

Los monjes de Sahagún a la luz de su escritura. Imagen de una comunidad y construcción memorial (León – Castilla, s. XII-XIII).

Ludivine GAFFARD

Universidad Toulouse-Le Mirail

La memoria colectiva¹ transmitida por la escritura ha de comprenderse como una construcción forjada por una comunidad determinada en relación íntima con el universo social, político e ideológico en el que evoluciona, como una estrategia organizada por algunos para favorecer la solidaridad y movilización del grupo entero.² El presente trabajo se interesa por la naturaleza de los vínculos que mantienen memoria y escritura a partir del ejemplo que ofrece el discurso del yo monástico³ que se expresa en la colección diplomática del cenobio leonés de Sahagún (Fernández Flórez 1991; Fernández Flórez 1993).⁴

Fundado en el siglo X, en el año 904, el monasterio se convirtió con el paso del tiempo en uno de los centros religiosos más importantes del reino de León. Los siglos XII y XIII representaron un momento de ruptura en la historia de la comunidad. A finales del siglo XI, la adopción del modelo cluniacense y la sustitución del rito romano al rito mozárabe constituyeron hitos esenciales para la renovación de la identidad del monasterio de Sahagún, inaugurando una

¹ Quisiera agradecerles a Amaia Arizaleta y Stéphanie Jean-Marie las sugerencias con las que nutrieron el presente trabajo.

² «Toute mémoire, qu'elle soit 'individuelle', 'collective', ou 'historique', est une mémoire *pour* quelque chose, et on ne saurait ignorer ce but politique (au sens large du terme)». (Geary 1996: 31)

³ Constituyen lo que llamamos el discurso del yo monástico los fragmentos de los documentos en los que se expresa en primera persona la voz de los monjes. En estos espacios textuales, el cenobio aparece bien como donante, bien como beneficiario. (Guyotjeannin, Pycke y Tock 1993: 25). Al remitir al monasterio sahuntino, designamos a la comunidad de los monjes que vive bajo dependencia del abad de Sahagún, o sea a los religiosos del mismo cenobio del Cea pero también a los de los prioratos vinculados a él tales como el de Nogar, de Villacete o de Piasca.

⁴ La colección diplomática del monasterio fue editada por José Antonio Fernández Flórez a partir de los documentos procentes del archivo del monasterio de Sahagún y ahora conservados en dos secciones del Archivo Histórico Nacional, la de Clero Secular y Regular y la de Códices y Cartularios. (Fernández Flórez 1993: IX-XII).

nueva etapa. En las dos centurias siguientes, la hegemonía del monasterio quedó fragilizada tanto por la potencia creciente de los burgueses en la ciudad⁵ como por la lucha por el poder a nivel del reino y las tensiones internas a la comunidad (Puyol y Alonso 1915; Bajo de Castro 1984; Martínez Liébana 1990; Cuenca Coloma 1993; Pérez Gil y Sánchez Badiola 2002).

El análisis de la construcción memorial promovida por los monjes en esta época de cambios y cuestionamientos tiene tanto más interés cuanto que entonces se ampliaron los círculos que tenían acceso a la escritura; otros actores sociales, nobles, pero también plebeyos letrados, burgueses, ya se enfrentaron con los clérigos en un terreno que hasta entonces se les había reservado.⁶

Quizás los textos diplomáticos compuestos en los siglos XII y XIII en el *scriptorium* sahguntino nos permitan pues analizar en qué medida la comunidad reaccionó ante un período de mutación utilizando la escritura de la memoria del monasterio como una vía de afirmación identitaria.

La conciencia afirmada por los monjes de que forman un grupo, una comunidad agrupada constituye un rasgo identitario recurrente en las dos centurias. En un documento del 19 de marzo de 1125, Bernardo de Sedirac, entonces abad de Sahagún, insiste así en la unión de los monjes alrededor de su proyecto de donar huertos a los habitantes del burgo.⁷ Sin embargo, mientras que los demás actores sociales, sean particulares o reyes, aluden a la historia del monasterio de Sahagún refiriéndose a los mártires Facundo y Primitivo y a la subsiguiente edificación del

⁵ La promulgación de los fueros reales de Alfonso VII en 1152 y Alfonso X en 1255 amenazó la omnipotencia que le había concedido al señor abad el fuero de Alfonso VI en 1085, favoreciendo la participación del concejo urbano a la vida política de la ciudad. Dos rebeliones burgueses marcaron los años 1110 y 1227.

⁶ Observa Pierre Chastang acerca de la ampliación del recurso a la escritura en los siglos XII y XIII : « Il est impossible d'ignorer, aux XIIe et XIIIe siècles, la croissance du recours à l'écrit dans les procédures de gestion des conflits, dans la production de la memoria des institutions et des groupes, ainsi que son rôle dans le mouvement de formalisation et de stabilisation du statut des hommes, de l'identité des groupes et des rapports de domination ». (Chastang 2001: 42).

⁷ *Et ego abbas dompnus Bernaldus, cum omni meorum monachorum conuentu, hanc kartam donationis unanimiter confirmamus.* (Fernández Flórez 1991: 88-91).

cenobio en el lugar de su muerte,⁸ el discurso monástico calla el tema. No se muestran preocupados nunca los redactores por presentar los orígenes arraigados en el pasado del grupo cuya existencia reivindican de manera reiterada.⁹ La importancia mínima dedicada a la historia de los miembros de la comunidad orienta el discurso del yo monástico hacia una dirección similar. Sólo dos documentos se hacen eco de una forma de historia familiar de los que dirigen el monasterio. En un texto fechado a 25 de diciembre de 1160, por ejemplo, el abad Domingo III recuerda el lazo de parentesco que lo une con Domingo II, su tío y predecesor al frente del cenobio.¹⁰ Estos indicios no constituyen una materia suficiente como para concluir una tentativa por crear una genealogía monástica.

En cambio los redactores insisten en la descripción de las acciones emprendidas por la comunidad en el presente en que se sitúa la composición de los documentos. Los documentos monásticos muestran así de manera repetida, tanto en el siglo XII como en el XIII, las relaciones privilegiadas mantenidas por el monasterio de Sahagún con el más allá.¹¹ Los redactores suelen representar a los monjes como seres preocupados por salvar sus almas propias o la de sus deudos. El 6 de junio de 1110, el abad de Sahagún Diego y el prior de San Salvador de Nogar Bernardo unen sus voces al eximir de impuestos a los habitantes de Población de Soto para asegurar su misma salvación y la de sus padres y parientes.¹²

⁸ El 28 de abril de 1115, por ejemplo, Fronilde Ovéquiz reitera la donación del monasterio de San Salvador de Villacete al de Sahagún. La invocación que encabeza el documento ilustra tal atención a la historia del monasterio por parte de las personas ajenas a la comunidad: [...] *in honore beatissimorum Christi martyrum sanctorum Facundi atque Primitiui, quorum sacra menbra sepulta esse dinoscuntur in monasterio quod est constructum in honore eorumdem martyrum super ripam fluminis Ceia, secus publicam stratam, loco qui dicitur Domnis Sanctis.* (Fernández Flórez 1991: 41).

⁹ Esta característica de escritura es particularmente llamativa por existir una *Passio sanctorum martyrum Facundi et Primitivi* escrita en el siglo X por los mismos monjes sahaduntinos acerca de los dos santos tutelares de su comunidad (Ruiz 1999). No escaseaba pues la materia hagiográfica que les habría permitido inscribir la identidad presente del cenobio en estos tiempos remotos, pero los autores mostraron desprecio por tal tema.

¹⁰ *Ex triginta aureis qui michi remanent, ex memorato cellerarii reditu, offero decem aureos conuentui monachorum, pro anima domni Dominici abbatis patris mei et predecessoris [...].* (Fernández Flórez 1991: 282-283).

¹¹ En el discurso monástico, la referencia al más allá en relación con los mismos monjes de Sahagún es relativamente constante en las dos centurias que nos ocupan, siendo concernidas 17 cartas entre 61 en el siglo XII y 14 entre 70 en el siglo XIII.

¹² *Euenit michi dompnus abba Didachus de Sancti Facundi et Primitiui monasterii atque dompnus prior Bernaldus in Sancti Saluatoris monasterii, pro animas patris nostri et pro animas matris nostre et parentum nostrorum et pro*

El yo monástico insiste por otra parte en la implicación del cenobio para facilitar el acceso de los fieles al paraíso.¹³ El documento que confirma la donación al monasterio por don Abril y doña Teresa de su heredad de Villada dedica un largo desarrollo a la descripción de las oraciones monásticas, subrayando de ese modo la importancia que se les otorga en la edificación de la memoria de la colectividad.¹⁴

Tanto el vínculo directo establecido entre la colectividad sahaduntina y Dios como su función de intercesora para los hombres tienden a ennoblecer la figura de los monjes a lo largo de las dos centurias.¹⁵

La representación de la comunidad en el discurso monástico de los siglos XII y XIII se centra también en la función política desempeñada por el cenobio. La descripción de la gestión interna del monasterio sólo ocupa un lugar reducido entre los fragmentos atribuibles al yo monástico.¹⁶ En cambio, los redactores tratan de manera mucho más desarrollada de las

remissione peccatorum nostrorum, ut facimus cartulam donationis ad uos homines de Poblacione [...] Et hoc facimus pro remedio animarum nostrorum uel parentum nostrorum. (Fernández Flórez 1991: 14-16).

¹³ Los autores aluden también de manera genérica a la posibilidad de que los hombres disfruten de los bienes espirituales del monasterio o a la consecución del derecho de ser sepultados entre los muros del cenobio, en el cementerio monástico. El 19 de mayo de 1369, el abad Gutierre hace partícipes a Pedro Braóllez y a su mujer, Sol, de los bienes espirituales del cenobio: *Et ego Gutterius abbas, cum toto conuentu, concedimus tibi Petro Braolli et uxori tue Sol ut habeatis partem in omnibus beneficiis nostris, tam spiritalibus quam corporalibus [...]*. (Fernández Flórez 1991: 33). En un documento fechado a 30 de junio de 1195, el yo monástico recoge el derecho dado por el cenobio sahaduntino a Pelayo de ser enterrado en el cementerio de los monjes como recompensa de la donación que hizo de la casa que tenía junto a la Hostería de Sahagún: *Concedimus, etiam, tibi habitum nostre religionis in hora mortis suscipere, ut corpus tuum in cimiterio monachorum sepeliatur [...]*. (Fernández Flórez 1991: 521-522).

¹⁴ «Nos don Guillem, abbad, en uno con el conuiento, [...] estos anniuersarios uos otorgamos por in perpetuum, a uos e a domna Teresa, e establecemos e otorgamos uos, nos don Guillem abbad e el conuiento, que en aquella capiella que uos feches sobre uuestro padre e sobre uuestros hermanos que aya, por in perpetuum, un monge del monesterio que cante por uuestras almas, de uos e de todo uuestro linnage; e otrosí, que tengamos otro capellan en el Ospital que cante siempre por uos e por uuestro linnage; e si, por auentura, ante uos finassedes que fiziessedes esta deuant dicha capiella, que nos tengamos un capellan que todauia diga missa por uuestras almas e por uuestro linnage, que cante al altar de Sancta Maria fata que sea la capiella fecha [...] e nos que cumplamos aquellos anniuersarios e las missas assi quemo es deuant dicho en esta carta». (Fernández Flórez 1993: 212-213).

¹⁵ A la diferencia de lo que ocurre con los mismos monjes, el yo monástico niega a los hombres la posibilidad de asegurarse el paraíso mediante una mera donación; el único pacto en el que están implicados consiste en asegurarse, a cambio de una donación al monasterio, de la labor de los monjes en el ámbito de la salvación. En 1210, por ejemplo, el abad Guillermo le da a Pedro Gondisalvi las heredades que el monasterio tenía en Villavalasco y Fontamian como recompensa de la dádiva que le hizo por su alma la tía de Pedro, dona Exemena: *Notum sit omnibus, tam presentibus quam futuris, quod ego Willelmus, Dei gratia abbas Sancti Facundi, cum assensu et uoluntate tocius conuentus eiusdem loci, damus uobis domno Petro Gondisalui illam nostram hereditatem quam habemus in Uillaualasco et in Fontamian, quam, scilicet, uestra tya domna Exemena monasterio Sancti Facundi et nobis, pro remedio anime sue, obtulit.* (Fernández Flórez 1993: 67).

¹⁶ Un documento único alude en el siglo XII a este papel; en 1176, el abad Gutierre y el monasterio de Sahagún deciden legislar sobre el funcionamiento futuro de la casa de limosna destinada a socorrer a los pobres; se define el

relaciones políticas que unen el cenobio con los demás actores sociales; se describe ora el ejercicio del poder legislativo por el abad de Sahagún sobre las tierras del señorío abacial, ora la administración cotidiana de las tierras de su dominio, ora su implicación en la diplomacia para lograr el establecimiento de la paz con los demás poderes imperantes en la región.¹⁷

Aunque constituye el aspecto dominante, la construcción memorial impulsada por los monjes de Sahagún no se basa de manera exclusiva en la descripción repetitiva de unos rasgos privilegiados a lo largo de las dos centurias. Junto con la presentación de tal imagen estable en el transcurso del tiempo, aparecen ciertas variaciones que diferencian la representación de la comunidad en los siglos XII y XIII.

Los escritos del siglo XII mencionan a veces la función del monasterio sahguntino como servidor de Dios. La realización de la obra divina se presenta como el único principio que ha de guiar las actuaciones de los monjes, como la finalidad última hacia la que han de tender la existencia de los religiosos.¹⁸ Así, por ejemplo, el 3 de octubre de 1192, con motivo del cambio de una viña con Pedro Abad, el prior Miguel Gregorio describe el servicio de Dios al que se dedican los miembros del monasterio de San Salvador de Nogar.¹⁹ Este rasgo desaparece de la memoria monástica acerca del mismo monasterio con el siglo XII, siendo fechada su última

cierre de uno de los dos edificios antes dedicados a esta función, lo mismo que el modo de elección del limosnero y de repartición de las riquezas acumuladas por la institución de asistencia. (Fernández Flórez 1991: 358). En el siglo XIII, tales referencias se vuelven más frecuentes aunque siguen siendo minoritarias en la construcción memorial impulsada por la comunidad. Así, por ejemplo, en 1228, Miguel sacristán del monasterio de Sahagún y García, administrador, fijan la nominación al frente de la iglesia de Santa María de Valdecéspedes del clérigo Fernando determinando sus obligaciones futuras vinculadas a su nueva función. (Fernández Flórez 1993: 161-162).

¹⁷ Un documento del año 1162 ratifica la concesión de un fuero a los habitantes de San Pedro de las Dueñas. (Fernández Flórez 1991: 290-291). El 24 de julio de 1214, el abad de Sahagún Miguel se compromete a entregar parte de los impuestos a los moradores de Villacete para que edifiquen una muralla alrededor de su ciudad. (Fernández Flórez 1993: 89-90). Un texto del 19 de agosto de 1188 confirma la decisión de Juan, abad al frente del cenobio sahguntino, de conceder al monasterio de Piasca dos viñas en el coto de Sahagún y de limitar a esta superficie su implantación en el dominio del monasterio del Cea. (Fernández Flórez 1991: 435).

¹⁸ A pesar del carácter limitado de tales aseveraciones en el discurso del yo monástico, este rasgo de identidad tendrá un papel central en la edificación de la memoria del cenobio de Sahagún por las implicaciones que tiene. Prolonga en efecto la imagen que se da de la comunidad al presentarla como la única intercesora capaz de reunir a los fieles con Dios; la inscribe en una esfera sagradas de la que están excluidos los hombres. Las construcciones memoriales impulsadas por otros monasterios que el de Sahagún también describen los lazos entre su comunidad y Dios en el siglo XII y dejan de mencionarlos en el XIII; aunque compartida, esta evolución en la representación del cenobio es significativa en el marco del estudio de la construcción memorial elaborada en Sahagún.

¹⁹ *Ego domnus Michael Gregorio, priori de Sancto Salvatore de Nogar, una cum consilio fratrum nostrorum ibidem Deo seruientium, facimus cartam mutue comcambiationis cum tibi Petro Abbate.* (Fernández Flórez 1991: 479).

aparición al año 1205. En el mismo momento se multiplican las referencias al trato de los monjes con los hombres.

La comunidad se muestra cada vez más abierta hacia el mundo de los creyentes en el siglo XIII. Como para dar mayor fundamento a tal apertura, los redactores monásticos describen el amor de los fieles por el monasterio.²⁰ El 15 de abril de 1254, el abad de Sahagún Nicolás justifica así la implicación del cenobio en la salvación del alma de Aldonza Alfonso, de su marido y de sus hijos refiriéndose a la benevolencia de la familia.²¹ Asimismo se desarrolla la alusión a la integración de los hombres en la comunidad a partir de 1201. En esta época de cambio, mediante un documento del 4 de noviembre de 1202, el prior Juan de Sahagún recibe como monja en su monasterio de San Salvador de Nogar a Maria Rodrici.²² El empeño de los redactores del siglo XIII por aludir a la cercanía mantenida por los monjes con los hombres e insistir por consiguiente en la consideración de la que gozan en la población local encuentra nuevo eco cuando los documentos describen la obra realizada por el cenobio en el ámbito de la asistencia social. El 27 de mayo de 1221, el monje de Sahagún Pedro concede la totalidad de sus bienes a la casa de limosna para la ayuda de los pobres e inválidos.²³ En el mundo cada vez más terrestre en el que los monjes se muestran implicados, los redactores forjan una imagen más humana del monasterio en el siglo XIII.

En esta época, la inscripción del cenobio en el mundo de los hombres se ilustra también en la multiplicación de las referencias a las relaciones de dependencia trabadas entre el señor abad y

²⁰ Tales descripciones del amor de los fieles por el monasterio aparecen entre los documentos en el último cuarto del siglo XII y se generalizan ya a principios del siglo XIII.

²¹ «Veyendo la uestra buena uoluntat e entendiendo la uestra deuocion ye el uuestro grand amor que nos auedes a nos ye a nuestro monesterio, recibimos uos el alma de uuestro marido don Pedro e a uos e a uuestros fijos en quanto bien se ffaz e se ffara enne monasterio de Sant Ffagunt [...]». (Fernández Flórez 1993: 276-279).

²² *Et ego Iohanes, prior de Nogar, una cum uoluntate et asensu domini Petri, abbatis Sancti Facundi, et conuentus eiusdem loci, recipio uos domnam Mariam Roderici in sororem et participem beneficiorum nostrorum [...]*. (Fernández Flórez 1993: 34-36).

²³ *Ego Petrus, monachus Sancti Facundi, abrenuncians proprio, offero et sane concedo totam hereditatem meam quam habeo uel habere debeo in uilla Sancti Facundi [...] scilicet, domos, furnos, uineas, terras, albergarie Sancti Facundi ad opus pauperum et infirmorum, in presencia dompni Bernardi helemosinarii.* (Fernández Flórez 1993: 135-136).

sus vasallos.²⁴ El empleo de tal vocabulario que afirma la dominación señorial ejercida por el monasterio sobre la región sahaduntina en un documento del 3 de julio de 1199 es un rasgo nuevo en la definición de la identidad monástica.²⁵

La representación que los monjes de Sahagún dan de sí mediante el discurso del yo monástico presente en la colección diplomática se construye entre estabilidad y evolución en los siglos XII y XIII. ¿En qué medida las ligeras transformaciones temáticas observadas son reveladoras de un cambio de mentalidad y encuentran un eco en una evolución de las formas de escritura diplomática usadas para decir la identidad del monasterio?

Algunos indicios de una escritura florida se encuentran a lo largo de los siglos XII y XIII; son elementos tópicos, reveladores de la atención prestada por los redactores sahaduntinos a los canones estilísticos que rigen la escritura diplomática en general. El recurso a las acumulaciones es utilizado de modo frecuente por el yo monástico. En 1166, por ejemplo, parte del discurso atribuido al prior de San Salvador de Nogar se construye alrededor de una enumeración: *Ego Rodericus, prior Sancti Saluatoris de Nogar, cum uoluntate abbatis domni Guterrii et consensu tocius conuentus sanctorum Facundi et Primitiui, et uoluntate Michaelis Iohannis, qui regit supradictam domum mecum, et omnium monachorum atque clericorum et tocius familie qui nobiscum sunt in ecclesia Sancti Saluatoris, facio hanc kartam [...]* (Fernández Flórez 1991: 317). Se destaca así un elemento esencial de la identidad monástica: la unión de los monasterios de San Salvador de Nogar y Sahagún desde el abad Gutierre hasta los familiares pasando por los monjes y clérigos, alrededor del proyecto del prior Rodrigo de dar fuero a los habitantes de Lomas.

²⁴ *Ego Petrus, Dei gratia abbas Sancti Facundi [...] do tibi Iohanni de Uillafroila totam nostram hereditatem [...]; tali conuenientia: ut habeas illam in uita tua et sis noster uassallus fidelis.* (Fernández Flórez 1993: 562).

²⁵ En los fragmentos de la colección diplomática en que se expresa el yo monástico, la primera aparición explícita de la relación señor / vasallo se hace en 1142 y este rasgo de identidad se multiplica luego a partir del año 1199. En el siglo XIII, ya no basta la representación de una memoria sagrada, fundamento legitimador de una dominación reivindicada en el modo implícito. Ante un mundo que evoluciona, los monjes reaccionan afirmando de modo explícito la realidad de su dominación terrestre, señor frente a vasallos.

En otras ocasiones desempeña un papel idéntico la agrupación en dípticos de términos sinónimos. El discurso del abad Nicolás fechado a 25 de junio de 1254 asocia los verbos «dar» y «otorgar» para subrayar la voluntad de paz que guía a quien dirige la comunidad sahaduntina cuando toma la decisión de entregar sus vasallos de Villalba al concejo de Mayorga: «Nos abbat e conuento de Sant Ffagunt damos e otorgamos a uos, conceio de Maorga, los nuestros uasallos que auemos e deuemos a auer en Villalua por uuestros alfozeros» (Fernández Flórez (ed.) 1993: 283).

El desarrollo de una escritura compleja en los siglos XII y XIII encuentra nueva ilustración en la creación de paralelos puestos en boca del yo monástico. En un documento del 15 de abril de 1254, se insiste en el amor que mostró la familia de Aldonza Alfonso por el monasterio de Sahagún mediante la coordinación de dos proposiciones circunstanciales de causa que se construyen en paralelo: «Veyendo la uuestra buena uoluntat e entendiendo la uuestra deuocion ye el uuestro grand amor que nos auedes a nos ye a nuestro monesterio, recibimos uos el alma de uuestro marido don Pedro e a uos e a uuestros fiyos en quanto bien se ffaz e se ffara enne monesterio de Sant Ffagunt ye en todos los sos prioradgos e en todos los otros logares que a el pertenecen [...]» (Fernández Flórez 1993: 277). Ambas proposiciones aluden a los favores reservados al monasterio por el linaje de Aldonza Alfonso de manera algo redundante como para asentar de modo más profundo la consideración de la que goza la comunidad sahaduntina en la población local.

Por fin, los documentos de los siglos XII y XIII ilustran un recurso al polisíndeton. El autor de un texto del 6 de junio de 1110 usa de la repetición de la preposición «pro» para subrayar las razones religiosas que motivaron la exención de impuestos otorgada a los habitantes de la Población de Soto, una acción piadosa destinada a asegurar la salvación de los donantes y los suyos:

[...] *euenit michi dompnus abba Didachus de Sancti Facundi et Primitiui monasterii atque dompnus prior Bernaldus in Sancti Saluatoris monasterii, pro animas patris nostri et pro animas matris nostre et parentum nostrorum et pro remissione peccatorum nostrorum, ut facimus cartulam donationis ad uos homines de Poblacione, tam illis qui populant ibi, quam illi qui uenerint ad populandum.* (Fernández Flórez 1991: 14).

La enumeración, la agrupación de términos sinónimos en dípticos, el paralelo y el polisíndeton son otros tantos elementos tópicos que ilustran la existencia de un estilo florido a lo largo de los siglos XII y XIII. Sin embargo, más allá de esta estabilidad, una evolución diferencia dos modos de redactar los documentos, dos épocas de escritura.

El recorrido de los documentos compuestos en el siglo XII deja aparecer un trabajo de escritura complejo. Los redactores monásticos del siglo XII juegan con las imágenes para volver más llamativas ciertas actitudes privilegiadas en la definición de la identidad del cenobio. El documento del 26 de abril de 1172 subraya el desprecio de la abadesa Mayor por la fama del mundo de los hombres a través de una metáfora: el motivo que la impulsó a donar su heredad al monasterio de Sahagún fue su amor a Dios, un amor que la consume como un fuego: *ego Maior, abbatissa, diuini amoris igne accensa.*²⁶

El gusto por las digresiones contribuye también a imprimir una marca de complejidad estilística a los textos diplomáticos del siglo XII. La digresión insertada a modo de preámbulo en el documento del 17 de diciembre de 1171 trata de las buenas relaciones que los cristianos han de mantener con las demás religiones insistiendo en la belleza de la actitud del abad Gutierre, quien dio una tierra a los judíos de Sahagún.²⁷ La argumentación se desarrolla alrededor de la aparente

²⁶ *Siquidem, ut prelibatum est, quia temporalis gloria labilis et caduca esse dinoscitur, idcirco, ego Maior, abbatissa, diuini amoris igne accensa, tum pro anime mee atque parentum meorum remedio et salute, facio kartam Deo eiusque sanctissimis martiribus Facundo, uidelicet, atque Primitiuo et Guterio abbati monachisque eiusdem loci, tam presentibus quam futuris, de hereditate mea quam habeo in Uega de Donna Limpia [...].* (Fernández Flórez 1991: 339).

²⁷ *Censsemus, enim, pertinere ad opera misericordie hominibus uestris, licet a nostra religione et fide sint alieni, indulgentiam exhibere. Omnes, enim, siue iudei siue pagani, proximi nostri sunt; quia cum nullis male agendum est, immo, saluti animarum omnium inuigilandum et insudandum est. Quippe cum christiane religionis mandatum sit latum nimis, iubemur, enim, nos christiani caritatis amplitudinem etiam usque ad inimicos extendere. Idcirco, ego Guterius abbas, una cum omni conuentu, facimus cartulam iudeis nostris de quadam terra de apotecca [...].* (Fernández Flórez 1991: 334).

antítesis entre ayuda al próximo y relación con creyentes extraños a la fe cristiana. El retrato del abad Gutierre queda así magnificado por la resolución de tal tensión que lleva a cabo mediante la donación a los judíos de Sahagún de una tierra para sepultar a sus muertos.

Los redactores del siglo XII tienden por fin a crear espacios de narrativización dentro del marco diplomático, basándose en los hechos confirmados por los documentos.²⁸ Un documento compuesto durante el año 1110 y relativo a la situación de un tal Martín Pérez constituye una de las muestras más acabadas de la tentativa de los redactores monásticos por narrativizar los acontecimientos que les corresponde confirmar.²⁹ *Sicut iam in isto libro supra scripsimus* confía el redactor que se representa de este modo como un hombre consciente de su función de escritor. La forma que adopta el documento se compagina con tal reivindicación: un largo fragmento narrativizado precede la confirmación por el abad Diego de la donación de la heredad de Malva para la cocina de los monjes.

El texto reúne los principales instrumentos sobre los que se fundamenta una narración: un personaje principal, Martín Pérez, particularizado no sólo con su patronímico, su estatuto social y su ciudad de origen sino también con la descripción de las motivaciones que lo impulsaron a ingresar en el monasterio de Sahagún;³⁰ un marco espacial, el monasterio de Sahagún, caracterizado por su observancia de la regla benedictina; un marco temporal, el del reinado de

²⁸ A pesar de su extensión reducida en nuestro corpus, tal característica ocupa un lugar central en la definición de las formas de escritura monástica por representar quizás la expresión más acabada de la complejidad formal que domina la época.

²⁹ *Hec est agnicio ueritatis que acta sunt in diebus Adefonsi, regis magni qui cepit Toletum et imperabit usque ad diem obitum sui. Fuit quidam uir, nomine Martino Petriz, ex genere mediocri de Campo de Tauro, et euenit ei infirmitas, tantum ut desperaret omnino de salute corporis, euenitque ei desiderium ut se monacum faceret apud Domnos Sanctos; quod cum magno desiderio cepit et, Deo iubante, complebit. Erat, igitur, his temporibus apud Sanctum Facundum Diacus, abbas, regens magna agmina monachorum, sub regula sancti Benedicti. Dedit, igitur, ipse Martinus a Sancto Facundo omnem facultatem suam et, sicut iam in isto libro supra scripsimus, omnem hereditatem quam habuit in Campo de Tauro, in uilla quam dicunt Malua. Obtinuit, autem, eam ipse abbas et omnis congregatio ipsius monasterii per IIII annos, iuri quieto. Post annorum illorum curricula, uenit contemptio super ipsa hereditate de pignoras quas ipse Martinus, dum adhuc illuc esset, fecerat. Abbas, uero, intentus maioribus negociis, iussit priori Gundisaluo et ipsi Martino, qui tunc tenebat quoquina seniorum, ut, de hoberdencia qua tenebat, delimitaret ipsa hereditate secundum suum posse; quod et fecit hoc modo: Perrexit illuc ipse Martinus et dedit illuc ad calumpniatores LXXV solidos de argento de illos seniores; abbas, autem, propter hoc dedit ipsa hereditate ad seniores, ut seruiat ad ipsa quoquine. Ego Diacus, abbas, do uobis senioribus Sancti Facundi ipsa hereditate supradicta de Malua, que fuit de Martino Petriz, ad opus uestre quoquine.* (Fernández Flórez 1991: 26-27).

³⁰ El documento alude a su desesperación ante una enfermedad que aniquilaba sus capacidades físicas.

Alfonso VI en el reino de León y del abad Diego en el monasterio de Sahagún; una acción central por fin, la integración de Martín Pérez en la comunidad sahaduntina. Ya descrito este trasfondo, el redactor usa de una elipsis temporal de cuatro años para proyectar su narración en el momento en que surgieron problemas relacionados con deudas acumuladas por Martín Pérez. Se cuenta entonces en estilo indirecto la decisión del abad Diego de confiar a un tal Gonzalo y al propio Martín la resolución del conflicto, dándose mayor profundidad a los dos personajes con la referencia a su función en el monasterio.³¹ La narración se cierra con la mención de la solución que se encontró al conflicto.

Este largo fragmento, fruto de un complejo trabajo de escritura por parte de un redactor que utiliza gran número de instrumentos narrativos, permite justificar jurídicamente la acción presente del abad Diego, pero tal propósito no será sino secundario. Este esfuerzo de narrativización servirá también a hacer más densa la identidad del monasterio, a asentar la construcción de la memoria sahaduntina alrededor de la imagen del abad que asegura paz y justicia.

Al contrario, los redactores del siglo XIII se alejan de la complejidad estilística para privilegiar un escritura sobria, escueta. Mientras que en el siglo XII, sólo un 54% de los documentos estaba desprovisto de preámbulo, en el siglo XIII el documento no contiene preámbulo en un 64 % de los casos.³² Esta tendencia a la disminución se observa de manera particularmente sensible a partir del año 1247, momento a partir del que casi todos los redactores

³¹ El autor precisa la función de prior de Gonzalo así como la de gestor de las cocinas del monasterio desempeñada por Martín.

³² En el siglo XII, los documentos que carecen de preámbulo son los siguientes: 1183, 1190, 1234, 1235, 1249, 1259, 1283, 1310, 1325, 1341, 1351, 1358, 1365, 1383, 1387, 1405, 1406, 1424, 1435, 1440, 1441, 1455, 1464, 1471, 1483, 1498, 1507, 1510, 1516, 1519, 1524, 1526, 1527. En el siglo XIII no se inician por un preámbulo los documentos 1542, 1544, 1549, 1550, 1553, 1557, 1563, 1576, 1585, 1594, 1608, 1619, 1621, 1623, 1625, 1641, 1647, 1651, 1654, 1663, 1670, 1671, 1674, 1676, 1688, 1692, 1693, 1695, 1697, 1699, 1700, 1703, 1708, 1709, 1710, 1713, 1714, 1715, 1718, 1719, 1720, 1721, 1724, 1725, 1726.

se desinteresan por el recurso a esta parte introductiva al propio asunto jurídico.³³ Tal caída en desuso no es sin embargo sino un detalle revelador de un cambio más profundo.

En el siglo XIII, la memoria monástica se expresa mediante nuevo tipo de escritura diplomática. El documento redactado en mayo de 1232 mediante el que don García, hospitalero del monasterio de Sahagún, cambia una tierra con Pedro Miguélez constituye un ejemplo entre otros de esta evolución en el modo de escribir.³⁴ El redactor se contenta con identificar a las dos partes que intervienen en el cambio de modo lacónico; sólo se precisa la función de «hostalero» ejercida por don García en el monasterio. El texto procede luego a identificar la naturaleza y la situación geográfica de las tierras intercambiadas por referencia al emplazamiento de sus fronteras. A modo de protocolo final el año de la Encarnación, el reinado de Fernando III, los nombres de Roi Gonzalvez, mayordomo real, y de Alvar Roiz, merino mayor, permiten fechar el asunto. Los redactores monásticos ya no buscan más que la eficacia de la palabra jurídicamente exacta, recurriendo a una escritura sobria.³⁵

Dentro de este marco, la construcción memorial impulsada desde el monasterio de Sahagún se muestra innovadora en lo relativo al tratamiento reservado a la expresión de las voces en el documento.

Entre principios del siglo XII y el año 1170, el discurso diplomático sahaduntino se construye alrededor de una voz única, la del donante. Luego, ésta se conjuga a menudo con la del destinatario en documentos a dos voces. Tal tendencia todavía minoritaria hasta finales del siglo

³³ De manera general, los preámbulos desaparecen progresivamente desde los siglos XII-XIII, para sólo substituir en los documentos con solemnidad peculiar, tales como los privilegios pontificios. (Guyotjeannin, Pycke y Tock 1993: 76).

³⁴ «In Dei nomine, amen. Conocida cosa sea a quantos esta carta uieren como yo don García, hostalero de San Fagund, concamio una terra con Pedro Migaiielez. Esta tierra iaz a Los Cascayares. Son fronteras: De Ia parte, lera; de Ila parte, Pedro Migaiielez; de IIIa parte, Martin Rocin. Por esta tierra que nos damos, danos el una uinna en Ualleiusto. Son fronteras: De Ia parte, Gonzal Iuanes; de Ila parte, nos. Facta carta in mense madii, anno ab Incarnacione Domini MCCXXXII. Regnante rege Ferdinando, cum regina Beatrice, in Castella et in Toieto, in Legione et in Gallecia, Maiordomo regis Roi Gonzaluez. Merino maior Aluar Royz. Diuiseros: Rodrigo Rrodriguez et sos parientes». (Fernández Flórez 1993: 192).

³⁵ No todos los autores del siglo XII componían sus documentos multiplicando los procedimientos complejos de escritura para decir la identidad monástica; adoptaban a veces una forma de escribir más sencilla. Sin embargo diplomas redactados según los patrones que sigue la permuta acordada entre don García y Pedro Miguélez representan una novedad en la escritura diplomática de la memoria del monasterio, por la generalización y la radicalización de tal rasgo estilístico.

XII se desarrolla de modo rápido y brutal hasta representar la casi totalidad de los documentos en el siglo XIII. Ahora bien, uno de los rasgos generales que parece destacarse en la historia de la escritura diplomática es la desaparición de la voz del donante en los documentos ya en la primera mitad del siglo XII (Chastang 2001: 201). Los monjes de Sahagún pretenderán lograr la mayor objetividad posible dejando expresarse en un discurso propio asumido de manera explícita los distintos actores de la acción jurídica.³⁶ Los monjes adoptan así una forma de originalidad en el marco de una evolución hacia la precisión en consonancia con la evolución del tiempo.

Una evolución a la vez temática y estilística se destaca pues, creando una ruptura entre los siglos XII y XIII. Parece difícil determinar las razones que motivaron tales cambios en el paso de una centuria a otra. A nivel temático, quizás la representación del cenobio como un grupo más implicado en los asuntos terrestres pueda interpretarse como una respuesta hecha por la comunidad a un contexto histórico crítico para el monasterio en el siglo XIII, como una reafirmación del lugar central que los monjes habían de ocupar en el mundo de los hombres. En cuanto a la evolución estilística, la sencillez pudo imponerse en parte a los redactores monásticos como consecuencia vinculada al desarrollo de la lengua vernácula castellana que entonces no poseía todavía la riqueza retórica del latín.³⁷ Pero más allá, quizás sea también vinculada a la decisión propia del *scriptorium* – o de quien estaba al frente de ella – de adaptar, a principio del siglo XIII, las formas de escritura practicadas en Sahagún a una forma nueva desarrollada en partes de la Péninsula desde varios decenios.³⁸ Por fin, se plantea también la cuestión de la

³⁶ A fin de conferir a las cartas una mayor autoridad no sólo se conforman los autores monásticos con los nuevos modos de escritura diplomática, con la sencillez estilística y la precisión jurídica, sino que también eligen una forma de lograr la objetividad en desfase con los usos observables en el siglo XIII. Mientras que en la época la objetividad que autoriza y legitima el contenido del documento suele lograrse mediante la desaparición de la voz del donante, los monjes sahumaguntino eligen al contrario multiplicar las voces para lograr el mismo fin.

³⁷ El castellano y el leonés están presentes en los documentos ya desde finales del siglo XII. (Guyotjeannin, Pycke y Tock 1993: 93). El primer texto en que los monjes construyen su memoria en castellano es el documento 1623, redactado en el año 1221; el uso de la lengua vernacular se generaliza a partir de 1232. Los textos concernidos son los documentos 1623, 1670, 1671, 1676, 1683, 1684, 1690, 1692, 1693, 1695, 1696, 1697, 1699, 1705, 1706, 1708, 1709, 1710, 1711, 1713, 1714, 1717, 1718, 1719, 1720, 1721, 1723, 1724, 1725, 1726, 1727.

³⁸ Al evolucionar en este sentido la constitución de los diplomas, los escritos monásticos del siglo XIII se adaptan, con casi un siglo de retraso, a la aparición de nuevos cánones de redacción ya bien establecidos en el ámbito de la diplomática a partir de los años 1070-1080 y sobre todo 1120-1130. (Zimmermann 1989-1990: 309).

relación que mantienen las dos evoluciones paralelas que se dibujan, la temática y la estilística. En el estado actual de nuestra investigación sólo surgen hipótesis que necesitan ser confirmadas. A modo de mera sugerencia pues, se podría contemplar la posibilidad de que las leves variaciones temáticas y la evolución formal hayan constituido concesiones del monasterio hechas a la modernidad para reafirmar mejor una identidad antigua y estable en el tiempo que se quería preservar, adaptaciones al presente de cierto modo para mejor defender una representación del monasterio ya anticuada.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.

BAJO DE CASTRO, Luis Miguel (1984), *El monasterio y la villa de Sahagún en el Antiguo Régimen: un estudio socioeconómico*, León, Institución «Fray Bernardino de Sahagún» de la Diputación Provincial de León, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

CHASTANG, Pierre (2001), *Lire, écrire, transcrire. Le travail des rédacteurs de cartulaires en Bas-Languedoc (XIe-XIIIe siècles)*, París, Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

FERNÁNDEZ FLÓREZ, José Antonio (ed.) (1991), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1300)*, Madrid, Caja España de Inversiones y Archivo Histórico Diocesano de León, vol. IV.

FERNÁNDEZ FLÓREZ, José Antonio (ed.) (1993), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1300)*, Madrid, Caja España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Archivo Histórico Diocesano de León, vol. V.

CUENCA COLOMA, Juan Manuel (1993), *Sahagún, monasterio y villa (1085-1985)*, Valladolid, Estudio Agustiniiano.

GEARY, Patrick (1996), *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Jean-Pierre Ricard (trad.), París, Aubier.

GUYOTJEANNIN, Olivier, PYCKE, Jacques y TOCK, Benoît-Michel (1993), *Diplomatique médiévale*, Turnhout, Brepols.

MARTÍNEZ LIÉBANA, Evelio (1990), *El dominio señorial del monasterio de San Benito de Sahagún en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

PÉREZ GIL, Javier y SÁNCHEZ BADIOLA, Juan José (2002), *Monarquía y monacato en la Edad Media peninsular: Alfonso VI y Sahagún*, León, Universidad de León.

PUYOL Y ALONSO, Julio (1915), *El abadengo de Sahagún. Contribución al estudio del feudalismo en España*, Madrid, Real Academia de la Historia.

RUIZ, Elisa (1999), «Arqueología del libro impreso: la *passio sanctorum martyrum Facundi et Primitivi*», en Cátedra, Pedro M., Lopez-Vidriero, Maria Luisa y Redondo, Augustín (ed.), *L'écrit dans l'Espagne du siècle d'or. Pratiques et représentations*, París - Salamanca, Publications de la Sorbonne - Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 253-270.

ZIMMERMANN, Michel (1989-1990), «Glose, tautologie ou inventaire? L'énumération descriptive dans la documentation catalane du Xe au XIIe siècle», *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, n°14-15, pp. 309-338.