a la gobernación del reino”²⁵. La pertenencia de Rodrigo a la estirpe regia visigoda será corroborada por cronistas posteriores como Lucas de Tuy y Jiménez de Rada.

La conquista como verificación de una profecía de origen bíblico

En directa relación con la visión de la conquista musulmana como castigo divino se encuentra una segunda elaboración de la visión providencialista, según la cual ese hecho no fue sino la verificación de una profecía de origen bíblico. Esta idea de la conquista musulmana aparece formulada en una de las crónicas asturianas del ciclo de Alfonso III, breve texto que, a partir de su primer editor, M. Gómez-Moreno, se

22. Apud al-Maqqarī. *Nafh al-tīb*. Ed. M. Qāsim Ṭawīl y Y. ‘Alī Ṭawīl. 11 vol. Beirut, 1995, vol. I, p. 240.

23. Ibn ‘Idārī. *al-Bayān al-muḡrib (II)*. Ed. G. S. Colin y E. Lévi-Provençal. Leiden, 1951, p. 3; trad. F. Fernández y González. Granada, 1860 (reed. Málaga, 1999), p. 13, calificando a Rodrigo de *zanīm*, término que admite varias acepciones: bajo o vil; hijo ilegítimo, bastardo; intruso, persona que se fabrica una genealogía falsa.

24. J. Gil y otros. *Crónicas asturianas*, pp. 120-121 (texto latino) y pp. 200-201 (trad.), nº 6.

25. M. Gómez Moreno. *Introducción*, p. LXXXIII

conoce bajo el nombre de *Crónica Profética*²⁶ cuya autoría se atribuye al clérigo mozárabe Dulcidio y que está fechado el 11.4.883. Este opúsculo, de muy breve extensión, es, al igual que la idea providencialista de la conquista musulmana, un típico producto de la mentalidad de los mozárabes emigrados desde al-Andalus a tierras del Norte peninsular a partir del siglo IX. Como es sabido, su propósito esencial es demostrar la próxima victoria de los cristianos sobre los musulmanes y la reinstauración del reino de los godos, personificada en el rey astur-leonés Alfonso III, de quien se anuncia su reinado sobre toda la Península: “también por revelaciones y apariciones de muchos cristianos se predice que este príncipe nuestro, el glorioso don Alfonso, reinará en tiempo próximo en toda España”²⁷.

El origen de la profecía es desconocido, aunque J. Gil señaló su procedencia oriental, siendo su referente más lejano un texto bíblico, concretamente Ezequiel, 38²⁸. De esta forma, Dulcidio establece la profecía de la conquista musulmana de la península y su corolario final, la recuperación del territorio perdido por el rey Alfonso III:

“Que los sarracenos iban a poseer la tierra de los godos, lo encontramos ya dicho en el libro Panticino del profeta Ezequiel: ‘Tú, hijo del hombre, vuelve tu faz contra Ismael, y háblales diciendo: te he hecho el más fuerte entre los pueblos, y te he multiplicado; te he robustecido y he puesto en tu diestra una espada y en tu izquierda saetas, para que aplastes a las gentes. Y que caigan postradas ante tu faz como las pajas ante la faz del fuego. Y entrarás en la tierra de Gog con pie fácil, y abatirás a Gog con tu espada y pondrás el pie en su cerviz y los harás tus siervos tributarios. Sin embargo, puesto que abandonaste al Señor tu Dios, también yo te abandonaré y te llevaré de un lado a otro, y te entregaré en manos de Gog; y en los confines de Libia perecerás tú y todas tus tropas por su espada. Como hiciste a Gog, así hará él contigo. Una vez que los hayas poseído en esclavitud 170 años, Gog te dará tu pago, como tú hiciste”.

Al ser su procedencia exterior, la profecía hubo de ser reelaborada y adaptada al contexto hispano, lo que exigió fijar la identidad, por otro lado ya clásica, entre Gog y los godos, establecida, entre otros, por san Jerónimo y san Isidoro²⁹. El propio autor de la crónica, justo a continuación de la profecía, nos explica su significado:

26. M. Gómez-Moreno. “Las primeras crónicas de la Reconquista”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, C (1932), 622-628.

27. J. Gil y otros. *Crónicas asturianas*, p. 262, nº 3.

28. J. Gil. “Judíos y cristianos en Hispania (s. VIII y IX)”. *Hispania Sacra*, XXXI (1978-1979), 56-58.

29. C. Rodríguez Alonso. *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*. León, 1975, pp. 172-173 y 282-283; Isidoro. *Etimologías*. Ed. y trad. J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero. 2 vols. Madrid, 2000³, IX, 2, 89.

“Gog es ciertamente el pueblo de los godos; y al igual que por todo el linaje de los ismaelitas se escribe más arriba sólo Ismael, cuando dice el profeta: ‘Vuelve tu rostro contra Ismael’, así también por todo el pueblo de los godos se nombra a Gog, de cuya raíz vienen y tomaron nombre. Y lo de que el pueblo de los godos viene de Magog, lo afirma la misma Crónica de los Godos, cuando dice: ‘Que es antiquísimo el pueblo de los godos, cuyo origen proviene de Magog, hijo de Jafet, por lo que también se denomina por semejanza de su última sílaba, es decir, Gog y ‘más’, coligiendo eso de Ezequiel el profeta’. De manera semejante, también el Libro de las Generaciones afirma que de Magog, hijo de Jafet, vienen los godos, y la Gotia y la Escitia tomaron nombre de Magog. Y lo que dice el profeta a Ismael: ‘Entrarás en tierra de Gog con pie fácil y abatirás a Gog con tu espada, y pondrás tu pie en su cerviz y los harás siervos tributarios’, esto entendemos que ya se ha cumplido: pues Gog designa a España bajo el dominio de los godos, en la que por los delitos de la gente goda entraron los ismaelitas y los abatieron con la espada y los hicieron sus tributarios, como está a la vista en el tiempo presente”.

Así pues, nos encontramos, en realidad, ante una doble profecía, o una profecía con dos partes. Primero, la entrada de los musulmanes en la Península, y, segundo, su expulsión de dicho territorio una vez transcurrido el plazo de 170 tiempos, después del cual Gog se tomaría cumplida venganza e impondría a Ismael la servidumbre que él mismo había padecido.

Las profecías árabes sobre la conquista de al-Andalus

Pese a que la visión providencialista está por completo ausente de las crónicas árabes, ello no significa la ausencia de lo sobrenatural en sus relatos de la conquista y, de manera implícita, en la explicación de las causas de la misma. No obstante, a diferencia de las cristianas, este elemento sobrenatural de las crónicas árabes no tiene una dimensión propiamente religiosa, basada en la intervención de la divinidad, sino que se concreta en la existencia de diversas tradiciones que habrían anticipado o anunciado ese hecho, siendo por lo tanto la conquista la verificación de dichas profecías.

El anuncio de la conquista de al-Andalus aparece profetizado en un conjunto de hadices o dichos proféticos que ponen en boca de Mahoma la noticia de este hecho casi un siglo antes de producirse. Si bien el más amplio elenco de tales hadices es el que aporta la crónica anónima de época meriní *Dīkr bilād al-Andalus*³⁰ su presencia se constata en fuentes árabes andalusíes más antiguas, a partir del siglo XI³¹. No obs-

30. *Dīkr bilād al-Andalus*. Ed. y trad. L. Molina. 2 vols. Madrid, 1983, vol. I, pp. 15-20 (árabe) y vol. II, pp. 22-27 (trad.).

31. Al-Ḥumaydī, *Īdwat al-muqtabis*. Ed. M. B. Tāwīt al-Ṭanṣī. El Cairo, 1952, p. 8; al-Bakrī. *al-*

tante, todos estos hadices son tenidos por falsos por los propios exégetas musulmanes, ya que ninguno de ellos figura en las nueve recopilaciones canónicas sunníes de dichos proféticos³². A estos falsos hadices proféticos anunciadores de la conquista de al-Andalus se añade la presencia en algunas fuentes árabes de referencias aisladas, vinculadas a la figura de Mūsà, en las que se afirma que dicha conquista fue objeto de diversas profecías, por ejemplo por un obispo andalusí que dijo a Mūsà que su llegada a la Península había sido anunciada por el profeta Daniel³³.

Pero la más célebre de las profecías que las fuentes árabes contienen respecto a la conquista de al-Andalus es la de la leyenda de la casa de los candados de Toledo, cuyo protagonista es el rey Rodrigo, al cual las crónicas árabes atribuyen la responsabilidad de la conquista, debido a dos acciones: la narrada en la leyenda y la violación de la hija del conde Julián³⁴. El contenido de la leyenda consiste en síntesis en lo siguiente. Había en Toledo una casa cerrada con candados a la que cada rey añadía uno nuevo al acceder al trono. Por su parte, Rodrigo no sólo se negó a seguir la tradición mantenida por sus antecesores, sino que, además, ordenó abrir la casa, apareciendo dentro unas representaciones figuradas de los árabes y un texto con una leyenda que anunciaba que cuando la casa fuese abierta los hombres representados en esas imágenes invadirían el país.

La leyenda de la casa de los candados aparece ya recogida en las fuentes árabes más antiguas que narran la conquista musulmana, datadas en el siglo IX. Una de ellas es la descripción geográfica del persa Ibn Jurdaḡbah (205-272 H/820-885)³⁵ y otra la crónica del egipcio Ibn ‘Abd al-Ḥakam (m.257 H/871), quien cita la leyenda de boca de su padre, ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥakam, y de Hišām b. Ishāq³⁶. A partir de estas versiones orientales, la leyenda se difunde en la crónica andalusí, siendo el polígrafo Ibn Ḥabīb (m. 234 H/852) el primero que la menciona, citando como fuente

Masālik wa-l-mamālik. Ed. A. P. van Leeuwen y A. Ferre. 2 vols. Cartago (Túnez), 1992, vol. II, p. 898, quien pone en boca del califa ‘Uṡmān dos de dichos hadices; al-Zuhrī. *Kitāb al-ya’rāfiyya*. Ed. M. Hadj-Sadok. *Bulletin d’Études Orientales*, XXI (1968), 226-227, n° 209; trad. D. Bramón. *El mundo en el siglo XII*. Sabadell, 1991, p. 141, n° 209; al-Ḥimyarī. *Kitāb al-rawḡ al-mi’tār fī jabar al-aqtār*. Ed. I. ‘Abbās. Beirut, 1984², p. 33; E. Lévi-Provençal. *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d’après le Kitāb al-rawḡ al-mi’tār fī ḡhabar al-aqtār*. Leiden, 1938, p. 3 (árabe) y p. 6 (trad.), que se limita a reproducir a al-Bakrī.

32. Cf. *Mawsū‘at al-ḡadī‘ al-šarīf*. Ed. CD-ROM.

33. Cf. J. Samsó. “Astrology, pre-Islamic Spain and the conquest of al-Andalus”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XXIII (1985-1986), 79-94, especialmente pp. 83-84.

34. Cf. J. Hernández Juberías. *La península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*. Madrid, 1996, pp. 194-208.

35. Ibn Jurdaḡbah. *al-Masālik wa-l-mamālik*. Ed. M. J. de Goeje. Leiden, 1889, pp. 156-157. Sobre este autor, cf. *E.I.²*, vol. III, p. 863 (M. Hadj-Sadok).

36. Ibn ‘Abd al-Ḥakam. *Futūḡ Mišr wa-l-Magrib*. Ed. ‘A. Muḡammad ‘Umar. El Cairo, 1995, p. 234. Sobre este autor, cf. *E.I.²*, vol. III, p. 696 (F. Rosenthal).

al alfaquí egipcio ‘Abd Allāh b. Wahb (m. 197 H/812), quien a su vez la tomó de su maestro, al-Layṭ b. Sa’d (m. 171 H/791)³⁷. Posteriormente, el cronista cordobés Ibn al-Qūṭīyya (m. 367 H/977) introduce ciertas variantes, como la ausencia de mención específica a los candados, y añade algunos detalles relativos a la figura de Rodrigo, en especial la alusión a la ilegitimidad de su gobierno, al haber ceñido por sí mismo la corona³⁸. Desde entonces encontramos reproducida la leyenda en un amplio porcentaje de las fuentes árabes que aluden a la conquista³⁹. En cambio, la misma está ausente de la cronística latina hasta fechas tardías, siendo incorporada en primer lugar por Lucas de Tuy y, algo más tarde, por el arzobispo toledano Jiménez de Rada⁴⁰.

Los últimos estudios dedicados por E. Manzano al estudio de la conquista musulmana de la Península a través de las fuentes árabes ponen de manifiesto la necesidad de identificar, en los relatos que dichas fuentes suministran, una serie de temas tópicos que se repiten, de forma casi sistemática, en todas ellas. Dentro de estos temas habría que distinguir unos, la mayoría, de procedencia oriental, en concreto egipcia, y otros, los menos, de origen propiamente andalusí. La leyenda de la casa de los candados de Toledo es sin duda uno de los temas de procedencia oriental, como indica a las claras su abundante presencia en las fuentes árabes desde el siglo IX y su completa ausencia en las latinas hasta el XII, habiéndole atribuido A. H. Krappe un remoto origen babilónico⁴¹, aunque las versiones que recogen las fuentes árabes han sido consideradas de procedencia egipcia⁴².

37. Ibn Ḥabīb. *Ta’rīḥ*. Ed. J. Aguadé. Madrid, 1991, p. 140; trad. del fragmento en J. Hernández Juberas. *La península imaginaria*, 200. Sin embargo, como señala esta autora, la transmisión de Ibn Wahb a Ibn Ḥabīb es imposible por motivos cronológicos (pp. 196 y 211).

38. Ibn al-Qūṭīyya. *Ta’rīḥ iftitāḥ al-Andalus*. Ed. P. de Gayangos y otros y trad. J. Ribera. Madrid, 1868-1926, p. 7 (texto árabe) y p. 5 (trad.)

39. *Faḥ al-Andalus*. Ed. L. Molina. Madrid, 1994, pp. 12-13; Ibn al-Kardabūs. *Kitāb al-iktifā’*. Ed. A. Mujtār al-‘Abbādī. Madrid, 1971, p. 43; trad. F. Mañllo. Madrid, 1986, pp. 53-54; Ibn al-Šabbāt. *Šilat al-simṭ*. Ed. A. Mujtār al-‘Abbādī. Madrid, 1971, p. 132; trad. C. Álvarez de Morales. “Aproximación a la figura de Ibn Abī l-Fayyāḍ y su obra histórica”. *Cuadernos de Historia del Islam*, IX (1978-1979), p. 69; Ibn ‘Idārī. *al-Bayān l-mugrib (II)*, p. 3; trad. F. Fernández y González, p. 13; E. Fagnan. *Annales du Maghreb et de l’Espagne*. Argel, 1898, p. 50; *Dīkr*, vol. II, pp. 99-101 (trad.); E. Lévi-Provençal. *Le Péninsule*, pp. 7 y 130-131 (árabe), pp. 10 y 158 (trad.); al-Maqqarī. *Nafh*, vol. I, pp. 242-243; trad. *apud Ajbār ma’ymī’a*, pp. 172-173.

40. Lucas de Tuy. *Crónica de España*. Ed. J. Puyol. Madrid, 1926; Jiménez de Rada. *Historia de los hechos de España*, III, 18. La leyenda seguirá enriqueciéndose con nuevos ingredientes, como puede comprobarse en la versión de la *Crónica de 1344*. Ed. D. Catalán y M^a s. de Andrés. Madrid, 1970, pp. 94-97, donde se atribuye la construcción de la casa a Hércules.

41. A. H. Krappe. “La légende de la Maison fermée de Tolède”. *Bulletin Hispanique*, XXVI, 4 (1924), pp. 305-311; *idem*. “Une version persane de la Maison Fermée de Tolède”. *Bulletin Hispanique*, XXX (1928), pp. 182-184.

42. M. A. Makkī. “al-Asāṭīr wa-l-ḥikāyāt al-ša’biyya al-muta’alliqa bi-faḥ al-Andalus”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XXIII (1985-1986), pp. 27-50, especialmente, pp. 32-34. Para

Aunque las fuentes árabes no establecen una conexión expresa entre la leyenda de la casa de los candados y la conquista musulmana, es clara la relación implícita existente entre ambos elementos. De un lado, dado el propio contenido profético de la leyenda, al anunciar anticipadamente la llegada de los árabes a la Península. Por otra parte, por la propia actitud del rey Rodrigo de negarse a añadir el correspondiente candado y de empeñarse en abrir la casa, saltándose así la tradición seguida por todos sus antecesores.

LA INTERVENCIÓN HUMANA: LOS HIJOS DE VITIZA Y EL CONDE JULIÁN

Junto a lo sobrenatural, ambas tradiciones cronísticas coinciden también en hacer intervenir al elemento humano como factor determinante en la explicación de las causas de la conquista. No obstante, es interesante comprobar que la intervención de este elemento humano también se nos presenta en las crónicas de una forma muy elaborada, es decir, inserto en relatos de incuestionable contenido mítico y legendario. Aunque, sin duda, dichos relatos han de poseer un trasfondo histórico, sin embargo resulta muy difícil diferenciar en ellos lo real de lo imaginario.

A la hora de analizar la forma en que se manifiesta la participación del elemento humano es preciso, en primer lugar, establecer quiénes son los protagonistas de los hechos y cuáles son los respectivos papeles que se les atribuyen en los dos registros cronísticos. Dichos personajes son los hijos de Vitiza, el rey Rodrigo y el conde Julián. Ambas tradiciones coinciden desde el principio en atribuir una actuación protagonista a los hijos de Vitiza, aunque su interpretación es distinta en cada uno de ellos. Asimismo, la importancia de la actuación de Rodrigo es patente en las dos tradiciones, musulmana y cristiana, aunque también de signo claramente diferente, pues, como indica J. Hernández Juberías, las crónicas árabes ofrecen de él una imagen negativa, sobre todo como responsable de la violación de la hija del conde Julián⁴³, mientras que, en cambio, como vimos con anterioridad, las crónicas cristianas se muestran claramente pro-rodriguistas, culpando de la conquista musulmana a los hijos de Vitiza. Por contra, el conde Julián constituye el principal elemento de diferenciación entre las dos tradiciones cronísticas, ya que su protagonismo en los hechos procede en exclusiva de los relatos árabes, mientras que su presencia en la crónica cristiana es posterior y sólo se produce a partir de la *Silense*, en el siglo XII.

J. Hernández Juberías. *La península imaginaria*, pp. 194 y 198, la procedencia musulmana, concretamente egipcia, de la leyenda es unánimemente aceptada en la actualidad.

43. J. Hernández Juberías. *La península imaginaria*, p. 163.

Dicho esto, es necesario establecer ciertas precisiones respecto a la presencia de estos personajes en las dos tradiciones cronísticas. En primer lugar, dos de los relatos más antiguos que narran la conquista musulmana de la Península, los de Ibn Ḥabīb y la crónica titulada *al-Imāma wa-l-siyāsa*, no aluden ni a los hijos de Vitiza ni a la leyenda de Julián⁴⁴. Salvo dichas excepciones, tanto las crónicas asturianas como las árabes coinciden en atribuir, a partir del siglo IX, un destacado protagonismo a los hijos de Vitiza, siendo difícil establecer la procedencia árabe o cristiana de esa tradición. Asimismo, mientras que, con las señaladas salvedades, Julián aparece prácticamente en todas las crónicas árabes que se hacen eco de la conquista, hay algunas que no mencionan a los hijos de Vitiza, caso de Ibn al-Kardabūs, Ibn ‘Idārī y ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākūšī⁴⁵.

Los hijos de Vitiza

Como queda dicho, tanto las crónicas árabes como las latinas coinciden en atribuir un papel protagonista en la conquista musulmana a los hijos de Vitiza, aunque no de una forma homogénea. La diferencia esencial radica en la naturaleza de su actuación, ya que los relatos de los cronistas cristianos les atribuyen de forma unánime un protagonismo principal en las causas de la conquista, siendo el factor humano decisivo que propició los hechos. Hasta el siglo XII, cuando en la *Crónica Silense* se introduce la figura del conde Julián dentro de la tradición cronística cristiana, los hijos de Vitiza son los responsables individuales absolutos de la conquista musulmana, primero al haber propiciado su venida a la Península y, segundo, siendo los causantes de la derrota de Rodrigo en la batalla del Guadalete. En cambio, en las crónicas árabes el responsable de la venida de los musulmanes es Julián, mientras que los hijos de Vitiza sólo aparecen como responsables de la derrota del rey Rodrigo frente a Tāriq en la batalla del Guadalete.

Como vimos con anterioridad, la condena del pecaminoso rey Vitiza, cuya lujuria habría provocado la corrupción del clero y el pueblo godos y atraído la cólera de Dios, tradición forjada en medios mozárabes “rodriguistas” según R. Menéndez Pidal, aparece ya recogida en la *Crónica de Moissac*. En cambio, la primera formulación explícita de la actuación de los hijos de Vitiza no aparece sino algo más tarde, en las crónicas del ciclo asturiano, donde se les atribuye el doble papel antes comen-

44. Ibn Ḥabīb. *Ta’rīḥ*, pp. 136-138. En lo que coincide con el anónimo y tardío *Dīkr*.

45. Ibn al-Kardabūs. *Kitāb al-iktifā’*, pp. 43-44; trad. F. Mañlo, pp. 54-56; Ibn ‘Idārī. *al-Bayān al-Muḡrib (II)*, p. 7; trad. F. Fernández y González, p. 20; R. P. A. Dozy. *The History of the Almohads*. Leiden, 1881 (reed. Amsterdam, 1968), p. 7; trad. A. Huici. *Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib*. Tetuán, 1955, pp. 7-8.

tado de responsables de la entrada de los musulmanes y culpables de la derrota de Rodrigo, al haberse fugado en el momento de la batalla del Guadalete. Este es, en esencia, el relato de la *Crónica de Alfonso III*, aunque una de las versiones, la *Rotense*, sólo alude a uno de ambos aspectos, la traición al rey en la batalla, sin mencionar la llamada a los musulmanes para que invadieran la Península⁴⁶:

“Después que falleció Vitiza, Rodrigo fue ungido como rey. En su tiempo España marchó hacia una iniquidad todavía peor. En el año tercero de su reinado, y a causa de la traición de los hijos de Vitiza, entraron los sarracenos en España. Y como el rey hubiera sabido de su entrada, al momento salió con el ejército para luchar contra ellos. Pero, aplastados por la muchedumbre de sus pecados y traicionados por el fraude de los hijos de Vitiza, fueron puestos en fuga. Puesto en fuga el ejército, fue destruido casi hasta el exterminio. Y como abandonaron al Señor, para no servirle en justicia y en verdad, fueron abandonados por el Señor, de manera que no habitaran la tierra deseable”

En cambio, el relato de la versión *Ad Sebastianum* es más rotundo, ya que atribuye de manera explícita la responsabilidad de la venida de los musulmanes a los hijos de Vitiza, mencionando el envío de emisarios al Norte de África para ponerse en contacto con los musulmanes e instigarlos a conquistar la Península, así como su traición a Rodrigo al abandonarlo en la batalla. La causa de esa actuación habría sido el desalojo de los vitizanos del trono y la consiguiente proclamación como rey de Rodrigo. De esta forma, la conquista es explicada en clave de conflicto interno, como una más de las tantas disputas sobre el trono ocurridas en el reino visigodo⁴⁷:

“Muerto Vitiza, Rodrigo es elegido rey por los godos. Este, como se sabe, anduvo en los pecados de Vitiza, y no sólo no puso término al escándalo, armado con el celo de la justicia, sino que lo amplió más. Pero los hijos de Vitiza, movidos por el resentimiento de que Rodrigo hubiera recibido el reino de su padre, con artero designio mandan emisarios a África, piden ayuda a los sarracenos y, una vez que pasaron a bordo de naves, los meten en España. Pero ellos, que introdujeron en la patria la perdición, perecieron junto con su gente por la espada de los sarracenos.

Y así, como Rodrigo hubiera sabido de su entrada, les salió al paso con todo el ejército de los godos para combatir contra ellos. Pero como la Escritura dice: ‘En vano corre aquel a quien la iniquidad precede’, aplastados por la mole de los pecados de los obispos y de los suyos propios, y traicionados por el fraude de los hijos de Vitiza, todos los ejércitos de los godos se dieron a la fuga y fueron aniquilados por la espada”.

46. J. Gil y otros. *Crónicas asturianas*, nº 7.

47. J. Gil y otros. *Crónicas asturianas*, nº 6 y 7.

De nuevo la paternidad de la idea de la responsabilidad de los hijos de Vitiza recae primordialmente sobre la *Crónica de Alfonso III*, ya que la *Crónica mozárabe*, dentro del laconismo de su relato de la conquista, no atribuye responsabilidades individuales, limitándose a indicar la irregularidad del acceso al trono de Rodrigo y su derrota ante los musulmanes: “cayó en esta batalla al fugarse todo el ejército godo que por rivalidad y dolosamente había ido con él sólo por la ambición del reino”⁴⁸.

Por su parte, la *Albeldense*, no menciona la intervención de los hijos de Vitiza en la batalla en la que los visigodos fueron derrotados, a la que ni siquiera alude de forma explícita. No obstante, los considera causantes de los enfrentamientos surgidos en época de Rodrigo entre los visigodos, como consecuencia de los cuales “una parte de ellos ansiaba ver el reino destruido”. Asimismo, y en esto coincide con la *Crónica de Alfonso III*, la *Albeldense* les atribuye la responsabilidad de la venida de los musulmanes: “por favor y enredo de ellos entraron los sarracenos en España”⁴⁹.

A diferencia de las latinas, las crónicas andalusíes no consideran a los hijos de Vitiza responsables de la venida de los musulmanes a la Península, papel que reservan al conde Julián. De esta forma, la función que les atribuyen se limita a la de propiciar la derrota del rey Rodrigo en la batalla del Guadalete, al haberlo abandonado en medio del combate, posibilitando de esa forma la victoria musulmana. No obstante, como ha sido puesto de manifiesto⁵⁰, las fuentes árabes no coinciden a la hora de exponer los móviles y circunstancias concretas de la intervención de los hijos de Vitiza en la conquista, existiendo dos tradiciones que difieren respecto a varias cuestiones: la sucesión de Vitiza, la identidad de sus hijos, el acceso al trono de Rodrigo y el móvil de la traición de los vitizanos.

Una de esas dos tradiciones es la que recoge el cronista cordobés Ibn al-Qūṭīyya, que reproducen otros cronistas posteriores, entre ellos Ibn Abī l-Fayyāḍ (*apud* Ibn al-Šabbāt) y al-Ḥimyarī⁵¹. Respecto a la sucesión de Vitiza, Ibn al-Qūṭīyya no se muestra muy explícito: simplemente señala que, al morir el rey, sus tres hijos, a los que llama Alamund, Artubās y Rumulu, eran aún menores. Su madre quedó en Toledo como regente, mientras que Rodrigo, a quien define como “un general nombrado por el rey difunto”, se estableció en Córdoba. A la llegada de los musulmanes, Rodrigo pidió a los hijos de Vitiza que se le uniesen para enfrentarse a ellos y, aunque acu-

48. *Crónica mozárabe de 754*, nº 52.

49. J. Gil y otros. *Crónicas asturianas*, pp. 182-183 (texto) pp. 256-257 (trad.).

50. E. Manzano. “Las fuentes árabes...”, pp. 412-414.

51. Ibn al-Qūṭīyya. *Ta’rīḥ*, pp. 2-3 (árabe) y pp. 1-2 (trad.); Ibn al-Šabbāt. *Silat al-simt*, p. 170; trad. C. Álvarez de Morales. “Aproximación a la figura de Ibn Abī l-Fayyāḍ y su obra histórica”, p. 73; E. Lévi-Provençal. *La Péninsule*, p. 10 (árabe) y p. 14 (trad.); al-Maqqarī. *Nafh*, vol. I, pp. 248 y 249; trad. *apud* *Ajbār ma’ymū’a*, pp. 177 y 178.

dieron, lo hicieron para pactar con Ṭāriq, primero debido a que Rodrigo era “uno de los vasallos más viles que su padre había tenido” y, segundo, con el objetivo de ver ratificado el dominio sobre las tres mil fincas que conformaban el patrimonio fundiario de su padre. Su relato es el siguiente:

“Cuando Táric, hijo de Ziad, penetró en España, en tiempo del califa Alqualid, hijo de Abdelmélíc, escribió Rodrigo a los hijos del rey (Witiza), los cuales ya eran bien mozos y sabían manejar un caballo, invitándoles a que le ayudaran y se le uniesen contra el enemigo común. Ellos concentraron las tropas de frontera y se pusieron en marcha, hasta acampar en Secunda, no atreviéndose a entrar en Córdoba porque no se fiaban completamente de Rodrigo: este tuvo que salir de esta ciudad para unirse a ellos.

Inmediatamente fueron al encuentro de Táric, y cuando ya estaban ambos ejércitos a punto de combatir, pusieron de acuerdo Alamundo y sus hermanos para hacer traición a Rodrigo. Al efecto, aquella misma noche mandaron emisarios a Táric para hacerle saber que Rodrigo no era más que uno de los vasallos más viles que su padre había tenido y pedirle seguro a fin de poder a la mañana siguiente trasladarse a su campo, y que les confirmara y asegurara la posesión de las heredades o cortijos que su padre tenía en España. Eran tres mil aldeas, que posteriormente vinieron a llamarse “los feudos reales”. Al amanecer pasaron al campo de Táric con las tropas que consigo habían venido. Esta fue la causa de la conquista”

Destacan en el relato de Ibn al-Qūṭīyya varios aspectos. Primero, en cuanto a la génesis de los hechos, la minoría de edad de los hijos de Witiza y el establecimiento de una regencia en Toledo, mientras que Rodrigo se habría hecho independiente en Córdoba. Segundo, en el momento de la irrupción de los musulmanes la existencia de un acuerdo explícito entre Ṭāriq y los tres hijos de Witiza, quienes le pidieron el amán. El acuerdo consistió en que los vitizanos prestarían ayuda a Ṭāriq y a cambio verían reconocida su posesión sobre las tres mil fincas (*ḡay‘a*) paternas. Por último, la afirmación, con la que cierra su relato, de que, en virtud de esta traición, los hijos de Witiza “fueron la causa de la conquista” (*kānū sabab al-fath*), siendo una de las escasas referencias explícitas que encontramos en las crónicas a la causalidad de la irrupción islámica en la Península.

Frente a esta versión, existe otra, ampliamente difundida en las fuentes árabes⁵², que presenta varias divergencias con la de Ibn al-Qūṭīyya. En primer lugar, respecto

52. *Ajbār maymū‘a*, pp. 5 y 7-8 (texto), pp. 19 y 21 (trad.); *Fath*, p. 19; E. Fagnan, *Annales*, p. 44; M. Gaspar Remiro. “Historia de España y África por en-Nugairi”. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, VII, n° 1 (1917), p. 30 (árabe) y n° 3, p. 195 (trad.); al-Maqqarī. *Nafh*, vol. I, pp. 242 y 249; trad. *apud Ajbār maymū‘a*, pp. 172 y 178, quien resume la crónica de al-Jazā‘inī y otras obras.

a la propia identidad de los hijos de Vitiza, que habrían sido sólo dos, no tres, llamados Sisberto (Šišbert) y Oppa (Ubba). En cuanto a la sucesión de Vitiza, esta versión es más explícita que la de Ibn al-Qūṭīyya, señalando que, tras su muerte, el pueblo no consideró apropiados a los hijos de Vitiza para el trono, siendo elegido Rodrigo, que era noble, pero no de estirpe real. En el momento de la llegada de Ṭāriq al Sur de la Península, Rodrigo estaba en el Norte, combatiendo a los vascones. Respecto a los motivos de la traición, se sintetizan en dos: primero, la no pertenencia de Rodrigo al linaje regio y su condición de persona de categoría inferior; segundo, la suposición de que los musulmanes no venían a la Península con la intención de adueñarse del territorio, sino sólo de obtener un botín y de regresar luego a sus bases norteafricanas, con lo que los vitizanos podrían recuperar el trono. En cambio, Ibn Ḥayyān parece discrepar de nuevo del resto de cronistas árabes, al apuntar que los hijos de Vitiza ansiaban poder recuperar el trono de su padre gracias a la intervención de los musulmanes (*tamā'atan min-hum fī an yu'addī wa-yujalliṣ ilay-him mulk abī-him*)⁵³.

En resumen, el papel atribuido a los hijos de Vitiza en las tradiciones cronísticas cristiana y árabe es distinto, siendo los autores de su venida a la Península para la primera y sólo responsables de la derrota de Rodrigo en la segunda, aunque, en base a ello, Ibn al-Qūṭīyya los considera “la causa de la conquista” (*sabab al-fath*). En cambio, ambos registros coinciden en relacionar su actuación con el acceso al trono visigodo por parte de Rodrigo, si bien de maneras muy distintas. El más antiguo relato de la conquista conservado, la *Crónica mozárabe*, así como Ibn Ḥayyān, señalan que Rodrigo llegó al trono por la fuerza. En cambio, las demás crónicas árabes señalan que fue elegido por los godos debido a la minoría de edad de los hijos de Vitiza, y todas ellas coinciden en que Rodrigo no sólo no era de estirpe regia, sino ni siquiera noble, citando explícitamente al respecto Ibn 'Idārī fuentes no árabes (*kutub al-'a'yan*). Los relatos de las crónicas cristianas posteriores (asturianas, *Silense*, Jiménez de Rada) tienden a legitimar a Rodrigo, señalando, no sólo que accedió al trono por elección, sino que, además, pertenecía al linaje regio.

El conde Julián

No es nuestro propósito entrar en detalles en este trabajo sobre la figura del conde Julián, personaje al que las fuentes árabes conceden un protagonismo de primer orden en la conquista musulmana de la Península, si bien discrepan respecto a casi todos los aspectos relativos a su personalidad: nombre, identidad, etnia, nacionalidad y centros de autoridad⁵⁴. En cambio, las crónicas latinas más antiguas ni si quiera lo

53. *Apud* al-Maqqarī. *Nafh*, vol. I, p. 240.

54. Aspectos todos ellos tratados exhaustivamente por P. Chalmeta, *Invasión e islamización*, pp. 113-

mencionan⁵⁵ y su incorporación a la tradición cristiana sólo se producirá tardíamente. Al margen de los aspectos relativos a su personalidad, nuestro interés se ciñe en exclusiva a su papel en la conquista. En este sentido, la diferencia entre las dos tradiciones cronísticas es muy tajante. Si, como hemos visto, las crónicas asturianas atribuyen a los hijos de Vitiza la idea de traer a los musulmanes a la península para vengarse de Rodrigo, las fuentes árabes, en cambio, consideran que fue el conde Julián el autor de esa llamada. No obstante, el motivo se vincula también en este caso a un deseo de venganza, motivado por la violación cometida sobre la hija del conde Julián, Florinda. La figura de Julián supone, por lo tanto, la incorporación de una nueva leyenda al conjunto de relatos míticos que envuelven el hecho histórico de la conquista musulmana.

Aunque la mayoría de las crónicas árabes atribuye la violación de la hija del conde al rey Rodrigo, existe otra versión en la que se adjudica esta acción a Vitiza. Al parecer, procede de la traducción árabe de *Historiae adversus paganos libri septem* de Orosio⁵⁶, realizada en Córdoba en el siglo X, y la reproducen tanto la *Chronica gothorum pseudo-isidoriana*⁵⁷, considerada por R. Menéndez Pidal obra de un mozárabe toledano de comienzos del siglo X⁵⁸, como Ibn Jaldūn, quien menciona como fuente a Orosio (Hurūšiyūš). R. Menéndez Pidal, que consideraba la leyenda de origen mozárabe, explica esta variante como manifestación de un antagonismo ya existente en el seno del reino visigodo y que se habría mantenido entre los mozárabes, de manera que la atribución a Vitiza de la leyenda de la violación se habría originado entre el pueblo bajo, mientras entre las clases altas, más relacionadas con los musulmanes, se atribuyó la leyenda al rey Rodrigo⁵⁹.

115. Cf. asimismo las consideraciones de L. A. García Moreno. "Ceuta y el Estrecho de Gibraltar durante la Antigüedad Tardía (siglos V-VIII)". *Actas del Congreso Internacional "El Estrecho de Gibraltar" (Ceuta, 1987)*. Madrid, 1988, vol. I, pp. 1095-1114.

55. R. Menéndez Pidal. "Witiza y Rodrigo (según fuentes árabes y mozárabes)", p. 260 y P. Chalmeta, *Invasión e islamización*, p. 119, admiten implícitamente que Julián sería el personaje mencionado como Urbano en la *Crónica mozárabe de 754*, n° 57.

56. Aunque esta versión árabe superaba en extensión al original latino y llegaba hasta la conquista musulmana de la península, sin embargo, el *unicum* conservado, recientemente editado, sólo llega hasta la época del emperador Valente, Cf. *Kitāb Hurūšiyūš (traducción árabe de las Historiae adversus paganos de Orosio)*. Ed. M. Penelas. Madrid, 2001, p. 44.

57. *Chronica gothorum*, pp. 79-80 y 182-185, que presenta notorias variantes respecto a la forma más difundida de la leyenda, tanto por lo que se refiere a los nombres de algunos de los protagonistas como respecto a su desarrollo narrativo.

58. R. Menéndez Pidal. "Sobre la Crónica Pseudo Isidoriana, obra de un mozárabe arabizado". En R. Menéndez Pidal, *Islam y cristiandad*, pp. 139-147. En cambio, el propio R. Menéndez Pidal. "El rey Rodrigo en la literatura". *Boletín de la Real Academia Española*, vol. XI, 52 (1924), p. 168, consideraba dicha crónica obra de un mozárabe toledano en la primera mitad del siglo XI.

59. "El rey Rodrigo en la literatura", p. 177; ídem, "Witiza y Rodrigo (según fuentes árabes y mozárabe-

La difusión de la leyenda de la violación de la hija de Julián en la crónica árabe es amplísima desde muy antiguo aunque, como ya pusimos de manifiesto anteriormente, es preciso subrayar su ausencia de dos de las crónicas más antiguas que narran la conquista musulmana de la Península, ambas fechadas en el siglo IX, la de Ibn Ḥabīb⁶⁰ y *al-Imāma wa-l-siyāsa*⁶¹. De esta forma, la primera mención del conde Julián procede del que podemos considerar el relato árabe más antiguo sobre la conquista, *Kitāb al-magāzī* de al-Wāqidī (m. 206-207 H/821-822), transmitido a través de la crónica *Futūḥ al-buldān*, del bagdadí al-Balāḍurī (m. 302 H/892). Pero este relato alude simplemente a la ayuda logística prestada por Julián a los musulmanes, en concreto a Ṭāriq, para cruzar el Estrecho, sin mencionar la leyenda: “Julián (Ulyān) era el gobernador del Estrecho de al-Andalus y Ṭāriq le concedió el amán a cambio de que lo transportara en barco junto a sus compañeros a al-Andalus”⁶². Así, la primera versión de la leyenda aparece formulada en la crónica del egipcio Ibn ‘Abd al-Ḥakam, también del siglo IX⁶³:

“El estrecho que le separaba de España estaba bajo el mando de un extranjero llamado Yulyān, gobernador de Ceuta y de una ciudad junto al estrecho, a la parte de España, conocida por al-Jaḍrā’, próxima a Tánger. Julián reconocía la autoridad de Rodrigo, rey de España, el cual residía en Toledo. Ṭāriq mantuvo correspondencia con Julián, y consiguió adularle, llegando a cambiarse presentes. Julián había enviado a su hija a Rodrigo, soberano de España, para que le proporcionase educación e instrucción. Rodrigo la dejó encinta. Al saber esto Julián, dijo: ‘No veo para él más que un castigo, una venganza, enviarle a los árabes’. Y mandó decir a Ṭāriq ‘Soy yo quien te va a hacer entrar en España’. Ṭāriq se encontraba entonces en Tremecén, y Mūsà en Qayrawān. Ṭāriq escribió: ‘No puedo fiarme de ti si no me envías rehenes’. Julián le envió entonces a sus dos hijas: no tenía más hijos. Ṭāriq las dejó en Tremecén con una buena guardia. Seguidamente fue a reunirse con Julián en Ceuta, junto al estrecho. Este se alegró grandemente al verle y afirmó: ‘Yo te haré entrar en España’.

A partir de aquí, el papel de Julián y la leyenda de la violación de su hija aparecen recogidas puntualmente en todas las crónicas andalusíes que registran la conquista

bes)”, pp. 259-277.

60. En cambio, J. Hernández Juberías. *La península imaginaria*, pp. 178 y 182, atribuye a Ibn Ḥabīb, a través de *Faḥḥ*, la primera referencia en fuentes árabes a la leyenda de la violación.

61. Según M. ‘A. Makkī. “al-Asāīr”, p. 35, la ausencia de la leyenda de la violación de la hija del conde Julián en estas dos fuentes obedece a la tendencia pro-Mūsà b. Nuṣayr y anti-Ṭāriq de las mismas. La propia crónica *al-Imāma wa-l-siyāsa* sería, para Makkī, obra de un descendiente de Mūsà.

62. Al-Balāḍurī. *Futūḥ al-buldān*. Ed. ‘Abd Allāh Anīs al-Ṭabbā’ y ‘U. Anīs al-Ṭabbā’. Beirut, 1987, p. 323; trad. inglesa P. K. Hitti. *The origins of Islamic State*. 2 vols. Nueva York, 1916, vol. I, p. 365.

63. Ibn ‘Abd al-Ḥakam, *Futūḥ*, pp. 232-233; trad. E. Vidal, p. 42.

de la Península⁶⁴, la más antigua de las cuales es la de Ibn al-Qūṭīyya, quien aporta una versión más elaborada y completa que la anterior⁶⁵:

“La entrada de Táric a España tuvo lugar en el mes de Ramadán del año 92, y la causa (u ocasión) del suceso fue que un comerciante cristiano llamado Yulián, que solía ir y venir de España a los países berberiscos, siendo Tánger (...) sobre ella y el pueblo de Tánger era cristiano (...) y solía llevar a Rodrigo buenos caballos y halcones de este país. A este comerciante se le murió su mujer, dejándole una hermosa hija. Rodrigo (por aquel entonces) le encargó que pasase a África; pero él se excusó con la muerte de su señora y no tener persona a quien encomendar su hija. Rodrigo dispuso que la introdujera en palacio; fijóse en ella, parecióle hermosa y la violó. Al volver su padre, ella se lo dio a entender; y este dijo a Rodrigo: “(Ahora) sí he dejado yo unos caballos y unos halcones que no se han visto semejantes!” Autorizóle Rodrigo para volver por ellos; Yulián llevó consigo su dinero y fué en busca de Táric, hijo de Ziad, a quien llamó la atención sobre España, encareciendo la excelencia (de la tierra) y la debilidad de su pueblo y diciéndole que era gente cobarde. Táric, hijo de Ziad, escribió a Muza, hijo de Nosair, participándosele; y éste ordenó que entrase en la Península”.

De esta forma, Ibn al-Qūṭīyya establece una doble distinción en relación a las causas de la conquista de la Península por los musulmanes. Por un lado, como veíamos poco antes, señala la traición de los hijos de Vítiza como la causa de la conquista (*sabab al-fath*), al propiciar la derrota de Rodrigo en la batalla del Guadalete. De otro, en este segundo relato afirma que la acción de Julián fue el motivo de la entrada de Ṭāriq en la Península (*sabab dujūli-hi*). Coincide en ello con Ibn ‘Idārī quien, citando un relato de ‘Isā b. Muḥammad al-Rāzī sobre la causa de la entrada de Ṭāriq en al-Andalus (*al-sabab fīdujūl Ṭāriq al-Andalus*), menciona la llegada a Tánger de Julián y la consiguiente invitación a penetrar en la Península⁶⁶. En cambio, a diferencia de Ibn al-Qūṭīyya, al-Ḥimyarī afirma que la causa de la conquista (*al-sabab li-fath al-Andalus*) fue el enojo (*imti‘ād*) de Julián por la violación (*fāḥiṣa*) de su hija⁶⁷ y no la defección de los hijos de Vítiza.

64. *Ajbār ma‘mū‘a*, pp. 5-9 (árabe) y pp. 19-23 (trad.); *Fath*, 13-15 y 18-20; Ibn al-Kardabūs. *Kitāb al-iktifā*, pp. 43-44; trad. F. Maíllo, pp. 54-56; Ibn ‘Idārī. *al-Bayān al-Mugrib (II)*, p. 7; trad. F. Fernández y González, p. 20; R. P. A. Dozy. *The History of the Almohads*, p. 7; trad. A. Huici, pp. 7-8; E. Fagnan. *Annales*, pp. 41 y 44; al-Maqqarī. *Nafh*, vol. I, pp. 243-244; trad. *apud Ajbār ma‘mū‘a*, p. 173.

65. Ibn al-Qūṭīyya. *Ta’rīḥ*, pp. 7-8 (árabe) y pp. 5-6 (trad.).

66. Ibn ‘Idārī. *al-Bayān al-Mugrib (II)*, p. 6; trad. F. Fernández y González, p. 19.

67. E. Lévi-Provençal. *La Péninsule*, p. 7 (árabe) y p. 11 (trad.); al-Maqqarī. *Nafh*, vol. I, p. 244; trad. *apud Ajbār ma‘mū‘a*, p. 173.

Frente al protagonismo atribuido en las crónicas árabes a Julián como causante de la venida de los musulmanes a la península, en cambio las latinas ignoran por completo a este personaje hasta época avanzadas. Como comentamos anteriormente, su primera mención aparece en la *Chronica gothorum*, aunque con la peculiaridad de que la violación de la hija de Julián no se atribuye a Rodrigo, sino a Vitiza, designado como Gético. De esta forma, la versión clásica de la leyenda sólo aparece en la *Crónica Silense*, fechada a principios del siglo XII, hecho al que tal vez no sea ajeno el que el autor de dicha obra fuese, probablemente, un clérigo mozárabe. No obstante, la introducción de Julián como agente activo en los hechos que precedieron a la conquista no implica la eliminación de los hijos de Vitiza, protagonistas absolutos en las crónicas asturianas, sino que, siguiendo el procedimiento de elaboración típicamente medieval, los dos relatos se superponen y conjugan entre sí. De esta manera, en la *Silense* se establece por vez primera la teoría de la conquista musulmana como consecuencia de la “doble venganza” contra Rodrigo, la de los hijos de Vitiza por haberlos apartado del trono y la del conde Julián por haber violado a su hija⁶⁸. Ello marca el inicio de una nueva etapa en la elaboración cronística cristiana, en la cual se mezclan las dos tradiciones, árabe y latina, y se conjuga el protagonismo de ambos grupos de personajes, los vitizanos y el conde Julián⁶⁹.

Con posterioridad a esta primera mención, el papel del conde Julián es reelaborado por Jiménez de Rada, quien sistematiza y armoniza todos los relatos y tradiciones relativos a la conquista musulmana, tanto de procedencia cristiana como árabe, dando origen a la versión canónica de este hecho histórico, en el que se mezclan relatos, narraciones y leyendas originariamente independientes entre sí. Partiendo de lo establecido en la *Silense*, otorga un papel protagonista al conde Julián como personaje clave en los hechos, dedicando el capítulo XIX del Libro tercero de su crónica a narrar la incursión de Ṭarīf y la leyenda de la violación, que califica como “la razón de la funesta ruina de la Galia Gótica y de España”⁷⁰.

68. La idea de la conquista musulmana como producto de la doble traición de los hijos de Vitiza y del conde Julián juega un papel muy relevante en la conformación de la ideología de la Reconquista y, por este motivo, tendrá una importante incidencia en la forma en que los cristianos interpretaban la presencia musulmana en la Península y la existencia de al-Andalus. Al conceptualizarse en términos de usurpación ilegítima, producto de la traición, dicha presencia era considerada un hecho ilegítimo cuya anulación era, no sólo un derecho, sino una obligación de los cristianos, especialmente de sus gobernantes. Dicha interpretación de la conquista musulmana y su corolario, al-Andalus como entidad conquistable, repercutirá sobre la negativa imagen del Islam y los musulmanes entre los cristianos peninsulares durante la Edad Media.

69. M. Gómez-Moreno. *Introducción*, pp. LXXIII-LXXIV.

70. Jiménez de Rada. *Historia de los hechos de España*, III, 19.

Además, Jiménez de Rada armoniza los dos relatos relativos a los hijos de Vitiza y Julián, en principio independientes. Ya hemos visto que las tradiciones sobre ambos aparecen reseñadas conjuntamente en las crónicas árabes, pero sin que exista ninguna relación ni nexos causal que las una. La novedad que aporta Jiménez de Rada consiste en la conjugación de los dos relatos, señalando la existencia de un vínculo entre los hijos de Vitiza y Julián bajo la forma de una confabulación para derrotar a Rodrigo en su enfrentamiento con los musulmanes. Asimismo, Jiménez de Rada introduce otra novedad más, en relación al móvil de los hijos de Vitiza. Las crónicas árabes, salvo Ibn al-Qūṭīyya, señalan como causa de su llamada a los musulmanes la ambición política de poder recuperar el reino visigodo, una vez derrotado Rodrigo, aunque a título de mera suposición subjetiva, es decir, sobreentendiendo que el propósito de los musulmanes no era permanecer en la Península, sino únicamente obtener botín y después marcharse. Jiménez de Rada coincide con los cronistas árabes respecto al móvil de los hijos de Vitiza, pero con la peculiaridad de señalar la existencia de un pacto previo con Ṭāriq en virtud del cual los musulmanes ayudarían a los vitizanos a recuperar el trono⁷¹:

“Por su parte, los dos hijos de Witiza que se habían confabulado con el conde Julián estuvieron al lado del rey Rodrigo en esta batalla y, uno por la derecha y otro por la izquierda, comandaban las alas, y se dice que la noche anterior se entrevistaron con Tárik a fin de que, al retirarse ellos de la lucha, el ejército de los godos fuera vencido con facilidad y, una vez muerto el rey Rodrigo que, como hombre de altas miras, dejaría que le mataran antes que huir, el trono vacante pudiese corresponderles a ellos; pues no se les pasaba por la mente que los árabes pudieran o quisieran quedarse con su patria, y por ello, abandonadas las armas, escaparon tan pronto como estalló la contienda. Tárik también les había prometido eso mismo y que les devolvería todo lo que había pertenecido a su padre”

A pesar de la armonización de los relatos relativos a los hijos de Vitiza y del conde Julián y de que menciona la existencia de un pacto entre aquellos y Ṭāriq para recuperar el reino, el cronista toledano carga las tintas sobre Julián, a quien parece atribuir la responsabilidad de la conquista musulmana, como indica el párrafo siguiente, con el que finaliza el relato de la batalla del Guadalete, en el que lanza una maldición contra este nefando personaje⁷²:

71. *Ídem*, III, 20.

72. *Ibidem*.

“Maldita sea la obcecación de la impía locura de Julián y la crueldad de su rabia, maniático por su ceguera, empujado por su rabia, arrojado por su locura, olvidado de la lealtad, descuidado de la religión, desdeñador de la divinidad, cruel contra sí mismo, asesino de su señor, enemigo de los suyos, aniquilador de su patria, culpable contra todos. Que su recuerdo amargue cualquier boca y que su nombre se pudra para siempre”

Por último, respecto al origen de la leyenda de la violación de la hija del conde Julián se han emitido opiniones muy diversas, que la vinculan tanto a tradiciones de carácter exógeno como endógeno o peninsular. Entre los primeros se cuentan Milá i Fontanals, que postuló su procedencia árabe-oriental, y A. H. Krappe, que defendió su origen germánico⁷³. Entre los segundos J. Ribera, señaló su procedencia andalusí mientras que R. Menéndez Pidal la creyó surgida entre los mozárabes⁷⁴. Más recientemente, M. ‘A. Makkī ha insistido en el origen árabe-oriental⁷⁵ y P. Chalmeta atribuye su paternidad de manera directa al propio Julián “para exclusivo consumo de los arabo-musulmanes”, pues gracias a este lío de faldas “pasa así de ser traidor y rebelde contra su señor a convertirse en airado vengador de su honra”⁷⁶.

CONCLUSIONES

La conquista islámica es un hecho de gran relevancia en la historia de la península Ibérica, determinante en la evolución del período medieval. Sin embargo, el conocimiento de las causas que propiciaron este hecho decisivo queda fuertemente oscurecido por las características de la información que al respecto suministran las crónicas, nuestra principal fuente de información. Los relatos de dichas crónicas aparecen envueltos en un conjunto de narraciones legendarias y proféticas en las que se mezclan la presencia de elementos sobrenaturales junto al factor humano que representa el papel desempeñado por los protagonistas individuales, visigodos y musulmanes, en una superposición que, por otro lado, es característica de la crónica medieval. Asimismo, las crónicas no plantean la narración de la conquista en términos de explicación causa-efecto y, de hecho, el concepto “causa” apenas es utilizado en alguna ocasión esporádica en ciertas crónicas árabes, de tal forma que el estudio de las causas de este hecho histórico se vincula al significado de dichos relatos y narraciones legendarias y al papel atribuido a los protagonistas individuales que en él intervienen.

73. A. H. Krappe. *The Legend of Rodrick, last of Visigoth Kings, and the Ermanarich cycle*. Heidelberg, 1923.

74. “El rey Rodrigo en la literatura”, pp. 157-197, especialmente p. 167.

75. M. ‘A. Makkī. “al-Asāīr”, pp. 36-37.

76. P. Chalmeta. *Invasión e islamización*, p. 120, aparentemente sin haber tenido en cuenta la opinión de los autores que se han ocupado del asunto con anterioridad.

Dentro de la distinción entre elementos sobrenaturales y humanos, es preciso señalar que por lo que se refiere al primer grupo de factores existen notables diferencias entre ambos registros cronísticos, mientras que, en cambio, los protagonistas humanos son, en parte, los mismos, aunque su actuación es distinta en cada caso. Puede afirmarse que la explicación de las causas de la conquista es diferente, con un mayor peso del elemento sobrenatural en las cristianas, mientras que las árabes otorgan más peso a los protagonistas individuales, aunque mezclando también elementos legendarios en su intervención.

Es característica de la crónica latina, a partir del ciclo asturiano, la explicación providencialista, según la cual la conquista fue un castigo de Dios a los pecados de los visigodos, señaladamente del rey Vitiza. Asimismo, dichas crónicas manifiestan una creciente tendencia pro-rodriguista, que se expresa a través de la elaboración de una genealogía regia y de su legitimación en el acceso al trono visigodo. En las crónicas árabes, en cambio, la explicación providencialista está por completo ausente, de manera que las causas de la conquista se vinculan de forma mucho más evidente a la actuación de los factores humanos, aunque incluyendo también la presencia de elementos proféticos y legendarios, tales como los falsos hadices proféticos, la leyenda de la casa de los candados de Toledo o la propia violación de la hija de Julián.

Si la intervención del elemento sobrenatural caracteriza con mayor intensidad los relatos del registro cronístico latino, ambas tradiciones coinciden parcialmente a la hora de plantear la intervención humana, sobre todo por lo que se refiere al papel atribuido a los hijos de Vitiza, cuyo protagonismo es subrayado por ambas tradiciones, aunque de forma distinta en cada caso. Mientras que en las crónicas cristianas los hijos de Vitiza son responsables tanto de la venida de los musulmanes a la Península como de la derrota de Rodrigo en la batalla del Guadalete, en cambio los cronistas árabes atribuyen la responsabilidad de la irrupción musulmana al conde Julián, mientras que sí coinciden en la traición cometida por los hijos de Vitiza con el rey Rodrigo, por haber este usurpado el reino a su padre. Posteriormente, la crónica cristiana irá incorporando progresivamente elementos procedentes del registro árabe, siendo Jiménez de Rada, a principios del siglo XIII, el sistematizador de todos esos relatos, dando así forma a la versión canónica de la conquista musulmana, en la que se mezclan profecías, leyendas y narraciones que en un principio eran independientes entre sí y que sólo mediante su labor de recopilador quedaron articuladas y engarzadas bajo la forma de un relato único y coherente.