

HACIA UNA ARQUEOLOGÍA DE LA CULTURA. PATRONES DE MOVILIDAD INTELECTUAL ENTRE ASTURIAS Y FRANCIA (SIGLOS V-XIII D. C.)

Iván MUÑIZ LÓPEZ
*Grupo de Arqueología Medieval,
Universidad de Oviedo*

I. INTRODUCCIÓN. CAMINOS DE IDEAS

Cultura e ideas son aspectos muchas veces intangibles del contacto humano en la Edad Media. La cultura y las ideas pueden transportarse en valiosos códices, en libros o en epístolas. En este caso, la perduración de una obra es tan compleja y depende de una serie tan abundante de factores históricos (saqueos, reaprovechamientos como soporte para nuevas creaciones, destrucciones e incendios) que ha llegado a nuestras manos un volumen muy limitado para algunas etapas. No digamos en el intercambio epistolar, cuya supervivencia depende de la bonhomía de un amanuense o del esmero de un administrador señorial que decida copiar una carta o conservarla en un arcón. También puede transportarse en la mente de las personas e intercambiarse a través del diálogo, la confidencia, el susurro. Y aquí, nuestros problemas son mayores. En definitivas cuentas, cuando nos sumergimos en la transmisión de ideas, los obstáculos para conocerla e interpretarla pueden ser grandes. Y las posibilidades de conocimiento que proporciona resultan tan ricas que merece la pena el esfuerzo. En la Edad Media, y muy particularmente en el tiempo que va desde la Antigüedad Tardía (siglos V-VIII d. C.) a la Plena Edad Media (siglos XI-XIII d. C.), las ideas y los libros no son únicamente formas para estudiar la cultura del momento, sino que permiten acceder a otros aspectos de carácter socioeconómico y político¹: los contactos entre estados, la diplomacia, la influencia que un ámbito geográfico puede tener en otro, y desde este punto de vista, la posibilidad de acceder a nuevas claves para entender los comportamientos y actitudes

¹ La historia de la cultura es desde los años 80 una de las corrientes en boga de la nueva generación de Annales, acaudillada por Roger Chartier. Al respecto, puede verse del propio R. Chartier sus artículos en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992, particularmente «El mundo como representación», publicado originalmente en *Annales* en 1989, donde efectúa una definición del concepto de Historia cultural. Sin embargo, el enfoque mayoritario tiende a subrayar aspectos positivistas, psicológicos y biográficos, propios de la crisis de los paradigmas históricos y de la Historia de la Posmodernidad (libros y bibliotecas privadas, reflexiones metalingüísticas). Con ello, acaba siendo frecuentemente una tendencia histórica aislada en sí misma y no una fuente de acercamiento a la sociedad de una época o una manera de aportar nuevos datos al estudio de las estructuras.

de una época y de un lugar. Pero también aspectos como las redes comerciales, puesto que los libros, al igual que las reliquias santas, son objetos de un consumo suntuario y pueden llegar a suplir, en tanto fuentes de información, la carencia de otros repertorios empleados por los especialistas de la materia: la cerámica, la orfebrería, los textiles...

Estas últimas reflexiones nos conducen a una pregunta importante y relacionada con el título del artículo; ¿resulta insensato hablar de una arqueología de la cultura? En nuestra opinión no. En primer lugar, porque el libro o la escritura pertenecen al ámbito de la cultura material como soporte de transmisión de ideas, con el mismo derecho que el repertorio ergológico antes mencionado y forman parte del elenco de artículos que sirven de fuente al discurso arqueológico. En segundo lugar, porque el estudio de la difusión cultural permite afrontar el conocimiento de las vías de intercambio mercantil y de los patrones de movimiento, aspectos esenciales en disciplinas como la arqueología espacial o la incipiente arqueología del transporte². En tercer lugar porque, más allá del propio análisis cultural o filológico, estos artículos y estos canjes de ideas son la base para un discurso histórico parejo al desarrollado por la arqueología. Un libro es un documento social, político o económico igual de válido que una hebilla de cinturón, una forma cerámica o una punta de flecha. En último lugar, sería difícil entender completamente un flujo literario sin co-tejarlo con otros datos de carácter netamente arqueológico. En este sentido, cerámicas y pensamientos comparten el camino.

Y el territorio, el espacio, uno de los marcos de investigación claves del actual medievalismo es, de hecho, el primer escenario aprehensible. Para que estas circunstancias se cumplan, la primera condición *sine qua non* es la existencia de unas arterias de comunicación (rutas terrestres o marítimas) que permitan el fluir de ideas, personas y mercancías³. Lejos han quedado los tiempos en los que la caída del Imperio Romano, las invasiones musulmanas o los asaltos vikingos habían servido para defender la ruptura de la Europa occidental. Con mayor o

² Los principios del análisis espacial en arqueología en I. Hodder y C. Orton, *Análisis espacial en arqueología*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990. Pueden verse los trabajos contenidos en E. C. Robertson, J. D. Seibert, D. C. Fernández, M. U. Zender, *Space and spatial Analysis in Archaeology*, Calgary, University of Calgary, 2002, en particular los trabajos dedicados a la "arqueología del transporte". En este sentido, el viario y los sistemas de transporte simbolizan flujos económicos, senderos ceremoniales y poder político. H. M. L. Millar, «Comparing landscapes of transportation: Riverine-oriented and land-oriented systems in the Indus civilization and the Mugal Empire», *ibidem*, pp. 281-291.

³ Esta perspectiva aplicada al camino de Santiago en F. Ruiz Gómez, «El camino de Santiago. Circulación de hombres, mercancías e ideas», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *IV Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, pp. 167-188. Sobre las modalidades de viaje en la Edad Media pueden consultarse los trabajos reunidos en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Viajar en la Edad Media, XIX Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2009.

menor intensidad, las rutas permanecieron abiertas⁴ y es precisamente el mundo de la cultura uno de los argumentos primordiales a su favor⁵.

La segunda condición es un contexto histórico que favorezca tales contactos y estreche fronteras. A lo largo de los siglos v-viii al xiii asistimos al incremento de estas relaciones, con repuntes muy claros en ciertas etapas. Es el espejo de una sociedad medieval cada vez más jerarquizada que busca nuevas fuentes ideológicas y materiales sobre las que cimentar el poder de los estados, de su realeza y de sus aristocracias. El comercio internacional es asunto de las elites y también lo es su absoluto monopolio sobre la cultura. No quiere decir esto que el pueblo no participara de algún modo en este intercambio, pero sus principales ganancias fiduciarias e intelectuales le fueron vedadas.

El Principado de Asturias es una pequeña región ubicada en la costa cantábrica española. Sus vínculos con el Atlántico europeo perseveraron durante la Edad Media, nutriendo un contacto humano, ideológico y mercantil. Podemos detectar episodios históricos que actuaron de verdadero revulsivo: el reino de Asturias entre los siglos viii y x y la peregrinación a San Salvador de Oviedo, sobre todo desde el siglo xii, lo fueron.

De esta forma, un territorio es el perfecto instrumento para que analicemos las vías de intercambio de ideas y las posibilidades de una arqueología de la cultura. Lo que ahora sigue son unas breves notas al respecto. La difusión intelectual se integra en las redes comerciales y políticas y en los itinerarios devotos hasta alcanzar, en última instancia, una presencia en el siglo xiii que trasciende al ámbito de la literatura seglar y la religiosidad colectiva. En honor a ello, la última parte del artículo dedica su atención a dos citas muy poco conocidas de la literatura francesa del siglo xiii sobre la peregrinación a San Salvador de Oviedo.

2. PATRONES DE DIFUSIÓN CULTURAL ASTUR-FRANCAS ENTRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y LA ALTA EDAD MEDIA (SIGLOS V-X)

Mercancías y reliquias, viajeros y cartas, embajadores y comerciantes encuadran unos contactos entre la geografía asturiana y la francesa que cruzan toda la historia de la Alta Edad Media y desembocan en el Plenomedievo. Son contactos regados por polémicas religiosas, intereses señoriales y relaciones bilaterales entre estados y grandes figuras de la cultura.

⁴ Véase la renovadora visión de C. Wickham, *Framing the early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800*, Oxford, Oxford University Press, 2005, traducida como *Una historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*, Barcelona, Crítica, 2009.

⁵ Al respecto, resulta modélico el uso que Michael McCormick hace de fuentes tan dispares como el tráfico de reliquias o la dispersión de numerario para reconstruir los viajes y el comercio en Alta Edad Media. M. McCormick, *Orígenes de la economía europea. Viajes y comerciantes en la Alta Edad Media*, Barcelona, Crítica, 2005.

La posición de Asturias entre el mar y la tierra la hizo partícipe de unas rutas transitadas a través de las aguas y de los caminos. Sobre la base de un viario practicado ya en las Edades del Bronce y del Hierro, las rutas marítimas con el norte europeo y las vías de montaña hacia el espacio cismontano (camino de la Mesa y la Carisa sobre todo) tomaron forma definitiva con la integración de la Asturias trasmontana en la red comercial del Imperio Romano⁶. Las importaciones cerámicas marcan la pauta y el espacio francés asienta su influjo sobre la geografía asturiana. Así, por un lado, entre los siglos III y IV d. C. se documenta la distribución de cerámicas entre el territorio astur, la zona aquitana y el valle del Ebro, lo que atestigua la existencia de rutas *annonarias* dirigidas a Francia⁷. Por otro, estos itinerarios también siguen las rutas de navegación que recalán en los principales emporios portuarios. En Asturias lo fue Gijón. En esta urbe aparecen producciones cerámicas de finales del siglo V d. C. (terra sigillata gris gálica tardía, ánforas orientales, terra sigillata focense) que señalan particularmente un estrecho vínculo con *Burdigala* (Burdeos)⁸.

A la par que la importación de artículos cerámicos, esas vías garantizaron un tránsito de viajeros y de influencias culturales e ideológicas que habría de tener su huella en la literatura francesa de la Tardoantigüedad. El mundo de la religiosidad cristiana, del culto a los santos y mártires y el apogeo de los primeros centros peregrinatorios alimentaron las permutas⁹. Tours fue el principal centro cultural de ese momento, San Martín su reclamo devoto y *Burdigala* (Burdeos), el puerto de llegada de los viajeros dirigidos a la tumba del santo. Desde el punto de vista diplomático, la ciudad de San Martín se convierte a lo largo del siglo VI d. C., en especial durante la década de los 80, en un punto de recepción de los embajadores hispanovisigodos. Adquiere, consustancialmente, un protagonismo de primera línea en la difusión de noticias sobre el mundo hispano que los enviados comunican al gran obispo de la ciudad, Gregorio de Tours¹⁰. Encontramos en su obra las principales

⁶ Dos estudios sobre la formación del viario histórico asturiano en P. Pisa Menéndez, *Camino reales en Asturias. Zona central*, Oviedo, Pentalfa, 2000 y J. R. Menéndez de Lurca y Navia Osorio, *La construcción histórica del territorio asturiano*, Oviedo, Consejería de Cultura del Principado de Asturias, 2005. Sobre la importancia de las redes marítimas en etapa romana y sus precedentes prerromanos, J. Camino Mayor, *Los castros marítimos en Asturias*, Oviedo, RIDEA, 1995. Para época romana, C. Fernández Ochoa, A. Morillo Cerdán, «La ruta marítima del Cantábrico en época romana», *Zephyrus*, núm. 46, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994, pp. 225-232.

⁷ C. Fernández Ochoa, *La muralla romana de Gijón (Asturias)*, Gijón, Ayuntamiento de Gijón, 1997, p. 265.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Sobre este panorama *vid.* la obra canónica de P. Brown, *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.

¹⁰ Como el embajador Agila, que sostendrá una acalorada disputa con Gregorio sobre la doctrina arriana, el embajador Asovaldo, que en el 582 informa al prelado de la guerra civil entre Leovigildo y su hijo Hermenegildo y Oppila en el año 584. Las embajadas serán recíprocas por parte merovingia. En el año 582 se envían delegados a Leovigildo, por aquel entonces

alusiones a los los viajes desde el Noroeste peninsular. En un pasaje de su *De miraculis Sancti Martini*, Gregorio cuenta la aventura de Mauranus, un cántabro embarcado hacia Tours para implorar su curación al santo¹¹. Y las grandes jerarquías pronto actuaron como importadoras del nuevo bagaje ideológico. En la misma obra, el obispo de Tours atribuye al rey suevo Carrarico, la adopción de reliquias del santo de Tours. El soberano las emplearía para sanar a su hijo, estableciendo la promoción de este patrón en los confines del Noroeste peninsular¹².

Asturias fue partícipe de la misma ruta ideológica. No es cuestión baladí que el epígrafe fundacional más antiguo, fechado por algunos autores en el año 583¹³, corresponda a la iglesia de San Martín de Argüelles, coincidiendo con el mismo período de vibrantes influjos. San Martín ya era en la Alta Edad Media uno de los santos más adorados en el territorio asturiano y algún dato confuso apunta una vez más a su temprana implantación. La advocación de San Martín que acompaña al emplazamiento de la villa romana de Andallón (Las Regueras) es un oscuro indicio¹⁴. La reedificación en el año 951 del templo de San Martín de Salas por un personaje afín a la familia regia, destruido según la lápida de restauración “desde hace mucho tiempo” puede ser otro apunte a tener en cuenta¹⁵.

Los lazos culturales alcanzaron el ámbito privado. En el siglo vi destaca el contacto establecido entre San Martín de Braga, oriundo de la Panonia y gran difusor del monaquismo a instancias de la monarquía sueva y el aristócrata galorromano Venancio Fortunato, obispo de Poitiers¹⁶.

En definitiva, al llegar a los siglos vi-vii estaba moldeado el mapa de rutas que iban a definir prácticamente todo el panorama de los

asediando Sevilla, donde se había refugiado Hermenegildo. A su vuelta relatarán en Tours la terrible plaga de Langosta que había asolado la Carpetania. J. Orlandis, *Historia del reino visigodo español*, Madrid, Rialp, 2006, pp. 361-368.

¹¹ J. González Echegaray, *Cantabria en la transición al Medioevo. Los siglos oscuros: iv-ix*, Santander, Estvdio, 1998, p. 37.

¹² Una revisión del culto a San Martín de Tours en la Galicia sueva en L. Castro Pérez, *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal. Trocado de Bande y el culto jacobeo*, Vigo, Universidade de Vigo, 2001, pp. 145-166.

¹³ Vid. C. García de Castro Valdés, *Arqueología cristiana de la Alta Edad Media*, Oviedo, RIDEA, 1995, pp. 80-81.

¹⁴ Si pudo producirse una asimilación entre el hábitat antiguo y el germen de una iglesia tardoantigua o altomedieval es algo completamente indescifrable hoy por hoy. F. Diego Santos, *Historia de Asturias*, 3, *Asturias romana y visigoda*, Salinas, Ayalga, 1977, pp. 169-171 y 257.

¹⁵ Vid. L. Arias Páramo, *El prerrománico de San Martín de Salas*, Salas, Ayuntamiento de Salas, 1998, pp. 16-21 y 27.

¹⁶ El propio Martín incluyó una breve semblanza en su epitafio. J. Vives (ed), *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, 2ª ed., Barcelona, CSIC, 1969, núm. 275. Sobre su labor misionera en Galicia, vid. A. Ferreiro, «The missionary labours of St. Martin of Braga in 6th century Galicia», *Studia Monastica*, XXIII, I, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1981, pp. 11-26. Su relación con Venancio Fortunato en F. Leo (ed.), *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri talici opera poetica, MGH, Avctorum Antiquissimorum*, tomi IV, Pars Prior, Berlin, 1881, pp. 101-106.

siglos medievales, así como el tono de las relaciones en el plano cultural e ideológico: la influencia de la religiosidad como tema y ambiente creativo y del fenómeno peregrinatorio como patrón de movilidad era una de sus características; la otra, el protagonismo jugado por las aristocracias de los primeros reinos en calidad de agentes de importación y difusión de ideas.

En el siglo VIII, el reino de Asturias, fundado tras la batalla de Covadonga (año 722), aparece como heredero de esta tradición. Las huellas de los contactos con otros espacios culturales son tempranas y alcanzan tanto a los ámbitos más elevados de la sociedad como a espacios rurales apartados. La inscripción de un conjuro mágico-religioso en la pizarra de Carrio (Villayón) aporta algunas claves. Su autor es, en palabras de Díaz y Díaz, un individuo de un nivel social bajo que sin embargo escribe en una cursiva con reminiscencias de manuscritos como los de Autun, originarios de centros pirenaicos a comienzos de la misma centuria. Se trata de un personaje con algunos conocimientos eclesiásticos, pues hay menciones a la Pasión de San Cristóbal y de San Bartolomé, propias del Pasionario Hispánico compilado a finales del VII¹⁷. Casi al término del siglo VIII, los monarcas asturianos y los grandes magnates han logrado que este nuevo estado alcance cierta estabilidad y esto va a repercutir en el universo cultural¹⁸. El corto pero intenso reinado de Mauregato, soberano injustamente despreciado por la cronística del Medioevo, proporciona el escenario inicial. Detectamos en la etapa de este rey un naciente brillo, el comienzo de un andar cultural que será bien aprovechado por su sucesor Alfonso II, una “cierta vida literaria” que da muestras –en palabras de Díaz y Díaz– de un empaque mayor al del siglo VII¹⁹, quizá iniciado ya en reinados anteriores y sin duda dando ahora muestras de una vibrante actividad creativa²⁰.

¹⁷ M. C. Díaz y Díaz, 2001, «La contrapartida», *Asturias en el siglo VIII, la cultura literaria*, Oviedo, Sueve, 2001, pp. 139-148.

¹⁸ Sobre el marco político del reino, *vid.* J. I. Ruiz de la Peña Solar, *La monarquía asturiana (718-910)*, Cangas de Onís, Ayuntamiento de Cangas de Onís, 2000; también los distintos trabajos contenidos en *La época de la monarquía asturiana. Actas del Simposio celebrado en Covadonga, 8-10 de octubre de 2001*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2002.

¹⁹ M. C. Díaz y Díaz, «Personajes y ambientes en torno a Beato», *Asturias en el siglo VIII, la cultura literaria*, Oviedo, Sueve, 2001, p. 95.

²⁰ Surge aquí un problema planteado por Díaz y Díaz; el origen de este sector de clérigos cultos vinculados al Reino. Díaz y Díaz lo resuelve mediante dos propuestas: la posibilidad de que hayan sido llamados por el soberano merced a su fama o bien que se hayan formado en las escuelas difundidas gracias al empeño de los nuevos monasterios. Lo que no hay duda es que sus representantes más prestigiados centran sus vidas y acciones en los últimos y turbulentos años del s. VIII, época que podríamos tildar como primer gran momento de la cultura literaria astur. Entre otros representantes –y siguiendo a Díaz y Díaz– citaríamos además de a Beato al presbítero Fidel, adscrito a la corriente adopcionista en Asturias, destacado por el toledano Elipando, y persona de influencia posiblemente relacionada con la familia del príncipe (*Ibidem*, p. 98); al monje lebanicense Eterio, a quién Beato dedica sus Comentarios y ya en el 785-786 defensor de Beato frente a Elipando a la par que cofirmante junto con su compañero del Apologético y obispo de Osma –sede situada en territorio musulmán– en el último de esos años (*Ibidem*, pp. 99-100); al obispo Ascárico, a quién se referirá con palabras amables Elipando y

A este ambiente le va a corresponder una reactivación de los lazos ideológicos con Francia que se observa en la etapa de Alfonso II y que aparece reflejada en una serie de obras francas: la *Vita Karoli* de Eginhardo, los *Annales Fuldenses*, los *Annales Laurissenses* y los *Annales Bertiniani* son algunas de ellas. Una coyuntura específica lo facilitaba; la herejía adopcionista promovida por el obispo de Toledo Elipando. En este curso de los acontecimientos, se sucede el cruce de embajadas con el reino carolingio, vivamente interesado en los efectos religiosos y políticos de la herejía dentro de sus territorios. En el año 794, obispos de la *Gallaecia* –alusión a las fronteras políticas del reino de Asturias– participarán en el importante Concilio de Frankfurt²¹, donde se condena la herejía adopcionista. Al mismo tiempo, los contactos diplomáticos entre Alfonso II y Carlomagno²², cifrados en la asamblea de Tolosa de 795 y en las embajadas de 797 y 798²³, aparecen teñidos de una alta complejidad. No hay duda de que en estos momentos el rey asturiano parece necesitar al monarca francés en la disputa adopcionista y en su difícil enfrentamiento con el Emirato de Córdoba²⁴. En cierto modo, la rápida cabalgada de las tropas asturianas a Lisboa en 798 ha de contemplarse como una medida de prestigio encaminada a ofrecer una imagen de fuerza²⁵. Siguiendo este razonamiento político, el rey astur enviaría al franco un lustroso botín de guerra en el mismo año²⁶. A estas noticias les sucederán

que quizá llega a Asturias desde ambientes mozárabes, como propone Díaz y Díaz (*vid.* M. C. Díaz y Díaz, «El obispo Ascárico y su herencia literaria», *Asturias en el siglo VIII, la cultura literaria*, Oviedo, Sueve, 2001, pp. 57-74); por último, con más dudas, al abad Ildemundo (M. C. Díaz y Díaz, «El epifatio literario del abad Ildemundo», *Asturias en el siglo VIII, la cultura literaria*, Oviedo, Sueve, 2001, pp. 75-81.)

²¹ F. López Alsina, «Cabeza de oro refulgente de España. Los orígenes del patrocinio jacobino sobre el reinado astur», en J. I. Ruiz de la Peña Solar (coord.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, 1993, Gobierno del Principado de Asturias, p. 34.

²² Éste es un tema sobre el que han fijado su mirada diversos investigadores. Uno de los primeros que estudió el tema sin recurrir a la carga francófoba presente en la Edad Media fue Juan de Ferreras, que emplea fuentes francas (Anales de Eginhardo, Fulda, Metz, San Bertín, Laurissenses...). J. de Ferreras, *Synopsis Histórica Chronológica de España*, Cuarta parte, Madrid, Imprenta de Antonio Pérez de Soto, 1775, pp. 129-131. Se ha ocupado de este tema M. Defourneaux, «Carlomagno y el Reino Asturiano», *Estudios sobre la monarquía asturiana*, Oviedo, IDEA, 1949, pp. 89-116. Ha vuelto a ello en un interesante artículo F. J. Fernández Conde, «Relaciones políticas y culturales de Alfonso II el Casto», en M.^a I. Loring García (ed.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al profesor A. Barbero*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, pp. 593-611, sobre todo pp. 598-608.

²³ F. J. Fernández Conde, *op. cit.*, p. 599.

²⁴ Sánchez Alborno, dentro de un relato más triunfalista sobre las actividades de Alfonso II así lo expresa. C. Sánchez Alborno, *El reino de Asturias*, Gijón, Silverio Cañada, 1989, p. 139. También Fernández Conde ve en la embajada de Alfonso II a Tolosa un vínculo con las campañas de Hixam I. F. J. Fernández Conde, *op. cit.*, 1997, p. 596.

²⁵ En términos parecidos se expresa A. Besga Marroquín, *Orígenes hispanogodos del Reino de Asturias*, Oviedo, RIDEA, 2000, p. 426, n. al pié 1386, quien ve en el envío de regalos un intento de demostrar a Carlomagno el “potencial bélico” del Reino astur, interesándolo en una posible alianza.

²⁶ Es bien conocido el párrafo que ahora reproducimos según la traducción de Díaz y Díaz a los Anales Mayores de Lorsch: «Alfonso rey de Galicia y de Asturias, una vez que hubo

nuevas visitas de los obispos de Orleáns Teodulfo y Jonás, tal vez en calidad de enviados imperiales²⁷. El recíproco interés por entablar relaciones y la significativa impronta del mundo carolingio en la política peninsular condujo a sopesar las posibles influencias que, desde allende los Pirineos, habrían contribuido a la formulación del culto jacobeo. Es un asunto sobre el que, sin refutar un ambiente propicio al diálogo ideológico²⁸, nada sabemos y nada podemos decir con certeza. Sin embargo, cuando la peregrinación a Santiago alcance un significado de primer rango en el Plenomedievo, habrá quién utilice estos recuerdos para potenciar el supuesto protagonismo de Carlomagno. De todo ello ofrece prueba la Crónica del *Pseudo Turpin*. Recurriendo al *topos* literario de las revelaciones oníricas, esta composición considera a Carlomagno como el responsable de la proyección jacobea²⁹. Las circunstancias políticas e ideológicas, los intereses de esta *renovatio* interpretativa eran, desde luego, muy diferentes.

Por otra parte, la cultura es el principal argumento a la hora de reconstruir las redes comerciales. Si en el siglo v la cerámica constituía uno de los principales fósiles directores, ahora el libro o las reliquias desempeñan el mismo valor como fuentes de estudio económico. Al respecto, han sido esgrimidos factores catastrofistas en la difusión de códices hispanovisigodos a Francia. Según esta visión,

saqueo Lisboa, la ciudad extrema de Hispania, como muestras de su victoria le envió al señor rey por medio de sus embajadores Fruela y Basilisco, en tiempo de invierno, armas, mulos y moros cautivos». M. C. Díaz y Díaz, «Otro teólogo casi desconocido: Basilisco», *Asturias en el siglo VIII, la cultura literaria*, Oviedo, Sueve, 2001, p. 117. Los Anales de Eginhardo son más displicentes a la hora de enumerar los dones concedidos: «*Venerunt de Hispania legati Hadefonsi regis, Basiliscus et Froia, munera deferentes, quae ille de manibus, quas victor apud Olysiptanam civitatem a se expugnatam coeperat; regi mittere curavit, mauros videlicet septem cum totidem mulis atque loriceis, quae licet pro dono mitterentur, magis tamen insignia victoriae videbantur*». Citado en F. J. Fernández Conde, 1997, p. 599. Añadimos aquí la noticia tal como aparece descrita en los menos citados Anales Bertinianos que aluden a dos embajadas, ambas en el 798: «*Venit etiam & legatus Hadefonsi Regis Galliciae & asturiae, nomine Froia, papilionem mirae pulchritudinis praesentans (...) Hadefonsus Rex Galliciae & Asturiae, praedata Olysiptona ultima Hispaniae Civitate, insignia victoriae suae loriceas, mulos captivosque Mauros, Domino Regi Carolo per Legatos suos Froiam & Basiliscum hiemis tempore misit...*», H. Florez, *España Sagrada*, t. X, Madrid, Oficina de don Blas Román, MDCDI, p. 571. El que esta primera embajada en solitario de Froia se feche en 798 —coincidiendo en ello con los Anales Fuldenses y Laurissenses— frente a la fecha de 797 que recogen los Anales de Eginhardo han hecho plantear a Fernández Conde como hipótesis no descabellada que hayan podido tener lugar tres embajadas; dos protagonizadas por Froia en 797 y 798 y una tercera en la que también figuraría Basiliscus en 798. F. J. Fernández Conde, *op. cit.*, 1997, p. 599, nota al pie 15. Sánchez Albornoz ya había apuntado la posibilidad de que hubieran existido más embajadas que las reseñadas en la documentación. C. Sánchez Albornoz, *op. cit.*, 1989, p. 143.

²⁷ M. Defourneaux, «Carlomagno y el Reino Asturiano», *op. cit.*, 1949, pp. 89-116.

²⁸ Así por ejemplo, I. Torrente Fernández plantea la relación entre el comienzo del culto a Santiago y los contactos establecidos entre eclesiásticos de la corte carolingia y eclesiásticos norteños. *Vid.* «Tratamiento historiográfico de la peregrinación jacobea», en J. I. Ruiz de la Peña Solar (coord.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, Gobierno del Principado de Asturias, 1993, p. 402.

²⁹ *Vid.* K. Herbers, «El Pseudo-Turpin, lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno», en K. Herbers, (coord.), *VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela, Consejería de Cultura, Comunicación Social y Turismo de Galicia, 2003, separata.

el transporte de libros sería protagonizado por los emigrantes que huyen de la invasión musulmana tras el año 711. Esta interpretación soslaya la continuidad de un comercio librero derivado del existente durante la Antigüedad Tardía y que puede esconderse tras la notable influencia de las letras hispanas en Europa. Hay factores que así lo evidencian, como el extraordinario éxito de las *Etymologias* de San Isidoro, presentes hacia el año 800, según J. García Turza, en todos los centros culturales europeos³⁰.

Siguiendo este hilo discursivo, el influjo del foco intelectual asturiano en tiempos de Alfonso II dio lumbre a un centro productor de obras literarias que habrían de expandirse, como demuestra la historia de la *Biblia Danila*. Esta joya bibliográfica fue pronto conocida en Francia, donde su impacto influyó en composiciones como las *Biblias* de Teodulfo. Sobre el motivo de este rápido conocimiento, se ha sugerido el posible viaje del mismo Teodulfo a Oviedo para su participación en el discutido concilio celebrado hacia el año 811³¹.

Posteriormente, en la segunda mitad del siglo IX, los estudios desarrollados por Díaz y Díaz han permitido reconstruir los canales del éxodo librario que desde Córdoba, el gran centro exportador de cultura, alcanzaba el reino de Asturias, con un desvío meridiano hacia el valle del Ebro, Cataluña y finalmente, Francia³². Contamos con un excepcional testimonio de los canales de venta librera y de la variada oferta temática. Se trata del viaje realizado por San Eulogio de Córdoba, el mártir cuyos restos reposarían en la cripta de Santa Leocadia de Oviedo, a través de la geografía navarra y aragonesa, tras fracasar en su intento de llegar a Francia. A su regreso, como recuerda Álvaro de Córdoba en la *Vita vel passio sancti Eulogii*, San Eulogio traía consigo textos clásicos de San Agustín, Virgilio, Juvenal, Flacco, Adhelelmo, Avieno o Porfirio³³. En esos momentos, Asturias se había

³⁰ Al respecto de estas reflexiones pueden verse las sugerentes ideas de J. García Turza, «La transmisión cultural hispana y el renacimiento carolingio», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *La enseñanza en la Edad Media, X Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 17-38. Antes, G. Menéndez Pidal, «La irradiación de la cultura isidoriana: los mozarabes», *Varia Medievalia*, I, Madrid, Real Academia de la Historia, 2003, pp. 203-231.

³¹ P. Cherubini, «La Biblia di Danila: un monumento triúfnale per Alfonso II di Asturie», *Scrittura e Civiltà*, núm. 23, Torino, Leo S. Olschki Editore, 1999, pp. 75-131; «La Biblia de Danila», *La Biblia de Danila, Estudios*, Oviedo, Consejería de Cultura y Turismo del Principado de Asturias, 2010, pp. 5-59.

³² M. C. Díaz y Díaz, «La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII^e au XI^e siècle», *Cahiers de Civilisation médiévale*, XII Année, núm. 3, Poitiers, Universidad de Poitiers, 1969a, pp. 219-241; «La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII^e au XI^e siècle (suite et fin)», *Cahiers de Civilisation médiévale*, XII Année, núm. 4, Poitiers, Universidad de Poitiers, 1969b, pp. 383-392.

³³ San Eulogio había sumado ejemplares como la *Ciudad de Dios* de San Agustín (*librum Civitatis beatissimi Augustini*), la *Eneida* de Virgilio (*Aeneidos Virgilii*), los libros métricos de Juvenal (*Juvenalis metricos itidem libros*), los poemas satíricos de Flacco (*Flacci Satyrata poemata*), los opúsculos de Porfirio (*Porphirii depicta opuscula*), las obras epigramáticas de Adhelelmo (*Adhelelmi epigrammatum opera*), las fábulas métricas de Avieno (*Avieni fabulas metricas*) y una relumbrante colección poética de himnos católicos (*Hymnorum Catholicorum*

convertido en un espacio cultural de honda atracción desde el punto de vista educativo. Lo revela el mismo San Eulogio en el *Memoriale Sanctorum* al glosar las gestas del mártir Félix, originario de Alcalá, que habría viajado hasta el reino asturiano para aprender “tanto la fe católica como la profesión monástica”³⁴.

El resto de componentes de este lazo cultural seguía fielmente los preceptos de los siglos VI y VII. El intenso culto a las reliquias sagradas y el movimiento peregrinatorio conservaron su preeminencia, conviviendo el itinerario devocional tardoantiguo y el nacimiento de una nueva ruta que será esencial en los siglos siguientes.

En lo que respecta al primero, los contactos con Tours se prolongaron. Alcuino de York menciona el viaje de peregrinación emprendido por el monje Vicente, compañero de Beato de Liébana, para rendir culto a las reliquias de San Martín³⁵. Y los soberanos astures participaron en el boyante tráfico de reliquias. El principal testimonio es la compleja carta enviada en el año 906 por Alfonso III al clero y pueblo de Tours, cuyo fondo veraz jamás ha podido desestimarse. El asunto tratado era la adquisición de una corona de oro cuyo pago ayudaría a sufragar la reconstrucción de la iglesia de San Martín. El viaje para trasladar esta pieza se llevaría a cabo en barcos del rey asturiano dirigidos hacia Burdigala³⁶. Estaríamos, pues, ante la perduración de la misma ruta practicada en los siglos V y VI d. C. Otros itinerarios profundizaron aún más en el territorio europeo. La *Vita Symeonis*, escrita a mediados del siglo X, incluye un pasaje sobre los contactos entre el rey Teoderico, de la *Gallicia Provincia*, identificado con Alfonso III y el arzobispo Hatto de Maguncia, abad de Reichenau. El rey asturiano le habría enviado una reliquia de las bodas de Caná en agradecimiento por su intermediación ante el rey de los francos en unos momentos de cierta tirantez entre ambos soberanos³⁷. Lo cierto es que las sensaciones que trasluce la relación entre Asturias y Francia durante el reinado de Alfonso III son distintas de las vividas en tiempos de Alfonso II. Los contactos conocidos son, como bien hemos visto, de índole personal. Y las propias crónicas encargadas por Alfonso III se cuidan de esconder la memoria de toda legación diplomática en el pasado y de cualquier noticia referente al reino carolingio. La única nota es muy significativa por su capciosa intención: la derrota de los francos ante el muladí Muza.

fulgida carmina). H. Florez (ed.), *España Sagrada*, t. X., Madrid, Oficina de Blas Román, MDCDI, p. 573.

³⁴ P. Herrera Roldán, *Obras completas de San Eulogio de Córdoba*, Madrid, Akal, 2005, p. 152.

³⁵ P. Cherubini, *op. cit.*, 2010, p. 9.

³⁶ A. C. Floriano Cumbreño, *Diplomática Española del periodo astur (718-910)*, tomo II, Oviedo, IDEEA, 1951, doc. 185, pp. 339-345.

³⁷ K. Herbers, «Cruzados y peregrinos navegantes en su parada en Asturias y el Norte de España durante el siglo XII», en M.^a J. Sanz Fuentes (coord.), *Actas del IV Congreso Jacobeo*, Oviedo, RIDEA, 2004, pp. 49-50.

Toda vez que los asturianos habían sido capaces de vencer al mismo caudillo, este detalle realzaba la superioridad del reino de Asturias frente al carolingio y anulaba el recuerdo de cualquier vasallaje o sumisión³⁸.

Pero sí Tours marcaba la herencia antigua, otro itinerario cultural y religioso establecía el puente con el futuro: la *inventio* de la tumba del apóstol Santiago. La tradición cifra el hallazgo del sepulcro durante el reinado de Alfonso II y en un baile de fechas³⁹ coincidente *grosso modo* con el episcopado de Teodomiro en Iria. Por desgracia, gran parte de estas noticias proviene de textos dudosos o generados muy a posteriori, entre los que destaca la conocida Concordia de Antealtares del año 1077. Su contenido se asemeja sospechosamente al de otras leyendas fundacionales (presencia de ermitaño, intervención de ángeles y luces que señalan el sepulcro)⁴⁰. Ponderar el fondo veraz de este encendido texto se enfrenta a la carencia de mayores datos⁴¹.

El hallazgo supuso el nacimiento de un nuevo eje de difusión cultural. Todos los estudios de la peregrinación jacobea en Asturias tienden a coincidir en la existencia de una ruta interior primitiva y una ruta costera secundaria, menos perpetuada en el actual territorio⁴². Parece claro que el viario de época romana quedó subsumido en los itinerarios⁴³.

³⁸ Como bien supo apreciar J. Gil, «Introducción», en J. Gil, J. L. Moralejo, J. I. Ruiz de la Peña Solar, *Crónicas Asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985, p. 73.

³⁹ Así, entre otras datas propuestas consta el año 801 de Gándara, el 825 de Pellicer, el 835 de Morales, el 814 de Flórez o el 830 de Duchesne. *Vid.* C. Cid Priego, «Asturianos y mozárabes en los orígenes del culto jacobeo», en C. Cid Priego (coord.), *Las artes en los caminos de Santiago*, Villaviciosa, Universidad de Oviedo, 1993, p. 55. Admitiendo la autenticidad del controvertido *Preceptum* de Alfonso II de 829, donde aparece la primera mención al sepulcro, J. Barreiro Somoza (*El señorío de la iglesia de Santiago de Compostela (siglos IX-XII)*, La Coruña, Diputación Provincial de la Coruña, 1987), propone el año 828.

⁴⁰ Reproducción del texto en C. Cid Priego, *op. cit.*, 1993, pp. 61-62.

⁴¹ Prescindiendo de los contenidos místicos, M. C. Díaz y Díaz concede verosimilitud al núcleo histórico de la narración, incluyendo el papel jugado por el eremita. M. C. Díaz y Díaz, «La diócesis de Iria-Compostela hasta 1100», en J. García Oro, *Iglesias de Santiago de Compostela y Tuy-Viço, Historia de las diócesis españolas*, vol. 14, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p. 21.

⁴² *Vid.* J. Uría Riu, «La peregrinación a Oviedo en relación con la compostelana», L. Vázquez de Parga, J. M.^a Lacarra, J. Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. II, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949, pp. 457-592. J. Uría Maqua, «Los caminos de peregrinación a San Salvador de Oviedo y a Santiago en Asturias», en J. I. Ruiz de la Peña Solar (coord.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo*, Oviedo, RIDEA, 1993, pp. 191-210; J. I. Ruiz de la Peña Solar, «La peregrinación a San Salvador de Oviedo y los itinerarios asturianos del camino de Santiago», en P. Caucci von Saucken (ed.), *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Milán, Lunwerk, 1993, pp. 233-255. El análisis más pormenorizado es el llevado a cabo por un equipo bajo la coordinación de M.^a J. Sanz Fuentes. El resultado se recoge en dos guías topográficas: *El camino de Santiago en Asturias. Topoguía, 1. Ruta del interior*, Oviedo, Consejería de Cultura, 1993 y M.^a J. Sanz Fuentes (coord.), V. M. Rodríguez Villar, A. B. de los Toyos de Castro, Y. Viniestra Pacheco, *Topoguía, 2. Ruta de la costa*, Oviedo, Consejería de Cultura, 1994.

⁴³ *Vid.* J. A. Fernández de Córdoba Pérez, «El camino de Santiago y sus precedentes: la articulación de la red viaria medieval en el Concejo de Oviedo», *V Congreso de Arqueología*

El conocimiento de este foco de culto del reino de Asturias pronto se expandió por los territorios europeos, demostrando la rapidez con que podía activarse la movilidad cultural. Y como en el pasado, los intelectuales arraigados en el espacio francés actuaron de grandes agentes de difusión. A mediados del siglo IX, el culto jacobeo promovido por los reyes asturianos ya estaba inmerso en las corrientes de búsqueda y adquisición de reliquias. En el año 858, el abad Hilduino, de la abadía de Saint Germain des Prés de París, envía a los monjes Usuardo y Odilardo a Valencia para localizar el cuerpo de San Vicente. Durante su periplo recorrerán Barcelona, Zaragoza, Valencia y Toledo. El manifiesto interés del rey Carlos el Calvo por las reliquias aún llevará hasta Córdoba a un enviado del monarca, Mancio, con el objetivo de recabar más noticias sobre los mártires⁴⁴. Un aspecto muy interesante del viaje de Usuardo y Odilardo es que en algún punto de su itinerario pudieron tomar contacto con informaciones sobre el hallazgo del sepulcro de Santiago. Las noticias van a ser recogidas por Usuardo en su *Martirologio* y en ellas se observa la fermentación de los ingredientes originales de la tradición jacobea. En el término de menos de medio siglo desde su descubrimiento, éstos ya habían sido consumados y difundidos: la *translatio* del cuerpo de Santiago desde Jerusalén hasta España, donde habría sido depositado en los confines más extremos (*in ultimis finibus*) y donde gozaría de gran veneración entre quienes lo habían encontrado⁴⁵. En la misma época, una interpolación al *Martirologio* de Beda, virtualmente idéntica al testimonio de Usuardo y de fecha imprecisa⁴⁶, señalaría su propagación. En torno al 860, las mismas noticias aparecen en el *Martirologio* de Floro de Lyon y hacia finales del siglo IX, consta una nueva referencia en una adición al *Libellus de festivitatibus sanctorum apostolorum*, compuesto originariamente por Adón de Vienne⁴⁷.

La literatura epistolar vuelve a ofrecer algún esporádico ejemplo, superviviente, sin duda, de un intercambio más constante. Junto a la citada carta de Alfonso III al clero de Tours, destaca la conocida epístola de Alcuino de York a Beato de Liébana, redactada en el turbio clima de la polémica adopcionista (circa 798)⁴⁸.

Medieval Española, vol. 1, Valladolid, Consejería de Educación y Cultura de Castilla y León, 1999, pp. 423-430.

⁴⁴ Este viaje ha sido descrito por R. P. Dozy, *Historia de los musulmanes de España. T. II, Cristianos y renegados*, Madrid, Turner, 1984, pp. 138-141.

⁴⁵ G. Cherubini, *Santiago di Compostela. Il pellegrinaggio medievale*, 1ª ristampa, Siena, Protagon Editori Toscani, 2000, p. 32.

⁴⁶ Para algunos autores entraría en la horquilla de los años 806-838, con lo podría servir de base a Usuardo. Vid. J. L. Barreiro Rivas, *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval. Estudio del camino de Santiago*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 129.

⁴⁷ «Los huesos de este santo apóstol, trasladados a las Españas y enterrados en el último rincón de éstas, a saber hacia el Mar Británico, son objeto de un culto fervoroso bien conocido por parte de aquellas gentes». M. C. Díaz y Díaz, «La traslación de Santiago», en M.ª J. Sanz Fuentes (coord.), *Actas del IV Congreso Jacobeo*, Oviedo, RIDEA, 2004, pp. 11-12.

⁴⁸ J. F. Rivera, «A propósito de una carta de Alcuino recientemente encontrada», *Revista*

Además, el trueque ideológico se concibió a través de otra vía: la emigración de personajes hispanos atraídos por las posibilidades de promoción en el reino carolingio. El zaragozano Teodulfo, obispo de Orleans entre 798-821 y Agobardo, arzobispo de Lyon, que interviene en la asamblea de Compiègne de 833, son dos de los más destacados⁴⁹. Lyon, de hecho, pasa a ser en la segunda mitad del siglo VIII, durante el obispado de Leidrade, una importante colonia de clérigos hispanos⁵⁰. Hay que añadir la figura del historiador Prudencio Galindo, obispo de Troyes (825-861)⁵¹, cuya obra nos interesa merced a un sustancioso detalle. Las relaciones entre Asturias y Francia facilitaban la difusión de noticias, particularmente si éstas concernían a problemas comunes. Antes del año 861, el prelado incluye en los *Annales Bertiniani* la derrota de una flota vikinga a manos de los asturianos de Ramiro I en torno al 844⁵². No cabe duda de que en esta atención prestada al reino asturiano mediaba el orgullo por una victoria frente a quienes, ideológicamente, se habían convertido en grandes enemigos de la fe cristiana.

3. EL MUNDO PLENOMEDIEVAL: LITURGIA FRANCA, PEREGRINACIÓN Y SAN SALVADOR DE OVIEDO

El siglo X determina para Asturias un momento de relativa oscuridad desde el punto de vista de la documentación escrita que esconde un panorama efervescente, en el que tiene lugar la consagración del poder aristocrático y de las estructuras feudales. Esta neblina textual impide caracterizar la permanencia de los contactos culturales. No obstante, el resurgir que observamos inmediatamente después sería difícil de entender sin tener en cuenta estos precedentes. A partir de los siglos XI-XII tiene lugar una fase en la que la influencia francesa alcanza nuevas cotas en el plano cultural y religioso⁵³.

Española de Teología, I, Madrid, Facultad de Teología San Dámaso, 1940, pp. 418-433. M. C. Díaz y Díaz, «Beato de Liébana», *Asturias en el siglo VIII. La cultura literaria*, Oviedo, Sueve, 2001, p. 108; J. González Echegaray, «Ambientación histórica», en J. González Echegaray, A. del Campo y L. G. Freeman (eds.), *Obras Completas de Beato de Liébana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, pp. XXII-XXIII

⁴⁹ G. Menéndez Pidal, *op. cit.*, pp. 211-212. Además, J. García Turza, *op. cit.*, pp. 17-38.

⁵⁰ J. García Turza, *op. cit.*, p. 31.

⁵¹ G. Menéndez Pidal, *op. cit.*, pp. 211-212.

⁵² «*Normanni per Garrondam Tolosam usque proficiscentes, praedas passim impuneque perficiunt. Unde regressi quidam, Galliciamque adgressi, partim balistariorum occursum, partim tempestate maris intercepti, dispereunt. Sed et quidam eorum ulterioris Hispaniae partes adorsi, diu acriterque cum Sarracenis dimicantes, tandem victi resiliunt...*». H. Florez (ed.), *España Sagrada*, t. X., Madrid, Oficina de Blas Román, MDCDI, p. 578. Sobre el suceso *vid.* J. Uría Riu, «Los normandos en las costas del Reino de Asturias en el reinado de Ramiro I (844)», *BIDEA*, núm. XXVI, Oviedo, IDEA, 1955, pp. 356-381.

⁵³ Un panorama general en F. J. Fernández Conde, «Influencias foráneas y transformación de la sociedad asturiana en el siglo XII», *Asturiensia Medievalia*, 5, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985-1986, pp. 111-133.

Las rutas del mercado de ideas van a mantener los visos antiguos con algunas variantes. Desde el punto de vista terrestre, la consagración del itinerario jacobeo es absoluta. Desde el punto de vista marítimo, frente al papel jugado por Gijón como principal enclave portuario en la Antigüedad Tardía y los primeros siglos del reino de Asturias, a partir del siglo XI otro emporio comienza a sustituirlo y a monopolizar la entrada de productos franceses: Avilés. La presencia de esta naciente urbe en las redes atlánticas aparece sancionada por las fuentes arqueológicas y escritas. Destaca entre las segundas un cúmulo de crónicas y documentos (*De expugnacione lyxbonensi*, la epístola de Arnulfo al obispo Milo, la carta de Duodechino de Lahnsstein al abad Cuno de San Disibodo, *Annales Magdeburgenses* o la *Narratio de itinere navali peregrinorum Hyerosolimam tendentium et Silvam Capientium*) que describen los viajes de cruzados desde las costas flamencas, británicas y francesas entre mediados y finales del XII. En algún caso, durante su recalada en el puerto avilesino, estos navegantes peregrinan hasta San Salvador de Oviedo⁵⁴.

Nutridos por esta corriente, las villas y ciudades asturianas van a vivir otro de los rasgos que ejemplifican la fecunda impronta francesa: el asentamiento de colonias de francos que tiñen el parcelario de las urbes con sus denominaciones y patronímicos. En Oviedo, estos emigrantes tienden a situarse originariamente en los mismos barrios, como la llamada Rúa Francisca. Allí mantienen lazos de solidaridad y celebran matrimonios entre sus familias, reconociendo el Fuero de 1145 la distinción entre francos y castellanos⁵⁵. A partir de las últimas décadas del siglo XII, la tendencia endogámica se torna y las diferencias entre comunidades se diluyen⁵⁶.

Este clima social, político y económico se manifiesta, además, en fenómenos como la alianza entre Cluny y los monarcas castellano-leoneses⁵⁷

⁵⁴ Como sucederá en la expedición cruzada de 1189 contada en *De narratio*, parte de cuyos integrantes descenderán en el puerto de Avilés para visitar las reliquias de San Salvador. Sobre estas fuentes y el papel de Avilés, vid. I. Muñiz López, A. García Álvarez-Busto, «El castillo de Gauzón y el puerto de Avilés (Asturias). La génesis de un mar feudal entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media», en *I Symposium Internacional Gentes del Mar: Historia y Arqueología en el litoral del Arco Atlántico*, Luanco, Ayuntamiento de Luanco, 2009, en prensa.

⁵⁵ J. I. Ruiz de la Peña, *Historia de Asturias*, 5, *Baja Edad Media*, Salinas, Ayalga, 1977, pp. 64-70. En 1115, la presencia de un “*Robert iudice de illos francos*” indicaría la existencia de una doble magistratura. Desde fines del siglo XII, tales diferencias no vuelven a hacerse patentes. Vid. J. I. Ruiz de la Peña Solar, «Las colonizaciones francas en las rutas castellano-leonesas», en J. I. Ruiz de la Peña Solar (coord.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, Gobierno del Principado de Asturias, 1993, p. 308.

⁵⁶ *Ibidem*. Desde una perspectiva lingüística, analizando las posibles repercusiones de estos francos en el vocabulario, vid. J. R. Fernández González, «La presencia de francos en la Península Ibérica y su influjo lingüístico», en M.ª L. Donaire y F. Lafarga (eds.), *Traducción y adaptación cultural. España-Francia*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1991, pp. 453-468.

⁵⁷ Fernando I había otorgado a Cluny un censo anual que su hijo Alfonso VI va a doblar. Pero esta generosa actitud tenía su contrapartida. El inteligente Alfonso VI buscaba el arbitraje de Cluny ante el papa para que éste enviara un legado, el cardenal Giraud, que pudiera acelerar la sustitución del rito visigótico por el romano. Dentro de una política europeísta como la propugnada por estos monarcas, el mantenimiento del rito visigótico suponía un anacronismo

y la sustitución paralela de la vieja liturgia hispano-visigoda por la romana⁵⁸.

Pero la recepción de una reforma doctrinal de tanto calado se enfrentaba a una problemática de incuestionable complejidad y no será homogénea ni sincrónica. Surgen corrientes tradicionalistas atadas a un neogoticismo que trata de preservar la herencia antigua. Son círculos eclesiásticos aferrados a un nostálgico mozarabismo mediante el que tratarían de polemizar –en palabras de M.^a L. Meneghetti– con la hegemonía cultural, política y económica de Francia en la Península Ibérica⁵⁹. Su ejemplo sería la divergente actitud que ante las campañas de Carlomagno en España toman la *Nota Emilianense*, compuesta antes de 1078⁶⁰ y la *Historia Silense*, redactada en las primeras décadas del s. XII y muy crítica⁶¹. No olvidemos, por otra parte, la imagen brindada por el Pseudo-Turpín, que concedía a Carlomagno amplio protagonismo en el nacimiento del culto jacobeo y en el que A. Castro ya quiso ver, junto a la *Chanson de Roland*, la mano directa o indirecta de una propaganda “tendiente a favorecer los intereses de Cluny”⁶².

que lastraba sus relaciones con el papado de Roma. *Vid.* R. Oursel, «Cluny y el camino», en P. Caucci von Saucken (ed.), *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Milán, Lunewerg, 1993, p. 115. Esta *coniunctio* entre la monarquía castellano-leonesa y Cluny fue bien estudiada por Charles Julian Bishko, «Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny», *Cuadernos de Historia de España*, XLVII-XLVIII, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1968, pp. 31-135 y «Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny. (Continuación)», *Cuadernos de Historia de España*, XLIX-L, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1969, pp. 50-116.

⁵⁸ Sobre este panorama puede verse F. J. Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XII)*, Gijón, Trea, 2000. Sobre Cluny, las pp. 147-164.

⁵⁹ M.^a L. Meneghetti, «*Chansons de Geste* y Cantares de Gesta: la singularidad de la épica española», en Alan Deyermond, *Historia y crítica de la literatura española*, 1/1, *Primer suplemento*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 71.

⁶⁰ La relevancia de esta Nota, que formaba parte del Códice Emilianense, fue apreciada por Dámaso Alonso. A ella dedicó su artículo «La primitiva épica francesa a la luz de una “Nota Emilianense”», *Revista de Filología Española*, XXXVII, Cuadernos 1^o-4^o, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, pp. 1-94, fechando su factura entre 1065-1075 (p. 1). Para el autor, la Nota era una prueba del notable desarrollo alcanzado por la materia épica francesa en el tercer cuarto del s. XI (p. 62).

⁶¹ M.^a L. Meneghetti, *op. cit.*, 1991, pp. 72-73. Para esta autora, la épica española nace de un afán por polemizar con la cultura francesa, tomando modelos deudores del mozarabismo. De igual forma, nos preguntamos si la *Crónica Pseudoisidoriana* pudo ser elaborada en el marco de este “revival” visigótico. Permanecen las dudas sobre su fecha de factura, que Menéndez Pidal cifra en el s. X, Albornoz en el XI y Della Vida en el XII. *Vid.* A. Benito Vidal (ed.), *Crónica Seudo Isidoriana*, Textos Medievales, 5, Valencia, 1961, pp. 5-7. Menéndez Pidal consideraba a su autor mozarabe. B. Sánchez Alonso, que la fecha en el s. XI, también opta por el mozarabismo del cronista. B. Sánchez Alonso, *Historia de la Historiografía Española*, I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, pp. 112-113.

⁶² A. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Madrid, Alianza, 1983, p. 154. Sobre la manipulación histórica de la figura de Carlomagno puede verse, M. Diego Hernando, «La pervivencia y utilización histórica del mito. Los casos de Carlomagno y Federico I Barbarroja», en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Memoria, mito y realidad en la Historia Medieval, XIII Semana de Estudios Medievales*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2003, pp. 233-262.

Y el pasado asturiano proporcionará instrumentos ideológicos. El representante de los círculos neogóticos, la antífrasis a lo franco, será el mítico héroe astur Bernardo del Carpio, el caudillo que, oponiéndose a un ominoso vasallaje con respecto a la Francia Carolingia, salvará el honor del Reino⁶³.

Contrariamente, San Salvador de Oviedo se constituyó en una sólida plataforma para los intereses de la casa navarra y con ello, en fuente de penetración de la influencia francesa. Esta tendencia corre pareja a la definitiva consagración del culto a San Salvador⁶⁴. El obispo Ponce de Tabernoles (1028-1035) ocupa, en este sentido, el lugar del pionero. En su corta prelatura, este antiguo monje de Ripoll, discípulo del abad Oliva y protegido de los reyes navarros, marcará la posterior tendencia de la sede episcopal ovetense⁶⁵.

A la etapa de floración tal vez perteneció el desaparecido catálogo-guía de la catedral que servirá de base a otros recuentos de reliquias, como la contenida en el *Liber Testamentorum*. Lo más importante del asunto es que a fines del siglo XI, este catálogo ya había trascendido fronteras. Lo demuestra su inclusión en el *Códice de Valenciennes*⁶⁶.

Las nuevas modas culturales tuvieron efecto en las prácticas de la alta aristocracia asturiana y su consumo de libros. Antes del año 1045, la condesa Mumadona era la orgullosa propietaria de una obra hagiográfica muy especial: la *Passio Sancte Marine uirginis*⁶⁷.

⁶³ W. J. Entwistle («The Cantar de Gesta of Bernardo del Carpio», *Modern Language Review*, 23, MHRA, 1928, pp. 307-322 y 432-452) ha planteado la existencia de un *Cantar de Bernardo* y una *Estoria de Bernardo* escritas en prosa latina que servirían como fuente común a Lucas de Tuy, Ximénez de Rada y los redactores alfonsinos de la Crónica General.

⁶⁴ Sobre el marco histórico y las pautas de desarrollo *vid.* S. Suárez Beltrán, «Los orígenes y la expansión del culto a las reliquias de San Salvador de Oviedo», en J. I. Ruiz de la Peña Solar (coord.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo*, Oviedo, Gobierno del Principado de Asturias, 1993, pp. 37-55. La relación entre los monarcas de la dinastía navarra y San Salvador de Oviedo en F. J. Fernández Conde, «El papel de la monarquía en la consolidación señorial del obispo de Oviedo», *Studia Histórica, Historia Medieval*, núm. 25, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 67-87.

⁶⁵ Sobre este personaje y su relación con Oviedo *vid.* M. Riu, «Poncio de Tabernoles, obispo de Oviedo», Espacio, *Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, núm. 1, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1988, pp. 425-436.

⁶⁶ El catálogo de Valenciennes fue publicado por D. de Bruyne, «Le plus ancien catalogue des reliques d'Oviedo», *Analecta Bollandiana*, 45, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927, pp. 93-95 y recogido por F. J. Fernández Conde, *La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, Oviedo, IDEA, 1972, pp. 160-162. La hipótesis sobre este catálogo-guía fue propuesta por F. J. Fernández Conde (*El Libro de los Testamentos de la catedral de Oviedo*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1971, pp. 115-116), para quién habría servido de modelo en los inventarios de reliquias que contiene el Códice de Valenciennes de fines del XI y el *Liber Testamentorum* (primeras décadas del siglo XII). Es de la misma opinión J. A. Valdés Gallego, *El Liber Testamentorum Ovetensis. Estudio filológico y edición*, Oviedo, RIDEA, 2000, p. 353. Por el contrario, L. Vázquez de Parga, J. M. Lacarra y J. Uría Riu (*Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, tomo II, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949, p. 483 y ss.) consideraban el texto del *Liber Testamentorum* derivado del *Códice de Valenciennes*.

⁶⁷ S. García Larragueta, *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, Oviedo, IDEA, 1962, p. 166.

Que Mumadona citara expresamente el título entre los bienes de su basílica demuestra un interés por destacarla debido a su singularidad y alto valor. Aunque la devoción a sus reliquias cuenta con referentes del IX-X en sendas inscripciones de San Román de Hornijos y San Miguel de Escalada, la transmisión de su pasión no parece coger vuelo hasta mediados del XI, dentro de un torbellino de nuevos santos africanos y orientales que revolucionan el panorama hispano. La santa aparecerá como Marina en el espacio castellano y Margarita en el catalán⁶⁸. Algunas zonas de difusión pueden proponerse. Un primer rastreo nos lleva a tierras catalanas, donde los monasterios son uno de los focos de irradiación del culto⁶⁹. Sin ir más lejos, durante el abadiato de Oliva, maestro de Ponce de Tabernoles, se encargaba el *Sacramentario de Ripoll* (Ms. 67), que incluye una alusión a la fiesta de Santa Margarita⁷⁰. Un segundo rastreo puede conducir a la encrucijada cultural formada por el viejo condado castellano, el espacio de La Rioja y el propio territorio navarro, un centro librero de enorme trascendencia por entonces⁷¹. Sería la constatación de un circuito comercial e intelectual que unía el área castellana y catalana con la asturiana en la primera mitad del siglo XI.

El prestigio del mundo cultural francés y la irrupción de la liturgia romana cobran nuevo impulso con el episcopado de don Pelayo (1101-1130), uniéndose otras manifestaciones religiosas ultrapirenaicas en la segunda mitad del XII⁷². En su obra historiográfica y en sus interpolaciones a la diplomacia altomedieval, este prelado pudo tratar de enriquecer la historia de los contactos franco-asturianos durante el reino de Asturias mediante diversas acotaciones e interpolaciones. De esta manera, es posible que incluyera en las actas de los Concilios I y II de Oviedo referencias a la presencia carolingia, ornamentando, además, la parentela de los reyes astures mediante enlaces matrimoniales con princesas francas⁷³. Igualmente, en sus obras historiográficas del *Corpus Pelagianum* y en el conocido *Liber*

⁶⁸ E. Massons Rabassa, «La iconografía del diablo en el frontal del altar de Santa Margarita de Vilaseca (1160-1190)», *Locvs Amoens*, núm. 7, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2004, pp. 56-58.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ La primera referencia conocida en Cataluña sería el Sacramentario de Vic, compuesto entre los siglos X y XI. E. Massons Rabassa, *op. cit.*, p. 59.

⁷¹ Díaz y Díaz, *op. cit.*, 1969a, p. 241 y 1969b, p. 391. La santa aparece en una interpolación del primer calendario de Silos de fines del X, en el calendario de León de finales del X o principios del XI, el pasionario hispánico de Silos del siglo XI como Marina *in campo Limiae* y en el manuscrito b-I-4 del Escorial, un complemento compuesto en el último cuarto del siglo XI y adjuntado al pasionario de Cárdeña, donde aparece como Marina virgen y mártir. E. Massons Rabassa, *op. cit.*, p. 58.

⁷² Entre las que se puede contar, por ejemplo, la llegada de la orden de Fontevrault tras la fundación por parte de Gontrodo Petri, concubina de Alfonso VII, del monasterio de Santa María de la Vega en 1153, si bien su presencia en Oviedo fue corta. F. J. Fernández Conde, *op. cit.*, 2000, p. 187.

⁷³ *Vid.* F. J. Fernández Conde, 1997, *op. cit.*, pp. 609-611.

Testamentorum, Pelayo reescribe o inventa los orígenes primitivos del relicario de San Salvador. Sería el caso del inventario de reliquias que, inspirado en el desaparecido catálogo-guía de la catedral, aparece recogido en el *Liber Testamentorum*⁷⁴. Este recuento ofrece una maravillosa descripción del periplo seguido por las reliquias desde Jerusalén hasta Toledo. Tras ser rescatadas por Pelayo de la marea musulmana, recalarían en las montañas astures, hasta que Alfonso II ordene su definitivo asiento en Oviedo. Esa relación entre Jerusalén y Oviedo, con el recuerdo de la I Cruzada y la toma de los Santos Lugares aún fresca, no hacía sino enaltecer la gloria de San Salvador como custodio de las reliquias⁷⁵.

4. EL SIGLO XIII. SAN SALVADOR DE OVIEDO EN LA LITERATURA SEGLAR FRANCESA. SOBRE RUTEBEUF Y LOS *FABLIAUX*

En el siglo XIII, las milenarias vías de intercambio entre Asturias y Francia han alcanzado un período de extraordinaria pujanza. El camino de peregrinación a San Salvador se sitúa en su momento dorado e impulsa un nutrido desplazamiento de gentes desde el territorio galo. Por otra parte, la reactivación de las rutas mercantiles es máxima y los itinerarios marítimos protagonizan la llegada de artículos de lujo. El puerto de Avilés es, por entonces, la principal puerta de entrada de navíos procedentes de La Rochelle y el área de Burdeos⁷⁶. Además de productos sancionados por las fuentes escritas, como la sal y los paños, la arqueología ha podido aportar nuevos indicios. Centros señoriales como el castillo de Gauzón, que protege la ría de Avilés, el propio puerto avilesino o la ciudad de Oviedo reciben cerámicas vidriadas de color verde, fabricadas mayoritariamente en los alfares de Saintonge y Rouen. Es, como de costumbre, una demanda selecta destinada a las elites y acompañada de cambios en sus hábitos alimenticios⁷⁷.

En definitiva, muchas eran las vías de la difusión cultural. Viajeros circunstanciales que recorren el camino de Santiago, intelectuales, mercaderes y marineros que desembarcan en los puertos; o,

⁷⁴ F. J. Fernández Conde, *op. cit.*, 1971, pp. 111-118.

⁷⁵ F. J. Fernández Conde, *op. cit.*, 1971, p. 118.

⁷⁶ Aunque más ceñido a Baja Edad Media, puede consultarse el pionero trabajo de J. Uría Riu, «Oviedo y Avilés en el comercio Atlántico de la Edad Media (siglos XIII al XVI)», *Estudios sobre la Baja Edad Media asturiana*, Oviedo, Biblioteca Popular Asturiana, 1979, pp. 311-367 y «La urbanización y los monumentos del Avilés medieval, en su aspecto socioeconómico», *Ibidem*, pp. 369-378. Continuando la estela, J. I. Ruiz de la Peña Solar, «Presencia de los puertos cantábricos en las líneas del comercio atlántico bajomedieval: Las relaciones entre Asturias y La Rochella», *BIDEA*, 141, Oviedo, RIDEA, 1993, pp. 21-47. También J. I. Ruiz de la Peña Solar, *El comercio ovetense en la Edad Media*, Oviedo, Cámara Oficial de Comercio, 1990.

⁷⁷ I. Muñoz López, A. García Álvarez-Busto, *op. cit.*, 2009; J. A. Gutiérrez González y colaboradores, «Importaciones atlánticas de cerámicas medievales en Asturias», *I Simposium Internacional Gentes del Mar. Historia y arqueología en el litoral del Arco Atlántico*, Luanco, Ayuntamiento de Luanco, 2009, en prensa.

desde un punto de vista más duradero, familias francas que establecen sus negocios en las callejas de las ciudades astures y enlazan con sus habitantes. El desplazamiento sigue estando reglado socialmente. No todos pueden disfrutar de las mismas condiciones de transporte ni de las mismas comodidades, pero ahora es una muchedumbre la que viaja y las ideas se transmiten por medios más variados. El manuscrito 804 de la Biblioteca de Cambrai nos proporciona una primera señal⁷⁸. Redactado por un autor de lengua galorrománica, constituye una suerte de resumen de varias tradiciones literarias. De algunas conocemos bien su origen, como el exordio sobre el traslado de las reliquias santas a Oviedo generado en el *scriptorium* episcopal ovetense. De otras muchas sospechamos que provengan de fuentes similares, cercanas a los intereses de San Salvador y su jerarquía eclesiástica. De hecho, la suma final puede verse como una historia sagrada de la sede de Oviedo o mejor dicho, de Oviedo como centro de peregrinación, pues se van desgranando noticias que nos llevan desde la fundación de la ciudad, pasando por una biografía santificadora de Alfonso II el Casto y la apertura del arca santa en 1075, hasta un relato de la peregrinación y alguna nota sobre la ubicación geográfica de la urbe, propia de las guías de peregrinos⁷⁹. El episodio que cierra este compendio es el más novelesco y singular. Se trata del exorcismo realizado a una peregrina llamada Oria, que sanará gracias a las reliquias custodiadas en la Cámara Santa. Sobre la naturaleza de tradición popular que presentaría este relato se levantan, a nuestro parecer, tantas suspicacias y dudas como las que suscita la propia noción de “popular”. El lenguaje eclesiástico empleado, los conocimientos sobre la comunidad de San Salvador⁸⁰ y las referencias cultas a las reliquias son idóneos de un personaje formado en el ambiente religioso, quizá afín al grupo de canónigos de Oviedo⁸¹ y sin

⁷⁸ Publicado por Ch. Kohler, «Translation de reliques de Jérusalem à Oviedo», *Révue de l'Orient Latin*, núm. 5, Paris, Société de l'Orient Latin, 1897, pp. 6-21. El relato lo recoge F. J. Fernández Conde, *op. cit.*, 1972, pp. 168-179. Hay traducción al asturiano de X. Viejo Fernández, *Relatos medievales asturianos del sieglo XII*, Uviéu, Trabe, 2003, pp. 40-43 y 101-133. El relato de Oria se incluye en L. Vázquez de Parga, J. M.^a Lacarra, J. Uría Riu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. III, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1949, doc. 91, pp. 148-154.

⁷⁹ Más sustancial aún si tenemos en cuenta que el *Liber Sancti Iacobi* un siglo atrás se olvidaba sospechosamente de San Salvador. Al describir los lugares santos, el autor del *Liber* pasa directamente de San Isidoro de León a Santiago de Compostela. M. Bravo Lozano (ed.), *Guía del peregrino medieval (“Codex Calixtinus”)*, Sahagún, Centro de Estudios del Camino de Santiago, 1991, pp. 66-67. Subsannando este vacío, el manuscrito de Cambrai incluirá la siguiente acotación sobre Oviedo: «Queda de la ciudad real que dicen León a dos días de camino, a la derecha conforme se sale de allí hacia Santiago, que está a quince días».

⁸⁰ Se describe incluso la misa privada que estaba oficiando en la iglesia de San Salvador un sacerdote llamado Pedro Corona (“*sacerdote qui vocatur Petrus Corona*”). L. Vázquez de Parga, J. M.^a Lacarra, J. Uría Riu, *op. cit.*, t. III, 1949, doc. 91, p. 153.

⁸¹ Ya dudaba de su carácter popular C. Cid Priego, «Las narraciones en torno a las dos cruces prerrománicas asturianas», *Príncipe de Viana*, núm. 52, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1991, p. 60.

duda conocedor de la geografía que envuelve a la ciudad episcopal o de efemérides allí sucedidas⁸². Después de todo, el relato trataba de aumentar la fama curativa y redentora de sus reliquias. Otra cuestión es que su autor intercalara noticias extendidas al repertorio popular de Oviedo y su marco rural, como sugiere algún episodio⁸³. En cualquier caso, su presencia en el manuscrito 804 puede deberse más a una fuente textual que a la transmisión oral.

La fama alcanzada por San Salvador de Oviedo en Francia durante el siglo XIII queda subrayada por su empleo literario en dos obras seculares y profanas que rompen el predominio disfrutado hasta entonces por los géneros religiosos e historiográficos. En ambas se entremezclan devociones y ambiciones expresivas de mayor vuelo.

La primera composición viene firmada por Rutebeuf, que realizó sus escritos entre 1250 y 1280. Nacido probablemente en la Champaña, desarrolló prácticamente toda su vida en París y estuvo protegido durante un período de su existencia por las casas nobles de Champagna y Poitiers⁸⁴. Es importante tener presente este dato. Se ha dicho de Rutebeuf que supo engarzar las mentalidades populares y los conocimientos de una experiencia a pie de calle con su reflexión sobre los principales acontecimientos históricos y políticos (cruzadas, la polémica universitaria y los conflictos con las órdenes mendicantes)⁸⁵. Sea como fuere, su público era culto y Rutebeuf actuaba de refinador de los conocimientos adquiridos en sus contactos con el populacho.

La obra que nos interesa está incluida en sus «Poemas de las cruzadas», nomenclatura otorgada por Faral y Bastin en su clasificación de las obras de Rutebeuf. Se trata de composiciones basculadas hacia la vertiente más intelectual y política de este autor. El poeta escribe en el marco de la polémica que suscitaron los preparativos de la Cruzada de San Luis, escindiendo a la sociedad francesa entre partidarios y detractores. Rutebeuf mantuvo estrechos lazos vasalláticos con la familia de San Luis, se posiciona a su lado⁸⁶.

⁸² Como revela su mención al río Nora y su puente o a la tormenta de granizo que había caído sobre la ciudad. L. Vázquez de Parga, J.M.^a, J. Uría Riu, *op. cit.*, t. III, 1949, doc. 91, pp. 153-154.

⁸³ Sobre todo el referente a un aldeano que la endemoniada arroja al agua en el puente del río Nora. En el texto, el relato es contado tanto por la peregrina como por otros testigos que se lo habrían oído confesar al campesino Martín Covat (*“Martinus cognomento Covat”*), quien finalmente es llamado a la iglesia para que relate su versión de los hechos. L. Vázquez de Parga, J.M.^a Lacarra, J. Uría Riu, *op. cit.*, t. III, 1949, doc. 91, p. 153.

⁸⁴ E. Faral, J. Bastin (eds.), *Ouvres Complètes de Rutebeuf*, tome Premiers, (deuxième tirage), Paris, Picard, 1969, pp. 32-64.

⁸⁵ *Vid. nota supra* y N. Regalado *Poetic Patterns in Rutebeuf. A study in Noncourtly Poetic Modes of the XIIIth Century*, London, Yale University Press, 1970.

⁸⁶ Uno de sus protectores fue el conde de Poitiers, hermano del rey. Sobre las relaciones con San Luis *vid.* E. Billings, *Rutebeuf and Louis IX*, North Carolina, The University of North Carolina Press, 1962.

La estrofa concreta se incluye en su poema «La discusión del cruzado y del descruzado» («La disputaison du croisé et du décroisé»). A tenor de los análisis practicados, habría sido compuesto entre marzo-mayo de 1267 y 1268, dado que menciona acontecimientos como el juramento cruzado de San Luis el 25 de marzo y el ataque de Baibars a Acre, acontecido el 2 de mayo de 1267⁸⁷.

Rutebeuf elige el estilo del debate en forma estrófica no lírica, la *desputaison* didáctica⁸⁸, que enfrenta a dos personajes, uno favorable a la Cruzada y el otro contrario. El poeta no duda en posicionarse entre los defensores de la Cruzada y critica a los espectadores pasivos que se desentienden de lo que considera deber ineludible del buen cristiano. Se ha querido ver en estas ideas la influencia del *De Praedicatione Sanctae Crucis*, compuesto por Humbert de Romans un año antes. Esta obra se proponía igualmente adoctrinar a los indecisos, subrayando la obligación de vengar el ultraje hecho a Cristo, aunque ello implicara adoptar la resolución de los mártires⁸⁹. Sin embargo, en Rutebeuf también se detecta un cierto escepticismo, de manera que los argumentos del descruzado están dotados de mayor profundidad y viveza⁹⁰. La estrofa núm. XII contiene una preciosa alusión a la peregrinación de San Salvador de Oviedo.

Dit cil qui de croizier n'a cure :
 Je voi merveilles d, une gent
 Qui asseiz sueffrent poinne dure
 En amasseir un pou d, argent,
Puis vont a Rome ou en Esture,
 Ou vont antre voie enchergernt :
 Tant vont cerchant bone aventure
 Qu, il n'ont baesse ne sargent⁹¹

Dijo el que no pensaba hacerse cruzado:/ Yo me maravillo de unas gentes/ que sufren muy duramente/ por amasar un poco de plata/ y después se van a Roma, o a Asturias⁹²/ o se van a otras vías de

⁸⁷ E. Faral, J. Bastin (eds.), *op. cit.*, p. 169.

⁸⁸ Sobre estas composiciones y su influencia en Rutebeuf, A. Illera, «Rutebeuf y la tradición del debate medieval», *Estudios Románicos*, 5, Murcia, Universidad de Murcia, 1987-1989, pp. 1493-1503.

⁸⁹ E. Faral, J. Bastin (eds.), *op. cit.*, pp. 37-38. Sobre la relación entre la literatura francesa y las cruzadas, *vid.* D. A. Trotter, *Medieval French Literature and the crusades (1100-1300)*, Droz, Genève, 1987, en particular las pp. 211-228 dedicadas a Rutebeuf y 224-226 en las que se analiza el poema. Un marco general en los trabajos contenidos en D. H. Weiss, L. J. Mahoney (eds.), *France and the Holy Land. Frankish culture at the end of the Crusades*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2004.

⁹⁰ A. Illera, *op. cit.*, p. 1502.

⁹¹ E. Faral, J. Bastin (eds.), *op. cit.*, pp. 437-474.

⁹² Hemos preferido partir del texto original y no de la traducción vertida al castellano, que yerra en la identificación de Oviedo homológandola con Santiago de Compostela e incurre en otras libertades interpretativas: «El que no pensaba hacerse cruzado dijo:/ me maravillo de ver mucha gente/ que pasa grandes calamidades/para juntar un poco de dinero,/ y después irse a

peregrinación:/ tan a la buenaventura se van/ que no tienen sirvienta ni sargento.

Es un minúsculo apunte en la obra de Rutebeuf que contiene numerosos matices en lo que concierne a nuestro tema. Que con unos propósitos tan elevados, en un discurso de tanta altura social y política, se elija a la peregrinación de San Salvador de Oviedo como *exemplum* es extraordinario. Más aún cuando observamos que se la equipara en rango a la misma Roma, sede que ocupaba la trinidad de principales lugares de culto junto a Jerusalén y Santiago de Compostela. De hecho, no sólo se elude la referencia al culto jacobeo sino que se despacha al resto de viajes votivos con un inexpresivo comentario (“o se marchan a otras peregrinaciones”). Es de destacar que San Salvador de Oviedo no se mencione directamente sino que se haga a través de su equiparación con Asturias. Rutebeuf emplea esa referencia a modo de aliteración o paranomasia de la romería salvadoreña, sabedor de que su público comprenderá el significado de sus palabras sin necesidad de nombrar la sede de culto. Entre los autores de la Francia del XIII, Asturias es, no cabe duda, una realidad geográfica y humana bien definida.

Hay otro valor más. Rutebeuf realiza un plástico retrato de la audacia del peregrino hacia Oviedo. Existe un matiz social en el público hacia quién van dirigidas sus palabras. Esas gentes dejan hasta tal punto su suerte en manos de la fortuna que inician el viaje sin sirvientes. Rutebeuf está buscando un público acomodado, el único que posee el don de la lectura, cuenta en sus hogares con criados o vasallos y puede entender lo que supone desprenderse de la servidumbre.

En fin, teniendo en cuenta que el “descruzado” es aquí el antagonista negativo, la voz que representa el objeto de desprecio de Rutebeuf, su intención última es rendir un tributo a los cristianos que se embarcan en una aventura no exenta de riesgos. Iluminado una vez más por las palabras de Humbert de Romans, Rutebeuf equipara a los peregrinos salvadoreños con los mártires.

Opuesto al espíritu laudatorio de Rutebeuf puede leerse la segunda mención a San Salvador de Oviedo. Nos movemos ahora en el universo de los *fabliaux*, los cuentos franceses. El *fabliaux* tuvo su máximo cultivo entre fines del siglo XII y la primera década del siglo XIV, fijándose como fecha de agonía el año 1340, cuando fallece el último de los grandes autores conocidos, Jean de Condé⁹³. Dicho marco permite encuadrar cronológicamente el ejemplo que es objeto de nuestra atención. Este género presenta una autoría múltiple, dado

Santiago de Compostela./ a otras peregrinaciones:/ van tan a la aventura/ que se encuentran sin sirvienta ni sirvienta». Rutebeuf, *Poemas*, Madrid, Gredos, 2002, p. 181.

⁹³ Estos aspectos en F. de Casas (ed.), *Fabliaux. Cuentos franceses medievales*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 155-171. K. L. Burr, J. F. Moran, N. J. Lacy (eds.), *The old french fabliaux. Essays on comedy and context*, North Carolina, Mac Farland, 2007; A. E. Lobby, *The old french fabliaux. An analytical bibliography*, Suffolk, Boywell & Brewer, 2009.

que tras sus palabras se esconde tanto la pluma de goliardos como de escritores oficiales de las casas nobles o instituciones públicas y autores tan consagrados como el propio Rutebeuf. Bajo la carga didáctica y cómica, el retrato es tremendamente escrupuloso con el orden feudal y las jerarquías. No existe medida alguna al contrastar la despiadada imagen del campesinado y de los sacerdotes rurales con la elogiosa mirada hacia la nobleza y sus virtudes, que comparten los comerciantes. Hay desacuerdo entre los estudiosos a la hora de valorar el tipo de público al que van dirigidos: nobleza y burguesía comercial, aquellos que salen mejor parados en los textos, parecen los más probables destinatarios⁹⁴.

El cuento se titula «El traje bermejo» y forma parte de la tradición misógina sobre los engaños femeninos y la maldad de la mujer que se difundió en el panorama hispano a través de obras como *Sendebär*⁹⁵.

Todo sucede en el condado de Danmartin, en el tiempo del San Martín de Verano. La esposa de un vasallo rico se acuesta con el señor de las tierras. Un día, el vasallo ha de acudir a un juicio en Poitiers y la dama invita al noble a su casa. Éste se presenta con un rico palafrén, un gavilán, dos perros y un lujoso traje bermejo, que deposita en el arcón de la habitación tras desnudarse. Mientras están haciendo el amor, el vasallo regresa a casa, pues el juicio ha sido aplazado y descubre con sorpresa el palafrén y los perros atados a la puerta. Los amantes se enteran y el noble se esconde apresuradamente. Al penetrar en la estancia, el marido puede ver el traje bermejo y pregunta a su mujer la procedencia de los bienes. Ésta le dice que son regalos de su hermano e invita a su marido a meterse en la cama con ella, donde lo agasaja con caricias, situación que aprovecha el noble para huir llevándose sus pertenencias. Al despertarse, el villano pide que le traigan el nuevo traje bermejo, pero éste ha desaparecido, al igual que el resto de presentes. Alarmado, pregunta por ellos a su esposa, que niega haberlos visto y haber recibido la visita de su hermano. El villano interroga entonces a los criados, quienes, bien aleccionados por la mujer, confiesan no saber de qué habla. Astutamente, la mujer achaca las absurdas creencias de su marido al estado de enfermedad y postergación de éste y con el fin de sanarse, el marido promete peregrinar a varios lugares. Es entonces cuando la esposa realiza una alusión a San Salvador de Oviedo:

Dame, dist il, et je me veu
A Dieu et au baron saint Leu

⁹⁴ *Vid.* nota *supra*.

⁹⁵ *Sendebär o Libro de los Engaños de las mujeres*, Madrid, Castalia, 1990. La mención a San Salvador de Oviedo ha sido citada por X. Viejo Fernández, «Delles referencias asturianas na lliteratura medieval peninsular», *Lletres Asturianas*, núm. 68, Uviéu, Academia de la Llingua, 1998, pp. 57-58. Este autor ya la emplea como indicativo de que Asturias era un punto de referencia para los creadores literarios europeos.

Et s'irai au baron saint Jaque,
 Et saint Eloy, et saint Romacle
 Sire, Dieux penst de vous conduire;
Revenez vous en par Estuire,
Par monseignor saint Sauveur ;
Iluec vont li bon pecheur

Señora, dijo él, y me voy a Dios, y al barón san Leu e iré al barón Santiago y San Eloy y San Romaclo. Señor, dijo la dama, Dios piensa guiaros. Regresad por Asturias, por mi señor San Salvador, ahí van los buenos pecadores⁹⁶.

La intención de la mujer es maliciosa, puesto que desea retrasar la vuelta de su esposo para disfrutar más tiempo de su amante⁹⁷. Y el propósito del autor es crear un efecto jocoso en la narración. Sin embargo, al recomendar la visita a Oviedo está incluyendo a San Salvador en el elenco de santos a los que rinde culto un rico vasallo francés del siglo XIII. Además de Dios, debe destacarse en el panteón de este ficticio caballero la mención a un santo de gran predicamento en la Francia de la época, San Leu. En cambio, la invocación en conjunto a Santiago, San Eloy y San Romaclo no es inusual en la literatura coetánea y puede estar empleándose como un tópico literario. El anónimo escritor tal vez se hace eco de una frase incluida en los prólogos de Gautier de Coincy, prior de Vic y monje y abad de Soissons, a su obra *Miracles de Nostre Dame*, muy conocida en el siglo XIII.

¿Cómo haría por san Eloy, por san Yago o por san Romaclo el rey del cielo ningún gran milagro, que no lo hiciese por la doncella que lo amamantó a sus pechos?⁹⁸

Entre estos cultos locales y las referencias eruditas, la visita a las reliquias de San Salvador se entiende como un camino de remisión de los pecados (*remissio peccatorum*), una idea presente en la mentalidad religiosa de la peregrinación. Por último, como ya sucedía en Rutebeuf, el anónimo escritor sitúa a San Salvador dentro del espacio territorial asturiano, subrayando la personalidad adquirida por la geografía del viejo reino en la sociedad franca del Plenomedievo. No es la única noticia en la literatura europea del siglo XIII que incluye el viaje a Oviedo. Unos versos del poema «*Titurel*» de Albrech

⁹⁶ La traductora al castellano identifica erróneamente a ese San Salvador con el monasterio de San Salvador de Ibañetas. A tenor de otras libertades en su traducción, hemos preferido realizarla nuevamente. F. de Casas (ed.), *op. cit.*, p. 169.

⁹⁷ De hecho, la mujer le recomendará también visitar la tumba de San Arnolfo, un apunte irónico, al ser en el Medievo el patrón de los maridos engañados: «Et si revenez par la terre/ Monseignor saint Ernoul requerre». F. de Casas, *op. cit.*, p. 168.

⁹⁸ J. Montoya Martínez, «Los prólogos de Gautier de Coincy», *Estudios románicos*, 2, Murcia, Universidad de Murcia, 1979-1980, pp. 9-76, referencia en p. 44.

von Scharfenberg vuelven a relacionar la memoria de Compostela y San Salvador⁹⁹.

En fin, desde los lejanos tiempos en los que el culto a San Martín había permitido reconstruir los primeros pasos de ese itinerario astur-franco hasta la devoción a San Salvador de Oviedo, los siglos medievales habían sumado nuevos lazos religiosos, literarios y humanos. Y todos ellos se construían en torno a un mismo principio; la imagen de una Europa en contacto, capacitada para importar y exportar ideas a todos sus ámbitos y en todo momento.

5. CONCLUSIONES. LIBROS E IDEAS, UNA ARQUEOLOGÍA DE LA CULTURA

Por intangible que pueda parecer una idea y por mucho que enfatizamos la vertiente del libro como expresión literaria, ambos necesitan de una materialidad. Los caminos y las rutas marítimas, en este sentido, fueron sus arterias de transmisión. Y los propios libros pueden entenderse como elementos propios de la cultura material. De hecho, los libros constituyeron durante la Edad Media un producto suntuario, importado y exportado como si de otro objeto se tratara y desde ese supuesto, participaron en las redes comerciales al igual que la cerámica, los textiles, los vidrios o los metales. Este carácter hace que el estudio de las vías de difusión de la cultura permita establecer patrones de movilidad, salidas y destinos de flujo, puntos centrales de emisión o recepción, un bagaje terminológico y heurístico que constituye el proceder de la arqueología espacial. Son razones que autorizan a hablar de una arqueología de la cultura. En este sentido, no existe tanta distancia entre el análisis de un foco de extracción de material constructivo (una cantera para una catedral) o de espacios de aprovisionamiento dietético (un bosque, un terrazgo de cereales) y el estudio de las fuentes de aprovisionamiento ideológico. En algunos casos, el atento análisis de los principios de transmisión de ideas o libros puede suplir la falta de otros fósiles directores propios de la arqueología más tradicional. En la Alta Edad Media, por ejemplo, son el mejor indicativo de unas redes comerciales internacionales, hasta la fecha muy dependientes del estudio de las cerámicas o de otros materiales de dignidad.

Asturias y Francia mantuvieron desde la Antigüedad Tardía unos vínculos humanos y culturales que alcanzaron el corazón de la Edad Media. Esta realidad, atestiguada a través de las fuentes arqueológicas y escritas, desdice la imagen de una Europa occidental dislocada por funestas coyunturas (caída del Imperio Romano, invasión

⁹⁹ «*Swer in Galitz ist gewesen, der weitz wol Sancte Saluator und Salvaterra*» (Quién fuera a Galicia, conocerá San Salvador y Salvaterra). Esta asociación con Oviedo fue propuesta, a nuestro entender acertadamente, por von Richtofen. Más débil es su conjetura de asociar a un personaje denominado “Casto” en dicho poema y en “*Parsifal*” con Alfonso II el Casto. Sobre estas cuestiones, X. Viejo, *op. cit.*, p. 59.

musulmana). A lo largo de los siglos, estos lazos, vinculados a los contactos políticos y económicos, vivieron instantes de mayor o menor pujanza y sobre todo, un proceso de maduración paulatina que los fue enriqueciendo y haciendo más continuados.

En los siglos v-viii d. C. se gestan gran parte de las características que van a marcar las pautas de intercambio cultural. Por una parte, la existencia de unas rutas terrestres y marítimas dirigidas a la fachada atlántica y cuajadas durante la Antigüedad Romana. Por otra, el espíritu que ilustra los contactos culturales se basa en el protagonismo de las elites aristocráticas como agentes difusores y como principales impulsoras de un comercio de lujo. En tercer lugar, se da un predominio de la religiosidad cristiana como producto ideológico y literario y de la literatura sagrada e historiográfica como género. Las rutas de peregrinación y el culto a los santos son fenómenos cruciales. Por entonces, Tours es el principal centro de atracción religiosa e ideológica como difusor del culto a San Martín y receptor de emisarios del reino visigodo y peregrinos del Norte de España. Este ambiente de encuentros queda plasmado en la obra de Gregorio de Tours, que recoge diversas noticias sobre la estancia de estos creyentes nortños, el conocimiento de los sucesos acaecidos en la Península Ibérica y la importación de la devoción a San Martín por parte de las jerarquías del Noroeste. También encuentra naturaleza en géneros literarios privados como el epistolar. Así sucede con la correspondencia entre San Martín de Braga y Venancio Fortunato.

Sobre esta base, la formación del reino de Asturias en el siglo viii va a heredar gran parte de estas características de movilidad cultural hacia y desde Francia, sobremanera a partir de la floración intelectual que vive en las últimas décadas de esta centuria. En el escenario de frecuentes relaciones diplomáticas entre Alfonso II y Carlomagno, se produce un intercambio de ideas, particularmente al confluir los intereses de ambos estados en el problema de la herejía adopcionista. Emisarios de ambos reinos y teólogos cruzan las rutas ideológicas que unen Asturias y el poderoso estado carolingio. Y como en los siglos precedentes, hay también contactos de literatura privada epistolar (así por ejemplo, entre Beato de Liébana y Alcuino de York).

El desarrollo económico y político del Reino y la consolidación de sus aristocracias van a procurar el despertar de Asturias como eje cultural. Frente a las tesis catastrofistas, que conceden todo el protagonismo en el transporte de libros a los exiliados tras la invasión musulmana, debe valorarse la existencia de un comercio heredero del existente en la Antigüedad Tardía. Sería otra razón para entender la abundante presencia de obras hispanas diseminadas por la geografía europea. En el reinado de Alfonso II, la existencia de artistas al servicio de la corte se expresa en la creación de la *Biblia Danila*, una obra que gozará de rápido éxito en el reino Carolingio. No es el único itinerario cultural en el que se implica el reino asturiano. En tiempos de Alfonso III,

los centros de poder de la monarquía entran a formar parte de una ruta de comercio librero que, desde Córdoba, conduce además hasta el valle del Ebro, Cataluña y finalmente Francia.

Otro patrón de difusión va a depender de una emigración intelectual protagonizada por *hispanii* que ocupan puestos de relevancia en la sociedad carolingia. Uno de ellos, el obispo Prudencio Galindo, demuestra la atención que en Francia podía prestarse a los acontecimientos del reino de Asturias. En los *Annales Bertiniani* incluirá una atenta descripción de los combates entre el rey Ramiro I y los vikingos.

En lo que respecta a otra de las grandes formas de movilidad cultural y comercio, la peregrinación y la compraventa de reliquias, hay continuidad en los contactos con San Martín de Tours, uno de los santos más prolíficos en la advocación de las iglesias altomedievales asturianas. El viaje del monje Vicente en las postrimerías del siglo VIII o la correspondencia de Alfonso III con los clérigos de Tours para la compra de una corona de oro son buenas pruebas. Se da la circunstancia de que esta última adquisición se llevaría a cabo a través de la antigua ruta marítima hacia *Burdigala* (Burdeos). Sin embargo, el suceso de mayor repercusión en este preciso aspecto es el inicio del culto a la tumba del apóstol Santiago tras el hallazgo o *inventio* de la misma en tiempos de Alfonso II. Este acontecimiento constituye el origen del itinerario de movilidad cultural más significativo de los siglos posteriores, destinado a suplantarse la significación de Tours. Las noticias del hallazgo fueron prontamente recogidas en diversas obras europeas.

En los siglos XI y XII, la madurez de la sociedad feudal y la plenitud de sus elites promueve una apertura mayor a Europa, sobre todo tras el ascenso de la dinastía navarra al trono castellano-leonés. El camino de Santiago ya es la principal ruta ideológica hacia Asturias, junto con el resurgir del tráfico comercial vía marítima. En este aspecto, el puerto de Avilés se convierte en el lugar de intercambio más importante. Y a su vez, contemplamos con claridad otro patrón de movilidad cultural; el afincamiento de comunidades francas en las grandes urbes regionales. Obispos de Oviedo como Ponce de Tabernoles en el siglo XI son los principales adalides de una influencia francesa llegada a través de la orden de Cluny y de la implantación de la liturgia romana. Y la aristocracia consume artículos literarios entendidos como un bien de lujo. Así, a mediados del siglo XI, la posesión por parte de la condesa Mumadona de una *Passio sancte Marine Virgine* demuestra la presencia en Asturias de devocionarios difundidos en el espacio catalán o castellano. Desde las últimas décadas del siglo XI y a lo largo del XII, el culto a las reliquias de San Salvador alcanza un puesto de primacía en la ruta jacobea y ello repercute en las permutas literarias franco-españolas. En el siglo XI, el *Códice de Valenciennes* ya incluye un catálogo de reliquias de San Salvador. Por su parte, el obispo de Oviedo don Pelayo (1101-1130) simpatiza con la influencia intelectual gala hasta el punto de exagerar

en su obra histórica el alcance de las relaciones astur-francas durante el reino de Asturias. Además, da forma al relato sobre el milagroso traslado de las reliquias sagradas desde Tierra Santa hasta Oviedo que tanto éxito merecerá en los años venideros.

Gracias a este empuje, en el siglo XIII el culto a San Salvador es el principal elemento para analizar el vínculo intelectual entre Asturias y Francia. Con la ruta terrestre complementada por el apogeo del puerto de Avilés como ejes de movilidad y comercio, el devocionario asturiano ya forma parte de la religiosidad popular gala, que incluye a San Salvador entre los santos de peregrinación más venerados. Sigue habiendo una gradación social del viaje, pero el flujo de gentes es más variado y con ello, también las ideas y las tradiciones. La literatura religiosa mantiene su condición de vehículo de transmisión. Así sucede en el *Manuscrito de Cambrai*, que incluye una historia sagrada de la ciudad de Oviedo y su peregrinación, muy posiblemente emanada de fuentes cercanas a la comunidad eclesiástica de San Salvador. No obstante, por primera vez, la literatura de carácter seglar, ajena al género historiográfico, también reconoce en sus páginas el culto a San Salvador. En este ambiente se gestan dos referencias contenidas en sendas composiciones del siglo XIII y muy poco conocidas. La primera forma parte del «Poema del Cruzado y del Descruzado», que, bajo la forma de una *desputaison*, escribe el gran poeta Rutebeuf hacia 1267 en defensa de la Cruzada de San Luis. En esta obra, Rutebeuf equipara a Asturias con Roma, elevando la romería salvadoreña al nivel de las principales peregrinaciones de la época. Además, a modo de aliteración, identifica al territorio de Asturias, un espacio histórico bien diferenciado, con la sede de San Salvador de Oviedo. Es, en su opinión, el ejemplo de viaje piadoso que emprenden los franceses sacrificando buena parte de sus bienes. La segunda mención aparece en «El Traje Bermejo», un *fabliaux* o cuento de carácter satírico. La inclusión de San Salvador de Oviedo al lado de santos de gran proyección en la sociedad gala (San Leu) y de citas hagiográficas de carácter culto constituye un precioso testimonio de la psicología religiosa de un individuo del XIII, en cuya mente la sede asturiana ocupa un lugar importante. En esta composición, la *peregrinatio* a San Salvador se entiende en calidad de “remisión de los pecados” siguiendo la mentalidad al uso. En definitivas cuentas, desde el siglo V al XIII, sin bruscas rupturas en el fluir, las ideas, los libros y las reliquias han compartido las rutas entre Asturias y Francia con otras mercancías del comercio, transportadas en barcos, mulas o en la mente de los peregrinos y mercaderes. Esta arqueología de la cultura es, en fin, la mejor prueba de la perpetuación de unos itinerarios ideológicos, sociales y productivos durante la Edad Media.

Recibido: 25/10/2011

Aceptado: 2/2/2012



RESUMEN: Este artículo propone una arqueología de la cultura que emplee los patrones de movilidad intelectual, las rutas de tráfico de libros o reliquias y las influencias literarias como análisis de los contactos económicos, políticos, comerciales e ideológicos habidos entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media. En este sentido, un libro puede entenderse como parte de la cultura material que estudia la arqueología y los itinerarios de difusión de ideas se integran en los parámetros de investigación de la arqueología del espacio. Gracias a este enfoque, puede suplirse la falta de otros elementos (cerámicas, metales...) cuya ausencia en el repertorio arqueológico ha llevado en ocasiones a defender la ruptura de las comunicaciones europeas en algunas coyunturas (caída del Imperio Romano, invasión musulmana). Esta reflexión teórica se aplica al marco de las relaciones disfrutadas entre Asturias y Francia durante los siglos V-XIII. A lo largo de ese tiempo, los contactos culturales fueron continuados y vivieron momentos de esplendor en etapas como el reino de Asturias (siglos VIII-X d. C.) o fenómenos como la peregrinación a San Salvador de Oviedo (siglos XI-XIII). En última instancia, la literatura de ambos espacios es un argumento clave en este discurso y una serie de obras asturianas y francesas reflejan esta movilidad intelectual. El artículo concluye, precisamente, con el análisis de dos citas a San Salvador de Oviedo contenidas en la literatura profana francesa del siglo XIII: los poemas de Rutebeuf y un *fabliaux*.

ABSTRACT: In this article we propose a cultural archaeology that use the patterns of intellectual mobility, the traffic of books and relics and the literary influences for the analysis of the economic, political, commercial and ideological contacts between the Late Antiquity and the Middle Ages. In this respect, a book can be understood as part of the material culture that studies the archaeology and the itineraries of ideas join the parameters of investigation of the spatial archaeology. Thanks to this approach, we can be replaced the lack of other elements (ceramics, metals ...) whose absence in the archaeological information have led to defending the break of the european communications in some conjunctures (fall of the Roman Empire, moslem invasion). This theoretical reflection have been applied to the scene of the cultural and literary relations between Asturias and France during the 5-13th centuries a. D. Throughout this time, the contacts were continued and periods as the kingdom of Asturias (8-10th centuries) and the peregrination to San Salvador of Oviedo (11-13th centuries) were brilliant moments. In last instance, the literature is a key argument in this speech and a long series of asturian and french works reflect this intellectual mobility. The article concludes, precisely, with the analysis of two references of San Salvador of Oviedo contained in the profane french literature of the 13th century: the poems of Rutebeuf and a *fabliaux*.

PALABRAS CLAVE: Literatura medieval, comercio, caminos, ideología, reino de Asturias, reino carolingio, San Martín de Tours, Gregorio de Tours, Beato de Liébana, Biblia Danila, camino de Santiago, San Salvador de Oviedo, Códice de Valenciennes, Manuscrito de Cambrai, Rutebeuf, *fabliaux*.

KEYWORDS: Medieval literature, trade, ways, ideology, kingdom of Asturias, carolingian kingdom, San Martin of Tours, Gregory of Tours, Beato of Liebana, Danila Bible, way of Santiago, San Salvador of Oviedo, Codex of Valenciennes, Manuscript of Cambrai, Rutebeuf, *fabliaux*.