



DAVID ARBESÚ<sup>1</sup>

University of South Florida - [arbesu@usf.edu](mailto:arbesu@usf.edu)

Artículo recibido: 8/8/2015 - aceptado: 10/8/2015

## USOS POLÍTICOS DEL *ÉXODO*: DEL REY PELAYO AL SIGLO XXI

### RESUMEN:

En este artículo se propone una lectura del mito fundacional del Reino de Asturias según la cual el *scriptorium* del rey Alfonso III habría reelaborado la historia de Pelayo para igualar a este monarca con el patriarca bíblico Moisés. A pesar de que este paralelismo es la espina dorsal sobre la que se construye y reelabora el mito de Pelayo hasta bien entrado el siglo XV, en la actualidad han ganado terreno otras interpretaciones de la historia, hasta el punto de haber dejado de lado el modelo original. Por otra parte, al igual que los primeros monarcas del Reino de Asturias utilizaron la historia de Moisés para legitimar su reinado, en la actualidad la historia sigue utilizándose, consciente o inconscientemente, para dar legitimidad a otras corrientes ideológicas que buscan en la figura de Moisés un modelo sobre el que justificar sus pretensiones políticas.

**PALABRAS CLAVE:** Pelayo, Cataluña, Texas, Moisés, Ficciones fundacionales.

### ABSTRACT:

This article proposes that the *scriptorium* of King Alfonso III rewrote and transformed the foundational fiction of the Kingdom of Asturias in order to establish a parallelism between the story of Pelayo and that of Moses. Even though this parallelism can be considered the distinctive feature of the story until the end of the fifteenth century, the original model has now been discarded in favor of other interpretations. Furthermore, just as the first monarchs of the Kingdom of Asturias resorted to the story of Moses in order to give legitimacy to

---

<sup>1</sup> David Arbesú is Assistant Professor at the University of South Florida, where he teaches the literature, culture, and history of the Spanish Middle Ages and Golden Age. He has published an edition and study of *La conquista de Florida por Pedro Menéndez de Avilés* (2016) as well as of the *Crónica de Flores de Blancaflor* (2011); his verse translation of *Don Juan Tenorio* appeared in 2012. Professor Arbesú, who holds a PhD. from the University of Massachusetts-Amherst, is also the author of many articles on these topics.

their rule, nowadays the story is still being used, deliberately or not, by different ideological factions that look back to Moses as a model on which to validate their political aspirations.

KEY WORDS: Pelayo, Catalonia, Texas, Moses, Foundational Fictions.

A finales de 2014 el Consejo de Educación del Estado de Texas tomaba una decisión tan peculiar como controvertida, la de exigir que los libros de texto utilizados en los institutos consideraran al patriarca bíblico Moisés uno de los personajes que influyeron en la redacción de los documentos fundacionales de Estados Unidos. La decisión fue resultado de un acalorado debate en el que los quince miembros del consejo no pudieron alcanzar ningún acuerdo, obligando a las editoriales a incluir en sus libros cambios de última hora para satisfacer los requisitos estipulados cuatro años antes, en 2010. En el capítulo 113 del *Texas Essential Knowledge and Skills for Social Studies* se especificaba claramente que los alumnos de Historia debían de ser capaces de identificar a aquellos individuos cuyos preceptos sobre leyes e instituciones gubernamentales hubieran influido en los documentos fundacionales de los Estados Unidos de América, incluyendo a Moisés, William Blackstone, John Locke y Charles de Montesquieu (Texas Board §133.44. c.1.c). La polémica medida fue recogida por un sinnúmero de periódicos estatales y nacionales, y –como era de esperar– las críticas por parte de periodistas, políticos y académicos no se hicieron esperar. En su declaración ante el Consejo de Educación, K. Wellman señaló que la importancia que los nuevos libros de texto otorgaban al patriarca bíblico podía llevar a los estudiantes a pensar que “Moisés fue el primer [norte]americano” (“Rewriting”, s.p.), y en el informe redactado por E. Lester para el *Texas Freedom Network Education Fund*, en el que se detallan una por una las inexactitudes históricas introducidas en el temario de Historia, se denuncia categóricamente la manipulación ideológica de la figura de Moisés. Según este autor,

even more problematic perhaps is the “Biography of Moses” the [Pearson] text provides students, which states [that] “Moses was a lawgiver and a great leader. Like the founders of the United States, he helped establish a legal system to govern his people. The Ten Commandments have been a guide and basis for many legal and moral systems throughout the world” ... The passage gives an exaggerated impression to students about the influence of and relationship between Moses and the Founders [of the United States]. (8)

La inclusión de Moisés como el *primer norteamericano* en los libros de texto del Estado de Texas no es ni gratuita ni inusitada. Texas fue república independiente durante la década de 1836 a 1846 y, en fecha tan reciente como enero de 2013, tras la victoria de Barack Obama en las presidenciales de 2012, el gobierno de Estados Unidos se vio forzado a rechazar una nueva petición de independencia firmada por más de 125.000 texanos. Así, mientras que los independentistas alegaban que el estado contaba con una economía saneada que hacía posible su separación, el gobierno federal argumentó

que la independencia de Texas no era posible porque “the founding fathers established the United States as a ‘perpetual union’” (Fernández A11). Como se puede observar, lo interesante de esta contienda es que ambas partes remiten a figuras fundacionales que nada tienen que ver con el asunto para justificar sus presupuestos teóricos, ya que tan absurdo es otorgarle a Moisés una influencia directa en la Constitución de Estados Unidos como oponerse a la independencia de un determinado territorio basándose en la opinión de los “padres fundadores”.

Si el caso de Texas es sorprendente no lo es menos el de las elecciones autonómicas de Cataluña en 2012, cuando la Comunidad Autónoma se jugaba su “derecho a decidir” acerca de una posible independencia de España. Los medios de comunicación no tardaron en percatarse del mesiánico cartel en el que, bajo el lema *La voluntat d’un poble* (la voluntad de un pueblo), Artur Mas, el candidato por *Convergència i Unió*, se presentaba, brazos abiertos, como un nuevo Moisés, con una ola de banderas de Cataluña en lugar del Mar Rojo. De nuevo, las reacciones no se hicieron esperar, y mientras algunos utilizaron la equiparación de Mas con Moisés para apoyar la causa independentista, la mayoría criticó no sólo el mesianismo del cartel, sino también el hecho de que éste pareciera inspirado en la escena de la película *Los diez mandamientos* en la que Moisés –protagonizado por Charlton Heston– levantaba los brazos hacia el cielo para que Dios abriera las aguas del Mar Rojo al paso de los israelitas. Baste recordar aquí, de entre los muchos medios de comunicación que recogieron la noticia, el texto del periódico *La voz de Barcelona*, según el cual el cartel pretendía mostrar “al líder, al guía, al hacedor de ilusiones como un Charlton Heston cualquiera abriendo las aguas del Mar Rojo” (“Moisés Artur Mas” s. p.) o las palabras de J. C. Rius, quien, escribiendo para *El diario* dos años más tarde, se hacía eco del estrepitoso fracaso de dicha estrategia electoral:

Artur Mas se presentó hace dos años [en 2012] a las elecciones como un Moisés que pretendía conducir a su pueblo hasta la tierra prometida, que era entonces el “derecho a decidir”. ¿Recuerdan aquel póster electoral con los brazos abiertos sobre un fondo de *senyeres* y *estelades* que debía garantizar una “mayoría excepcional” y que, al final, se saldó con la pérdida de doce diputados [unos 100.000 votos] por parte de *CiU*? (s. p.)

Efectivamente, en los recientes casos de Cataluña y Texas la apropiación del patriarca bíblico por parte de los líderes políticos no parece haber surtido mucho efecto, aunque es cierto que el éxito o fracaso de estas tentativas legitimistas responde también a otros factores que quedan fuera de este ámbito. Sin embargo, lo interesante es advertir que las élites políticas –sin importar su ideología o el período histórico en cuestión– siguen echando mano de modelos legitimistas que (olvidados o no) llevan utilizándose más de dos milenios y que, en última instancia, remiten siempre a héroes fundacionales de marcado carácter religioso. En el caso de Artur Mas y

Moisés, el diario *La voz libre* recordaba que, en su obra *Nabucco* (1841), Giuseppe Verdi ya había llevado a cabo una apropiación similar del patriarca bíblico para reivindicar la nación italiana frente al Imperio Austro-Húngaro (“Artur Mas” s. p.). De nuevo encontramos aquí la equiparación de un líder político con Moisés –o de una “nación” con los israelitas– para legitimar la independencia de un territorio frente a otro, o de un pueblo frente a un opresor, aunque para el caso que nos ocupa no es necesario salir de la Península Ibérica.<sup>2</sup>

En el caso de España, la equiparación simbólica de un gobernante con Moisés se remonta nada menos que al siglo IX, cuando el *scriptorium* de Alfonso III el Magno (r. 866-910) perfiló en su versión definitiva la leyenda del rey Pelayo. Lo interesante de esta historia es que, a pesar de su evidente peso en la construcción de la identidad nacional del país, lo cierto es que pocas personas fuera de los círculos académicos recuerdan ya al vencedor de la batalla de Covadonga, y sólo en el norte se sabe más o menos quién fue –pero no muy bien lo que hizo– el primer rey de los ástures. La visita del entonces príncipe Felipe al Santuario de Covadonga en 2001 dio buena muestra del desinterés generalizado de la población por estos mitos fundacionales. En palabras de C. Boyd, “equally disappointing was the lack of interest in the commemoration outside Asturias, [but] most vexing to Asturian regionalists, however, was the apparent indifference of Asturians themselves to Covadonga as a symbol of their collective identity” (39). En efecto, y a pesar de que algunos quieran seguir viendo a España sumida en la Edad Media, la figura de Pelayo es poco conocida fuera de la Cordillera Cantábrica, e incluso en el norte las pocas personas familiarizadas con la historia no son conscientes de la carga simbólica que arrastra consigo.<sup>3</sup> Como veremos a continuación, la intervención de la Virgen María (que dio lugar al culto de la Virgen de Covadonga, patrona de Asturias) o el “milagro de las piedras y las flechas” (el dato más memorable y recordado de la historia) no responden en realidad a la intención original de este intento de legitimación monárquica. Más bien, la espina dorsal del mito fundacional

<sup>2</sup> En realidad habría que matizar que la obra de Verdi no está basada en el *Éxodo*, sino en *Jeremías y Daniel*, y su argumento principal no es la liberación del pueblo judío por parte de Moisés, sino el exilio en Babilonia tras las conquistas de Nabucodonosor (r. 605-562 a.C.).

<sup>3</sup> Compárense las palabras de Boyd con el sensacionalismo de Grieve, para quien el evento fue toda una demostración de patriotismo: “In 2001 –more than five hundred years after the expulsion of the Jews and the fall of Granada, and almost thirteen hundred years after the fall of Spain in 711–, Spain commemorated its national shrine at the Cave of Covadonga, site of Pelayo’s victory over the Muslims; the exposition was a time of regional and national pride” (8). Habría que distinguir –digo yo– entre los actos tradicionales de las instituciones del país y el interés popular o memoria histórica colectiva, que poco entiende ya de ficciones fundacionales, de la expulsión de los judíos o de la conquista de Granada. Asimismo, tampoco he podido corroborar nunca en España la afirmación de que “if one asks a Spaniard, even today [2009], it seems that everyone knows La Cava caused the fall of Spain in 711” (25).

de España es la prefiguración de Pelayo en Moisés, modelo de “héroe libertador” que se ha venido utilizando en todas y cada una de las etapas históricas.

Los orígenes de la historia de Pelayo hay que buscarlos a principios del siglo VIII, cuando la invasión árabe de la Península Ibérica en el año 711 provocó un cataclismo político y cultural de dimensiones nunca vistas. Este acontecimiento dio lugar a la elaboración de una serie de crónicas cuyo propósito principal era el de explicar –bajo los presupuestos ideológicos de la época– la repentina desaparición de la monarquía gótica y la ocupación de la práctica totalidad del territorio peninsular por parte de las fuerzas de Tarik y Musa. La doble necesidad de dar sentido a una catástrofe de tales dimensiones y de justificar la aparición de nuevas monarquías en el norte llevó a una explicación reduccionista según la cual ambos acontecimientos habrían sido resultado de un mismo fenómeno: la indisoluble conexión entre poder político y religioso, o –por así decirlo– que es Dios quien escoge o destituye a sus representantes en la tierra según las virtudes o deméritos de cada uno. Así, mientras que la invasión árabe fue interpretada como un castigo divino por los pecados del rey Rodrigo (r. 710-711), la aparición de varios núcleos de resistencia cristianos en el norte fue vista como resultado del favor divino hacia un determinado héroe o figura fundacional que se encontraba en posesión de las virtudes necesarias para gobernar.<sup>4</sup>

Dicha simbología viene desarrollada en todo su esplendor en las dos redacciones de la *Crónica de Alfonso III* (ca. 884-889), donde se detalla la ascendencia de Pelayo, sus desavenencias con el rey Witiza (r. 694-710) y su enfrentamiento con el gobernador Munuza a causa de su hermana. Después de esta información preliminar sigue la versión más pormenorizada (y fantástica) de la batalla de Covadonga que ha llegado a nuestros días. Cuando Pelayo se refugia con su hermana en el monte Auseva, Munuza avisa al gobernador de Córdoba, quien le envía 187.000 soldados al mando del general Alkama. Con las tropas viaja también el obispo de Sevilla Oppas, quien intenta convencer a Pelayo de lo inútil de su intento. Como Pelayo no cede a los ruegos de Oppas se inicia la batalla, y aquí se inserta el primero de los milagros. Las flechas y las piedras que los árabes arrojaban al interior de la cueva se volvieron milagrosamente contra ellos, causando la muerte de 124.000 soldados. Los 63.000 restantes no tuvieron me-

---

<sup>4</sup> La violación de La Cava por el rey Rodrigo es la leyenda más difundida por las crónicas, aunque otra tradición, aludida en la *Crónica mozárabe* de 754 y recogida en la *Chronica Gothorum Pseudo-Isidoriana* (s. XII), afirma que fue en realidad Witiza quien tuvo el desliz con la hija del gobernador. Véanse también las palabras que Ibn Jaldún dedica al reinado de Witiza: “muerto Ayqa [Égica], vino a reinar Gaitixa [Witiza] catorce años, y le pasó lo que le pasó con la hija de Yulián, gobernador de Tánger. Después reinó dos años Rodriq [Rodrigo], y entonces le acometieron los musulmanes” (*Historia universal*, MS BnF 742.Q, f. 89, citado en Fernández Guerra 84).

por fortuna, ya que, al intentar escapar por los confines de la Liébana (Cantabria), el monte se derrumbó, matándolos a todos. Las cosas no pudieron acabar peor para los derrotados. El general Alkama muere en batalla, Oppas es hecho prisionero y Munuza es asesinado al intentar escapar de Asturias. Respecto a los vencedores, Pelayo reinará hasta su muerte en el año 737, será sucedido brevemente por su hijo Fávila (r. 737-739) y su hija Ermesinda se casará con Alfonso, hijo de Pedro, duque de Cantabria, continuando –en teoría– la estirpe de Pelayo hasta nuestros días.

El problema es que la versión contenida en la *Crónica de Alfonso III* se redactó más de ciento cincuenta años después de la supuesta batalla, con lo que es obvio que el texto está influenciado por documentos más antiguos.<sup>5</sup> En efecto, los presupuestos ideológicos del tercero de los alfonso venían condicionados por los intentos de legitimación de los monarcas anteriores, cuyo extraño neogoticismo consistía en presentarse como continuadores de la monarquía gótica a la vez que se esmeraban por desvincular al naciente Reino de Asturias del desaparecido reino de Toledo. De esta manera, el papel mesiánico de nuestro héroe quedaba ya esbozado unos setenta años antes, en el *Testamentum Regis Adefonsi* (812). Aquí aparece ya la figura de Pelayo como agente divino (*tua dextera, Christe, famulum tuum ervisti Pelagium*), y se afirma que los godos habían salido victoriosos de una gran batalla en los límites de Hispania (*in terminis Spanie*), toda vez que el favor de Dios venía a recaer no ya en los godos, sino en el nuevo reino de los ástures (*christianorum asturumque gentem*) (Ruiz de la Peña 87-88).<sup>6</sup> De la misma manera, en otro documento en el que Oviedo reclamaba para sí la dignidad metropolitana frente a Toledo, se vuelve a utilizar a un tal Pelayo (poco o nada definido) para dar legitimidad al naciente reino. En el *Antiquum Privilegium Archipresulatus Ovetensis Ecclesie* (821) encontramos ya uno de los planteamientos más efectivos para legitimar una naciente monarquía, el de afirmar que fue Dios quien liberó al pueblo a través de su siervo Pelayo –*quos per servum suum Pelagium liberavit*–, a la vez que se afirma tajantemente que Dios abandonó Toledo en favor de Asturias –*cecidit Toletus et elegit Asturias Deus*– (García Larragueta 14).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Digo “supuesta” porque todas las fuentes árabes coinciden en señalar que la batalla nunca tuvo lugar y que, por el contrario, los árabes abandonaron a su suerte a los treinta cristianos que quedaron encerrados en la cueva, de difícil acceso. También es cierto que todos los testimonios árabes parecen tener un original común que perpetúan, probablemente, el texto perdido de la crónica de Ahmad al-Razi (887-955), con lo que es lícito dudar de su veracidad. Para un análisis detallado de las crónicas árabes y la batalla de Covadonga, véase Arbesú (2011).

<sup>6</sup> Véase también la transcripción de Floriano (I: 119-21).

<sup>7</sup> Sin embargo, y al contrario del *Testamentum*, del cual “se admite de forma general que se trata de un documento auténtico” (Bronisch 162), la crítica todavía alberga serias dudas sobre la datación del *Antiquum Privilegium*, fechado el 15 de junio de 821. En realidad, la duda surge al considerar otro documento estrechamente

Ambos documentos –*Testamentum* y *Antiquum Privilegium*– son importantes en cuanto suponen la primera mención a Pelayo como el elegido por Dios para liberar a su pueblo, aunque también reflejan la ambigüedad con la que Alfonso II el Casto (r. 783, 791-842) planteaba su legitimidad para reinar. Esta doble estrategia legitimista –continuidad y separación– no quedó exenta de problematización, y es por esto, quizás, que C. Sánchez-Albornoz no reconoció en el *Testamentum* ningún vínculo con los godos (1972 I: 92) o que A. Bronisch pudiera afirmar que

la identificación en el ‘Testamento’ del reino de Asturias con el desaparecido reino de los godos, cuyas [sic] restauración buscaba Alfonso [II], en alianza con Dios, conforme a la idea aquí expresada, no resulta, sin embargo, incontrovertida. En la formulación ‘christianorum asturumque gentem’ se advierte una clara antítesis con el desaparecido reino de los godos. (169)<sup>8</sup>

Además de la *Crónica de Alfonso III* (o *Alfonsina*) existe también otra crónica asociada a ésta –y algo anterior– de la cual no podemos prescindir. En la llamada *Crónica Albeldense* (ca. 884), que según J. E. Casariego es “la más antigua de la zona cristiana de la Reconquista que ha llegado a conocimiento de la erudición y la crítica” (1983: 15), se detallan los acontecimientos que nos interesan bajo el *Ordo gotorum obetensium regum*:<sup>9</sup>

Primero en Asturias reinó Pelayo, en Cangas, durante dieciocho años. Éste, según dijimos más arriba, llegó a Asturias expulsado de Toledo por el rey Vitiza. Y una vez que España fue ocupada por los sarracenos, éste fue el primero que inició la rebelión contra ellos en Asturias, reinando Yusef en Córdoba y cumpliendo Munnuza en la ciudad de Gijón [¿?] las órdenes de los sarracenos sobre los ástures. Y así por él es aniquilado el enemigo ismaelita, junto con Alkama, y hecho prisionero el obispo Oppa, y a la postre es muerto Munnuza. Y así, desde entonces se devolvió la libertad al pueblo cristiano. Además, en aquella ocasión,

---

relacionado con éste: *Juan VIII confirma los privilegios de la iglesia de Oviedo*, fechado el 17 de septiembre de 822. El que la fecha de este último sea a todas luces falsa (el papado de Juan VIII duró de 872 a 882), arroja dudas sobre la datación del primero. Según Fernández Conde, “entra dentro de los posibles que Alfonso II quisiera honrar a su sede con la dignidad metropolitana, pero el apoyo documental de este privilegio es nulo” (II: 281).

<sup>8</sup> De la misma manera, Barbero y Vigil interpretaron este pasaje como una noticia relativa a la caída del reino de los godos y expresión de una nueva conciencia de sí mismos por parte de los cristianos en Asturias (1979: 246; 1988: 88 y ss., 96 y ss.) Sea como fuere, la confusión viene siempre dada por la ambigüedad de las relaciones entre Alfonso II y Toledo.

<sup>9</sup> Véase también Casariego (1985: 31). Barrau-Dihigo la llama *Crónica de San Millán* (26) y Mommsen se refiere a ella como *Epítome ovetensis* (II: 370). Adicionalmente, existe mucha discusión sobre la primacía de una crónica sobre otra y, por ejemplo, para Barrau-Dihigo la *Alfonsina* sería anterior a la *Albeldense* (23-24). Seguimos aquí el orden propuesto por críticos como Gómez Moreno y Sánchez-Albornoz, quien sentencia que “si la *Albeldense* se escribió en 881 y se añadió en noviembre del 883 y la *Profética* se compuso en abril del 883, la de Roda [*Rotense*] hubo de ser escrita después de este año y la erudita [*ad Sebastianum*] en seguida, antes del 889 en que probablemente ya había muerto Sebastián de Orense” (1967: 107).

los de la hueste sarracena que se libraron de la espada, al derrumbarse un monte en la Liébana, fueron aplastados por sentencia de Dios, y por la divina providencia surge el reino de los ástures. Murió el dicho Pelayo en el lugar de Cangas, en la era 775 [año 737]. (Gil 247)

Como se puede ver, quedan en la *Albeldense* ya esbozados de manera muy simple varios elementos significativos de la historia de Pelayo, como son la ascendencia del héroe, la enemistad de su familia con la del rey Witiza, la batalla de Covadonga o la historia de Munuza.<sup>10</sup> No obstante, para el caso que nos ocupa es necesario insistir en cómo se presenta al primer monarca como libertador de su patria. No sólo se afirma que por él fue “aniquilado el enemigo ismaelita” (*Ismahe-litarum ... interficitur*) y que “se devolvió la libertad al pueblo cristiano” (*reddita est libertas populo xpiano*), sino que el único milagro que se detalla en esta crónica es el derrumbamiento del monte donde fueron aplastados los árabes que no murieron en la batalla. Este detalle, que parece ahora insignificante, será crucial a la hora de comparar el relato de la *Albeldense* con el de las dos versiones de la *Alfonsina*, donde la historia de Pelayo alcanza —ahora sí— su versión definitiva.

Interesantemente, la *Alfonsina* se conoció no en una, sino en dos versiones de carácter bien distinto: la *Rotense* —que toma su nombre del Códice de Roda— y la *Ad Sebastianum* o *Crónica de Sebastián de Salamanca*.<sup>11</sup> La *Rotense*, de carácter más primitivo, se habría escrito con anterioridad al año 884, y de esta manera precede a la *Ad Sebastianum*, cuyo *terminus ad quem* sería el año 889. De todas maneras, recordemos que, según J. Gil, “las concomitancias que se observan entre ambas [crónicas] pueden explicarse por la existencia ... de una crónica asturiana escrita en los primeros años de Alfonso II, hoy perdida” (40), con lo que la *Albeldense* y las dos versiones de la *Alfonsina* habrían tenido —en principio— una fuente común. Las diferencias entre las dos versiones de la *Crónica de Alfonso III* son demasiado numerosas

---

<sup>10</sup> Obsérvese que la fecha de la batalla es errónea, o al menos no coincide con las postuladas por la crítica (718 ó 722), ya que Yusef Ibn Abderramán (*Iuzep* en la *Albeldense*) gobernó en Córdoba de 746 a 756.

<sup>11</sup> De la *Rotense* se conserva el Códice de Roda o de Meyá (*MS R RAH 78*), del siglo XI, que se supone escrito en San Millán de la Cogolla o en Nájera. También el *MS M* (BNE 8831) del siglo XII, del que deriva el códice cartáceo de la Biblioteca Vallicelliana de Roma R.33, del siglo XV. El *MS E* Escorialense B-I-9 es del XVI, y se supone copia de otro manuscrito perdido que perteneció a Miguel de Medina. Otras copias del mismo códice son el *MS N* (BNE 1512) del siglo XVI, y el *MS T* (Toledo BC-27-7). La redacción *Ad Sebastianum* no se conserva en ningún manuscrito medieval y sólo quedan los siguientes códices renacentistas. El *S*, Códice de Segorbe, del siglo XVI, destruido durante la guerra civil. El *F*, BN 1237, escrito en 1606 por Mauro Castellá Ferrer. El *O*, códice ovetense de Morales, del siglo XVI, es copia de un códice que perteneció al obispo Pelayo de Oviedo. Otras copias de peor calidad son *A* (BN 7602, siglo XVII); *C* (BN 9880, siglo XVII); *T* (Catedral de Toledo, siglo XVI, que es una copia de *S*); *M* (BN 1376, siglo XVI, copia de *S*); *B* (British Museum Egerton 1873, copiado en 1584 por Juan de Mariana); *V* (BN 8395 de Juan de Ferreras); *E* (BN 51, siglo XVIII) y *H* (Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla 82-5-25).

para traerlas a colación aquí, pero demuestran que ya en los orígenes de la historia se puede ver un claro intento de manipulación ideológica para servir los intereses monárquicos. Aquí nos contentaremos con apuntar que ambas versiones difieren en su estilo narrativo. Mientras que la *Rotense* es más sencilla y directa, en la versión *Ad Sebastianum* prima un aire aristocrático y legitimista que no se observa en la primera, de más valor para nosotros. Al fin y al cabo, fue la *Rotense* la que influyó enormemente en la historiografía posterior, incluyendo crónicas tan relevantes como la *Silense*, la *Najerense*, la de Lucas de Tuy o la de Rodrigo Jiménez de Rada. Por el contrario, como bien ha argumentado Gil, la versión *Ad Sebastianum* “permaneció aislada en su recoleto retiro, sin trascender casi de las montañas de Asturias” (79).

En lo que a Pelayo y Covadonga se refiere, la versión *Ad Sebastianum* se dedicó a retocar aspectos de la historia que no se ajustaban a la ideología regia. Así, mientras que la *Rotense* asignaba a Pelayo el modesto cargo de “espartario real”, la *Ad Sebastianum* se apresuró a hacerle descender directamente del Duque Fávila y especificar que Pelayo no fue un simple espartario, sino un noble de linaje real. Además, no son ya los ástures de las montañas los que escogen a Pelayo como líder en un *concilium asturum*, sino que es la nobleza goda refugiada en Asturias la que le escoge, de entre todos ellos, como nuevo príncipe de los godos. Adicionalmente, y de manera más importante, la *Ad Sebastianum* omitió toda referencia a los amoríos de Munuza –el gobernador árabe de la región– con la hermana de Pelayo, historia que se detallaba por extenso en la *Rotense* hasta el punto de erigirse en causa y motivo de todo el conflicto posterior. Por último, mientras que en la *Rotense* el obispo traidor Oppas se dirigía a Pelayo como “primo e hijo mío” (*confrater et fili*), en la *Ad Sebastianum* no queda trazo de esta supuesta filiación, ya que si Pelayo hubiera sido primo de Oppas, y este último hermano (o hijo, como afirman otras crónicas) del rey Witiza, habría aquí un desafortunado lazo de unión entre el nuevo monarca y sus antagonistas. De acuerdo con Gil, además, el ignorar este pasaje también va de la mano de omitir “el novelesco romance de los amoríos del musulmán Munuza con la hermana de Pelayo, [ya que] cuanto menos se sepa de la vida pasada de Pelayo, mejor” (65).

Sin embargo, y a pesar de los retoques de la *Ad Sebastianum*, ambas crónicas coinciden en otorgar a la historia de Pelayo un papel central. Al contrario de la *Albeldense*, que presentaba “un texto seco, frío, clásico dentro de su barbarie” (Gómez Moreno 565), la versión más erudita de la *Alfonsina* triplica el espacio dedicado a Pelayo, y la más rústica lo cuadriplica. Coinciden además en los aspectos esenciales de la historia. Se especifica el número de invasores árabes –187.000–, se añade el primer milagro (el de las piedras y las flechas), y se establece, de una vez por todas, el paralelismo entre Pelayo y Moisés. Al relatar el segundo de los milagros, el cronista

de la *Rotense* debió darse cuenta de la magnitud de sus palabras y no dudó en añadir que los lectores no debían juzgar el pasaje como vano o fabuloso. Antes bien, afirma el cronista, “recordad que el que abrió las olas del Mar Rojo al paso de los hijos de Israel, ése mismo sepultó bajo la inmensa mole del monte a estos árabes que perseguían a la Iglesia del Señor” (Gil 206). La identificación de Pelayo con Moisés es aún más clara en la *Ad Sebastianum*, donde se afirma que el milagro es idéntico al que “anegó en el Mar Rojo a los egipcios que perseguían a Israel” (Gil 207), y el simbolismo se repite una y otra vez en la práctica totalidad de las crónicas medievales.<sup>12</sup>

Sin embargo, y como ya hemos comentado, el problema con la historia de Pelayo es que a día de hoy ha perdido su simbología original, o —en otras palabras— que muy pocos son conscientes ya de que la identificación de Pelayo con Moisés es el elemento central de la historia. El dato más recordado es, obviamente, la derrota de los musulmanes en Covadonga y, así, la tradición popular ha olvidado todo detalle secundario (las desavenencias entre Pelayo y Witiza, los amoríos de Munuza con su hermana, la participación del obispo Oppas, etc.) para centrarse en el milagro de las piedras y las flechas y la intervención de la Virgen María.<sup>13</sup> Sin embargo, aunque los elementos bíblicos que componen la historia no son ya evidentes, un análisis detallado de los documentos y crónicas del siglo IX demuestra que, en efecto, la equiparación de Pelayo con Moisés es la espina dorsal de la leyenda.

Para empezar, ni el *Testamento* de Alfonso II el Casto ni el *Antiquum Privilegium* mencionaban los milagros acaecidos en Covadonga o la intervención de la Virgen María, pero sí que incidían sobremanera en el papel de Pelayo como agente divino y libertador de su pueblo. De esta manera, la identificación con el héroe bíblico que libera a su gente de la opresión empieza ya a despuntar a mediados de siglo. Más relevante aún es el testimonio de la *Albeldense*, donde se insiste en este aspecto al mencionar exclusivamente que, al derrumbarse un monte en la Liébana, “se devolvió la libertad al pueblo cristiano ... y por la divina providencia surge el reino de los

<sup>12</sup> En la *Rotense*, “non istut innanem aut fabulosum putetis, sed recordamini quia, qui Rubri Maris fluenta ad transitum filiorum Israhel aperuit, ipse hos Arabes persequentes ecclesiam Domini immenso montis mole oppressit” (Gil 128), pasaje repetido casi palabra por palabra en la *Ad Sebastianum*: “Non istud miraculum inane aut fabulosum putetis, sed recordamini quia, qui in Rubro Maris Egyptios Israhel persequentes dimerisit, ipse hos Arabes ecclesiam Domini persequentes immenso montis mole oppressit” (Gil 129).

<sup>13</sup> Aunque la *Crónica Alfonsina* deja muy claro que el mérito de la victoria es de Dios, sí que se refiere a la cueva como *domum sancte virginis Marie* (*Rotense*, Gil 128) o *antro qui vocatur cova sancte Marie* (*Ad Sebastianum*, Gil 125). La referencia se repite en la *Crónica Silense* (ca. 115), “Beate Marie suffragia que in spelunca illa usque in hodiernum diem adoratur” (Santos 19); en la *Crónica Najerense* (ca. 1160), “domum Sancte Marie virginis” (Estévez 101); en el *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy (ca. 1236), “spelunca Beate Marie” (Falque IV: 226); y en el *Cronicón del cerratense* (s. XIII), “usque ad covam Sanctae Mariae” (Huici I: 93).

ástures” (Gil 247). De nuevo, no encontramos en las crónicas más antiguas el milagro de las flechas y las piedras, sino que se incide en el derrumbamiento del monte como única señal del favor divino que hace posible, a través de Pelayo, la liberación del pueblo cristiano. Por si fuera poco, un análisis del (doble) relato de la *Alfonsina* demuestra que, en efecto, toda la historia está tomada de fuentes bíblicas, prestando especial atención a la identificación de Pelayo con Moisés.

El episodio más significativo (y discutido) es el diálogo que mantienen Pelayo y el obispo Oppas cuando el primero se encuentra refugiado en la cueva. Al llegar al monte Auseva junto al ejército árabe, Oppas se dirige a Pelayo preguntándole “Pelayo, Pelayo, ¿dónde estás?” (*Pelagi, Pelagi, ubi es?*), a lo que el futuro rey responde “Aquí estoy” (*Adsum*). La crítica ha visto aquí un sinfín de paralelismos bíblicos, ya sea entre las palabras que Oppas le dirige a Pelayo y las que Dios le dirige a Adán en el jardín del Edén, entre la respuesta de Pelayo a Oppas y la de Abraham o Jacob a Dios, o entre el diálogo de Pelayo y Oppas y el de David con el rey Saúl.<sup>14</sup> Adicionalmente, P. Linehan ha manifestado que “while Oppas played God and impersonated Eve, Pelayo’s part resembled David’s worsting of Goliath” (103), para G. Martin el diálogo estaría “inspirée de la seduction d’Eve et d’Adam” (230 n. 65), para L. García Moreno el esquema narrativo del diálogo estaría “calcado del utilizado en las pasiones martiriales, transmutándose [Pelayo] en un mártir y [Oppas] en el praeses inquisitorial” (369), y para J. M. Caso las reminiscencias bíblicas en la historia de Pelayo serían citas y recuerdos que proceden de libros tan diversos como *Éxodo*, *Números*, *Deuteronomio*, *Levítico*, *Baruc*, *2 Reyes*, *Salmos*, *Sabiduría* y los evangelios (I: 276).<sup>15</sup>

Si bien es cierto que la interpretación del pasaje hay que buscarla en fuentes bíblicas, la correspondencia de Oppas con Dios no parece apropiada y se limita únicamente a dos palabras (*ubi es?*), toda vez que equiparar a Oppas con una seductora Eva o a Pelayo con el rey David son interpretaciones supratextuales que no vienen al caso. Más acertado va Linehan cuando afirma que Pelayo “responds as Abraham and Moses had once responded [to God]” (102) o Y. Bonnaz, para quien la respuesta de Pelayo antes de la batalla “c’est le thème biblique de la libération du peuple hébreu captif à Babylone”

<sup>14</sup> Dios se dirige a Adán en *Génesis* 3:9 (*Vocavitque Dominus Deus Adam et dixit ei ubi es*), Abraham responde a Dios en *Génesis* 22:1 (*Abraham ille respondit adsum*) y *Génesis* 22:11 (*Abraham qui respondit adsum*) y Jacob hace lo propio en *Génesis* 31:11 (*Jacob et ego respondit adsum*) y *Génesis* 46:2 (*Jacob cui respondit ecce adsum*). Para los paralelismos con el diálogo entre David y Saúl en *1 Samuel* 24 véase Bonnaz (150 n. 4).

<sup>15</sup> Sin entrar en detalles, es cierto que varias de las citas utilizadas en el diálogo proceden de *Marcos* 4: 30-32, *Mateo* 13: 31-32, *Lucas* 13: 18-19, *1 Juan* 2: 1, *Salmos* 37: 17-22, *Salmos* 61: 9, *Salmos* 88: 33-34, *Salmos* 89: 32-22, *Salmos* 112: 2, *1 Corintios* 15: 19, *Efesios* 1: 12, *Eclesiastés* 28: 1, *2 Samuel* 22: 48, *Job* 1: 21 y *Daniel* 2: 20, entre otros. Para más información sobre las citas bíblicas en la historia, véase mi tesis doctoral (Arbesú 2008).

(lxxxvii). Sin embargo, para nosotros la interpretación más apropiada es la de M. C. Díaz y Díaz, para quien buena parte del diálogo entre Oppas y Pelayo está inspirada en la visión de Moisés en el monte Horeb (224 n. 52), refiriéndose específicamente al episodio en el que Dios llama a Moisés y él responde como lo hará Pelayo desde la cueva: “Cuando Dios vio que él iba a mirar, lo llamó de en medio de la zarza: –¡Moisés, Moisés! –Aquí estoy, respondió él”.<sup>16</sup> De todas maneras tampoco conviene otorgar una importancia desmesurada al diálogo entre Oppas y Pelayo, ya que los aspectos más relevantes radican en la interpretación global que las diversas crónicas le dieron a la historia.

Como hemos comentado, tanto el *Testamentum* como el *Antiquum Privilegium* incidían exclusivamente en el papel de Pelayo como libertador de su gente, y el breve párrafo de la *Crónica Albeldense* elaboraba ligeramente la historia, incorporando el milagro del derrumbamiento del monte y afirmando que gracias a Pelayo se había devuelto la libertad al pueblo. Finalmente, a pesar de que las versiones *Rotense* y *Ad Sebastianum* de la *Crónica Alfonsina* incorporaron un segundo milagro, es aquí donde se especifica claramente que el derrumbamiento del monte en la Liébana se corresponde con el milagro del Mar Rojo, y que, si Dios ayudó entonces a Moisés a terminar con los egipcios que perseguían a su pueblo, es ahora Dios también quien ayuda a Pelayo a aniquilar a los árabes. El simbolismo es tan claro que las crónicas medievales, sin excepción, resaltan esta equiparación del “primer rey de España” con el patriarca bíblico. La *Najerense* repite casi palabra por palabra el testimonio de la *Rotense*, para Rodrigo Jiménez de Rada el milagro en Covadonga es “*Egipciorum submersio nouo miraculo*” (Fernández Valverde 117), y en la *Estoria de España* de Alfonso X el Sabio (r. 1252-1284) el milagro del derrumbamiento del monte se convierte ya en el mito fundacional de la nación:

Este nuevo miraglo d-aquel afogamiento fizo Dios *a pro de los cristianos de España* pora librarlos del grand crebanto et del astragamiento de los moros [en] que estaban, así como fizo a los fijos de Israel quando les sacó del cativerio de Pharaon rey de Egipto et afogó a él et a todos los suyos en la mar. (Menéndez-Pidal 323, énfasis mío).

Por ahondar más en el tema, y a pesar de que la *Estoria de España* supone la culminación natural del desarrollo de la leyenda, cuando Pedro de Corral se lanzó en 1430 a refundir la historia de Pelayo en su *Crónica del rey don Rodrigo (Crónica sarracina)*, la simbología era tan obvia que optó por inventarse unas “mocedades” del héroe basadas punto por punto en la historia de Moisés. Así, en la segunda parte de la obra se incluyen cincuenta y dos capítulos en los que Corral detalla los amoríos

<sup>16</sup> En el original, “*Cernens autem Dominus quod perferet ad videndum vocavit eu de medio rubi et ait Moses Moses qui respondit adsum*” (Éxodo 3:4).

entre el duque Fávila y una tal doña Luz –padres de Pelayo–, que deben casarse en secreto para escapar de la ira del rey Abarca (Witiza). Al enterarse de que doña Luz ha tenido un niño, Abarca ordena matar a todos los bebés de tres meses, y Pelayo es arrojado en una cesta a las aguas del Tajo al igual que Moisés fuera arrojado al Nilo para escapar de la ira del Faraón. En palabras de J. D. Fogelquist, en la *Crónica sarracina* Pelayo es claramente “una ‘postfiguración’ (o un ‘retrotipo’) de Moisés, que al mismo tiempo rescata a los israelitas del cautiverio y prefigura la redención del pecador por Jesucristo” (Corral I: 27-28).

Conclusión importante: El milagro fundamental de Covadonga no es, como así lo ha determinado la tradición popular, el milagro de las piedras y saetas que se vuelven contra los invasores, sino el derrumbamiento del monte en Liébana como reflejo del milagro en el Mar Rojo. La equiparación de Pelayo con Moisés debe considerarse, pues, la espina dorsal de toda la historia, y –como hemos visto– el remitirse a este tipo de héroes fundacionales para legitimar determinados gobiernos o naciones (en el sentido más amplio del término) no es exclusivo de los cronistas medievales, ya que en todas las etapas históricas, incluyendo el siglo XXI, siguieron dándose casos tan anacrónicos como el del Estado de Texas en Estados Unidos o el de las elecciones autonómicas de Cataluña.<sup>17</sup> Es necesario señalar entonces que esta continuidad de modelos fundacionales se debe principalmente a la combinación de dos de los recursos más utilizados en dichas tentativas legitimistas: Por un lado, el héroe debe ostentar ciertas virtudes que le hacen merecedor del favor divino y, por otro, el protagonista debe presentarse siempre como libertador de su gente. De hecho, la continuidad de tal modelo está garantizada porque no existe herramienta de legitimación más efectiva que presentar a un gobernante como el libertador de un pueblo oprimido, y de ahí que el modelo legitimista por excelencia haya sido siempre Moisés. Así, no es de extrañar que aún hoy este modelo siga vigente en determinados estados o territorios con pretensiones más o menos fundadas de independencia, y que más de mil años después de presentar a Pelayo como *el toledano Moisés* –en palabras de M. Laviano– se intente aún reencarnar al patriarca bíblico en la figura del presidente de Cataluña, o se insista en que Moisés fue uno de los personajes históricos que inspiraron la Constitución de Estados Unidos.

---

<sup>17</sup> En los siglos XV, XVI y XVII los Austrias perpetuaron y reforzaron el supuesto neogoticismo del Reino de Asturias para legitimar así su monarquía universal. De la misma manera, el mito de un “Moisés español” fue utilizado repetidamente durante la etapa romántica, sobre todo a raíz de la Guerra de Independencia (1808-1814); durante el siglo XX, por uno y otro bando de la Guerra Civil española (1936-1939); y –como acabamos de mencionar– en casos más o menos insólitos a principios del siglo XXI.

El problema, pues, no es que a día de hoy se sigan utilizando modelos fundacionales de hace once siglos, sino el que gran parte de la población no pueda descifrar el simbolismo oculto en estos intentos legitimistas. De esta manera, cabe preguntarse si los texanos que a finales de 2014 vieron cómo el Consejo de Educación de su estado exigía que los libros de texto recogieran la supuesta influencia de Moisés en la redacción de los documentos fundacionales de Estados Unidos eran conscientes de la carga ideológica de tales afirmaciones. O si los catalanes que participaron en las elecciones autonómicas de 2012 fueron capaces de descifrar el mesiánico cartel en el que Artur Mas se presentaba ante su pueblo como un nuevo Moisés. O, en última instancia, si los pocos españoles que aún recuerdan la historia del rey Pelayo son conscientes de que, en el fondo, de lo que se trataba aquí era de presentar al primer rey de Asturias como al libertador del pueblo cristiano frente a la opresión sarracena.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arbesú, David. *Ficciones ideológicas de la nación: La leyenda del rey Pelayo en la Edad Media*. Tesis doctoral inédita de la U de Massachusetts Amherst, 2008.
- . “De Pelayo a *Belay*: La batalla de Covadonga según los historiadores árabes”. *Bulletin of Spanish Studies* 88.3 (2011): 321-40.
- “Artur Mas adopta la misma pose de Moisés en Los diez mandamientos”. *La voz libre*. 9 nov. 2012. Internet. 1 abr. 2015.
- Barbero de Aquilera, Abilio y Marcelo Vigil Pascual. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1979.
- . *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona: Ariel, 1988.
- Barrau-Dihigo, Lucien. *Historia política del reino asturiano (718-910)*. Trad. E. Fuentes. Gijón: Biblioteca Histórica Asturiana, 1989 [1921].
- Bonnaz, Yves. *Chroniques Asturiennes (fin IX<sup>e</sup> siècle)*. París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1987.
- Boyd, Carolyn P. “The Second Battle of Covadonga. The Politics of Commemoration in Modern Spain”. *History and Memory* 14.1-2 (2002): 37-64.
- Bronisch, Alexander Pierre. *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*. Trad. Máximo Diago Hernando. Granada: Servicio de Publicaciones de la U de Granada, 2006.
- Casariego Fernández, Jesús Evaristo. *Historias asturianas de hace mil años*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1983.
- . *Crónicas de los reinos de Asturias y León*. León: Everest, 1985.
- Caso González, José Miguel. “La fuente del episodio de Covadonga en la *Crónica Rotense*”. *Studia in Honorem Prof. M. de Riquer*. 4 vols. Barcelona: Quaderns Crema, 1986-1991. I: 273-87.
- Corral, Pedro de. *Crónica del rey don Rodrigo postrimero rey de los godos (Crónica Sarracina)*. 2 vols. Ed. J. D. Fogelquist. Madrid: Castalia, 2001.
- Díaz y Díaz, Manuel C. *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona: El Albir, 1976.
- Estévez Sola, Juan A. Ed. *Chronica Naierensis*. CCCM 71A. Turnhout: Brepols, 1995.
- Falque, Emma. Ed. *Lvcae Tvdensis Chronicon Mvndi*. CCCM 74. Turnhout: Brepols, 2003.
- Fernández, Manny. “White House Rejects Petition to Secede, but Texans Fight On”. *New York Times*. Internet. 16 ene. 2013. New York Edition, A11.
- Fernández Conde, Francisco Javier. “Las raíces de la reconquista: Covadonga”. *Historia de Asturias*. Coord. Guillermo Morales Matos et al. 4 vols. Oviedo: Prensa Asturiana, 1990. II: 273-92.
- Fernández Guerra, Aureliano. *Caída y ruina del imperio visigótico español, primer drama que las representó*. Madrid: Manuel G. Hernández, 1883.
- Fernández Valverde, Juan. Ed. *Roderici Ximenii de Rada, Historia de Rebus Hispanie sive Historia Gothica*. CCCM 72. Turnhout: Brepols, 1987.

- Floriano Cumbreño, Antonio C. *Diplomática española del período astur. Estudio de las fuentes documentales del reino de Asturias (718-910)*. 2 vols. Oviedo: La Cruz, 1949.
- García Larragueta, Santos. Ed. *Colección de documentos de la Catedral de Oviedo*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1962.
- García Moreno, Luis Antonio. “Covadonga, realidad y leyenda”. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 194.2 (1997): 353-80.
- Gil Fenández, Juan, José L. Moralejo y Juan Ignacio Ruiz de la Peña. Eds. *Crónicas asturianas*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la U de Oviedo, 1985.
- Gómez Moreno, Manuel. “Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III”. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 100 (1932): 562-628.
- Grieve, Patricia. *The Eve of Spain: Myths of Origin in the History of Christian, Muslim and Jewish Conflict*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 2009.
- Huici Miranda, Ambrosio. Ed. “Cronicón del cerratense”. *Las crónicas latinas de la reconquista. Estudios prácticos de latín medieval*. 2 vols. Valencia: Vives Mora, 1913. I: 90-94.
- Laviano, Manuel Fermín de. *El sol de España en su Oriente y toledano Moisés*. Pamplona: Isidro López, 1778.
- Lester, Emile. *A Triumph of Ideology over Ideas: A Review of Proposed Textbooks for High School U.S. Government in Texas*. Austin: Texas Freedom Network Education Fund, 2014.
- Linehan, Peter. *History and the Historians of Medieval Spain*. Oxford: Clarendon P, 1993.
- Los diez mandamientos [The Ten Commandments]*. Dir. Cecil B. DeMille. Paramount Pictures, 1956. Película.
- Martin, Georges. “La Chute du royaume visigothique d’Espagne dans l’historiographie chrétienne des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles. Sémiologie socio-historique”. *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 9 (1984): 207-33.
- Menéndez-Pidal, Ramón. *Primera crónica general*. Madrid: Bailly-Bailliere e Hijos, 1906.
- “Moisés Artur Mas”. *La voz de Barcelona*. 9 nov. 2012. Internet. 31 mar. 2015.
- Mommsen, Theodor. *Chronica minora saec. IV.V.VI.VII*. Monumenta Germaniae Historica. 11 vols. Berlin: Weidmann, 1892-1898.
- “Rewriting History? Texas Tackles Textbook Debate”. *CBS News*. 16 sep. 2014. Internet. 22 ene. 2015.
- Rius, Josep Carles. “La segunda ‘operación Moisés’ de Artur Mas”. *El diario*. 26 nov. 2014. Internet. 31 mar. 2015.
- Ruiz de la Peña, Juan Ignacio y María Josefa Sanz Fuentes. *Testamento de Alfonso II el Casto. Estudio y contexto histórico*. Siero: Madú, 2005.
- Sánchez-Albornoz, Claudio. *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos VIII al XII)*. Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Orígenes de la nación española: El reino de Asturias*. 2 vols. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos, 1972.
- Santos Coco, Francisco. *Historia silense*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1921.
- Texas Board of Education. *Texas Essential Knowledge and Skills for Social Studies. Subchapter 3. High School*. Internet. 22 ene. 2015.