

MEMORIA Y CULTURA
EN LA DOCUMENTACIÓN DEL MONASTERIO DE SAHAGÚN:
LA RESPUESTA DE LAS FÓRMULAS “INÚTILES”
(904-1230)¹

MEMORY AND CULTURE
IN THE DOCUMENTATION OF THE MONASTERY OF SAHAGÚN:
THE ANSWER OF THE DIPLOMATIC FORMULAE (904-1230)

LETICIA AGÚNDEZ SAN MIGUEL
Universidad de Cantabria

Resumen: El presente artículo pretende indagar en la voluntad del monasterio de los santos Facundo y Primitivo de Sahagún en la construcción deliberada de una memoria histórica entre los años 904 a 1230. Tal indagación se centra, concretamente, en el examen de la forma y el contenido que adoptan las llamadas fórmulas diplomáticas aparentemente “inútiles” —invocación, salutación, preámbulo, exposición de motivos, cláusulas condenatorias y finalidad del negocio jurídico—, cuyo análisis se muestra de gran utilidad para captar los rasgos que caracterizaron las vivencias de memoria y cultura del cenobio entre los años señalados.

Palabras clave: Monasterio de Sahagún; Memoria histórica; Fórmulas diplomáticas.

Abstract: This article is intended to study the will of the monastery of Saints Facundo and Primitivo of Sahagún in the deliberate construction of a historical memory between the 904 years at 1230. Such inquiry focuses specifically on the review of the form and content adopting the diplomatic formulae —invocation, salutation, preamble, explanatory statement, clauses convictions and purpose of the legal business— whose analysis demonstrates very useful to capture the features that characterized the experiences of memory and culture of the monastery between indicated.

Keywords: Monastery of Sahagún; Historical memory; Diplomatic formulae.

SUMARIO

Introducción.- 1. Nuestra fuente de información: los documentos sahumuntinos.- 2. Los contenidos seleccionados: modalidades de invocación.- 2.1. Invocaciones trinitarias.- 2.2. Invocaciones cristológicas.- 2.3. Invocaciones marianas.- 3.- Los contenidos seleccionados: la salutación.- 4. Los contenidos seleccionados: el preámbulo.- 4.1. Preámbulos éticos.- 4.2. Preámbulos bíblicos.- 4.3. Preámbulos diplomáticos. 5. Los contenidos seleccionados: la exposición de motivos.- 6. Los contenidos seleccionados: la finalidad del negocio jurídico.- 7.

¹Este estudio ha sido realizado gracias al apoyo de una beca predoctoral de la Universidad de Cantabria, cofinanciada por el Gobierno de Cantabria, y fue merecedor del accésit en el área de ciencias sociales y humanidades de la XIII edición de los premios "Mariano Rodríguez para jóvenes investigadores".

Los contenidos seleccionados: las cláusulas condenatorias.- 7.1. Penas espirituales.- 7.2. Penas temporales.- 7.3. Penas pecuniarias.- 8. Conclusiones.

INTRODUCCIÓN

La elección del monasterio de Sahagún como institución monástica seleccionada para un estudio de este tipo se justifica por el hecho de que este cenobio fue, entre los años 904 a 1230, uno de los monasterios más importantes de toda España y, sin duda, el más relevante del reino de León. Es, por otro lado, el centro monástico del que se ha conservado mayor número de documentos para ese período (1.655), bien en forma de diplomas originales, bien en forma de copias incluidas en el *Becerro Gótico de Sahagún*². Además, hay unanimidad en reconocer que la edición de los textos facundinos es una de las más seguras de las muchas que se han hecho sobre documentación procedente de monasterios medievales.

La condición del monasterio de Sahagún como uno de los abadengos más poderosos de la España cristiana implicó un proceso de control social capitaneado por la comunidad monástica, al menos, durante esos trescientos años. Una vez que el monasterio de Sahagún se había hecho con un dominio material significativo y unas competencias de jurisdicción paralelas, trató de asegurar uno y otras a través de diversos expedientes: confirmación regia de sus propiedades, falsificación de documentos, exaltación de la fama de las reliquias conservadas en el monasterio, construcción de los edificios románicos, elaboración de crónicas, etc. El análisis de la cronología y las razones de cada una de estas acciones lleva al convencimiento de que el conjunto obedece y sigue las pautas de construcción de una memoria favorable a los intereses del cenobio. Ésta es precisamente la finalidad del presente trabajo, indagar en la voluntad del monasterio de Sahagún en la construcción deliberada de una memoria histórica. Tal indagación la he centrado, concretamente, en el examen de la forma y el contenido que adoptan las llamadas fórmulas diplomáticas aparentemente “inútiles”, a través de cuyo análisis aspiro a captar algunos de los rasgos que caracterizaron las vivencias de memoria y cultura del monasterio en los años 904 a 1230³.

Para alcanzar este objetivo es necesario tener presentes dos principios. Uno, que muchas de las fórmulas inútiles incluidas en los documentos vienen de antiguo, algunas de época visigoda, por lo que el interés de su análisis no reside en la constatación de su existencia sino en la frecuencia y la cronología

²(= BGS). Este manuscrito lleva por título *Liber Testamentorum Sancti Facundi*.

³El marco cronológico de este estudio abarca el período comprendido entre los años 904, fecha en que disponemos del primer documento del siglo X que se conserva del monasterio de Sahagún, y 1230, año de la unión definitiva de las coronas de León y Castilla en el reinado de Fernando III. Pero, por encima de estos datos coyunturales, lo que verdaderamente justifica la elección del período 904-1230 como marco de nuestro estudio es el proceso de formación, ascenso, apogeo y crisis del señorío monástico de Sahagún.

de su empleo por parte de una determinada institución⁴. Y dos, que sólo una comparación de los resultados obtenidos a partir de textos de diferentes procedencias permitirá alcanzar certezas sobre el tiempo y el espacio por los que se dispersaron las fórmulas significadoras de piedad, recuerdo, legitimación y condenación. Sólo entonces podremos saber el papel que en la elaboración y, sobre todo, el uso de tales fórmulas correspondió respectivamente a las variables de tiempo, espacio, estatus social y tradición específica de un escriptorio monacal⁵.

1. NUESTRA FUENTE DE INFORMACIÓN: LOS DOCUMENTOS SAHAGUNTINOS

La fuente documental sobre la que he proyectado el instrumento de análisis está constituida por los textos reunidos por J. M. Mínguez Fernández, M. Herrero de la Fuente y J. A. Fernández Flórez publicados bajo el título *Colección diplomática del monasterio de Sahagún*⁶. Para los años 904 a 1230,

⁴Las posiciones historiográficas sobre el tema de la estructura de los documentos altomedievales se hallan divididas entre: a) partidarios de que responden a unas fórmulas, en parte, herederas de las *Formulae Visigothicae*, cuyo valor coyuntural y social es, por tanto, muy limitado, por lo que sólo vale la pena su estudio estructural, y b) partidarios de que, aun con esas características, las fórmulas evolucionan en el tiempo y pueden utilizarse como indicios de cambios en las mentalidades. Este trabajo se decanta por esta segunda posición.

⁵El instrumento de análisis queda constituido por una encuesta que contiene seis cuestiones, sucesivamente aplicadas a cada uno de los diplomas registrados para este trabajo. Estas seis cuestiones indagan la forma que adoptan las siguientes fórmulas diplomáticas: modalidad de invocación, salutación a los destinatarios espirituales, preámbulo, exposición de motivos, finalidad del negocio jurídico y cláusulas condenatorias (expresiones encabezadas por *si quis* y anuncio de sanción a los transgresores). Como modelo teórico de análisis para esta investigación me han sido de gran utilidad los trabajos realizados por José Angel GARCÍA DE CORTÁZAR, *Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Arlanza: la respuesta de las fórmulas "inútiles" (años 912 a 1233)*, en *La Península en la Edad Media: treinta años después*, Salamanca, 2006, pp. 143-158; *Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Samos: la respuesta de las fórmulas "inútiles" (años 785 a 1209)*, "Inter-American Music Review", XVIII/II, (2008), pp. 87-97; y José Antonio GARCÍA DE CORTÁZAR y Leticia AGÚNDEZ SAN MIGUEL, *Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Celanova: la respuesta de las fórmulas "inútiles" (años 842-1165)*, en *Castilla y León y el mundo feudal. Homenaje al Profesor Julio Valdeón*, III, Valladolid, 2009, pp. 251-267.

⁶José María MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún*. (ss IX-X). I., León, 1976 (= CDS, I); Marta HERRERO DE LA FUENTE, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún. (1000-1073)*. II, León, 1998 (= CDS, II); M. HERRERO DE LA FUENTE, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (1073-1109)*. III, León, 1998 (= CDS, III); José Antonio FERNÁNDEZ FLÓREZ, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún. (1110-1199)*. IV., León, 1991 (= CDS, IV); J.A. FERNÁNDEZ FLÓREZ, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (1200-1300)*. V, León, 1994 (= CDS, V). Para llevar a cabo los objetivos planteados se han utilizado todas las fuentes documentales del monasterio de Sahagún conservadas para estas fechas, ya se tratasen de originales, copias o de ediciones recogidas en publicaciones posteriores. Aunque, afortunadamente, muchos de estos diplomas se conservan en su versión original, el trabajo con copias es inevitable, especialmente para el periodo contenido en el BGS. En múltiples ocasiones, los diplomatas han avisado sobre lo comprometidos que se pueden ver los resultados de una investigación si el autor del trabajo no se plantea con seriedad si se está sirviendo de versiones originales o de copias de los diplomas. Por mi parte, y en orden a esta advertencia, indico que, siempre que me ha sido posible, me he servido de diplomas originales para ejemplificar las argumentaciones que he desarrollado. Si embargo, soy consciente de que, inevitablemente, el trabajar con copias distorsiona, en mayor o menor grado, los resultados obtenidos. Por ello, quiero señalar las relativas limitaciones que conlleva el que parte de los resultados ofrecidos en este trabajo hayan sido expresados en porcentajes, por otra parte, único medio de cuantificación factible para expresar cómodamente los resultados del análisis del considerable volumen documental estudiado.

se trata de un conjunto de 1.655 documentos, aunque éste no ha sido el volumen real de documentación objeto de mi análisis. Excluidos los diplomas de compra-venta⁷, el número de documentos analizados asciende a un total de 1.188⁸.

En lo que respecta a la procedencia de los 1.188 documentos analizados⁹, nada menos que 451 (el 37,96%) se nos han conservado, exclusivamente, en el *BGS*, el último código visigótico datado y que habría sido confeccionado en el año 1110 por el presbítero Munio¹⁰. Por su parte, los documentos procedentes de pergaminos sueltos (originales y copias)

⁷Los diplomas de venta se articulan y vertebran en función de los tres elementos siguientes: la determinación del objeto que se vendé, el precio en que se fija la transacción y la afusión de la transmisión del dominio. Por lo general, la mayoría de las compraventas recogidas en la colección carecen de preámbulo, exposición de motivos y finalidad del negocio, partes de suma importancia para responder a los objetivos que se plantea este trabajo. Por este motivo, y por la rigidez de su formulario que permite establecer un criterio uniforme, esta tipología documental no ha sido objeto de mi análisis.

⁸Dicha cifra sería más elevada de tener presente que, en algunos casos, bajo un mismo número se editan dos o, incluso, tres versiones de un mismo hecho aportadas por diferentes documentos. De manera general, estas múltiples versiones no han sido registradas debido a que las divergencias existentes entre ellas no eran especialmente relevantes para mi encuesta. Por otra parte, he preferido mantener la doble numeración que presentan, por correcciones en su cronología, los documentos número 1268-1571 y 1228-1611, para evitar un desfase con la numeración de la colección diplomática.

⁹A pesar de que los diplomas de Sahagún representan una colección unificada casi en su totalidad en el Archivo Histórico Nacional (= AHN), ya sea en forma de pergaminos sueltos o en copias en el *BGS*, los autores de la colección han considerado oportuno completar la documentación referente a este cenobio con una serie de diplomas procedentes de otras fuentes. Tal es el caso de los documentos conservados en el llamado *Becerro II de Sahagún*, código elaborado en el siglo XIV y conservado en el AHN, que contiene documentos de los siglos XI al XIV, de algunos documentos conservados en el Archivo de la Catedral de León, más concretamente en el *Catálogo* de Zacarías García Villada y en el llamado *Tumbo Legionense*, de algunos diplomas de procedencia real y pontificia que se conservan en el manuscrito 1519 de la Biblioteca Nacional, y de los documentos conocidos exclusivamente por las ediciones del R. Escalona o de D. Mansilla. Aunque la documentación proveniente de estas fuentes represente un reducido porcentaje en el conjunto de la colección, no deja de ser imprescindible hacer referencia a ella. Zacarías GARCÍA VILLADA, *Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid, 1919; Romualdo ESCALONA, *Historia del Real Monasterio de Sahagún*, Madrid, 1782. Los documentos tomados de Escalona se encuentran en los números siguientes de la colección diplomática: 16, 363, 365, 398, 974, 1094, 1186, 1220, 1227, 1259, 1263, 1281, 1302, 1330, 1352, 1353, 1382, 1425, 1429, 1510, 1554, 1569, 1587, 1599, 1623 y 1632; Demetrio MANSILLA REYO, *La documentación pontificia de Honorio III (1216-1227)*, Roma, 1965. Los documentos tomados de Mansilla se encuentran en los números siguientes de la colección diplomática: 1610, 1633, 1634, 1638, 1639, 1640.

¹⁰Dichas afirmaciones requieren, en opinión de los editores, de ciertas matizaciones. En primer lugar, no se afirma en ninguna parte del código que haya sido Munio su copista, se trata de una atribución que estos autores creen en razón de las grafías que emplea en los documentos en pergaminos debidos a su mano que se han conservado. Por otra parte, ambos investigadores han puesto de manifiesto que dicha datación aparece en la última línea de la segunda columna del fol. 141 r, que quedó libre tras haber concluido la copia del documento 78 del libro V. En esta dirección, si bien no habría que descartar la posibilidad de que tal datación debiera ser referida al libro V, exclusivamente, el hecho de que tal fecha del último documento recogido en la parte primigenia del cartulario sea el 15 de diciembre de 1110, les lleva a seguir manteniendo la cronología tradicional, en el mismo sentido de hacerla extensiva a los nueve libros del manuscrito copiados por Munio. Por lo que respecta al trabajo del copista, de manera general, es riguroso y fiable en cuanto a la transmisión de lo específico de cada texto (*specialis tenor*), pero en el resto nos ofrece su particular visión de cómo deberían haber sido recogidos los distintos negocios jurídicos. José Antonio FERNÁNDEZ FLÓREZ y Marta HERRERO DE LA FUENTE, *Libertades de los copistas: el caso del Becerro Gótico de Sahagún*, en *Scribi e colofoni. Le sottoscrizioni di copista dalle origini all'avvento della stampa*, X Colloquio del Comité International de Paléographie latines (23-28 ottobre 1993), Spoleto, 1995, pp. 301-319. Sonia SERNA SERNA, *Munio y el Becerro Gótico de Sahagún: una muestra de su actividad como copista*, en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, "X Congreso de Estudios Medievales. Fundación Sánchez Albornoz", León, 2007, pp. 425-435.

conservados en el AHN ascienden a 366 (el 30,80%), mientras que los que han llegado a nosotros por varias vías, es decir, en forma de pergaminos sueltos, como trasladados en el BGS y, en menor medida, procedentes del *Becerro II*, del *Tumbo Legionense*, de la publicación del R. Escalona y del Manuscrito 1519 de la Biblioteca Nacional, alcanzan el número de 327 (el 27,52%). De los 44 documentos restantes, 10 (el 0,84%) se nos han conservado exclusivamente en el *Becerro II de Sahagún*, 26 (el 2,18%) han llegado a la actualidad por la publicación de R. Escalona¹¹, 6 (el 0,50%) por la publicación de D. Mansilla¹² y los otros 2 (el 0,16%) se han conservado en el *Catálogo* de Z. García Villada¹³.

La distribución cronológica de los 1.188 documentos utilizados en el estudio es la siguiente: 186 del siglo X, 534 del siglo XI, 381 del siglo XII y 87 del siglo XIII. La tipología de los contenidos de los actos jurídicos documentados en los diplomas de Sahagún marca con claridad un cambio a finales del siglo XI entre la etapa de hegemonía de las donaciones y la etapa de diplomas con otros contenidos.

AÑOS	DONACIONES DIRECTAS	DONACIONES INDIRECTAS
901-925	14	5
926-950	13 + 1 ¹⁴	9
951-975	42 + 1	20
976-1000	37	11
1001-1005	12 + 1	4
1026-1050	60 + 2	28
1051-1075	89 + 2	50
1076-1100	160 + 1	70
1101-1125	73 + 3	33

¹¹R. ESCALONA, *Historia Sahagún ob. cit.*

¹²D. MANSILLA REYO, *La documentación pontificia, ob. cit.*

¹³Z. GARCÍA VILLADA, *Catálogo de los códices, ob. cit.*

¹⁴Este segundo cómputo se corresponde con las donaciones que tuvieron como destinatarios conjuntos al monasterio de Sahagún y a algún otro cenobio o iglesia, ya dependiente del mismo en el momento de la donación o que pasará posteriormente a estar bajo su dependencia. Dentro de la categoría de donaciones directas incluyo tres diplomas (núms. 318, 1018 y 1173) en los que el destinatario de la donación no se precisa, por creer que es finalmente el monasterio de Sahagún el directamente beneficiado con el negocio. Considero que, aunque este planteamiento sea erróneo, el escaso número de diplomas afectados por esta circunstancia no afecta de forma arriesgada a las conclusiones que se pueden extraer de este cuadro.

1126-1150	22	15
1151-1175	21+1	17
1176-1200	23+1	21
1201-1230	17	7
Total	596	290

Para el siglo X las donaciones ascienden a un total de 153 (el 41%) documentos, de los 373 que conforman la producción documental de este siglo. De estos 153 diplomas, 108 (el 28,95%) hacen referencia a donaciones directas al monasterio, mientras que los 45 (el 12,06 %) restantes constituyen donaciones “indirectas”, es decir, donaciones cuyo destinatario directo eran instituciones, iglesias o monasterios, o particulares, cuyos bienes ya dependían de dicho cenobio en el momento de la donación o pasaron a pertenecer a él más tarde. Para el siglo XI la cifra de donaciones se sitúa en 479 diplomas de los 691 conservados de este siglo, constituyendo el 69,31% de este total. Por su parte, la distribución entre donaciones directas e indirectas queda representada por 327 (el 47,32%) para las primeras y 152 (el 21,99%) para las segundas. Para el siglo XII, con un total de 472 diplomas, el número de donaciones directas asciende a 144 (el 30,50%) y el de indirectas a 86 (el 18,22%), mientras que para el breve período del siglo XIII estudiado, con un total de 115 diplomas, las donaciones directas alcanzan la cifra de 17 (el 14,78%), mientras que las indirectas sólo son 7 (el 6,08%). Finalmente, estas cifras expuestas se traducen en que para los 1.651¹⁵ diplomas conservados entre los años 904 y 1230, el 53,66% de la documentación lo constituyen donaciones. Como en todos los monasterios, el resto de diplomas contienen negocios de compra-ventas, pleitos, concesiones de heredades, permutas, pactos, *chartulae perfiliationis*, cartas de dote, *cartae unitatis*, prestimonios, fueros, confirmaciones, restauraciones, preceptos o mandatos y noticias de heredades.

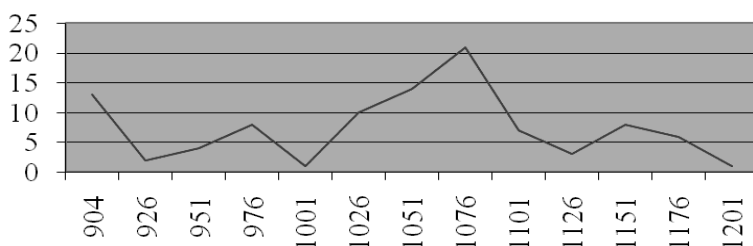
A raíz de estas referencias, y medido sólo a través de este dato meramente externo, podría decirse que la tipología de los actos jurídicos documentados en Sahagún concuerda con el esquema clásico que algunos autores, como L. J. Fortún Pérez de Ciriza y J. A. García de Cortázar¹⁶, han

¹⁵La suma total de los documentos equivale a 1651, cifra que no se corresponde con la numeración seguida en la colección diplomática, cuyo número de diplomas hasta diciembre del año 1230 es de 1655, debido a que los cuatro primeros diplomas de la colección, pertenecientes al siglo IX, no han sido registrados para este estudio.

¹⁶Luis Javier FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *El señorío monástico altomedieval como espacio de poder*, en *Los espacios de poder en la España medieval*, XII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 30 de julio a 3 de agosto de 2001). Logroño, 2002, pp. 195-198; L. J. FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, *Ascenso, apogeo y crisis de un monasterio benedictino: San Salvador de Leire (siglos XI-XII)*, en *Los grandes monasterios benedictinos hispanos de época románica (1050-1200)*, Aguilar de Campoo, 2007, pp. 9-56. José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII). Introducción a la historia rural de*

considerado característico de la evolución medieval de los dominios benedictinos: creación y engrandecimiento hasta finales del siglo XI y consolidación y defensa desde entonces. En palabras de L. J. Fortún Pérez de Ciriza, “el primer tercio del siglo XII marcó el culmen patrimonial de los monasterios benedictinos, cuyo crecimiento se fue acelerando hasta este período. A partir de entonces el proceso sufrió una brusca interrupción o un descenso muy significativo. El punto álgido del crecimiento se alcanzó en distintos momentos, pero siempre en este período, excepción hecha de ciertas abadías precoces o retardatarias, éstas últimas ayudadas por su proximidad a ámbitos urbanos”¹⁷. En el caso de Sahagún, y en vista de los datos ofrecidos por el cuadro de donaciones anterior, se observa cómo es a partir del segundo cuarto del siglo XI cuando la gran abadía del Cea comienza su fase expansiva en la recepción de donaciones, alcanzando su culmen patrimonial en el último cuarto del siglo XI, cuando tanto las donaciones directas como las indirectas alcanzan su cifra máxima para todo el período estudiado, y cuando el proceso de concentración monasterial al que se verá sometida la abadía llega a su punto álgido.

**GRÁFICO DE EVOLUCIÓN DE LOS
MONASTERIOS E IGLESIAS AGREGADOS A
SAHAGÚN**



El análisis de este fenómeno de concentración monasterial lleva consigo múltiples limitaciones que hacen que estos datos expuestos sean útiles pero no completamente exactos. La problemática radica en la falta de precisión que sobre estos pequeños cenobios dependientes nos ofrecen muchos de los diplomas conservados, comenzando por la ambigüedad en las advocaciones, en las localizaciones geográficas y en las fechas. A esta dificultad inicial se suma el hecho de que la propiedad de estos pequeños cenobios recaía, en muchas ocasiones, en diversos particulares que ofrecen sus divisas correspondientes, y no la totalidad de la propiedad, en sus donaciones.

Castilla altomedieval, Salamanca, 1969, pp. 52-53.

¹⁷L.J. FORTÚN, *El señorío monástico altomedieval*, ob. cit., p. 196.

Por lo tanto, y en referencia a uno solo de estos monasterios, podemos encontrar varios documentos que registren donaciones parciales de su titularidad. En estos casos, y para no distorsionar los datos, he registrado la última de estas donaciones “parciales” por considerarla la más próxima a la posesión total del cenobio en cuestión por parte del monasterio de Sahagún. Como justificación a la simplificación que esta operación puede conllevar señalaré que la distancia temporal máxima registrada entre estas donaciones “parciales” es de, aproximadamente, 30 años, y que estos límites temporales se encuadran siempre dentro de este período denominado de fase expansiva (1026-1100). Además, hay que tener en consideración que los bienes objeto de estas donaciones poseen unos valores económicos muy diversos¹⁸.

Con las limitaciones expuestas, los datos ofrecen como será la muerte de Alfonso VI, héroe epónimo y gran benefactor de nuestro monasterio, el acontecimiento que marque el final de la fase expansiva de la abadía de Sahagún. Esta afirmación se apoya en que para los años finales del reinado de Alfonso VI (1101-1109) son 60 las donaciones directas realizadas a Sahagún, con independencia de la calidad social del donante a la que haré referencia más adelante, mientras que para los restantes años del primer cuarto del siglo XII (1110-1125) este monasterio sólo se hace destinatario directo de 14 donaciones. Fenómeno que no se constata entre las donaciones indirectas que, aunque en una pequeña proporción, consiguen ascender de 15 a 18 diplomas.

En el estudio de la evolución del dominio monasterial de Sahagún, especialmente de su fase expansiva y su posterior recesión, es importante tener en consideración los protagonistas de la misma, es decir, los benefactores. Para llevar a cabo este cometido he dividido a los bienhechores según su calidad social en cuatro grados: reales, señoriales (personas con algún tipo de tratamiento), clero, y propietarios libres, en cuya categoría incluyo a todas las personas que carecen de título. Soy consciente de que los resultados de esta síntesis se ven afectados por la inexactitud de una división tan problemática como la apoyada en la mención o no de un título que puede no expresarse, o por la inclusión en la misma categoría de clero a personas con una jerarquía social muy diferente —obispos, abades, presbíteros, *fratres*, etc.—. Sin embargo, y ante la imposibilidad de encontrar en los diplomas facundinos

¹⁸A este respecto, soy consciente de la advertencia que hace J. M. Mínguez Fernández: “Un diagrama que represente el número de donaciones y compraventas realizadas por el monasterio[...] puede reflejar cierta periodicidad; pero ésta no tiene por qué responder a la expansión real del dominio ya que ni todas las donaciones ni todas las compraventas se ajustan a unos moldes que las hagan equiparables entre sí”, “las variaciones que se pueden apreciar entre las distintas operaciones se mueven dentro de unos márgenes excesivamente amplios; es claro, por tanto, que el número de anexiones por sí mismo, no sólo no refleja la expansión real del monasterio, sino que puede deformarla gravemente”. Bien es cierto, como expone este autor, que lo ideal sería determinar el valor generado por cada bien donado, pero como él mismo señala: “esto es de todo punto imposible no sólo en aquellas donaciones cuya característica es la indeterminación, [...] sino también en aquellas villas o explotaciones cuyos límites se especifican”, afirmación completamente equiparable a los bienes objeto de mi atención. En definitiva, esta es una advertencia que tengo presente, pero teniendo en cuenta los objetivos de este trabajo, conocer la capacidad para atraer a los benefactores- síntoma evidente del crecimiento del prestigio de la abadía-, y no el crecimiento real del dominio monasterial, creo que los datos aportados por estas tablas pueden ser bastante útiles. José María MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *El dominio del monasterio de Sahagún en el siglo X. Paisajes agrarios, producción y expansión económica*, Salamanca, 1980, p. 207.

elementos que apoyen más exactamente este tipo de divisiones, creo que las conclusiones que pueden extraerse de estas tablas no son del todo inexactas.

CUADRO DE DONACIONES REALIZADAS DIRECTAMENTE AL MONASTERIO DE SAHAGÚN DISTRIBUIDAS SEGÚN LA CONDICIÓN SOCIAL DEL DONANTE

Años	Reales	Señoriales	Clero	Propietarios
901-925	8	-	4	2
926-950	7	-	1	6
951-975	9	1	9	23
976-1000	3	3	4	27
1001-1025	-	1	2	11
1026-1050	-	2	11	49
1051-1075	2	6	14	69
1076-1100	6	5	14	136
1101-1125	-	7	1	67
1126-1150	6	1	-	16
1151-1175	6	5	4	7
1176-1200	2	3	-	19
1201-1230	2	3	2	10
Total	51 (8,55%)	37 (6,20%)	66 (11,07%)	442 (74,16%)

En vista de los datos expuestos por las sucesivas tablas se puede obtener una imagen del desarrollo histórico del monasterio: 1. De 1026 a 1100, la abadía facundina vive una etapa de acrecentamiento ininterrumpido, cuyo ritmo se hace especialmente notable en el último cuarto de ese siglo. Ahora bien, mientras en él las donaciones particulares y clericales alcanzan su cota más elevada, las reales, con un crecimiento nulo en los períodos inmediatos, se ven reimpulsadas por el favor del rey Alfonso VI. A este impulso real y a la influencia de la reforma gregoriana, personificada en Sahagún bajo el signo cluniacense, se debe el estímulo que propiciará el incremento en las donaciones de los particulares. El clero y los pequeños propietarios ocupan en Sahagún los porcentajes más altos, como ocurre en los casos de Cardena o San Millán, donde representan entre un 32,9 % y un 25,3 %, según los períodos, y un 46,7 %, respectivamente. Y al igual de lo que

ocurre en Samos y en Celanova, los bienes que transmiten tienen, por lo general, un valor sensiblemente inferior. El crecimiento en la afluencia de donaciones por parte de los pequeños propietarios tiene una estrecha relación con el prestigio espiritual de un monasterio, reforzado, en el caso de Sahagún, por la presencia cluniacense y por su erección como estandarte de las reformas eclesiásticas y políticas de Alfonso VI¹⁹.

2. Esta euforia expansiva será seguida de un brusco descenso a lo largo del siglo XII, especialmente marcado en la primera mitad de esta centuria entre las categorías del clero y de los propietarios libres. Las razones para explicar este declive son varias. Las de tipo demográfico, tal y como expuso J. A. García de Cortázar: “puede pensarse en un progreso demográfico que exija la totalidad de las tierras para hacer vivir a las familias, cada vez más numerosas, a lo que pudo unirse el agotamiento o pérdida de fertilidad de ciertas tierras roturadas alegremente a fines del siglo XI”²⁰. Las de tipo religioso o espiritual: el siglo XII en conjunto evidencia el agotamiento del modelo monástico benedictino y la pérdida de su atractivo para los grupos dirigentes. Este declive benedictino estuvo directamente relacionado, como expone L. J. Fortún Pérez de Ciriza²¹, con la aparición en España a partir de 1140 de un nuevo modelo monástico, el cisterciense, dotado del vigor propio de la novedad y presidido por la austeridad.

3. A partir de este momento, la falta de un apoyo regio eficaz provocará que el monasterio de Sahagún busque ayuda en la Santa Sede, lo que se materializó en la concesión de multitud de privilegios de protección y exención. Los primeros trataban de asegurar los bienes patrimoniales del monasterio mientras que los segundos buscaban la salvaguarda de sus intereses frente a la autoridad episcopal, en un intento de reducir un nuevo frente de conflictos²². A partir de este momento, la colección diplomática se llenará de documentos de confirmación y de *placita* que intentan efectuar la defensa y salvaguarda del patrimonio, no sólo inmueble, del cenobio.

Y de las semejanzas a las originalidades. Hasta el momento, con las particularidades cronológicas propias de la historia de cada cenobio y de cada

¹⁹Para conocer en extenso la relevancia de las actuaciones de Alfonso VI en Sahagún véase: Javier PÉREZ GIL y Juan José SÁNCHEZ BADIOLA, *Monarquía y monacato en la Edad Media Peninsular: Alfonso VI y Sahagún, León*, 2002; J. PÉREZ GIL y Javier RIVERA BLANCO, *Sahagún y Cluny: vidas paralelas*, en *Los grandes monasterios benedictinos hispanos de época románica (1050-1200)*, ob. cit., p. 101.

²⁰J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *El dominio de San Millán*, ob. cit., p. 53.

²¹L. J. FORTÚN, *Ascenso, apogeo y crisis de un monasterio*, ob. cit., p. 19.

²²Para conocer toda la producción documental que los conflictos de delimitación jurisdiccional entre el obispado de León y el monasterio de Sahagún ocasionaron véase: Fernando Luis CORRAL, *Propiedad y derechos eclesiásticos en Villavieja: un litigio entre el abad de Sahagún y el episcopado leonés*, “Espacio, Tiempo y Forma”, Serie III. Historia Medieval, 16 (2003), pp. 169-176; Vicente ALVAREZ PALENZUELA, *Jurisdicción episcopal y monástica. Su delimitación entre el obispado de León y el monasterio de Sahagún*, en *Escritos dedicados a José María Fernández Catón*, León, 2004, pp. 65-85. En esta misma obra otros dos autores se han ocupado de este enfrentamiento, Carlos Manuel REGLERO DE LA FUENTE, *La querrela entre el abad de Sahagún y el obispo de León: recuerdos de un enfrentamiento (1215)*, pp. 1149-1176; y Tomás VILLACORTA RODRÍGUEZ, *Conflictos de jurisdicción entre el obispo de León y el abad del monasterio de Sahagún*, pp. 1445-1496.

región, vemos cómo la evolución del dominio monasterial de Sahagún responde a las pautas genéricas recogidas por L.J. Fortún Pérez de Ciriza. Este mismo autor, en su estudio sobre la formación de los dominios monásticos benedictinos de doce instituciones repartidas por los territorios de Galicia, Castilla y León, la Rioja, Navarra y Cataluña²³, constata una homogeneidad en las donaciones recibidas, cuya media porcentual se sitúa en el 75,01 % calculando una desviación media de los porcentajes correspondientes a cada monasterio de 7,9 puntos, apenas sobrepasando el 10% de la propia media. Como expuse anteriormente, las donaciones en el monasterio de Sahagún supusieron el 53,66% de las operaciones patrimoniales conservadas entre los años 904 y 1230. Esta cifra supone un descenso importante en esta media porcentual calculada, incluso teniendo en consideración la desviación media prevista. El de Sahagún no será un caso excepcional, pues este mismo autor ofrece en su estudio otros tres casos, los de Celanova, Antealtares y Gerri, donde la dispersión de las variables sobrepasa el valor de la desviación media.

2. LOS CONTENIDOS SELECCIONADOS: MODALIDADES DE INVOCACIÓN

Las modalidades de invocación de los documentos sahafutinos estudiados registran más de un centenar de variantes. De entre los 1.188 documentos cabe destacar un elevado número de diplomas, en torno a 140 casos, que carecen de toda invocación inicial de carácter teológico²⁴. Esta cifra equivale al 8,45% del total de diplomas correspondientes a los años 904 a 1230, un cálculo muy aproximado al que realizó A. García y García²⁵ para los diplomas de la catedral de León, donde los documentos sin fórmula inicial ascienden al 8,82% para los años 775 a 1187. No se percibe un criterio uniforme para no incluir al principio de estos diplomas una invocación religiosa. La única observación que parece emerger del examen de estos documentos es que muchos de los que no llevan este tipo de fórmulas son textos breves, como noticias de heredades, documentos pertenecientes a la tipología de los *placita*, o privilegios papales de exención, protección o confirmación. Hay que tener en cuenta que los documentos pontificios, frecuentes en León desde el siglo XII, no llevan invocaciones iniciales, y es justamente en esa centuria cuando los diplomas leoneses sin invocaciones iniciales aumentan considerablemente. En el caso de las donaciones, la inmensa mayoría de las que carecen de invocación sólo se han conservado en

²³L.J. FORTÚN, *El señorío monástico altomedieval*, ob. cit.

²⁴Muchos de los diplomas copiados en el BGS sufrieron modificaciones importantes en la invocación verbal y en ninguno de ellos hay constancia de invocación monogramática.

²⁵Antonio GARCÍA Y GARCÍA, *Contenidos canónico-teológicos de los diplomas leoneses*, en *El reino de León en la Alta Edad Media*, VI, León, 1994, pp. 7-132.

forma de copias en el *BGS*, por lo que es posible pensar que en su versión original sí tuvieron invocación.

Entre la amplia variedad de fórmulas invocativas hay cuatro que resultan muy habituales y se emplean en una importante proporción: "In Dei nomine", que aparece en 221 documentos (el 18,60%), "In nomine sancte et individue Trinitatis, Patris et Filii videlicet et Spiritus Sancti", que hace su aparición en 164 documentos (el 13,80%), "In nomine Patris et Filiis et Spiritus Sancti", que se registra en 123 documentos (el 10,35%), y, por último, "In nomine sancte et individue Trinitatis", que aparece en 65 documentos (el 6,81%). El mismo número de documentos que contienen sólo invocaciones monogramáticas²⁶. Por debajo de estas fórmulas mayoritarias, aparecen otras que, aunque en menor proporción, es importante tener en consideración. La primera es "In nomine sancte et individue Trinitatis, Pater et Filius videlicet et Spiritus Sanctus qui est unus et verus Deus in Trinitate permanens quo eternus universitatis creator mundi rector omnipotens dominus", que hace su aparición en 54 documentos (el 4,54%), seguida por "sub timore et gloria atque imperium opificis rerum qui omnia creavit ex nihilo visibilia et que sunt invisibilia", que aparece en 46 documentos (el 3,87%). Al respecto de esta fórmula señalaré su parecido con esta otra, "sub Christi nomine et eius imperium opifice rerum qui omnia ex nihilo cuncta supplevit visibilia et que sunt invisibilia", que se registra en 10 documentos (el 0,84%) y con la que, frecuentemente, se entremezcla.

La siguiente fórmula en frecuencia de aparición es "sub Christi nomine", recogida en 39 documentos (el 3,28%), y que, en múltiples ocasiones y sin un criterio fijo, surge bajo la variante "In Christi nomine". En referencia a esta fórmula señalaré que, en un 21 % de las ocasiones en las que aparece, lo hace combinada con "In nomine sancte et individue Trinitatis, Patris et Filii videlicet et Spiritus Sancti". Si continuamos con el orden de frecuencia, con 36 apariciones (el 3,03%) encontramos "In nomine Domini nostri Ihesu Christi", y seguidamente con 14 registros (el 1,65%) aparece "qui unus est admirabilis extat inseparabilis Trinitas cuius regnum et imperium per numquam finiendum seculum", que, en la totalidad de sus apariciones, lo hace en combinación con otras fórmulas que la preceden. Para finalizar con esta relación de fórmulas invocativas señalaré que "In nomine Domini", fórmula que en otros monasterios suele encontrarse entre las más utilizadas, en la documentación de Sahagún sólo hace su aparición en 31 ocasiones (el 2,60%). La mayoría de estas fórmulas iniciales surgen con un importante porcentaje de variables entre sus elementos y, por lo que se refiere a las demás variantes de invocación, a excepción de nueve de ellas que aparecen entre 3 y 9 ocasiones, el resto de las fórmulas sólo se registran en una única ocasión.

²⁶Este tipo de invocaciones acompañarán a otras variantes en más de 200 diplomas, pero he considerado más adecuado incluir su registro en el porcentaje de esas otras variantes por considerarlas más expresivas.

Las *invocaciones trinitarias* son las más numerosas de todo el conjunto, pues constituyen más del 60% de las variantes registradas. Hay que apuntar que algunas de ellas rinden honor y adoración a la Santísima Trinidad, otras lo hacen a cada una de las divinas Personas y otras, aunque en mucha menor medida, poseen un carácter mixto, es decir, aparecen combinadas con otras invocaciones, especialmente cristológicas. Al igual que sucede en otros monasterios, como Samos y Arlanza, es en los textos de mediados del siglo XI donde las fórmulas trinitarias comienzan a alcanzar su mayor expresividad y presencia. Cabría pensar como explicación a este fenómeno que es en estos años centrales del siglo XI cuando se produjo el definitivo Cisma de Oriente, con Miguel Cerulario (1043-1058) como uno de sus protagonistas más destacados, quien, en su campaña de difamación de la Iglesia latina, encontró en la cuestión de los ritos eclesiásticos y, muy especialmente, en el tema del *Filioque*, un elemento de confrontación. A propósito de esta mayor asiduidad de las fórmulas trinitarias en los diplomas de mediados del siglo XI podrían plantearse varias dudas: la primera, ¿cuánto de representativa es esta presencia trinitaria?, y la segunda, ¿cuál es la fiabilidad de estas fórmulas teniendo en cuenta el trabajo del copista del BGS?, o dicho de otro modo, ¿son estas fórmulas representativas de la situación de reafirmación del dogma trinitario por parte de la Iglesia latina a consecuencia de las difamaciones de Miguel Cerulario o, teniendo en cuenta el importante número de documentos sahumaguntinos conservados exclusivamente en el BGS, pueden formar parte de las modificaciones que el copista Munio realizó durante su trabajo?

Para tratar de responder a esta cuestión, he establecido como fechas representativas de esta mayor profusión de fórmulas trinitarias el período comprendido entre los años 1045 y 1065 (ambas fechas encajan con la polémica levantada por Miguel Cerulario). Entre estas fechas señaladas son 124 los documentos recogidos para este estudio, de los cuales 13 carecen de invocación verbal, quedando como posibles representantes de esta “moda” trinitaria 119 diplomas. De este total, 98 presentan alguna o algunas de las modalidades de invocación señaladas anteriormente como las más repetidas de este monasterio, y 60 de ellas, es decir el 61,22 %, hacen referencia, dentro de estas tipologías invocativas mayoritarias, a la Trinidad. En mi opinión, aunque estos datos son válidos para calibrar esta mayor presencia trinitaria a mediados del siglo XI, no dejan de ser fórmulas muy frecuentes y, por ello, poco concluyentes. Son, según mi criterio, las fórmulas menos repetidas, esas que aparecen exclusivamente en una o dos ocasiones a lo largo de la documentación, las que pueden aportarnos una idea más cercana a las preocupaciones e intenciones plasmadas en los documentos de un período concreto. De los 38 documentos restantes, 18 contiene estas invocaciones referentes al dogma trinitario, 7 de los cuales se conservan en las carpetas del AHN en su versión de originales. En definitiva, de los 119 diplomas útiles para esta parte del estudio, 78 (esto es el 65,54 %) hacen referencia al dogma trinitario, incluyendo algunas de las fórmulas más expresivas referentes a las Personas de la Trinidad que se conservan en toda la colección diplomática.

Especialmente frecuente se hace en algunas fórmulas trinitarias desde el año 1126 hasta el 1188, aunque sobre todo entre los años 1148 y 1158, la idea de una Iglesia católica que cultiva, predica y adora unida el dogma trinitario. Este tipo de afirmaciones se encuentran exclusivamente en diplomas reales que, en su mayoría, contienen donaciones al monasterio de Sahagún, exceptuándose el pacto de amistad concertado entre los reyes Sancho III de Castilla y Fernando II de León en mayo de 1158. Las causas para explicar este fenómeno pueden ser diversas, pues el siglo XII es un siglo de constestación y herejía en Occidente, con el surgimiento del catarismo y su rechazo al dogma trinitario, a lo que se unen toda la propaganda de unidad de la Iglesia católica motivada por el encuentro brutal de Occidente con Oriente a través de las cruzadas, y los problemas por los que atravesará el pontificado con el cisma de 1130, la dictadura romana de Arnaldo de Brescia (1138-1152), y el cisma de 1159 a 1171, a lo que se sumará, en el caso del escenario español, la dominación almorávide y almohade. Como última referencia a las invocaciones trinitarias señalaré que, al igual que ocurre en los diplomas de otras instituciones religiosas durante esta época, de vez en cuando se producen inexactitudes, como es por ejemplo la mención de sólo dos de las Personas de la Trinidad. Como apunta A. García y García²⁷, esta falta se debe más a la imperfección del latín utilizado y a las notorias deficiencias en el trabajo del copista, que a una doctrina trinitaria diferente a la ortodoxa de las tres divinas Personas.

Las *invocaciones cristológicas* ascienden, aproximadamente, a un 38% de las modalidades invocativas registradas. Al igual que señalé el carácter mixto de algunas invocaciones trinitarias, es necesario exponer que las invocaciones cristológicas se combina con la trinitarias, no sólo en referencia a Cristo como Persona divina, sino también con una mención al nombre de Cristo de manera separada y precedente, en la mayoría de las ocasiones. Por este motivo, una misma fórmula puede haber sido incluida en el grupo de invocaciones trinitarias y al mismo tiempo en las cristológicas, siendo contabilizada por partida doble. Considero también importante subrayar la dificultad existente para discernir si algunas de estas invocaciones se dirigen estrictamente a Dios o a Jesucristo. Esta es una dificultad que ya se encuentra en la propia Biblia cuando San Pablo, en su famosa carta a los corintios²⁸, utiliza indistintamente las dos expresiones de hacerlo todo en nombre de Nuestro Señor Jesucristo y hacerlo todo para gloria de Dios. Finalmente, he optado por incluirlas todas en la categoría de invocaciones cristológicas ante la imposibilidad de discernir exactamente a la Persona divina a la que hacen referencia.

Las invocaciones cristológicas registradas en la documentación de Sahagún pueden ser divididas en función de su contenido en cinco categorías, aunque, en algunas ocasiones, una misma fórmula puede ser recogida, por la

²⁷A. GARCÍA, *Contenidos canónico-teológicos de los diplomas leoneses*, ob. cit., p. 33.

²⁸1. Cor. 10.31.

riqueza de su contenido, en varias de ellas. Las que hacen referencia a la persona de Cristo con una formulación muy sencilla del estilo de “In Dei nomine”, “In Christi nomine”, “In nomine Domini”, que representan aproximadamente el 11% de las modalidades reconocidas. Las que subrayan la faceta de Cristo como el hijo de Dios²⁹, que en el caso de Sahagún representan una escasa proporción, alrededor del 1,50%, concentrándose en los años finales del siglo X y en la primera mitad del XI. Las que presentan a Cristo como creador y ser omnipotente, dirigente de un imperio y regidor de un orden, que suponen algo más del 7% del total, y que se concentran entre los años 1065 y 1130. Otra categoría estaría formada por el papel de Cristo como redentor, que en el caso de Sahagún, se recoge en 12 fórmulas, casi el 9% del total. Hay que señalar que estas fórmulas aluden a esta faceta de Cristo de manera muy diversa: dos de ellas se refieren a él como “Salvatoris nostri”³⁰, otra recuerda su venida al mundo para redimir al género humano³¹, otra rememora su papel como libertador³² y las ocho restantes hacen alusión directa a la palabra “redemptor”³³. A propósito de esta aparición de Cristo como redentor en las invocaciones, A. García y García³⁴ establece una fecha aproximada para la catedral de León en torno al año 1012, mientras que J. A. García de Cortázar³⁵, para los casos de Samos y Arlanza, la sitúa en torno al año 1076, fecha de aparición que, para el caso de Sahagún y salvo una excepción³⁶, hay que retrasar hasta la década de 1090. La presentación de Cristo como redentor del género humano tiene vigencia en Sahagún, mayoritariamente en diplomas conservados en las carpetas del AHN, desde la última década del siglo XI hasta los años centrales del siglo XII, concretamente hasta el año 1157. En este punto la pregunta obligada es: ¿qué ocurre en estos años finales del siglo XI y en la primera mitad del XII para que se retome con tanta insistencia y de manera tan expresiva la figura de

²⁹ Algunas fórmulas cristológicas presentan auténtico énfasis en resaltar la naturaleza de Jesucristo como hijo de Dios, motivo por el cual considero que merecen formar una categoría propia, al margen de las Trinitarias.

³⁰ CDS, III, n° 862 (año 1090): *In nomine Ihesu Christi Domini et Salvatoris nostri*.

³¹ CDS, III, n° 987 (año 1096): “In nomine Domini qui est Dei virtus et quo eterna sapientia ad cuius nutu cedunt celestia et terrestres ipsum verbum Patris altissimi qui a Deo exiit et in hunc mundum uenit qui conlapsus humanum genus siui redemit et conciliauit et nexu perpetuo sotiauit”. En las tres ocasiones en las que aparece esta fórmula lo hace en documentos originales cuyo destinatario es el monasterio de San Salvador de Villaceide, por lo que podríamos considerarla como “original” de este cenobio.

³² CDS, III, n° 907 (año 1093): “Sub imperio opificis rerum qui omnia ex nichilo condita imperiali sue potencie sceptro disponit ac regit, cuius nutu reges imperat, principes regnant et mundos ipse in proprio statu moderatur et regitur, cuius spiramine uiuimus, cuius gubernatione ac miseratione sumus quod esse uidemur, per quem concessa est illa specialis libertas omnibus in eius fide permanentibus”.

³³ CDS, II, n° 466 (año 1042); CDS, III, n° 911 (año 1093), n° 1987 (año 1102); CDS, IV, n° 1185 (año 1111), n° 1206 (año 1122), n° 1224 (año 1126), n° 1310 (año 1150), n° 1328 (año 1157).

³⁴ A. GARCÍA, *Contenidos canónico-teológicos de los diplomas leoneses*, ob. cit., p. 32.

³⁵ J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Memoria y cultura en el monasterio de Arlanza*, ob. cit., p. 147.

³⁶ Se trata del documento n° 466 fechado en marzo de 1042 y que se conserva exclusivamente en su versión de copia en el BGS.

Cristo como redentor? Para responder a esta cuestión considero oportuno finalizar con el análisis de todas las categorías, para poder así presentar los resultados en común.

La quinta, y última, categoría se compone de las catorce fórmulas, aproximadamente el 10% del total, que apelan a las cualidades de Cristo. Me he permitido dividir estas cualidades en “divinas” y “humanas”, para tratar de conocer una posible evolución en la manera de presentar a Cristo a través de esta clase de fórmulas iniciales. Del total de estas 14 fórmulas, recogidas en 15 diplomas, 5 describen cualidades “divinas”, 8 cualidades “humanas” y 1 se encuentra a medio camino entre ambas. Lo interesante del análisis es que mientras que las fórmulas que reflejan un mayor grado de divinidad, es decir, las que presenta a un Cristo honrado como el Pantocrátor³⁷, se concentran en el siglo X y primera mitad, aproximadamente, del XI, las que muestran a un Cristo con dimensiones humanizadoras, piadoso y auxiliador³⁸, empiezan a abrirse camino a mediados del siglo XI y, muy especialmente, a partir de la década de 1070³⁹.

Si aunamos los resultados de las cuatro últimas categorías analizadas, ya que la primera la considero poco representativa por su escasa expresividad y por su frecuencia de aparición, podríamos subrayar: la desaparición de las fórmulas que resaltan la figura de Cristo como hijo de Dios a mediados del siglo XI; la aparición de Cristo como creador omnipotente, como figura relevante por sí misma sin necesidad de las otras Personas de la Trinidad, en las fórmulas de finales del siglo XI; el surgimiento del papel redentor de Cristo desde finales del siglo XI hasta mediados del XII; y la evolución que se muestra entre las cualidades “divinas”, concentradas a lo largo del siglo X y en la primera mitad del XI, frente a las cualidades “humanas” registradas a partir de 1040 pero con una importante expresividad a partir de 1070. El conjunto constituye un importante ejemplo de cómo estas invocaciones cristológicas, recogidas en la documentación de Sahagún, nos ofrecen una imagen de la evolución que se opera durante este período en la devoción a Cristo. Como expone A. Vauchez, “se puede afirmar que la época que se extiende desde finales del siglo XI hasta principios del siglo XIII es verdaderamente la edad de Cristo”, “antes del siglo XII se contempla en Jesucristo a la segunda persona de la Santísima Trinidad y al Juez temible que debe volver al final de los tiempos”⁴⁰. No nos equivoquemos, no había llegado todavía la hora de la devoción sensible o patética a la humanidad de Cristo, aunque los ejemplos registrados en Sahagún son signos anunciadores de esa nueva espiritualidad que exalta al Hombre-Dios salvador del género humano.

³⁷CDS, I, n° 336 (año 987): *Sub Domini clementia et timoris Ihesu nazareni filius Dei cui omnis creature deservit qui est verus filius Dei*.

³⁸CDS, II, n° 886 (año 1092): *In nomine Dei miseratoris et pii seu et amore seculi*.

³⁹Este fenómeno no coincide con lo que transmiten los diplomas catedralicios leoneses, donde esta presentación más humana de Cristo se registra desde la primera década del siglo XI.

⁴⁰André VAUCHEZ, *La espiritualidad del occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, 1985, pp. 72-73.

Las *invocaciones marianas*, no hacen su aparición en estas fechas entre los diplomas de Sahagún. En una única ocasión, al igual de lo que ocurre en el monasterio de Arlanza⁴¹, una invocación trinitaria, por lo demás no repetida, recupera la figura de la Virgen, en este caso, como madre del Dios y del Hombre⁴². Es decir, en las invocaciones facundinas la única representación de la Virgen alude a sus prerrogativas como Madre de Dios, situación similar a la que A. García y García⁴³ señala para el caso de la catedral de León, donde las invocaciones a Santa María, más que a advocaciones concretas, aluden a sus prerrogativas como Madre.

3. LOS CONTENIDOS SELECCIONADOS: LA SALUTACIÓN A LOS DESTINATARIOS ESPIRITUALES

La *salutación* a los *destinatarios espirituales* de los actos jurídicos documentados en Sahagún se dirige, mayoritariamente, a los santos titulares del monasterio, San Facundo y San Primitivo⁴⁴, puesto que reciben “directamente” 81 de las más de 250 variantes que se recogen para este cometido. Según P. Henriët, muchas iglesias y cenobios se definen en los escritos que producen como centros favorecidos por un santo, porque de esta manera definen mejor su identidad colectiva, al mismo tiempo que afirman su derecho a existir como centros de explotación y dominación⁴⁵. Junto a estos santos titulares aparecen otros santos cuya relación con el monasterio de Sahagún puede dar lugar a malentendidos. Como expone A. García y García, “[...] los notarios, entonces como ahora, tenían que mostrarse receptivos con sus clientes para incluir en el diploma todas las invocaciones y sanciones que deseasen, con la única limitación de que no estuviese contra las normas jurídicas vigentes o contra la ortodoxia religioso-teológica. Al insertar en cualquier fórmula preexistente el deseo del interesado de que figurara el santo o santos de su devoción, fácilmente podía ocurrir (...) que tal inserción caía delante de una frase general alusiva a todos los santos de los cuales hubiese reliquias en aquella iglesia, con lo cual la frase resultante afirmaba sin

⁴¹J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Memoria y cultura en el monasterio de Arlanza*, ob.cit., p. 148.

⁴²CDS, IV, n° 1227 (año 1126): “Sub nomine sancte et individue Trinitatis, quoniam Dominus noster Ihesus Christus, Deus et homo, sibi ecclesiam culpa primi parentis perditam precio sui sanguinis desponsavit, iuuentute uirtutum innouatam eandemque fidelibus suis ad sui conformitatem commendauit colendam et uenerandam”.

⁴³A. GARCÍA, *Contenidos canónico-teológicos de los diplomas leoneses*, ob. cit., p. 18.

⁴⁴La historia hagiográfica de estos dos santos cuenta con importantes incertidumbres sobre su datación y localización. Sin embargo, tal y como expone J. M. Fernández Catón, quede claro que una cosa es la fecha del martirio, otra la realidad histórica del martirio, y otra la veneración y el culto tributados a estos mártires y reliquias. Será este último aspecto el que centre el interés de mi estudio. José María FERNÁNDEZ CATÓN, *Datos para la historia de las reliquias de los mártires leoneses Facundo y Primitivo*, en *BIVIVUM*, Madrid, 1983, pp. 67-79.

⁴⁵Patrick HENRIËT, *La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica*, “Memoria Ecclesiae”, XXIV (2004), p. 42.

pretenderlo que en aquella iglesia había reliquias de la Santísima Virgen, de unos cuantos apóstoles y de algún otro santo”⁴⁶.

Esta misma dificultad se encuentra en algunos diplomas facundinos en relación a la figura del mártir cesariense San Tirso, que aparecerá en los diplomas de la colección en cinco ocasiones: en el año 980, en el 999 y en tres ocasiones en el 1078. Según se deduce del primer texto en que figura este santo, su inclusión junto a los santos San Facundo y Primitivo podría deberse a una devoción personal del donante, y no a la existencia de reliquias de este mártir en el monasterio de Sahagún: “patronis nostris Sanctorum Facundi et Primitivi et Sancti Tirso vel quorum reliquia que recondite sunt in hoc loco”⁴⁷. Se trataría de una de esas inserciones que podría inducir a un error, como las señaladas anteriormente. Sin embargo, en el segundo diploma en el que se registra el nombre de San Tirso, parece que las reliquias de este mártir descansan junto a las de los santos titulares haciéndose también merecedor de tal dignidad: “Gloriosísimos et post Deum nobis fortísimos domnos et patronos nostros Sanctorum Fagundi et Primidibi et Sancti Tirsi in cuius onere fundadum est monasterium logum quod vocitant Domnos Sanctos”⁴⁸. En este mismo diploma aparecen los nombres de San Juan Bautista y San Juan Apóstol y Evangelista, pero en este caso, su inclusión como devoción personal del benefactor, separada de los santos titulares y del resto de reliquias conservadas en Sahagún, es bastante clara: “quod vocitant Domnos Sanctos iusta cribidine Ceia et in onore Sancti Ioanis Babbiste et Sancti Ioanis Apostoli et Evangelista et sanctorum reliquia qui ibidem recondite sunt”⁴⁹. La siguiente aparición de San Tirso vuelve a plantear dudas. En esta ocasión, aparece acompañado de Santiago Apóstol y San Miguel Arcángel: “martiribus patronibus meis, id sunt, Sanctorum Fagundi et Primitibi et Sancti Iacobi apostoli et Sancti Michaeli archangeli necnon et Sancti Tirso uel quorum reliquia recondite sunt in huius locum”⁵⁰. Según se deduce de este documento, la inclusión de este santo podría deberse de nuevo, al igual de lo que parece ocurrir con la de Santiago Apóstol y San Miguel Arcángel, a la devoción particular del donante.

Las dos últimas apariciones del mártir cesariense se corresponden con los diplomas de concesión de inmunidad otorgados por el rey Alfonso VI a las villas dependientes del monasterio, en su versión de copia del BGS y en forma de un traslado realizado en diciembre de 1401. En los dos documentos San Tirso aparece junto a Santiago Apóstol y Juan. Del primero, parece deducirse que las reliquias de San Tirso, y también las de Santiago y Juan, se custodian en la gran abadía del Cea: “patronibus meis martiribus Sanctorum Facundi et Primitiui et Sancti Iacobi apostoli uel frater eius Iohannes necnon et Sancti

⁴⁶ A. GARCÍA, *Contenidos canónico-teológicos de los diplomas leoneses*, ob. cit., p. 14.

⁴⁷ CDS, I, n° 308 (año 980).

⁴⁸ CDS, I, n° 359 (año 999).

⁴⁹ CDS, I, n° 359 (año 999).

⁵⁰ CDS, III, n° 762 (año 1078).

Tirsi, quorum reliquie recondite sunt in hunc locum quorum basilica fundata esse cernitur in locum quod nunccupant Domnos Sanctos”⁵¹. Del segundo documento, que parece contener algunas correcciones respecto al anterior, la conclusión que puede extraerse es que la aparición del nombre de estos tres santos se debe a una elección personal del bienhechor, en este caso el rey Alfonso VI⁵²: “patronibus meis martiribus Sanctorum Facundi et Primitiui et Sancti Iacobi apostoli uel frater eius Iohannes necnon et Sancti Tirsi, cum quorum reliquie recondite sunt in huius locum, cuius basilica fundata esset cernitur in locum quod noncupant Dompnos Sanctos”⁵³.

San Tirso es un mártir que los diferentes martirologios sitúan en lugares y tiempos distintos y distantes. Tuvo culto en la España visigótica y en la propia ciudad de León registra, en el año 992, uno de los diplomas catedralicios⁵⁴. Reconozco que la inclusión, confusa por otra parte, de San Tirso en cinco diplomas, tres de los cuales no tienen aún definida su calidad diplomática, representa una proporción muy escasa. Sin embargo, las referencias a la devoción de este santo, la más documentada para nuestro monasterio después de la de San Facundo y San Primitivo, como mera elección particular del otorgante del diploma, teniendo en cuenta la distancia cronológica entre los diplomas cuestionados y la diversidad de los autores intelectuales de los mismos, me parece poco probable. Si además se tiene en consideración que su culto también se encontraba documentado en la propia capital leonesa, donde, como he señalado, existía, al menos, la creencia de que parte de sus reliquias se custodiaban en la ciudad, no es del todo desdeñable que el monasterio de Sahagún contase también entre sus tesoros con algunas reliquias de este santo. No hay que olvidar que el último diploma en que se menciona a San Tirso es del año 1078, y que la siguiente referencia que tendremos de este santo en Sahagún se corresponde con la donación en el año 1123 de una casa situada junto a la iglesia de San Tirso⁵⁵.

⁵¹CDS, III: n° 764 (año 1078).

⁵²No hay que olvidar que por estos años se está iniciando la construcción de la catedral románica de Santiago de Compostela, cuyos altares se dedicaron a Santiago el Mayor y a su hermano San Juan Evangelista.

⁵³CDS, III, n° 765 (año 1078).

⁵⁴“(...) facimus testamentum scripture in honores sancti Iacobi apostoli et fratris Domini et sancte Marie et sancti Tirsi patronorum nostrorum, quorum reliquie requiescunt in adsciterio ancillarum Dei quod est fabricatum intus ciuitatem Legionensem secus sedem episcopi Legionensis”. José María RUIZ ASENCIO, *Colección Documental del Archivo la Catedral de León (986-1230)*, III, León, 1987: n° 554 (año 992).

⁵⁵CDS, IV, n° 1215 (año 1123). La datación de la edificación de esta iglesia, conservada en la actualidad y considerada uno de los primeros ejemplos del llamado románico-mudéjar, se ha propuesto, no definitivamente, para la primera mitad del siglo XII; fecha que concuerda con las últimas noticias del mártir en los documentos de Sahagún. Si además se presta atención a la proximidad de dicha iglesia con el monasterio, mucho más cercana inicialmente que en la actualidad, la aparición de este santo en la documentación de Sahagún podría deberse, en mi opinión, a que, en efecto, parte de sus reliquias fueron conservadas en la abadía de Sahagún y posteriormente, puede que debido a su importancia y a su creciente devoción, se decidió fundar una nueva iglesia con la advocación de este mártir, que se constituyó en nuevo centro para la custodia y culto de sus restos. Existen más casos de devociones que acompañan a los santos Facundo y Primitivo, pero cuya consideración de elección personal del donante considero que esta bastante clara: CDS, II, n° 453 (año 1038), n° 603 (año 1059).

El monasterio debió de acoger más reliquias de mártires, tal y como se deduce de la fórmula “vel ceterorum martirum et confessorum que in ipso loco recondite sunt”, y de sus derivaciones, que aparece en un importante porcentaje de la documentación acompañando al culto de San Facundo y San Primitivo. Por su parte, la devoción a San Mancio⁵⁶, santo cuya cabeza fue trasladada en el año 1053 desde el monasterio de San Mancio de Medina de Rioseco a Sahagún para ser depositada junto a las reliquias de Facundo y Primitivo, y cuyo nombre dio advocación en el siglo XIII a la antigua iglesia de Alfonso III convertida entonces en capilla⁵⁷, no se registra en la documentación analizada. Junto con esta importante reliquia, parece, si hemos de dar crédito a la *Primera Crónica Anónima de Sahagún*, que el monasterio de Sahagún contaba con otra reliquia de importantísimo valor, muestra por otra parte de la dilección de Alfonso VI hacia el monasterio. Se trata del *Lignum Crucis* que el monarca recibió como regalo del emperador bizantino Alejo I Comneno en el año 1101⁵⁸.

La importancia de la verosimilitud de este envío, radica, como expone J. Pérez-Embid Wamba⁵⁹, en que las reliquias de los mártires Facundo y Primitivo pasaban a un segundo plano en el interés del monasterio, que ahora poseía un fragmento del madero en que fue crucificado Jesucristo. Si este acontecimiento alteró el orden de prioridades litúrgicas y ceremoniales es algo de lo que las fuentes no dan crédito, lo que sí se sabe es que será precisamente esta reliquia del *Lignum Crucis* el tesoro máspreciado del que se apoderen los aragoneses ocupantes de la villa y el monasterio de Sahagún en 1112⁶⁰. Es de suponer que, al igual que ocurría con las otras reliquias custodiadas en el cenobio, la posesión de una reliquia tan apreciada debió de dejar, a partir del año de su deposición (1101), constancia entre los diplomas del monasterio, especialmente entre las fórmulas de destinatario espiritual dirigidas a la institución. Sin embargo, entre los documentos estudiados no se encuentra ninguna referencia directa a la custodia del *Lignum Crucis* por parte de nuestra abadía. El único dato que podría ser considerado como cierto testimonio de la presencia de esta reliquia en Sahagún, es la tendencia a que los diplomas se dirijan desde el año 1117 a “Deo et sanctis martiribus Facundo et Primitivo”, o su variante, “Deo et monasterio sanctorum martirum Facundi et Primitiui”, aunque personalmente considero que esta referencia a

⁵⁶José María FERNÁNDEZ CATÓN, *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*, León, 1983.

⁵⁷Para conocer más sobre la posible identificación de la iglesia de Alfonso III véase: María Pilar SÁNCHEZ PÉREZ, *El monasterio de los santos Facundo y Primitivo de Sahagún (Estudio de los aspectos artístico)*, Sahagún, 1993.

⁵⁸Antonio UBIETO ARTETA, *Crónicas Anónimas de Sahagún*, Zaragoza, 1987, pp. 17-18.

⁵⁹Javier PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad en la España Medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, 2002, p. 64.

⁶⁰La aparición de este tipo de reliquias relacionadas con la Pasión de Jesucristo se vincula, como señala J. Fernández Conde, con el proceso de humanización progresiva de la figura de Cristo que se desarrollará a partir del siglo XII, y del que se hacen eco otros elementos analizados en este estudio. Véase Javier FERNÁNDEZ CONDE, *Historia de la Iglesia en España. II-2º. La iglesia en la España de los siglos VIII al XIV*, Madrid, 1979, p. 302.

Cristo, si optamos porque ese *Deo* se dirige al Hijo y no al Padre, es consecuencia de la tendencia a la simplificación que afectará a partir del siglo XII a algunas partes de los documentos, como son estas fórmulas de destinatario espiritual o las cláusulas condenatorias⁶¹.

Por mi parte, considero que, dado que las primeras referencia que tenemos sobre la posesión de esta reliquia por parte del monasterio provienen de la *Primera Crónica de Sahagún*, texto elaborado con unas finalidades muy concretas de promoción y defensa del prestigio de la abadía frente a los excesos provocados por los burgueses de la villa, a lo que se suma el contexto de circulación de reliquias relacionadas con la Pasión de Cristo que se originará desde los primeros años del siglo XII y la falta de referencias directas entre los diplomas facundinos a este acontecimiento, es bastante probable que la elevación del monasterio de Sahagún a sede custodia del *Lignum Crucis* sea un alegato más del esfuerzo realizado desde la abadía por alcanzar el favor de los posibles benefactores y la defensa de sus intereses frente a la revuelta de los burgueses, que una realidad conocida y aceptada en su tiempo.

Los restantes destinatarios espirituales de los actos documentados en Sahagún los conforman, en 48 variantes de esta fórmula inicial (aproximadamente el 19%), la comunidad y el monasterio de Sahagún, generalmente representados por su abad. Otro grupo de 27 variantes queda constituido por laicos, más o menos relevantes, receptores de negocios jurídicos entre particulares, aunque en ocasiones son destinatarios de concesiones y acuerdos que el abad de Sahagún, como representante del monasterio, les otorga. Aunque su porcentaje en las variantes totales sea escaso, el volumen documental que registra este tipo de fórmulas, más del 15%, es bastante representativo. Esta discordancia se debe a la escasa variabilidad que caracteriza a estas fórmulas, de estructura muy simple, lo que llega a ocasionar su repetición casi literal. Otro importante grupo es el de documentos con negocios jurídicos destinados a otros monasterios que, posteriormente, pasaron a depender del monasterio de Sahagún. Éstos representan aproxima-

⁶¹Las otras noticias que relacionan esta reliquia con el monasterio de Sahagún provienen de la *Crónica del Emperador Alfonso VII* y de la descripción que en el siglo XVI hizo Ambrosio de Morales. Es cierto que las tres narraciones sugieren unas características bastante semejantes en las piezas descritas. Sin embargo, hay algunas cuestiones que plantean ciertas incertidumbres. En primer lugar, las únicas noticias de la época que tenemos aluden a su entrega al monasterio por parte de Alfonso VI y a su robo por parte de Alfonso "el Batallador". En ningún caso tenemos constancia de que dicha reliquia volviese al cenobio de origen o fuese devuelta por parte del aragonés, cosa que, en mi opinión, de haber sucedido, habría dejado las referencias oportunas en alguno de los registros de la abadía. Por su parte, Romualdo Escalona también se hace eco de esta ausencia informativa y lo justifica presumiendo que "el rey de Aragón, que se mataba más por el oro, y preciosidades, que por las Reliquias, como se vió en el proceder de su hermano D. Ramiro en este Monasterio, se llevó la cruz de oro, y dexó, ó restituyó el Lignum Crucis; ó acaso lo recobró el Monasterio quando Doña Urraca hizo salir de esta Villa todos los Aragoneses". En mi opinión, el argumento propuesto es poco consistente por lo que plantear una correspondencia directa entre la cruz descrita en la *Iª CAS* y la de Ambrosio Morales es un poco arriesgado, aunque en opinión de J. Pérez Martínez y J. J. Sánchez Badiola, "si nos fiamos de estos testimonios, y no hay razón para desconfiar de ellos, habremos de suponer que se trataba de una obra de importación, realizada en los especializados talleres bizantinos". Véase H. SALVADOR MARTÍNEZ, *El "poema de Almería" y la épica románica*, Madrid, 1975; R. ESCALONA, *Historia de Sahagún*, p. 234; J. PÉREZ Y J. SÁNCHEZ, *Monarquía y monacato*, p. 183.

damente 80 de las 250 variantes (el 32%). El último grupo de destinatarios espirituales que se recoge en la documentación de Sahagún, y que conforma trece variantes, lo constituyen, por un lado, el propio monasterio de Sahagún como entidad propia o con sus santos titulares o su respectivo abad como representantes, y, por otro, distintas instituciones eclesiásticas, generalmente monasterios, sobre los que también recae el negocio documentado.

La presentación de los destinatarios espirituales con el cortejo de adjetivos (*invictus, gloriosus, fortis...*) que proceden de las *Formulae Visigothicae*⁶² ha sido tradicionalmente considerada como propia de los siglos XI y XII, mientras que en los casos registrados para el siglo X su aparición se ha vinculado a diplomas falsos o sospechosos. En la documentación facundina, los diplomas fechados en el siglo X que contienen alguno de estos adjetivos ascienden a 53, siendo su distribución y clasificación la siguiente: 15 se corresponde con diplomas reales, de los cuales 10 han sido considerados por J.M. Mínguez Fernández como falsos o sospechosos, mientras que los 5 restantes se han conservado en carpetas del AHN, y, en dos de los casos, también en el BGS, sin plantear dudas sobre su originalidad. Los 38 diplomas restantes, correspondientes a documentación privada, se han conservado de la siguiente manera: 14 en carpetas del AHN, otros 14 en carpetas y en el BGS, siendo sólo uno de los documentos conservados en carpetas considerado por J.M. Mínguez como un traslado y traducción del año 1346, y los 15 últimos han llegado hasta nosotros por vía exclusiva del BGS. Podríamos pensar, en este último caso, que ha sido la mano del copista la que ha decidido añadir estos adjetivos, no obstante, el problema lo plantean los 33 documentos que, por vía exclusiva de las carpetas o conservando también su equivalente en copia en el BGS, no han ocasionado dudas sobre su valor de original. Es, por tanto, presumible que el uso de estos adjetivos en el siglo X es un fenómeno que, al menos en la documentación facundina, se registra con cierta frecuencia.

Para el siglo XI el uso de estos adjetivos se recoge en un 14,73 % de la documentación conservada, mientras que a partir del siglo XII, especialmente desde la segunda década, empieza a vislumbrarse ciertos cambios. Al hecho de que a partir de este momento el número de donaciones directas empieza a descender, por lo que será bastante menor la cifra de documentos que tengan como destinatarios a los santos Facundo y Primitivo, se une una cierta tendencia a simplificar estas fórmulas de destinatario espiritual, haciendo desaparecer, en la mayoría de los casos, el uso de adjetivos. A la escasa originalidad se une la propensión a la repetición especialmente de dos fórmulas: “ad monasterium sanctorum Facundi et Primitiui y Deo et sanctis martiribus Facundo et Primitivo”, o su variante, “Deo et monasterio sanctorum martirum Facundi et Primitiui”. Esta última fórmula será, por cierto, la más recurrente entre los diplomas estudiados de los siglos XII y XIII, especialmente desde mediados del siglo XII, sólo por detrás en

⁶²Ignacio GIL, *Miscellanea Visigothica*, Sevilla, 1972, pp. 69-112.

frecuencia de aparición de una de las fórmulas más comunes para dirigirse a los destinatarios particulares (*ad tibi + particular*).

Respecto al empleo de los adjetivos, se registra una mayor preferencia, durante los períodos en los que se reconoce su utilización, por el uso de la forma superlativa, y, a pesar de la amplia nómina de adjetivos registrados, hay una mayor aparición de los adjetivos *gloriosus*, *invictus*, *fortis* —en su grado superlativo— y *triumphator*. En una ocasión a lo largo del siglo X se registra el empleo de *inlustrissimi* y en otra, a lo largo del siglo XI, el uso de *dilectissimis*. En resumen, en esta modalidad de salutación hay dos formas que casi resultan estereotipo durante los siglos X y XI: “Uobis gloriosissimis ac post Deum michi fortissimis patronis Sanctorum Facundi et Primitiui” y “Uobis domnis invictissimis hac triumphatoribus sanctorum Facundi et Primitiui”. Mientras que para el siglo XII y el breve período del siglo XIII estudiado, será más frecuente el gusto por la fórmula: “Deo et monasterio sanctorum martirum Facundo et Primitivo”, muy habitualmente acompañado de la mención del abad del monasterio.

La aparición de Cristo como destinatario espiritual en Sahagún se vincula, mayoritariamente, a monasterios con advocaciones dirigidas al Salvador, entre los que destacan, por su frecuencia y por su expresividad, los textos del monasterio de San Salvador de Villa Ceide. Los resultados de este análisis vienen a coincidir, en lo fundamental, con los datos obtenidos por las fórmulas invocativas. Hasta el año 1070, los adjetivos que acompañan a Cristo no difieren de los que se otorgan a los santos titulares de Sahagún. Es en ese año cuando surge por primera vez la mención del auxilio del Señor⁶³ aunque, como señalé en las fórmulas invocativas, no es hasta la década de 1090 cuando aparece el papel redentor de Cristo⁶⁴. Una aparición que se repetirá en cuatro ocasiones, en 1090, 1096, 1101 y 1103, siempre en documentos considerados originales. Otra manifestación de esta devoción más humana de Cristo nos lo muestra la aplicación del adjetivo mártir a su figura en el año 1090. Hasta entonces, Cristo aparecía en las fórmulas acompañado de santos mártires, aunque se le reservaba un lugar propio y jerárquicamente superior.

4. LOS CONTENIDOS SELECCIONADOS: EL PREÁMBULO

La arenga o preámbulo que, además de actuar de recurso de *captatio benevolentiae*, pone teóricamente en boca del autor del negocio jurídico las presuntas razones que lo impulsaron a hacerlo, aparece en el 32% de los

⁶³CDS, II, n° 693 (año 1070). Esta fecha se aproxima a la aparición de Cristo como redentor en el monasterio de Arlanza.

⁶⁴CDS, III, n° 864 (año 1090), n° 987 (año 1096), n° 1072 (año 1101), n° 1098 (año 1103).

textos de Sahagún⁶⁵. Y lo hace a través de más de 170 variantes, de las cuales sólo un 25 % aproximadamente se emplean en más de una ocasión. De todas ellas, las que aparecen con más frecuencia para todo el período estudiado son dos. De un lado, “Magnus est titulus donaciones in qua nemo potestactum largitatis irrumpere neque foras legem proicere, sed quicquid grato animo spontaneaue voluntate facere quis decreverit semper libenter amplectitur”, que proviene de las *Formulae Visigothicae* (XXX. Donatio in quamcumque personam)⁶⁶ y que se registra en 67 ocasiones hasta el año 1150, cuando su uso decaerá; y de otro lado, “Licet omnia que in hunc mundum ad husum hominis confertur a Deo qui creavit omnia ordinatur tamen valde Deo dignum est ut de hoc quod accipit unusquisque in mundo ei a quo accepit ex hoc quod complaceat pure oblationis instictu per hoc etenim sibi quisque futura cumulat premia per quod presentia coram Deo digne dispensat, unde et David dicit: Tua sunt omnia Domine et que de manu tua accepimus tibi dedimus”, que de las 26 ocasiones en que se registra 12 lo hace acompañada de “Licet pimordia bonorum operum inspirante Deo in mente gignitur iustitie operibus deputetur in premio”. Esta combinación de fórmula de contenido ético con otra de contenido bíblico es la más frecuente en toda la documentación estudiada.

Atendiendo a la clasificación de los contenidos de los preámbulos, para lo cual he seguido los criterios establecidos por L. Laffón Álvarez⁶⁷, se puede deducir lo siguiente: los preámbulos éticos constituyen el grupo más amplio en el tiempo y más numeroso. Éste es un comportamiento general que, como señala M. E. Martín López⁶⁸, se acentúa en el caso de los documentos cuyos destinatarios son un monasterio y su abad. Todas las ideas morales recogidas en ellos giran en torno a la preocupación dominante de esta época, la salvación del alma. El medio más eficaz para alcanzar este propósito era la limosna; en este sentido la idea del intercambio de bienes temporales por bienes espirituales o celestiales se hace presente en los diplomas sahaaguntinos desde fechas muy tempranas. Sin embargo, la idea de la limosna sólo se registra de manera explícita desde mediados del siglo XII, donde fórmulas tan expresivas como esta “Quoniam sicut aqua extinguit ignem ita helemosina

⁶⁵ Hay que tener en consideración, para los documentos conservados exclusivamente en el BGS, el trabajo del copista Munio que normalmente los simplifica y, en ocasiones, los omite en su totalidad.

⁶⁶ I. GIL, *Miscellanea Wisigothica*, ob. cit., pp. 100-101.

⁶⁷ LEONOR LAFFÓN ÁLVAREZ, *Arenga hispana: una aproximación a los preámbulos documentales de la Edad Media*, en “Historia. Instituciones. Documentos”, 16 (1989), pp. 133-232. Tanto los preámbulos éticos como los bíblicos tienen por tema el sentido moralizante; su distinción depende únicamente de que contengan alguna frase de la Escritura o de la tradición bíblica. Por otra parte, he decidido prescindir de la categoría de preámbulos tópicos, por la dificultad de establecer diferencias entre éstos, los éticos y bíblicos. Para conocer otro tipo de clasificación de preámbulos véase: MICHEL ZIMMERMANN, *Ecrire et lire en Catalogne (IX^e-XII^e siècle)*, I, Madrid, 2003, p. 267-284.

⁶⁸ MARÍA ENCARNACIÓN MARTÍN LÓPEZ, *Fuentes para el estudio de la retórica medieval. Los preámbulos en la documentación isidoriana. Siglos XI y XII*, en “Actas del I Congreso de Latin Medieval”, León, 1995, p. 317. Otro estudio de este tipo es el dedicado por MAURICIO HERRERO JIMÉNEZ, *La arenga en los diplomas leoneses de los siglos IX al XII*, en *Orígenes de las lenguas romances en el reino de León. Siglos IX-XII*, II, León, 2004, pp. 365-406.

extinguit peccatum” (Eclo. 3,30), conseguirán resumir todo el contenido penitencial que esta doctrina conllevaba. El papel mediador de los santos y de los mártires, teniendo en cuenta el tipo de institución al que se dirigen los diplomas, adquiere una relevancia muy significativa en el ideario que manifiestan estos preámbulos. Junto a ello, el temor al infierno y al Juicio Final, la fragilidad de la condición humana, y la intercesión de los monjes del cenobio por el alma de los difuntos mediante sus oraciones, son las ideas que completan esta preocupación por la salvación del alma recogida en los diplomas.

Otro tema que, aunque en pequeña proporción y siempre con vinculación a cartas de dote, reflejan los preámbulos éticos es el de la procreación del género humano. Este argumento se expresa siempre con referencias concretas a conocidos textos de San Pablo y del profeta Jeremías sobre la unión conyugal. Para completar la temática recogida en estos preámbulos se encuentra la ayuda a los monasterios, cuestión que es una constante en los diplomas dirigidos a estas instituciones. La figura de Cristo redentor hace también su aparición, entre este tipo de preámbulos, en un diploma real datado en el 1080⁶⁹. En relación también con algún diploma de Alfonso VI, aparecerá la idea de la “angelización” del alma de los difuntos que difunde Cluny⁷⁰. Esta idea del acogimiento del alma por parte de los coros de ángeles ya se encontraba en la tradición visigoda, pero su aparición en estas fechas en Sahagún se vincula a la recuperación de esta imagen por parte de la abadía borgoñona.

Los *preámbulos de contenido bíblico* constituyen el segundo grupo más numeroso, representando aproximadamente un tercio de las variantes registradas. Las alusiones bíblicas, tal y como expuso T. Marín⁷¹, tienen su mayor apogeo entre los siglos IX y X, con especial gusto por el tema del Juicio Final. Para ser más precisos, el declive de los preámbulos bíblicos en la documentación de Sahagún se encuentra entre la década de 1060 y 1070, momento en que las arengas de contenido ético y diplomático les sustituirán casi por completo, aunque no se constata su entera desaparición como sucede en Samos y Arlanza, donde este fenómeno se fecha en los años 1120 y 1144 respectivamente. Generalmente, estos preámbulos se componen de combinaciones de dos o más citas bíblicas, literales o asimiladas, estableciendo una relación directa con el asunto jurídico del dispositivo. Debido a la poca variedad de negocios registrados, mayoritariamente donaciones, las mismas citas se van repitiendo en función de cada caso. En Sahagún tres son especialmente frecuentes hasta las primeras décadas del siglo XII: “date et dabitur vobis” (Lc. 6,38), “tua sunt enim omnia Domine et que de manu tua accepimus dedimus tibi” (I Cro. 29,14), y “uouete et redite Domino Deo uestro” (Ps. 76,11). A partir de este momento, los escasos preámbulos

⁶⁹CDS, III, n° 781 (año 1080).

⁷⁰CDS, III, n° 912 (año 1093).

⁷¹Tomás MARÍN, *Paleografía y Diplomática*, vol. 2, Madrid, 1987, p. 181.

bíblicos registrados mostrarán una mayor variedad en sus citas, haciéndose especialmente frecuentes dos: “Thesaurizate uobis thesauros in celo, ubi nec erugo neque tinea demolitur, nec fures effodiunt nec furantur” (Mt. 6, 20) y “Quoniam sicut aqua extinguit ignem ita helemosina extinguit peccatum” (Eclo. 3,30).

Los preámbulos diplomáticos, los que “aluden al valor de la escritura como garantía jurídica de los negocios”⁷², hacen su aparición en el siglo X. Su variedad formularia es escasa en la documentación analizada, pero su presencia en los textos se hace frecuente debido al uso de una fórmula visigótica que se repetirá constantemente en los diplomas de las centurias siguientes, con ligeras variantes, y que en el caso de Sahagún adquirirá, mayoritariamente, la forma siguiente: “Magnus est titulus donaciones in qua nemo potestatum largitatis irrumpere neque foras legem proicere, sed quicquid grato animo spontaneaue voluntate facere quis decreverit semper libenter amplectitur”. Esta fórmula, reconocida como una de las más frecuentes, se concentra especialmente entre los años 1060 y 1110 cuando se registran más del 60% de los textos en los que aparece. La escasa variabilidad que la caracteriza, se utiliza por primera vez en Sahagún en el año 952, ha sido explicada por L. Laffón⁷³ como un proceso de fosilización que ocasiona su repetición casi literal hasta, prácticamente, el siglo XIII. A excepción de esta fórmula señalada, los preámbulos diplomáticos representan un escaso porcentaje en la documentación de Sahagún. En general, se limitan a apuntar la necesidad de dejar las cosas por escrito para que no se suman en el olvido, a lo que se añaden elementos tópicos como consideraciones sobre la fragilidad humana y el paso del tiempo. Los once diplomas que contienen este tipo de arenga se registran a partir de la segunda mitad del siglo XII, salvo un documento datado en el año 1110 y conservado en una copia de mediados del siglo XII, muestra del ambiente favorable a la vigencia de lo puesto por escrito propio de este siglo. Para M. Zimmermann, este interés creciente en el papel de la escritura se debe a que “Jusqu'à la fin du XIe siècle, la confection d'un document est présentée comme une prescription légale, soutenue par le rappel explicite de la Loi; l'acte est par lui-même créateur d'obligations réciproques”, “Au XIIe siècle, l'appel à l'écriture devient le thème propre de nombreux préambules ou arengae; la confection du document s'élève au rang d'une obligation morale; l'écriture sert de véhicule à la mémoire collective”⁷⁴.

Por su contenido y autor estos preámbulos pueden dividirse en dos grupos: a. Diplomas de procedencia real cuya existencia se justifica por la necesidad de que los acontecimientos que afectan al reino y a los reyes no caigan en el olvido. Su puesta por escrito parece mostrarse como una de las

⁷²Ángel CANELLAS LÓPEZ, *Diplomática hispano-visigoda*, Zaragoza, 1979, p. 107.

⁷³L. LAFFÓN, *Arenga hispana*, ob. cit., p. 212.

⁷⁴M. ZIMMERMANN, *Écrire et lire en Catalogne*, ob. cit., pp. 21-22.

obligaciones de un buen rey⁷⁵: “Plerumque sentimus obliuionis incommoda, dum rerum gestarum memoriam per scripture seriem negligimus alligare” (Sancho III); “Quoniam ea que a regibus dantur, ne omnio obliuioni tradantur, oportet ut litterarum testimonio testificentur” (Alfonso VIII); “Plerumque contingere solet u tea que per iuditium diffiniuntur, nisi in scripto redigantur, posteris obliuione tradantur” (Fernando II); “Ne facta regnum siue quorumuis principium instituta sollempnia possit abolere vetustas scripture testimonium occurrit et que longe retroactis temporibus instituta fuerunt recenti memoria protestatu”⁷⁶ (Alfonso VIII). b. Diplomas particulares que justifican su puesta por escrito con elementos tópicos alusivos a la fragilidad de la memoria humana y a la condena del tiempo: “Licet largiente lente donationis obtineat uires, tamen, oportunum est hoc pro futuris temporis per scripture cosncribere tramitem, ut conseruanda memoria depateat series et ea que sponte conueniunt nullo manente abstragulo perhenniter sumat uigorem”; “Ne bonorum facta per obliuionem”; “Labuntur facilius ab humana memoria que sub scripti non sunt memoria perhempnata”; “Quoniam ea que a sapientibus et prudentibus uiris fuerit, scripto firmantur, ne temporum diuturnitatis obliuioni tradantur »⁷⁷.

Aunque no se puede vincular directamente el uso de una fórmula o de un tipo de preámbulo a un período concreto, existen, como apunta M.E. Martín López⁷⁸, tendencias que hacen que unas fórmulas tengan más difusión que otras en etapas históricas determinadas. Según esta autora, son los siglos XI y XII la época de máximo apogeo del preámbulo en la documentación. Constatar esta afirmación para el siglo XIII en los diplomas facundinos me parece poco seguro por la breve secuencia temporal de esta centuria que recoge el presente estudio. Para los restantes siglos estudiados, los porcentajes de documentos que contienen esta fórmula son los siguientes: para el siglo X el 45,16%, para el siglo XI el 32,20% y para el siglo XII el 59,58%. Si bien es cierto que el siglo XI es el que más volumen documental conserva, lo que se deduce de estos datos es que es en el siglo XII cuando se registra una mayor profusión en el uso de esta fórmula, con un importante aumento con respecto al siglo anterior. Es también en este siglo, básicamente coincidiendo con el reinado de Alfonso VII, cuando se producen los mayores cambios registrados en el uso de las arengas bíblicas, con la sustitución de las tradicionales citas que se mantenían casi intactas desde el siglo X, y de las

⁷⁵Para conocer un ejemplo de estudio de los preámbulos canclerescos véase María José SANZ FUENTES, *Cancillería y cultura: los preámbulos en la documentación de Alfonso VIII*, en *Alfonso VIII y su época*, “Actas del II Curso de Cultura Medieval”, Aguilar de Campoo, 1990, pp. 387-391.

⁷⁶CDS, IV, n° 1316 (año 1153); CDS, IV, n° 1363 (año 1168); CDS, IV, n° 1423 (año 1186); CDS, IV, n° 1487 (año 1195).

⁷⁷CDS, IV, n° 1179 (año 1110); CDS, IV, n° 1482 (año 1194); CDS, IV, n° 1500 (año 1195); CDS, V, n° 1606 (año 1216).

⁷⁸M.E. MARTÍN LÓPEZ, *Fuentes para el estudio de la retórica medieval*, ob. cit., p. 315.

diplomáticas, con el descenso de la fórmula XXX. *Donatio in quamcumque personam*⁷⁹ y el surgimiento de los restantes preámbulos de este tipo.

5. LOS CONTENIDOS SELECCIONADOS: LA EXPOSICIÓN DE MOTIVOS

La *exposición de motivos*⁸⁰, introducida generalmente por la partícula *ideo* y registrada en un 57% de los documentos analizados, responde, mayoritariamente, a las mismas preocupaciones y estimulaciones espirituales que observábamos en los preámbulos. Al margen de estas motivaciones de tipo espiritual o religioso, las más numerosas, existen otras relacionadas con estímulos más concretos y terrenales, las denominadas por algunos autores como “motivaciones de carácter profano”, que, en ocasiones, pueden también verse completadas con aquéllas. Algunas de ellas son: el pago a los servicios prestados y a los prometidos, el respeto a la costumbre, el cumplimiento del mandato o de la voluntad de un tercero, el agradecimiento al apoyo o ayuda, tanto económica como jurídica, prestada por el monasterio al donante, la búsqueda de seguridad frente a la invalidez o la vejez, y la obediencia a la ley gótica o a la canónica. Puede sorprender el importante volumen documental de más de 500 diplomas (aproximadamente el 42% del total estudiado), que carece de alusión a las motivaciones de los autores, pero éste es un fenómeno corriente en los documentos de cualquier área geográfica. En definitiva, tanto las motivaciones de un tipo como las de otro tienen relación con el principio general de reciprocidad. Esta imagen tan poco desinteresada trata de ser contrarrestada en los propios diplomas por fórmulas muy genéricas del tipo de “*placuit michi spontanea mea voluntate*”, o por otras más elaboradas como “*non per vim non per metum neque perturbatum arbitrium set spontanea mea uoluntate*”⁸¹, que, al margen de su contenido puramente formal, y tal y como se comprueba a lo largo del cuerpo del diploma, carecen de una verdadera representación en los actos que encabezan. Este interés frecuente en subrayar la libertad con que se dona puede ser un indicio de cesiones encubiertas, cuya sospecha es especialmente aplicable en el caso de donaciones otorgadas por los hombres de villas dependientes del monasterio.

En esta consabida esperanza de una ulterior recompensa, la expresión *pro remedio anime mee* se encuentra de manera permanente a lo largo de toda la colección y presente, con seguridad, desde el año 967, ya que, en las cinco ocasiones en que, antes de esta fecha, se menciona la idea los documentos que la contienen son copias o presentan algunos elementos sospechosos. Esta fórmula de motivación es la más frecuente en los diplomas de Sahagún y en casi el 30% de las ocasiones en las que es utilizada lo hace acompañada del

⁷⁹I. GIL, *Miscellanea Wisigothica. ob. cit.*, pp. 100-101.

⁸⁰En referencia al trabajo del copista Munio para los diplomas del BGS, hay que considerar que con frecuencia despoja a estas formulaciones de motivos de su excesivo ropaje adicional.

⁸¹CDS, I, n° 104 (año 946).

recuerdo a los padres del donante. En múltiples ocasiones se ha puesto de manifiesto que el estímulo de estas, mayoritariamente, donaciones *pro animae* se debe especialmente a la abadía de Cluny. Para contrastar esta afirmación es necesario establecer unos parámetros de comparación y análisis más reducidos, para lo que he decidido aislar, dentro del marco temporal objeto de mi estudio, el reinado de Alfonso VI, verdadero impulsor de la influencia cluniacense en Sahagún.

AÑOS	Nº DE DONACIONES PRO REMEDIO ANIME MEE
904-1065	53 (23,45%)
1065-1109	125 (55,30%)
1109-1230	48 (21,23%)

En vista de los datos ofrecidos por este cuadro, se puede señalar que el reinado de este monarca marcó realmente el auge de este tipo de donaciones, por lo que cabe apuntar que aunque la influencia cluniacense no fue el estímulo total de este fenómeno, como se comprueba a través de la etapa anterior y posterior, su participación en la expansión de este tipo de motivación, síntoma de la “sociedad del regalo” que se tejió en torno al monasterio de Cluny fue decisiva.

En segundo lugar, por orden de frecuencia y con un empleo constante a lo largo de toda la documentación, se encuentra una fórmula inicial muy genérica, “*placuit nobis atque convenit nullius cogentis imperio nec suadentis articulo sed propria nobis accessit voluntas*”, que si, como expone A. Canellas López⁸², tras ella pueden venir expuestos los motivos concretos relacionados con el dispositivo, parece que en la documentación facundina, donde de forma general no precede a ninguna otra motivación, cumple por sí sola la justificación del negocio. La disposición de bienes a favor de una iglesia o monasterio solía ir acompañada de su elección como lugar para el descanso después de la muerte. Esta elección se verificaba en el mismo instrumento en que se formalizaba la disposición patrimonial, ya revistiere la forma de testamento, *donatio post obitum* o donación simple. Por su parte, los cartularios cluniacenses, ya en torno al año 1000, registraban, como señala D. Iogna-Prat⁸³, los flujos de donaciones *ad sepulturam*. Sobre la elección de sepultura en el cenobio favorecido la documentación facundina presenta profundas carencias. Salvo en muy escasas ocasiones, este aspecto debe ser intuido a través de datos indirectos. Los documentos que se conservan en el

⁸²A. CANELLAS, *Diplomática hispano-visigoda*, ob. cit., p. 109.

⁸³Dominique IOGNA-PRAT, *Los muertos en la contabilidad celestial de los mojes cluniacenses*, en *La Edad Media a debate*, Madrid, 2003, p. 525.

BGS disponen de un brevete en el que se señala, entre otras cuestiones, la naturaleza jurídica del negocio contenido en el diploma⁸⁴. Éste podría ser un claro indicio para conocer las intenciones del dispositivo del texto en cuestión, como señala D. Iogna-Prat⁸⁵, sino fuera porque la terminología empleada en ellos es poco precisa. De todos los términos empleados a lo largo del período analizado, tres son los más frecuentes: *testamentum*, *carta* y *vendicio*. Este último lo desestimaré por no ser útil para la cuestión planteada. El término *donatio* no se registra en ninguno de estos brevetes, y al respecto de los términos *testamentum* y *carta*, su aplicación es bastante ambivalente, designado en muchos casos tanto donaciones como ventas⁸⁶. Por lo tanto, este indicador, aunque no es completamente desdeñable, es insuficiente.

El deseo o la búsqueda de la intercesión de los santos titulares y de los monjes del monasterio, puede ser considerado como otro indicio de una posible vinculación *post mortem* entre el donante y el monasterio, pues los fieles deseaban que el provecho para su alma, derivado de su generosidad, se concretase en oraciones y sufragios ofrecidos por los monjes del cenobio favorecido, y en la seguridad de que sus cuerpos iban a reposar en un recinto sagrado. Es bastante probable que muchas de las donaciones revestidas bajo la forma de testamento o de carta, y muy especialmente las otorgadas *pro remedio anime mee*, llevaran implícito el deseo de enterramiento del benefactor en el monasterio. Pero incluso en la mayoría de las donaciones *post obitum*⁸⁷, no registradas de esta manera en la documentación y ni siquiera necesariamente expresadas de esta forma a lo largo del cuerpo del texto, se produce un silencio en torno al monasterio como lugar elegido para el descanso del difunto; aun teniendo en cuenta que, en este tipo de donaciones y, muy especialmente si el donante pide por el alivio de su alma, hubiese, con bastante probabilidad, un deseo de sepultura en ese lugar sagrado⁸⁸. En definitiva, la escasez de diplomas que expresan la elección por sus otorgantes de este monasterio como lugar de sepultura, función que debió cumplir desde temprano, nos deja ante una amplia nómina de donantes de los que podemos

⁸⁴Todos los documentos del BGS van precedidos de un brevísimo resumen de lo dispuesto en el texto realizado, indudablemente, por el copista y, por tanto, de acuerdo con la mentalidad propia su época.

⁸⁵D. IOGNA-PRAT, *Los muertos en la contabilidad celestial de los mojes cluniacenses*, ob. cit., p. 525.

⁸⁶CDS, I, n° 35 (año 928).

⁸⁷CDS, III, n° 769 (año 1078).

⁸⁸Son verdaderamente escasas las ocasiones en las que los bienhechores de Sahagún hacen referencia expresa a su elección como lugar de “descanso”. Pudo hacerlo Sol Rodríguez en 1066, Diego Ansúrez en el 1081, Gotina Vermúdez en el 1086, Monio Núñez entre el año 1085 y 1105, lo hará de forma confusa la monja Marina Peláez en el 1095, lo repiten Velasco Rodríguez, herido en una expedición militar y habiendo recibido los sacramentos de la penitencia y eucaristía en Sahagún, en el año 1105, Martín Fróilaz a consecuencia de una grave enfermedad en el 1106, Mayor Gutiérrez en 1174, Pedro Peláez y su mujer, como concesión tras un pacto con el abad de Sahagún y el prior de San Salvador de Villacete, en 1176, Román de Abastas y su mujer en 1177, y Mayor Guterri en 1185. La decisión no se acompaña en ninguna de las ocasiones señaladas de expresiones alusivas a misas votivas o aniversarios concretos. Hay que ser precavidos con esta cuestión del monasterio como espacio para la sepultura, pues en algunas ocasiones esta idea de entrega del cuerpo y del alma, previa entrega de bienes materiales, se transmite de forma tan difusa, que puede confundirse con un acto de *traditio*.

intuir, aunque no afirmar con seguridad, sus intenciones de descansar en él hasta el día del Juicio Final. Pueden conformar esta lista todas las donaciones cuya motivación, o cuya finalidad, como señalaré más adelante, fue el remedio para su alma y/o el de sus padres, o el de aquéllas cuyos ofrecimientos de bienes se dispone tras la muerte del donante o, incluso, todos los diplomas registrados como *testamentum* y que, ciertamente, recogen una donación a este cenobio.

6. LOS CONTENIDOS SELECCIONADOS: LA FINALIDAD DEL NEGOCIO JURÍDICO

El *destino* o el *objetivo* de las donaciones realizadas, registrado en un 31% de los documentos, permite observar dos momentos de cambio a lo largo del período analizado: el primero, en torno al año 1065, tiene relación con las intenciones que acompañaban a los benefactores de Sahagún. El segundo, datado aproximadamente a partir de mediados del siglo XII, se corresponde con el brusco descenso en la aparición de este tipo de fórmulas. No es raro que se afirme que las oblaciones se realizan con una finalidad concreta, arbitrar una limosna o favorecer el sustento de una comunidad, pero, como señala A. Isla Frez⁸⁹, abundan las escrituras en que nada se precisa. La idea de reciprocidad vuelve a aparecer en esta parte de los diplomas. Lo hace de manera más absoluta y, aunque con matizaciones, más continua en el tiempo, mediante la petición de la ayuda de esos hombres santos para el remedio del alma del otorgante y/o de sus padres. Este es el objetivo que se esconde en más del 50% de los documentos que aluden al destino del negocio jurídico contenido, de los cuales, el 53% se registra entre los años 1065 y 1110, aunque ésta seguirá siendo la preocupación dominante a lo largo de toda la colección. Tal auge, contemplado también en las exposiciones de motivos para estas mismas fechas, viene a coincidir con el tramo final de un progresivo descenso de la preocupación de los bienhechores por el sustento material de los monjes y del monasterio. En efecto, fórmulas del tipo “pro stipendis fratrum” o “pro luminaria altariorum” se hacen más frecuentes en el siglo X que en la primera mitad del siglo XI, y mucho más aún que en los momentos posteriores, especialmente a partir de las últimas décadas del siglo XI.

Esta desviación en los objetivos de los que conforman, con diferencia, la tipología jurídica más documentada en los diplomas sahumuntinos y, al mismo tiempo, la más expresiva para las cuestiones que estamos tratando, es decir, las donaciones, pueden tener su origen en varias razones:

1ª La crisis política y social que afecta al reino de León entre los años 980 y 1020. Como es bien sabido, desde el año 980 Almanzor atacará los centros monásticos y catedralicios que habían alcanzado un mayor relieve y entre los que se encontraba el monasterio de Sahagún. Estos saqueos y

⁸⁹A. ISLA FREZ, *Memoria, culto y monarquía Hispánica entre los siglos X y XII*, Jaén, 2006, ob. cit., p. 69.

destrucciones ponían en serio peligro la capacidad y la dedicación de estos hombres santos, profesionales de la penitencia, para cumplir la tarea a ellos encomendada. Por lo tanto, unas necesidades más o menos profundas, pero visibles para la sociedad que les rodeaba, debían ser inmediatamente solventadas y, por ello, situadas como prioridad en la finalidad de las donaciones.

2ª El influjo cluniacense. El aumento en las donaciones *pro remedio anime mee* es un indicio de la creciente concienciación de los donantes por su destino espiritual. Por supuesto que estos elementos no son novedosos, pues ya había una práctica consolidada de cuidado de los difuntos en la tradición visigoda, no obstante, es durante el reinado de Alfonso VI cuando este sistema se encuentra plenamente consolidado. Esta puede ser la explicación del creciente interés de los donantes por anteponer el destino espiritual de sus “generosos” actos a las necesidades materiales para el sustento de la comunidad. Es posible que todo este proceso esté relacionado con un Dios que se está percibiendo, cada vez más, como misericordioso. Es Cristo quien en estos momentos está siendo definido como *redemptor* del género humano.

3ª El monasterio de Sahagún vive durante el reinado de Alfonso VI su época de máximo esplendor. A las múltiples concesiones y privilegios otorgados por el monarca se suma el aumento de las donaciones recibidas por la abadía procedentes de las tres categorías sociales anteriormente contempladas. En un momento como éste, de indudable apogeo económico y acrecentamiento del poder señorial, es bastante probable que el sustento de la comunidad monástica no fuese objeto de preocupación para los benefactores del monasterio, que preferirían destinar sus esfuerzos a su propia salvación y a la de sus padres. En cualquier caso, como señala A. Isla Frez, lo que ponen por escrito los documentos es una exigencia de los donantes: “quienes confieren bienes a los centros eclesiásticos se sienten lo suficientemente fuertes como para exigir contrapartidas [...]. Si la Iglesia desea recibir el flujo de limosnas, deberá adecuarse a los requisitos que los donantes pretenden”⁹⁰. El salto en el proceso es importante. Ahora los donantes pretenden que el beneficio generado por sus bienes recaiga sobre sí mismos, en la conservación de su memoria. Esta nueva actitud puede formar parte del cambio extremadamente importante que se produjo entre los siglos X y XI: el nacimiento de la memoria individual.

El segundo de los cambios que el análisis de estas fórmulas permite observar es un importante descenso, a partir aproximadamente de mediados del siglo XII, en la expresión de estos objetivos. No se constata una plena desaparición, pues la salvación del alma y el pago a los buenos servicios prestados siguen registrándose, pero el número de diplomas que contienen estas cláusulas de destino entre los años 1150 y 1230 descienden en más de un 21 % respecto a la primera mitad del siglo XII. La explicación puede deberse al proceso de simplificación que afectó a los diplomas en este período y que

⁹⁰ A. ISLA, *Memoria, culto y monarquía*, ob. cit., p. 82.

motivó la progresiva desaparición o reducción de muchas de las fórmulas diplomáticas objeto de este estudio. Por su parte, la conmemoración de todos los difuntos, introducida en Cluny por el abad Odilón en la década de 1030, hace su aparición entre las fórmulas de finalidad, en este caso, mediante un documento conservado exclusivamente en el BGS cuyo objetivo es el siguiente: “pro animas nostras et pro anime omnium fidelium defunctorum ut seruiat ad illa albergaria”⁹¹.

7. LOS CONTENIDOS SELECCIONADOS: LAS CLÁUSULAS CONDENATORIAS

En las *cláusulas condenatorias*, los datos proporcionados por el análisis de la documentación no permiten obtener conclusiones seguras en el estudio de las expresiones encabezadas por *si quis*. La enunciación de los posibles infractores se realiza mediante una jerarquización, en función de las posibilidades y de la capacidad de trasgresión del dispositivo. Por lo general, son ordenados en dos categorías: los parientes y los extraños. Dentro de la jerarquización de los parientes se tiende a especificar por grado de parentesco, y, entre los extraños, se suelen anteponer las autoridades civiles a las religiosas, y los poderosos al resto de los seculares. En definitiva, por lo que respecta a esta primera parte de las cláusulas condenatorias, no parece intuirse ningún tipo de correlación entre importancia del donante o de la donación y una mayor expresividad en la definición del posible contraventor del negocio dispuesto.

Siguen manteniendo su interés los datos deducibles de la segunda parte de tales cláusulas, esto es, aquella en la que se anuncia la sanción que corresponderá a los transgresores de la voluntad de autor moral del documento. Al infractor del dispositivo se le podía sancionar de tres modos, pudiendo aplicarse de manera simultánea estos tres tipos de castigos: imponiéndole el pago de un valor monetar, deseándole un castigo físico con plena vigencia durante su vida terrena y/o deseándole un castigo espiritual. Estos tres tipos de pena han sido objeto de múltiples clasificaciones, aunque todos los autores coincidan en su tipología y número⁹². Personalmente me decanto por la que tanto A. Canellas López⁹³ como M. Herrero de la Fuente⁹⁴ proponen, distinción entre sanción espiritual, temporal y pecuniaria, puesto que considero que es la que más se adecúa a las características registradas en las cláusulas condenatorias facundinas, entendiendo, por mi parte, la sanción

⁹¹CDS, III: n° 735 (año 1074).

⁹²José MATOSSO, *Religião e cultura na Idade média portuguesa*. Lisboa, 1982, pp. 107-128; Manuela DOMÍNGUEZ, *Fórmulas de sanción en documentos del noroeste peninsular hasta el año 1000*, en “Actas del I Congreso de latín medieval”, León, 1995, pp. 475-480. A. GARCÍA, *Contenidos canónicos-teológicos de los diplomas leoneses*, ob. cit., p. 62.

⁹³A. CANELLAS, *Diplomática hispano-visigoda*. ob. cit., p. 111.

⁹⁴CDS, II: p. XLIX-L.

temporal como la que se refiere al castigo físico, y considerando dos posibles variantes de penas espirituales: sanción espiritual con cumplimiento en la vida terrena y sanción espiritual con cumplimiento en la vida eterna⁹⁵.

La estructura más compleja de estas sanciones responde a un esquema determinado. Después de una previsión condicional, que comienza generalmente por la palabras *si quis*, se enumeran las penas espirituales o las temporales, si se carece de las primeras, introducidas por *in primis*. Finalmente, a partir del adverbio *insuper*, aparecen las penas pecuniarias. Estas cláusulas condenatorias observan todas las combinaciones posibles: conminatoria triple, dúplice o simple. Señalaré que en el caso de las conminatorias triples, por lo general, el castigo se jerarquiza de la siguiente manera: primero se enumeran las penas espirituales con posible ejecución en la vida terrena, seguidamente se especifican las penas temporales, con cumplimiento también en la vida terrena, posteriormente se relatan las penas espirituales con ejecución en la vida eterna, finalmente se concluye con la sanción pecuniaria. Existe otra variante de conminatoria triple, en la que la pena espiritual contemplada sólo se refiere a la vida eterna, en este caso, en primer lugar se enumera el castigo temporal, seguida la sanción espiritual y, finalmente, la pena pecuniaria⁹⁶.

Las *penas espirituales* de ambos tipos son las que pueden resultar más significativas de un estado de cultura y mentalidad. Su fuente de inspiración se encuentra en la Biblia y en el derecho canónico. Las más comunes desean para el culpable la pena de excomunión, la maldición de Dios, la condena del *anathema maranatha*, las penas eternas del infierno o un destino semejante al de Judas, Datán y Abirón. También las hay de carácter menos frecuente, como las que a continuación se reproducen, aunque, al igual que las anteriores, algunas de estas encuentran su origen en la época visigoda: “deleatur nomen eius de libro uite”. n.º 404 (año 1018); “et in prima resurrectione non inueniat locum”. n.º 418 (año 1026); “et descendat super eum omnes maledictiones que scripture sunt in libro Moysi serui Dei”. n.º 444 (año 1036); “cum christianis non sit sepultus”. n.º 622 (año 1062); “et si sumergat illi Dominus sicut sumersit Datan et Abiron et Sodoma et Gomurra, qui pro suas culpas vibos obsorbuit eos terra”. n.º 887 (año 1092); “et non abeat pars in Iherusalem celestem”. n.º 959 (año 1095); “sit a parte Dei omnipotentes excommunicatus et maledictus usque septiman generationem”. n.º 1113 (año 1104); “sit maledicti in manducando et bibendo; sint maledicti in lecto et extra lectum, in domo et extra domun; sin maledicti in uia et in agro; sint maledicti vigilando atque durmiendo (...)”. n.º 1179 (año 1110).

⁹⁵Puede parecer que las penas espirituales del primer tipo son también de tipo temporal, ya que su ejecución debe desarrollarse en la vida terrenal. No obstante, he decidido reservar esta categoría sólo a los castigos físicos, la tipología menos documentada, para facilitar la comprensión en la evolución de ambos tipos de sanciones.

⁹⁶Un dato que me permito subrayar es que, mientras en los diplomas de la catedral de León gran parte de estas sanciones son de carácter positivo o de premio, las cláusulas sahaduntinas son de carácter punitivo o negativo, siendo escasos los ejemplos de recompensa para quienes respeten la voluntad del otorgante.

Según los estudios de J. A. García de Cortázar⁹⁷, cuando se expresa la amenaza de excomunión en el monasterio de Samos abundan las menciones a que el infractor “será excomulgado y separado del cuerpo y sangre de Cristo”, mientras que en el monasterio de Arlanza la idea dominante es la segregación del cuerpo de la Iglesia. En el caso de Sahagún se contemplan ambos tipos de castigos cuando se sanciona con la pena de la excomunión, al que se añaden dos más: “fiat excommunicatus a Deo omnipotente” y “ad fide catholica separatas”. Un análisis de la evolución de este tipo de sanción en Sahagún revela que, mientras la amenaza de separación de la Iglesia como organización, también expresada mediante las fórmulas “consortio fidelium” o “consortio christianorum”, la segregación del transgresor respecto al cuerpo espiritual ejemplificado en la figura de Cristo, y la excomunión otorgada por Dios padre, tienen un empleo constante a lo largo de la documentación estudiada, la separación de la fe católica se concentra preferiblemente hasta finales del siglo XI. Es también posible a lo largo de la colección el empleo conjunto de ambas de estas amenazas de excomunión.

Otro de los castigos previstos para el infractor del dispositivo es incurrir en la *Ira Dei*⁹⁸. J. A. García de Cortázar pone de manifiesto cómo en el monasterio de Arlanza la cronología de esta sanción, salvo un ejemplo a finales del siglo X, siempre se registra entre mediados del siglo XI y comienzos del XII. Este autor señala la posible relación entre el uso de esta fórmula y la situación política del reino de Castilla y León, en concreto, con el acrecentamiento del poder real en manos de Fernando I y Alfonso VI, “circunstancia en la que incurrir en la ira del rey y en la de Dios podrían resultar equivalentes”⁹⁹. En el caso de Sahagún la cronología de esta sanción es mucho más amplia a la documentada en Samos y Arlanza. Con 31 registros a lo largo de toda la colección, su uso se documenta desde los años finales del siglo X¹⁰⁰ hasta el reinado de Fernando III. En casi el 60% de las ocasiones, la utilización de esta sanción procede de diplomas reales, especialmente de los otorgados por Alfonso VIII que desde el año 1178 recurre en 11 ocasiones a este tipo de pena. No descarto una posible vinculación simbólica entre el uso de este castigo y el reconocimiento de la autoridad real, sin embargo, su amplitud cronológica y su empleo en documentos otorgados por particulares parece evidenciar, en mi opinión, que el uso de esta fórmula no implicaba necesariamente una referencia al poder real.

Cuestión diferente es, a mi parecer, la utilización de la *Ira regis* como posible castigo para el infractor. Esta fórmula, documentada en dos ocasiones en Sahagún, concretamente en un diploma original datado en el año 1078,

⁹⁷J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Memoria y cultura en el monasterio de Arlanza*, ob. cit., p. 151.

⁹⁸Esta sanción ya se encuentra en las fórmulas visigóticas.

⁹⁹J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Memoria y cultura en el monasterio de Arlanza*, ob. cit., p. 152.

¹⁰⁰En la catedral de León este castigo aparece documentado en fechas anteriores. Emilio SAEZ, *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775-952)*, I, León, 1987: n.º 65 (año 914-924).

posiblemente inspirado en un mandato de Alfonso VI, y en un documento otorgado por Alfonso VIII¹⁰¹, sí parece contener ciertas referencias a la autoridad real, en un ejercicio de comparación con el castigo de la *Ira Dei*. Así lo pone también de manifiesto A. García y García¹⁰² que señala este posible paralelismo entre la *Ira e Indignatio regis* y la *Ira e Indignatio Dei*, aludiendo a que el lugar ocupado en la tierra por los monarcas, según la teoría política medieval, mantenía una correlación directa con el lugar ocupado por Dios en el orden del universo. Un somero análisis de la aparición de esta sanción entre los diplomas de la catedral de León vendría a confirmar esta semejanza entre ambas figuras, puesto que, en todas las ocasiones en las que he podido registrar el castigo de la *regiam indignationem*, se encuentra acompañado de la *Iram Dei*.

Entre las sanciones espirituales de los diplomas sahumaguntinos se encuentra un tipo de castigo que, aunque por sus características y por su disposición en las cláusulas condenatorias también podría ser considerado entre las penas temporales, he decidido incluir en esta categoría por las connotaciones ultraterrenales que encierra. Se trata del deseo para el trasgresor del diploma de lo que se podría denominar una “mala muerte”. Este castigo contenido en nueve documentos, todos ellos con una cronología que oscila entre el año 1105 y el 1158 y casi todos originales, no sólo implicaba el deseo de una muerte cruda y violenta sino que conllevaba la imposibilidad para el infractor de prepararse para el arrepentimiento y recibir los sacramentos ligados a la buena muerte. Esta mala muerte corporal era tan sólo el preludio de la agustiniana muerte segunda¹⁰³. Este tipo de penas, junto con otros que sólo aparecerán en una única ocasión, como por ejemplo “et non dimittatur ei neque per ieiunium neque per helemosina”¹⁰⁴, parecen, en mi opinión, reflejo de un cierto endurecimiento o reforzamiento de este tipo de cláusulas condenatorias, síntoma quizá de una situación o período de debilidad del monasterio. La cronología expuesta, aproximadamente primera mitad del siglo XII, nos proporciona un amplio marco temporal en donde las motivaciones económicas, el brusco descenso de las donaciones directas, las motivaciones político-religiosas, a los problemas del reinado de la reina Urraca, incluida la revuelta de los burgueses de la villa, se une la desconfianza de Alfonso VII en la orden cluniacense, y los problemas jurisdiccionales, especialmente con el obispado de León, pueden argumentarse como posibles causas de esta situación de inestabilidad.

Entre los diplomas de Sahagún se encuentran una fórmula de sanción espiritual sin equivalente en ningún otro de los casos que he podido conocer. Esta originalidad consiste en la inclusión, entre los personajes siniestros

¹⁰¹CDS, III, n° 762 (año 1078); CDS, V, n° 1541 (año 1201).

¹⁰²J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Memoria y cultura en el monasterio de Arlanza*, ob. cit., pp. 96-97.

¹⁰³Fernando MARTÍNEZ GIL, *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, 1996, pp. 42-43.

¹⁰⁴CDS, IV, n° 1202 (año 1120).

cuyos destinos se toman como modelos punitivos, de Coré, una figura que la tradición había descartado para este cometido¹⁰⁵. La historia de este personaje se remonta al capítulo 16 del *Libro de los Números*, capítulo que no deja de presentar todavía hoy problemas relativos a la presencia de diversas tradiciones orales y literarias, aunque, para la cuestión que nos interesa, puede considerarse el texto conservado en la Vulgata como un relato sin contradicciones, tal y como aceptaron los exegetas cristianos y sus discípulos. En esencia, el argumento de este pasaje relata como Coré (perteneciente al grupo sacerdotal) junto con sus cómplices Datán y Abirón se rebelaron contra Moisés y Aarón por un doble motivo, político y religioso. Según el texto bíblico, la conspiración parece urdida por Coré, y el castigo que los tres recibieron de parte de Yahvé fue el siguiente: “Rompióse el suelo debajo de ellos, abrió la tierra su boca y se los tragó a ellos, sus casas y todos los partidarios de Coré con todo lo suyo. Vivos se precipitaron en el abismo y los cubrió la tierra, siendo exterminados de en medio de la asamblea”¹⁰⁶.

El impacto de este castigo en la posteridad debió de ser intenso pues ya la propia Biblia recuerda incidentalmente alusiones a estos hechos en otros pasajes. Quedémonos, sin embargo, ahora con uno, recogido también en el *Libro de los Números*, que nos habla del perdón de los hijos de Coré y de su inclusión en el grupo de los levitas¹⁰⁷. De ahí se derivaría un juicio algo menos negativo de este personaje, mientras que Datán y Abirón, los cabecillas políticos y en principio los menos importantes, acabarán siendo los únicos recordados en la documentación de tipo jurídico como usurpadores del honor que no les corresponde. Este es un hecho que, según F. Mario Beltrán¹⁰⁸, se repetirá sin excepción en todos los documentos de época visigoda y altomedieval. Desconozco las razones concretas para la inclusión de este personaje en esta fórmula de condenación. La única explicación que cobra valor se refiere a que, como señala A. García y García¹⁰⁹, tanto Coré, como Datán y Abirón, junto a Judas Iscariote, Simón el Mago y Giezi son descritos en un texto de San Gregorio Nazianceno que entró a formar parte del Decreto de Graciano a mediados del siglo XII, y que fue ampliamente glosado. Teniendo en cuenta la fecha del diploma, el año 1166, puede ser que esta recuperación de este personaje por vía del Decreto de Graciano sea la causa de su inserción en esta fórmula de sanción.

Las *penas temporales* son aquellas que desean un castigo físico para el infractor del dispositivo. Este tipo de terribles condenas, expresión para

¹⁰⁵“Si aliquis de nostris uel de extraneis hanc Kartam irrumpere temptauerit, anatema sit et cum Datan et Abiron et Core et Iude Domini traditore luat penas in eterna damnationes” [CDS, IV, nº 1358 (año 1166)].

¹⁰⁶Núm. 16, 31-34.

¹⁰⁷El hecho se nos narra en dos perícopas una para la rebelión y otra para el castigo en la que se omite su nombre (Nm. 16, 23).

¹⁰⁸Federico MARIO BELTRÁN, *Algunas reflexiones en torno a las figuras de Coré, Datán y Abirón en las fuentes hispano-visigodas*, en “Actas del I Simposio de Latín Cristiano”, 1990, p. 190.

¹⁰⁹A. GARCÍA, *Contenidos canónico-teológicos de los diplomas leoneses*, ob. cit., p. 86.

algunos autores, como M. Sánchez¹¹⁰, de una mentalidad primitiva acerca de los castigos corporales que llevan ajenos determinados pecados, tiene su fuente de inspiración en la Biblia. Estas penas físicas no tenían una ejecución práctica; más bien se trataba de ejemplos de carácter catabático que trataban de cumplir su función dentro de lo que se ha venido denominando una “Pedagogía de la Salvación”. Entre los ejemplos de este tipo de penas registrados en los diplomas de Sahagún el castigo de la condena a la ceguera es el más frecuente, con un empleo constante desde el año 904 cuando aparece por primera vez, aunque con toda seguridad lo hace desde el año 922¹¹¹. Este tipo de sanciones, con una clara finalidad coercitiva, poseen una amplia cronología que se extiende desde el siglo X hasta finales del siglo XII. El análisis de su evolución no permite obtener conclusiones seguras, a excepción de su progresiva desaparición desde mediados del siglo XII, momento en que estas cláusulas se verán sometidas, al igual de lo que ocurrió con otras fórmulas objeto de este trabajo, a un proceso de simplificación.

Como señala M. Domínguez¹¹², tradicionalmente se ha creído que este tipo de castigos físicos son aún más duros en los documentos considerados falsos. El análisis de estas sanciones en los diplomas sahumaguntinos no parece avalar esta afirmación. Si prescindimos de la condena de ceguera, por su amplio empleo y porque aparece igualmente documentada tanto en copias como en originales, obtendremos que las restantes fórmulas de sanción temporal se han transmitido en diplomas de los que conservamos su versión de original y copia o incluso, exclusivamente, su versión de original¹¹³. También es interesante señalar que algunas de ellas no proceden de diplomas que tenían al monasterio de Sahagún como destinatario directo del negocio dispuesto sino que iban dirigidos a particulares o a otros monasterios cuyos bienes pasaron posteriormente a depender del monasterio de Sahagún¹¹⁴.

Las *penas pecuniarias* son aquéllas en las que se exige un valor monetario por la infracción del dispositivo. Su valor de apreciación en los diplomas de Sahagún son de dos tipos, material verosímil y material inverosímil, cuya expresión física se concretó en cuatro tipos de unidades: *solidos*, presentes desde el año 921, *libras auri*, registradas desde el año 904, aunque con seguridad desde el año 922, *talenta auri*, presentes con certeza desde el 950 y *morabetinos*, reconocidos desde el año 1137. Las penas materiales con valores verosímiles prevén una multa que consiste, generalmente, en la entrega de un múltiplo del valor del bien. Dicha sanción generalmente está de acuerdo con el derecho canónico o con el ordenamiento

¹¹⁰M. SÁNCHEZ, *Una cláusula penal del “Tumbo Negro” de Zamora: la maldición divina*, en “*Studia Silensia*”. III, Silos, 1976, p. 346.

¹¹¹CDS, I, n° 29 (año 922). Su expresión se presenta bajo diferentes variantes.

¹¹²M. DOMÍNGUEZ, *Fórmulas de sanción en documentos del noroeste peninsular hasta el año 1000*, ob. cit., p. 475.

¹¹³Este es el caso de los documentos n° 175, n° 256, n° 987, n° 1072, n° 1122, n° 1196, n° 1275 y n° 1377.

¹¹⁴Este es el caso del castigo de la lepra de Giezi documentada en dos únicas ocasiones, en diplomas que tenían como destinatario directo al monasterio de San Salvador de Villaceide.

civil vigente, y así lo demuestran algunas fórmulas recogidas en los textos facundinos: “et secundum leges pacificas pariet y et insuper pro dampna secularia inferat a parte cui lex iuserit”¹¹⁵.

En esta tipología, la fórmula más frecuente en toda la documentación sahumantina es la que obliga al transgresor a devolver el valor del bien dañado “in duplo vel triplo”. Las sanciones materiales inverosímiles, por su parte, se imponían, como expone F. Mateu y Llopis¹¹⁶, en unidades tradicionales de mayor cuantía, respecto a las restantes cláusulas de valor monetar, y de gran alcance, como representativas de una mayor responsabilidad. Poseían un valor relativo respecto al momento económico ya que manifiestan unidades anteriores a éste y aun, a veces, no existentes como expresión física o metálica. A lo largo de la documentación estudiada hay múltiples ejemplos de la combinación de ambos tipos de valores en una única disposición¹¹⁷. Junto a estas penas estipuladas por un valor monetar, existe otro tipo, muy reducido en ejemplos y con una cronología que va desde finales del siglo XI hasta finales del XII, cuyo cobro se concierta sobre los bienes materiales propiedad del transgresor¹¹⁸. Especialmente representativa de esta clase de sanciones es la fórmula que se encuentra en un documento de Alfonso VIII donde se sanciona al infractor del dispositivo a que “quicquid habet in regno meo perdet”¹¹⁹.

El cobro de estas sanciones temporales recaía, en primer lugar, en el destinatario o benefactor del dispositivo del documento, el monasterio de Sahagún o los santos titulares, y, como segunda posibilidad, en la autoridad civil, que, para el caso de Sahagún, se centra mayoritariamente en el rey. Este pago, expresado generalmente en dinero, se reconoce mediante la fórmula “pariet post partem regis”, que aparece por primera vez, con toda seguridad, desde el año 946¹²⁰. La explicación a esta retribución civil propuesta por J. Mattoso¹²¹ es que esta cantidad responde al pago de los costes del trabajo de las autoridades seculares. Este mismo autor señala cómo esta multa monetaria compensa a las autoridades con la misma cuantía que compete al defraudado. Sin embargo, son varios los ejemplos en los diplomas analizados que recompensan con cantidades más altas, incluso desproporcionadas, a las autoridades civiles.

¹¹⁵CDS, I, n° 33 (año 925); n° 129 (año 950).

¹¹⁶Felipe MATEU Y LLOPIS, *Las cláusulas penales pecuniarias de los documentos para la historia de las instituciones de León y de Castilla (siglos X-XIII)*, “Anuario de Historia del Derecho Español”, XXIII (1953), p. 580.

¹¹⁷CDS, III, n° 1162 (año 1108).

¹¹⁸Algunos diplomas que recogen esta clase de sanción: CDS, III, n° 787 (año 1080); CDS, IV, n° 1455 (año 1190); n° 1527 (año 1199).

¹¹⁹CDS, IV, n° 1399 (año 1181).

¹²⁰CDS, I, n° 105 (año 946).

¹²¹J. MATTOSO, *Religião e cultura na idade média portuguesa*, ob. cit., p. 123. Un posible ejemplo de esta explicación es la fórmula: *iudicio publico sub regia potestate detecta*: CDS, I, n° 284 (año 976).

Las cláusulas penales pecuniarias son las que suelen mantenerse por más tiempo en los documentos, razón por la cual algunas tasas parecen desmedidas para el momento de su aplicación, aunque también debieron serlo en el momento de su promulgación. La documentación de Sahagún está llena de estos ejemplos, con independencia del negocio jurídico dispuesto y/o del autor intelectual del mismo. En referencia a este asunto de una posible correlación entre la cuantía o la dureza de las penas impuestas (espirituales, temporales y/o pecuniarias) y la importancia del negocio jurídico al que corresponde, ya sea por la relevancia del autor intelectual del mismo o por la de los bienes intervenidos, las conclusiones parecen poco seguras. Tras un análisis de los diplomas que contienen las sanciones más expresivas señalaré que, si bien es cierto que una gran parte de ellos se corresponden con transacciones de autores y bienes de especial importancia, principalmente iglesias y monasterios, muchos otros no responden a esta pauta, conteniendo negocios jurídicos entre particulares y sobre una tipología de bienes cuya infracción, en otros textos de la colección, no encuentran correlación con penas de valores tan altos. Por lo tanto, en todas las tipologías de sanciones consideradas, la elección de uno u otro tipo de castigo no parece responder a una equivalencia con la valía del bien dispuesto o con la relevancia del autor intelectual del documento.

El análisis conjunto de las tres categorías de sanciones consideradas para este trabajo refleja que, en torno a la segunda mitad del siglo XII, y al igual de lo que ocurre con otras fórmulas diplomáticas, estos castigos se verán sometidos, más que a lo que he venido denominando en otros apartados como un proceso de simplificación, a un proceso de empobrecimiento formulístico, o, si se quiere expresar de otra manera, a una reducción y repetición de las penas utilizadas, especialmente para el caso de las sanciones espirituales¹²². En efecto, a partir de la segunda mitad del siglo XII, y mucho más claramente a partir del siglo XIII, a la progresiva desaparición de los castigos denominados temporales se une la tendencia a la repetición de dos fórmulas de sanción espiritual: “sit excommunicatus et maledictus” y “cum Iuda traditore sit in inferno dampnatus” (o cualquier de sus variantes). Por su parte, las penas pecuniarias encontrarán a partir de este momento su apogeo, sino en cuanto a las cantidades monetales expresadas, sí en su frecuencia de aparición. En otras palabras, a partir de la segunda mitad del siglo XII, aunque los castigos espirituales no dejan de ser importantes en estas cláusulas condenatorias, serán las sanciones pecuniarias las que cobren protagonismo, quizá como expresión del avance de una mentalidad más práctica.

La evolución en la devoción a Cristo también se puede observar a través de las cláusulas condenatorias, donde su figura cobra un papel protagonista a lo largo de toda la colección. Desde su imagen como Juez, “et particeps cum impiis et condemnatis in iudicio Domini nostri Ihesu Chsriti”, que se nos ofrece a mediados del siglo X, su representación va cambiando

¹²²M. Zimmermann ha constatado este mismo fenómeno, desde mediados del siglo XI, para el caso de Cataluña, Véase M. ZIMMERMANN, *Ecrire et lire en Catalogne, ob. cit.*, p. 413.

para mostrarnos, en consonancia con la cronología ofrecida por otras fórmulas ya referidas, la idea de un Cristo redentor contenida en siete diplomas que se fechan desde el año 1083 hasta el 1125, aunque no todos ellos son originales¹²³.

CONCLUSIONES

El estudio de las presuntas “fórmulas inútiles” se ha demostrado de una gran utilidad para alcanzar mis objetivos iniciales. De mi análisis sahumaguntino, seis pueden ser las conclusiones más significativas:

La primera es la falta de correlación necesaria entre la utilización de las fórmulas más expresivas, elaboradas u originales y el mayor prestigio del autor del documento o de la valía de los bienes implicados. Esta afirmación debe ser matizada para el caso de los preámbulos contenidos en diplomas de procedencia real, que, por lo general, suelen ser bastante elaborados y extensos.

La segunda, que, para el período comprendido entre los años 904 a 1230, el análisis de la documentación refleja tres etapas de cambios importantes. Las dos primeras coinciden, aproximadamente, con el principio y el final del reinado de Alfonso VI. Durante este período, el favor regio de que gozó la abadía impulsó la generosidad de los propietarios, especialmente de los pequeños, provocando un considerable aumento del número de donaciones directas e indirectas. Esta fase de crecimiento económico tuvo una de sus manifestaciones más destacadas en el aumento del proceso de concentración monasterial del que se benefició la gran abadía de Sahagún. Fue una etapa de resurgimiento de los actos caritativos, tras una importante fase de retroceso, que se verá abonado por profundos sentimientos en la búsqueda de la salvación del alma. Con estos resultados no es sorprendente el enorme esfuerzo que el monasterio de Sahagún dedicó para vincular su memoria a la figura y al prestigio de Alfonso VI. La tercera etapa de cambio se produce en torno a mediados del siglo XII. Por estas fechas, al considerable descenso en el número de donaciones se une un proceso de simplificación o empobrecimiento formulístico en la documentación, especialmente evidente en las fórmulas de finalidad y de sanción.

La tercera se refiere a la importancia del influjo de la abadía cluniacense para la explicación de muchas manifestaciones novedosas que se registran en la documentación facundina a partir de la segunda mitad del siglo XI. Lo interesante de los resultados expuestos por mi análisis es que quizá esta influencia debe ser considerada más temprana de lo que tradicionalmente se ha pensado, opinión compartida por M. Herrero de la Fuente, J. Pérez Gil y J. J. Sánchez Badiola, ya que, aunque oficialmente el comienzo de la reforma facundina se fecha en el año 1079 con la llegada del abad Roberto y

¹²³CDS, III, n° 809 (año 1083), n° 823 (año 1085), n° 893 (año 1092), n° 974 (año 1096), n° 994 (año 1096); CDS, IV, n° 1179 (año 1110), n° 1122 (año 1125).

su compañero Marcelino, estas manifestaciones de perfil cluniacense se comienzan a registrar entre la década de 1060 y la de 1070, es decir, entre los reinados de Fernando I y Alfonso VI. También por estas fechas, y motivado en mayor o menor grado por este predominio cluniacense, se empieza a vislumbrar en Sahagún el surgimiento de una memoria individual, que tendrá en la elección del lugar para la sepultura y en la petición de las oraciones de los monjes sus manifestaciones más expresivas.

La cuarta conclusión alude al creciente recurso a la escritura como eficaz instrumento del poder, síntoma del avance de una mentalidad más alfabética y del gradual interés en la escritura como método de conservación de la memoria y como medio de legitimación, que tuvo diversas manifestaciones en el monasterio de Sahagún, entre ellas, la progresiva aparición de preámbulos diplomáticos, muestra de la concienciación por la pervivencia de lo escrito.

En quinto lugar, las denominadas “fórmulas inútiles” también se han mostrado de gran utilidad para el conocimiento de las prácticas devocionales. La evolución contemplada en la devoción a Cristo encuentra un importante reflejo en las fórmulas de invocación, salutación, preámbulo y sanción, que permiten registrar el paso que se produjo desde la concepción de Cristo como hijo de Dios y juez, propia del siglo X y de la primera mitad del XI, hasta la imagen de Cristo redentor y mártir, lleno de cualidades humanas, característica desde finales del siglo XI. Por su parte, la devoción mariana será débilmente reconocida en las fórmulas desde mediados del siglo XII, y siempre en vinculación a su papel como madre de Cristo.

La sexta conclusión obtenida se relaciona con la creencia que consideraba que con los santos Facundo y Primitivo, y la incorporación de la devoción y las reliquias de San Mancio en el año 1053, el elenco de los santos titulares de Sahagún estaba completo. El análisis de la documentación refleja ciertas discrepancias con esta afirmación, ya que, a la dudosa vinculación de la devoción y las reliquias de San Tirso con el monasterio de Sahagún se une la falta de alusiones a la figura de San Mancio en toda la documentación estudiada. Por su parte, la posesión del *Lignum Crucis* por este monasterio también debe ser cuestionada, ya que tampoco encontramos ninguna mención a esta reliquia en los diplomas sahauntinos.

Fecha de recepción del artículo: octubre de 2009.

Fecha de aceptación y versión final: septiembre de 2010.