



**VNiVERSIDAD
D SALAMANCA**

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA MEDIEVAL, MODERNA,
CONTEMPORÁNEA Y DE AMÉRICA

Tesis doctoral

**Los monasterios e iglesias locales y las
redes sociales en el noroeste de la
meseta, siglos IX-XI**

Juan Carlos García Cacho

Director: Dr. Iñaki Martín Viso

Salamanca, 2017



**VNiVERSIDAD
D SALAMANCA**

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA MEDIEVAL, MODERNA,
CONTEMPORÁNEA Y DE AMÉRICA

Tesis doctoral

**Los monasterios e iglesias locales y las
redes sociales en el noroeste de la
meseta, siglos IX-XI**

Juan Carlos García Cacho

V^oB^o Director de la tesis doctoral:

Fdo. Dr. Iñaki Martín Viso

Salamanca, 2017

ÍNDICE

Abreviaturas.....	v
Agradecimientos	vii
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1. <i>Ecclesia et monasterium</i> : el debate historiográfico del fenómeno de la <i>Eigenkirche (iglesia propia)</i> como marco teórico para el análisis de las redes monásticas.....	13
1.1 Introducción	13
1.2 La tesis germanista de U. Stutz.....	14
1.3 La iglesia propia desde la historiografía europea y española: M. Torres López.....	18
1.4 El enfoque socio-económico	20
1.5 Los estudios actuales sobre iglesias y monasterios locales: contexto y aportaciones	23
1.6 Consideraciones finales	34
CAPÍTULO 2. Las redes Sociales como metodología de investigación de las iglesias y monasterios locales en la Alta Edad Media	39
2.1 Introducción	39
2.2 Estado de la cuestión del Análisis de Redes Sociales en la Historia...43	
2.3 Análisis de Redes Sociales: vocabulario y conceptos	51
2.4 Conclusiones	53
CAPÍTULO 3. Los monasterios e iglesias locales como nodos de poder de diversos actores locales y supralocales.....	55
3.1 Introducción	55
3.2 Los monasterios locales como nodos para los personajes locales.....	57
3.2.1 Campesinos locales	57
3.2.2 Aristócratas, líderes locales, propietario, y	

grupos familiares	60
3.2.3 Los religiosos	72
3.2.4 Las mujeres.....	99
3.2.5 Los reyes.....	123
3.2.6 Los obispos.....	130
3.3 Conclusión.....	135
CAPÍTULO 4. Funciones que ejercen los centros eclesiásticos en las redes sociales: escenarios de la interacción y mecanismos de gestión social ...	143
4.1 Los monasterios e iglesias locales como focos aislados o creadores de micro-redes locales	145
4.2 Los monasterios locales como mecanismos de acumulación de bienes.....	156
4.3 Iglesias locales como mecanismos de gestión social	171
4.4 Centros eclesiásticos como un elemento más de representación en las unidades territoriales.....	201
4.5 Los centros eclesiásticos como referentes de la memoria social	209
4.6 Conclusión.....	218
CAPÍTULO 5. Las iglesias intermedias: sus redes sociales	227
5.1 Introducción	227
5.2 El monasterio de San Salvador de Matallana.....	233
5.3 El monasterio de San Martín de Valdepueblo	252
5.4 El monasterio de San Cipriano de Valdesaz	273
5.5 El monasterio de San Cipriano del Condado	287
5.6 El monasterio de San Vicente de León	299
5.7 Conclusión.....	323
CAPÍTULO 6. Hacia una tipología de monasterios locales e intermedios.....	331
6.1 Introducción	331
6.2 Monasterios aristocráticos.....	343
6.2.1 Monasterios locales aristocráticos.....	343

6.2.2 Monasterios intermedios aristocráticos.....	350
6.3 Monasterios familiares.....	354
6.3.1 Monasterios locales familiares.....	354
6.3.2 Monasterios intermedios familiares.....	360
6.4 Monasterios de núcleos cenobíticos.....	362
6.4.1 Monasterios locales de núcleos cenobíticos.....	362
6.4.2 Monasterios intermedios de núcleos cenobíticos.....	368
6.5 Monasterios episcopales.....	369
6.5.1 Monasterios locales episcopales.....	369
6.5.2 Monasterios intermedios episcopales.....	377
6.6 Monasterios regios.....	380
6.6.1 Monasterios locales regios.....	380
6.6.2 Monasterios intermedios regios.....	388
6.7 Conclusiones finales.....	389
CONCLUSIÓN.....	397
BIBLIOGRAFÍA.....	415
Fuentes primarias.....	415
Fuentes secundarias.....	419
LISTADO DE ILUSTRACIONES.....	451

LISTADO DE ABREVIATURAS

<i>Ast:</i>	Colección documental de la catedral de Astorga
<i>León:</i>	Colección documental del archivo de la Catedral de León
<i>Otero:</i>	Colección documental del Monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas
<i>Sah:</i>	Colección diplomática del monasterio de Sahagún
<i>Castañeda:</i>	El tumbo del monasterio de San Martín de Castañeda
<i>Eslonza:</i>	Colección documental del monasterio de San Pedro de Eslonza
ARS:	Análisis de Redes Sociales

AGRADECIMIENTOS

Muchas son las personas a las que tengo que dar las gracias por haberme enseñado y apoyado tanto durante estos tres años y medio de investigación que me han traído alegrías que no se han visto diluidas por los sinsabores y la nostalgia.

En primer lugar, quiero darle las gracias a mi director, el Dr. Iñaki Martín Viso por haberme enseñado y ayudado tantas cosas durante este tiempo, entre ellas su disciplina y constancia como académico. Espero emular estos valores como claves para el éxito.

A mi esposa, Jennifer Solivan Robles, por su apoyo incondicional y cariño durante todo el proceso. Esto ha sido la motivación principal detrás del proceso de investigación y redacción de la tesis.

A la Fundación Fonalledas por el apoyo económico durante este proceso de investigación. Sin él, no hubiese sido muy difícil hacer un proyecto así de ambicioso.

A mi familia: mi madre Ivelisse Cacho Nieves, Juan Antonio García Piñeiro y Valeria Lisse García Cacho. Gracias a ellos por su paciencia y haber creído en mí. Ha sido así que me he dado cuenta al fin y al cabo que la familia es un verdadero tesoro. También a mis abuelos difuntos y a mis abuelas vivas, Cacho y Mamita, porque por su crianza soy lo que soy. Haber vivido en España me ha hecho valorar los valores que me han infundado.

A Fernando Picó, porque fue el que me inspiró a hacer estudios doctorales en Historia medieval. Incluso, fue por una clase suya que conocí por vez primera el fenómeno de la iglesia propia.

Tengo que dar las gracias a las siguientes personas por haberme ayudado durante el proceso de investigación: a Resurrección Chamoso Ramos, por haberme pasado el programa de sociometría *Ucinet*. Sin el mismo no hubiese sido posible hacer los sociogramas contenidos en la tesis.

También a Juan Rebollo Bote, por su amistad y haber hecho más fácil el vivir aquí en Salamanca cuando llegué por primera vez para hacer el máster en Historia medieval de Castilla y León; y por haberme escaneado algunos artículos de U. Stutz que se encontraban en Alemania.

Del mismo modo, quiero darle las gracias a Nadine Bregenzer por haberme traducido del alemán al inglés algunos artículos de U. Stutz. Los mismos fueron muy bien aprovechados para el estado de la cuestión sobre las iglesias propias.

Y a Manuel José Morán Martín, por las clases de latín que me ha dado sin esperar nada a cambio. Espero algún día dar gratis lo que gratis he recibido.

A otro que quiero darle las gracias es a Miguel Norbert Ubarri, un gran amigo de la diáspora aquí en España. Su testimonio de vida es evidencia de que es posible aspirar en grande desde la sencillez.

A los bibliotecarios de la Facultad de Geografía e Historia: Juan Carlos, Noelia, Alberto y Miguel Ángel. Gracias por haberme hecho la vida más fácil con los préstamos, el perdón de muchas penalidades por entregar tarde, los préstamos interbibliotecarios, en fin, todo el buen trato.

No puedo olvidar en mis agradecimientos a Salamanca, por haber sido mi segunda casa en estos cuatro años y medio de máster y doctorado, especialmente a todos esos amigos salmantinos: a Bene Barbero, Inma Bautista, Dalila Sánchez, Paco Sánchez, Toni Castuera, Mari Ángeles Hernández, Josefina Domínguez, Pepe Herrero, Manu Corredera, Sole Corredera, Paco Sánchez, Rosa Hernández, Julia Fuerte y Cecilia Navarro. Gracias por haberme hecho sentir como en casa y acogido como a uno más de la familia.

Y por último, aunque no menos importante, a todos esos amigos tanto de España como de Puerto Rico que me animaron y apoyaron durante todo el proceso: a David García, Reinaldo Rivera, Carlos Algarín, Felipe Fernández, José Robledo, Tita e Israel; y Domingo Aller, por creer en mí y animarme a estudiar León. Gracias por el libro y las aventuras por el Bierzo y el Páramo, entre otros lugares de León. Pero, sobre todo, a Dios, que ha sido mi fortaleza durante todo este proceso. Gracias.

INTRODUCCIÓN

Iquilani fue un religioso cuyo ámbito de acción inmediato fue el entorno de lo que sería hoy Vegas del Condado. Su actuación aristocrática se remonta al siglo X y abarcó lugares tales como el ya mencionado Vegas del Condado, León, la ribera del río Cea y en Pajares¹. En todos esos lugares llegó a fundar varias iglesias y monasterios. En Vegas del Condado, el monasterio de San Cipriano del Condado, del cual sabemos que fue abad²; a orillas del río Cea, una iglesia dedicada a Santa María y en Pajares, otra a San Martín³; y en León, un monasterio mixto regido por mujeres llamado Santiago de León⁴. Estos cuatro centros eclesiásticos, aunque fueron fundados por el mismo religioso, respondían a múltiples realidades distintas y, por tanto, se conformaron de modos distintos como instituciones: San Cipriano del Condado, documentado al menos 6 veces, fue un monasterio intermedio entre San Martín de Pajares, Santa María, y Santiago de León⁵; la iglesia de San Martín de Pajares apenas se conoce por medio de la donación que le hizo el abad Iquilani de ésta al monasterio de Santiago de León en el año 917. En esa donación también cedió la iglesia de Santa María, pero luego el abad Iquilani emprendió una iniciativa de acumulación de tierras en la ribera del Cea con esa iglesia como nodo central; y el monasterio de Santiago de León, que no fue regido por él, sino que en cambio, donó a ese núcleo monástico el de San Cipriano del Condado, aunque siguió siendo su abad⁶.

Esto es solo una muestra de una inmensa cantidad de iglesias y monasterios que encontramos en los diplomas que, aunque aparentan ser iguales entre sí, si los

¹ León, I, 42/917, León, I, 195/944, León, I, 197/947, León, I, 201/948, León, I, 202/948, y León, I, 221/950.

² León, I, 42/917.

³ León, I, 42/917.

⁴ YÁÑEZ CIFUENTES, M. P., *El monasterio de Santiago de León*. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1972.120.

⁵ León, I, 42/917.

⁶ León, I, 195/944, León, I, 197/947, León, I, 201/948, León, I, 202/948, y León, I, 221/950.

analizamos minuciosamente, nos damos cuenta de que cada uno cuenta con particularidades que los distingue. Es por ello que la siguiente investigación tiene como objetivo estudiar el papel jugado por estas iglesias y monasterios en las redes sociales que se establecieron en el noroeste de la meseta durante los siglos IX-XI (Fig. 1). Para ello estaremos estudiando una serie de monasterios e iglesias propias que se ubicaban en el territorio que comprende actualmente la provincia de León, el norte de Zamora, el norte de Valladolid y el oeste de Palencia.



Figura 1. Mapa del noroeste de la meseta central de la península ibérica.

Esta tesis tiene su origen en dos cuestiones básicas con respecto al monacato altomedieval y su estado de la cuestión: primeramente, el debate centenario impulsado por la historiografía alemana encabezado por U. Stutz sobre el fenómeno

altomedieval que él denominó como la *Eigenkirche* o la “iglesia propia”, que son las iglesias fundadas o promovidas por laicos⁷. El debate sobre este tema ha evolucionado al punto de descartarse la noción nacionalista detrás de los orígenes de esta institución como una de cepa germánica/bárbara⁸. También a nivel europeo se han ofrecido otras perspectivas mucho más recientes sobre esta institución, entre ellas la de S. Wood⁹. Sin embargo, en España, aun con los avances realizados desde la historia con respecto al estudio de estas iglesias y su papel en las estructuras territoriales, políticas, sociales y económicas, y desde la arqueología¹⁰, persiste el debate con respecto al estudio de estas iglesias acerca de su relación con los

⁷ STUTZ, U., *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich germanischen Kirchenrechtes*, Eintrittsvorlesung von October 1894. Berlin, Müller, 1895.

De este artículo se encuentra también la traducción inglesa de Barraclough (ed.), *Medieval Germany, 911-1250*. Oxford, 1948 titulada, “*The Proprietary Church as an Element of Mediaeval Germanic Ecclesiastical Law*”. Ver también de Stutz, U., *Geschichte des Kirlichen Benefizialswesens, I, Die eigenkirche*, 1985.

⁸ DOPSCH, A., *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea: (de César a Carlomagno)*. Ed. española. México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 342.

⁹ WOOD, S., *The Proprietary Church in the Medieval West*. Oxford, Oxford University Press, 2008.

¹⁰ SÁNCHEZ-PARDO, J. C., y SHAPLAND, M. (eds.), *Churches and Social Power in Early Medieval Europe: Integrating Archaeological and Historical Approaches*. Turnhout, Brepols, 2015. CABALLERO ZOREDA L., “Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española: arquitectura y escultura de influjo omeya en la península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del X (I)”, *Al-Qantara* 15, 2, 1994, pp. 321-350; CABALLERO ZOREDA L., “Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española: arquitectura y escultura de influjo omeya en la península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del X (II)”, *Al-Qantara Al-Qantara* 11, 1, 1995, pp. 107-124. CABALLERO ZOREDA L., MORENO MARTÍN F.J., “Sobre la dimensión epistemológica e histórica de una propuesta historiográfica. El modelo explicativo mozarabista”, en KÄFLEIN, I., STAEBEL, J., UNTERMANN, M. (eds.), *Im Schnittpunkt der Kulturen. Architektur und ihre Ausstattung auf der Iberischen Halbinsel im 6.-10./11. Jahrhundert (Cruce de culturas. Arquitectura y su decoración en la Península Ibérica del siglo VI al X/XI)*. Frankfurt y Madrid, Vervuert e Iberoamericana, 2016, pp. 299-330. CHAVARRÍA A., “Chiese rurali in Spagna prima e dopo il 711: ipotesi su un'altra transizione”, en GASPARRI, S. (ed.), *774. Ipotesi su una transizione. Atti del Seminario di Poggibonsi*, 16-18 febbraio, 2006. Turnhout, Brepols, 2008, pp. 313-327. LEÓN MUÑOZ, A., “La construcción en sillería en España durante la Alta Edad Media. Una revisión de la información arqueológica”, *Archeologia Medievale* 35, 2008, pp. 55-74. LARREA CONDE, J.J., “Las iglesias de los vascones: una problemática antigua y un registro arqueológico nuevo (siglos VI y VII)”, *Anejos de Nallos* 3, 2016, pp. 221-248. LOZA URIARTE M., y NISO LORENZO J., “La basílica tardoantigua de San Martín de Dulantzi (Alegría-Dulantzi, Álava)”, *Pyrenae*, 47, 2, 2016, pp. 95-129.

territorios locales y la imposibilidad empírica de distinguir una iglesia de un monasterio durante este periodo¹¹.

Proponemos como alternativa a estos problemas historiográficos abordarlos desde una óptica más social. Para ello, investigaremos estas iglesias y monasterios altomedievales desde el Análisis de las Redes Sociales (ARS), metodología proveniente de las ciencias sociales que consiste en estudiar las múltiples relaciones que se pueden llevar a cabo entre nodos forma en que representamos a los diferentes actores de la red, en nuestro caso particular, las iglesias y monasterios, y los diversos actores que interactúan en ellas¹². Evidentemente resulta difícil y poco sistemático aplicar en su totalidad una metodología científico-social para un periodo en que enfrentamos muchas lagunas documentales. Pero, nos parece que si concedemos estas limitaciones y reconocemos que solo podemos aspirar a aplicarla tomando en consideración los sesgos documentales y no de la forma en que se aplicaría en investigaciones sociales contemporáneas. Dicho esto, es muy valiosa la perspectiva social sobre las iglesias y monasterios altomedievales que puede ofrecer la metodología de las redes, puesto que nos sirve de base para ver cómo se entretejían socialmente las relaciones entre diversos actores; y, en la medida posible, evaluar la evolución de las iglesias y monasterios desde sus respectivos ámbitos locales.

Todo esto nos ha llevado a hacer una revisión de un total de 841 documentos de los siglos IX-XI (hasta el año 1037) relacionados de alguna manera u otra con centros eclesiásticos, sedes episcopales, -según se mencionan en los diplomas

¹¹ MARTÍN VISO, I., “Monasterios y redes sociales en El Bierzo altomedieval”, *Hispania. Revista Española de Historia*, LXXI, 237, 2011, pp. 9-38. FERNÁNDEZ CONDE, F.J., *La Religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*. Gijón, Trea, Oviedo, , 2008, p. 160. ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1971, pp. 25 y 26. GARCÍA GALLO, A. “El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del derecho canónico español en la alta Edad Media”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 20, 1950, pp. 390-392. DAVIES, *Acts of Giving W., Acts of Giving: Individual Community and Church in Tenth-Century Christian Spain*. Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 44 y 45.

¹² LUIS MOLINA, J. *El análisis de las redes sociales. Una introducción*. Barcelona, Bellaterra, 2001, p. 13.

independientemente de si podemos hablar de sedes episcopales o no en la Alta Edad Media-, núcleos monásticos de gran envergadura como Sahagún, Santiago de León, Abellar, entre otros; monasterios intermedios como el de San Vicente de León o San Martín de Valdepueblo, entre otros, -y cuyos parámetros para distinguirlos expondremos más adelante-, y monasterios e iglesias locales que no aparecen en más de 5 documentos, aludidos meramente en ocasiones una o dos veces en las fuentes, y cuyo patrimonio, cuando es descrito, no es comparable al de los monasterios intermedios ni mucho menos al de los núcleos monásticos. Por tanto, de 841 diplomas revisados, solo 202 tienen que ver con iglesias y monasterios locales, un 26% del total (Fig. 2). De 841 documentos consultados, 557 provienen de la colección diplomática de la catedral de León. Pero, de estos, solamente 82 tienen que ver con monasterios locales, lo que quiere decir que nada más se les alude en un 14% del total de documentos relacionados con centros eclesiásticos. En la documentación de la sede de Astorga, ese porcentaje es de un 35% habiendo revisado un total de 100 documentos, y tomando en consideración nada más los documentos existentes (un total de 35), quedando fuera 12% de casos de monasterios e iglesias locales que los conocemos nada más por su *regesta* puesto que su documento está perdido.

Fuentes consultadas sobre centros eclesiásticos en los siglos IX-XI			
Colección diplomática	Núm. de documentos sobre centros eclesiásticos	Núm. de documentos sobre iglesias propias	%
Catedral de León	557	82	14
Catedral de Astorga	100	35	35
Monasterio de Sahagún	91	62	68
Monasterio de San Pedro de Eslonza	33	4	12
Monasterio de San Pedro de Montes	13	3	23
Monasterio de San Pedro de Eslonza	47	16	34
Total	841	202	

Figura 2. Fuentes consultadas sobre centros eclesiásticos locales en los siglos IX-XI

Este porcentaje es más elevado en la colección documental de Sahagún, en la que hemos revisado 91 diplomas en que figuran el monasterio de Sahagún y las iglesias locales. Sin embargo, de éstos, solo nos interesan 62, un 68% del total, en que figuran centros eclesiásticos locales con o sin el monasterio de Sahagún, pero no a la inversa porque no nos compete darle más énfasis al papel de los monasterios locales en las redes que el de núcleos monásticos como el aludido. Por otro lado, vemos que tras revisar 33 diplomas de la colección diplomática de Eslonza este porcentaje es mucho más bajo, con solo un 12% con solo cuatro monasterios registrados del total. En la colección documental de San Pedro de Montes, solo se

han encontrado alusiones a los monasterios locales en tres de 13 documentos, o sea, un 23%. Por último, cuando revisamos la colección documental de Otero de las Dueñas encontramos que de 47 documentos revisados, en 16 aparecen cenobios locales; es decir, un 34% del total.

Las otras iglesias propias que estudiaremos son los monasterios intermedios. Éstos son monasterios propios cuyo patrimonio es mucho más relevante y con alcance supralocal, que puede incluir una cantidad considerable de tierras, villas y heredades e iglesias locales (Fig. 3). Obviamente podemos encontrar casos de iglesias y monasterios locales con un patrimonio que incluya bienes de esta clase, pero no con la misma monumentalidad ni mucho menos que posean muchos bienes de este tipo comparable al de los monasterios intermedios, ni mucho menos al de los núcleos monásticos. Por otra parte, se diferencian los monasterios intermedios de las iglesias y monasterios locales a nivel documental por la cantidad de documentos con los que contamos sobre ellos, como mínimo 6, que es el caso del monasterio de San Cipriano del Condado, nada más con esa cantidad de documentos, (aunque sabemos que existieron más, pero se perdieron en el siglo XIX)¹³. En total de estos monasterios intermedios hemos identificado ocho, pero de éstos, hemos decidido estudiar solamente cinco porque con esos casos tenemos suficiente base empírica para hacer el análisis interpretativo requerido para abordar el impacto de este tipo de monasterio en las redes sociales (Fig. 3). Estos son los siguientes: el monasterio de San Salvador de Matallana, con un total de 27 documentos provenientes de la colección diplomática de la catedral de León.

¹³ Para profundizar más en esta cuestión, véase el capítulo 5 sobre monasterios intermedios.

Monasterios intermedios identificados					
Monasterios intermedios	Colecciones diplomáticas				
	Catedral de León	Catedral de Astorga	Monasterio de Sahagún	Monasterio de San Martín de Castañeda	Total
San Salvador de Matallana	27				27
San Martín de Valdepueblo	32		1	1	34
San Cipriano de Valdesaz	17				17
San Cipriano del Condado		6			6
San Vicente de León	22				22

Figura 3. Fuentes consultadas sobre centros eclesiásticos intermedios en los siglos IX-XI

Con respecto al monasterio de San Martín de Valdepueblo, hemos encontrado 34 documentos, uno de los cuales proviene de la colección diplomática del monasterio de Sahagún y otro de la colección diplomática del monasterio de San Martín de Castañeda; 19 del monasterio de San Cipriano de Valdesaz, todos de la colección diplomática de la catedral de León; el monasterio de San Cipriano del Condado, con seis documentos de la colección diplomática de la catedral de Astorga; y del monasterio de San Vicente de León, con un total de 22 documentos, todos ellos de la colección diplomática de la sede de León.

Para llevar a cabo una investigación sistemática sobre las redes monásticas en el noroeste de la meseta en los siglos IX-XI (Fig. 1), hemos decidido comenzar la investigación abordando las investigaciones que se han hecho sobre el tema. Por tanto, hemos hecho un estado de la cuestión que expondremos en el primer capítulo en la que revisaremos los estudios que se han llevado a cabo sobre las iglesias propias tanto en el ámbito europeo, como el español. Discutiremos, lógicamente,

las propuestas realizadas por el historiador U. Stutz que iniciaron el debate sobre el tema, y la discusión siguiente a las mismas generada por A. Dopsch, I. de la Tour, P. Thomas, etc., y en España, las contribuciones al tema realizadas por M. Torres López, R. Bigador, J. Orlandis, entre otros, desde la historia del derecho¹⁴. Tampoco pueden faltar las contribuciones recientes al tema realizadas por S. Wood tomando en consideración el contexto general europeo, y en España por F.J. Fernández Conde y I. Martín Viso¹⁵. Éste último ha sido de los primeros en tocar el tema de los monasterios e iglesias locales tomando como base metodológica el ARS, pero delimitando su foco de estudio en la región del Bierzo. Y finalmente, estableceremos como parámetro fundamental para investigar las iglesias locales y monasterios intermedios una perspectiva social, la cual provee el ARS como metodología de investigación que nos permite ver cómo operaban estos monasterios y en qué escala estaban, si era local y supralocal; y se interconectaban con otras múltiples redes monásticas, sean locales o supralocales. También cómo se llevaron a cabo las relaciones de los distintos actores que interactuaban ellos, si mantenían nexos con personajes locales o de más relevancia procedentes de redes supralocales, o hasta del poder central. Pero más aún, argumentar cómo podemos definir estos monasterios e iglesias locales que distan de los institucionales y eclesiásticos propios de la Baja Edad Media y la modernidad y se acercan más a criterios socio-económicos y territoriales.

En el segundo capítulo profundizaremos más en el ARS como metodología de investigación. En este capítulo haremos un estado de la cuestión breve en el que discutiremos las aportaciones realizadas a esta metodología por J. Barnes, J. C. Mitchell, y J. Boissevain. Por otra parte, analizaremos las ventajas y problemas que

¹⁴ DOPSCH, *Fundamentos económicos y sociales...*. IMBART DE LA TOUR, P., *Les paroisses rurales du 4e au 11e siècle*. Paris, Picard, 1979. THOMAS, P., *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïques au Moyen Age. Dix-neuvième vol. Paris, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 1906*. TORRES LÓPEZ, M., "La doctrina de las 'Iglesias Propias' en los autores españoles", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 2, 1925, pp. 402-461. BIGADOR, R., *La "iglesia propia" en España*. Roma, apud aedes Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1933. ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*.

¹⁵ FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España*. MARTÍN VISO, "Monasterios y redes sociales", pp. 9-38.

enfrentamos al aplicar el ARS a los estudios medievales, cuestiones que han sido identificadas por D. Carvajal de la Vega, J. Añíbarro Rodríguez, I. Vítors Casado y M. A. Martín Romera¹⁶.

Como parte del estudio de las iglesias y monasterios locales, hemos decidido dedicarle dos capítulos a este tipo de iglesias porque la poca documentación con la que contamos no nos permite escoger varios casos y estudiarlos en profundidad. No obstante, habiendo revisado la documentación sobre 115 iglesias propias, hemos podido identificar dos cuestiones básicas para entender cómo se constituyeron en sus diversas sociedades locales. El primero es sobre la red de poder que se instaló en ellas, la cual incluye a actores tales como los habitantes locales, propietarios, la élite aristocrática, los religiosos, las mujeres, los reyes y los obispos. Toda la interacción realizada por los actores aludidos, -entiéndase donaciones, permutas y compraventas en favor de los monasterios, fundaciones monásticas, nexos establecidos entre monasterios e iglesias locales y otras redes monásticas, etc.-, la utilizaremos como criterio que nos permitirá construir el perfil de ellos y ver cómo influye en la forma en que se configuran como centros eclesiásticos en función de sus intereses personales. Todas estas cuestiones las estudiaremos en el capítulo 3 basados en 75 iglesias locales documentadas que aportan a este análisis.

En el capítulo 4, por otra parte, analizaremos las funciones sociales ejercidas por los monasterios e iglesias locales en las redes sociales, otro elemento que los configura como instituciones. Estudiaremos cómo se fundan estos centros eclesiásticos para poner en efecto los objetivos y fines que tienen sus fundadores y protectores sobre ellos. Habiendo escogido un total de 70 casos para este capítulo de monasterios porque su documentación es relevante para este análisis, profundizaremos en las funciones básicas que ejercen los monasterios, entre ellas servir de elemento adicional para construir el paisaje, como mecanismo de

¹⁶ CANO HERRERA, M., CARVAJAL DE LA VEGA, D., AÑÍBARRO RODRÍGUEZ, J. y VÍTORES CASADO, I. (eds.), *Redes sociales y económicas en el mundo bajomedieval*. Valladolid, Castilla Ediciones, 2011. MARTÍN ROMERA, M. A., “Nuevas perspectivas para el estudio de las sociedades medievales: el análisis de redes sociales”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 28, 2010, pp. 217-239.

articulación del territorio, ser nodo central dentro de una micro-red de iglesias locales. Respecto a ésta, estudiaremos cómo se construyeron las relaciones entre iglesias locales, y si dentro de la misma se estableció una jerarquía entre ambas quedando subordinada una de otra, si no se aprecia una jerarquización aunque sea evidente una relación entre ambas, o si no se puede precisar relación alguna entre ambos centros eclesiásticos porque la documentación, aunque los aluda, no aporta estos datos. También analizaremos cómo funcionaban como mecanismos de memoria social. Para ello, nos concentraremos, en la medida en que las fuentes nos lo permitan, en las instancias en que los monasterios locales fijan la memoria social de sus fundadores, protectores y personajes relacionados con la institución: a través de la memoria litúrgica y formularia tras las donaciones que se hacen en favor de una comunidad monástica; y los enterramientos de personajes asociados al cenobio como iniciativa para construir prestigio y perpetuar la memoria de los difuntos y su grupo familiar. En el análisis de esta función, y habiendo revisado las fuentes sobre la misma, sobresale el caso del monasterio de Santa Cristiana del grupo familiar de Arias y su hijo Balderedo.

En el capítulo 5 estudiaremos a fondo los monasterios intermedios y los factores por los que se fueron configurando de manera particular los mismos, pero compartiendo como vínculo común entre ellos que son centros eclesiásticos que ocupan una posición media entre los monasterios locales y los núcleos monásticos como Sahagún, Abellar, Santiago de Peñalba, etc. Como factor que caracteriza al mismo tiempo a los cinco monasterios intermedios escogidos (Fig. 3) como instituciones *sui generis* está el que unos manifiesten empíricamente determinadas funciones sociales (que sirvan de escenario para una red de poder, foco de articulación social, mecanismo de memoria social, y ejerzan como nodo central en una micro-red eclesiástica) que otros no parezca que ejerzan con la misma intensidad. Como criterio básico que nos permita clasificar estas instituciones eclesiásticas está el que sean monasterios con más documentación, registrando el monasterio de San Cipriano del Condado como mínimo seis documentos mientras que el que más tiene, San Martín de Valdepueblo, 34 (Fig. 3). El hecho de poseer más fuentes sobre este tipo de monasterio nos permitirá estudiar las dos cuestiones

sociales básicas que nos permiten definir un monasterio (su red de poder y las funciones sociales descritas anteriormente), lo que no será posible al estudiar los monasterios e iglesias locales, -conforme hemos dicho ya-, y que por tal razón, hemos decidido abordar el análisis de la red de poder de los monasterios locales en el capítulo 3 y el de las funciones sociales en el capítulo 4.

Por último, todo el análisis sobre las redes monásticas locales e intermedias servirá de base para hacer en el capítulo 6 una aproximación inicial sobre los tipos de monasterios que podemos encontrar en el noroeste de la meseta en los siglos IX-XI (Fig. 1). Esto quiere decir que, siguiendo un criterio de sociabilidad como parámetro de análisis de estos centros eclesiásticos, evaluaremos con qué monasterios locales de los 115 identificados pueden considerarse como instituciones con connotación aristocrática (monasterios asociados a la élite aristocrática), familiar (monasterios relacionados con personajes y grupos familiares locales), regia y episcopal (vinculados al poder regio y a los obispos), o de núcleos monásticos (con nexos con monasterios tales como el de Sahagún, Santiago de León, Santiago de Peñalba, etc.). Del mismo modo haremos para categorizar los 5 monasterios intermedios con la ventaja de que para estos casos, contamos con más documentación. Todo esto nos llevará a exponer finalmente las consideraciones finales que tenemos sobre las iglesias propias en la Alta Edad Media, y subrayar las posibles interrogantes que quedaron las tras la investigación con miras a futuras investigaciones que puedan concentrarse en ellas.

CAPÍTULO 1

ECCLESIA ET MONASTERIUM: EL DEBATE HISTORIOGRÁFICO DEL FENÓMENO DE LA EIGENKIRCHE (IGLESIA PROPIA) COMO MARCO TEÓRICO PARA EL ANÁLISIS DE LAS REDES MONÁSTICAS

1.1 Introducción

Cuando hablamos de la *Eigenkirche* (traducido al castellano por “iglesia propia”)¹, nos referimos a los centros eclesiásticos cuya titularidad no estaba en manos eclesiásticas, sino en laicas; es decir, que se encontraba al margen o fuera del patrimonio eclesiástico. En el plano político-señorial, son aquellos monasterios e iglesias locales fundados como una institución altomedieval más y que variaron en función de las diferentes escalas, sea la local, la escala que es objeto de nuestro estudio, y a gran escala, visto a través de monasterios con redes mucho más sólidas entre la monarquía, los obispados, y posteriormente las reformas monásticas benedictinas plenomedievales². A nivel social, dicha institución sirvió de plataforma en la que se vieron involucrados una diversidad de actores, sean abades, religiosos, obispos, aristócratas locales, nobles, laicos, reyes, etc., que en ocasiones fue escenario común, pero en otras supuso un choque entre el poder eclesiástico y

¹ TORRES LÓPEZ, “La doctrina de las ‘Iglesias Propias’”, pp. 402-461. Más adelante ampliaremos las ideas centrales de este canonista, que tradujo también el término *Eigenkirche* por “iglesia propia”, y sus aportaciones al estudio de este fenómeno local-altomedieval.

² Más adelante explicaremos con más profundidad la complejidad del fenómeno de la iglesia propia, los tipos de “iglesias propias” que podemos encontrar, es decir, la poca claridad en torno a lo que es una iglesia y un monasterio y las diferencias que podemos encontrar entre un monasterio y otro en la Alta Edad Media española. Entretanto, con respecto al papel de las iglesias y monasterios propios dentro del marco social y señorial, véase MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., “Ruptura social e implantación del feudalismo en el noroeste peninsular (siglos VIII-X)”, *Studia Historica. Historia Medieval*, III, 1985, p. 26 y ÁLVAREZ BORGE, I., “El proceso de transformación de las comunidades de aldea: aproximación al estudio de la formación del feudalismo en Castilla (siglos X y XI)”, *Studia Historica. Historia Medieval*, V, 1987, p. 146.

secular (dependiendo de la época y el contexto) que desembocó en los cambios efectuados a la iglesia desde el papado³. Sin embargo, en la península ibérica estas iniciativas de cambio no supusieron la inmediata desaparición de la “iglesia propia” por las particularidades socio-históricas que presenta la institución en dicho contexto⁴.

1.2 La tesis germanista de U. Stutz

El primero en plantear la necesidad de estudiar estas iglesias y monasterios y resaltar el problema historiográfico que suponen fue el historiador y canonista alemán U. Stutz⁵. Para U. Stutz, la *Eigenkirche*, un tipo de iglesia altomedieval cuyo propietario es un laico, es de origen germánico y se extiende por toda Europa al entrar los pueblos germánicos al Imperio romano de Occidente y colapsar

³ G. Tellenbach sostiene que la aparición de las Iglesias de propiedad privada, entre otros factores como la querrela de investiduras entre el Sacro Imperio romano-germánico y el papado, desencadenó la Reforma Gregoriana, o lo que él mismo llamaría, “Revolución Gregoriana”. Para profundizar en estas cuestiones que se alejan de nuestra área de estudio, ver las dos siguientes obras de dicho historiador: TELLENBACH, G., *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*. , Basil Blackwell, Oxford, 1948; y *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*. , Cambridge University Press, Cambridge 2000. Respecto al rol de las iglesias y monasterios locales como medios para la expansión del cristianismo y la organización social, véase: FERNÁNDEZ CONDE, F.J., *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*. Trea, Gijón, 2008, p. 158; y GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., “Los monasterios y la vida económica social de la época medieval en los reinos de León y Castilla”, *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real* , 1, 1987, p. 56.

⁴ Más adelante profundizaremos en las particularidades que muestra el fenómeno de la iglesia propia en la península ibérica. Con relación al estado de la iglesia propia en la Baja Edad Media, Pedro López de Ayala sostiene que todavía en el siglo XIV existían iglesias y monasterios de esta clase, cosas que más adelante problematizaremos. Véase, LÓPEZ DE AYALA, P., *Crónicas de los reyes de Castilla: don Pedro, don Enrique II, don Juan I, don Enrique III. Estudio preliminar de Germán Orduna y José Luis Moure*. Buenos Aires, Secrit, 1994-1997.

⁵ STUTZ, *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich germanischen*. STUTZ, “*The Proprietary Church as an Element of Mediaeval Germanic Ecclesiastical Law*”. STUTZ, *Die Geschichte des Kirlichen Benefizialswesens, I, Die eigenkirche*.

posteriormente⁶. A partir de este hecho, dicho pueblo, entró en contacto con la iglesia católica e introdujo la *Eigenkirche* a la estructura de la iglesia, quedando legitimada a través del derecho canónico⁷.

Respecto al origen germánico de este tipo de iglesias de propiedad privada, dice el canonista que se remonta a los antiguos templos familiares en que el patriarca ejercía de sacerdote precristiano, y que con el paso del tiempo se convirtió en el templo de la comunidad mandado a construir por los individuos más pudientes (aunque con respecto a esto último, admite el propio U. Stutz que no puede saberse con certeza)⁸. De todos modos, e independientemente de lo poco claro que es el origen de la *Eigenkirche* y el *Eigentempel* (traducido literalmente por “templo propio”), el canonista sostiene que el hecho de que este tipo de iglesia se encuentra en todos los pueblos germanos dispersos en Europa, es una prueba adicional que sustenta el origen germánico de la institución. Para probar dicho argumento U. Stutz se basa en documentos conciliares y sinodales altomedievales que revelan casos de iglesias privadas en diversos contextos, como por el ejemplo el visigodo y el suevo en el siglo VI; el reino burgundio a comienzos del siglo VI; y en la segunda mitad del siglo VIII el reino longobardo. En el caso de francos, según U. Stutz, la *Eigenkirche* se encuentra a finales del siglo VII, doscientos años después del reinado de Clodoveo, mientras que entre los bávaros, estas iglesias de propiedad privada fue habitual entre los siglos VII y VIII⁹.

⁶ “Dann hat sie eine ihrer grokten Leistungen vollbracht, die Bekehrung der das Mestreich ubersluthenden Germanen, und ist unter der Herrschaft des germanischen Rechtes und im Zusammenleben mitt der germanisch fränkischen Monarchie sowie mit dem sie später ablösenden Feudalstaate mächtig erstarkt. Allein auch mit dieser rechtlichen und staatlichen Ordnung war die Kirche nicht so eng verwachsen, um sie nich überleben zu können” (STUTZ, *Die Eigenkirche*, p. 7).

⁷ “Das germanische Kirchenrecht dagegen würde ein ganz fremd artiges Aufsehen haben. Denn so stark war der germanische Ginfluß auf die Kirche und ihr Recht, dak er ihnen ein eigenes Gepräge aufdrückte, ein Gepräge, durch das sich das germanische Kirchenrecht gegenüber abhebt wie gegenüber der ihm nachfolgenden Ausgestaltung der kirchlichen Rechtsidee, dem klassischen kanonischen Rechte”,(STUTZ, *Die Eigenkirche*, p. 10).

⁸ “Über den Ursprung dieser Eigenkirche lädt sich nichts Gewisses sagen. Weines Grachtens geht zurüd auf das Briesterthum des germanischen Hausvaters”,(STUTZ, *Die Eigenkirche*, p. 17).

⁹ U. STUTZ, *Die Eigenkirche*, p. 18.

La importancia de la tesis de U. Stutz radica en el debate historiográfico que ha generado desde que la propuso a finales del siglo XIX, el cual ha girado en torno a posturas que van desde los estudios jurídico-canónicos relacionados con el tema del origen primigenio de la institución, bien desde la cuestión étnica-nacionalista, la religiosa, o desde ambas. Otros acercamientos, por su parte, se han limitado a la cuestión canónica, reconociendo la necesidad de poner en contexto socio-histórico el estudio de la *Eigenkirche*, pero con énfasis en la conformación y definición de la iglesia propia como institución. El tercer enfoque historiográfico es el que se ha concentrado más en los aspectos socio-económicos y políticos de la “iglesia propia”, viéndola como una institución más dentro del proceso histórico de señorialización que experimentó el mundo altomedieval. En tiempos más recientes, otros historiadores han tenido en cuenta aspectos de ambas corrientes, el factor socio-económico y el jurídico-canónico, pero analizando la institución y a través de cuestiones como el tema de la “propiedad” y lo que significó en diversos contextos altomedievales¹⁰. Como precursor de la escuela jurídico-canónica ya hemos dicho que se destaca U. Stutz¹¹. Otros historiadores del derecho, en Alemania A. Eitel, y en España E. Hinojosa, han realizado investigaciones relacionadas con la “iglesia propia” leyendo en clave germánica la “iglesia propia”, A. Eitel desde el medievalismo alemán, y E. Hinojosa desde el español¹².

¹⁰ WOOD, *The Proprietary Church*.

¹¹ Por otro lado hay que resaltar que como antecesor a U. Stutz sobresale la obra de K. Maurer, sirvió de punto de partida para su obra, ya que fue el primero en sostener que en Islandia y en Noruega se ve muy clara el origen de las iglesias cristianas privadas (aunque el término no fue acuñado hasta que lo hizo U. Stutz) por medio de los antiguos templos privados que existieron en época precristiana y siguieron funcionando cuando tras la conversión al cristianismo de estos pueblos. Ver: MAURER, K., *Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume. In ihrem geschichtlichen verlaufe quellenmassig geschildert*. Neudruck der Ausg. 1855-56. Osnabruck, Zeller, 1856, pp. 209, 210, 445, 448 y 453. Por otra parte, ver también: HINOJOSA, E., “La fraternidad artificial en España”, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XVIII: 7, 1905, pp. 1-18; y, *El elemento germánico en el derecho español*. Madrid, Imprenta Clásica Española, Caños, 1915.

¹² EITEL, A., “Die spanische Kirche in vorgermanischer Zeit”, en *Abhandlungen aus dem Gebiete der mittleren und neueren Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften. Eine Festgabe zum siebzigsten Geburtstag Geh. Rat Prof. Dr. Heinrich Finke (= Vorreformationsgeschichtliche Forschungen. Suppl.-Bd.)*. Münster, Aschendorff, 1925, pp. 1-22.

Otra vertiente muy cercana a la basada en los orígenes étnicos es la religiosa, cuyo principal exponente fue H. v. Schubert. Ésta defiende la noción de que la iglesia propia es creada en los pueblos bárbaros cuya religión practicada era el arrianismo. A su vez, fue esta religión la que hizo posible que se exportara la “iglesia propia” por diversas partes de Europa¹³.

En España, ambas corrientes han ido de la mano a través de los estudios realizados sobre la “iglesia propia”, destacándose la obra de R. Bigador y A. García Gallo, quienes abordaron el fenómeno en clave nacional-étnica y religiosa, ya que, según ellos, en España la iglesia propia no llegó a estar fuera del todo del ámbito diocesano ni la influencia de los monjes¹⁴. De acuerdo con los canonistas, esto queda demostrado en la subordinación que mantenían estas iglesias ante el *ius episcopale*, vista en las tercias obligatorias que, según ellos, daban a los obispos¹⁵.

¹³ “Soweit der Katholizismus wirklich altkirchlicher Katholizismus und nicht durch andere Einflüsse alteriert war, mußte er dahin wirken, die Entwicklung eines Eigenkirchenwesens zu unterbinden. Wenn es sich dann doch zeigt, so ist es trotz des Katholizismus und nicht durch seine Gunst entstanden.”, p. 7; “Es wird also geboten sein, selbst bei Annahme weitgehender Stumpfheit auf katholischer Seite, sich nach fördernden Momenten umzusehen, die die aus dem altkirchlichen Recht stammenden Hemmungen paralyisierten”, [...] “Daß solche in dem Arianismus gefunden werden können, der ein entwickeltes Eigenkirchenwesen in breiter Ausdehnung nachweislich besaß, ist sicher nicht nur ein Spiel der Phantasie.”, (SCHUBERT, H. v., *Staat und Kirche in Den Arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs*. München und Berlin, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1912, pp. 7 y 8).

¹⁴ Según R. Bigador, “Nuestra iglesia propia se distingue de las de fuera de la península [...] en que el influjo real del obispo no se oscurece, sino se proclama y se realiza”. [...] “El régimen monasterial, en el cual hace hincapié el Sr. Torres, tuvo sin duda importancia. Tal vez en ninguna otra nación como en España, ejercieron los monges tanto influjo sobre la vida de la Iglesia en los siglos de la alta Edad Media y, sin embargo, hemos visto cómo los monasterios se plegaron a las exigencias de la recta organización y administración de las diócesis españolas” (BIGADOR, *La Iglesia propia en España*, pp. 106 y 170).

En cuanto a A. García Gallo, éste expone que, “la iglesia, en cuanto cosa, está sometida plenamente al dominio del propietario; pero éste no interviene para nada en el culto que en ella se da. Esta radical separación de lo temporal y de lo espiritual –que desde luego no corresponde a los conceptos actuales- y la no ingerencia de los propietarios de iglesias en la actividad espiritual de la iglesia, explica, probablemente, que el régimen expuesto sea aceptado sin protesta por los mismos obispos y religiosos”. También que [...] “un paso más por este camino, lo representa el sistema de iglesias propias de los siglos X y XI, que ha sido expuesto, en el que la iglesia y el patrimonio a ella vinculado aparecen totalmente al margen del obispo y las rentas atribuidas en su integridad a la propia iglesia” (GARCÍA GALLO, “El Concilio de Coyanza”, pp. 553-555).

¹⁵ De acuerdo con R. Bigador, el pago de “la tercia episcopal obligatoria en todas las iglesias de la diócesis, aún en las iglesias propias” prueban “el carácter y la significación de la disciplina

Todo esto les conduce a afirmar que no hubo una disputa fuerte dentro del seno de la iglesia medieval española debido al régimen propietario de iglesias¹⁶. No obstante, lo que no se explica en esta propuesta es cuán eficaz pudo haber sido la percepción de tercias por parte de los obispados a las iglesias y monasterios locales, sobre todo cuando todavía no había un cuadro episcopal estructurado¹⁷. En otras palabras, aunque las tercias de los obispos hayan sido sancionadas por medio de sínodos y concilios visigóticos y altomedievales, esto no significa que en la práctica se haya hecho, concretamente entre los siglos VIII-XI, puesto que es muy poco lo que nos aporta los diplomas al respecto.

1.3 La iglesia propia desde la historiografía europea y española: M. Torres López

En síntesis, no sabemos cuán dentro del ámbito diocesano pudieron haber estado las iglesias y monasterios locales, cosa que resalta M. Torres López, el historiador y canonista que ha hecho la revisión historiográfica más extensa sobre el fenómeno de la *Eigenkirche* en la península ibérica, o como él mismo tradujo, la “iglesia propia”, además de descartar las lecturas étnicas-nacionalistas hechas sobre la institución¹⁸.

española en la práctica de las iglesias propias” (Ver BIGADOR, *La Iglesia propia en España*, p. 106). Por esa misma línea coincide A. García Gallo al sostener que “[...] el obispo conserva en la época visigoda y esto cristaliza en la *Hispana*, cierta autoridad sobre todas las iglesias de la diócesis. Este *ius episcopale* supone una *ordinatio et potestas* del obispo sobre las iglesias rurales y su patrimonio [...]” (“El Concilio de Coyanza”, p. 555).

¹⁶ BIGADOR, *La Iglesia propia en España*, pp. 7, 8 y 106.

¹⁷ AYALA MARTÍNEZ, C., *Sacerdocio y Reino en la España altomedieval: iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*. Madrid, Sílex, 2008, pp. 81 y 129.

¹⁸ Sobre la traducción de la *Eigenkirche* como “iglesia propia”, Torres López expone: “Varios motivos me han inducido a dar este título –que parece servil traducción del término alemán “Eigenkirchen”- a las iglesias que fueron durante la Edad Media, visigóticas y de la Reconquista, de propiedad privada, a las iglesias patrimoniales, a las iglesias que, rompiendo la unidad tradicional diocesana, formaron una unidad patrimonial aislada e independiente. Las razones son de diversa índole. Aunque en apariencia el término es un barbarismo, da perfecta idea de nuestra institución en sus dos aspectos, tan admirablemente estudiados por Ulrico Stutz y que en España no han sabido distinguirse. Sólo hemos considerado a la iglesia propia como iglesia de propiedad

Según M. Torres López, la “iglesia propia” no es una institución de origen exclusivamente germano, ni tampoco surgida meramente como un producto jurídico-señorial, sino que además de este último factor, otros más se conjugaron para la creación de la institución¹⁹. Entre éstos están la desmembración paulatina del patrimonio diocesano con un régimen monacal que fue creando cierta independencia económica desde el siglo IV, junto con la apropiación de capillas y oratorios por sus propios fundadores²⁰. Para M. Torres López, “la iglesia propia no fue otra cosa que el derecho, ejercitado por los fundadores de iglesias, de conservarlas en su patrimonio, pudiendo disponer libremente de ellas mediante toda clase de negocios jurídicos, nombrando por cuenta propia al clérigo servidor de cada una y concertando con él la retribución que había de percibir, reservándose el que por obligaciones, diezmos, cuanto existen, rentas del patrimonio de la iglesia, etc., pudieran producirse”²¹. La importancia dada a este factor (las iglesias como “patrimonio privado” de los laicos y consecuencia social del proceso señorial que se llevó a cabo en la Edad Media) es, a nuestro parecer, la otra gran aportación

privada, y se ha prescindido –aun después de la construcción dada por Stutz a su teoría sobre el patrimonio de una iglesia propia- del estudio de estas iglesias como iglesias rurales o parroquiales con *propio* e independiente patrimonio, con unidad patrimonial *propia*”. “[...] No puede desconocerse que frente a la posición germanista de Stutz se sostienen hoy, con relación a muchos problemas de su teoría sobre las iglesias propias, puntos de vista contrarios a las conclusiones del famoso profesor de la Universidad de Berlín. No debe tampoco olvidarse que alguna de estas interesantísimas doctrinas nuevas –a mi juicio plenas de acierto y que he podido constatar en nuestra península-, se opone en cierto modo a la germanización del derecho canónico que Stutz considera realizada por la iglesia propia. Hemos de tener bien presente su tesis germanista sobre el origen de ésta. Hoy está muy contradicha; yo la considero muy resquebrajada; después de la construcción dada por Dopsch al régimen señorial en general y de su tesis sobre el origen de la apropiación privada de las iglesias, yo considero que está llamada a perder constantemente terreno”. Ver: “La doctrina de las ‘Iglesias Propias’ en los autores españoles”, *Anuario de Historia Derecho Español* III, 1925, p. 402; y “El origen del sistema de “iglesias propias”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, V, 1928, pp. 83 y 84.

¹⁹ TORRES LÓPEZ, “La doctrina de las ‘Iglesias Propias’”, p. 406; TORRES LÓPEZ, M. *et al.*, *España Visigoda: (414-711 de J.C.)*, en MENÉNDEZ PIDAL, R., *Historia de España, III*. Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p. 321.

²⁰ TORRES LÓPEZ, “La doctrina de las ‘Iglesias Propias’”, p. 412; y TORRES LÓPEZ, M., “El origen del sistema de “iglesias propias”, pp. 139-142.

²¹ TORRES LÓPEZ, (et al.), “España Visigoda”, p. 321.

realizada por M. Torres López²², ya que fue el primero en España en señalar la importancia de ver la iglesia propia desde la óptica socio-económica, impulsado a su vez por un movimiento historiográfico, creado al calor del debate generado por la tesis germanista de U. Stutz.

1.4 El enfoque socio-económico

En términos generales, este movimiento historiográfico socio-económico sostiene que la “iglesia propia” ha de entenderse más en clave social y feudal que étnica, ya que se relaciona más a los centros eclesiásticos que se encontraban fuera del patrimonio diocesano. Esta es una de las propuestas más interesantes del historiador A. Dopsch, que sostiene que la iglesia propia es, “un atributo del régimen señorial, que aparece o pudo aparecer por dondequiera que éste existió, incluso en regiones en que no había germanos”²³. Esto es claro si se tiene en cuenta que a través de este enfoque historiográfico se argumentaba que hay una relación entre los cambios socio-económicos que se produjeron en la época altomedieval y la ruralización de las sociedades europeas. Esto propició que personas ajenas al clero tuvieran la oportunidad también de poseer entre su patrimonio privado iglesias y eremitorios propios. Según P. Imbart de la Tour:

*Il importe beaucoup, si on veut comprendre la formation de
notre organisation ecclésiastique, de rechercher par qui et*

²² Hay que hacer la aclaración de que en España, además de M. Torres López, R. Bigador reconoce, sin abundar en ello, la importancia del factor socio-económico para entender mejor el proceso histórico en el que estuvo insertado este tipo de iglesias y monasterios, aunque su principal objeto de estudio sea el problema jurídico-canónico que la iglesia propia. Sin embargo, R. Bigador afirma que ésta institución no entró en un conflicto profundo con la estructuración episcopal que ocurría simultáneamente: “Las tendencias de los tiempos presentaron el problema general de la apropiación de las iglesias, de la iglesia propia: era la manifestación más genuina de las tendencias señoriales y feudales. Pero su transformación necesaria, no dio lugar en España a las graves alteraciones y dificultades, sacudidas y rebeldías, que se observaron en Europa al plantearse el problema de las investiduras”. BIGADOR, *La Iglesia propia en España*, p. 6.

²³ DOPSCH, *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea*, p. 342.

*comment nos églises rurales ont été fondée. On peut être surpris, qu'au moyen âge les paroisses rurales n'aient pas eu même condition, que leur clergé ait été choisi différemment, ici par l'évêque, là par une communauté, ailleurs par un laïque, que certaines de ces églises aient pu être vendues, léguées, engagées, inféodées comme une maison ou comme un domaine, mais ces divers faits ont leur genèse dans les origines mêmes des paroisses*²⁴.

Por tanto, personas ajenas al clero, es decir, laicos, podían volverse propietarias de iglesias y monasterios locales, lo que permitió que pudieran influir en aspectos tales como en la selección del sacerdote que iba a estar al frente del culto, o en la venta o donación de la misma. Esta situación condujo, según P. Imbart de la Tour, a que, debido a que tanto laicos como religiosos podían estar envueltos en los asuntos de las iglesias locales, las iglesias no fuesen iguales; o, dicho de otro modo, no estaba claro qué era una iglesia o monasterio local en la Alta Edad Media, cosa que analizaremos más adelante²⁵.

Con todo, la inclusión de laicos como propietarios no fue tan sencilla como parece, puesto que hubo oposición por parte de la iglesia, tal y como se aprecia en personajes como el papa Gelasio, que legisló contra la institución. Sin embargo, esto no tuvo efecto alguno, según P. Thomas, porque el derecho de propiedad a manos extra-ecclesiásticas de iglesias y templos ya gozaba de arraigo social en el mundo tardoantiguo, lo que no se detuvo en la Edad Media²⁶. Esta hipótesis la suscriben también P. Fournier y R. Genestal al sostener que las iglesias propias son

²⁴ IMBART DE LA TOUR, P., *Les paroisses rurales du 4e au 11e siècle*, París, Picard, 1979, p. 27.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Según P. Thomas: “[...] on constate que dans le haut moyen âge, dès les premières années de la féodalité, une organisation toute particulière s’est déjà établie en Occident. La législation de Gélase est lettre morte. L’Église et l’État, loin d’interdire aux laïques l’exercice de tout droit sur les basiliques et chapelles qu’ils élèvent, leur en attribuent formellement la propriété, leur en accordent même certains revenus” (THOMAS, P., *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïques au Moyen âge. Vol. 19*. París, Bibliothèque de l’École des Hautes Études. Sciences religieuses, 1906., p. 20).

más producto de un derecho de propiedad creado de nuevo cuño en la tardoantigüedad que de influencia étnica²⁷.

En España, uno de los principales representantes del enfoque socio-económico fue M. Torres López, pero haciendo la salvedad de que, aunque las iglesias y capillas que encontremos en época tardoantigua sentaran las bases de la iglesia propia, estas no pueden considerarse tales hasta entrada la Alta Edad Media por la relación que guarda con la organización económica señorial propia de la Edad Media:

[...] Téngase en cuenta que nosotros creemos que ya los mismos comienzos de los intentos de apropiación e intervención en la administración de las iglesias han de relacionarse con el régimen señorial. Si en los siglos puramente romanos está en germen sólo nuestra institución, es pura y exclusivamente porque entonces está germinando también la organización económica señorial. Si en la Edad Media triunfa plenamente la apropiación, es porque paralelamente lo económico-social señorial se desarrolló. Añadamos que el triunfo, en nuestra opinión obedeció, no a una imposición en una lucha, sino simplemente a que en el decurso del tiempo la Iglesia hubo de influenciarse, de imbuirse de los principios económicos señoriales y no sucumbir, sino organizarse con arreglo a los mismos²⁸.

²⁷ P. Fournier: “que les églises soient assujetties à la propriété privée, c’est là, dit M. Stutz, le développement d’une idée purement germanique; [...] mais ce droit n’était alors qu’un titre nu” (FOURNIER, P., “La propriété des églises dans les premiers siècles du moyen age”, *Nouvelle Revue Historique du Droit Français et Étranger*, 21, 1897, p. 491R. Genestal, que también ha resaltado las raíces tardoantiguas de las iglesias de dominio privado: “je crois que l’on peut établir, d’une part, que la propriété pouvait exister sur les églises dans le monde romain, et qu’il y avait effectivement des églises privée; d’autre part, que les propriétaires de ces églises manifestaient déjà, en dehors de toute influence germanique et arienne, une tendance à considérer que leur droit de propriété leur donnait certain droit sur le gouvernement de leurs églises”(GENESTAL, R., “Les origines du droit ecclésiastique franc”, *Nouvelle Revue Historique du Droit Français et Étranger*. 38-39, 1914-1915, pp. 538 y 539).

²⁸ TORRES LÓPEZ, “El origen del sistema de ‘iglesias propias’”, p. 185.

Según M. Torres López, el surgimiento de iglesias cuyos propietarios eran ajenos al sector religioso de Hispania se debió a varios factores: primero, el surgimiento desde el siglo IV de la vida monástica con los miembros de la comunidad monástica como propietarios del patrimonio eclesiástico-monástico, con relativa autonomía respecto a la jurisdicción diocesana²⁹; segunda, la iniciativa de los laicos en relación con la evolución económica y social que comenzó desde la época tardoantigua y continuó durante la Edad Media³⁰.

1.5 Los estudios actuales sobre iglesias y monasterios locales: contexto y aportaciones

Sobre la base de esta discusión historiográfica tanto desde la tesis germanista-religiosa y la socio-económica, el fenómeno de la iglesia propia ha seguido siendo motivo de debate en gran medida por algunos aspectos que aún quedan por problematizarse, como por ejemplo la iglesia propia como una institución dinámica más de la del sistema feudal; en segundo lugar, la concepción de la “propiedad en la Edad Media juntamente con los propietarios y personajes que pueden encontrarse vinculados a estas iglesias y monasterios locales; y por último, los tipos de “iglesias propias” que pueden hallarse en los diplomas altomedievales. Sobre esta primera cuestión mencionada, podemos decir que la iglesia propia ha sido abordada desde el estructuralismo con G. Tellenbach como el principal exponente al resaltar la legislación propietaria particular creada en torno a ella en

²⁹GENESTAL, “Les origines du droit ecclésiastique franc”, p. 538; GAUDEMET, J., *L'Église dans l'Empire Romain (IVe-Ve siècles)*, en Le Bras, G. (dir.), *Histoire du droit et institutions de L'Église en Occident* París, Cujas, 1958, p. 304; TORRES LOPEZ, (et al.), “España Visigoda”, pp. 321 y 322; IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales du 4e au 11e siècle*, p. 33. A. Dopsch reconoce también la importancia de la actuación monástica en la fundación de monasterios e iglesias locales, pero con poca expansión, al menos en Francia por encontrarse en un estado recoleto sin regla ni una gran labor común conventual. Ver DOPSCH, *Fundamentos económicos*, p. 326.

³⁰DOPSCH, *Fundamentos económicos*, p. 326. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire Romain*, p. 304. GENESTAL, “Les origines du droit ecclésiastique franc”, p. 539.

comparación con otras instituciones contemporáneas y el prestigio que supuso a su vez para los propietarios³¹. En palabras del propio G. Tellenbach:

*Churches had in the Middle Ages a right which was really sui generis; it most closely resembled that of the great estates, though their love of comparisons sometimes tempted medieval writers to compare it with personal, rather than property, rights. [...] A church [...] could be raised to a more privileged position*³².

Esto quiere decir que a posesión de iglesias y monasterios propios, paralelamente con el desarrollo del pensamiento feudal, sirvió de base para la legitimación del poder secular frente al eclesiástico por la cual lo disputado no era la doctrina, sino el manejo de las mismas dentro de los dominios señoriales.

Sobre la base de estas observaciones de G. Tellenbach (que la iglesia propia es un objeto concreto del cual emana el poder y se justifica el prestigio), parte el problema de investigación principal de S. Wood, una de las historiadoras que se ha interesado por la institución en años recientes partiendo de los siguientes interrogantes: ¿qué significaba la palabra “propiedad”? ¿Cómo se volvieron las iglesias locales objeto del término “propiedad” en el mundo altomedieval? Esto le conduce a interesarse por la forma en que se concebía el término “propiedad” viendo cómo se fundamentaba en diferentes contextos altomedievales, el alemán, inglés, francés, italiano, español, portugués, etc, partiendo sobre la base de la iglesia propia como base legal que involucraba simultáneamente la memoria hacia el patrón del centro eclesiástico y Dios; lo que, por consiguiente, justificaba la titularidad y autoridad del propietario³³. Es por ello que, según la historiadora, y en la misma línea defendida por G. Tellenbach (pero desde otra vía investigadora), la fundación de una iglesia en época tardoantigua y altomedieval no tenía nada que ver

³¹ TELLENBACH, G., *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, Oxford, Basil Blackwell, 1948, p. 20; y del mismo autor, *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 169.

³² TELLENBACH, *Church, State*, p. 20.

³³ WOOD, *The Proprietary Church*, pp. 2 y 3.

con la libertad de disponer del patrimonio, sino en ser un medio para el prestigio social, cosa con la cual coincidimos y ampliaremos más adelante³⁴.

En el contexto hispano, S. Wood ha señalado que, aunque los reyes y obispos de época visigoda hayan legislado para regular las iglesias y monasterios locales, esto no impidió que dichas instituciones sirvieran de escenario político para el poder secular³⁵. Esto se debe a que desde antes, específicamente desde el siglo V, esa era la tendencia en Hispania: que la unidad diocesana y la legislación conciliar y sinodal que se iba reiterando desde el siglo V, sugiere un reconocimiento de una institución que resulta molesta desde el ámbito episcopal³⁶.

No obstante, no podemos perder de vista, tal y como ha sido discutido en el medievalismo español (y que solo abordaremos someramente), que hay un vacío documental relacionado con las iglesias y monasterios propietarios en la península ibérica para los siglos IV y V (los cuales no profundizaremos más allá de la importancia de los mismos por las raíces tardoantiguas de las iglesias de dominio público), así como para el VIII y la primera mitad del IX. Por consiguiente, cualquier acercamiento que hagamos al estado de las iglesias y monasterios locales durante estos siglos parte sobre la base de la hipótesis³⁷.

A pesar de que apenas encontramos alusiones a iglesias y monasterios locales en los diplomas conservados de los siglos IV y V, P. C. Díaz, afirma que no esto debe significar que no hubo en el suelo ibérico porque de lo contrario, entonces no tendría sentido que se haya legislado reiteradamente a través de concilios y sínodos sobre este fenómeno, concretamente los celebrados en Tarragona (a. 516) y

³⁴ WOOD, *The Proprietary Church*, pp. 101 y 102. Ver también GASPARRI, S. y LA ROCCA, C., *Carte di familia. Strategie, rappresentazione e memoria dei grupo familiare di Totone di Campione (721-877)*, Roma, Viella, 2005.

³⁵ WOOD, *The Proprietary Church*, p. 23.

³⁶ Según P. C. Díaz, “el reconocimiento legal (de la existencia de las iglesias particulares desde el siglo V) suponía el punto de partida de una ruptura patrimonial que los obispos no siempre vieron con buenos ojos. A partir del s. VI los testimonios hispanos nos mostrarán claramente este conflicto”. Ver DÍAZ, P. C., *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1987, p. 13.

³⁷ DÍAZ, *Formas económicas y sociales*, p. 13.

Lérida (a. 546)³⁸, los cuales se hacen eco de la legislación civil tardorromana del siglo V, y la conciliar en la Galia³⁹, además el segundo de Braga (a. 572)⁴⁰. También hay que añadir el tercer concilio de Toledo (a. 589) y en el cuarto en el siglo VII (a. 633), en los cuales se discute el tema de las iglesias particulares con respecto al poder obispal⁴¹.

³⁸ Canon 11 (Tarragona): *Canonum ante omnia Gallicanorum de eis constitutione servata*. Canon 3 (Lérida): *De monachis vero id obseruare placuit/ quod sínodo Agathensis uel Aurelianensis noscitur decrevisse* (VIVES, J. (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1963).

³⁹ Tal y como hemos señalado antes, concurrimos con la hipótesis presentada por P. C. Díaz en su libro *Formas económicas y sociales*, p. 13, basándose en las fuentes y concilios visigodos e hispanorromanos, de los cuales hemos citado los que hemos considerado más pertinentes en las notas núm. 33-35, y en las citadas a continuación: *Codex Theodosianus*, V, 3, 1: *Si quis episcopus aut presaut diaconus aut diaconissa aut subdiaconus vel cuiuslibet alterius loci aut monachus aut mulier, quae solitariae vitae cognationis iure iuguntur uel uxor extiterit, bona, quae ad eum pertinuerint, sacrosanctae ecclesiae uel monasterio, qui fuerat destinatus, omnifariam socientur, exceptis his facultatibus, quas forte censibus adscripti uel iuri patronatus subiecti uel curiali conditioni obnoxii clerici monachiue cuiuscumque sexus relinquunt* (CROGIEZ-PÉTREQUIN, S., JAILLETTE P., et POINSOTTE J. M. et al (eds.), *Codex Theodosianus*. Turnhout, Brepols, 2009, V, 3, 1). “Concilium Arelatensis, in causa Fausti, abbatis Lerinensis, a. 449-461”: *“Monasterii uero omnis laica multitudo ad curam abbatis pertineat, neque ex ea sibi episcopus quidquam uindicet aut aliquem ex illa clericum nisi abbate petente praesumat. Hoc enim et rationis et religionis plenum est ut clerici ad ordinationem episcopi debita subiectione respiciant, laica uero omnis congregatio ad solam ac liberam abbatis proprii quem sibi elegerit ordinationem dispositionemque pertineat, regula quae a fundatore ipsius monasterii dudum constituta est in omnibus custodita”* (Concilia Galliae. A. 314-A. 506. , Turnhout, Brepols, 1963).

⁴⁰ Canon 6, II Braga: *Si quis basilicam non pro devotione fidei sed pro quaestu cupiditatis aedificat, ut quidquid ibidem oblatione populi colligitur médium cum clericis dividat, eo quod basilicam in terra sua ipse condiderit, quod in aliquibus locis usque modo dicitur fieri, hoc ergo de cetero observari debet, ut nullus episcoporum tam abominabili voto consentiat, ut basilicam quae non pro sanctorum patrocinio sed magis sub tributaria conditione est condita, audeat consecrare* (VIVES, *Concilios visigóticos*).

Canon 14, II Braga: *Si quis episcopus nulla ecclesiasticae rationis necessitate compulsus in scio clero aut ubi forte est presbyter de rebus ecclesiasticis aliquid praesumserit venderé, res ipsas ecclesiae propriae cuius sunt restaurare cogatur [...]”*. Canon 15, II Braga: *“Quae sunt ecclesiae [debent ecclesiae] conservari con omni diligentia et bona conscientia et fi[de] Dei qui omnia videt et iudicat. Gubernari ergo oportet cum iudicio et potestate episcopi, [...]”* (VIVES, *Concilios visigóticos*).

⁴¹ Canon 19, III Toledo: *Multi contra canonum constituta sic ecclesias quas aedificaverint postulant consecrari, ut dotem quam eiecclesiae contulerincenseant ad episcopi ordinationem non pertinere, quod factum et in praeteritum displicet et in futuro prohibetur; sed omnia secundum constitutionem antiquorum ad episcopi ordinationem et potestatem pertineat* (VIVES, *Concilios visigóticos* .

Todo ello sugiere, por consiguiente, que el fenómeno ya gozaba de un arraigo social y que había una relativa preocupación, por tanto, por regularlo. Es, por tanto, razonable hacernos eco de esta hipótesis y asumir que la evidencia inicial que encontramos de iglesias y monasterios locales en el siglo VI fue como resultado de la capacidad que tenía la élite aristocrática desde los siglos IV y V en Hispania, al igual que en otras partes del Imperio romano, de poseer iglesias como patrimonio propio.

No nos parece que el noroeste de la meseta, nuestra región geográfica de estudio, haya sido una excepción. En primer lugar, desde la arqueología se han hecho estudios en los que se analiza la evolución continuada de las formas de organización poblacional (incluyendo las iglesias locales)⁴². En segundo lugar fue precisamente en esta zona donde surgieron las manifestaciones cenobíticas más variopintas, entre las cuales resaltamos el monacato propio o familiar por ser objeto de nuestro estudio, y que ha sido muy bien problematizado por J. Orlandis desde los estudios jurídico-canónicos, y por F. J. Fernández Conde y J. Faci desde los estudios socio-culturales⁴³. Simultáneamente, y en respuesta a este mosaico de manifestaciones monásticas, es en esta región que se toma la iniciativa para regular y adecuar el monacato propio a la legislación canónica de las iglesias. Estas

Canon 33, IV Toledo: *Pro qua re constitutum est a praesenti concilio episcopo sita dioceses suas regere, ut nihil ex earum/ iure praesuman transferre, sed iuxta priorum auctoritatem conciliorum tam de oblationibus quam de tributis ac frugibus tertiam consequantur: quod si amplius quippiam ab eis praesumptum extiterit, per concilium restauretur, appellantibus autem ipsis conditoribus, aut certe propinquis eorum si iam illi a seculo decesserunt. Noverint autem conditores basilicarum in rebus quam eisdem ecclesiis conferunt nullam potestatem habere, sed iuxta canonum constituta sicut ecclesiam ita et dotem eius ad ordinationem episcopi pertinere* (VIVES, *Concilios visigóticos*).

⁴² GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J.A., “El Páramo leonés entre la Antigüedad y la Alta Edad Media”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 14, 1996, p. 54.

⁴³ Más adelante haremos un estado de la cuestión en torno a los tipos de monasterios e iglesias locales con los que nos topamos durante este periodo histórico y espacio geográfico escogido. Entretanto, véase FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval*, pp. 207 y 208. Con relación al monaquismo propio o “pactual”, cabe señalar que J. Orlandis es considerado como uno de los juristas que ha estudiado más densamente este fenómeno. Evidentemente no pretendemos estudiar la institución desde esta óptica, pero para los interesados en su obra, ver ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*.

iniciativas reguladoras las vemos en la persona de Fructuoso de Braga, con su *Regula Communis*, y Valerio del Bierzo⁴⁴.

La irrupción del islam en el siglo VIII no supuso que la empresa monástica propia se detuviera, sino todo lo contrario. El monacato propio se mantiene vigente porque fue un medio eficaz para la organización social, sobre todo en un periodo en el que margen de autonomía con el que contaban desde época tardoantigua aumentó con la desestructuración del poder central visigótico por parte de los musulmanes⁴⁵. Esto a su vez explica por qué el monacato pactual entre otras múltiples manifestaciones del eremitismo prebenedictino se hayan seguido practicando después del siglo VIII. Sin embargo, no podemos ignorar, tal y como hemos dicho antes, la falta de documentación concerniente a las iglesias locales durante esta época. En el momento en que comenzamos a obtener noticias sobre estas iglesias rurales, específicamente a finales del siglo IX, las mismas no son abundantes, aparecen de manera fragmentada y, naturalmente, están escritas respondiendo a un discurso, naturalmente, ideológico-religioso, lo cual nos impide hacernos una idea de cuestiones sobre la vida de las sociedades locales que van más allá de la cultura religiosa⁴⁶.

Aun así, es sumamente positivo para nuestra investigación el surgimiento que se observa en los diplomas de monasterios e iglesias locales en el noroeste de la

⁴⁴ “Regula Communis”, en CAMPOS RUIZ, J., y ROCA MELIA, I. (eds.), *Santos padres españoles. II, Reglas monásticas de la España visigoda / San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Los tres libros de las "sentencias" / San Isidoro*. Madrid, Editorial Católica, 1971. DÍAZ Y DÍAZ, M.C., *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio, edición y crítica*. Braga, 1974.

⁴⁵ Esta hipótesis, la de la autonomía campesina respecto a la debilidad de las aristocracias locales y el poder central, procede del análisis realizado desde la antropología económica, que a su vez ha sido aplicada por altomedievalistas como C. Wickham. véase: *Una historia nueva de la Alta Edad Media: Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*. Barcelona, Crítica, pp. 758-781. En cuanto a los antropólogos propulsores de esta teoría, ver: SAHLINS, M., *Economía de la edad de piedra*. Madrid, Akal, 1977; GODELIER, M., *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México, D.F. Siglo Veintiuno, 1970. BOSERUP, E., *The conditions of agricultural growth: the economics of agrarian change under population pressure*, Londres, Aldine, 1965. Ver también DÍAZ, P. C., *Formas económicas y sociales*, p. 17.

⁴⁶ VALDEÓN BARUQUE, J., “La valoración histórica de la Edad Media: entre el mito y la realidad”, en *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales. Nájera 2002*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2003, p. 322.

meseta. Dicho surgimiento ha sido explicado desde diversos acercamientos historiográficos dentro el medievalismo hispánico. Uno de ellos ha propuesto que las iglesias y monasterios locales son producto de la colonización o repoblación que iba de la mano con el proceso de reconquista⁴⁷. Según J. A. García de Cortázar, uno de los historiadores más representativos de este enfoque:

*Entiendo por colonización monástica el doble proceso constituido, de un lado, por la proliferación de centros monásticos y, de otro, por el conjunto de iniciativas y los resultados de su aplicación desplegado por aquéllos sobre la población asentada en un espacio y durante un tiempo*⁴⁸.

Por consiguiente, la fundación de iglesias y monasterios locales ha sido interpretada como foco que aglutinaban el poblamiento. No obstante, esta hipótesis se ha cuestionado, ya que se ha observado que los centros eclesiásticos ejercían diversas funciones dependiendo del entorno que les rodeaba⁴⁹. Así lo pone de manifiesto la investigación arqueológica, particularmente las excavaciones realizadas en País Vasco o Navarra. Aquí se han identificado iglesias locales localizadas en lugares excéntricos respecto a los lugares de poblamiento⁵⁰. Algo

⁴⁷ LINAJE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica. I, El monacato hispano prebenedictino*. León, Centro de Estudios e Investigaciones "San Isidoro", 1973. GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A., "La colonización monástica en los reinos de León y Castilla (siglos VIII a XIII): dominio de tierras señorío de hombres, control de almas", en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de Estudios Medievales*. Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 2007, pp. 15-48. PEÑA BOCOS, E., *La atribución social del espacio en la Castilla altomedieval: una nueva aproximación al feudalismo peninsular*. Santander, Universidad de Cantabria, 1996, pp, 107-120.

⁴⁸ GARCÍA DE CORTÁZAR, "La colonización monástica", p. 18.

⁴⁹ ESCALONA, J., "Problemas metodológicos en el estudio de los centros de culto como elemento estructural del poblamiento", en *III Jornadas Burgalesas de Historia*, Burgos, Asociación Provincial de Libreros, 1994, pp. 575-598.

⁵⁰ GARCÍA CAMINO, I., *Arqueología y poblamiento en Bizkaia, siglos VI-XII. La configuración de la sociedad feudal*. Bilbao, Diputación Foral de Bizkaia, 2002. LARREA, J. J., "Construir iglesias, construir territorio: las dos fases altomedievales de San Román de Tobillas (Álava)", en LÓPEZ QUIROGA, J., MARTÍNEZ TEJERA, A., y MORÍNDE PABLOS, J (eds.), *Monasteria et Territoria. Élités, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*. Oxford, Archaeopress, 2007, pp. 321-336. SÁNCHEZ ZUFIAURRE, L., *Técnicas constructivas medievales: nuevos*

parecido sucede en Cantabria⁵¹ y en Castilla, zona muy estudiada, aun cuando la proporción de documentos es menor a la leonesa, y en la que numerosos investigadores han resaltado lo mucho que aportan las fuentes respecto a las iglesias rurales y su relación con el entorno local⁵².

A pesar del vacío documental durante los siglos VIII-IX, vemos cómo a partir de la segunda mitad del siglo IX la iglesia propia está muy presente en la documentación. Esta situación parece responder a un proceso con raíces cronológicas más profundas, por lo que sería un indicio contra la idea de un vacío poblacional (como se ha querido defender a través de la tesis de la despoblación del Duero)⁵³. Se trataría, en realidad, de un territorio en el que hubo una ausencia de

documentos arqueológicos para el estudio de la Alta Edad Media en Álava. Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, 2007.

⁵¹ DÍEZ HERRERA, C., *La formación de la sociedad feudal en Cantabria. La organización del territorio en los Siglos IX Al XIV.* Santander, Universidad de Cantabria, 1989. LORING GARCÍA, M. I., “Nobleza e iglesias propias en la Cantabria Altomedieval”, *Studia Historica. Historia Medieval.* 5, 1987, pp. 87-120.

⁵² ÁLVAREZ BORGE, I., *Poder y relaciones sociales en Castilla en la Edad Media. Los territorios entre el Arlanzón y el Duero en los siglos X al XIV.* Salamanca, Junta de Castilla y León, 1996. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., “Las formas de organización social del espacio del valle del Duero en la Alta Edad Media: de la espontaneidad al control feudal”, en *Despoblación y colonización del valle del Duero. Siglos VIII-XX.* Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1995, 11-41.

⁵³ El objetivo de esta investigación no es abordar la tesis de la despoblación de la cuenca del Duero ni mucho menos hacer una revisión historiográfica exhaustiva sobre el tema. Aun así, es necesario señalar algunas de las obras más trascendentales en las que se estudia el tema, desde las propuestas iniciales de Sánchez Albornoz, el debate entablado con Menéndez Pidal:

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Despoblación y repoblación del valle del Duero.* Buenos Aires, Instituto de Historia de España, 1966. MENÉNDEZ PIDAL, R., “Repoblación y tradición en la cuenca del Duero”, en *Enciclopedia Lingüística Hispánica.* Vol. 1. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955., pp. XXIX-LVIII. Esta última obra citada es muy importante por el análisis que hace Menéndez Pidal sobre el verbo *populare*, que, en vez de tomarlo literalmente como “repoblar”, el historiador sugiere que es más propio traducirlo por “organizar”.

Por otro lado no podemos obviar las miradas posteriores proveídas por A. Barbero y M. Vigil desde el materialismo histórico respecto al tema de la despoblación y la formación del feudalismo: BARBERO, A., Y VIGIL, M., *La formación del feudalismo en la península ibérica,* Barcelona, Editorial Crítica, 1978. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., “Organización del poder entre el cantábrico y el Duero en los siglos VIII a XIII”, en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (ed.), *Del Cantábrico al Duero. Trece estudios sobre organización social del espacio en los siglos VIII a XIII.* Santander, Universidad de Cantabria, 1999, pp. 15-48; MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, “Ruptura social”. Con respecto a la tesis de Mínguez, hay que resaltar que en sus últimos trabajos el autor cambió su tesis parcialmente, específicamente en artículos como “En torno a la génesis de las sociedades

poderes que pudieran articular las comunidades locales por medio de vínculos supralocales y estatales. Y es aquí cuando cristalizan las redes monásticas (cuando aparecen en las fuentes) que ya se habían creado desde siglos anteriores. Es, por ende, que coincidimos con F. J. Fernández Conde y otros historiadores, como A. Dopsch, M. Torres López y, más recientemente, J. M. Mínguez e I. Álvarez. Borge cuando relacionan los monasterios e iglesias locales con la evolución económica que se experimenta durante los primeros siglos de la Alta Edad Media⁵⁴.

De todos modos, es necesario tener en cuenta también los cambios sociales, ya que estos monasterios e iglesias propias eran piezas claves en la articulación de la sociedad⁵⁵. Es preciso, por tanto, abordar el fenómeno desde perspectivas que tengan en cuenta un panorama más amplio partiendo desde cuestiones propias del contexto histórico, como el estado de las sedes episcopales durante los primeros siglos altomedievales, los personajes detrás de estos cenobios (incluyendo las comunidades locales), factores que explican el porqué de la permeabilidad local de estas instituciones como mecanismos de cohesión y dinamismo social⁵⁶. Esto tiene sentido si partimos de la premisa de que las iglesias locales sirvieron de

peninsulares altomedievales. Reflexiones y nuevas propuestas”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 22, 2004, pp.169-188.

⁵⁴ FERNÁNDEZ CONDE, J., OLIVER, A. y FACI, J., “Los núcleos cristianos del norte.”, en FERNÁNDEZ CONDE, J. (ed.), *Historia de la iglesia en España. La iglesia en la España de los siglos VIII al XIV.*, Tomo II, Vol. 1. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, p.136. No perdamos de vista que el primero en teorizar sobre la relación entre la iglesia propia y la señorialización que experimentaron las sociedades europeas durante la Alta Edad Media fue A. Dopsch y en España, M. Torres López, ambos citados anteriormente. Ver: DOPSCH, A., *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea*, p. 342; TORRES LÓPEZ, (et al.), “España Visigoda”, p. 321. En décadas recientes, varios historiadores españoles han ampliado esta relación entre las iglesias locales y las estructuras socio-económicas altomedievales. Véase a MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, “Ruptura social”, p. 21; y a ÁLVAREZ BORGE, “El proceso de transformación de las comunidades de aldea”, p. 146. CITA COMPLETA

⁵⁵ CARVAJAL CASTRO, A., y MARTÍN VISO, I., “Historias regionales de la repoblación: los reyes asturleonés y las ‘políticas de la tierra’ en el oeste de la meseta del Duero”, en DÍAZ MARTÍNEZ, P.C., LUIS CORRAL, F. y MARTÍN VISO, I., *El historiador y la sociedad. Homenaje al profesor J. M. Mínguez*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2013, p. 40. Véase también la tesis doctoral inédita de A. CARVAJAL CASTRO, *La construcción de la monarquía asturleonés en la meseta del Duero. Estudio de los procesos de integración territorial (s. IX-XI)*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2013.

⁵⁶ FERNÁNDEZ CONDE, OLIVER, *et al.*, “Los núcleos cristianos del norte.”, p. 137. LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”, p. 90. MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, p. 12.

plataformas para la actuación política de la aristocracia. Todo esto nos lleva a otro de los problemas de investigación que enfrentamos al estudiar el fenómeno del monacato propio altomedieval: la poca distinción que hay entre lo que es una iglesia y un monasterio durante ese periodo⁵⁷.

Ya en su momento, A. García Gallo había identificado casos de personajes que se juntaban en comunidad compartiendo sus bienes bajo la supervisión de un abad, algo parecido a las canónigas episcopales que según él, funcionaban de manera similar, con lo cual, “surgió de esta manera cierta confusión de hecho entre iglesias parroquiales y monasterios [...]”⁵⁸. Y en esto han coincidido varios historiadores que se han interesado en el tema de las iglesias propias, como por ejemplo J. Orlandis, que sostiene que “no siempre será tarea sencilla identificar la verdadera naturaleza de estos llamados monasterios”⁵⁹; o F. J. Fernández Conde, que afirma:

*En estos años de notables cambios y transformaciones (los que siguieron tras la entrada de los musulmanes a la península ibérica), tanto en las regiones más romanizadas (con notables rupturas frente a las realidades sociales y culturales precedentes) como en otras (las más septentrionales y las de algunos valles pirenaicos), la transición se efectúa, prácticamente, sin que se produjera una solución de continuidad con los viejos modelos de la época “visigoda”. Y, la mayoría de las veces, resulta imposible encontrar distinciones netas entre la realidad significada por términos como *ecclesia* o *monasterium*, quizá porque, en la práctica, fuera lo mismo y cumplieran idénticas funciones o porque lo percibieran así los responsables de las referencias escritas que han llegado hasta nosotros*⁶⁰.

⁵⁷ DAVIES, *Acts of Giving*, pp. 44 y 45.

⁵⁸ GARCÍA GALLO, “El Concilio de Coyanza”, pp. 390-392.

⁵⁹ ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, pp. 25 y 26.

⁶⁰ FERNÁNDEZ CONDE, *La eligiosidad*, p. 160.

Esta ambigüedad a la hora de definir lo que es una iglesia y un monasterio en la Alta Edad Media, puede solucionarse considerando algunas de las cuestiones previamente esbozadas: es fundamental para entender el fenómeno de las iglesias y monasterios locales la importancia que tuvieron para las aristocracias locales como mecanismos para la construcción del prestigio social. Una iglesia podía fundarse de múltiples maneras, sea desde el seno de una comunidad local, por iniciativa regia o episcopal, o por élites locales y entraba en redes eclesiásticas en respuesta a los intereses políticos y sociales detrás. Por lo tanto, la poca claridad entre el margen existente entre una iglesia y un monasterio local se explica mejor haciendo una relectura de un fenómeno que más que ambiguo, es polisémico y polivalente como para entrar en las categorías cenobíticas a las que estamos acostumbrados.

Esto va tomando sentido si tenemos en cuenta el vínculo estrecho que mantienen con el proceso de organización del territorio comúnmente denominado “reoblación”, pero que en estos últimos años se ha sugerido llamarlo “reoblaciones” por la heterogeneidad del proceso dependiendo del ámbito geográfico peninsular. Esto quiere decir que si asumimos que la organización social varía en función del contexto local y la fundación de iglesias iba de la mano de ella, entonces, por consiguiente, su realidad fundacional también tiene que ser diversa. Paralelamente, si aceptamos que los centros eclesiásticos fueron las plataformas responsables de dicha organización, es porque hay que entenderlas también como unidades de gestión social, económica y religiosa, que se ajustan a las múltiples realidades locales existentes⁶¹.

Es en función de una lectura en la que se aborda las iglesias y monasterios locales como un fenómeno elástico, multiforme, pero a la misma vez núcleo de la actuación local que nos parece necesario enfrentar los problemas de investigación a partir del Análisis de las Redes Sociales, puesto que es una metodología mediante la

⁶¹ BLAIR, J., “Palaces or Minsters? Northampton and Cheddar Reconsidered”, *Anglo Saxon England*, 25, 1996, pp. 97-121. GUERREAU, A., “Structure et évolution des représentations de l’espace dans l’Haut Moyen Age Occidental”, en *Uomo e spazio nell’Alto Medioevo : 4-8 aprile 2002*. Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 2003, pp. 117-150. CARVAJAL CASTRO, *La construcción de la monarquía asturleonera*, p. 463.

que puede estudiarse la interacción simultánea entre iglesias locales, iglesias y personajes, o personajes con otros cuyo ámbito de acción son las mismas, todo ello desde la puesta en marcha del aparato social y colectivo, en principio a escala local, pero que al mismo tiempo dispone de capacidad de extrapolación a otras regiones en las que encontramos también a la iglesia propia. Es por todo esto que pretendemos por medio de esta investigación darle otra mirada a esta institución a la que ya se le ha dado desde el materialismo histórico: los monasterios e iglesias locales facilitaron el proceso de señorialización en una primera instancia como cauces aristocráticos y episcopales de la organización de las comunidades locales, coyuntura que fue aprovechada paulatinamente por la monarquía asturleonera al ir consolidándose, pero, al mismo tiempo, fueron instituciones eclesiásticas producto del mismo proceso de articulación y de relaciones políticas, sociales y económicas que se iban configurando tanto a nivel local, como desde el poder central y episcopal; todo ello por medio de las redes monásticas y el prestigio social que van creando de la mano con los personajes vinculados a ellos⁶².

1.6 Consideraciones finales

Expuesto todo lo anterior, nos damos cuenta de que hay que plantearse la situación de la ambigüedad entre una iglesia y un monasterio no como un problema, sino que hay que tratarla desde otra perspectiva. Una solución inicial que nos provee el Análisis de Redes Sociales es que en vez de abordarla *a priori* con categorizaciones propuestas ya desde la historiografía, analizar los centros eclesiásticos partiendo desde una óptica social. No se puede comparar un monasterio altomedieval con uno bajomedieval porque éste último se definió en

⁶² GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, “El Páramo leonés”, pp. 54 y 55. MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, p. 12. GASPARRI, S. y LA ROCCA, C., *Carte di familia*, p. 9. DAVIES, *Acts of Giving*, p. 217.

relación con la estructura eclesiástica y canónica propia de la organización de la iglesia en la Baja Edad Media. En la definición de la iglesia y el monasterio en la Alta Edad Media, se conjugaron factores tales como los intereses socio-económicos y de poder de sus fundadores y promotores, bien sean personajes locales o supralocales. Va a ser a partir de estas múltiples realidades locales y supralocales cómo veremos conformados y configurados tanto los monasterios locales, los intermedios (ambos objeto de nuestro estudio) y los núcleos monásticos. Y también su marco de actuación se establecerá en función del alcance que tengan en las redes monásticas, redes que las podemos apreciar desde distintas escalas: la escala local, que es la escala en que encontramos a los centros eclesiásticos como plataformas de las redes locales compuestas por miembros de las aristocracias locales, y cuyas conexiones no pueden rebasar otras escalas, -es decir, las intermedias, o las regionales de núcleos monásticos-, aunque podamos encontrar conexiones sencillas con las sedes episcopales, los reyes, magnates regios, etc. En ella podemos encontrar principalmente a los monasterios locales, aunque puede darse el caso de monasterios intermedios y núcleos monásticos que posean micro-redes de iglesias cuya escala de operación es la local. La escala intermedia o supralocal, que es la escala en que monasterios intermedios y de cierta relevancia suelen operar por gozar de una amplia y heterogénea red de poder que incluye personajes y aristócratas locales, además de los reyes y obispos. Puede darse el caso particular en que encontremos iglesias locales operando en esta escala, bien porque las fuentes nos dan cuenta de sus redes en fases de relativo avance, con nexos con monasterios intermedios o núcleos monásticos⁶³. Y finalmente la escala regional, que aunque dicha escala no es objeto de nuestro estudio, cuando hablamos de esta escala nos referimos a los centros eclesiásticos encontrados pasando por un proceso de consolidación muy avanzado al punto que se vuelve núcleo de una red eclesiástica instalada en una región en específico que envuelve tanto a monasterios locales

⁶³ Ejemplo de ello, la relación que mantuvo la iglesia de Santa María del río Cea con el monasterio de San Cipriano del Condado. Véase *León*, I, 42/917. También nos sirve de ejemplo la conexión que mantuvo San Esteban de Bobadilla del Rioseco, un monasterio local, con San Clemente de Melgar, otro monasterio local, los cuales a su vez se conectaron con Santa Colomba y Santiago de Cellariolo, monasterios de mayor envergadura, y hasta incluso de alcance intermedio. Ver: *Sah*, I, 44/932/, *Sah*, I, 77/941, y *Sah*, I, 270/973.

como a los intermedios. Monasterios muy documentados como Santiago de León, Sahagún, y Santiago de Peñalba, entre otros, con muchos bienes patrimoniales, suelen operar en esta escala con un alcance que dista de las escalas anteriores⁶⁴.

Teniendo en cuenta la escala en que se desenvuelven los centros eclesiásticos, entonces resulta más lógico asumir que el problema de la ambigüedad de los centros eclesiásticos como instituciones no es tanto porque no se distinguen entre sí, sino que que fueron instituciones que se definieron bajo parámetros sociales, económicos y de poder que se iban aplicando en función de la escala en la que operaban⁶⁵. En consecuencia, veremos que la interacción, -independientemente de la procedencia de los personajes-, va a responder a dicha escala, pero sobre todo al juego político y social hecho en estos escenarios de poder⁶⁶. Todos estos elementos son los que estaremos problematizando a lo largo de esta tesis porque son los que nos parece que son clave para entender cómo se definieron las iglesias propias en la Alta Edad Media, a nivel inmediato en el contexto en que nos interesa estudiarlas, el noroeste de la meseta, pero que estamos convencidos de que son verificables también en otras partes de la península ibérica y Europa.

Aunque no contamos con muchas investigaciones en las que se hayan lanzado a la tarea de cuestionar el debate historiográfico sobre la diferencia entre una iglesia y un monasterio en la Alta Edad Media desde el ARS⁶⁷, ya por medio de investigaciones realizadas por I. Martín Viso se ha analizado el fenómeno de los monasterios locales como mecanismos de comunicación y contacto social y político⁶⁸, en los que, en línea con nuestras hipótesis, los mismos se van distinguiendo unos de otros sobre la base del prestigio social y religioso de quienes los constituyeron. Esto le ha permitido al historiador esbozar una tipología inicial

⁶⁴ Véase el apartado 4 del capítulo 6 para profundizar en cómo se configuraron las iglesias locales e intermedias en las redes de núcleos monásticos.

⁶⁵ IMÍZCOZ BEÚNZA, J. M., “Actores y redes sociales en Historia”, en CARVAJAL DE LA VEGA, D., AÑÍBARRO RODRÍGUEZ, J. Y VÍTORES CASADO, I. (eds.), *Redes sociales y económicas en el mundo bajomedieval*. Valladolid, Castilla Ediciones, 2011, pp. 22-26.

⁶⁶ IMÍZCOZ BEÚNZA, “Actores y redes sociales en Historia”, pp. 22-26.

⁶⁷ MARTÍN ROMERA, “Nuevas perspectivas para el estudio de las sociedades medievales”, pp. 220.

⁶⁸ MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, pp. 9-38.

sobre los monasterios locales que, aunque la desarrolla limitándose al espacio del Bierzo, sienta las bases junto a las aportaciones de otros para desarrollar una tipología de monasterios locales que describiremos más adelante en esta tesis. Entre los monasterios que pudo distinguir en la región del Bierzo están los monasterios “locales”, definidos por él como los surgidos de las sociedades locales, mayormente por iniciativas de élites aristocráticas radicadas en el Bierzo, poniendo como ejemplos Santa Leocadia de Castañeda, al menos en sus orígenes, Santos Cosme y Damián de Burbia y San San Salvador de Bárcena⁶⁹. Otros son los monasterios fundados o refundados al calor de las iniciativas de Genadio de Astorga, asociados, por tanto, al poder episcopal, pero al mismo tiempo a monasterios de cierta envergadura como Santiago de Peñalba. Sin embargo, por la cuestión del espacio de estudio, el Bierzo, quedaron sin respuestas muchas preguntas sobre el papel de otros actores tales como comunidades familiares locales, los reyes y los núcleos monásticos en la conformación y definición de las iglesias locales e intermedias. Por eso hemos ampliado el espacio geográfico, el noroeste de la meseta, para así ampliar la cantidad de casos que podemos encontrar y comparar y contrastar el desarrollo y configuración de estas instituciones entre sí por regiones. También para matizar la multiplicidad de nexos que pudieron mantener estas iglesias, nexos que solo fueron sostenibles en relación con su relevancia social. Esto explica el que encontramos monasterios locales con redes muy simples, limitadas a un ámbito estrictamente local y conectado nada más con propietarios y grupos familiares de las sociedades del entorno, u otros que sirvieron de nexos supralocales para magnates regios, las sedes episcopales o monárquicas, o hasta si gozaba de conexiones mixtas, lo cual no debe parecer extraño si tenemos en cuenta que responden al juego político. Es por esa línea que queremos analizar los monasterios e iglesias locales e intermedias en los capítulos siguientes, para ver si es posible hablar de monasterios locales con una o varias connotaciones, -nos referimos a monasterios bajo la influencia de grupos familiares, aristocráticos, del rey y los obispos-, y corroborar cuán heterogéneas y elásticas fueron estas instituciones,

⁶⁹ MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, pp. 36 y 37.

según hemos dicho antes, y conforme lo podamos constatar empíricamente a través de las fuentes y desde la óptica del Análisis de las Redes Sociales.

CAPÍTULO 2

LAS REDES SOCIALES COMO METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN DE LAS IGLESIAS Y MONASTERIOS LOCALES EN LA ALTA EDAD MEDIA

2.1 Introducción

Por medio del estado de la cuestión realizado en el capítulo anterior hemos subrayado que, además de encontrarnos con religiosos y obispos como propietarios de iglesias propias, también encontramos a personajes “extra-eclesiásticos”; es decir, a laicos, grupos familiares, aristócratas y reyes. El debate, conforme hemos visto, ha girado en torno a cómo se definieron como institución desde sus orígenes étnicos-nacionales, sus funciones económicas, entre otros temas. De todo el debate historiográfico merece la pena resaltar, para efectos de investigación, toda la discusión hispana en torno al poco margen existente entre una iglesia y un monasterio local en la Alta Edad Media, pero sobre todo los estudios realizados sobre el tema de la propiedad en las iglesias propias¹. Sobre este aspecto, S. Wood, por su parte, ha subrayado en gran medida lo maleable que fue ese derecho de propiedad sobre las iglesias y lo variado del perfil de propiedad sobre las iglesias². Esta es una de las claves para comenzar a distinguir una iglesia y un monasterio local en la Alta Edad Media, puesto que las iglesias y monasterios locales se van a conformar en función de la interacción de sus propietarios y protectores. Obviamente, está claro que no es lo mismo encontrar una iglesia propia asociada a un grupo familiar que a un rey, o a un magnate regio.

¹ FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España*, p. 160. ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, pp. 25 y 26. GARCÍA GALLO, “El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del derecho canónico español en la alta Edad Media”, pp. 390-392. DAVIES, *Acts of Giving*, pp. 44 y 45.

² WOOD, *The Proprietary Church*.

Pero, ¿cuán diferentes son a nivel social, político y económico a nivel regional? ¿Cómo proyectaban, por ejemplo, el rey y el magnate regio, sus aspiraciones personales sobre estas iglesias? ¿Qué nexos mantenían estas iglesias y monasterios con su entorno, y qué puede decirse de éstas sobre la base de las escalas en que operaban, sea la local o la supralocal?

Todas estas preguntas obligan a darle una mirada social a estas iglesias y monasterios locales como instituciones eclesiásticas ancladas entre sus respectivas sociedades locales. Y analizar qué rol ocupaban también dentro de una estructura política y eclesiástica que se estaba conformando y múltiples sociedades se estaban desarrollando entre sus habitantes y las élites que surgían tras el colapso de la monarquía visigoda en el 711³. No nos parece que sea necesario resaltar con respecto a la irrupción de los musulmanes en la península a inicios del siglo VIII y los años subsiguientes el debate historiográfico levantado en su momento por C. Sánchez Albornoz sobre la “despoblación” de la cuenca del Duero, más que el hecho de que dicha hipótesis se ha ido descartando y con muchas perspectivas historiográficas producto de ese debate, sobresaliendo la de R. Menéndez Pidal como una de una de las primeras presentadas⁴. Pero de todas las propuestas hechas en reacción a la tesis de la despoblación del Duero, la que nos llama la atención, por supuesto, es la que toma en consideración factores adicionales a los políticos, destacándose las aportaciones realizadas por A. Barbero y M. y Vigil, al señalar cómo el colapso político no se tradujo totalmente en un colapso social, y las iglesias propias fueron elementos que en términos económicos, facilitaron el cambio en los modos de producción⁵. Esto, a nivel social, y según ellos, se ve claramente en el desplazamiento paulatino de la propiedad comunal por la individual, visto en el acaparamiento de bienes por parte de la iglesia y linajes ajenos a la comunidad.

³ BARBERO, A. y VIGIL, M., *La formación del feudalismo en la península ibérica*. Barcelona, Editorial Crítica, 1978, pp. 364, 365 y 369.

⁴ SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Despoblación y repoblación del Valle del Duero*. Buenos Aires, 1966. MENÉNDEZ PIDAL, R., “Repoblación y tradición”, pp. XXIX-LVIII.

⁵ BARBERO y VIGIL, *La formación del feudalismo en la península ibérica*.

En las décadas de los 80 y 90 cabe resaltar las contribuciones realizadas por I. Álvarez Borge, J. M. Mínguez, J. A. García de Cortázar y M. I. Loring García quienes, con énfasis en aspectos diferentes, han reconocido que no se puede entender la organización de las sociedades locales altomedievales del norte de la península ibérica sin las iglesias y monasterios locales; en el caso de Mínguez, poniendo más énfasis en la importancia de las iglesias locales en la reorganización socio-política y económica en el proceso de repoblación de la cuenca del Duero⁶; I. Álvarez Borge, señalando cómo sirvieron de células de colonización agraria⁷; o J. A. García de Cortázar, que, añadiendo a la importancia de éstas en el proceso de organización del espacio, también ha subrayado cómo los monasterios locales sirvieron de mecanismos cohesión social por medio de la cristianización⁸. Pero, de estos trabajos sobre iglesias propias sobresale el de M. I. Loring García, subrayando la participación de la élite aristocrática en la fundación y patrocinio de iglesias, la cual se valió de las mismas para llevar a cabo sus empresas político-económicas⁹.

Todos estos trabajos sobre iglesias propias podrían considerarse como los que comenzaron a abordar el fenómeno desde una óptica social, ocupándose más por la relación de dichas iglesias con sus sociedades locales. Pero, han dado al mismo tiempo más énfasis en el proceso de feudalización de las sociedades del norte y las iglesias, quedando diluido, en consecuencia, el papel de los fundadores y promotores de iglesias como parte de esos estudios. Con esto, no queremos decir que esa óptica sea errónea, sino que quedan aún muchas interrogantes con relación a esta institución eclesiástica, por lo que es necesario abordarla desde otras

⁶ MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J.M., “Ruptura social e implantación del feudalismo en el noroeste peninsular (siglos VIII-X)”, *Studia Historica. Historia Medieval*, III, 1985, pp. 7–32.

⁷ ÁLVAREZ BORGE, I., “El proceso de transformación de las comunidades de aldea: aproximación al estudio de la formación del feudalismo en Castilla (siglos X y XI)”, *Studia Historica. Historia Medieval*, V, 1987, pp. 145-160
ÁLVAREZ BORGE, I., *Poder y relaciones sociales en Castilla en la Edad Media: los territorios entre el Arlanzón y el Duero en los siglos X al XIV*. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1996.

⁸ GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., “Reyes y abades en el reino de León (años 910 a 1157)”, en *Monarquía y sociedad en el Reino de León de Alfonso III a Alfonso VII: congreso internacional, León 25-28 de octubre de 2006*. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 2007, p. 223.

⁹ LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”, pp. 89-120.

perspectivas epistemológicas y metodológicas. La principal, el papel de los actores y las sociedades locales que interactúan en estos monasterios como escenarios locales. Podemos decir que el trabajo que ha más distado de ese enfoque mayormente social y estructuralista ha sido M. I. Loring García, pues, aunque no estudia como tal las redes monásticas como fenómeno como tal, se interesó por el protagonismo de este grupo sobre las iglesias propias altomedievales en Cantabria¹⁰. Por otra parte, el único trabajo que sí se ha interesado en estudiar los monasterios locales a partir del análisis de las redes sociales ha sido el ya discutido en el capítulo anterior realizado por I. Martín Viso¹¹. De ambos trabajos podemos señalar como aportaciones más valiosas haber matizado y hecho lecturas más particulares de “sub-procesos” dentro de un proceso; dicho de otro modo, de análisis a pequeña escala respecto al reino asturleonés, M. I. Loring García desde Cantabria, e I. Martín Viso en el Bierzo, resaltando ambos cómo estos monasterios se volvieron focos económicos y de poder en sus respectivos ámbitos locales y con el tiempo, algunos de estos centros lograron trascender el ámbito local interconectándose con otros monasterios y personajes de la élite o de ámbitos supralocales: en el caso concreto de Cantabria, concentrándose M. I. Loring García en la nobleza aristocrática¹²; por lo cual, se deduce que los monasterios estudiados por ella son de tipo aristocrático. Con respecto a los monasterios bercianos, por otra parte, I. Martín Viso ha encontrado inicialmente que para esa región hay monasterios que pueden considerarse aristocráticos, mientras que otros son de corte episcopal, concretamente los fundados o refundados en el marco de la red establecida por Genadio de Astorga¹³.

En síntesis, aun cuando tenemos varios estudios sobre iglesias monasterios locales desde los 80 hasta nuestros días con un enfoque más socio-político y económico, es muy poco lo que se ha hecho desde el Análisis de Redes Sociales. Fuera de las aportaciones de I. Martín Viso, no se ha hecho más nada sobre iglesias

¹⁰ LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”, p. 90.

¹¹ MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, pp. 36 y 37. Ver el apartado 6 del capítulo 1 para profundizar en la tipología de monasterios locales hechas por el historiador en la región del Bierzo.

¹² LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”, pp. 90 y 91.

¹³ MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, pp. 36 y 37.

locales en la Alta Edad Media utilizando esta metodología de investigación. Teniendo en cuenta esto, ¿a qué se debe esta escasez de estudios altomedievales basados en el ARS? ¿Qué ha pasado que apenas contamos con una bibliografía considerable sobre sociedades locales e iglesias altomedievales apoyados en el ARS? ¿Cuáles han sido las razones por las cuales no se han hecho muchos trabajos a partir de esta metodología? Para ello, haremos un breve estado de la cuestión sobre esta metodología discutiendo sus orígenes en las ciencias sociales, cómo surge, y cuándo se comenzó a aplicarse esta metodología a las investigaciones históricas. Luego, haremos una revisión historiográfica sobre investigaciones especializadas en la Edad Media, pero sobre todo en la Alta Edad Media, partiendo del ARS. Por último, abundaremos en los retos que supone hacer una investigación histórica altomedieval sobre la base metodológica del ARS, pero al mismo tiempo resaltando los aspectos positivos que prometen dar otra mirada a los procesos y definiciones sobre iglesias propias en la Alta Edad Media peninsular.

2.2 Estado de la cuestión del Análisis de Redes Sociales en la Historia

¿Qué es el Análisis de Redes Sociales (ARS) y cómo se ajusta este concepto a nuestra investigación sobre iglesias y monasterios altomedievales sin que suene anacrónico? Evidentemente el concepto no existió en el periodo que nos interesa estudiar, y posiblemente el hombre medieval tampoco pensó de esta manera. Sin embargo, hay que tener en cuenta que lo que estaríamos aplicando en nuestra investigación no es una teoría ni mucho menos un enfoque historiográfico, sino una metodología de investigación. Por otra parte, hemos visto cómo diversos elementos, el establecimiento de comunidades campesinas, el debilitamiento de las instituciones centrales y el fortalecimiento de los poderes locales cristalizaron en las diversas conexiones y vínculos que aseguraron el avance de las empresas económicas y sociales que se estaban llevando a cabo en el noroeste peninsular. Con lo cual, no parece que la aplicación del concepto de “redes” conlleve a descontextualizar los procesos históricos por los cuales se desarrollaron las iglesias

propias. Esto toma sentido si tenemos en cuenta que las actividades socio-económicas registradas en las fuentes altomedievales no son producto meramente de los procesos señoriales que se estaban desarrollando por todo el norte de la península, pero específicamente en el noroeste de la meseta, sino de la iniciativa de múltiples actores tales como los campesinos locales, las élites aristocráticas y eclesiásticas, los obispos y reyes y que asumieron roles activos y pasivos, lo que es bastante conocido y aceptado entre los historiadores, pero estudiado mayormente partiendo de los procesos de señorialización que se llevaban a cabo en el norte de la península. Habiendo identificado esto, podemos sostener que la utilidad del ARS radica en que sirve como instrumento para poner en primer plano a esos personajes responsables insertados en esos procesos socio-económicos, que sin sus actividades e iniciativas no se concibe la puesta en marcha de las estructuras políticas, económicas, sociales y eclesiásticas que caracterizaron a la Alta Edad Media peninsular.

El ARS, como metodología de investigación, provee las herramientas para abordar a los diversos actores que encontramos en las iglesias locales como emprendedores, -es decir, protagonistas activos-, que hacen todo lo posible para alcanzar determinados fines, sea llevar la negociación socio-económica y política hasta las últimas consecuencias al punto de romper las normas sociales de ser necesario¹⁴. En ese sentido, esto nos provee otra perspectiva acerca de por qué vemos tantos actores, desde laicos hasta religiosos, envueltos en unas iglesias de las que no estuvieron ajenos los poderes centrales ni episcopales. No solamente se entiende este fenómeno por el “impulso repoblador” avalado por el poder central tras la irrupción de los musulmanes en la península ibérica en el año 711, sino también por los múltiples procesos de articulación social que se estaba llevando a cabo por todo el noroeste de la meseta, procesos de cuyos actores principales, -los aristócratas locales y las comunidades campesinas-, gozaron de cierta autonomía sin estar totalmente libres de la influencia regia, pero que es cuestionable un alcance

¹⁴ MITCHELL, J.C., “The Concept and Use of Social Networks”, en Mitchell, J.C. (ed.), *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central Africa Towns*. Manchester, University of Manchester Press, 1969, p. 1.

regio total sobre dichas sociedades locales¹⁵. Esto no quiere decir que estemos negando la importancia de los poderes políticos, económicos y eclesiásticos en el desarrollo de las estructuras sociales altomedievales, sino que esas estructuras, que se encontraban claramente en construcción durante los siglos IX-XI, hay una gran cantidad de personajes poniendo en marcha cada cual en su rol social asumido, y en el caso concreto de los personajes envueltos en las iglesias, llevando a cabo el control social, la explotación del territorio y acumulación de bienes, sea a nivel local, o bien a nivel supralocal, desde una sola red, o conectado con varias. Y está claro que todos los actores que encontramos interactuando en las redes monásticas, independientemente de si eran campesinos, aristócratas, religiosos o reyes, actuaron movidos por intereses socio-económicos, lo que se define desde el ARS como las finalidades determinadas de los actores bajo estudio que justifican los medios utilizados para alcanzarlas, que en nuestro caso particular son las iglesias propias¹⁶.

Aun con todas estas observaciones realizadas resaltando las ventajas de estudiar las iglesias y monasterios altomedievales desde las redes sociales, su aplicación en la historia ha sido un tanto tardía, posiblemente por tratarse de una metodología de investigación proveniente de las ciencias sociales. Dicha metodología se conoce, al menos en las ciencias sociales, aproximadamente desde la segunda mitad del siglo XX gracias a las contribuciones realizadas por Radcliffe-Brown, J. Moreno, E. Mayo, J.C. Mitchell, y J. Boissevain entre otros, los cuales se interesaron en el estudio de las redes sociales y el lugar que ocupan dentro de las estructuras políticas y económicas¹⁷. El primero de los que mencionamos,

¹⁵ CARVAJAL CASTRO, y MARTÍN VISO, “Historias regionales de la repoblación”, p. 40. WICKHAM, C., *Una historia nueva de la Alta Edad Media: Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*. Barcelona, Crítica, 2009, p. 764. WICKHAM, C., *Land and Power. Studies in Italian and European Social History, 400-1200*. Londres, British School at Rome, 1994. SAHLINS, M., *Economía de la edad de piedra*. Madrid, Akal, 1977; GODELIER, M., *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México, D.F.; España, Siglo Veintiuno, 1970; BOSERUP, E., *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change Under Population Pressure*. London, Aldine, 1965.

¹⁶ BOISSEVAIN, *Friends of Friends*, p. 3.

¹⁷ MARTÍN ROMERA, M. A., “Redes medievales: oligarquías del siglo XIV y análisis de redes sociales”, en CARVAJAL DE LA VEGA, D., AÑÍBARRO RODRÍGUEZ, J. y VÍTORES CASADO, I. (Eds.), *Redes sociales y económicas en el mundo bajomedieval*. Valladolid, Castilla Ediciones,

Radcliffe-Brown, fue el que propuso por vez primera el concepto “red”, pero fueron J. Moreno y E. Mayo los que aplicaron el mismo a través de la técnica llamada “sociograma”, buscando profundizar en los vínculos o “redes” que las personas pueden crear entre sí¹⁸. Fruto de la propuesta de los sociogramas, algunos científicos sociales se han preocupado por qué aspectos de las relaciones humanas podemos aprehender a través de las redes, como por ejemplo J. A. Barnes, que sostiene que a través de ellas podemos estudiar el comportamiento, mientras que J.C. Mitchell sostiene que por las mismas podemos analizar las motivaciones y necesidades de los actores para vincularse con otros¹⁹.

A pesar de que es muy conocida en las ciencias sociales y de todos los avances realizados, no fue hasta la década de los 80 del siglo XX que empezó a conocerse y aplicarse en la historia, sobre todo en los estudios relacionados con el poder, la economía y sociedad, con recepción antes en los estudios modernos que en los medievales²⁰. No obstante, muchos de estos primeros trabajos se alejan de nuestro periodo de estudio porque han utilizado como periodo histórico la época moderna en adelante. Aun así, merece la pena aludirlos por lo mucho que aportan acerca de los pros y contra de aplicar el ARS en la historia. Entre los trabajos más emblemáticos está el de J. F. Padget y C. Ansell, “Robust Action and the Rise of the Medici. 1400-1434”, en el que le dan importancia al papel de las influencias y las conexiones entre personas como medios para afianzarse al poder en un momento en el que la política de la Toscana estaba cambiando mucho. Tomemos como ejemplo cómo Cosimo de Medici aprovechó el desgaste social y político de los gremios y las oligarquías urbanas para acomodar a actores en redes sociales que facilitarían sus

2011, pp. 55-78; MORENO, J. L., *Fundamentos de la Sociometría*. Buenos Aires, Paidós, 1972; MAYO, E., *Problemas humanos de una civilización industrial*. Buenos Aires, Ediciones Galatea-nueva visión, 1959.

¹⁸ RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, Península, 1974.

¹⁹ BARNES, J. A., “Clase y comités en una comunidad isleña noruega”, en REQUENA SANTOS, F., *Análisis de redes sociales. Orígenes, teorías y aplicaciones*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI Editores, 2003, p. 121; MITCHELL, “The Concept and Use of Social Networks”, p. 4.

²⁰ IMÍZCOZ BEUNZA, “Actores y redes sociales en Historia”, pp. 20-33.

empresas políticas y económicas²¹. En España, el de J. M. Imízcoz Beúnza con “Comunidad, red social y élites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen”, cuya aportación más importante para nuestra investigación es el tratado en este trabajo a las dinámicas de clientelismo, (que las vemos claramente en la práctica regia habitual de nombrar obispos, o los propios obispos nombrando como abades de monasterios a sus más allegados²²), ventajismo, y de parentesco, (por ejemplo, los grupos familiares que nombraban a sus propios miembros como los abades o abadesas de sus centros eclesiásticos familiares)²³.

Como ya hemos anticipado, el ARS llega más tarde en los estudios medievales, tanto en Europa como en España, y lo hace sobre todo a través de artículos y trabajos colectivos. Por otra parte, que los estudios con los que contamos son bastante recientes. M. A. Martín Romera sostiene que esto se ha debido en gran medida a que la aplicación del ARS en los estudios medievales españoles no se ha dado en función de una “corriente historiográfica determinada, sino más bien, de la acción espontánea y no coordinada de distintos investigadores pertenecientes a espacios geográficos y temporales muy dispares, que se han interesado por esta metodología su uso en las ciencias sociales”²⁴. Esto en sí ha sido positivo porque, al ser una herramienta de trabajo como tal, independiente, por tanto, de teorías de

²¹ PADGET, J. F. y ANSELL, C., “Robust Action and the rise of the Medici, 1400-1434”, *American Journal of Sociology*, 98, 1993, pp. 1259-1319.

²² IMÍZCOZ BEÚNZA, J.M., “Comunidad, red social y élites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen”, en IMÍZCOZ BEÚNZA, J.M. (ed.), *Élites, poder y red social: las élites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna (estado de la cuestión y perspectivas)*, Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1996, p. 14. Ver también: AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y Reino*, p. 168. Para profundizar en algunos ejemplos concretos, véase el sub-apartado 3.2.6. sobre los obispos en el capítulo 3. Con respecto a nombramientos realizados por obispos, sobresale de ejemplo el nombramiento del sacerdote Genemaro realizado por el obispo Genadio de Astorga para regir el monasterio de San Alejandro. Véase el sub-apartado 3.2.6. sobre los obispos en el capítulo 3. También *Ast*, 11/915.

²³ Por ejemplo, la comunidad de Melgar, por cuya documentación sabemos que Gómiz, Tajón y su hermana Filauria formaban parte de ella e Iubila, que fue abad del monasterio familiar de San Esteban, fue marido de Filauria. Ver: *Sah*, I, 77/941, *Sah*, I, 44/932, y *Sah*, I, 164/959 y el sub-apartado 3.2.2. sobre propietarios locales del capítulo 3. También el monasterio de Santa Cristina, fundado por Arias y su hijo Balderedo, el cual era regido por sus hijas Justa, María, Domna Infante y Granda y sus nietas Honorífica y Flora. Ver: *León*, III, 803/1023 y el apartado 5 del capítulo 4 sobre la memoria social. Ver también: IMÍZCOZ BEÚNZA, “Comunidad, red social y élites”, p. 14.

²⁴ MARTÍN ROMERA, “Nuevas perspectivas para el estudio de las sociedades medievales”, p. 220.

investigación, puede aplicarse partiendo desde cualquier enfoque historiográfico, sea el materialismo histórico, la historia cultural, los estudios territoriales, del poder, o hasta estudios sociales.

Uno de los trabajos más relacionados con lo que nos interesa, las relaciones interpersonales, es el de R. M. Smith, “Kin and Neighbors in a Thirteenth-Century Suffolk Community”, en el cual se resalta cómo las relaciones familiares, de parentescos y las alianzas, y el rol activo de la propia comunidad como dos factores que contribuyeron al desarrollo de la organización social de Redgrave, una comunidad de Suffolk²⁵. De este trabajo se puede resaltar cómo las redes sociales han permitido hacer un análisis sistemático de los cambios económicos y demográficos que enfrentó de manera particular la comunidad de Redgrave aun cuando está claro de que el conjunto de Gran Bretaña pasó por procesos similares en el siglo XIII²⁶. En España, los trabajos más novedosos del tema los son el ya mencionado de I. Martín Viso, que se concentra específicamente en la Alta Edad Media²⁷, y a nivel metodológico, el que ha sido editado por D. Carvajal de la Vega, J. Aníbarro Rodríguez e I. Vítores Casado. Como trabajo colectivo, cabe resaltar que la aportación más valiosa al tema ha consistido de abordar las redes sociales de la Castilla bajomedieval desde una perspectiva económica²⁸. También la capacidad que tienen las investigaciones sobre las redes que, aun siendo de corte regional, pueden extrapolarse a otros contextos porque el propio análisis de las redes se presta para eso al ser una metodología de identificación de relaciones²⁹. Pero, sobre todo los retos epistemológicos que supone, según M. A. Martín Romera, aplicar esta metodología en los estudios medievales, un periodo caracterizado, -sobre todo el

²⁵ SMITH, R. M., “Kin and Neighbors in a Thirteenth-Century Suffolk Community”, *Journal of Family History*, 4-3, 1979, pp. 219-255; CARPENTER, C., “Gentry and Community in Medieval England”, *Journal of Family History*, 4-3, 1979, pp. 219-256.

²⁶ SMITH, “Kin and Neighbors in a Thirteenth-Century Suffolk Community”, p. 249.

²⁷ MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, pp. 9 y 38.

²⁸ CARVAJAL DE LA VEGA, D., AÑÍBARRO RODRÍGUEZ, J. Y VÍTORES CASADO, I. (eds.), *Redes sociales y económicas en el mundo bajomedieval*.

²⁹ IMÍZCOZ BEUNZA, “Actores y redes sociales en Historia”, p. 25.

altomedieval-, por “la escasez y la parquedad de las fuentes con que se cuenta, las cuales a menudo proporcionan muy poca información de carácter relacional”³⁰.

La falta de fuentes es el obstáculo mayor para hacer un ARS, debido a que esto nos impide hacer un análisis evolutivo y denso de las redes monásticas altomedievales. También nos imposibilita hacer estudios en profundidad de personajes que nos gustaría que estuvieran más documentados, personajes que suelen ser locales, menos relevantes y, por tanto, menos conocidos, como los presbíteros, los grupos familiares, las élites aristocráticas locales, cuyo perfil es menos considerable si los comparamos con los magnates más próximos al círculo regio. Esto no quiere decir que tanto los reyes como los obispos estén bien documentados, pero es evidente que por la relevancia de este tipo de personaje, hay relativamente más fuentes y crónicas acerca de ellos. Ante este problema, tampoco es posible hacer un análisis riguroso sobre cuán densos fueron los nexos (los enlaces que mantendría un personaje con otro o con una iglesia, todos representados por medio de nodos)³¹. Ante las lagunas documentales a las que nos enfrentamos, es muy problemático profundizar en esta cuestión porque el que encontremos a un personaje conectado con varios personajes o una iglesia local haya desarrollado una micro-red de iglesias va a depender de cuán documentados estén los casos bajo estudio. Como aspecto adicional acerca de la escasez diplomática y cómo esto afecta el ARS está el hecho de que nos resulta muy difícil hacer análisis evolutivos de las redes sociales a través del tiempo. Esto se refiere a que podemos conocer casos de los monasterios locales asociados con iglesias y villas, pero no tenemos noticias subsiguientes que nos den cuenta de los cambios producidos en esa red local en torno al monasterio bajo estudio; y cuando sí tenemos noticias, los abismos cronológicos no son necesariamente de 1 o 2 años, sino de décadas con solamente una noticia adicional sobre el monasterio en cuestión, con lo cual muchas veces los datos no son suficientes para ver cómo un monasterio local ejerció control sobre sus sociedades locales, cómo se relacionó con su territorio, qué personajes fueron

³⁰ MARTÍN ROMERA, “Redes medievales”, p. 60.

³¹ Más adelante en este capítulo definiremos el concepto junto a otros más para relacionarnos con el vocabulario del Análisis de las Redes Sociales.

desplazándose en su red, y si se fue conectando con otras redes, todo esto a través del tiempo, claro está.

Ante esta problemática epistemológica y metodológica, nos recuerda M. A. Martín Romera que el ARS fue diseñado fundamentalmente para la sociología para estudiar a las sociedades actuales por medio de estudios estadísticos³². Y obviamente las sociedades medievales no nos dejaron documentación de esta clase, ni mucho menos siguiendo unos parámetros de rigor parecidos a los de la época contemporánea, sino que escribían desde su perspectiva subjetiva y religiosa, y para documentar alguna transacción o un derecho de propiedad³³. En otras palabras, si de por sí resulta contradictorio construir una representación estática de una red contemporánea que se supone que debió ser diacrónica, con la documentación altomedieval, construir esta evolución a través de fases resulta más cuestionable³⁴. Lo más que podemos hacer para llevar a cabo un análisis sistemático y riguroso de las redes es reconocer que nos encontramos imposibilitados de aplicar en su totalidad el ARS en los estudios altomedievales por las razones expuestas. Teniendo en cuenta esto, una vía para aprovechar razonable y críticamente lo que pueda aplicarse de esta metodología es aspirar a reconstruir redes sociales y de poder que sí que existieron, pues las fuentes dan cuenta de ellas, con el fin de poder investigar las razones sociales, políticas y económicas por las cuales se construyeron, y analizar cuán complejas y multi-conectadas estuvieron dichas redes. Al fin y al cabo, el fin de nuestra investigación no es la aplicación de esta metodología en sí, sino constatar que podemos usar como parámetros para definir un monasterio altomedieval la forma en que se construyó su red social, y la identificación de diversos tipos de actores locales y supralocales que encontramos interactuando en ellos.

³² REQUENA SANTOS, *Análisis de redes sociales*, pp. 3 y 4. MARTÍN ROMERA, “Redes medievales”, p. 60.

³³ MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, pp. 11 y 12.

³⁴ MARTÍN ROMERA, “Redes medievales”, p. 67.

2.3 Análisis de Redes Sociales: vocabulario y conceptos

Como ya hemos anticipado antes, el Análisis de las Redes Sociales estudia las interacciones llevadas a cabo por diversos por personas, grupos, entidades, países, etc., pero que para efectos de investigación, nos limitaremos a cualquier centro eclesiástico local e intermedio que encontremos y a los actores que encontremos interactuando en ellos³⁵. Desde el ARS, la interacción llevada a cabo entre dos nodos es producto de la conducta y la intencionalidad de uno de ellos o de ambos de ellos, conducta que definimos para nuestra investigación como el interés socio-económico o de poder que tienen los actores bajo estudio al punto de realizar actividades socio-económicas que les permitan llevar a término dicho intereses³⁶. En base a esas actividades intensas podemos ver cuántas conexiones hicieron y cuán complejas fueron, y si así ha quedado evidenciado empíricamente, analizar si el nodo, sea un determinado monasterio como colectivo o un actor individual que encontramos interactuando intensamente se ha vuelto el nodo central de la red. También, si dicha centralidad manifestada por un centro eclesiástico o un personaje sobre su red social maneja una complejidad al punto de implicar control o articulación sobre el territorio que se encuentre relacionado a dicha red, y si tiene un alcance local o supralocal³⁷. Todo esto nos conduce a precisar claramente los conceptos que estaremos utilizando en el ARS, los cuales son los siguientes: los “nodos” o elementos, definidos ya como los puntos dentro de la red y que es la forma en que representamos en esta investigación a todos los personajes e iglesias que encontramos conectadas en las redes³⁸. Esas conexiones las definimos como “vínculos”, los nexos existentes entre los diferentes nodos³⁹. En ellos se llevan a cabo las comunicaciones entre los miembros de la red. Con respecto a los tipos de vínculos y la forma en que se configuran las redes, podemos establecer el “tipo de

³⁵ BOISSEVAIN, *Friends of Friends*, p. 6.

³⁶ BOISSEVAIN, *Friends of Friends*, p. 3; BOISSEVAIN, J., ‘Preface’, en Boissevain J. y Mitchell, J.C. (ed), *Network Analysis: Studies in Human Interaction*. La Haya, Mouton, 1973, p. viii.

³⁷ BOISSEVAIN, ‘Preface’, pp. vii y viii.

³⁸ LUIS MOLINA, *El análisis de las redes sociales*, p. 13; IMÍZCOZ BEUNZA, ‘Actores y redes sociales en Historia’, p. 22.

³⁹ PANIAGUA LÓPEZ, J. A., *Curso de Análisis de Redes Sociales: metodología y estudios de caso*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2012, p. 17.

relación” que se establece. Esto es muy importante porque es lo que nos permite entender la función de una red monástica; es decir, su razón de ser. Es a partir del “tipo de relación” que podemos determinar si una determinada red monástica, sea local o intermedia, se funda para articular el territorio, servir de red de poder, funcionar de nodo central en una micro-red de iglesias, o fijar la memoria social. Por otra parte, cuando uno de los nodos manifiesta más de una conexión respecto a los otros, a ese lo denominamos como “nodo central”. También relacionado con esto, se define “densidad” a la cantidad de vínculos posibles que pueden tener los nodos de una red⁴⁰. Sin embargo, para efectos de nuestra investigación no estaremos aplicando este concepto en su sentido estricto con su cálculo matemático correspondiente porque la poca documentación nos impide hacer un ejercicio de esta clase. Por otra parte, tenemos el concepto de la “frecuencia”, el cual se refiere a la repetición con la que los actores se contactan entre sí⁴¹. Aunque no descartamos del todo la utilización de este término, lo cierto es que su aplicación en nuestra investigación se ve afectada por los problemas ya expuestos acerca de las fuentes altomedievales. Donde más podrá aplicarse es en el análisis de casos de iglesias intermedias, en el que puede que encontremos más documentación reiterativa de personajes y propietarios locales que no parecen ostentar la misma relevancia que personajes provenientes de ámbitos supralocales. Por último, cuando hablamos de una “red” o “redes”, uno de los conceptos más importantes de nuestra investigación, nos referimos al conjunto de nodos conectados. Éstas pueden ser redes personales, o simples (término que preferimos utilizar para nuestra investigación), que son las que manifiestan un solo nodo central⁴². Pero, también podemos tener redes grandes o complejas que son las que manifiestan más de un nodo central y una gran cantidad de nodos. Según hemos expuesto antes, cuando tengamos suficiente documentación sobre redes monásticas y su evolución a lo largo del tiempo, podremos hacer análisis de cambios de las redes e iglesias propias por medio de la construcción de

⁴⁰ MITCHELL, “The Concept and Use of Social Networks”, pp. 17-19.

⁴¹ GÓMEZ GONZÁLEZ, F.J., DURLAN, C., “La perspectiva relacional en la Sociología: la teoría de redes”, en Carvajal de la Vega, D., Añíbarro Rodríguez, J. y Vítóres Casado, I. (eds.), *Redes sociales y económicas en el mundo bajomedieval*. Valladolid, Castilla Ediciones, 2011, pp. 50 y 51.

⁴² PANIAGUA LÓPEZ, *Curso de Análisis de Redes Sociales*, pp. 20 y 21.

fases, lo que puede hacerse relativamente mejor en las redes de monasterios intermedios, mientras que mucho menos en los monasterios locales, salvo en algún caso puntual que encontremos.

2.4 Conclusiones

Luego de haber hecho una revisión de las aportaciones realizadas desde las ciencias sociales sobre el Análisis de las Redes Sociales y comentar sobre la posibilidad de aplicar esta metodología en los estudios altomedievales, nos damos cuenta de que sólo podemos aspirar a utilizar parcialmente esta herramienta de investigación. El escollo principal para su aplicación total ha sido la falta de documentos para hacer un estudio profundo sobre las redes monásticas en el noroeste de la meseta y los actores que interactuaban en ellas. Esto significa que en casos en que conozcamos una iglesia local por un solo documento no será posible abundar en los intereses socio-económicos de sus fundadores, y promotores, ni mucho menos si mantenían nexos con otras redes, y si dichas redes operaban a escala local o supralocal. En el caso de las iglesias intermedias el panorama es un poco más alentador, porque en los mismos contamos como mínimo por caso, con 6 documentos, a diferencia de las iglesias locales, encontradas no más de 5 veces, casos documentados que tampoco no son muy comunes de encontrar. Aun así, hay que tener en cuenta que este problema radica en que el ARS es una herramienta de estudio adaptada al mundo contemporáneo, una época de sobre-información y de conocimiento estadístico, lo que no sucede con las fuentes altomedievales, que además de ser menos abundantes, se escribieron con otros propósitos, mayormente transaccionales y con una ideología cristiana. En cuanto al análisis de las redes monásticas por fases, éste nada más será posible cuando tengamos las suficientes fuentes que nos permitan hacerlo también.

Está claro que el ARS no se puede utilizar en su totalidad en los estudios altomedievales. Con todo, no parece que sea razonable descartarla del todo como

herramienta de estudio porque es evidente que los actores que encontramos envueltos en las iglesias propias, realizan prácticas tales como el clientelismo, relaciones de parentesco, ventajismo social con tal de alcanzar determinados fines socio-económicos y de poder. Por tanto, conceptos tales como el de la “red”, “nodos”, “nodo central”, entre otros, sí que pueden servirnos de marco de referencia para analizar las relaciones sociales entabladas entre éstos con sus iglesias propias. Igualmente, el ARS, como herramienta de trabajo nos permite abordar estos monasterios altomedievales desde una óptica más social resaltando el protagonismo de las comunidades monásticas, abades y otros actores locales y supralocales, como factores claves para entender el proceso de configuración y definición de los monasterios aludidos con sus redes en el noroeste de la meseta.

CAPÍTULO 3

LOS MONASTERIOS E IGLESIAS LOCALES COMO NODOS DE PODER DE DIVERSOS ACTORES LOCALES Y SUPRALOCALES

3.1 Introducción

Una de las funciones que más saltan a la vista cuando analizamos los centros eclesiásticos desde el ARS es que sirven de nodos en el territorio local con capacidad de conexión con una o varias redes¹. En la sociología, dicho término se refiere al elemento usado para representar a los actores, grupos, instituciones que pueden o no conectarse a una o muchas redes². Estos nodos tienen el potencial para efectuar diversas dinámicas en las redes: permanecen como un nodo más en la red, volverse nodo central o propician la conexión con otros nodos locales, que bien pueden ser núcleos monásticos, otros centros eclesiásticos locales, u otros personajes que encontramos interactuando en las sociedades locales. Dicho esto, en este capítulo analizaremos la relación existente entre los monasterios propios y los personajes que intervienen en esto.

Para constatar esto, hemos escogido 75 monasterios e iglesias locales que nos permiten abordar esta relaciones identificadas entre los monasterios locales y otros nodos otras iglesias propias, intermedias, núcleos monásticos y otros actores que funcionan como nodos de las redes sociales: en primer lugar, las comunidades locales, seguido por los propietarios locales, las élites aristocráticas y religiosas, los personajes religiosos, los reyes, los obispos, otros centros eclesiásticos locales, monasterios intermedios y núcleos monásticos. Todos estos monasterios están

¹ FELLER, L., *Campesinos y señores en la Edad Media. Siglos VIII-XV*. València, Universitat de València, 2015, p. 100.

² BOISSEVAIN, *Friends of Friends*, p. 24. PANIAGUA LÓPEZ, *Curso de Análisis de Redes Sociales*, p. 15.

localizados en tierras cercanas a León, en las cuencas de los ríos Cea y Esla, en el norte de Zamora y en el territorio de Coyanza (Valencia de Don Juan). La razón por la cual hemos escogido estos 75 casos de un total de 115 encontrados es sencillamente porque nos permiten hacernos a una idea de cuán complejo fue el proceso de conformación de redes de poderes protagonizadas por los personajes que, a nivel general, buscan colocarse en una mejor posición en las redes, aprovecharse de medios como estos, las iglesias, que lleven a término sus intereses personales, estrechar lazos con otros personajes y construir prestigio social³. Estas redes de poder no se entienden si no subrayamos los intereses socio-económicos detrás de todos sus actores. Por tanto, este parámetro nos servirá para distinguir entre personajes locales y supralocales, a la vez que es un factor que nos permite diferenciar un monasterio local en el que no se registra una actividad socio-económica considerable de otro que sí. Nuestro trabajo, aun limitándose a una región en concreto, se enfocará fundamentalmente en los procesos y dinámicas sociales que se van realizando en los nodos monásticos locales, entiéndase en materia de propiedad, ventas, compras, intercambios, etc., y los roles asumidos por los personajes en las mismas⁴; también en la complejidad con la que se van constituyendo las redes locales y si llegan al punto de tener un alcance supralocal en función de la propia actuación de los personajes que encontramos interactuando.

Por último, dichos 75 cenobios locales se estudiarán siguiendo varios parámetros relacionados con el tipo de actuación que se registra por parte de los personajes en función de sus intereses propios: actuaciones que van desde la presencia directa activa o pasiva, la interlocución, -es decir, cuando un actor actúa indirectamente apoyándose en otro actor que actúa personalmente para alcanzar una determinada finalidad-, y la colaboración conjunta⁵. Estas actuaciones de los

³ WICKHAM, C., *Una historia nueva de la Alta Edad Media: Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*. Barcelona, Crítica, 2009, p. 762-768. Ver del mismo autor también: *Land and Power. Studies in Italian and European Social History, 400-1200*. Londres, British School at Rome, 1994, p. 224.

⁴ DAVIES, *Acts of Giving*, p. 17. GARCÍA DE CORTÁZAR, “Los monasterios y la vida económica social de la época medieval”, p. 56.

⁵ BOISSEVAIN, J., “Coaliciones”, en REQUENA SANTOS, F., *Análisis de redes sociales. Orígenes, teorías y aplicaciones*. Madrid, Siglo XXI, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2003, p. 173.

personajes no han quedado registradas por igual si los comparamos entre sí, pues hay algunos que aparecen con más frecuencia y sus dinámicas varían entre sí. No obstante, estos parámetros se tendrán en cuenta difuminados cuando analicemos caso por caso las dinámicas sociales manifestadas por los personajes aludidos al interactuar con los nodos monásticos locales.

3.2 Los monasterios locales como nodos para los personajes locales

3.2.1 Campesinos locales

Los monasterios e iglesias locales sirven de escenario primeramente a las sociedades, y, en consecuencia, a los personajes que habitan allí. Pero, ¿quiénes son estos habitantes locales de los que se ha hablado tanto desde la historiografía? Es claro que trazar el perfil de los personajes locales que se relacionaban en los nodos monásticos no es tarea fácil primero porque no nos referimos un grupo homogéneo, sino a una diversidad de actores que comprenden los campesinos, los pequeños y medianos propietarios, los religiosos, las élites locales, en fin, los personajes más presente en los cenobios locales⁶. Esto quiere decir que solo los estaremos abordando nada más en una sola instancia en las que los podemos encontrar que no tienen que ver con iglesias propias, con lo cual los estudiaremos en profundidad, pero desde un solo ámbito en el que aparecen interactuando. A esto hay que añadir el problema de que lamentablemente, que tras que los habitantes locales son los que menos encontramos en la documentación, los conocemos según los documentaron los copistas de la época, en su mayoría clérigos y que escribían desde su subjetividad. Esto supone reconocer que estamos ante varios problemas: primero, que lo poco que sabemos de ellos es desde la perspectiva del otro, en este caso de los clérigos, quedando fuera del relato, ante todo, la versión directa de los

⁶ DAVIES, *Acts of Giving*, pp. 16-22.

habitantes locales sobre los hechos, y cosas que nos interesan como cuán heterogéneos fueron ellos como sociedades locales. Tomemos por ejemplo a los habitantes campesinos, a quienes no encontramos en las fuentes con la frecuencia que quisiéramos. Estamos muy ayunos de noticias en relación con aspectos de su actuación, del funcionamiento de las comunidades que integran, del cuadro territorial en el que habitaban, en fin, de la estructura social local⁷. Esto significa que las noticias que se conservan sobre las comunidades campesinas interactuando en los escenarios monásticos, las cuales son pocas, son solo un aspecto de esa realidad social que vivían, y las mismas no nos llegan directamente de ellos, sino de manos de los escribas partiendo de su propia subjetividad⁸.

Todo ello explica por qué encontramos solamente tres noticias de comunidades campesinas del total de monasterios propios seleccionado. El primero de estos casos es el monasterio de San Juan, en el que varios habitantes locales de la *collacio* de Melgar, asumen un rol activo⁹. En éste, Filauria, Teoda, Adica, Gonzalo, Tajón, Iscam, Gómez, otro Adica, Valdeo y *domno* Rexindo cedieron un espacio, el prado de *Fontoria*, a título colectivo en concepto de donación *pro anima*¹⁰; y dejaron a cargo de su gestión al abad Iubla, lo cual confirma el papel protagonista de los religiosos en el mundo rural altomedieval¹¹. No se ha de ignorar el que varios personajes aparecieran interviniendo en la donación, pero sobre todo el

⁷ PASTOR, R., *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y la consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*. España, Siglo XXI Editores, 1993, p. 8. MOUTHON, F., *Les communautés rurales en Europe au Moyen Âge. Une autre histoire politique du Moyen Âge*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 26. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., *La sociedad rural en la España Medieval*. Madrid, Siglo XXI, 1990, pp. 22-27.

⁸ DAVIES, *Small Worlds*, p. 48. MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, p. 12.

⁹ Según C. Ayala Martínez, el uso de vocablo *collacio* en los diplomas es para referirse a colectivos villanos. Ver de este autor: “Realidad social y feudalización en la Alta Edad Media leonesa (850-1050)”, en Hernando Garrido, J.L. (coord.), *Repoblación y Reconquista. Seminario. Actas del III Curso de Cultura Medieval*. Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del Románico, septiembre de 1991p. 231.

¹⁰ *Sah*, I, 44/932. Se infiere en base al documento que estos personajes actúan en representación del conjunto villano en la siguiente cita: *Ego Filauria Adica, Gundisalvo, Taione, Iscianne, Gomiz, item Adica, Vadeo et omni collacio de Melgare*”.

¹¹ GARCÍA DE CORTÁZAR, “Los monasterios y la vida económica social de la época medieval”, p. 62. Ver también del mismo autor, *La sociedad rural*, p. 44. MOUTHON, *Les communautés rurales*, p. 28.

trato distintivo que parece recibir Rexindo, como evidencia que sugiere que algunos personajes se han ido diferenciando paulatina mente de la propia comunidad. Cabe preguntarse si con la donación, la *collacio* buscaba estrechar los lazos con el centro eclesiástico¹²; y, si el monasterio, funcionaba como epicentro a nivel local por el que se acumulaba bienes patrimoniales¹³. En cuanto a su red, la misma es simple porque no mantiene vínculos con nodos adicionales, concretamente otras iglesias o menos personajes externos al ámbito local.

La documentación de Otero de las Dueñas ofrece datos de un caso paralelo al de la *collacio* de Melgar. Se trata otra vez de una donación hecha por un grupo de personajes locales a un centro eclesiástico local. Éstos son Hateme, Sarracino, Vitas, Quintila, Kerna, Liliola y Abdela, los cuales dieron al abad Fortes del monasterio de San Juan Bautista un monte que lo habían recibido de sus padres, Quintila y Liliola, quienes al mismo tiempo lo habían recibido de sus abuelos¹⁴.

El tercer caso, el de San Julián de Ruifurco, dista de los dos monasterios locales discutidos porque encontramos a los habitantes locales asumiendo un rol pasivo, pues así quedan plasmados en el pleito entre los habitantes de Manzaneda y Garrafe y la comunidad monástica de San Julián, representada por García¹⁵. En el pleito se nos revela que éstos reclamaban la propiedad sobre los lugares mencionados. Por su parte, los monjes afirmaban, obviamente, que Manzaneda y Garrafe eran suyas por el testimonio de García, yerno de Runfurco, quien los había donado antes a los monjes durante el reinado de Alfonso III. ¿Estará basado el reclamo de los habitantes locales en una colaboración con Runfurco durante el

¹² CARVAJAL CASTRO, A., “Los castros de la meseta del Duero y la construcción de la monarquía asturleonese: el caso de Melgar en el siglo X”, en Cunha, A., Pinto, O., y Oliveira Martins R. (coords.), *Paisagens e Poderes no Medievo Ibérico. Actas do I Encontro Ibérico de Jovens Investigadores em Estudos Medievais. Arqueologia, História e Património*. CITCEM, 2014, pp. 17 y 18.

¹³ ÁLVAREZ BORGE, “El proceso de transformación de las comunidades de aldea”, p. 149. MARTÍN VISO, I., *Poblamiento y estructuras sociales en el norte de la península ibérica. Siglos VI-XIII*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, p. 64. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., “Poderes locales en el espacio central asturleonés”, *Territorio, Sociedad y Poder*, 2, 2009, p. 205.

¹⁴ Otero, 35/993. PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas*, p. 33. DAVIES, *Acts of Giving*, p. 67.

¹⁵ León, I, 89/931.

proceso de articulación local? Es lo que parece sugerirse en este pleito por el propio reclamo de los habitantes, aunque los apreciemos en un rol pasivo. Pero, al fin de cuentas, Runfurco, por la cercanía que tuvo con Alfonso III, y su yerno con Alfonso IV, parece que tuvieron un nivel social aristocrático. En este sentido, la fundación del monasterio de San Julián, con la ayuda de Alfonso III, y la sanción posterior de Alfonso IV, es evidencia de un cenobio que supera el marco local, -razón por la cual en el pleito se rechazaron los intereses de los habitantes sobre tierras que pertenecían a los monjes-, y apoyado con actores supralocales¹⁶.

3.2.2 Aristócratas, líderes locales, propietarios, y grupos familiares

Cuando centramos nuestra atención en personajes, sean laicos o eclesiásticos, envueltos directamente en transacciones locales relacionadas con iglesias el panorama documental es un poco más alentador¹⁷. Y es que desde la historiografía se ha hecho una relación entre el resurgimiento de las fuentes escritas y la capacidad de parte de los propietarios locales de ostentar bienes patrimoniales, entre ellos las iglesias propias, personajes que se van asimilando a las élites locales, aunque no siempre se van a desgajar del todo a las sociedades locales¹⁸. Comienzan a notarse en las fuentes desde finales del siglo IX y comienzos del X en diversas partes de la península, pero con matices que hay que resaltar. Con todo, distinguirlos de las comunidades campesinas no es tarea fácil por el tipo de propiedad que poseen, distinta tanto a la de las élites aristocráticas como a la de los propios campesinos¹⁹. Al analizarlos por regiones de la península también se aprecian unas tendencias que han de resaltarse y compararlas con el noroeste de la meseta. En tierras castellanas, por ejemplo, encontramos a propietarios locales, concretamente en el siglo X, donando sus iglesias propias a centros eclesiásticos con el propósito de relacionarse con élites episcopales y poderes territoriales externos que mantienen influencia en el

¹⁶ MOUTHON, *Les communautés rurales*, p. 28. LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”, p. 105. CORTÁZAR, J. A., *La sociedad rural en la España medieval*. Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 36.

¹⁷ DAVIES, *Acts of Giving*, p. 210.

¹⁸ WICKHAM, *Land and Power*, p. 203.

¹⁹ ISLA FREZ, A., *La Alta Edad Media: siglos VIII-XI*. Madrid, Síntesis, 2002, p. 195.

territorio²⁰. Por otro lado, en el País Vasco, el análisis de los registros arqueológicos sugiere que la fundación de iglesias propias se atribuye a propietarios locales que tienen la capacidad para fundarlas, centros eclesiásticos que no necesariamente anteceden los poblamientos, pero que sirven de elementos de diferenciación social²¹.

Dicho esto, son varios los criterios por los que nos guiamos para estudiar a los diversos personajes que encontramos en las transacciones. En primer lugar, observar el tipo de propiedades que posee, vende, compra, dona o permuta. Segundo, ver cómo se desplazan estos personajes en las redes y con quiénes se relacionan²². Tercero, hay que cuestionarse qué tipo de propietario fue, si local o supralocal. En caso de que sea supralocal, es necesario identificar, en la medida en que las fuentes lo permitan, los nexos sociales que mantenía con otros propietarios locales sin necesariamente pertenecer a la élite política cercana a la monarquía, tendencia que se observa en otras partes de Europa como en la Bretaña o en el norte de Italia²³; o si dichos nexos los mantenía con personajes relevantes o supralocales, como por ejemplo algún aristócrata, los obispos, o el rey.

Las primeras tres iglesias locales de este apartado (Santos Justo y Pastor del Cea, San Julián de Ruifurco y San Miguel de Rioseco) comparten como elemento en común la relación que los personajes mantienen con el poder central. Aun cuando a los tres personajes los vemos ejerciendo dinámicas sociales que parecen ser parecidas, las mismas tienen particulares que han de ser resaltadas. En el 909, Sarracino, Falcón y Dulquito donaron a Alfonso III una unidad que habían articulado *per ordinacione dominica* del propio rey con su iglesia de los Santos

²⁰ DAVIES, *Acts of Giving*, pp. 209-211.

²¹ QUIRÓS CASTILLO, J. A., “La arqueología de las aldeas en el noroeste peninsular. Comunidades campesinas y poderes territoriales en los siglos V-X”, en Iglesia Duarte, J. I. (coord.), *Monasterios, espacios y sociedad en la España cristiana medieval: XX Semana de Estudios Medievales, del 3 al 7 de agosto de 2009*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2010, p. 251.

²² FELLER, *Campesinos y señores*, p. 115.

²³ GASPARRI, S. y LA ROCCA, C., “Introduzione a un dossier documentario altomedievale”, en Gasparri, S. y La Rocca, C. (eds.), *Carte di familia. Strategie, rappresentazione e memoria dei grupo familiare di Totone di Campione (721-877)*. Roma, Viella, 2005, p. 9. DAVIES, *Small Worlds*, pp. 86-95.

Justo y Pastor²⁴. La tierra donada se describe en el diploma de la siguiente manera: poseía una iglesia, terrenos cultivados y baldíos, molinos, huertos, aceñas, etc., en fin, con una organización y explotación en avance²⁵; y a cambio, recibieron una villa sita en Tordesillas. Un año después, estos tres personajes pusieron en manos del monasterio de Sahagún la iglesia de los Santos Justo y Pastor incluyendo unas tierras en la vega del Cea, junto a Calzada, cosa que pudiera explicarse, -aunque no con certeza-, ante a una presión dominical de parte del núcleo monástico, o como iniciativa por parte de los personajes aludidos para colocarse en una posición de prestigio respecto a dicho núcleo monástico²⁶.

Varias cuestiones surgen tras esta transacción: ¿qué tipos de personajes eran Sarracino, Falcón y Dulquito respecto a los habitantes en torno a la iglesia de los Santos Justo y Pastor? La evidencia de ocupación y articulación territorial con sanción regia sugiere que estos aristócratas locales estaban en una posición de ascenso con respecto a las comunidades campesinas del entorno local, pero no desvinculados totalmente del mismo, tendencia parecida a la que hemos visto anteriormente en el monasterio de San Julián de Ruifurco²⁷. Además, al adquirir ellos una villa sita en Tordesillas tenemos evidencia para considerar que estos tres aristócratas fueron propietarios supralocales en la medida en que vemos que no gozaron de un estatus social como se observa con cualquier magnate regio, pero sí relativamente diferenciados de sus sociedades locales Runfurco, al punto que su nombre quedó perpetuado en la toponimia del entorno del monasterio de San Julián, y Sarracino, Falcón y Dulquito, que tuvieron tierras más allá del ámbito local²⁸.

La iglesia de San Miguel de Rioseco (Fig. 1), en comparación con las ya discutidas de la de los Santos Justo y Pastor del Cea y la de San Julián de Ruifurco, difiere de éstas por unas cuestiones particulares. En el año 921, Tajón había

²⁴ *Sah*, I, 10/909.

²⁵ *Sah*, I, 10/909 y *Sah*, I, 11/910. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., “La nueva ordenación del poblamiento en la cuenca septentrional del Duero en los inicios de la Edad Media”, *Aragón en la Edad Media*, 14-15, 2, 1999, p. 1043.

²⁶ *Sah*, I, 11/910.

²⁷ FELLER, *Campesinos y señores*, p. 108.

²⁸ *León*, I, 89/931.

adquirido una villa de Ordoño II en Rioseco²⁹. En el mes de marzo de ese mismo año, Tajón decidió poner en manos de Sahagún su unidad territorial al monasterio de Sahagún, pero subrayando la iglesia de San Miguel como elemento que formaba parte de la unidad territorial permutada³⁰. Seis meses después, Ordoño II confirmó esta transacción entre Tajón y Sahagún³¹.

Respecto a Tajón, su relación con Ordoño II y los bienes que poseía pueden interpretarse de dos maneras: la primera, que era un aristócrata local que ocupó un nivel parecido al de Runfurco, García y Sarracino, Falcón y Dulquito con nexos con el rey y diferenciado del campesinado local, pero no al nivel de los magnates del reino³². El reconocimiento que hizo Ordoño II de Tajón como *fidelis regio* en el primer en el diploma del 921, sugiere ese nexo directo con el rey, al igual que se observa con Sarracino, Falcón y Dulquito, que actuaron *per ordinacione dominica*³³. El problema de esta observación, no obstante, radica en que no sabemos cuán fuerte fue dicho nexo entre ambos, pues la presencia regia registrada en Tierra de Campos es mínima³⁴, lo que nos lleva a pensar si esta transacción es evidencia de un personaje con relevancia social. Esta situación es aprovechada por Ordoño II reconociéndole como tal.

Por otra parte, está el hecho de que Tajón y su grupo familiar pueden considerarse como propietarios supralocales. Conexiones posteriores entre su hijo Furakasas iben Tajón y Ordoño III bien pudieran confirmar esta hipótesis. En el 956 el mencionado monarca donó a Furakasas iben Tajón, -hijo de Tajón-, y al monasterio de San Martín de Fonte de Febro las tierras y montes del entorno del cenobio y la villa de *Lionia* que había permutado con su curial Fortes Iustiz a cambio de la villa de *Peso*³⁵. Igualmente llama la atención la disposición de sus bienes como iniciativa para construir su prestigio. Luego de la transacción entre

²⁹ *Sah*, I, 19/920.

³⁰ *Sah*, I, 24/921.

³¹ *Sah*, I, 26/921.

³² RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ordoño III*, p. 155.

³³ *Sah*, I, 19/920.

³⁴ CARVAJAL CASTRO, *La construcción de la monarquía asturleonese*, pp. 50 y 51.

³⁵ *León*, II, 295/956.

Tajón y Ordoño II, tenemos noticias del primero poniendo en manos de Sahagún la susodicha iglesia de San Miguel con su villa. Sin embargo, no parece que con la cesión el aristócrata haya dejado de estar

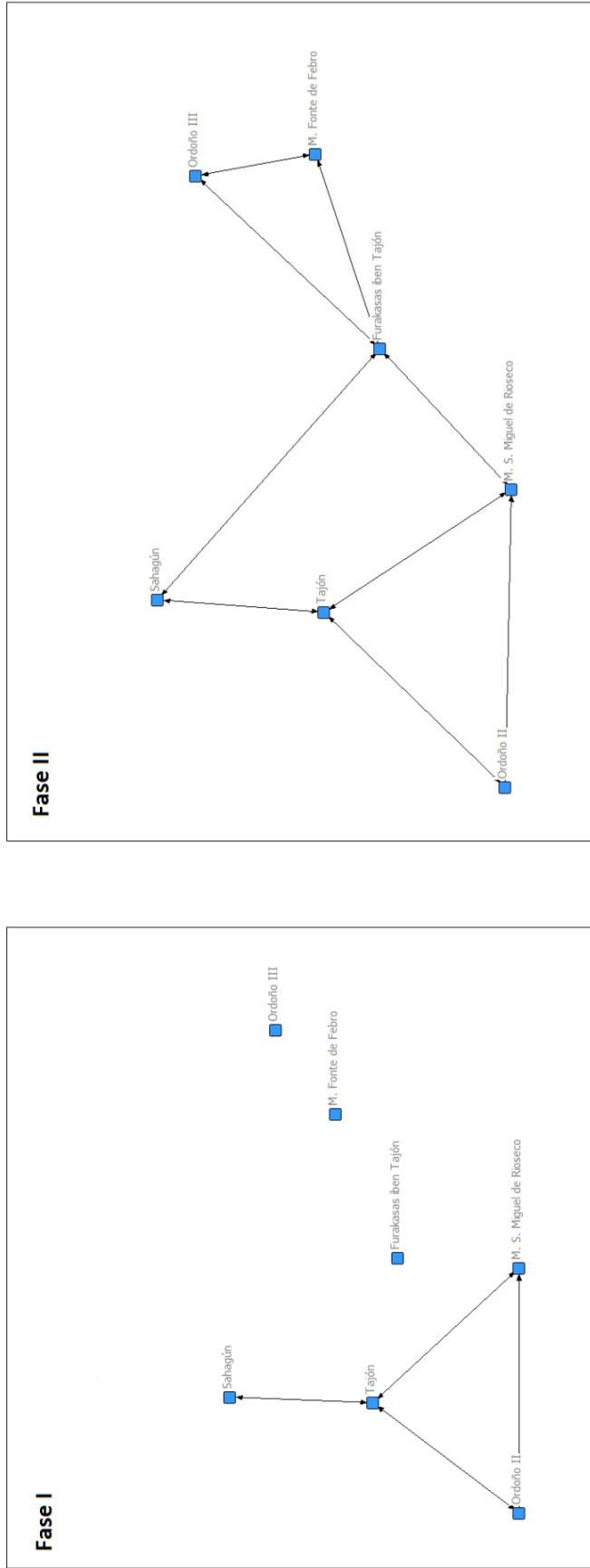


Figura 4. Evolución de la red monástica lo cal de Tajón y Furakasas iben Tajón

vinculado con la iglesia y la villa, pues en un documento del 955 en el que aparece su hijo como protagonista, Forakazas iben Tajón, interactúa como propietario aún de la villa de San Miguel hasta que decide ponerla en manos del monasterio de Sahagún (Fig. 2)³⁶. Además, la confirmación de doña Infante, viuda de Tajón, un año después de dicha donación de Forakazas, a lo que añade las villas de Cáscaras y Cascarillas sustentan dicha hipótesis³⁷. Esto no debe parecernos extraño, pues casos de monasterios de gran envergadura en otras partes de Europa, como la abadía de Cluny, nos demuestran que era habitual que los donantes que cedían sus bienes de alguna manera u otra mantenían un interés sobre el bien donado, y se mantenían vinculados al cenobio donatario³⁸. Esto explica el vínculo que Sahagún mantuvo tanto con Tajón como con su hijo Furakazas. Por tanto, esto nos conduce a pensar si la donación inicial realizada por Tajón responde más bien a un intento por vincularse más al cenobio del Cea por el prestigio que suponía una iniciativa de esa clase.

No siempre encontramos a propietarios de iglesias locales manteniendo nexos llamativos con personajes relevantes o aristócratas según hemos visto. Un ejemplo de ello son los hermanos Tajón, Gómez y Filauria y Iubla. Estos cuatro personajes poseían una iglesia dedicada a San Esteban, de la que Iubla era su abad, y estaba localizada entre el río Valderaduey y el río Sequillo (Fig. 5)³⁹. Éste, a su vez, estuvo casado con Filauria, la misma mujer que participó junto a Tajón y Gómez en la donación del Prado de *Fontoria* al abad Iubla y al cenobio de San Juan. Tanto Iubla como Tajón y Gómez fueron miembros de un grupo familiar con cierto protagonismo en el entorno de Melgar y cuyo patriarca era Recaredo⁴⁰. Luego tenemos noticias de ello en una segunda ocasión relacionada con la comunidad monástica de San Clemente de Melgar (Fig. 5).

³⁶ *Sah*, I, 24/921 y *Sah*, I, 144/955. Ver también, CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, pp. 18 y 19.

³⁷ *Sah*, I, 150/956.

³⁸ ROSENWEIN, B. H., *To Be the Neighbor of Saint Peter: The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*. Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. xii.

³⁹ *Sah*, I, 77/941.

⁴⁰ *Sah*, I, 44/932 y *Sah*, I, 164/959. CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, p. 18.

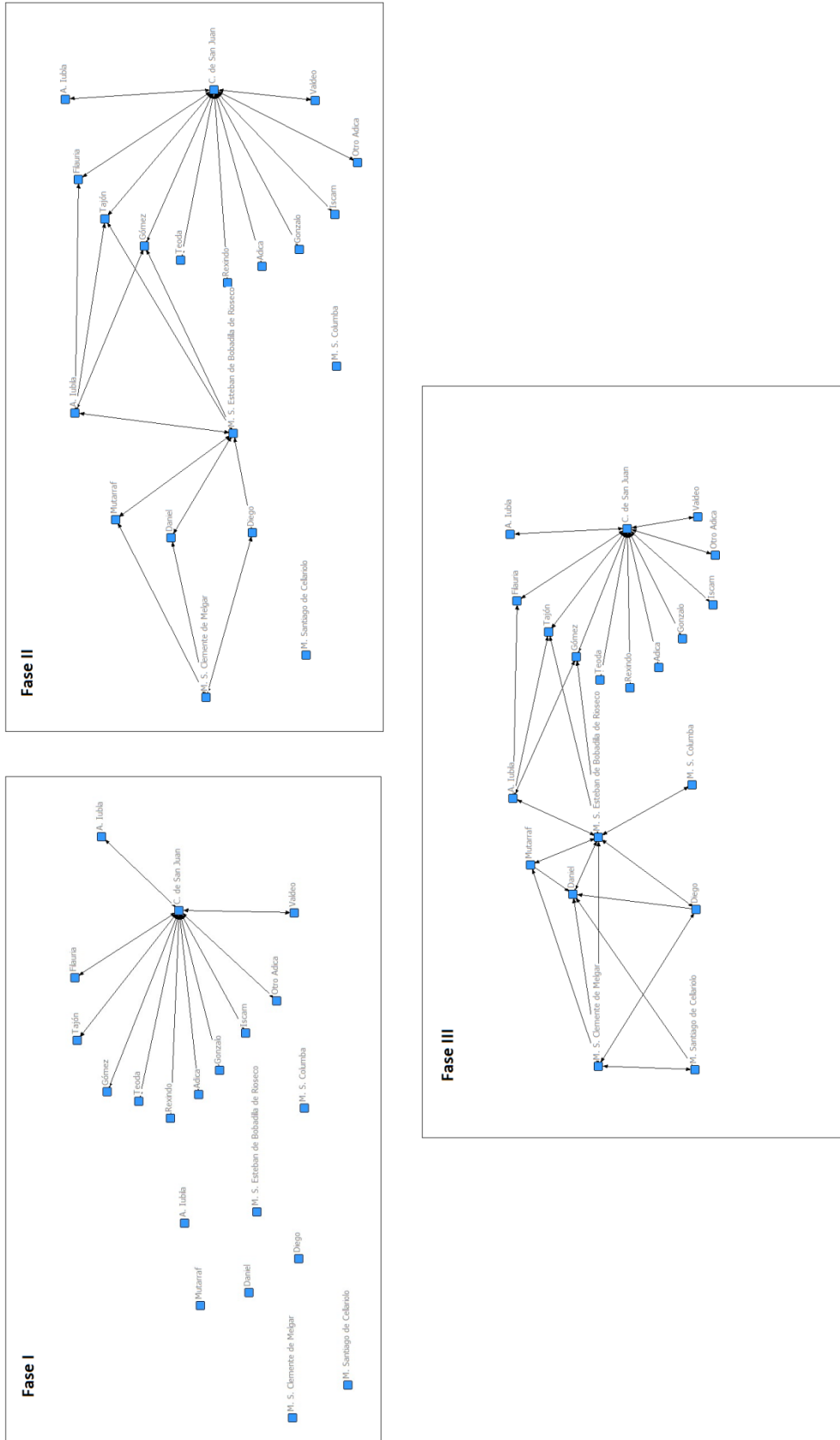


Figura 5. Red monástica local de los monasterios de Melgar en tres fases

En el 941, el abad Iubila, Tajón y Gómez decidieron donar su iglesia y tierras articuladas por sus padres y a Mutarraf, Daniel y Diego y a la comunidad monástica de San Clemente de Melgar (Fig. 5)⁴¹. ¿Se explicará esto como una medida para fortalecer su prestigio y su campo de acción entre Melgar y Bobadilla de Rioseco en relación con otros personajes locales? Cabe pensar que sí, sobre todo teniendo en cuenta lo habitual que era donar iglesias propias para adquirir prestigio. En este caso particular, toma más sentido, primero por ser San Clemente de Melgar una iglesia local de considerable envergadura; segundo, porque aun cuando fueron claros propietarios locales que van adquiriendo relevancia conforme van invirtiendo en prestigio, no parecen haber sido equiparables con aristócratas previamente mencionados, concretamente porque no hemos detectado nexos de su parte con la élite magnaticia del reino ni tampoco con los poderes centrales ni episcopales. Aun así, está claro que su interés por adquirir prestigio se basó en obtener una mejor posición social en las redes, algo que vemos también en otras partes de Europa, como por ejemplo el grupo familiar de los Totoni en Milán, que no ejercían funciones públicas, aunque su fortuna era tal que tuvieron iglesias propias familiares⁴². Esta iniciativa de parte del grupo familiar de ascender socialmente queda confirmada en una última fase de la red familiar de Melgar (Fig. 5). En ella, San Esteba de Bobadilla de Rioseco terminó en manos del monasterio de Santa Columba, y el de San Clemente de Melgar en las de la comunidad monástica de Santiago de Cellariolo (Fig. 5)⁴³.

Por otro lado, ¿cuán relevante pudo haber sido el patrimonio acumulado por esta familia en torno a las iglesias de San Clemente de Melgar y San Esteban de Bobadilla de Rioseco? Aunque no contamos con evidencia suficiente que nos permita valorar cuántos bienes y cuán cuantiosos pudieron haber sido sus bienes patrimoniales, la que poseemos sobre los vínculos directos de la familia con Sahagún, el reconocimiento regio de parte de Ramiro III de la *villa de Iscam*, y la

⁴¹ *Sah*, I, 77/941.

⁴² GASPARRI y LA ROCCA, GASPARRI, S. y LA ROCCA, C., “Introduzione”, pp. 8 y 9. Del mismo libro, ver también: LE JEAN, R., “Il gruppo familiare di Totone: identità e strategie patrimoniali”, pp. 20-24.

⁴³ *Sah*, I, 270/973. CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, pp. 22 y 23.

posesión de bienes en otros lugares distantes al Cea y Bobadilla de Rioseco, específicamente en Boñar y Aratoi, sugiere que tuvo que haber sido como la de cualquier grupo familiar local con pequeños y medianos propietarios como miembros del mismo⁴⁴.

A muchas de estas élites las encontramos donando sus iglesias locales a monasterios de mayor entidad por la presión señorial que ejercen éstos. Ejemplo de ello, la donación de los presbíteros Alvaro, Falcón y Secuto, a Sahagún de la iglesia de Santa Olaja⁴⁵; o la de la iglesia de San Martín obispo, donada por el presbítero Marcelo al monasterio de Santiago Apóstol⁴⁶. Aunque de estos dos casos no tenemos noticias adicionales que nos permitan profundizar en aspectos socio-económicos de estas iglesias propias, vemos que su relevancia en las fuentes se limitó a su incorporación dentro del patrimonio de otros monasterios. Otros casos son un tanto ilustrativos para hacernos una idea de cómo se apoyan diversos propietarios locales en estas iglesias propias como medios para posicionarse mejor socialmente. En el entorno de San Martín de Castañeda, por ejemplo, tenemos constancia de una donación realizada por Zuleimán, Cipriano y el abad Mayor del lugar de *Intranio* al monasterio de San Martín⁴⁷. En dicho lugar estos personajes habían fundado en el 944 la iglesia de los Santos Cosme y Damián, Servando y Germán. La fundación de la iglesia pudiera haberse realizado con el objetivo de dificultarle a la comunidad monástica la fragmentación de *Intranio*, que era poseído colectivamente⁴⁸. Al fin y al cabo los hermanos terminaron cediendo *Intranio* con su iglesia motivados por su incapacidad de fundar una comunidad monástica allí aun con el apoyo del obispo Salomón de Astorga⁴⁹.

⁴⁴ *Sah*, I, 162/959 y *Sah*, I, 164/959.

⁴⁵ *Sah*, I, 321/984.

⁴⁶ *León*, III, 674/1008.

⁴⁷ *Castañeda*, 5/953.

⁴⁸ LARREA, J. J., “Aldeas navarras y aldeas del Duero: notas para una perspectiva comparada”, *Edad Media. Revista de Historia*, 6, 2003-2004, p. 170.

⁴⁹ GUIJARRO MENÉNDEZ, N., “Un pequeño dominio monástico en la época altomedieval: el ejemplo del monasterio de San Martín de Castañeda”, *Territorio, Sociedad y Poder*, 7, 2012, pp. 70 y 71.

En síntesis, podemos identificar varias características que nos permiten hacernos una idea del tipo de personaje que encontramos participando en transacciones de iglesias propias. De los personajes que mantienen bienes más relevantes y mantienen vínculos con personajes prominentes puede inferirse cierta diferenciación respecto a los que no poseen estas características, aunque con sus matices. El hecho de que encontremos entre el patrimonio de un personaje local una iglesia propia o una villa no necesariamente debe llevarnos a asumir categóricamente que los mismos formaban parte de la clase dirigente del zona, pero tienen un patrimonio superior a la media. Tal ha sido el caso de Sarracino, Falcón y Dulquito, que aunque se destacan como líderes aristocráticos, no parecen desgajados de sus sociedades locales. Zuleimán, el abad Mayor o Cipriano, aun poseyendo una iglesia en *Intrano*, terminaron cediendo su iglesia a San Martín de Castañeda debido a que su iniciativa fundacional no prosperó⁵⁰. De Tajón, aun cuando es referido en las fuentes como *fidelis regis*, no queda del todo clara la relación que mantuvo con la monarquía, aunque indudablemente la tuvo.

Por otro lado, los propietarios como el grupo familiar de Melgar y la élite aristocrática pueden distinguirse relativamente por los bienes más relevantes como las villas e iglesias propias que poseían los segundos. Como ejemplo adicional que nos permite diferenciar socialmente a los aristócratas tenemos a Tajón, su hijo Forakasa iben Tajón, y su mujer doña Infante, los cuales vemos que poseen varias villas y tierras, a la vez que sus iglesias propias aparecen como elementos que forman parte de las mismas⁵¹. Los casos de Sarracino, Falcón y Dulquito, y el de Runfurco y su yerno García reiteran lo dicho anteriormente porque encontramos iglesias como elementos adicionales de las unidades de explotación que van articulando y permutando como parte de su patrimonio personal⁵². En los ejemplos concretos de las iglesias de los Santos Justo y Pastor del Cea y San Miguel de Rioseco, tanto la iglesia como sus respectivas villas son realidades difusas dentro de ese patrimonio propietario de Sarracino, Falcón y Dulquito y de Tajón y su hijo. El

⁵⁰ GUIJARRO MENÉNDEZ, "Un pequeño dominio", p. 70.

⁵¹ *Sah*, I, 19/920, *Sah*, I, 24/921 y *Sah*, I, 26/921, *León*, III, 295/956 y *Sah*, I, 150/956.

⁵² *Sah*, I, 10/909, *Sah*, I, 11/910 y *León*, I, 89/931.

monarca en ambas situaciones se comporta de la misma manera también sancionando sus realidades articuladas o en proceso de articulación. En el caso específico en la iglesia de San Julián de Ruifurco tenemos constancia una articulación local llevada a cabo por Runfurco con el aval regio de Alfonso III, pero con la diferencia de que tenemos noticias por una disputa local iniciada por los habitantes locales de una posible colaboración entre ellos y el líder local dentro de ese proceso de articulación, cosa de la que no tenemos constancia empírica en Santos Justo y Pastor del Cea ni en San Miguel de Rioseco⁵³. En cambio, habiendo analizado la documentación del grupo familiar de Melgar, la cual no revela que hayan poseído villas o heredades, nos damos cuenta de que como propietarios, eran diferentes a los aristócratas aludidos.

La segunda característica identificada en estos propietarios locales como Filaura, Tajón y Gómiz es que, evidentemente, actuaban a nivel colectivo como grupos familiares que buscaban ascender socialmente. Ejemplo adicional de lo anterior lo son también los hermanos Zuleimán y Cipriano, puesto que se les ha encontrado actuando en conjunto, hermanos al fin, intentando forjar un patrimonio familiar a base de la posesión de tierras y la fundación de una iglesia local⁵⁴.

En tercer lugar, se observa la tendencia por parte de estos propietarios locales de asociarse a un centro eclesiástico buscando ampliar su prestigio social, sea con un núcleo monástico de gran envergadura, o bien sea con un monasterio local. La iglesia de los Santos Justo y Pastor del Cea, la de San Miguel de Rioseco, y la de los Santos Cosme, Damián, Servando y Germán son claros ejemplos de la primera dinámica descrita, pues llegaron a mantener nexos con Sahagún y San Martín de Castañeda⁵⁵. Incluso, los monasterios de San Clemente de Melgar y San Estaban de Bobadilla de Rioseco, a pesar de que llegaron a constituir una red eclesiástica local, fueron donados posteriormente a otros centros eclesiásticos locales: el de San

⁵³ *León*, I, 89/931.

⁵⁴ *Castañeda*, 5/953.

⁵⁵ *Sah*, I, 10/909, *Sah*, I, 11/910, *Sah*, I, 24/921, *Sah*, I, 26/921 y *Castañeda*, 5/953.

Clemente de Melgar al monasterio de Santiago de Cellariolo y el de San Esteban al monasterio de Santa Columba⁵⁶.

3.2.3 Los religiosos

Naturalmente, el religioso es otro de los personajes que más encontramos interviniendo activamente en los nodos monásticos locales, bien participando de compra-ventas, donaciones, como vicarios de propietarios o protectores de los cenobios; en fin, realizando actividades económicas intensas y asumiendo diversos roles eclesiásticos. Según W. Davies, y en base a los diplomas que conservamos para estos siglos, 2/3 partes de los personajes que encontramos en las iglesias locales son religiosos⁵⁷.

Sin embargo, y aunque parezca lógica esta gran presencia religiosa en los nodos monásticos locales, varias cuestiones deben resaltarse. Primeramente, el hecho de que hablamos de un grupo heterogéneo, pues los vemos asumiendo diversas categorías: *abad*, *preposito*, *presbitero*, *sacerdote*, *diacono*, *fratres*, *confesor*, *confeso*, y *conversos*⁵⁸. En segundo lugar, tenemos el problema de la poca distinción de las categorías entre sí. Aun cuando podemos diferenciar con relativa claridad el rol del abad y el del preposito por el liderato que asumen con respecto a la comunidad monásticas, las restantes son muy ambiguas.

A pesar de las discusiones historiográficas en torno a las categorías eclesiásticas mencionadas, no se ha logrado conseguir cierta convergencia entre los

⁵⁶ *Sah*, I, 270/973. CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, pp. 22 y 23.

⁵⁷ DAVIES, *Acts of Giving*, p. 52.

⁵⁸ *León*, I, 41/917, *León*, III, 635/1003, *León*, III, 581/998, *Ast*, 11/915, *León*, I, 330/960, *León*, III, 541/990, *León*, II, 311/959, *León*, I, 201/948, *León*, II, 439/975 y *León*, I, 19/905. YAÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, p. 51. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, p. 308. Ver también la tesis de G. Ser Quijano en la que analiza algunas de estas categorías religiosas en la sede leonesa: *El obispado de León en la Alta Edad Media: formación de la jerarquía diocesana y desarrollo del dominio catedralicio*. [Tesis] Salamanca, Universidad de Salamanca, 1985.

historiadores en relación con los diferentes significados de los roles monásticos. Algunos de ellos, como J. Pérez de Urbel y M. P. Yáñez Cifuentes han establecido algunas diferencias entre algunas de ellas, evidentemente, sobre la base de criterios jerarquizadores y eclesiásticos⁵⁹. Ejemplo de ello son las categorías de *confeso*, *confesor* y *converso*. De estas tres, se presume que el *confeso* no era un monje, al menos a comienzos de la Edad Media⁶⁰. Pero parece que ésta pasó a equivaler al “modo de vida monástico”, mientras que los *confesores* a los monjes. En cambio, el *converso*, podría referirse a otro personaje que tampoco era un monje, sino más bien un laico que se vinculaba al cenobio para vivir una vida ascética.

Entre todos los roles monásticos mencionados, son los del abad y el preposito los que puede distinguirse, evidentemente, si tomamos como punto de partida los parámetros mencionados anteriormente, puesto que es primero de los mencionados la cabeza de la comunidad cenobítica. El *preposito*, aunque asume un liderato similar al del *abad*, era el encargado directo de los asuntos fiscales y administrativos⁶¹. Por otra parte, cuando nos apoyamos en este enfoque para profundizar en las categorías restantes, vemos que nos topamos con el problema de que éste no es aplicable en las categorías restantes debido a que éstas no ejercen las mismas funciones que ejercen los mencionados “líderes” de los cenobios locales. Por tanto, se ha propuesto como vía historiográfica ver en qué medida encontramos a estos personajes en tales roles, sea porque pertenecían ya a la élite local, o porque buscaban colocarse en una mejor posición en las redes sociales⁶². Esto lo podemos saber por el tipo de transacción en la que los encontramos, los personajes con los que se vinculan, y el tipo de interacción que ejercen, bien en solitario, junto a otros religiosos o con miembros de su familia⁶³. Esto, aunque no nos aclara las categorías

⁵⁹ PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, pp. 47, 50, 60-64. YAÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, pp. 50-54.

⁶⁰ YAÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, pp. 51 y 52.

⁶¹ *León*, I, 144/941, *León*, III, 669/1008 y *León*, III, 784/1022.

⁶² ESTEPA DÍEZ, C., “Poder y propiedad feudales en el periodo astur: las mandaciones de los Flaínez en la Montaña leonesa”, en Broca, S., et al (eds.), *Miscel.lània en Homenatge al P. Agustí Altisent*. Tarragona, Diputació de Tarragona, 1991, pp. 285- 327. ÁLVAREZ BORGE, “El proceso de transformación de las comunidades de aldea”, p. 148.

⁶³ DAVIES, *Acts of Giving*, pp. 47 y 48.

eclesiásticas por completo, nos ofrece pistas para ver si puede hacerse una relación entre los personajes que parecen “sobresalir” a nivel local, el tipo de iglesia en el que interactúan y el rol eclesiástico en el que los encontramos.

Naturalmente, de todos los religiosos mencionados, el *abad* asume un protagonismo interesante en los nodos monásticos locales, por la cantidad de instancias en las que lo encontramos participando en donaciones y pleitos sobre propiedades disputadas. Teniendo en cuenta los problemas esbozados en torno a las fuentes, y delimitando nuestra área de estudio a iglesias locales, hemos escogido un total de nueve casos en los que encontramos a los abades participando activamente de transacciones económicas, lo que nos permite construir un perfil alternativo a los propuestos que parte de la sociabilidad de este personaje.

Con el *preposito*, en cambio, no tenemos tanta suerte, puesto que es un personaje que apenas encontramos en la documentación, sobre todo en la relacionada con los monasterios e iglesias locales. En su caso, solamente lo hemos encontrado dos veces en todas las fuentes de nuestro periodo y el espacio geográfico bajo estudio. El primero tiene que ver con un monasterio intermedio, el de San Cipriano de Valdesaz, en el que interactúa en su red el *preposito* Ataúlfo⁶⁴. El otro es del monasterio de San Pedro y San Pablo en el *Monte Kauriense*, donde también aparece documentado el *preposito* Habzon⁶⁵.

Pero, volviendo al *abad*, su perfil va marcado por su relevancia social, reflejado en el hecho de que suelen ser personajes que se vinculan a una comunidad monástica tras haber entregado una cantidad de bienes considerable, y en consecuencia en muchas ocasiones, acceder al abaciazgo⁶⁶. Varias iglesias locales nos permiten hacernos una idea del protagonismo que mantienen los abades a escala local. En el 920, el abad Armentario donó al cenobio de San Acisclo la villa del *Castro Potamie* con todas sus posesiones⁶⁷. En dicho documento, aunque se denomina a sí mismo como abad, no revela qué monasterio regía. Por otro lado, en

⁶⁴ León, III, 635/1003.

⁶⁵ Sah, II, 400/1013.

⁶⁶ ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 253.

⁶⁷ Ast, 20/920.

la donación se menciona que la villa donada Armentario la había obtenido por herencia de sus padres y de su propio abuelo Çistilla. Este tipo de alusión de propiedades adquiridas por herencias familiares ha sido interpretado desde la historiografía como una fórmula diplomática en la que se subraya el historial familiar de las mismas⁶⁸. Por medio del diploma sabemos que la unidad estaba compuesta por varios elementos como valles (el de *Fandini* y el de *Vindas*), tierras, viñas y molinos. El diploma también nos revela que allí habitaban unos *infanzones de nostra criazon*, es decir, siervos de su propiedad, *quos adduximos ex terra sarracinorum ex tribu hismahelitorum*, llamados Juliano y Juliana, su esposa, además de sus hijos⁶⁹.

Tres años después de esta donación, se nos revela a Armentario como abad del monasterio de San Acisclo, pues tenemos noticia de que éste y la comunidad de monjes se vio favorecida tras una donación realizada por una familia local compuesta por el presbítero Félix y sus padres Juberico y Tota de unos bienes sitios en el lugar de Vega, cerca del río Tuerto⁷⁰. Éstos habían sido adquiridos por herencia y compraventas, los cuales son los siguientes: dos cortes (es decir, unas tierras con casas y unos edificios para su explotación, posiblemente unas granjas), un palomar, un molino, tierras, prados y pastos. Todo esto sugiere que Armentario no fue un personaje cualquiera, sino que fue volviéndose poco a poco en un propietario considerable y un “líder” de cierta relevancia en su entorno local, pues así nos lo sugiere su propios bienes acumulados y siervos⁷¹. Por otro lado, cabe preguntarse si la donación realizada tres años después por la familia encabezada por el presbítero Félix responde a un interés por situarse lo más cerca posible de un personaje prominente, y en consecuencia, adquirir prestigio con respecto a las sociedades locales⁷². La verdad es que esto no puede saberse con certeza, aunque puede quedar sugerido por la cantidad de bienes que Félix dona y por hacer la

⁶⁸ PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas*, p. 33. DAVIES, *Acts of Giving*, p. 67.

⁶⁹ *Ast*, 20/920.

⁷⁰ *Ast*, 24/923.

⁷¹ DAVIES, *Small Worlds*, p. 95. FELLER, *Campesinos y señores*, p. 114.

⁷² FELLER, *Campesinos y señores*, p. 115.

donación resaltando su condición de *presbitero*; pero, naturalmente, esto no trasciende de lo hipotético.

Lamentablemente, no hemos encontrado casos adicionales de abades o personajes relevantes que aparezcan favoreciendo a una comunidad monástica y posteriormente se les vea rigiéndola. Sin embargo, esto no parece que sea una observación que haya que corroborar con casos adicionales, puesto que es una cuestión bastante admitida desde la historiografía⁷³. Esto lo decimos, pero dentro del marco estrictamente local, debido a que se observa claramente en monasterios de más envergadura, como por ejemplo Flora, del monasterio de Santa Cristina, que tras dotar el monasterio de Santiago de León se volvió su abadesa, o Iquilani, que fundó Santiago de León, y fue abad de San Cipriano del Condado⁷⁴. A nivel local, solamente tenemos al abad Antoniano, pero este caso resulta muy oscuro porque lo conocemos nada más por un solo diploma⁷⁵. Dicho abad donó al monasterio algunos bienes supralocales, entre los que estaban una heredad localizada en el lugar de Vega junto al río Órbigo, una villa llamada *Pegas* sita debajo de San Esteban que lindaba desde Caureses hasta Cerracos, y un *Barriolo* en Castrillo. Todo ello sugiere una clara intención de su parte de estrechar lazos con la comunidad monástica, pero la documentación no nos revela si se volvió abad o no tras la donación.

La obtención del abaciazgo suponía igualmente para las élites locales una mejor posición en las redes y mayores conexiones con personajes de igual o mayor relevancia social⁷⁶. Con todo, hay que matizar que los fines que impulsan a los abades a tomar las iniciativas son muy diversos y las circunstancias en las que encontramos los centros eclesiásticos locales muy variadas y mayormente parecidas

⁷³ FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, pp. 223 y 224. ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 253. ESTEPA DÍEZ, C., “Formación y consolidación del feudalismo en Castilla y León”, en *En torno al Feudalismo Hispánico*. Ávila, Fundación Sánchez-Albornoz, 1989, p. 188.

⁷⁴ *León*, III, 803/1023 y *León*, I, 42/917.

⁷⁵ *Ast*, 17/917.

⁷⁶ ESTEPA DÍEZ, “Poder y propiedad feudales en el periodo astur”, pp. 285- 327. ÁLVAREZ BORGE, “El proceso de transformación de las comunidades de aldea”, p. 148.

a la de los grupos familiares que encontramos entre las sociedades locales⁷⁷. Varios ejemplos constatan esto. En el 988, el abad Ordoño del monasterio de Eslonza vendió al noble Oveco Téllez y a su mujer Urraca una heredad que tenía en Santa Eugenia de Melgar⁷⁸. De este noble sabemos que fue hijo de Tello Miréliz, y aliado de los Banu Gómez, y concretamente de García Gómez, noble que se alzó contra el rey Vermudo II entre los años 988 y 989⁷⁹. Precisamente en el 988 es cuando se efectúa la venta de dicha heredad en la que se habían construido una decanía y la iglesia de Santa Eugenia (Fig. 8)⁸⁰. Según se nos revela en los diplomas, tanto el abad Ordoño como los monjes de Eslonza se vieron en la necesidad de vender la heredad debido a una aceifa Almanzor llevó a cabo para ese periodo en la ciudad de León y *destruxerunt ipsum monasterium et omnia substantia eius abstulerunt et ignem eum combusserunt*⁸¹.

Es muy probable que Oveco Téllez haya decidido adquirir los centros eclesiásticos con su heredad debido a que ambos fueron construidos por el obispo Frunimio de León. Según se nos revela en los diplomas, en un primer periodo de la historia de Santa Eulalia, el obispo decidió poner ambos centros eclesiásticos en manos del monasterio de Eslonza. No sabemos cuándo se llevó a cabo la donación ni mucho menos quién era el abad de Eslonza para ese entonces. Pero posiblemente, tanto Oveco Téllez y Urraca, a quienes vemos intervenir en la segunda fase histórica de Santa Eulalia (Fig. 8), mostraron interés en adquirir ambos centros eclesiásticos, debido a que Urraca estaba emparentada con Frunimio, pues

⁷⁷ ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 254.

⁷⁸ *Sah*, I, 340/988 y *Eslonza*, 30/988.

⁷⁹ TORRES SEVILLA, M., “Monarquía y nobleza: transformaciones en el territorio leonés en los siglos X y XI a través del estudio del parentesco”, *Lletres Asturianes*, 102, 2009, p. 112.

⁸⁰ *Sah*, I, 340/988 y *Eslonza*, 30/988.

⁸¹ *Sah*, I, 340/988. La versión de la colección documental de Eslonza, que data de un día antes de la del documento de Sahagún (24 de noviembre de 988), da una versión más amplia de la relatada en el primer diploma citado: *Et dum Sarrazeni pergunt ad Domno Sanctos ut destruerunt eum, sicut et destruxerunt, tunc ipsa decania destruxerunt et omnia substantia eius abstulerunt et non remansit in eodem loco nisi ipsa hereditate, et illa ecclesia de Sancta Eugenia, que est super ipsa decania, nichil ibi remansit ex toto pene nichil, excepta hereditate Eslonza*, 30/988.

era su nieta⁸². Toda la compraventa la realizó Oveco Téllez delante del ya mencionado conde García Gómez, que se intitula *proconsul et dux eminentior*⁸³.

⁸² TORRES SEVILLA, “Monarquía y nobleza”, p. 112.

⁸³ *Sah*, I, 340/988 y *Eslonza*, 30/988.

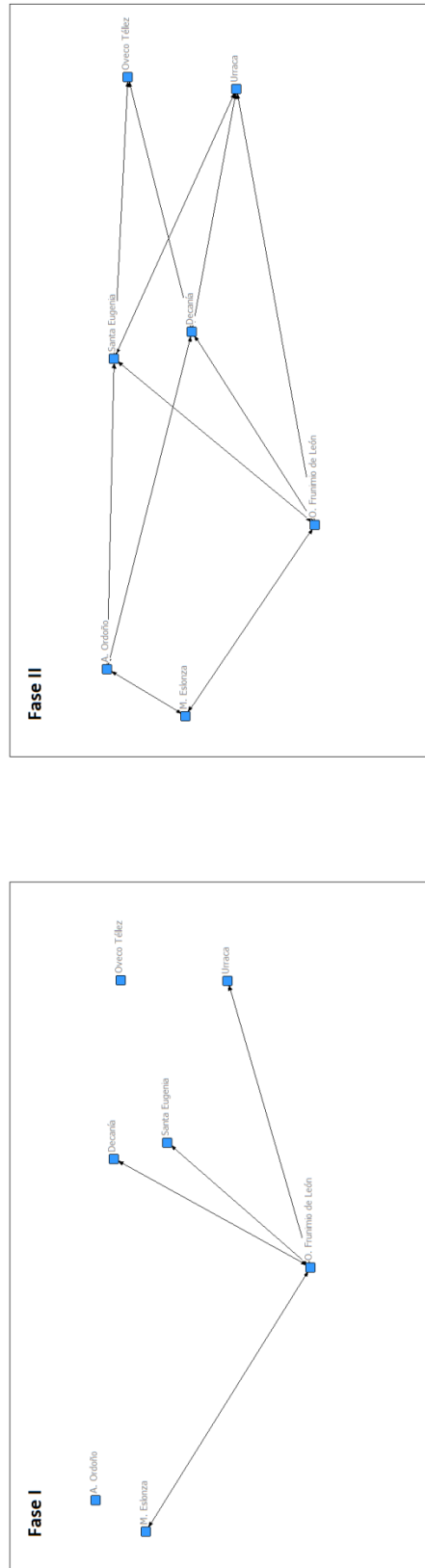


Figura 6. Red en torno al monasterio de Eslonza con la iglesia de Santa Eugenia

Un ejemplo adicional del 1024 lo encontramos en Valdearcos, al sureste de la sede regia de León⁸⁴. En el mismo vemos cómo el abad tomó ventaja de su posición social con el fin de obtener el bien disputado. Se trata de un pleito entre el abad Adulfo del monasterio de San Martín de Valdesaz y tres mozárabes llamados Vicente, Abiahia y Iohannes. Ambas partes alegaban ser propietarias de unas heredades sitas en Valdearcos. Esta disputa es muy sugerente por las razones siguientes: según se nos confirma a través del diploma, los tres personajes eran “*muzaraues de rex*”, lo que quiere decir que eran personas cercanas al entorno regio. Sin embargo, al final del pleito, Alfonso V favoreció al abad Adulfo tras éste presentar como evidencia en sus alegaciones el testimonio de un abad, cuyo nombre era Hilal y que había sido propietario de ella, pero que para cuando se llevó a cabo la disputa éste ya había muerto⁸⁵.

Los abades pueden tomar ventaja de su prestigio social no solo para velar por los intereses monásticos, sino fundamentalmente también por los de sus grupos familiares, quienes también podían formar parte de la comunidad monástica⁸⁶. Esto ya lo hemos constatado estudiando al grupo familiar y monástico de Melgar, dirigido por el abad Iubla y los hermanos Tajón, Gómez y Filauria y su relación con el monasterio de San Clemente de Melgar (Fig. 5)⁸⁷. También se aprecia esto en la donación que hizo el abad Abdie a su hermana Sesivigia y a su sobrino, el diácono Sisiberto⁸⁸. Dichos bienes donados eran la iglesia de San Esteban y unas tierras sitas junto al río Bernesga. La razón por la que Abdie hizo entrega de sus bienes era para que cuidaran de él Sesivigia y el diácono Sisiberto, sin especificarse si la condición que establecía era porque ya era un anciano o porque se encontraba enfermo.

Este poder detentado por los abades queda reiterado en tanto en cuanto que los personajes locales buscan mantener nexos con él por el prestigio que supone

⁸⁴ León, III, 806/1024.

⁸⁵ León, III, 806/1024.

⁸⁶ ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 253.

⁸⁷ *Sah*, I, 77/941.

⁸⁸ León, I, 83/929.

para ellos mantenerlos. En relación con lo anterior, hemos encontrado tres ejemplos que así nos lo confirma. El primero es el del monasterio de Santa María de Algadefe, al este de León⁸⁹. En éste, el presbítero Lázaro donó al abad Eiza una serie de bienes localizados en Villarrabines, en el río Esla. Los mismos consistían de una viña, una tierra, prados, un molino, caballos, ganado bovino, ovejas, etc. Al norte de León, en Otero de las Dueñas, tenemos un caso ya citado previamente. Se trata de la donación colectiva hecha por Hateme, Sarracino, Vitas, Quintila, Kerna, Liliola y Abdela⁹⁰. Éstos donaron un monte localizado en el Valle de *Aliso*, a Fortes, abad del monasterio de San Juan Bautista. Desconocemos el trasfondo de estos personajes, excepto lo que nos revela el documento de que el monte había formado parte del patrimonio familiar desde que sus abuelos lo habían obtenido de *apresura*, heredándolo después Quintila y Lilion⁹¹. Éstos luego lo dieron por herencia a sus hijos Hateme, Sarracino, Vitas, Quintila, Kerna, Lilion y Abdela. La donación colectiva se explica como una iniciativa de los donantes de acercarse más a un claro “líder” local, en este caso el abad Fortes.

El último caso bajo estudio es el del abad Severo y tiene como escenario local el monasterio de San Salvador y Santa Marina. De este monasterio tenemos dos noticias llamativas porque se aprecian a varios personajes locales buscando vincularse al cenobio por medio de donaciones. Sin embargo, ambos documentos presentan dos problemas que no pueden ignorarse por diversas razones. En el primero del 976, Adriano y Leocadia entregaron a la comunidad monástica la villa que tenían en Valdoré⁹². En esta donación no encontramos alusión alguna del abad Severo, personaje que ocupa nuestra atención. Sin embargo, es necesario resaltar este documento por el monasterio como tal, pues parece que el mismo iba acumulando bienes para sí por lo que se deduce del siguiente documento que data del 978⁹³. En éste encontramos a otros dos personajes adicionales buscando estrechar lazos con el cenobio siguiendo la misma tendencia, poniendo en manos

⁸⁹ *Eslonza*, 31/1005.

⁹⁰ *Otero*, 35/993.

⁹¹ PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas*, p. 33. DAVIES, *Acts of Giving*, p. 67.

⁹² *Otero*, 21/976.

⁹³ *Otero*, 23/978.

del mismo sus bienes propios, pero ahora con el abad Severo como protagonista. Estos dos personajes son Artemio y su mujer Nobilia, que donaron al abad una quinta parte de sus bienes y una villa que lindaba con los arroyos de Ceramedo y Casare⁹⁴. Sin embargo, hay que resaltar que este segundo documento del 978 presenta serias dudas por el mal estado en que se encuentra y varias razones adicionales⁹⁵. La primera es la ubicación del cenobio de San Salvador y Santa Marina, que en esta ocasión lo encontramos ubicado “*in uilla quem dicent Uiniagio*” (Viñayo). Sin descartar totalmente esta ubicación, J. A. Fernández Flórez y M. Herrero de la Fuente la cuestionan en primer lugar porque la advocación de San Salvador y Santa Marina se asocia más con el entorno de Valdoré que con el de Viñayo; y segundo, porque la villa en cuestión que lindaba con los arroyos de Casare y Ceramedo se encontraban en Valdoré. Con todo, estas pistas no son suficientes como para determinar si el monasterio de Santa Marina estuvo sito o no en Viñayo, o en Valdoré, ya que un monasterio puede poseer bienes inmuebles sin importar si estaban ubicados cerca de la institución. En fin, esta donación llama la atención para nuestro estudio por otra cuestión: las actuaciones que se van observando por parte de parejas locales a favor de una comunidad monástica en que ponen en sus manos sus bienes propios. En el caso concreto de Artemio y su mujer Nobilia, dispusieron de una unidad territorial articulada y el abad Severo la recibe como representante directo del monasterio.

En síntesis, vemos que la categoría del abad es de las más diferenciadas al menos a nivel social, tanto por el rol de liderazgo que implica, como por la frecuencia en la que los encontramos participando en transacciones relacionadas con bienes de considerable envergadura, sobre todo unidades de explotación y habitacionales como lo son las heredades y las villas, y también de centros eclesiásticos locales, una conclusión que, obviamente, es lógica y poco sorprendente. Aun así, abordarlos desde las redes nos ha permitido ver esto desde una perspectiva socio-económica y la capacidad de estos para interconectarse tanto

⁹⁴ Otero, 23/978.

⁹⁵ Otero, 23/978. Ver en ese mismo documento los comentarios que hacen J. A. Fernández Flórez y M. Herrero de la Fuente en relación con esta cuestión.

con personajes locales como con supralocales. La mayoría de estos casos los tenemos cuando los encontramos asociados con personajes de todas clase que interactúan en las redes, desde propietarios locales, miembros de grupos familiares, otros religiosos, pero también élites aristocráticas, tal y como lo hemos visto en la venta que realiza el abad Ordoño del monasterio de San Pedro de Eslonza al noble Oveco Téllez (Fig. 8)⁹⁶.

Evidentemente, también se da la situación en la que los encontramos participando en transacciones de bienes pertenecientes a personajes que no parecen ser meros habitantes locales, pero tampoco miembros de la élite aristocrática regia. Estos nexos con estos personajes son convenientes porque refuerzan su liderazgo y prestigio a nivel local y les permiten acumular bienes para los centros eclesiásticos locales. Por otra parte, vemos una interesante tendencia por parte de estos personajes locales de invertir en prestigio por medio de donaciones a los abades y centros eclesiásticos locales. Ejemplo de ello han sido el presbítero Lázaro y el abad Eiza en el monasterio de Santa María de Algadefe, o Hateme, Sarracino, Vitas, Quintila, Kerna, Liliola y Abdela, y su relación con el abad Fortes del monasterio de San Juan Bautista, por mencionar algunos⁹⁷.

El otro tipo de religioso que asume gran protagonismo en los nodos monásticos es el *presbitero*. La discusión historiográfica en torno a él no difiere mucho de las otras existentes, sobre todo en relación con la ambigüedad de la categoría. M. P. Yáñez Cifuentes, al estudiar el monasterio de Santiago de León, se refiere al presbítero como un monje al igual que cualquier otro que formaba parte de la comunidad monástica⁹⁸. Pero, al compararlo con otro como el *fratre*, sobre todo cuando los encontramos a los dos en un mismo diploma, la historiadora afirma que el presbítero se diferencia del *fratre* al haber recibido las órdenes sagradas, aunque admite que esto no pueda confirmarse con certeza. Por otra parte, W. Davies, partiendo de este debate historiográfico en torno a la ambigüedad en torno a las categorías religiosas, sostiene que existen algunas pistas o instancias en las que

⁹⁶ Sah, I, 340/988, *Eslonza*, 30/988 y TORRES SEVILLA, "Monarquía y nobleza", p. 112.

⁹⁷ *Eslonza*, 31/1005 y *Otero*, 35/993.

⁹⁸ YÁÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, p. 51.

encontramos a los presbíteros que nos pueden indicar el lugar que ocupaban en sus sociedades locales⁹⁹. Para demostrarlo, la historiadora los ha estudiado específicamente en su rol de copistas y buscando una relación entre los personajes a los que les escribe y el nivel de prestigio social que ostentan. En base a esto, W. Davies ha identificado al menos dos grupos de presbíteros-copistas: los que encontramos en transacciones casi en calidad de notarios, -por ende, sin intereses personales sobre los bienes permutados o disputados-, y al servicio de personajes locales; y por los que escribían para monasterios mucho más relevantes –o hasta núcleos monásticos-, obispos, reyes, y hasta élites aristocráticas. La red social de estos, por consiguiente, tendía a ser mucho más amplia y trascendía el entorno local. Y en las transacciones en las que participan como copistas solemos encontrar también testigos muy relevantes.

Dicho esto, nos parece que ésta es una vía inicial para entender la forma en que actuaban los diversos religiosos como y el presbítero y ver qué nos dice la referida actuación de su categoría. Pero, para efectos de investigación, proponemos enfocarnos en el rol en el que los encontramos, sea como donante o vendedor, o como receptor de un bien vendido o donado. También analizaremos cómo realizan esas actuaciones: si de manera individual, junto con algún miembro familiar o con otros religiosos. Esto nos permitirá establecer, al menos someramente si el presbítero es un propietario local, o un personaje que busca ascender socialmente. En caso de que se identifique una intención de acumulación de prestigio se evaluará si ya ocupan una posición social relevante y con qué otros personajes se relacionan. Por último, estudiaremos cuál de estos tres perfiles encontrados es el que se refleja con mayor o menor frecuencia en los presbíteros.

Sin embargo, cuando estudiamos al presbítero enfrentamos el mismo problema que tenemos al estudiar al abad, que no son muy abundantes las noticias que nos llegan sobre él, además de los aspectos ambiguos en torno a su figura cuando aparece. Es por eso que hemos escogido un total de 23 casos en los que los

⁹⁹ DAVIES, W., “Local priests and the writing of charters in northern Iberia in the tenth century en Escalona J., y Sirantoine, H. (dirs.), *Chartes et cartulaires comme instruments de pouvoiance et Occident chrétien (VIIIe- XIIIe siècles)*. Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 2013, p. 32.

encontramos como donante o vendedor al menos en 16 ocasiones y en otras siete acumulando bienes.

Son varias las observaciones que se hacen de estos 16 casos escogidos en los que los vemos vendiendo o donando sus bienes. En diez de éstos encontramos a los presbíteros solos y donando determinados bienes propios suyos. En los seis restantes comparten protagonismo con uno o varios personajes. Volviendo a los diez casos de presbíteros actuando en solitario, vemos que 5 de estos donan como bien propio una iglesia o monasterio local. También se aprecia una diferencia cualitativa con relación al tipo de donatario y el prestigio y relevancia social que ostentan en las redes. El primero de estos cinco casos es el del presbítero Doney, que donó la iglesia de San Salvador de la Bañeza a Sampiro, que fue notario, mayordomo y sayón de la corte regia, además de obispo de Astorga¹⁰⁰. El segundo es el del presbítero Gratón al infante don Gonzalo, hijo de Alfonso III¹⁰¹. En el año 904, dicho presbítero donó al infante, que se identifica también como *diachono*, todos los bienes que poseía en el *suburbio* del castro de Monzón, entre los cuales estaba la iglesia de Santa María.

Desconocemos el trasfondo del presbítero Gratón como para afirmar con certeza qué tipo de personaje era, pero, varios factores nos sugieren que estamos tratando con un aristócrata local. El primero, el hecho de estar emplazado en un espacio geográfico-estratégico, el territorio en torno al castro de Monzón¹⁰². El problema de esta observación es que la documentación no nos revela explícitamente qué funciones tuvo Gratón sobre el territorio y su posición en las redes respecto a la monarquía. Tampoco sabemos si estuvo relacionado en el proceso de articulación del territorio y la eventual instalación de los Ansúrez en la zona. Pero, lo que sí está

¹⁰⁰ *Ast*, 278/1036. DURANY CASTRILLO, M., “El obispado de Astorga en el primer tercio del siglo XI: de Jimeno a Sampiro”, *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 15, p. 189.

¹⁰¹ *León*, I, 17/904.

¹⁰² CARVAJAL CASTRO, A., “Superar la frontera: mecanismos de integración territorial entre el Cea y el Pisuerga en el siglo X”, *Anuario de Estudios Medievales*, 42, 2, 2012, p. 607. ESCALONA, J., “Aproximación a un análisis comparativo de la territorialidad en los siglos IX-XI: el *Territorium legionensis* y el condado de Castilla”, en Iglesia Duarte, J. I. (coord.), *Monasterios, espacios y sociedad en la España cristiana medieval: XX Semana de Estudios Medievales, del 3 al 7 de agosto de 2009*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2010, p. 289.

claro es que se trató de un aristócrata eclesiástico vinculado con el poder regio por varias razones: en primer lugar, poseía una iglesia que, según él, reconstruyó, y segundo, disponía de unas sernas¹⁰³. Todos estos bienes los cedió al rey probablemente con el propósito de entrar en su red social y así reforzar los lazos con la monarquía. Aunque esto no nos dice nada directamente sobre la eventual presencia de los Ansúrez en el territorio, sí que es evidencia del proceso de estructuración territorial por el que pasaba Monzón, la forma en que la monarquía ejercía su influencia allí, factores que luego propiciaron la posterior promoción regia de los Ansúrez sobre dicho territorio¹⁰⁴.

En resumen, vemos que estos dos presbíteros hacen unas donaciones y sus donatarios no son actores cualesquiera de las redes sociales, sino que son miembros del entorno regio. Alcanzar este objetivo los llevará a hacer donaciones que no se limitan estrictamente a una persona, sino a colectivos enteros o a algún actor que lo representa, como lo es el caso de los núcleos monásticos. Dos ejemplos tenemos de este tipo, con Sahagún en concreto como donatario, y en los que lo donado es una iglesia o un monasterio local. El primero data del año 996, cuando el presbítero Juliano donó su iglesia de Santa Juliana de Peñacorada al monasterio de Sahagún. Con la donación de la iglesia el presbítero incluyó las tierras aledañas, viñas, prados, molinos, etcétera¹⁰⁵. El otro ejemplo es del 1028. En éste, el presbítero Sarracino dio al mismo núcleo monástico y a su abad Esteban la iglesia de San Julián y Santa Basilisa¹⁰⁶. Dicha iglesia se localizaba cerca de la villa de *Demar*, junto al río Valdeginete, y según se nos revela en el diploma, la había obtenido de herencia familiar de *ex parte auiorum parentumque meorum*¹⁰⁷. Finalmente, el último caso en el que encontramos a un presbítero donando una iglesia local difiere de los anteriores porque su donatario no parece ser un personaje de gran envergadura como Sampiro, Gonzalo, el hijo de Alfonso III, o el colectivo monástico de Sahagún. En el mismo aparece como personaje principal el presbítero

¹⁰³ *León*, I, 17/904.

¹⁰⁴ CARVAJAL CASTRO “Superar la frontera, p. 614.

¹⁰⁵ *Sah*, I, 350/996.

¹⁰⁶ *Sah*, II, 421/1028.

¹⁰⁷ PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas*, p. 33. DAVIES, *Acts of Giving*, p. 67.

Marcelo, que donó al monasterio de Santiago apóstol y su abad Quetino la iglesia de San Martín obispo¹⁰⁸. Con la donación de la iglesia incluyó también algunos bienes, entre los cuales están algunas tierras, construcciones, viñas, montes, prados, lagunas, ganado, etc.

Los cinco casos que analizaremos a continuación difieren de los anteriores porque en éstos los presbíteros no donan iglesias ni monasterios locales, sino otros bienes como las heredades, solares y unidades territoriales. De los tres bienes mencionados, es la heredad el bien más cedido, concretamente en tres ocasiones. El primer caso de este renglón es sobre una donación realizada por un presbítero llamado Vitiza. Su actuación está recogida en dos documentos que, aunque difieren en su datación, uno de los documentos parece ser copia o reiterativo del otro¹⁰⁹. Se observa, pues, en ambos documentos que el presbítero Vitiza hizo entrega a la comunidad monástica de Santa Engracia una heredad sita en Villar, en el lugar de Otero. Incluyó también algunos libros y objetos de culto para la comunidad monástica de Santa Engracia. Los otros dos casos en los que se donan heredades vemos igualmente que el receptor del bien es el colectivo monástico. Uno data del año 1015, en que el presbítero Sendino donó en favor de su alma y la de sus parientes al monasterio de San Adrián del Valle una heredad llamada *Antoniane* que estaba localizada *in loco predicto ubi dicent Ranales*¹¹⁰. También incluyó en su donación un “*barriale in raina*”, una tierra en la “*senra de Iusana*”, y una viña “*in Bericio*”¹¹¹. Y el otro presbítero en recurrir a la heredad como objeto principal de una donación para estrechar lazos con un donatario es Sesolfo¹¹². Éste entregó la misma al abad Gelmiro y a los monjes de San Salvador de Bárcena, un monasterio cuyas ruinas están cubiertas actualmente por las aguas del embalse de Bárcena, cerca del río Sil. Dicha heredad estaba compuesta de varios elementos, entre los

¹⁰⁸ *León*, III, 674/1008.

¹⁰⁹ *Ast*, 47/936 y *Ast*, 77/954. En relación con este último, se presume que su datación es incorrecta. Según G. Cavero Domínguez y E. Martín López, dicho diploma tuvo que haber sido emitido en el 929 o el 938. Este último año, naturalmente, está mucho más cerca del año del documento número 37.

¹¹⁰ *Ast*, 105/962.

¹¹¹ *Ast*, 218/1015.

¹¹² *Ast*, 278/1032.

cuales destacan unas viñas, tierras, pomares, prados, montes, valles, y se encontraban desperdigados en *Arganza*, Cueto y en el propio *Bárcena*¹¹³.

Los dos presbíteros restantes, al igual que los casos anteriores, los hemos encontrado invirtiendo en construir prestigio personal a base de la donación de sus heredades propias a monasterios locales. Del primero tenemos noticias que datan del año 946, cuando el presbítero Rodrigo donó al monasterio de San Félix de Cisneros, en la actual Palencia, las tierras donde se fundó dicho centro eclesiástico, cerca del pozo de *Abdurama*, añadiendo tierras adicionales, pomares, viñas, casas, edificaciones, etcétera¹¹⁴. El otro es el presbítero Lázaro, que cedió al monasterio de Santa María de Algadefe y a su abad Eiza unas viñas, tierras, prados, molinos, caballos, ganado, y ovejas¹¹⁵. Todos esos bienes estaban sitos en Villarrabines, cerca del río Esla.

Así que en síntesis de este renglón de presbíteros donantes, vemos que hay una diferencia cualitativa entre los que hacen donaciones de iglesias a personajes relevantes y los que no actúan de esa manera. Sobresalen como receptores prominentes Sampiro o Gonzalo, hijo del rey Alfonso III, o hasta incluso núcleos monásticos, concretamente Sahagún. Solamente una vez vimos a un presbítero, Marcelo, haciendo entrega de su iglesia propia, la de San Martín obispo al monasterio de Santiago apóstol¹¹⁶. En cambio, cuando encontramos a los presbíteros donando otros tipos de bienes como las tierras, se observa en la mayoría de los casos a los monasterios locales como receptores. Solamente en una de las tres donaciones de heredades, concretamente la que el presbítero Sesolfo dirigió al monasterio de San Salvador de Bárcena, aparece como representante del monasterio el abad Gelmiro, mientras que en los otros dos casos, el del presbítero Vitiza con el

¹¹³ DAVIES, W., “Free peasants and large landowners in the West”, *Revue Belge de Philologie et D’histoire*, 90, 2, 2012, p. 368.

¹¹⁴ *Sah*, I, 105/946. MATESANZ GASCÓN, R., “La cultura islámica del agua en la Cuenca del Duero. Notas para su estudio”, en Val Valdivieso, M. I., y Zubizarreta, O. (coords.), *Musulmanes y cristianos frente al agua en las ciudades medievales*. Santander, Universidad de Cantabria; Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, p. 143.

¹¹⁵ *Eslonza*, 31/1005.

¹¹⁶ *León*, III, 674/1008.

monasterio de Santa Engracia y el del presbítero Sendino con el monasterio de San Adrián del Valle, los abades no aparecen documentados¹¹⁷. Igual pasa con los presbíteros que donan otros bienes como tierras, viñas, etc., ya que sus donatarios suelen ser colectivos monásticos locales también. Solamente en el caso del presbítero Lázaro vemos que el abad Eiza hizo acto de presencia como representante del monasterio de Santa María de Algañafe, pero por falta de documentación adicional con respecto a este abad, es imposible precisar si fue un personaje de considerable importancia en las redes monásticas locales¹¹⁸.

Tal y como hemos anticipado, también encontramos casos en que los presbíteros comparten protagonismo con otros actores. Aunque este tipo de actuación no es tan frecuente como la actuación en solitario (al menos teniendo lugar en un monasterio o iglesia local como escenario de la transacción), hay varias dinámicas o cuestiones que reiteran lo que ya hemos dicho sobre el bien donado y el receptor del mismo. De los cinco casos de este sub-apartado, solamente en dos un centro eclesiástico local es el bien donado y curiosamente, el donatario es un personaje de gran relevancia a nivel político y eclesiástico del reino de León. Tal es el caso de los presbíteros Álvaro y Gutierre y el diácono Suero, que entregaron al obispo Genadio de Astorga una villa *que est juxta rui qui discurrens Ornia ecclesia Alva* (En otras palabras, la iglesia de Redelga) (Fig. 7)¹¹⁹. En base a un documento del que se duda su autenticidad, -pero que no se considera totalmente falso-, dicha iglesia la cedieron ellos según ya la había donado el predecesor episcopal de Genadio de Astorga, Ranulfo, a *post parte vestra et fratribus vestrus Sancti Petri*, refiriéndose al monasterio de San Pedro de Montes¹²⁰. A Ranulfo se le conoce como el segundo obispo de Astorga tras haberse restaurado dicha sede episcopal.

¹¹⁷ *Ast.*, 268/1032, *Ast.*, 47/936, *Ast.*, 77/954 y *Ast.*, 218/1015.

¹¹⁸ *Eslonza*, 31/1005.

¹¹⁹ *Montes*, 5/902.

¹²⁰ Véase: AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L., “El tumbo de San Pedro de Montes como instrumento de recreación de la memoria institucional”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 29, 2016, pp. 29 y 30. También: QUINTANA PRIETO, A., *El obispado de Astorga en los siglos IX y X*. Astorga, 1968, p. 165.

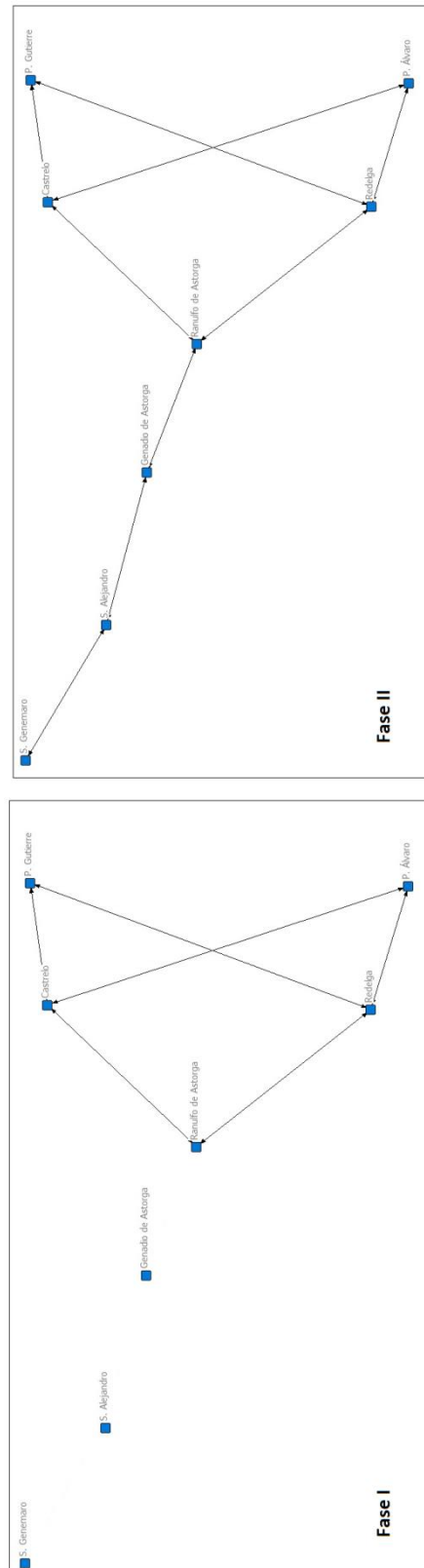


Figura 7. Red monástica genadiana asociada a presbíteros locales.

Sin precisarse exactamente en qué fecha ocurrió, más que el hecho de que tuvo que haber ocurrido durante el episcopado de Genadio, Ranulfo, tras haber abdicado, puso en manos de Genadio la iglesia de Redelga, probablemente aprovechando el movimiento monástico de éste último¹²¹. Esto quiere decir que con la donación de Redelga y Santa María de Castrelo a Genadio, ambos centros eclesiásticos locales pasaron a formar parte de la red monástica de la que Peñalba, San Pedro de Montes, San Andrés de Montes, Santa Leocadia de Castañeda, y hasta San Alejandro de Soto de Frailes, aunque hay que señalar de esta red, los únicos que podríamos considerar como monasterios locales asociados a religiosos locales son Redelga, Santa María de Castrelo y el monasterio de San Alejandro de Soto de Frailes (Fig. 7).

La mención de Ranulfo en la donación de ambos donantes religiosos es significativa porque se tiene constancia de que él fue un cercano colaborador del rey Ordoño I en el control y organización social del Bierzo; y responsable directo en la puesta en marcha de dichas iniciativas en Valdueza¹²². En un primer periodo de la historia de la iglesia de Redelga y Santa María de Castrelo (tal y como se ve en la primera fase de la figura 9), Ranulfo dio tierras a pobladores locales para su explotación, y mandó a construir la iglesia de Santa María de Castrelo. Luego el obispo mandó a construir también la iglesia de Redelga y posteriormente, la cedió a Genadio junto con la de Castrelo, posiblemente coincidiendo con el movimiento monástico renovador que impulsaba éste último¹²³. Es probable que la donación que hicieron los presbíteros Álvaro y Gutierre haya sido más bien una confirmación como posibles “líderes” locales que pudieron haber estado vinculados a Ranulfo en la organización local de Valdueza, y hasta incluso copropietarios de una iglesia que ahora mantendría nexos, junto a la Santa María de Castrelo, con la red genadiana, en una segunda fase de la historia monástica de ambos cenobios locales (Fig. 7)¹²⁴.

¹²¹ QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga*, p. 51.

¹²² AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y Reino*, p. 165.

¹²³ QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga*, p. 40.

¹²⁴ *Montes*, 5/902.

El segundo caso es del 922 y es muy llamativo porque el bien donado, la iglesia de San Emiliano, es cedida a dos centros eclesiásticos: los monasterios de San Salvador y Sahagún (Fig. 8)¹²⁵. Ambas donaciones se llevaron a cabo en la misma transacción y en ellas aparecen como protagonistas el presbítero Donino, el confesor Ermegildo, Argemiro, Mahoma, Juliano, Ferro y Vistia, éste último pariente del confesor Ermegildo. Las mismas incluyeron las tierras en torno a San Emiliano, concretamente las que lindan con San Félix, la villa de Mauzos, y la iglesia de Santa María, al parecer otra iglesia de la zona sin precisarse cuál.

Sin embargo, varias interrogantes surgen al llevarse a cabo esta donación doble sin muchas respuestas claras: ¿por qué se donaron a ambos centros eclesiásticos? ¿Qué tipo de centro eclesiástico era el monasterio de San Salvador, donatario de la iglesia de San Emiliano junto con Sahagún? Y por último, ¿qué tipo de relación iba a mantener la iglesia de San Emiliano con Sahagún y San Salvador? Evidentemente, parece ser un cenobio relativamente diferente a Sahagún, nada más por el hecho de que no contamos con más documentos que den cuenta del mismo. Por tanto, puede considerarse como un centro eclesiástico local.

¹²⁵ *Sah*, I, 29/922 y *Sah*, I, 30/922.

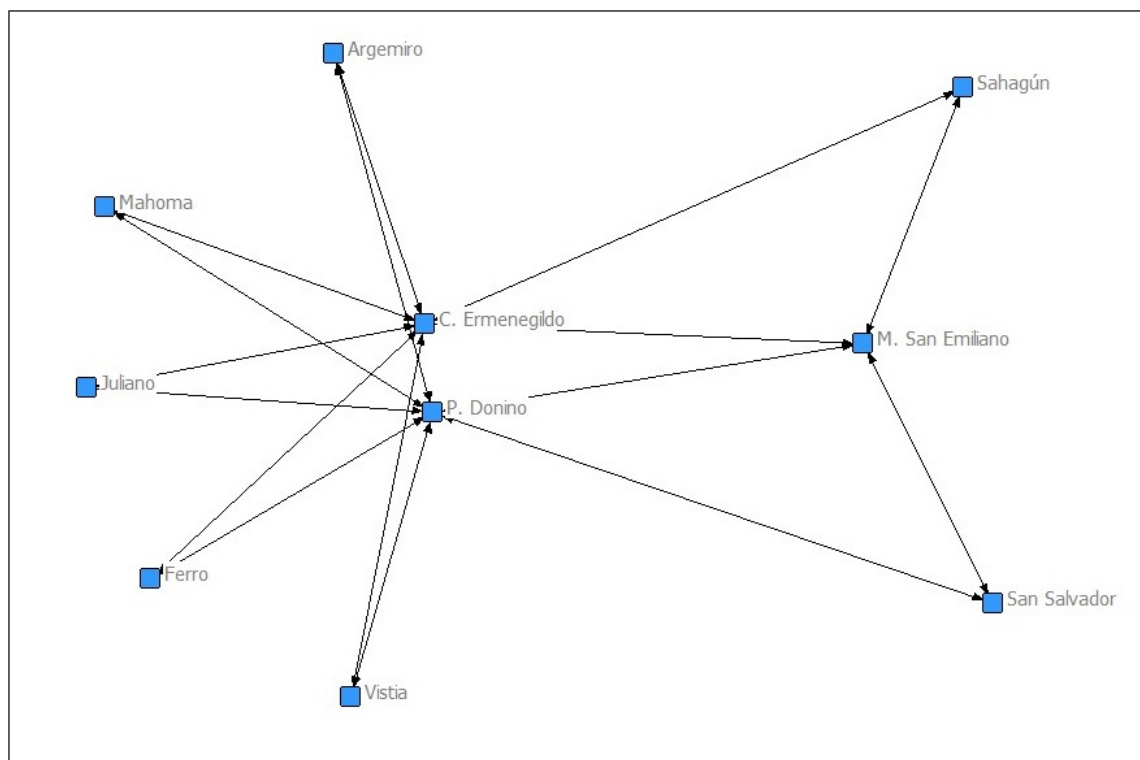


Figura 8. Donación doble de San Emiliano a Sahagún y a San Salvador

No obstante, llama la atención, tal y como vemos en el sociograma (Fig. 8), el hecho de que, cuando la donación va dirigida a un donatario en concreto, la hace un donante específico. Cuando la iglesia de San Emiliano es cedida a Sahagún, quien asume el protagonismo en la transacción es el *confesor* Ermegildo¹²⁶. En cambio, cuando tenemos de donatario al monasterio de San Salvador es el presbítero Donino el donante principal¹²⁷. Cabe preguntarse, tomando en consideración este protagonismo compartido y en función del cenobio donatario, si el hecho de encontrar un determinado donante dirigiéndose a un determinado donatario responde más bien a llevar a cabo una comunicación efectiva entre ambas partes. No tenemos respuesta a esto, pero tampoco parece razonable descartarlo del todo porque en eso precisamente consisten las redes sociales. El interés es buscar relacionarse con Sahagún y San Salvador, por tanto, la mejor forma de establecer un

¹²⁶ *Sah*, I, 29/922

¹²⁷ *Sah*, I, 30/922.

contacto es con el actor que lo pueda hacer mejor. Esto, naturalmente, no necesariamente tiene que implicar que el interlocutor conozca o mantenga una relación previa con el actor con el que se comunica, puesto que lo importante para la parte interesada, en este caso la del *confesor* Ermenegildo y la del presbítero Donino, puedan llevar a término su interés.

Los tres casos restantes en los que los presbíteros comparten protagonismo con uno o varios personajes, vemos que la iglesia propia no figura como el bien donado. Y en consecuencia, se observa cambios en el tipo de donatario que encontramos en estas tres transacciones. Al igual que se aprecia en los casos en que encontramos a los presbíteros donando solos, los donatarios suelen ser colectivos monásticos. Sin embargo, si los analizamos caso por caso, veremos que la relevancia social de cada colectivo monástico varía entre sí. El primer monasterio local, el de San Juan Bautista de León, es uno de cierta relevancia considerable por las siguientes razones: primeramente, el espacio geográfico de su fundación, la capital, porque es espacio de acción fundamental de la nobleza leonesa¹²⁸. Segundo, su fundación la llevó a cabo el conde Munio Fernández¹²⁹. En otras palabras, se trató de un monasterio propio de corte aristocrático. Del mismo solamente tenemos pocas noticias: la que nos interesa, que trata de una interacción de unos presbíteros, y otras que se alejan de nuestro periodo de estudio, pues tienen que ver con el reinado de Fernando I¹³⁰. La que nos concierne, es del 1030 y en dicha transacción vemos que los presbíteros Juan, Domingo y Vellite Elázini donaron a San Juan Bautista de León un lugar cercado en el atrio de la iglesia de San Cipriano de León y una villa en el valle de Ardón cuyo propietario previo fue

¹²⁸ TORRES SEVILLA, M., *Linajes nobiliarios en el Reino de León: parentesco, poder y mentalidad*. León, Universidad de León, 1999. SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Estampas de la vida de León durante el siglo X*. León, 1985. ESTEPA, C., *Estructura social de la ciudad de León, siglos XI-XIII*. León, 1977. MONSALVO ANTÓN, J.M., “Espacio y poderes en la ciudad medieval: impresiones a partir de cuatro casos: León, Burgos, Ávila y Salamanca”, en IGLESIA, J. I. de la (coord.), *Los espacios de poder en la España medieval. XII Semana de Estudios Medievales* (Actas Congreso de Nájera, 2001), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, Gobierno de la Rioja, 2002, pp. 97-147.

¹²⁹ RISCO, *Historia de León*, pp. 112 y 113.

¹³⁰ RISCO, *Historia de León*, pp. 112 y 113.

Froila Iohannes¹³¹. También añadieron unas heredades que habían sido de *Iuste* con la condición de que en caso de que dejara descendencia, que el monasterio se quedara sólo con la mitad. Si no, que pasaran completamente a manos del monasterio.

Por otra parte, al analizar el estado de los dos monasterios locales restantes, nos quedamos cortos porque los conocemos menos que el monasterio de San Juan Bautista de León. El primero es el monasterio de San Pedro en el monte *Kauriense*, que recibió de los presbíteros Fructuoso, Servando y Abayub todo lo que tenían en *Villazahiz*¹³². Como representantes del monasterio estuvieron el abad Servando y el prepósito Habzo. Con respecto a los bienes, éstos eran algunas cortes, viñas, tierras, huertos, pomares y molinos. El último monasterio es el de San Martín de Torres¹³³. En este caso vemos que el bien cedido es una villa y la recibe el mencionado San Martín de Torres. Los donantes fueron presbítero Bellite y su madre Aldesenda.

La dinámica cambia cuando encontramos a los presbíteros acumulando bienes recibidos. Éstos los puede adquirir ya sea por medio de compraventas o donaciones. De este tipo de actuación hemos encontrado un total de siete transacciones. En cinco de éstas los presbíteros hicieron de donatarios sin ningún acompañante, mientras que solamente dos veces los encontramos acompañado. La primera de estas transacciones junto a otro actor es llamativa por la cantidad de bienes que se incluyen en la donación. La misma data del año 1001 y tuvo lugar en el monasterio de San Martín y San Sebastián, pero sin precisarse con exactitud dónde se fundó este cenobio local¹³⁴. En él, el abad Félix y el presbítero Donello recibieron de Ssegudo Fróilaz media heredad que tenía en un lugar llamado *Cuadros*, sito cerca del Bernesga. Añadió Ssegudo Fróilaz igualmente medias viñas localizadas en Oncinas, Montefrío y Villalbura, la mitad de otras tierras, localizadas en Valdesemana, el Valle de Quintana, Val de Posadas, y en *Cuadros* también. Por último, incluyó en la donación la mitad de dos casas, y de una quintana. Todos

¹³¹ *León*, IV, 865/1030.

¹³² *Sah*, II, 400/1013.

¹³³ *Ast*, 251/1027.

¹³⁴ *León*, III, 600/1001.

estos bienes donados los dio *pro anima sui*, la de su padre Froila y sus abuelos Ssegudo y Sarracina. La segunda transacción acompañada, a diferencia de la del presbítero Donello y el abad Félix, no parece ser de gran relevancia, pues vemos que en ella, el presbítero Citayo y su hermana Filauria no compraron tantos bienes a Julián y a su mujer Gódica¹³⁵. Esta compraventa tuvo como único bien de transacción media tierra sita en el lugar de *Covellas*, y por ella, Julián y Gódica recibieron una vaca y cinco arienzos.

Las cinco transacciones restantes en que participan presbíteros en solitario, vemos que diversos propietarios locales asumen un rol activo en las mismas. En algunos casos más que en otros ha quedado evidenciado el perfil de estos propietarios locales: en dos de las seis transacciones los personajes actúan en pareja. Otras dos actuaciones son familiares. Hay otra actuación en la que actúa un hombre junto a una mujer, pero se desconoce si eran un matrimonio o pertenecían a la misma familia. Y la restante la lleva a cabo un propietario local sin compañía alguna. Los bienes que donan o venden estos propietarios locales suelen ser más o menos similares entre sí, pues consisten de un unidades territoriales o de explotación. Ejemplo de ello es la venta que hicieron Julián y su mujer Gódica al presbítero Citayo de la mitad de una tierra que poseían en *Covellas* en León, a cambio de una vaca y cinco arienzos¹³⁶. También Floridio y su mujer Contina, que vendieron al presbítero Braulio la mitad de una tierra con sus árboles, sita en el monte por encima de “Las Flanecas”, y la tercera parte del Quiñón de Aurelio¹³⁷. Igualmente vendió una tierra que limita con *capomonte* en precio de un cuartario de grano. Pero, lo que hace interesante este caso, al menos a nivel documental, es la presencia del presbítero Braulio, puesto que lo encontramos al menos dos veces más participando en transacciones locales con personajes locales con un perfil similar al que hemos estado analizando: pequeños propietarios locales. En el 964 a éste mismo presbítero le fueron vendidas por Cidi y su mujer, dos tierras. Una de ellas

¹³⁵ *León*, III, 600/1001.

¹³⁶ *León*, III, 600/1001.

¹³⁷ *Otero*, 13/963.

estaba en Montecillo, lindando con la peña del Castro¹³⁸. Por ésta, Braulio les pagó con una oveja. La otra tierra consistía de una tercera parte de lo que poseía el matrimonio en la Vega de Adriano. En ese mismo año, el presbítero Braulio le compró a una familia compuesta por Gogina y sus hijos una parte suya de una unidad familiar¹³⁹. En base a lo que nos revela el documento, los propietarios de las otras partes de la unidad familiar eran los hermanos de Gogina. Con la compra, Braulio obtuvo también unos manzanos, cerezos y ciruelos, los cuales había obtenido Gogina de sus padres y de su esposo Sisiberto. Otro aspecto sugerente del caso del presbítero Braulio es que en ninguna de las tres compraventas analizadas se nos revela la comunidad monástica a la que llegó a pertenecer. En base a la evidencia encontrada, pudo haberse tratado de un simple clérigo local que las fuentes nos lo revela realizando actividades intensas en su entorno.

Varios diplomas adicionales sobre Braulio nos confirman cuán dinámico fue este presbítero en las redes locales, incluso asumiendo otros roles. El primero trata sobre una disputa entre Velito, Calendo y el monasterio de Santa Marina por los primeros haber arado sin permiso unas tierras que el matrimonio de Adriano y su mujer Leocadia había al monasterio de Santa Marina, en que encontramos a Braulio como redactor del mismo mientras que Lalano, -el presbítero local que hemos estudiado y encontramos comprándole a Obeco una tierra que lindaba con el monasterio de Santa Marina-, lo copió¹⁴⁰. Otro documento es en el que aparece Braulio como copista de una donación que hacen Fredino y su mujer Leobina de dos tierras y la mitad de nueve manzanos a Flaíno Muñoz y su mujer Justa Pépici¹⁴¹. Ambos, Flaíno Muñoz y su esposa, formaban parte del grupo familiar de los Flaínez, muy cercano a la monarquía y con mucho arraigo en el alto Esla, sobre todo en Valdoré¹⁴². Esta relación con la élite aristocrática y su participación en

¹³⁸ Otero, 16/964.

¹³⁹ Otero, 15/964.

¹⁴⁰ Otero, 43/977.

¹⁴¹ Otero, 31/991.

¹⁴² CARVAJAL CASTRO, A., "Sociedad y territorio en el norte de León: Valdoré, Los Flaínez y el entorno del Alto Esla (siglos IX-XI)", en *Studia Historica. Historia Medieval*, 31, 2013, pp. 114-116. ESTEPA DÍEZ, "Poder y propiedad feudales en el periodo astur", pp. 297-301.

transacciones locales como redactor y copista nos muestra a Braulio ejerciendo otra de sus roles además del de propietario de tierras, y sirviendo al mismo tiempo de intermediario entre pequeños propietarios y líderes aristocráticos¹⁴³. En fin, el caso del presbítero Braulio es solo un ejemplo de otros que podemos encontrar en el noroeste de la meseta, como por ejemplo en Marialba de la Ribera, donde aparecen clérigos semejantes¹⁴⁴. Con respecto a esto, debe tenerse en cuenta que hay un mercado de tierras en constante movimiento, en el que participan los clérigos, cuyas funciones vitales los sitúan en un plano de mayor prestigio.

Al estudiar los tres siguientes presbíteros, Servando, Mavia y Lalano, se observa la misma conducta que en Braulio, específicamente en su interés por acumular bienes. Con todo, enfrentamos el problema de que no aparecen documentados en reiteradas ocasiones, a diferencia de Braulio. Respecto al primero mencionado, tenemos noticias de él participando en una transacción en la que compró a Ariulfo y a su hija Domna Matre una viña sita en León que linda específicamente con Villavente y la iglesia antigua de Santa Cruz¹⁴⁵. La viña la vendió dicha familia por diez sueldos, cinco de ellos en cereales. Según se nos revela en el diploma, la razón por la que Ariulfo vendió la viña a Servando es porque éste último lo ayudó a zafarse de un juicio al que tenía que presentarse por haber arrebatado su hija Domna Matre a su esposo.

El segundo presbítero con un comportamiento similar es el ya mencionado Mavia, que compra a Hatita y Totadomna una tierra que ellos tenían en “*Bal de Covellas*”¹⁴⁶. Con la compra, Mavia se comprometió en pagarles ofreciéndoles a ellos y a sus padres treinta misas votivas. Por último tenemos el también aludido presbítero Lalano. Éste decide comprar una tierra con unos manzanos a un personaje llamado Obeco¹⁴⁷. Con la compra se incluyó también tres partes de la mitad de un huerto y sus cereales, localizados en Valdoré, cerca del monasterio de

¹⁴³ DAVIES, “Local priests”, p. 42.

¹⁴⁴ MARTÍN VISO, I., “Inequal Small Worlds. Social Dynamics in the Tenth-Century Leonese Villages”, pp. 1-43 (en prensa).

¹⁴⁵ *León*, III, 799/1023.

¹⁴⁶ *León*, III, 600/1001.

¹⁴⁷ *Otero*, 51/1001.

Santa Marina. En cuanto a la tierra vendida, la misma la compró Lalano íntegramente, pero de los manzanos solamente compró tres partes: las de Bonomen, Lobina y la de Obeco.

En conclusión, se observa que en la mayoría de los casos en que encontramos a los presbíteros donando sus respectivas iglesias, el destinatario suele ser un personaje relevante en las redes sociales, mientras que son muy pocos casos en que aparece como donatario una comunidad monástica. Esta tendencia cambia cuando el bien donado deja de ser una iglesia propia, pues encontramos más a las comunidades monásticas como donatarios cuando reciben de los presbíteros unidades territoriales. En fin, se hace evidente, al menos en las donaciones de iglesias, el intento por parte de los presbíteros de apostar por obtener más prestigio y estrechar lazos con los receptores de sus donaciones. Lo mismo no puede decirse de las donaciones relacionadas con tierras menos relevantes, en gran medida porque la mayoría van dirigidas a monasterios locales. Se deduce también que la intención de los presbíteros era mantener nexos con el cenobio local. Sin embargo, y basados en los ejemplos estudiados, no queda claro el rol que ocupa el centro eclesiástico a nivel local ni mucho menos si hay una intención de parte de los presbíteros al donar sus tierras de buscar ascender en su entorno social. En cambio, cuando encontramos a los presbíteros acumulando bienes, sus donantes que forman parte, naturalmente, de ese propio entorno local, excepto en algún caso en que se ha encontrado a algún propietario donando bienes de considerable envergadura, aunque no son frecuentes.

3.2.4 *Las mujeres*

Es indiscutible que la mujer tiene una participación muy destacada en las redes sociales¹⁴⁸. En el ámbito del derecho de propiedad, tienen la misma capacidad de los hombres de adquirir y disponer de sus bienes propios -incluyendo las iglesias

¹⁴⁸ León, II, 432/974, León, II, 425/973 y León, III, 686/1010. DAVIES, *Acts of Giving*, pp. 164 y 165. CORTÁZAR, *La sociedad rural*, p. 28.

propias-, y podían percibir rentas de los mismos, algo que parece ser una constante en toda la península ibérica para este periodo¹⁴⁹. Esta similitud con el hombre como sujeto del derecho no parece haber variado en ninguna de las posiciones sociales en las que las encontramos, pues las vemos disponiendo de sus bienes propios conforme a sus intereses aun con la presencia de sus maridos o familiares masculinos. Varios casos nos confirman esto, como por ejemplo cuando estudiamos el monasterio de San Cebrián de Noceda, donde vemos que Vida donó juntamente con su marido Nuño Núñez dos villas, una cerca del río Cúa y otra en Ariales a la comunidad de monjes¹⁵⁰. También otro del 1026, en el cual Amuna donó dos villas de su propiedad a su marido el noble Fruela Muñoz, aun estando casado, pudiendo inferirse que dichos bienes los compartían¹⁵¹. Con todo, la condición establecida para donarlas, -que luego su marido las done a la iglesia en la que serían enterradas ambos al morir-, nos impide asumir esto. Esta igualdad de derechos propietarios de las mujeres no parece haber variado según la posición social, puesto que el estudio de personajes de más relevancia como Gisvado y Leuvina en el entorno de Boñar, nos revela a un matrimonio compartiendo protagonismo en la fundación y dotación del monasterio de los Santos Adrián y Natalia en el 929, además de que Leuvina ejerce de interlocutora del poder regio y episcopal junto a su esposo¹⁵².

No obstante, esto no es tan sencillo como parece, pues si bien las mujeres gozaban de los mismos derechos sobre la propiedad que los hombres, estos últimos estaban en indiscutible ventaja porque la autoridad residía en ellos; por esa razón, el poder monárquico y condal, los sayones, y los representantes de las comunidades campesinas suelen ser hombres. Con esto no queremos decir que a las mujeres no les era posible asumir puestos de poder, sino que es más frecuente encontrar a varones en posiciones de poder que a ellas en las fuentes. Dicho esto, y teniendo en cuenta también la participación de las mujeres en las iglesias locales como

¹⁴⁹ PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas*, pp. 21 y 22.

¹⁵⁰ *Ast*, 131/975.

¹⁵¹ *Otero*, 176/1026.

¹⁵² *Eslonza*, 7/928 y *Eslonza*, 9/929.

propietarias de ellas, cualquier análisis de las mujeres en las redes monásticas debe tener en cuenta las maniobras que éstas llevan a cabo para acceder a roles de prestigio, acumulan bienes y potenciar múltiples conexiones locales con tal de alcanzar sus intereses personales¹⁵³. Todo ello nos lleva a hacernos las siguientes preguntas: ¿cómo se adapta la mujer a las múltiples condiciones políticas y sociales fijadas por los hombres? Y, ¿qué medios pone la mujer para alcanzar sus fines determinados? Una vía para abordar esto es estudiándolas asumiendo roles de liderazgo en diversos cenobios locales y tomando ventaja de la influencia que tienen para conseguir sus medios sociales. Para ello, hemos establecido dos parámetros de análisis para investigar su alcance en las redes. El primero de ellos es su capacidad para participar en el juego político utilizando las iglesias locales como medios para ello y manteniendo relaciones con actores que les ayudan a alcanzar sus objetivos. Y segundo, es el estudio de la eficacia cada uno de esos roles asumidos por las mujeres en lo que respecta cumplir aquellos objetivos a los que aspiran.

Cuando las mujeres interactúan a escala local y se vinculan a las iglesias locales, se les observa en diferentes facetas o roles, pero para efectos de investigación, hemos definido un total de seis: las mujeres como miembros de la élite, como abadesas, en algún otro rol religioso, *-confesa, monja, y Christi Ancilla-*, por ejemplo-, como esposa, como un miembro más de un grupo familiar, o como acompañantes de actores cuya identidad, o hasta incluso la de ellas, no queda clara. A veces estos roles en que encontramos a las mujeres se solapan, o que las encontremos asumiendo más de uno. Teniendo en cuenta esta cuestión, algunos de los casos de mujeres escogidos los estudiaremos en varias de las facetas expuestas, pero con más énfasis en una que en otra en la medida en que sea relevante para el análisis de los mencionados roles. Por otro lado, enfrentamos el problema de tener más casos para estudiar más un rol que otro, o que algunos casos sean más reiterativos y con más fuentes para un mejor análisis. Esto, si bien es un problema investigador, es igualmente una oportunidad para ver hasta dónde nos lo permitan

¹⁵³ DAVIES, *Acts of Giving*, p. 166.

las fuentes, cuán dinámicas y efectivas fueron las mujeres habiendo asumido diversos roles identificados.

El primer rol que analizaremos es el de la mujer como miembro de la élite aristocrática. A través de las fuentes las encontramos en numerosas ocasiones de esta manera como miembros destacados de algún grupo familiar, como infantas, como condesas, o esposas de algún magnate regio, o también relacionadas con algún núcleo monástico de gran envergadura¹⁵⁴. Sin embargo, cuando limitamos nuestro análisis de estudio a las iglesias locales se reduce de manera notable la frecuencia de casos de mujeres de la élite aristocrática en estos escenarios locales. En total, solamente hemos encontrado a tres mujeres que cumplen con este perfil descrito¹⁵⁵. Aunque esto quiere decir que eran entonces sólo un grupo reducido del total de todas las mujeres que encontramos en las redes monásticas locales, los pocos casos que tenemos disponibles son muy sugerentes y nos aportan datos muy interesantes. La más destacada en este renglón es Salomona. Las primeras noticias que tenemos de esta mujer son del año 1005¹⁵⁶, y en todas las noticias que tenemos desde ese año, hasta por lo menos entre los años 1010-1011, la encontramos acumulando bienes patrimoniales, posiblemente para destinarlos para el monasterio de San Vicente, fundado en la ciudad de León¹⁵⁷. Desconocemos cuándo Salomona fundó el cenobio, pero a partir del 1010-1011 ya se da por sentada su fundación, lo que se infiere que pudo haberse fundado para esa fecha o una anterior luego de que llevara a cabo las transacciones del 1005¹⁵⁸. Respecto a su condición social, por lo menos en los documentos previos a los años 1010-1011, se le denomina en más de una ocasión de *domna*¹⁵⁹, mientras que en otro del mes de julio de ese mismo año se le refiere a ella como *confessa*¹⁶⁰. Ver la categoría asumida en este personaje nos

¹⁵⁴ León, III, 803/1023, León, I, 432/974, León, III, 783/1022, León, III, 630/1003 y León, III, 669/1008.

¹⁵⁵ León, III, 786/1022, León, III, 646/1005, León, III, 689/1010, León, III, 683/1010, Sah, II, 376/1002 y Sah, II, 378/1002.

¹⁵⁶ León, III, 644/1005, León, III, 645/1005 y León, III, 646/1005.

¹⁵⁷ León, III, 644/1005, León, III, 645/1005 y León, III, 646/1005 y León, III, 686/1010.

¹⁵⁸ León, III, 696/1010-1011. RISCO, *Historia de León*, p. 126.

¹⁵⁹ León, III, 686/1010 y León, III, 692/1010?.

¹⁶⁰ León, III, 689/1010.

constata lo poco clara que es y la manera flexible en que se utilizaba. Desde la historiografía se ha estudiado la evolución de la misma, utilizada en un principio posiblemente por los laicos que se vinculaban de una manera u otra a un monasterio local, pero con el pasar del tiempo pasó a confundirse con la palabra “monje”¹⁶¹. En el caso de Salomona, se observa cómo es descrita como *confessa* en el 1010 en un diploma cronológicamente anterior al diploma en que aparece documentado por primera vez el monasterio de San Vicente de León¹⁶². Y también cómo se le categoriza nuevamente de esa manera en el 1022 siendo abadesa del monasterio de San Vicente de León, curiosamente en una donación que le hace el abad Agilani y el prepósito Cipriano del monasterio de Sahagún¹⁶³.

En relación con el monasterio de San Vicente de León como escenario de la actuación de Salomona, se registran interesantes conexiones con personajes de gran relevancia en la política del reino que sugieren que tuvo que haber sido un personaje de cierta envergadura en las redes. Ejemplo de ello es el noble Sarracino Arias de Portugal, que donó al cenobio la mitad de una villa “*quam dicunt Masella in Paramo*”¹⁶⁴. También contamos con la presencia del presbítero Servando, del que sabemos que posteriormente se volvió obispo de León¹⁶⁵. También se le ve buscando la forma de asegurar y darle continuidad a su empresa poniendo sus bienes en herencia. Aun cuando desconocemos mucho de su trasfondo y el grupo familiar del que era miembro, tenemos constancia de una sobrina suya llamada Columba a la que decide dejarle bienes de su propiedad si permanecía en la vida monástica a través de un testamento que hizo en el 1036¹⁶⁶.

Pero, sin restarle importancia a la presencia de personajes prominentes en San Vicente de León, lo que nos interesa son los vínculos que llegó a mantener Salomona y este cenobio con iglesias y monasterios locales (Fig. 9). En base a todos los diplomas revisados sobre el monasterio de San Vicente de León, podemos

¹⁶¹YÁÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, p. 52.

¹⁶² *León*, III, 689/1010 y *León*, III, 696/1010-1011.

¹⁶³ *León*, III, 786/1022.

¹⁶⁴ *León*, III, 749/1017. DURANY CASTRILLO, “El obispado de Astorga”, p. 198.

¹⁶⁵ *León*, III, 862/1030 y *León*, III, 869/1032. RISCO, *Historia de León*, p. 127.

¹⁶⁶ *León*, IV, 946/1036.

decir que su red monástica consistía de dos centros eclesiásticos locales: la iglesia de San Miguel y la de Santa Eulalia¹⁶⁷. Entre el monasterio de San Miguel y Salomona, solamente se aprecia un nodo adicional, y éste es el del presbítero Servando. Precisamente por él es que en el 1010 Salomona y el monasterio de San Vicente de León recibe de una “*Penna intus cavata*” a orillas del río Torío, en la cual el presbítero había fundado una iglesia dedicada a San Miguel¹⁶⁸.

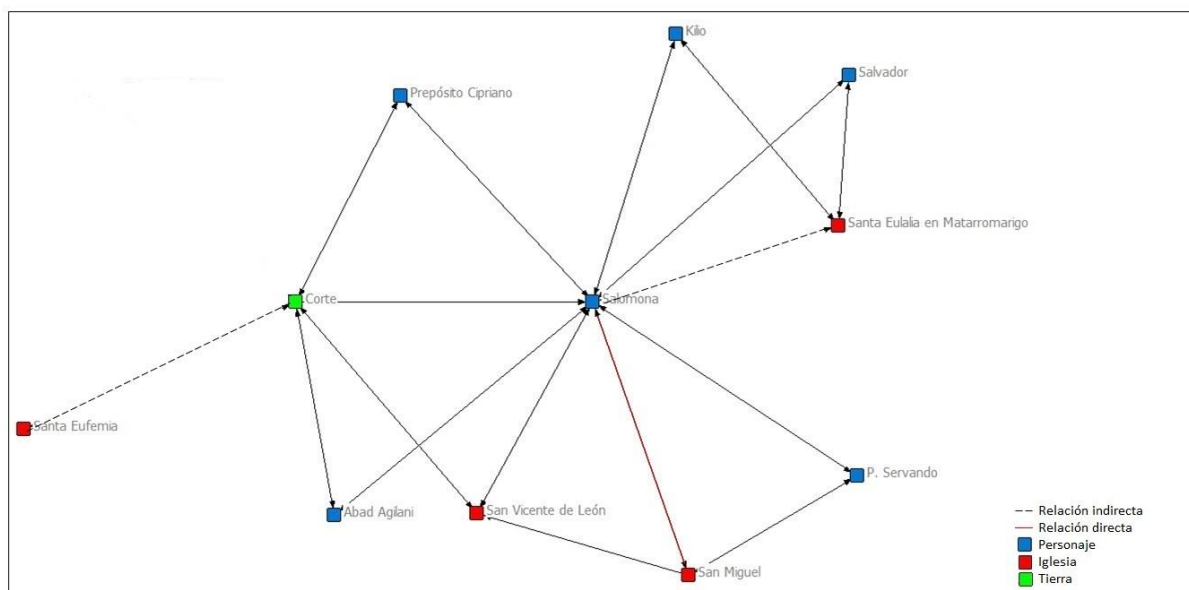


Figura 9. Red monástica de San Vicente de León, Santa Eulalia, Santa Eufemia, y San Miguel

A la donación de esta iglesia, Servando añadió también varios bienes muebles e inmuebles que había conseguido a través de donaciones que le habían hecho, y una viña que había pertenecido a Vellito y a su esposa Argentea. El otro monasterio que formó parte de la red de San Vicente y Salomona, al menos indirectamente, es el de Santa Eulalia. Dicha conexión, a nuestro entender fue indirecta porque en la venta principal que hicieron Salvador y su mujer Kilio de una

¹⁶⁷ *León*, III, 689/1010 y *León*, III, 645/1005.

¹⁶⁸ *León*, III, 689/1010.

villa propia en Matarromarigo, se alude la iglesia como un referente para especificar la ubicación geográfica de la villa donada (Fig. 9)¹⁶⁹.

Por otra parte, no podemos perder de vista en el análisis de esta red monástica de San Vicente con varios centros eclesiásticos locales las relaciones económicas que Salomona mantuvo con el monasterio de Sahagún, pues de este monasterio tenemos noticias ya mencionadas del abad Agilani y el prepósito Cipriano vendiéndole a ella una corte sita en la villa Zuleimán¹⁷⁰. Pero, al mismo tiempo, esta relación de Salomona con Sahagún nos revela un nexo indirecto con un centro eclesiástico locales: la iglesia de Santa Eufemia, porque lindaba con la corte vendida a la mujer por el abad Agilani y el prepósito Cipriano (Fig. 9)¹⁷¹.

Otra mujer relevante que encontramos interactuando en los nodos monásticos locales es Jimena Muñiz¹⁷². De ella se sabe que fue hija de Froiloba Bermúdez¹⁷³. Froiloba fue a su vez hija del conde de Cea, Bermudo Núñez y Argilo, su mujer¹⁷⁴. O sea, que Jimena fue nieta de ellos. Las primeras actuaciones que se registran de este personaje datan del 985 junto a su hijo Gonzalo González y habiendo enviudado de Gonzalo Gómez¹⁷⁵. Su trascendencia en las redes se nos confirma también por la cantidad de patrimonio familiar que había acumulado y llegó a donar al monasterio de Sahagún en el 985. En dicha donación llama la atención la gran cantidad de villas que cedió: la villa de Saloino “*secundum tenuit eam abi meo Virmudo Nunniz*”, dos villas que poseía en la montaña leonesa: la villa de Primajas y la de Crémenes; la villa de Vegicella en el monasterio de San Juan, la villa de Rego de Mora, la villa en el Valle de Martino, la villa en Noanca, dos villas sitas en el Páramo: una llamada Palazuelo y la otra Pascual. También una villa en Pozuelos, otra en el Valle Aboscosque, otra llamada Zarapipos situada cerca de río Seco, otra

¹⁶⁹ León, III, 645/1005.

¹⁷⁰ León, III, 786/1022.

¹⁷¹ León, III, 786/1022.

¹⁷² Sah, I, 328/985, Sah, I, 345/991, Sah, I, 342/989, Sah, II, 376/1002 y Sah, II, 378/1002.

¹⁷³ Sah, I, 328/985.

¹⁷⁴ MÍNGUEZ, J. M., *El dominio del monasterio de Sahagún en el siglo X: paisajes agrarios, producción y expansión económica. Documentos y estudios para la historia del occidente peninsular durante la Edad Media 119*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980, p. 190.

¹⁷⁵ Sah, I, 328/985.

en Armentarios, otra cuyo nombre era *Froila* y una localizada en *Arnellas*¹⁷⁶. En otras palabras, este listado de 15 villas donadas es un ejemplo característico de un patrimonio aristocrático.

En muchas de las villas donadas, Jimena Muñiz incluía también siervos que vivían y trabajaban en ellas específicamente en la de Saloino, la de Crémenes, en la villa del *Valle Aboscosque*, la de *Mazockos*, y en la de *Froila*. Además del gran patrimonio que poseía Jimena, su donación sugiere que ella no era un personaje cualquiera, sino uno muy relevante en las redes sociales. Varios años después tenemos dos noticias de ella confirmando esta donación, la primera del 989 y la otra del 991, añadiendo concretamente en esta última lo que poseía aún en la villa de Crémenes¹⁷⁷. Pero lo que nos llama la atención específicamente de esta mujer son las dos interacciones directas e indirectas registradas en torno a monasterios locales. La primera se observa en la propia donación del 985, cuando donó la villa de Vegicella, donde estaba ubicado el monasterio de San Juan¹⁷⁸. ¿Se incluía dicho monasterio en la donación a Sahagún? Eso es lo que parece por la forma en que se expresa en el diploma: *Villa tertia in Vegicella monasterio vocabulo Sancti Iohannis apostoli cum omni suas erencias ab integro*.

Por otro lado, la otra relación registrada entre Jimena Muñiz y un cenobio local es indirecta, ya que la conocemos por medio de una venta que le hacen Donno y Omaialde a Jimena de una tierra que poseían y compartían con la iglesia de San Pedro sin precisarse dónde estaba localizada¹⁷⁹. Tampoco conocemos las relaciones que pudo haber mantenido Jimena Muñiz con la iglesia de San Pedro a partir de haber adquirido tierras que compartía con dicho centro eclesiástico. Sin embargo, la cercanía entre las tierras que Jimena llegó a poseer con la iglesia de San Pedro queda reiterada en una compraventa entre ella y Leodemiro y su mujer, Tegridia, en

¹⁷⁶ *Sah*, I, 328/985.

¹⁷⁷ *Sah*, I, 342/989 y *Sah*, I, 345/991.

¹⁷⁸ *Sah*, I, 328/985.

¹⁷⁹ *Sah*, II, 376/1002.

la que ella adquiere una tierra en Crémenes que estaba enfrente de la propia iglesia de San Pedro¹⁸⁰.

La cantidad de casos encontrados de mujeres de la élite aristocrática cuyo escenario de actuación eran los nodos monásticos locales nos muestran que son una minoría respecto a las otras mujeres que podemos encontrar en ellos. En cambio, cuando las encontramos interactuando junto a otro personaje, usualmente su marido y la otra parte de la transacción es un monasterio de más envergadura, el panorama cambia. No pretendemos ser exhaustivos al constatar lo anterior, pero varios ejemplos encontrados así nos lo demuestra: Munio Gómez, con su mujer Elvira Fáfílaz donó su monasterio local San Julián de Bobadilla al monasterio de Sahagún¹⁸¹; el rey Ordoño II y su mujer donaron a Sahagún la iglesia de Saelices de Mayorga¹⁸²; Alfonso III y su mujer Jimena donan al monasterio de Sahagún su iglesia de San Félix¹⁸³; el caso ya citado de Oveco Téllez y su mujer Urraca, que compraron al monasterio de San Pedro de Eslonza una decanía y la iglesia de Santa Eugenia que el abuelo de Urraca, el obispo Frunimio de León, había construido (Fig. 8)¹⁸⁴; o el rol importante ocupado por Flora como miembro de un grupo familiar relevante en torno al monasterio de Santa Cristina, que al morir toda su familia entregó sus bienes al monasterio de Santiago de León y posteriormente se volvió abadesa de la institución¹⁸⁵.

La presencia de las mujeres en otros roles se hace mucho más evidente cuando las encontramos en otras facetas como la de abadesa. Al igual que nos sucede al estudiar a las mujeres de la élite aristocrática, la cantidad de casos de abadesas interactuando en monasterios e iglesias locales es inferior a la cantidad de casos que encontramos en monasterios intermedios y núcleos monásticos. Esto puede constatarse con tan solo citar algunos casos que sirven de ejemplo en que encontramos a abadesas participando en transacciones en núcleos monásticos sin

¹⁸⁰ *Sah*, II, 378/1002.

¹⁸¹ *Sah*, II, 413/1024.

¹⁸² *Sah*, II, 23/921.

¹⁸³ *Sah*, I, 6/904.

¹⁸⁴ *Sah*, I, 340/988 y *Eslonza*, 30/988.

¹⁸⁵ *León*, III, 803/1023.

saberse qué monasterio rige, como sucede con la abadesa María con Abellar, que permutó con dicho cenobio una heredad que tenía en Torío por una tierra en Cicuniola¹⁸⁶. El monasterio de Santiago de León es otro ejemplo interesante, ya que del mismo se sabe que, aunque fue un cenobio dúplice, su parte más importante era la femenina, destacándose entre las abadesas más importantes que rigió ese monasterio Felicia, Imilo, Habba, Senduara y Flora¹⁸⁷. O en algunos casos de monasterios intermedios en la ciudad de León también como el ya aludido de San Vicente con Salomona como su abadesa, o el de San Juan Bautista de León, fundado por el conde Munio Fernández y su mujer Elvira, cuya abadesa fue una mujer llamada Teresa¹⁸⁸. Pero, nuevamente cuando limitamos nuestro foco de estudio a las iglesias y monasterios locales la cifra de casos se reduce a 9. La primera de estas abadesas es Oria. Los diplomas sobre ella nos revelan que ella fue abadesa de un monasterio localizado en la ciudad de León y dedicado a San Miguel Arcángel¹⁸⁹. Sin embargo, los datos que nos revela este único documento sobre ella no son suficientes para identificar en qué monasterio fue Oria abadesa exactamente, pues para este mismo periodo tenemos constancia de dos monasterios con la misma advocación en la ciudad de León. Uno de ellos es el refundado por el presbítero Félix y su hermano Viriago a comienzos del siglo XI¹⁹⁰. De estos personajes tenemos noticias entre los años 1004-1021 en que se les encuentra acumulando bienes patrimoniales y precisamente del 1021 es que data la carta fundacional de este monasterio fuera de la puerta Cauriense, sito específicamente en el arrabal de León¹⁹¹. El monasterio de San Miguel, cuya primera fundación se llevó a cabo en el siglo IX y se atribuye al rey Ramiro I, fue refundado por ambos personajes aludidos, Félix y Viriago, habiéndose destruido por los musulmanes en una aceifa que llevaron a cabo a finales del siglo X.

¹⁸⁶ León, II, 396/961.

¹⁸⁷ León, II, 312/959, León, II, 413/970, León, II, 486/982, León, III, 527/989, León, III, 733/1014.

¹⁸⁸ León, III, 696/1010-1011 y León, III, 701/1011.

¹⁸⁹ León, IV, 935/1034.

¹⁹⁰ León, III, 777/1021.

¹⁹¹ RISCO, *Historia de León*, p. 96.

El otro monasterio de San Miguel de León es el fundado por el conde Munio Muñiz y Velasquita. Ésta luego lo dividió entre sus hijas Jimena Muñoz y Velasquita Muñiz al morir el conde Munio Muñiz. Posteriormente, la viuda Valasquita decidió donarlo al monasterio de Corias en Asturias al debido a que su hija Velasquita murió también¹⁹². Con todo, estos datos de ambos monasterios no son suficientes para aclararnos en qué monasterio Oria llegó a ser abadesa. Los únicos dos datos que podrían sostener, aunque de manera insuficiente, un hipotético abaciazgo en uno de los dos, concretamente en el fundado en el arrabal de León, es que este fue dúplice¹⁹³. Y segundo, que los sucesos relacionados al otro de San Miguel y el conde Munio Muñiz y Velasquita son posteriores a nuestro periodo de estudio, coincidiendo más bien con los dos reinados de Fernando I y Alfonso VI¹⁹⁴. No obstante, en la compraventa bajo estudio se deja entrever la posición de relevancia en que se encontraba Oria, pues el que le compró la tierra localizada en el propio territorio de León y cerca del río Torío fue el obispo Sampiro junto al presbítero Gundulfo, doña Onega y doña Dolcina¹⁹⁵.

Entre las relaciones que predominan de estas abadesas seleccionadas están los vínculos con personajes de la élite, con comunidades religiosas o “líderes” religiosos y con personajes locales. Además del caso estudiado de la abadesa Oria y el obispo Sampiro, de este tipo de relación aristocrática-abacial tenemos el de la abadesa María junto al abad Senior, el *fratrer* Quiza y su hija María¹⁹⁶. Todos ellos donaron una serie de bienes, -entre ellos el monasterio de San Cristóbal de Airas-, ubicados en Asturias al conde leonés Fruela Muñoz, miembro del linaje de los Flaínez¹⁹⁷. Con la donación que le hacían de este monasterio asturiano incluyeron

¹⁹² RISCO, *Historia de León*, p. 101. GARCÍA GARCÍA, M.E., *San Juan Bautista de Corias: historia de un señorío monástico asturiano (siglos X-XV)*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 1980, p. 120.

¹⁹³ RISCO, *Historia de León*, p. 98.

¹⁹⁴ GARCÍA GARCÍA, *San Juan Bautista de Corias*, p. 120.

¹⁹⁵ *León*, IV, 935/1034.

¹⁹⁶ Otero, 122/1019. FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, p. 302.

¹⁹⁷ BARTON, S., *The Aristocracy in the Twelfth-Century León and Castile*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 72. GARCÍA LEAL, A., “El archivo de los condes Fruela Muñoz y Pedro Flaínez: una visión nueva de viejos documentos”, *Signo: revista de historia de la cultura escrita*, 13, 2004, pp. 121-147. GARCÍA LEAL, A., “Los condes Fruela Muñoz y Pedro Flaínez: la formación de un patrimonio señorial”, *Anuario de estudios medievales*, 36, 1, 2006, pp. 1-110.

varias villas: la villa de Moreda en el río Aller, la villa en *Anzaio* (posiblemente en la zona de Acebedo) y la villa de Aralla. Aunque no conocemos a fondo a la abadesa María por falta de fuentes que abunden al respecto, -y el monasterio y bienes inmuebles donados se salen de nuestro espacio de estudio-, la importancia de la donación radica en que es uno de los únicos dos casos encontrados en que se aprecia a una abadesa acercándose a un donatario por medio de una donación. El segundo es el de la abadesa Froilo, que donó unas tierras al monasterio de San Julián y Santa Basilisa con la condición de que las trabajen y que ella y su convento de religiosas percibieran la mitad de lo cosechado¹⁹⁸. También porque es uno de cuatro casos en el que una iglesia local es el objeto de la transacción. Dos de estos cuatro son el de la abadesa Salomona y la iglesia de Santa Eulalia, que compró a Salvador y a su mujer Kilio con una villa propia en Matarromarigo por treinta y un sueldos¹⁹⁹; el otro es la iglesia de San Miguel “*in Penna intus cauata*” ya estudiada, que recibió por medio de una donación que le hizo el presbítero Servando antes de volverse obispo²⁰⁰. El último data del 988 y trata sobre una donación que hicieron Ablavel Godestéz y su mujer Gontrodo a la abadesa Florentina y a la comunidad monástica de Santa Eulalia del río Lena en Camellas una villa con casas y la iglesia de los Santos Julián y Basilisa, todos sitios cerca del propio monasterio de Santa Eulalia²⁰¹.

En otras palabras, las relaciones que entablan las abadesas con determinados personajes, sobre todo si son relevantes, o con comunidades monásticas pueden marcar una diferencia si los comparamos con otras que no. En este nivel destacan las ya mencionadas Salomona y María. En cambio, al estudiar a la abadesa Florentina y su relación con el monasterio de Santa Eulalia no nos queda clara la relevancia de esta institución al donarle a ella la iglesia de San Julián y Santa Basilisa. Igual sucede con la abadesa Froilo, su convento, y el monasterio de los Santos Julián y Basilisa. Respecto a esta abadesa, en el 929 ella donó a los monjes

PRIETO PRIETO, A., “El conde Fruela Muñoz: un asturiano del siglo XI”, *Asturiensia medievalia*, 2, 1975, pp. 11-35.

¹⁹⁸ *León*, I, 80/929.

¹⁹⁹ *León*, III, 645/1005.

²⁰⁰ *León*, III, 689/1010.

²⁰¹ *Otero*, 29/988.

del monasterio de los Santos Julián y Basilisa las *terras in Elisonza et in uaica de Porma* que había recibido de un personaje llamado Hanni²⁰². En la donación, Froilo puso como condición que le entregaran a su convento y a ella la mitad de lo que cosechen en las tierras aludidas y que dispusieran de la otra mitad según el deseo de los donatarios.

Ejemplo adicional que confirma esto es el de la abadesa Leocadia del monasterio de San Esperato, que le compró a un personaje local llamado Scapa unas viñas²⁰³. Pero de ella ni de Scapa tenemos noticias adicionales que demuestren si alguno de ellos ocupaba un sitio de importancia en las redes sociales. Esta situación difiere un poco de la que hemos encontrado en la abadesa Goldregoto del monasterio de Santa Marina al prevalecer en un pleito que había entablado con Vellito y Calendo por haber arado sin su autorización unas tierras que le habían donado Adriano y Leocadia²⁰⁴. En base a la evidencia encontrada, todo pudiera indicar que ambos personajes pudieron haber sido propietarios local no comparables, obviamente, con los Flaínez, pero sí con cierto margen económico y social²⁰⁵.

El caso de la abadesa Flora y el monasterio de Santa Cristina es uno mucho más conocido, aunque sea por medio de documentos emitidos al final de su historia monástica, (por tanto, no contemporáneos al mismo totalmente), concretamente cuando Flora entregó todos los bienes del cenobio, incluyéndose ella misma, al monasterio de Santiago de León²⁰⁶. La razón por la cual Flora llevó a cabo esta donación es porque toda su familia y las monjas del cenobio ya habían muerto quedando ella sola. Y es que antes de la donación y entrega que Flora hizo de sí misma al monasterio de Santiago de León, el monasterio de Santa Cristina fue el nodo central de la red aristocrática y familiar encabezada por Arias y su hijo

²⁰² *León*, I, 80/929.

²⁰³ *León*, II, 396/966.

²⁰⁴ *Otero*, 43/997.

²⁰⁵ *Otero*, 21/976, *Otero*, 21/986 y *Otero*, 43/997.

²⁰⁶ *León*, III, 803/1023.

Balderedo, aparte de que fue regido por las mujeres de dicha familia²⁰⁷. Precisamente en esto que radica la importancia del cenobio para efectos de nuestra investigación, pues en un primer periodo de su historia tenemos que el monasterio de Santa Cristina fue regido por Justa, María, Domna Infante y Grande y sus nietas Honorífica y Flora²⁰⁸. Luego en la segunda etapa de Santa Cristina estuvo al frente Domna, viuda de Valderedo y su hija Flora, hasta que murió la primera quedando sola Flora y heredando todos los bienes familiares, por lo que los dona y se entrega a sí misma al monasterio de Santiago de León²⁰⁹.

Fuera de las abadesas, la participación de mujeres que asumen otras categorías religiosas o las encontramos en un estado intermedio entre el de religiosa y laica es mucho más reducido. Si ampliáramos nuestro foco de estudio a las iglesias intermedias, solamente encontramos un solo ejemplo, el de Monosca y Eugenia, ambas denominadas *Famula Dei*, que donaron una viña y una tierra al presbítero Félix, quien fundaría posteriormente el monasterio de San Miguel de León en el arrabal de León²¹⁰. Esta situación no cambia mucho limitándonos al foco fijado desde el principio, los centros eclesiásticos locales, pues apenas contamos con un solo ejemplo en el que encontramos a una religiosa interviniendo directamente en él. Nos referimos al monasterio de San Andrés de León y Gutina Véilaz, descrita a sí misma en la documentación como *Christi Ancilla*²¹¹. Este monasterio, a pesar de haber sido regio, -pues sabemos que formó parte del patrimonio regio del rey Ramiro III en el 977-, no cuenta con una documentación abundante²¹². En ese mismo año mencionado Ramiro III lo donó a Sahagún añadiendo unos solares ubicados en la puerta del obispo de la ciudad de León²¹³.

²⁰⁷ FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, pp. 304 y 305.

²⁰⁸ *León*, III, 803/1023.

²⁰⁹ *León*, III, 803/1023. Ver también YAÑEZ CIFUENTES, M. P., *El monasterio de Santiago de León*. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1972, p. 57. FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, p. 232.

²¹⁰ *León*, III, 649/1005.

²¹¹ *León*, III, 731/1014.

²¹² De este monasterio contamos con 4 documentos: *León*, III, 518/987, *León*, III, 731/1014, *Sah*, I, 286/977, *Sah*, I, 290/977 y *Sah*, I, 306/980. Existe otro en el que aparece aludido como elemento que fija los términos de una heredad: *León*, III, 759/1019.

²¹³ *Sah*, I, 286/977.

En otras palabras, pasó a depender del núcleo monástico del Cea, lo que quedó confirmado por el monarca varios meses después añadiendo para Sahagún la iglesia de los Santos Justo y Pastor en el suburbio de la ciudad de León²¹⁴. Pero volviendo a Gutina Véilaz, su presencia en el monasterio de San Andrés de León es relevante para nuestra investigación porque es la protagonista en una venta que llevó a cabo el cenobio a Gonzalo y su mujer Silverzo de una tierra cerca del río Torío en León por el precio de 20 sueldos²¹⁵. Fuera de estos datos, no sabemos nada más de esta mujer.

Por otra parte, el rol en el que más encontramos a la mujer es en el de esposa acompañado a su marido en transacciones. De los 14 matrimonios escogidos por tratarse de mujeres que participan activamente en transacciones de iglesias locales con sus maridos, 12 se les observa actuando como donantes, mientras que solamente tres veces aparecen como receptores de bienes dados por otros personajes: el primero es la venta que el monasterio de Eslonza le hizo al noble Oveco Téllez y Urraca de la iglesia de Santa Eugenia y una decanía (Fig. 8)²¹⁶. El otro es el de Fruela Muñoz y Elvira Fáfilaz, que donaron al abad Esteban y al monasterio de Sahagún su iglesia de San Julián de Bobadilla del Esla²¹⁷. Los donantes de esta iglesia son miembros del grupo familiar de los Banu Gómez y el donatario, naturalmente, es el colectivo monástico de más prestigio en todo el valle del Cea²¹⁸. Esto quiere decir que, al igual que se ha observado en roles y categorías anteriores, hay una relación entre el bien donado que ellas dan y el donatario que lo recibe. De 14 casos seleccionados, solamente dos veces también se ha hallado una iglesia local como el bien donado: el primero es sobre la ya aludida venta que hizo el monasterio de Eslonza a Oveco Téllez y a su mujer Urraca de la iglesia de Santa Eugenia y una decanía (Fig. 8)²¹⁹. Ya hemos comentado anteriormente que Oveco

²¹⁴ *Sah*, I, 290/977.

²¹⁵ *León*, III, 731/1014.

²¹⁶ *Sah*, II, 340/988 y *Eslonza*, 30/988.

²¹⁷ *Sah*, II, 413/1024.

²¹⁸ MARTÍNEZ DÍEZ, G., "La familia condal de Carrión", en *Actas del III Congreso de Historia de Palencia*. Palencia, Diputación Provincial de Palencia, 1995. TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*.

²¹⁹ *Sah*, I, 340/988 y *Eslonza*, 30/988.

Téllez fue un líder aristocrático hijo de Tello Miréliz y aliado de García Gómez de los Banu Gómez²²⁰. El noble decidió comprar ambos centros eclesiásticos debido a que la comunidad monástica de Eslonza se encontraba en una situación económica precaria por una aceifa que se llevó en esos mismos años en la que se arrasó con el monasterio. También porque ambas instituciones fueron construidas por el obispo Frunimio de León, abuelo de Urraca, por lo cual la adquisición se produce por un vínculo familiar indirecto pasado. El otro ejemplo es del 1024, año en el que Munio Gómez, -de los Banu Gómez también-, y su mujer Elvira Fáfilaz dieron al monasterio de Sahagún su iglesia de San Julián de Bobadilla²²¹. Por último tenemos un tercer caso que se relaciona con personajes relevantes y un matrimonio local, pero el bien de la transacción no era una iglesia local. Éstos son Gómez y Auria, ambos dependientes del monasterio de San Andrés que vendieron a Fruela Muñoz y su mujer Amuna una viña que tenían cerca del río Bernesga en un lugar llamado “Melandreto”²²². Según se deduce del diploma, tanto Gómez y como Auria dependían del mencionado monasterio, y la razón por la cual se llevó a cabo la venta fue porque el monasterio pasaba por dificultades económicas en ese momento.

En fin, los matrimonios a los que se les observa donando iglesias y monasterios locales son únicamente una minoría en comparación con la cantidad de casos, ya que solamente hemos encontrado dos. En cambio, 12 veces hemos encontrado matrimonios disponiendo de otra clase de bienes. Esta idea se ve reforzada por el hecho de que precisamente en estos dos casos tenemos que ambos matrimonios proceden de la aristocracia del reino, y el nodo que encontramos conectado al matrimonio, bien sea donante o donatario, es uno de considerable importancia en las redes. En ambos casos estos nodos conectados fueron comunidades monásticas relevantes: el monasterio de San Pedro de Eslonza y el monasterio de Sahagún.

²²⁰ TORRES SEVILLA, “Monarquía y nobleza”, p. 112.

²²¹ *Sah*, I, 413/1024.

²²² *Otero*, 169/1024.

Por otra parte, las dinámicas cambian cuando estudiamos matrimonios cuyos bienes donados son tierras u otros bienes inmuebles. Varios ejemplos sustentan esto anterior. En febrero del 950, Aliporce y su mujer doña Larga vendieron al presbítero Citayo y a su hermana Filauria dos tierras ubicadas en el territorio de León, en el sitio llamado *Plano*²²³. Tres meses después, otro matrimonio con un perfil similar al anterior (ambos los conocemos por un solo diploma y son propietarios de tierras) llamado Julián y Gódica vendieron al mismo presbítero y a su hermana media tierra en *Covellas* en el territorio de León²²⁴. Desconocemos qué monasterio era al que pertenecía el presbítero Citayo, si su hermana fue religiosa o laica, y más aún si estuvo vinculada o no al mismo cenobio de haber existido. La única evidencia que nos sugiere un posible escenario monástico para ambos matrimonios y el presbítero como representante del mismo es la mención que se hace de una iglesia local dedicada a Santa Eugenia en la transacción de Aliporce y doña Larga. Como paga de las tierras recibidas de la venta de Aliporce y Larga, Citayo optó por donar la iglesia aludida de Santa Eugenia²²⁵.

Al menos se observa en cinco ocasiones adicionales a matrimonios donando tierras propias un tanto más considerables como las villas o heredades. Uno de ellos es uno ya mencionado, el de Adriano y Leocadia, que donaron al monasterio de Santa Marina de Valdoré una villa en el mismo lugar²²⁶. Este matrimonio llama la atención porque en otro diploma se les alude indirectamente. El mismo consiste en una disputa sobre una tierra que habían donado ellos al monasterio de Santa Marina y que habían arado Vellito y Calendo sin el consentimiento de la abadesa Goldregoto²²⁷. La mención de esa tierra como propiedad previa de Adriano y Leocadia, aunque no parece ser igual de relevante que una villa o heredad, es sugerente porque nos permite asumir que Adriano y Leocadia debió haber sido un matrimonio envuelto activamente en transacciones locales de tierras de las que disponían. El tercer caso es el del matrimonio entre Juan Adufíci y María, que

²²³ *León*, I, 210/950.

²²⁴ *León*, III, 600/1001.

²²⁵ *León*, I, 210/950.

²²⁶ *Otero*, 21/976.

²²⁷ *Otero*, 43/997.

pusieron en manos del abad Pelayo y el monasterio de San Martín de Torres varias heredades²²⁸. De dichas heredades no se nos revela dónde estaban localizadas ni cuántas eran. Otro matrimonio de los encontrados, el de Nuño Núñez y su mujer Vida, disponía del mismo tipo de bien, una heredad, pues en el 975 donaron al monasterio de San Cebrián de Noceda varias de éstas sitas en el Bierzo en los lugares de Fornela²²⁹. Y, añadieron también una villa que tenían en Ancares, otra en Paradela, -cerca del río Cúa-, y otra en Aliares. Igualmente, sobresale el matrimonio de Artemio y Nobilia, quienes donaron una villa que lindaba con los arroyos de Ceramedo y Casare al monasterio de Santa Marina²³⁰. El problema con el diploma de esta donación es que no queda claro si el monasterio referido de Santa Marina era el que fue fundado en Valdoré o algún otro que pudiera haber existido en Viñayo. El quinto matrimonio es el de Ansur e Ilduara, que dotaron al monasterio de San Salvador de Pozuelo con las villas de *Petro* y media villa de *Belone*²³¹.

De este apartado nos quedan dos matrimonios cuyos bienes donados no fueron ni iglesias locales ni villas o heredades. Ambos tienen en común también que no aparecen reiteradamente en los diplomas encontrados. El primero es el de Xab y su mujer María, que vendieron al diácono Michael unas tierras localizadas en el valle de Artimio, muy próximas a la iglesia de San Juan²³². Se desconoce si ambos, Xab y María, o hasta incluso el diácono Michael, tuvieron vínculo alguno con dicha iglesia y por tal razón cedían las mismas. El segundo matrimonio, el de Rodrigo y Vellita, llama la atención no por el bien vendido, -una viña-, sino por el comprador del mismo: el obispo Servando²³³. Sin embargo, nada puede decirse tampoco del matrimonio por falta de documentación que evidencia si eran propietarios relevantes o no ni qué tipo de protagonismo ejercían en su sociedad

²²⁸ *Ast*, 242/1025.

²²⁹ *Ast*, 131/975.

²³⁰ *Otero*, 23/978.

²³¹ *Sah*, I, 269/973.

²³² *León*, III, 595/1000.

²³³ *León*, IV, 903/1032.

local, salvo el nexo que tuvieron con un personaje relevante, en este caso, el obispo Servando.

El segundo rol en el que encontramos de forma más frecuente a las mujeres es como parte de un grupo familiar local. Aparecen en un total de 13 ocasiones como madres, hijas, etc., participando junto a otros miembros familiares en ventas, donaciones, pleitos, en fin, transacciones de todas clases. En general, se les observa a ellas junto a otros miembros familiares como propietarias locales que participan en transacciones con otros personajes locales pertenecientes a otros grupos familiares, matrimonios, religiosos, otras mujeres, entre otros. Predominan entre los bienes en cuestión las tierras y las viñas, mientras que solamente cinco veces se observan las villas o heredades como objeto de las transacciones. De estos cinco casos, en uno tenemos como receptor del bien a un centro eclesiástico local: el monasterio de San Martín de Torres, que recibieron del presbítero Bellite y su madre Aldesenda una villa que ambos habían obtenido por herencia y compra²³⁴. En los otros cuatro casos se observa que los donatarios varían entre sí. Uno es un matrimonio conformado por Maurelle y María, que compraron a Ecma y padre Hindine una villa²³⁵. La misma la habían obtenido Maurelle y María *de partis de Uellasgo Uermudizi* en el lugar de Oncina, en Bahar. En el tercer ejemplo es que encontramos una heredad. Dicho bien se menciona en un pleito entre Fronilde Ovéquiz y sus padres Oveco Muñiz y Marina Vímaraz por la tercera parte de una heredad²³⁶. La causa de la disputa fue que Fronilde reclamaba dicha parte y su padre Oveco quería dársela a su esposa Fronilde. El conflicto se resolvió al acordarse en el monasterio de San Salvador de Villacé que Marina sería la propietaria del monasterio, de la mitad del valle de Villacé, de otro llamado Vezdemarbón y todo lo que pertenecía a Fronilde en Xaharices y Pantigosos. Fronilde, por su padre, aceptó las condiciones impuestas tras el pleito.

El último donatario de este renglón es una mujer de la élite aristocrática que al mismo tiempo fue abadesa del monasterio de San Vicente en León: Salomona

²³⁴ *Ast*, 251/1027.

²³⁵ *León*, IV, 929/1034.

²³⁶ *León*, II, 424/1029.

(Fig. 9)²³⁷. En el 1010, Sarracino, su mujer Matrona, sus hijos Esteban, Domingo, Justa y Domna Bonma, posiblemente buscando adquirir más prestigio y estrechar lazos con Salomona, le donaron la heredad familiar que tenían en Matarromarigo, la villa de Torneros. La heredad estaba compuesta de tierras cultivadas, prados, monte, y estaba *aderente aule Sancte Eulalie*²³⁸. Asumimos que propietaria de esta iglesia era la misma Salomona, lo que sabemos por medio de una transacción del 1005 en que Salvador y su mujer Kilio vendieron a Salomona la villa de Matarromarigo, donde se había fundado el monasterio la iglesia de Santa Eulalia²³⁹.

Cinco veces encontramos a un centro eclesiástico local como receptor de un bien adquirido en compra o donación por una mujer y algún otro miembro familiar que le acompaña: el ya mencionado caso del presbítero Bellite y su madre Aldesenda, que le donaron una villa al monasterio de San Martín de Torres²⁴⁰; el de Ermesinda y sus hijos, que vendieron un campo de su propiedad al monasterio de San Andrés de Motarra^{f241}. En base al documento de este monasterio, sabemos que el campo estaba sito en la misma villa de Motarra^f, donde se había fundado el monasterio de San Andrés.

Posiblemente dicha donación responde a una iniciativa monástica de acumulación de bienes y tierras, o hasta incluso a una organización del espacio en torno a San Andrés, sobre todo en el marco de la dependencia que mantenía hacia el monasterio de Sahagún. Esto es lo que se infiere, pues la donación va dirigida tanto como al centro eclesiástico local como a Sahagún (*Vobis domno Felix abba seu omni collegio Sanctorum Facundi et Primitivi et tibi frater Aiubi qui es commorante cum tuis fratribus in villa Motarrafi in monasterio Sancti Andre*)²⁴². Otro centro eclesiástico local que ejerce de donatario es el de San Salvador del Cea²⁴³. Esta institución recibió con ciertas limitaciones unos bienes que pertenecían

²³⁷ León, III, 686/1010.

²³⁸ León, III, 686/1010.

²³⁹ León, III, 645/1005.

²⁴⁰ Ast, 251/1027.

²⁴¹ Sah, I, 301/979.

²⁴² Sah, I, 301/979.

²⁴³ Sah, I, 435/1033.

a Totmino, a su madre Auria, su hermana María y a Venebridia, todos habitantes de Cea dan la mitad de una corte de Otero, excepto dos tierras y dos viñas y una cuba. Venebridia, por su parte, da todos sus bienes también al cenobio de San Salvador, exceptuando una viña cerca de Azabe.

Otro del que tenemos noticias, aunque no abundantes, es el monasterio de San Pedro de Cansoles, que recibió de Dona y su hija una viña²⁴⁴. Por último, uno de los casos más llamativos de mujeres entre sus familiares donando algún bien con un centro eclesiástico local es el de Filauria junto con Teoda, Adica, Gonzalo, Tajón, Iscam, Gómez, otro Adica, Valdeo, todos ellos de la comunidad de Melgar, que pusieron en manos del abad Iubla el prado de *Fontoria*²⁴⁵. Aunque en la donación sobresale un personaje llamado Rexindo como el representante principal de la comunidad de Melgar, la presencia de Filauria en la transacción es llamativa porque aparece como un personaje más de un grupo del que se tiene constancia de haber llevado a cabo actividades muy intensas en el entorno de Melgar. Filauria fue la mujer de un personaje llamado Iubla, que al mismo tiempo fue abad del monasterio de San Esteban de Bobadilla de Rioseco²⁴⁶. En cuanto a ella, Tajón y Gómez, los tres son hermanos y descendientes de Recaredo, patriarca de un grupo familiar prominente y con mucho arraigo en el entorno de Melgar²⁴⁷. Tal y como se evidencia en el diploma del cenobio de San Juan, Tajón y Gómez aparecen como actores adicionales de esta donación y como copropietarios del prado. La participación activa en transacciones locales adicionales a ésta ha quedado documentada a través de un diploma en el que los encontramos donando una iglesia de su propiedad dedicada a San Esteban a otra iglesia local más relevante del entorno local: San Clemente de Melgar²⁴⁸. Esto ha sido interpretado como una iniciativa por parte del grupo familiar cuyo propósito era estrechar lazos con una

²⁴⁴ *Sah*, I, 346/991.

²⁴⁵ *Sah*, I, 44/932. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, “La nueva ordenación del poblamiento”, pp. 1034 y 1035.

²⁴⁶ *Sah*, I, 94/945-954, *Sah*, I, 162/959 y *Sah*, I, 164/959.

²⁴⁷ *Sah*, I, 164/959. CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, p. 18.

²⁴⁸ *Sah*, I, 77/941.

comunidad monástica considerable y aumentar para sí su prestigio local, pero sin convertirse en miembros de la élite aristocrática²⁴⁹.

Los últimos seis casos que quedan se caracterizan por consistir de transacciones en las que el bien en cuestión es una tierra o una viña. Los receptores de los bienes, por su parte y en su mayoría, son religiosos, posiblemente miembros de la élite local, aunque no desconectados totalmente de su sociedad local. También sobresalen laicos o personajes de los que solamente tenemos noticia de ellos por un único diploma. El primer presbítero que hemos de mencionar ya lo hemos abordado anteriormente, llamado Braulio, un ejemplo interesante de un personaje que hemos encontrado ejerciendo de intermediario entre pequeños propietarios y líderes aristocráticos²⁵⁰. Esto lo hemos corroborado a través de varias fuentes en las que se le alude, como la de una disputa encontrada entre Velito, Calendo y el monasterio de Santa Marina por unas tierras que ellos araron sin la autorización del cenobio²⁵¹. En dicho pleito aparece Braulio como redactor del mismo. También lo hemos visto en su faceta como propietario local al comprarle a Cidi y su mujer dos tierras una en Montecillo y otra en la Vega de Adriano²⁵². Pero concentrándonos ahora en la transacción que nos concierne, la encontrada entre el presbítero Braulio, Gogina y sus hijos, resulta que éstos últimos le vendieron al primero la parte familiar de lo que les correspondía de una unidad familiar, y unos manzanos, cerezos y ciruelos que Gogina había obtenido de sus padres y su esposo Sisiberto²⁵³.

Otros tres ejemplos son más oscuros que los anteriores porque no tenemos suficiente evidencia que nos permita conocer a fondo al grupo familiar ni a los personajes receptores de los bienes permutados. En cuanto a sus bienes, los mismos tampoco parecen ser muy relevantes si los comparamos con otros casos en que se han identificado iglesias locales, heredades o villas como el bien permutado. Uno de ellos es la venta que realizaron Ssegudo Fróilaz y su hija Domna Matre de una

²⁴⁹ CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, pp. 18 y 19.

²⁵⁰ DAVIES, “Local priests”, p. 42.

²⁵¹ *Otero*, 43/977.

²⁵² *Otero*, 16/964.

²⁵³ *Otero*, 15/964.

viña al presbítero Servando²⁵⁴. El otro es Hatita y Totadomna, hijos de Azalone, que cedieron al presbítero Mara unas tierras sitas en el val de Covellas²⁵⁵. En el tercer caso vemos que la compradora es una mujer llamada María Velázquez de una viña que pertenecía a un grupo familiar compuesto por Lile, Regina, y sus hijos Miguel, vita y Vellite y María, mujer de éste último²⁵⁶. Dicha viña formaba parte de otra viña que ellos mismos habían plantado en una tierra que pertenecía al monasterio de Santa María y después se dividió por la mitad.

Por otra parte, el siguiente caso llama la atención porque se observa a un grupo familiar participando activamente en una transacción local y representando al mismo tiempo a un monasterio local, posiblemente en el que habitaban: el de Santa Leocadia. El mismo fue representado en la transacción por un hombre llamado Xaba y su hija Adosinda, quienes le vendieron a una mujer llamada María una viña que poseían en *Ripa Rubia*, cerca del río Bernesga²⁵⁷. Pero, tal y como pasa en muchos de los ejemplos encontramos, la falta de fuentes relacionadas con este centro eclesiástico local nos impide conocer en profundidad el monasterio de Santa María, si Xaba y su hija Adosinda pertenecían a un determinado grupo familiar local, si realizaban actividades intensas en la zona y mucho menos quién era María, la compradora.

El último caso que nos queda no es precisamente llamativo porque encontramos a una mujer en un rol de los ya mencionados, sino porque se observa la mujer en una transacción con un personaje cuya identidad no queda clara, lo que hace imposible precisar si el acompañante de ella era su marido, hermano o hijo. Sin embargo, resulta interesante la donataria porque es una abadesa en representación del cenobio de Santa Eulalia de Camellas²⁵⁸. Se trata de la abadesa Florentina, que recibió de Ablavel Godestéiz y Gontrodo algunos bienes personales suyos. En base a la donación, se infiere que ambos personajes eran propietarios de

²⁵⁴ *León*, III, 799/1023.

²⁵⁵ *León*, III, 137/940.

²⁵⁶ *León*, IV, 896/1032.

²⁵⁷ *León*, III, 797/1023.

²⁵⁸ *Otero*, 43/997.

cierta relevancia, pues hicieron entrega de una villa con su iglesia dedicada a los Santos Julián y Basilisa, cerca del propio monasterio de Santa Eulalia de Camellas. Incluyeron también unas tierras sitas en Navedo que se la habían quitado a Pedro, su antiguo propietario, como castigo por haber retenido a una mujer contra su voluntad.

En conclusión, pese a que los hombres se encontraban en ventaja política con respecto a las mujeres, esto no fue un obstáculo para las mujeres, al menos a nivel socio-económico por gozar de los mismos derechos de propiedad que los hombres, pero naturalmente, en función de las múltiples realidades sociales que vivían. Una de las realidades que podían vivir y a través de ella llevar a término sus intereses socio-económicos fue por las iglesias locales, asumiendo los diversos roles por los cuales era mejor desplazarse en las redes: como aristócratas, religiosas, a través de sus grupos familiares o con su esposo. La posesión, protección y vinculación con una iglesia local suponía para ellas, lógicamente, el acceso a una amplia red social que incluía tanto a personajes locales como a personajes supralocales. También les garantizaba su posición social en las redes. En el caso a las mujeres aristocráticas, se ha observado que se trató de un grupo muy reducido, un total de cinco, -Jimena Muñiz, Elvira Fáfilaz, mujer de Munio Gómez, Urraca, mujer de Oveco Téllez, Salomona, propietaria de la iglesia de San Miguel y abadesa de San Vicente de León, y Flora, abadesa de Santa Cristina y Santiago de León-, en comparación con 37 casos de mujeres que, aunque las veamos como propietarias de bienes como villas o heredades, no aparecen conectadas con personajes del poder central o episcopal. De estos 32 casos de mujeres, sean participando con sus familias, sus maridos, o como religiosas, solamente nueve casos pueden considerarse como propietarias supralocales por los bienes que poseían: dos con iglesias locales y siete con villas y heredades, por lo que estamos igualmente ante una minoría con respecto al resto, un total de 23 casos cuyos bienes eran tierras, viñas, cortes, en fin, bienes de menos envergadura.

Número de mujeres propietarias		Bienes	Número propiedades
Propietarias locales	23	Tierras, cortes, viñas, etc.	23
Propietarias supracolales	9	Villa o heredad	7
		Iglesias locales	2
Total mujeres	32	Total propiedades	32

Figura 10. Tipos de mujeres propietarias en las redes locales con sus propiedades

Mujeres aristocráticas	Tipos de bienes		
	Villa o heredad	Iglesias	Tierras, Viñas, etc.
Salomona	1	1	2
Elvira Fáfilaz	0	1	0
Urraca	0	1	0
Flora	1	0	0
Jimena Muñiz	15	1	0
Total	17	4	2

Figura 11. Mujeres aristocráticas y sus propiedades

3.2.5 Los reyes

Uno de los aspectos más llamativos en el estudio de los nodos monásticos locales es la multiplicidad de formas en que encontramos a los reyes interactuando en ellos, y también las diversas razones por las cuales éstos actúan de esa manera. Una de ellas es para mantener contacto con las élites aristocráticas y líderes locales, que a su vez están conectados con sus sociedades locales o mantienen las iglesias locales como su centro de control²⁵⁹. Hay muchos ejemplos en los diplomas que

²⁵⁹ MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, “La nueva ordenación del poblamiento”, p. 1043. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, “Poderes locales”, p. 205.

nos constatan esto: según un documento del 929, en el año 916 el noble Gisvado y su mujer Leuvina decidieron tomar la iniciativa para fundar un monasterio en Boñar dedicado a San Adrián y Santa Natalia²⁶⁰. Para ello hablaron con los obispos Genadio de Astorga, Atilano de Zamora y Cixila de León de su intención de fundar un cenobio en Boñar. Tiempo después, en 929, el matrimonio fundó el monasterio asistiendo a dicha fundación el rey Alfonso IV junto a nobles, obispos, abades y laicos. En este caso se infiere una presencia directa del rey Alfonso IV, pero de modo pasivo, porque su presencia se limitó a confirmar la fundación realizada por Gisvado y Leuvina.

Una dinámica parecida regia en la que se apoyan de intermediarios locales, -salvo con algunos matices que han de resaltarse-, se observa también en una villa llamada Bobadilla de Rioseco. De dicho lugar tenemos constancia de que durante el reinado de Ordoño II, un laico llamado Tajón obtuvo del propio Ordoño II como una villa o *hereditate*, de la cual forma parte la iglesia de San Miguel como un elemento más de la unidad dominical²⁶¹. En ese documento Tajón es referido como *fidelis* del rey, como ya hemos analizado anteriormente, sosteniendo la posibilidad de un vínculo de parte de Tajón hacia el rey, por lo cual nos ha servido de base para afirmar que se trató de un aristócrata. La presencia de este aristócrata a nivel local es importante para entender cómo los reyes aprovecharon estos contactos y mantuvieron la comunicación, especialmente cuando no tuvieron una presencia constante en el entorno local, como bien sabemos en este caso en concreto, de Tierra de Campos²⁶². Pese a esta poca presencia en dicho territorio, y que desconocemos la relación que pudiera haber mantenido la monarquía con este personaje y su familia en los años subsiguientes, no parece razonable descartar en su totalidad la posibilidad de que ambos, la monarquía y el grupo familiar de Tajón mantuvieran una relación (aunque desconozcamos cómo la llevaron a cabo), primero por las noticias posteriores que tenemos sobre su mujer y el monasterio de

²⁶⁰ *Eslonza*, 9/929.

²⁶¹ *Sah*, I, 19/920.

²⁶² RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ordoño III*, p. 155. CARVAJAL CASTRO, *La construcción de la monarquía asturleonera*, pp. 50 y 51.

Sahagún, -otro personaje que formaba parte de esta red entre el monasterio de San Miguel de Rioseco, el grupo de Tajón y la monarquía-, pero más aún por los vínculos directos que mantuvo Furakasas iben Tajón, hijo de Tajón, con Ordoño III y el monasterio de Fonte de Febro²⁶³.

Esta actuación de los reyes puede variar en relación con la intensidad con la que se perciba su presencia en los nodos monásticos locales. Varios ejemplos sustentan lo anterior. En el año 895, Alfonso III puso en manos de la comunidad monástica de San Martín un cenobio fundado en Parada y Cebraria²⁶⁴. Con la donación el rey incluyó las tierras del entorno del monasterio, todo para el sustento de la comunidad de monjes. Pero, esta donación hay que entenderla también teniendo en cuenta otras cuestiones que explican la importancia de la intervención regia en Parada y Cebraria. Primero, el contexto en el que encontramos San Martín de Parada y Cebraria, en el espacio montañoso al oeste de Astorga. Todo ese espacio astorgano, junto al Bierzo, se caracterizó por la gran cantidad de monasterios que encontramos en la zona, concretamente desde finales del siglo IX²⁶⁵. Muchos de estas iglesias locales fueron fundadas o protegidas por grupos aristocráticos vinculados a la monarquía, movidos, evidentemente, por sus propios intereses económicos agro-ganaderos y socio-políticos familiares²⁶⁶. Incluso, en la donación que Alfonso III hizo al monasterio de Santa María se nos revela que el cenobio, antes de haber sido suyo, había pertenecido a un personaje aristocrático astorgano llamado Ensila²⁶⁷. En otras palabras, resultaba beneficioso para los intereses monárquicos hacerse presente en un territorio dominado por grupos aristocráticos locales y eclesiásticos, sobre todo cuando Parada y Cebraria conectaban con diversas vías de comunicación.

²⁶³ *Sah*, I, 150/956, y *León*, III, 295/956.

²⁶⁴ *Ast*, 8/895.

²⁶⁵ TESTÓN TURIEL, J. A., *El monacato en la Diócesis de Astorga en los periodos antiguo y medieval: la Tebaida Berciana*. León, Universidad de León, 2008.

²⁶⁶ RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. C., y DURANY CASTRILLO, M., "La aristocracia en el Bierzo altomedieval, ss. IX y IX", en FOLGAR DE LA CALLE, M. C., GOY DIZ, A. E., y LÓPEZ VÁZQUEZ, J.M. (coords.), *Memoria Artis. Studia in memoriam M. Dolores Vila Jato*. Galicia, Xunta de Galicia, 2003, pp. 358 y 359. MARTÍN VISO, "Monasterios y redes sociales", pp. 13 y 15.

²⁶⁷ CARVAJAL CASTRO, *La construcción de la monarquía asturleonense*, pp. 48 y 49.

Al parecer, este monasterio se mantuvo muy cercano al poder regio por lo menos hasta el 940, cuando Ramiro II lo donó al monasterio de Peñalba²⁶⁸. Pero simultáneamente, San Martín sirvió de enlace entre el poder regio y episcopal, pues en ese periodo de 45 años entre la donación de Alfonso III y la de Ramiro II el monasterio sirvió de escenario para la acción episcopal, pues en el 925 el obispo Fortis lo donó (o dicho de otra manera, lo vinculó) al monasterio de San Dictino; es decir, al obispado de Astorga²⁶⁹. Esto explica entonces por qué Ramiro II puso en manos de Peñalba el monasterio de San Martín de Parada y Cebraria, pues con ello tanto la monarquía como el episcopado astorgano fortalecían una relación ya estrecha. No perdamos de vista que Santiago de Peñalba fue un núcleo monástico ligado directamente con la sede astorgana debido a que Genadio de Astorga, su fundador, fue obispo de Astorga también. Fortis, por su parte, fue discípulo de Genadio y al igual que su predecesor episcopal (el propio Genadio), mantuvo buenas relaciones con los reyes asturleonese²⁷⁰.

En fin, los reyes se aprovecharon de estos nodos eclesiásticos locales para tener más presencia en el ámbito local. Pero dicha presencia variará conforme varíen el contexto en el que actúan los reyes y su agenda política-monárquica. Naturalmente, en otras instancias el rey no se hace presente en las transacciones que acontecen en las iglesias y monasterios locales. Si encontramos algo sobre ellos es porque aparecen aludidos reconociéndoles su autoridad dentro del lenguaje formulario de las transacciones. Varios ejemplos, sin pretensión alguna de ser exhaustivos comprueban esto. En las montañas de Peñacorada, el monasterio de Sahagún poseía una iglesia dedicada a Santa Olaja²⁷¹. La misma la recibieron de los presbíteros Falcón y Álvaro y Secuto Muñiz en el momento en que ellos como propietarios murieran. Dicha donación es confirmada por el obispo Savarico de León y los presbíteros Rodrigo y Fernando. El rey Vermudo II no estuvo presente en la transacción, y aun así no faltó el reconocimiento de ambas partes de su

²⁶⁸ *Ast*, 55/940.

²⁶⁹ *Ast*, 28/925.

²⁷⁰ QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga*, pp. 90 y 91.

²⁷¹ *Sah*, I, 321/984.

autoridad regia (*Regnante rege Veremudo in solio paterno*). De igual forma se comportó el abad Armentario cuando hizo entrega al monasterio de San Acisclo su villa de *Castro Potamie*²⁷².

En fin, no parece que los reyes sean los personajes que más intervienen en estas redes monásticas si los comparamos con las realizadas por los grupos aristocráticos, ya que además de los casos ya estudiados, solamente los vemos interviniendo en cinco más, sea asumiendo un rol pasivo o activo. Con la comunidad monástica de San Martín de Fonte de Febro, la primera de este subapartado, vemos a Ordoño III interviniendo directamente, ya que dio las tierras y montes cercanos al monasterio, así como la villa de *Lionia*, a la mencionada comunidad y a Furakasas iben Tajón, (hijo de Tajón, que había sido propietario de la villa e iglesia de San Miguel de Boadilla de Rioseco y llamado en las fuentes como *fidelis regis* de Ordoño II)²⁷³. Dicha villa la había permutado Ordoño III con su curial Fortes Iustiz.

De esta transacción es significativa la mención de varios personajes que estuvieron presentes para confirmarla (Fernán González, conde de Castilla, el obispo Gonzalo de León, el obispo Teodemundo, y el conde gallego Pelayo González) si tomamos en consideración el contexto en el que se llevó a cabo²⁷⁴. Recordemos que bajo su reinado, Ordoño III tuvo que enfrentar algunos conflictos internos en gran medida por las luchas de poder entre las élites aristocráticas del reino. En tierras gallegas, Ordoño III tuvo que enfrentarse a Jimeno Díaz y sus hijos, y a Rodrigo Velázquez, mientras que en suelo castellano al conde Fernán González, su suegro y padre de su esposa Urraca Fernández²⁷⁵. Por consiguiente, aun cuando se trata de una transacción local más entre un líder local y el rey, la presencia de algunos magnates regios, sobre todos los que fueron rebeldes como Fernán González y Gonzalo Muñoz, o magnates que fueron leales al rey como el

²⁷² *Ast*, 20/920.

²⁷³ *León*, I, 295/956.

²⁷⁴ *León*, I, 295/956.

²⁷⁵ RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ordoño III*, pp. 60, 61 y 194.

conde gallego Pelayo González, dice mucho del estado en que se encontraba su reinado en ese entonces²⁷⁶.

En otros cuatro casos más encontrados se observa al rey con actuaciones mixtas. El primero es el cenobio de San Juan de Valdecésar²⁷⁷. En él, Ordoño II intervino directamente poniendo en manos del abad Servando y el cenobio de San Juan todo el territorio de Valdecésar, cosa que confirmaron con el rey los obispos Genadio de Astorga, Oveco de León y Atilano de Zamora²⁷⁸. Años después, tenemos constancia de una transacción entre el matrimonio de Assur Sarracínez y su mujer Elvira y los abades Tello, Aurelio y otro Tello²⁷⁹. Resulta que el matrimonio aludido donó a los abades y al centro eclesiástico local un villar propio que habían obtenido por herencia familiar en Valverde de Curueño, lo que confirmó el rey Vermudo II sin participar activamente en la permuta. El matrimonio, por su parte, recibió a cambio 40 sueldos y una villa en Tolibia.

En el lugar de Viñayo tenemos noticias de finales del siglo IX de actividades intensas en torno a un cenobio dedicado a Santiago apóstol²⁸⁰. El propietario del centro eclesiástico local aludido era el obispo Frunimio de León, que lo dotó con una serie de ajuares, libros litúrgicos, una villa, la mitad de otra en *Bellaira*, una serna en Soyanzo, media viña en el Bierzo, junto al río Boeza, y la villa de Felgaria, todo con la condición de que él percibiera los frutos de lo donado junto con la comunidad monástica donataria. No se observa la presencia del rey en esta transacción. 45 años después, en un documento que, aunque está interpolado, no es falso²⁸¹, el rey Ordoño II dispuso del monasterio de Santiago y confirmó al obispo

²⁷⁶ RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y DURANY CASTRILLO, “La aristocracia”, pp. 373 y 374. ISLA FREZ, *Realezas*, p. 30. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ordoño III*, p. 81.

²⁷⁷ *León*, I, 38/916 y *León*, III, 587/999.

²⁷⁸ *León*, I, 38/916.

²⁷⁹ *León*, III, 587/999.

²⁸⁰ *León*, I, 5/873.

²⁸¹ *León*, I, 44/918. Según nos explica E. Sáez, el presente documento es una copia de entre los siglos XVI y XVII, cuyo texto está deformado y con un lenguaje en la descripción de los límites propio del siglo XIII. No obstante estas observaciones, el editor afirma que no puede considerarse como falso.

Frunimio como su propietario²⁸². Con la legitimación, el rey dotó el monasterio con las villas de *Torre*, *Grandela*, *Quiros*, la mitad de la villa de *Veiera* con la iglesia de Santa María y otra iglesia cerca del Bernesga dedicada a San Félix.

Vemos que entre monarcas, la dinámica en torno a Santiago de Viñayo difiere entre sí. Mientras que Alfonso III no se hizo presente en la primera transacción relacionada con el monasterio de Viñayo, con Ordoño II la relación con dicho monasterio cambió a una más activa y directa. Igualmente se comportó Ordoño II hacia el monasterio de Saelices de Mayorga, aunque con algunos matices que han de resaltarse²⁸³. Aunque el documento sobre Saelices de Mayorga está interpolado también, se aprecia al rey interviniendo personalmente en el cenobio local. También se infiere la presencia, o influencia del monasterio de Sahagún en Saelices, precisamente por el énfasis que se observa en el diploma interpolado y en otros documentos falsos sobre la titularidad que Sahagún ostentaba sobre Saelices en los según sostiene J. M. Mínguez²⁸⁴.

En el último caso llama la atención una intervención pasiva de parte del rey Alfonso V haciendo de juez en un pleito entablado entre el abad Adulfo del monasterio de San Martín de Valdesaz contra tres mozárabes, -Vicente, Abiahia y Iohannes-, por la titularidad de unas heredades sitas en Valdearcos²⁸⁵. Éstas habían sido propiedad de Letico, Fulgenzo y Zalama. Según se nos revela en el diploma, Vicente, Abiahia y Iohannes eran personajes muy cercanos al entorno regio. Con todo, al final del pleito Alfonso V favoreció al cenobio y a Adulfo porque al solicitar el rey que presentasen testigos para justificar la posesión sobre las heredades, la parte del monasterio llegó a manifestar que se la habían comprado al abad Hilal, ya muerto en aquel entonces.

²⁸² *León*, I, 44/918. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., “Pervivencia y transformaciones de la concepción y práctica del poder en el reino de León (siglos X y XI)”, *Studia Historica. Historia medieval*, 25, 2007, pp. 20-22.

²⁸³ *Sah*, II, 23/921.

²⁸⁴ *Sah*, II, 23/921 y *Sah*, I, 183/960.

²⁸⁵ *León*, III, 806/1024.

3.2.6 *Los obispos*

Otro personaje clave en el proceso de conformación de las redes monásticas es el obispo. El obispo es protagonista en este proceso por las relaciones que mantiene con las comunidades monásticas, con la élite y los reyes. No obstante, está claro que no siempre el obispo se hizo presente en todas las actividades y transacciones en torno a los centros eclesiásticos locales, pues en muchos de los casos estudiados no se les ha encontrado haciendo acto de presencia, mientras que en otros interviene, pero de modo pasivo, limitándose a confirmar lo permutado²⁸⁶. Esto nos conduce a cuestionarnos, por una parte, el alcance del poder episcopal en las redes monásticas y por otra, con cuánto margen contaban los obispos apoyados en las conexiones que tenían con el poder central y el poder local. Para ello hemos escogido una serie de ejemplos en los que se aprecian actuando de diversas maneras: activamente, pasivamente, junto a los reyes o apoyándose en interlocutores locales.

El primer caso a estudiar data del 1015 y en él no se observa la presencia activa del obispo. Dicha transacción tuvo lugar en el monasterio de San Miguel Arcángel de Castroferrol y vemos por medio de su diploma que María y sus hijos Galindo y Juan Ciprianiz donan una villa en la que encontramos como un elemento más del espacio un antiguo espacio de poder *quos dicent Castroferronio* para los monjes y monjas que habitasen allí²⁸⁷. Como condición para efectuarse la donación los donantes le piden a los monjes y monjas que se sometan al *servitium et obedientia ad pontifex astorice*²⁸⁸. Ese obispo al que la comunidad monástica tiene que someterse a su autoridad es Jimeno II de Astorga, obispo muy cercano del rey Alfonso V, quien favoreció mucho a la iglesia astorgana, diócesis que según M. Durany Castrillo, fue un espacio de primer orden en los primeros siglos del XI²⁸⁹. Teniendo en cuenta esta dependencia explícita hacia un obispo claramente cercano a

²⁸⁶ León, I, 80/929, León, III, 330/960, Sah, I, 77/941, Ast, 214/1015, Eslonza, 9/929 y León, I, 38/916.

²⁸⁷ Ast, 214/1015. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, “Poderes locales”, p. 205.

²⁸⁸ Ast, 214/1015.

²⁸⁹ DURANY CASTRILLO, M., “El obispado de Astorga en el primer tercio del siglo XI: de Jimeno a Sampiro”, *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 15, pp. 188 y 191.

la monarquía, parece lógico asumir que la presencia del rey no era necesaria, al menos directamente, en *Castroferrol* porque se trataba de un entorno local supervisado y controlado personalmente por el obispo de Astorga.

Y así encontramos más casos de obispos actuando directamente con el grupo monástico en torno a estos nodos eclesiásticos locales. Tal es el caso de monasterio de Santa María en la ribera del Cea, fundado *super kastrum de Abaiub*²⁹⁰. Respecto a él, el obispo Oveco de León donó al abad Iquila del monasterio de San Cipriano del Condado y a la abadesa Felicia del monasterio de Santiago de León la mencionada iglesia en el lugar cuyo nombre alude posiblemente algún personaje que pudo haber formado parte de la articulación local llevada a cabo allí en su momento. Llama la atención la forma en que se describe en el diploma a la iglesia de Santa María, como una *parrocianis ecclesiis*²⁹¹. Naturalmente, dicha denominación no debe tomarse en el sentido bajomedieval o moderno de la palabra. Teniendo en cuenta esto, una posible lectura a esta alusión, sobre todo en el contexto de la posible repoblación de la zona, puede ser la propuesta por A. Isla, al menos parcialmente, al afirmar que este tipo de casos hay que verlos iglesias insertadas en el “tejido complejo de las iglesias rurales, cuya problemática coincide, prácticamente, con la de las situadas en núcleos urbanos no episcopales o en poblaciones preurbanas”²⁹². Decimos parcialmente porque esto se observa relativamente en la iglesia de Santa María de *Castrobol*, pero con unos aspectos particulares que hay que puntualizar. Con la donación, la iglesia de Santa María pasó a ser un nodo conectado con el monasterio de San Cipriano del Condado²⁹³. Sin embargo, también se produjo una conexión con Santiago de León, un monasterio claramente urbano. Tampoco resta decir que no parece que con la donación Santa María se desligara de su donante, el obispo Oveco, lo que quiere decir que este cenobio local pudo haber mantenido al menos una red compleja con al menos tres nodos adicionales como centros eclesiásticos locales. Por último, se

²⁹⁰ León, I, 201/948.

²⁹¹ León, I, 201/948.

²⁹² ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, pp. 360 y 461.

²⁹³ León, I, 42/917.

mencionan en la donación al rey Ramiro II y a los obispos Salomón y Citayo como confirmantes pasivos junto al obispo Oveco.

Por tierras zamoranas es difícil explicar en profundidad la actuación episcopal alrededor de los centros eclesiásticos locales aunque no desconocidas del todo como veremos a continuación. En relación con los obispos en dichas tierras, se sabe que las fuentes más antiguas en las que se alude el obispado zamorano y sus obispos son contemporáneas con la toma de la ciudad de Zamora por Alfonso III²⁹⁴. Pero, lamentablemente no se sabe la fecha exacta de la fundación de la sede episcopal, ubicándola los historiadores más o menos entre finales del siglo IX y comienzos del X. Esto, por tanto, tiene sus repercusiones en la poca actividad registrada de parte del obispo zamorano a comienzos del siglo X, Atilano, al menos en lo que respecta a centros eclesiásticos locales, pues la situación es muy diferente al estudiar centros eclesiásticos mucho más prominentes, pues aparece muy activo tanto en Zamora como en otras partes del reino: en el monasterio de San Pedro de *Tunis* (San Pedro de la Nave) como confirmante de una donación que hace Alfonso III²⁹⁵, en otra que hace García I al monasterio de San Vicente y Santa Eulalia de Eslonza²⁹⁶, junto Genadio de Astorga como confirmante en una donación que el primero hace a Santa Leocadia de Castañeda²⁹⁷, y como uno de los obispos consultados por Gisvado y Leuvina para fundar el monasterio de los Santos Adrián y Natalia de Boñar²⁹⁸.

Los pocos casos documentados sobre iglesias y monasterios locales zamoranos, los conocemos porque se saben que fueron fundados por el obispo Froilán de León. Precisamente son dos monasterios, el de Tábara y Moreruela de Tábara, fundados al calor de la organización social de la zona llevada a cabo por el

²⁹⁴ LUIS CORRAL, F., “En busca de hombres santos: Atila, Ildelfonso y el obispado de Zamora”, en MARTÍN VISO, I. (ed.), *¿Tiempos oscuros? Territorio y sociedad en el centro de la península ibérica (siglos VII-X)*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009, p. 204. PÉREZ DE URBEL, J., *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*. Madrid, CSIC, Escuela de Estudios Medievales, 1952, p. 305.

²⁹⁵ *Celanova*, 9/907.

²⁹⁶ *Eslonza*, 1/912 y *Eslonza*, 2/912.

²⁹⁷ *Ast*, 13/916.

²⁹⁸ *Eslonza*, 9/929.

obispo reemplazando dos lugares que en época postromana pudieron haber actuado como centros de poder local: los castros de *Dehesa de Misleo* y el *Castillón*, lo que pudo haber dado paso a que ambos monasterios se hubiesen vuelto focos de jerarquización local²⁹⁹.

En otras instancias encontramos a los obispos en un rol pasivo apoyándose en interlocutores locales como los gestores principales de los asuntos llevados a cabo en los nodos monásticos. Ya lo hemos constatado indirectamente al haber estudiado anteriormente el monasterio de San Adrián y Santa Natalia de Boñar, donde se destaca la participación activa de los nobles Gisvado y Leuvina³⁰⁰. De acuerdo con el diploma fundacional del 929, vemos que ambos estuvieron al servicio de los obispos, concretamente en un periodo antes de su fundación, aproximadamente en el 916 (según comenta J. M. Ruiz Asencio e I. Ruiz Albi en el propio diploma)³⁰¹; y luego al rey Alfonso IV y los obispos Cixila, Oveco, Fortis y Dulcidio. Cuando decidieron poner en marcha su intención de fundar el monasterio, el matrimonio se reunió específicamente con los obispos Genadio, Atilano (ambos ya muertos cuando se escribió el diploma del 929) y Cixila, que al parecer seguía vivo en el momento de la fundación. Dicha iniciativa local quedó legitimada después con la presencia de Alfonso IV, magnates de palacio como Vermudo Núñez, los obispos Cixila, Oveco, Fortis y Dulcidio, lo que tuvo que haber puesto al matrimonio en una posición relevante en Boñar³⁰².

De la participación del obispo, -como magnate eclesiástico a nivel general-, en la construcción de las redes monásticas se deduce que fue un colaborador más y que a su vez dichas redes le sirvieron de apoyo en el proceso de estructuración del poder episcopal que se estaba llevando a cabo. Pero, por otra parte, esto nos conduce a cuestionarnos cuán efectivo y amplio fue el alcance de los obispos en las

²⁹⁹ IGLESIAS DEL CASTILLO, et al., “Intervención arqueológica”, pp. 77-94. MARTÍN VISO, *Fragmentos del Leviatán*, pp. 62 y 63.

³⁰⁰ *Eslonza*, 7/928 y *Eslonza*, 9/929.

³⁰¹ *Eslonza*, 9/929.

³⁰² Cuando el matrimonio fija los términos del solar que pertenecería al monasterio, nos revela que su parte septentrional se extendía hasta el *terminum de tio nostro Uegila necnon terminum de Braulio, germano nostro Eslonza*, 9/929.

redes. Todo apunta a que, al igual que los reyes, se apoyaron en interlocutores instalados en las diversas sociedades locales para adelantar sus intereses eclesiásticas y personales. En Viñayo vemos que el primero en tomar la iniciativa fue el obispo Frunimio, dotando el monasterio de Santiago con la condición de percibir una parte de los frutos cosechados por la comunidad monástica que habitaría en el cenobio³⁰³. Años después, Ordoño II sancionó la posesión de Frunimio sobre el monasterio y el territorio de Viñayo, un espacio de poder relevante aún para ese periodo, y añadiendo al dominio del monasterio varias villas y las iglesias de Santa María y la de San Félix en el Bernesga³⁰⁴.

En cambio, cuando hablamos de agendas personales nos referimos a los casos de monasterios locales aislados de los que no tenemos suficiente documentación como para profundizar en su estudio, pero tampoco se ve que forme parte de alguna red monástica, al menos directamente, sobre todo si tenemos en cuenta que el obispo protagonista es uno de los principales actores de la misma. Un ejemplo claro de esto es San Alejandro, monasterio que Genadio de Astorga dio a Genemaro para que lo rijera y sea habitado por él varios monjes³⁰⁵. Con la cesión el obispo incluye la villa de Soto de Frailes, donde se fundó el monasterio. Con respecto a Genemaro y a Genadio, A. Quintana Prieto sostiene que la donación de Genadio al sacerdote y al monasterio de San Alejandro se explica por la cercanía que existió entre ambos y que ha quedado plasmada en el epígrafe fundacional de San Pedro de Montes³⁰⁶. Sin embargo, de esta relación entre los dos no existe evidencia alguna en dicho epígrafe, tal y como fue transcrito por M. Gómez Moreno en su *Catálogo monumental*³⁰⁷. Aun así, parece razonable asumir dicha cercanía entre ambos, teniendo como evidencia la misma dotación que hizo Genadio a la comunidad monástica y el reconocimiento que hizo de Genemaro como el religioso

³⁰³ León, I, 5/873.

³⁰⁴ León, I, 44/918. CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, p. 13.

³⁰⁵ Ast, 11/915.

³⁰⁶ QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga*, pp. 145 y 146.

³⁰⁷ GÓMEZ MORENO, M., *Catálogo monumental de España. Provincia de León (1906-1908)*. Tomo II. León, Nebrija, 1979, p. 130.

que estaba al frente del monasterio³⁰⁸. De todos modos, de este monasterio no sabemos si fue una nueva fundación de Genadio o de Genemaro, o si ya se había fundado cuando el obispo hace la donación, pues el documento no nos revela nada de esto. Aun concediendo la posibilidad de que el monasterio de San Alejandro llegara a formar parte de la misma red monástica de la que formó parte Peñalba, San Pedro de Montes o San Andrés de Montes, lo poco que nos revela el documento y la falta de documentos adicionales en los que se aluda al cenobio nos impide profundizar en esa hipotética relación³⁰⁹.

3.3 Conclusión

Hemos visto a través del Análisis de Redes Sociales cómo van estableciendo las funciones de los nodos monásticos por medio de la interacción y el juego político desempeñado por diversos personajes. En tres casos hemos visto a las comunidades campesinas en acción, concretamente en el de la comunidad familiar de Melgar, sin detectar nexos adicionales al de los habitantes y la comunidad de monjes. Tal y como se ha visto en este caso, la posesión y donación de iglesias supuso para estos propietarios locales la oportunidad, por una parte, para colocarse en una posición mejor en las redes, primero tras la familia de Melgar donar su iglesia de San Esteban al monasterio de San Clemente, un monasterio local que ostentaba cierta relevancia en el territorio de Melgar, y luego al donar los monjes de San Clemente dicha iglesia de San Esteban a la iglesia de Santa Columba y la suya propia a un monasterio de mucha más envergadura, el monasterio intermedio de Santiago de Cellariolo. En otras palabras, la donación de iglesias suponía para los habitantes locales para cierto ascenso social, pero sujeto a su propia capacidad de ampliar su red social, mayormente con propietarios locales iguales a ellos o con cierta relevancia. Esto explica por qué las aspiraciones sociales de propietarios

³⁰⁸ *Ast*, 11/915.

³⁰⁹ MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, p. 17.

locales laicos en San Julián de Ruifurco y los de los propietarios laicos y religiosos de Santa Eulalia y Santa María se vieron frustrados, puesto que en estos casos, los obispos y reyes entraron en contacto directamente con los actores relevantes de esos monasterios: en el caso de Santa Eulalia y Santa María, directamente con los monjes de los mismos, y en el de San Julián, con el aristócrata García y los monjes de San Julián.

Estos perfiles dispares entre habitantes y propietarios locales, como los vistos en Melgar y en los monasterios de San Julián de Ruifurco y los de Santa Eulalia y Santa María nos han llevado a profundizar en el rol social que ocupaban y relevancia que ostentaban cada uno de los actores que podemos encontrar interactuando en las iglesias locales. Podemos mencionar por ejemplo el abad, que claramente se destaca como un líder entre sus sociedades locales, ya que a menudo lo encontramos haciendo donaciones relevantes a comunidades monásticas o a personajes importantes de las redes. También se aprecia que la mayoría de donaciones que recibía el abad son también relativamente considerables, y realizadas además por religiosos, abundando los casos de presbíteros, matrimonios o grupos familiares, lo que sugiere un interés por parte de los donantes de acercarse más a ellos para buscar más prestigio. En cierta medida, los abades hacen lo mismo cuando vemos que les donan sus bienes a personajes prominentes de las redes como los obispos para acercarse más a ellos, aunque también hemos visto casos en que los abades, o los colectivos monásticos permutan sus bienes por razones tan sencillas como evitar vivir la precariedad económica. Los casos de Oveco Téllez con el abad Oveco del monasterio de Eslonza, o el matrimonio de Gómez y Auria, dependientes del monasterio de San Andrés con Fruela Muñoz constatan esto.

Cuando prestamos nuestra atención a personajes más relevantes a nivel local y con más participación activa, concretamente propietarios más relevantes los aristócratas locales, los religiosos y las mujeres, las dinámicas sociales se vuelven más complejas. Respecto a los primeros, su actuación está movida fundamentalmente para construir prestigio social. Ejemplo de ello ha sido el estudio del grupo familiar de Melgar. Este caso es significativo porque a través del

estudio de su actuación en las redes se les observa participando en actividades intensas con miras a ascender socialmente sin nexos ni apoyos regios o episcopales. Aun así, dicho ascenso social se basó en la inversión del prestigio por medio de donaciones de tierras e iglesias: primero cediendo tierras a iglesias locales, después donando sus iglesias locales a monasterios locales más relevantes, hasta que luego lograron vincularse a monasterios intermedios.

También con presbíteros que parecen ser claros ejemplos de líderes aristocráticos y ostentaban cierto prestigio y conexiones efectivas con personajes relevantes. Suelen ser la minoría del todo porque no son los casos más abundantes, aunque no por ello menos llamativos. El presbítero Gratón y su relación con el infante Gonzalo, hijo de Alfonso III, son un claro ejemplo. Lo mismo podemos decir de las mujeres de la élite que, aunque son una minoría, se comportan de la misma manera, pues en esa situación hemos encontrado a doña Salomona con el noble Sarracino Arias o el presbítero Servando, quien fue obispo de León posteriormente. A nivel local resulta sugerente el caso del presbítero Braulio por los múltiples roles que asumía en las redes locales en las que interactuaba, tanto como copista en pleitos locales como propietario local. Toda esta actividad suya nos lo muestra como un personaje que buscaba posicionarse mejor en las redes y conformar su propio patrimonio personal, pero que dista, naturalmente, del de los aristócratas locales, porque al menos en la documentación relacionada sobre él, no se le ve en sus manos iglesias propias, villas o heredades.

En reiteradas ocasiones se ha visto que tanto las élites aristocráticas locales y los propietarios relevantes son solo una minoría de la gran cantidad de propietarios locales, algo para nada nuevo, pero con la diferencia de que hemos ofrecido una perspectiva social desde el análisis de las redes. En el caso de las mujeres, Jimena Muñoz, que al estudiar su caso hemos encontrado una de las donaciones más llamativas de todos los estudiados donando a Sahagún 15 villas incluyendo algunas iglesias locales de su propiedad; y en el de los hombres, Oveco Téllez, Fruela Muñoz, que con frecuencia hemos encontrado relacionándose con

Sahagún y con el monasterio de San Andrés, o Munio Fernández en el monasterio de San Juan Bautista de León.

Con respecto a las élites y los propietarios locales, verlos en transacciones locales tan diversas nos ha permitido distinguirlos entre sí en función del bien que es objeto de una transacción. Los que encontramos donando iglesias locales, villas o heredades son personajes relevantes, sean mujeres, abadesas, aristócratas, o abades; son menos si los comparamos con los propietarios locales que solemos encontrar participando de compraventas relacionadas con viñas o tierras. Pero, en relación con los propietarios locales, llama la atención el donatario que solemos encontrar con más frecuencia en las donaciones de los mismos: comunidades monásticas relevantes o núcleos monásticos³¹⁰. Nuevamente, el ejemplo más ilustrativo de esta tendencia es el grupo familiar de Melgar, además de las donaciones relacionadas con las iglesias de los Santos Cosme y Damián, Servando y Germán, donada al monasterio de San Martín de Castañeda, las iglesias de Santa Olaja, la de Santa Juliana de Peñacorada, la de los Santos Julián y Basilisa, y la de San Andrés y la de los Santos Justo y Pastor, ambas sitas en León, donadas al monasterio de Sahagún³¹¹. En todos estos casos, vemos como comportamiento constante manifestado por sus donantes el acto de donar a entidades mucho más relevantes a escala local, o a núcleos monásticos de mucha envergadura. En el caso de la élite aristocrática, podemos encontrar a monasterios relevantes también (ejemplo, Jimena Muñiz y Sahagún, o a Flora y el monasterio de Santiago de León), aunque también a los reyes y obispos (ejemplo, el monasterio de Boñar, los aristócratas Gisvado y Leuvina con los obispos Genadio y Cíxila y el rey Alfonso IV).

Como cuestión que debe añadirse sobre las mujeres, se aprecia una participación multifacética de su parte en los nodos monásticos. De ellas llama mucho la atención por ser un propietario local y supralocal muy activo en las redes. Aun con su limitada participación en las redes políticas, ello no fue un obstáculo

³¹⁰ DAVIES, *Acts of Giving*, p. 123.

³¹¹ *Castañeda*, 5/953, *Sah*, I, 321/984, *Sah*, I, 350/996 y *Sah*, I, 290/977.

para ser propietarias y ascender socialmente. De 37 casos, cinco formaron parte de manera inequívoca de la élite aristocrática por sus lazos con el poder central y episcopal, además de los bienes relevantes que poseían, entre ellos villas e iglesias. Otras nueve, aunque o las consideramos como tales, sí que pueden considerarse como propietarias supralocales al igual que las aristócratas porque poseían tanto iglesias como heredades, aunque no se les ve conectadas con personajes supralocales; por lo cual hablamos de 14 (incluyendo a las aristócratas, que fueron propietarias supralocales también) de 37, una cifra para nada insignificante porque se les aprecia en solitario con su familia o su marido disponiendo de sus heredades o invirtiendo en su prestigio personal, que en ocasiones hasta se ha observado un ascenso a nivel social claro: Flora en Santiago de León, y Salomona en San Vicente de León; y en otros casos hemos visto, como mínimo, una consolidación como personajes relevantes a nivel local. Ejemplo, Adriano y Leocadia, identificados donando su heredad al monasterio de Santa Marina y luego en disputas sobre las tierras donadas, tanto el monasterio de Santa Marina como Adriano y Leocadia salían favorecidos.

En fin, varias cosas llaman la atención sobre las mujeres y su comportamiento en las redes. Primeramente, cómo disponían junto a otros personajes de sus centros eclesiásticos locales con tal de invertir en prestigio personal. Se infiere en estos casos que el objetivo de donarlos era estrechar lazos con el donatario. Por otra parte, resulta sugerente específicamente la participación de las mujeres junto a sus maridos y grupos familiares en transacciones que implican bienes inmuebles como las villas o heredades, pues se aprecia un interés por su parte de buscar colocarse en una mejor posición en las redes locales. No obstante, no se observa a las mujeres de la misma manera actuando en solitario. Fuera de los pocos casos ya mencionados de mujeres de la élite, no se encontraron de mujeres que no pertenecieran a este grupo; en otras palabras, que fueran pequeñas o medianas propietarias locales.

Otros personajes a los que se les ve realizando actividades muy intensas en las redes son los presbíteros. Ya hemos dicho que los que son prominentes son

solo una minoría poblacional (ejemplo, el presbítero Braulio) pero de los otros vemos que hacen un esfuerzo sugerente por relacionarse con comunidades monásticas poniendo en sus manos sus bienes, algunos de más relevancia como las villas y heredades, pero lo más que encontramos son donaciones de viñas, unidades territoriales pequeñas. Y lo mismo sucede cuando los vemos acumulando bienes. Suelen acercársele matrimonios, personajes locales, pero lo que predominan en las transacciones son tierras y viñas también.

Cuando interaccionan personajes adicionales como los reyes o los obispos, vemos que su juego político propicia la creación de redes local y supralocales complejas. No obstante, a ninguno de los dos los encontramos con tanta frecuencia si los comparamos con los pequeños y medianos propietarios, los religiosos o a las mujeres. A pesar de las pocas veces en las que se hacen presente en los nodos monásticos locales, las fuentes nos los revelan tomando parte en las dinámicas mucho más complejas que las manifestadas por los personajes locales. Esto se debe a que los podemos encontrar asumiendo roles activos y pasivos, apoyándose en interlocutores locales, o hasta interviniendo ambos en una misma transacción. De todos los personajes estudiados, a los reyes ejercen mucha influencia a través de las redes locales, especialmente en las que se iban constituyendo en torno a núcleos monásticos de gran envergadura como Sahagún, Santiago de Peñalba y Santos Justo y Pastor.

Este dinamismo en la interacción regia, se explica en gran medida ante la necesidad de ampliar el alcance de su poder donde era necesario conforme a sus intereses³¹². Para ello, incorporaron entre su patrimonio regio iglesias locales con tal de posicionarse mejor en lugares donde tenían poca presencia, apoyaron a los obispos porque formaban parte del círculo cercano del rey, por tanto, contribuían a que los intereses regios se llevaran a cabo, y entraron en relaciones con la élite aristocrática que habitaba en las diversas sociedades locales del reino asturleonés. Ejemplo de ellos, los monasterios de los Santos Justo y Pastor del Cea, San Miguel

³¹² INNES, M., *State and Society in the Early Middle Ages: The Middle Rhine Valley, 400-1000*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

de Rioseco, San Martín de Fonte de Febro, y el monasterio de Boñar-. También dentro de este dinamismo regio cabe destacar la promoción de núcleos monásticos como el de Sahagún o el de Peñalba por medio de donaciones de iglesias locales.

Los obispos actúan similarmente con variaciones en sus actuaciones conforme vemos que el contexto y el periodo histórico cambian. En el monasterio de Castroferrol se percibe un control total del cenobio por parte de Jimeno II, sin constatar empíricamente la influencia regia de Alfonso V, aunque sabemos del apoyo que le brindo al obispo. En Santa María de la ribera del Cea y en Viñayo el binomio de actuación es más evidente. En cambio, en otros monasterios como el de Tábara y Moreruela de Tábara este binomio no se aprecia por falta de fuentes que así nos lo constate. En fin, la observación más importante que puede hacer de la relación de los obispos y las iglesias locales es que supuso una oportunidad para estos de establecer una red eclesiástica de poder que, por una parte, les permitía relacionarse con un sinnúmero de actores locales y supralocales que no podía llevarse a cabo desde un marco episcopal no conformado aún, y, por otra parte, contribuir al desarrollo de dicho cuadro episcopal sobre la base las redes que iban estableciendo³¹³.

³¹³ AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y Reino*, p. 129.

CAPÍTULO 4

FUNCIONES QUE EJERCEN LOS CENTROS ECLESIAÍSTICOS EN LAS REDES SOCIALES: ESCENARIOS DE LA INTERACCIÓN Y MECANISMOS DE GESTIÓN SOCIAL

En el año 1008, el presbítero Marcelo decidió entregar todos sus bienes al monasterio de San Martín obispo (Fig. 19)¹. Entre los bienes donados se encontraban algunos tales como plata, libros litúrgicos, ganado y otros inmuebles como tierras, montes, edificaciones, pero resaltando como bien principal la iglesia de Santiago apóstol. Dichos bienes estaban situados en Fonte de Febro, -lugar conocido por haber sido escenario de redes económicas y sociales alrededor del monasterio de San Martín de Fonte de Febro-. Este monasterio mantenía a su vez conexiones con la red monárquica con Ordoño III a la cabeza y la episcopal con los obispos Gonzalo y Teodemundo como protagonistas; y por supuesto, con Furakasa iben Tajón como aristócrata local que servía de interlocutor entre las redes locales y supralocales². Aunque el monasterio de Santiago apóstol de Fonte de Febro operaba en una escala estrictamente local, a diferencia del de San Martín de Fonte de Febro, ambos cenobios son similares entre sí porque para sus propietarios éstos ejercían unas determinadas funciones. En el caso concreto de San Martín de Fonte de Febro, éste servía como nodo que conectaba a múltiples redes de poder, mientras que en el de Santiago apóstol, llegó a funcionar tanto para su propietario como su donatario de determinadas maneras: a nivel social, concretamente de sus relaciones sociales, al donar el presbítero su monasterio tanto él como la comunidad monástica de San Martín obispo tuvieron la oportunidad de establecer una red local entre ambos cenobios, con este último como nodo central.

¹ León, III, 674/1008. Para profundizar más en este caso, ver los apartados 2 y 5 de este capítulo.

² León, II, 295/956.

Para el presbítero Marcelo, donarlo no solo significó la posibilidad de estrechar lazos con una comunidad monástica, sino también para ellos como comunidad que buscaban posicionarse en un mejor sitio en las redes locales. Y, ¿qué mejor manera de hacerlo que en un lugar como Fonte de Febro, donde se iba conformando una red política y económica fuertes imposibles de ignorar? Naturalmente, no tenemos evidencia para probar alguna conexión entre el cenobio de San Martín obispo y el monasterio de San Martín de Fonte de Febro. Pero la importancia social del lugar nos impide descartar la intención de parte de San Martín obispo de hacerse presente en un lugar que no podía ignorarse en ese momento. Incluso, nos atrevemos a afirmar que ese fue el objetivo del monasterio de San Martín obispo al adquirir Santiago apóstol: acumular más relevancia social. El hecho de encontrar en el 1006 a esta comunidad monástica acumulando una serie de donaciones considerables de parte del abad Quetino y varios monjes, entre las cuales estaban varias heredades nos constata esto, porque se le ve en un proceso de adquisición de bienes que al mismo tiempo propició la construcción de su prestigio como institución respecto a su sociedad local³. Por lo tanto, cuando el monasterio de San Martín obispo adquiere el de Santiago apóstol lo hace como parte de un proceso de acumulación patrimonial y consolidación local que ya había comenzado varios años antes.

Por otra parte, el monasterio de Santiago apóstol sirvió igualmente para el presbítero Marcelo como medio para la construcción de su memorial social, pues no solamente lo entregó *pro animae*, sino que también lo hizo en favor de la de sus padres, añadiendo como condición a la comunidad que celebrara un memorial por su alma y la de los suyos el día de Santiago⁴. Por último, la donación refleja que Santiago apóstol tenía unas claras funciones económicas para su donante, debido a que fue allí en Fonte de Febro donde fue construyendo su heredad propia compuesta de varios bienes que fue acumulando, incluyendo el monasterio. Sin embargo, dentro de ese proceso de construcción de su unidad territorial con su iglesia, no ha quedado claro por medio de los diplomas dónde se gestionaba la unidad territorial,

³ León, III, 664/1006.

⁴ León, III, 674/1008.

si desde la heredad en sí, o si la iglesia de Santiago apóstol tenía una estructura paralela a la de una villa. Aun así, no deja de ser sugerente el que se haya subrayado la iglesia de Santiago apóstol como elemento destacado entre los bienes cedidos. Pero, lo más que nos ha llamado la atención ha sido las múltiples funciones y usos que ejecutó el monasterio de Santiago apóstol, usos que van desde servir como nodo en una micro-red local, medio para la fijación de la memoria social, foco de acumulación patrimonial y elemento para la construcción de unidades territoriales. Estos usos y funciones son los que estaremos estudiando en este capítulo como elementos que nos ayudan a diferenciar una iglesia propia de otra. Para ello hemos escogido un total de 70 monasterios, cuyos diversos actores que se observan interactuando los pone a funcionar de las formas descritas, sea ejerciendo una o varios de esos usos. La razón por la cual los hemos escogidos es porque se les ha encontrado ejerciendo una o varias funciones descritas ya. Dichos casos los hemos seleccionados habiendo revisado un total de 841 diplomas, cuya datación es de los siglos IX-XI (desde el 800 hasta el 1036). El análisis de los usos y funciones de las iglesias propias nos servirá de criterio para ir definiendo la iglesia propia como institución, analizada desde la historiografía como una difícil de describir, muy fluida y con unos protagonistas muy heterogéneos y difíciles de categorizar también⁵.

4.1 Los monasterios e iglesias locales como focos aislados o creadores de micro-redes locales

Sobre la base de la revisión de los 841 documentos entre los siglos IX-XI relacionados con iglesias propias, puede apreciarse una relativa asociación entre monasterios en un total de 14 de ellos, lo que quiere decir que solo en un 1,66% de todos los diplomas estudiados encontramos a dos o más centros eclesiásticos en la

⁵ GARCÍA GALLO, “El Concilio de Coyanza”, pp. 390-392. ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, pp. 25 y 26. LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”, p. 90. FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, p. 160.

dinámica descrita. Pese a que los casos en que encontramos centros eclesiásticos locales de esta manera son solo una porción muy reducida de la realidad monástica documentada, en ellos se observan cuestiones muy interesantes de las que no podemos prescindir, sobre todo en materia económica, política y eclesiástica. Con todo, la fragmentación y diferente cronología de la documentación conservada dificulta, -y hasta oscurece-, el estudio de esas asociaciones identificadas, lo que nos lleva a hacernos las siguientes preguntas: ¿en qué consistió una relación o un vínculo entre cenobios locales? En caso de que dicha relación sea evidente, ¿cómo se llevó a cabo y como puede describirse la misma? ¿Fue directa, indirecta, o no se puede descifrar? En los monasterios locales en que se aprecia una conexión directa, ¿puede determinarse si hubo una relación de dependencia entre cenobios? ¿Ocurre una diferenciación social con la misma? ¿Queda subordinado un cenobio de otro? De la misma manera nos interesa estudiar qué personajes son los que encontramos interactuando en estas “micro-redes” que estaremos definiendo a lo largo de esta parte de la investigación. Para estudiarlos hemos establecido dos parámetros sencillos: ver si son personajes que habitan en las mismas sociedades locales donde encontramos las micro-redes locales o si provienen de ámbitos “supralocales” como los obispos, reyes, nobles, etc. Esto nos servirá de base para definir en la medida posible los tipos de micro-redes que encontremos. Tal y como hemos anticipado, inicialmente nos limitaremos a trece centros eclesiásticos locales que no parecen mantener una conexión más allá de esta escala sencillamente porque ambos cenobios son locales y poco documentados.

Dicho esto, el primer problema que se observa al analizar si dos centros eclesiásticos locales guardan relación alguna es que se mencionan meramente como un elemento descriptivo más de algún bien que es objeto de una permuta. Los monasterios de San Pelayo en Navatejera y la iglesia de San Miguel⁶, son ejemplos ilustrativos de ellos, ya que por un diploma del año 1005 tenemos constancia de una venta que Vellite y María hicieron a Michael, Gomero y Fraimil. El bien vendido era una viña que linda con el monasterio de San Pelayo, y se ubicaba debajo de la

⁶ *León*, III, 650/1005.

iglesia de San Miguel⁷. Lamentablemente, nada se nos revela de ambos monasterios y es muy difícil identificar cuáles eran los mismos. También lo vemos en Asturias, -aunque nos alejemos de nuestra región de estudio-, en una donación que hizo el rey Ordoño I al obispo Frunimio de la iglesia de Santa Eulalia⁸. Dicha donación la realizó el rey habiéndole quitado a un grupo de laicos y monjes que aparentemente la habían usurpado. Con la cesión de la iglesia, Ordoño I incluyó también la basílica de Santa María y una decanía que se encontraba debajo de ella. Para precisar la ubicación de la decanía en el diploma se usa como indicador geográfico el monasterio de San Martín. Esto resulta interesante, pues si nos fijamos bien, el monarca hizo entrega de tres centros eclesiásticos locales y utiliza otro, el de San Martín, como referente para precisar qué decanía era la que entregaba, sin que eso implique que San Martín se incluya en la donación.

La mención de centros eclesiásticos locales nada más como elementos para describir bienes muebles o inmuebles la solemos ver con mucha frecuencia. Por tanto, ello es algo que no vemos únicamente cuando abordamos transacciones en las que sale más de un centro eclesiástico local como un elemento más de la misma. En tal situación encontramos muchas iglesias locales según vemos a continuación y sin pretender ser exhaustivos: Ronano, Frecendo, su esposa Geroncia venden a Domingo y Domna Matre unas tierras, pomares y cerezales sitos en Cobellas⁹. Para precisar el lugar donde se ubicaba los bienes vendidos, los vendedores indican que se encontraban *iusta eglise Sancti Cibriani*. Xab y María, al vender al diácono Miguel unas tierras en el Valle de Artimio, indican que las tierras se encontraban próximas a la iglesia de San Juan¹⁰. Llama la atención el caso de la noble Jimena Muñiz, que en dos ocasiones separadas compró de distintos personajes locales tierras aledañas al monasterio de San Pedro sin precisarse qué relación mantenía Jimena con el cenobio¹¹. La primera transacción la llevó a cabo con Donno y

⁷ León, III, 650/1005.

⁸ León, I, 2/860.

⁹ León, III, 722/1014.

¹⁰ León, III, 595/1000.

¹¹ Véase: MÍNGUEZ, *El dominio del monasterio de Sahagún*, p. 190. Y el sub-apartado 2.4 del capítulo 3 sobre las mujeres.

Omaialde que le venden dos tierras que ellos compartían con San Pedro¹². La otra la realizó con Leodemiro y su mujer Tegrida en la que les compró una tierra en Crémenes, cerca también del monasterio de San Pedro¹³.

En otras instancias esa relación entre iglesias propias es más perceptible, aunque desconozcamos la amplitud o límites de la misma. Bajo esta categoría cae una comunidad de monjas, cuya advocación es desconocida, y una mujer llamada Froilo, que podría ser su abadesa¹⁴. A través de un documento del año 929 vemos a la mencionada comunidad monástica y a Froilo dándole al monasterio de los Santos Julián y Basilisa (que según la evidencia empírica, tuvo que haber sido una comunidad masculina, pues se les describe como *fratribus*), unas tierras situadas cerca del río Eslonza y en la vega del Porma. Las mismas las habían recibido de un personaje llamado Hanni y pusieron como condición de la donación que su convento de monjas y ellas reciban la mitad de los frutos que San Julián y Santa Basilisa hayan cosechado y que la otra se la queden los donatarios (*si qualiter medietatem de ipsum laborem, quod in eas leuaberit, nobis concedatis per omneque tempus*)¹⁵.

Respecto a la relación directa entre el convento y el monasterio de San Julián y Santa Basilisa, la misma se infiere por la obligación que tienen los monjes de San Julián de darles la mitad de lo cosechado a las monjas. Sin embargo, no queda claro si con la donación y obligación queda sugerida una subordinación de parte de San Julián y Santa Basilisa. El convento donó unas tierras de su propiedad pero habría que ver si lo hizo porque su explotación la podría llevar a cabo más efectivamente la comunidad monástica de San Julián, pero esto tampoco puede afirmarse con seguridad porque no contamos con suficiente evidencia que lo avale.

Las asociaciones entre centros eclesiásticos locales pueden producirse también por el interés de una o ambas comunidades envueltas de concentrar el

¹² *Sah*, II, 376/1002.

¹³ *Sah*, II, 378/1002.

¹⁴ *León*, I, 80/929.

¹⁵ *León*, I, 80/929.

patrimonio eclesiástico¹⁶. Esto lo vemos concretamente cuando el diácono Arias donó a Arborio, abad del monasterio de San Martín, el monasterio de Santa María del Valle del Caso, y se comprometió a pagarle diez sueldos en caso de que alguna persona se opusiera a la donación¹⁷. El compromiso del diácono Arias de pagar diez sueldos en casos de que alguien se opusiera a la donación posiblemente se explica como una medida contra la intromisión de otros familiares y evitar la fragmentación patrimonial¹⁸. Por tanto, podemos afirmar que la relación entre Santa María del Valle del Caso y el monasterio de San Martín fue una directa basada en el fortalecimiento patrimonial de San Martín respecto a Santa María. De esta donación, y por ser el monasterio de San Martín el donatario, se infiere una jerarquización entre ambos en la que San Martín es el centro eclesiástico principal en la micro-red conformada entre ambos tras esta donación.

Un gran problema que nos impide identificar si pudo haber existido una relación entre centros eclesiásticos locales, o si en efecto aparecen documentados varios de ellos es la ambigüedad de las fuentes o la falta de precisión respecto a esta cuestión. Un ejemplo interesante que constata esto es el cenobio de San Juan en un lugar denominado en los diplomas como Valdecésar, pero del que se desconoce el lugar exacto hoy en día. J. C. Martín hipotetiza que dicho este cenobio pudo haberse fundado en lo que sería actualmente Valdorria, donde se cree que vivió San Froilán¹⁹. La primera noticia que tenemos es del 916, fecha en la que el rey Ordoño II y su mujer Elvira donaron al abad Servando todo el territorio de Valdecésar para

¹⁶ FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, pp. 207 y 208.

¹⁷ *León*, II, 330/960.

¹⁸ LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”, pp. 89-120. MARTÍN VISO, I., “Monasterios y poder aristocrático en Castilla en el siglo XI”, en *Brocar*, 20, 1996, p. 107. MARTÍNEZ SOPENA, P., “La nobleza de León y Castilla en los siglos XI y XII: un estado de la cuestión”, *Hispania: Revista española de historia*, 53, 185, 1993, p. 802.

¹⁹ MARTÍN IGLESIAS, J.C., *Vita Froilanis episcopi Legionensis* (BHL 3180), (s. x): introducción, edición crítica y particularidades lingüísticas”, en Goulet, M. (ed.) *Parva pro magnis munera: études de littérature tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*. Turhout, Brepols, 2009, pp. 561-584. MARTÍN IGLESIAS, J. C., “Relatos hagiográficos sobre algunos grandes obispos de la España medieval en traducción con nuevas noticias de códices latinos que los transmiten: Ildelfonso y Julián de Toledo (BHL, 3917 y 4554), Isidoro de Sevilla (BHL 4488) y Froilán de León (BHL 3180), *Veleia*, 28, 2011, pp. 209-242.

que se construyese un cenobio cuya advocación sea San Juan²⁰. Más adelante, en un diploma del 999 se nos habla de que unos personajes llamados Assur Sarracínez y su esposa, Elvira, donaron por las almas de sus padres, Sarracino Munneóniz y Sarracena, y las suyas propias, unos villares heredados de sus padres, sitios en Valverde de Curueño²¹. En esta donación, a diferencia de la del 916, vemos que se hacen presentes como donatarios tres abades cuyos nombres eran Tello, Aurelio y otro Tello. Sin embargo, no queda muy claro solamente con la mención de tres abades si, en efecto, hubo más de un cenobio de Valdecésar a finales del siglo X. El único dato que parece sugerir la existencia de más de uno es cuando el diploma revela que cada uno *singulis cellulis ducatum tenent*²². Con respecto a esto, si supiéramos con certeza que los cenobios de Valdecésar estuvieron ubicados en lo que sería hoy en día Valdorra, podría asumirse con más seguridad la existencia de más de un cenobio y que las fundaciones de los mismos son producto de las intensas actividades monásticas-eclesiásticas paralelas a las realizadas por los monjes de los cenobios de Pardomino, localizados muy cerca de allí y respaldados para esas mismas fechas por Ordoño II al igual que hemos visto en Valdecésar²³.

Por último, es difícil precisar de los cenobios de Valdecésar si hubo una relación jerárquica o de dependencia entre ellos, pero tal parece que no, porque si uno de los tres abades, (Tello, Aurelio y el otro Tello) hubiese estado por encima de los otros, ¿para qué iban a estar los tres interactuando con Assur Sarracínez y su mujer Elvira en la transacción? Por otra parte, lo que sí que puede sostenerse con más certeza es que, de haber existido tres cenobios, tal y como hemos analizado, los tres mantuvieron una relación directa. El tema de una hipotética jerarquización entre los tres cenobios no es muy claro a través de los diplomas a diferencia de otros casos estudiados como el del núcleo monástico de Santiago de León, donde vemos

²⁰ León, I, 38/916.

²¹ León, III, 587/999.

²² León, III, 587/999.

²³ León, I, 41/921. FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, p. 173. CORULLÓN, I., "El eremitismo en las épocas visigodas y altomedieval a través de las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas", *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, 26, 63, 1986, pp. 47-62.

que aun siendo dúplice y con dos abades, un abad y una abadesa, la abadesa siempre estuvo a la cabeza de los dos anexos²⁴. Esta dinámica nunca se dio a la inversa, ni siquiera con Iquila, abad que fundó Santiago de León, pues puso el cenobio en manos de la abadesa Felicia²⁵.

Otros vínculos entre centros eclesiásticos locales parecen ser mucho más claros que los antes citados, pues vemos que se produce tras donarse un centro eclesiástico local a otro similar, posiblemente porque detrás de la donación los donantes persiguen obtener más prestigio vinculándose con un monasterio que ya goza de cierta relevancia social o asociarse con las familias que ejercían el patronazgo de esos monasterios; Pero, sobre todo por las redes de poder y sociales que se van estableciendo entre cenobios locales. Un ejemplo ilustrativo de esto la relación entre la iglesia de San Esteban de Boadilla de Rioseco y el monasterio de San Clemente de Melgar, ya que se trata de una micro-red que conecta a una comunidad monástica con un grupo familiar que luego se va ampliando conforme los diversos actores van ampliando sus conexiones de comunicación²⁶. Del monasterio de San Clemente sabemos que estaba fundado en Melgar, territorio en el que se había creado una red social de la que formaba parte un grupo familiar descendiente de un personaje prominente llamado Recaredo -además de muchos otros personajes locales-, en torno a la tierra y centros eclesiásticos como el de San Clemente²⁷. En el año 941, parece que el abad Lubila, junto con otros monjes llamados Tajón y Gomiz, donaron la iglesia de San Esteban a Mutarraf, Daniel y Diego, junto a la comunidad de San Clemente, vinculada al grupo familiar instalado en el entorno de Melgar.

En relación con el abad Lubila, los diplomas nos revelan que estuvo casado con una mujer llamada Filauria²⁸. De esta mujer tenemos noticias de ella

²⁴ León, II, 311/959 y León, II, 486/982. YÁÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, p. 53.

²⁵ León, I, 42/917.

²⁶ Sah, I, 77/941. Ver también sub-apartado 2.3 titulado “Propietarios, líderes locales y grupos familiares”, del capítulo 3.

²⁷ CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, p. 20.

²⁸ Sah, I, 94/945-954, Sah, I, 162/959 y Sah, I, 164/959.

participando en transacciones en favor de cenobios locales, particularmente una del 932 en la que donó, junto a otros personajes locales (Teuda, Adica, Gonzalo, Tajón, Iscam, Gómez, Adica y Valdeo) y Rexindo como representante del colectivo el prado de Fontoria al abad Iubla y al cenobio de San Juan²⁹. Filauria era hermana también de Tajón y Gómez, copropietarios con el abad Lubila de la iglesia de San Esteban³⁰. A través de la documentación sobre este grupo familiar se nos muestra que los tres personajes eran descendientes de Recaredo, el patriarca del grupo familiar al que pertenecían Tajón, Gómez y Filauria radicado en Melgar³¹. Estos personajes parece que llevaron a cabo actividades intensas en dicha región permitiéndoles colocarse en una posición relevante. Tanto Tajón como Gómez eran propietarios de la iglesia de San Esteban junto a Lubila, incluyendo una tierra que habían articulado sus padres³². Lubila y Filauria, por su parte, poseían muchos bienes sitios en Melgar³³. También tuvieron bienes en lugares distantes como Aratoi y Boñar³⁴. A pesar de que desconocemos la envergadura del patrimonio familiar de Lubila, Filauria, Tajón y Gómez, las relaciones que éstos mantuvieron con Sahagún y el reconocimiento que hiciera Ramiro III al núcleo monástico sobre la villa de Iscam o Lubila, hace pensar que tuvo que haber sido considerable³⁵.

Pero, llama la atención particularmente el alcance de esta micro-red entre San Esteban de Bobadilla de Rioseco y San Clemente de Melgar. La ya comentada intensa actividad realizada de estos personajes, y vínculos relevantes documentados, explican por qué buscaban acercarse a comunidades monástica de Melgar, precisamente por el prestigio que suponía para ellos. Ya lo hemos visto con el cenobio de San Juan³⁶. En el caso específico de San Clemente, es evidente que era rentable acercarse al centro eclesiástico local más importante de la zona. Las

²⁹ *Sah*, I, 44/932. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, “La nueva ordenación del poblamiento”, p. 1035.

³⁰ *Sah*, I, 77/941, y *Sah*, I, 276/974.

³¹ *Sah*, I, 188/961, *Sah*, I, 192/961, *Sah*, I, 250/967, *Sah*, I, 266/972. CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, p. 20.

³² *Sah*, I, 77/941.

³³ *Sah*, I, 94/945-954.

³⁴ *Sah*, I, 162/959 y *Sah*, I, 164/959.

³⁵ CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, p. 19.

³⁶ *Sah*, I, 44/932.

relaciones con Sahagún ya aludidas también implican un fortalecimiento en su posición local. Por tanto, podemos considerar la conformación de la micro-red de Melgar por Tajón, Gómez, Lubila y Filauria como una muy dinámica y en función de los intereses particulares del grupo familiar.

Resulta difícil precisar si el monasterio de San Esteban mantuvo una relación de dependencia hacia San Clemente, pero parece razonable asumirlo, pues en base a un documento del 973 en el que el monasterio de Santa Colomba se entregó, junto con el de San Esteban, a Sahagún, se nos relata que previo a esta donación, los monjes de San Clemente de Melgar donaron San Esteban a Santa Colomba³⁷. Esto sugiere una cierta jerarquización de parte del cenobio de San Clemente por ser la entidad que dispuso de San Esteban y la puso en manos de Santa Colomba. En cuanto al monasterio de San Clemente de Melgar, éste fue donado al monasterio de Santiago de Cellariolo cuando Gonzalo era abad del mismo antes de volverse obispo de León, ampliándose así una micro-red que había comenzado con dos cenobios (San Clemente y San Esteban) con Santa Colomba, Santiago de Cellariolo, hasta transformarse en una micro-red conectada con una gran red cuyo nodo central era el monasterio de Sahagún³⁸.

Esta tendencia de donar en busca de prestigio social se ve claramente en el monasterio de Santa Eulalia, junto al río Lena, que recibe de Ablavel Godestéiz y Gontrodo la iglesia de los santos Julián y Basilisa de Camellas, además de una villa y casas cercanas a la iglesia en el mismo lugar de Camellas³⁹. El hecho de que Abladel Godestéiz y Gontrodo donaran una villa con casas, pero sobre todo una iglesia, significa que fueron seguramente personajes destacados en la sociedad local de Camellas, además de que es típico en la Alta Edad Media ver las villas en manos de grupos familiares y disponer de ellas según les pareciera⁴⁰.

³⁷ *Sah*, I, 270/973.

³⁸ *Sah*, I, 270/973. CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, pp. 22 y 23.

³⁹ *Otero*, 29/988.

⁴⁰ AYALA MARTÍNEZ, “Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León”, p. 157. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *El dominio del monasterio de Sahagún*, pp. 67-84.

En resumidas cuentas, vemos que de siete conjuntos de centros eclesiásticos estudiados, en cuatro se aprecia claramente una jerarquización dentro de las micro-redes que se van constituyendo. Éstas son evidentes en tanto en cuanto son producto de una donación y tras ellas se van conformando redes de poder y comunicación. Así lo hemos visto en la permuta entre Ordoño I y Santa Eulalia, cuando el rey dona al mencionado centro eclesiástico local la basílica de Santa María con una decanía. En ese caso particular, existía una red inicial entre unos laicos y monjes, hasta que intervino el rey Ordoño I desde su propia red de poder, les quitó los centros eclesiásticos que habían ocupado y los puso en manos del obispo Frunimio y los religiosos que estaban conectados a su red episcopal, y por tanto, a la del rey. También en San Clemente de Melgar, cuya comunidad monástica recibió de Tajón, Gómez y el abad Iubila el monasterio de San Esteban, que luego se conectaron a Santa Colomba y Santiago de Cellariolo; o el de los Santos Julián y Basilisa de Camellas. En este se observa un proceso de jerarquización interna dentro de esta micro-red al Ablavel Godestéiz y Gontrodo donar su villa e iglesia propia al centro eclesiástico de los Santos Julián y Basilisa de Camellas con el objetivo de estrechar lazos con el cenobio y acumular prestigio local. Este comportamiento lo identificamos igualmente entre el monasterio de San Martín y el monasterio de Santa María del Valle del Caso con este último a la cabeza debido a que el diácono Arias donó el primero a Santa María para evitar la fragmentación familiar de San Martín por algún miembro familiar suyo. Vemos en todos estos casos cómo se va ampliando la micro-red del monasterio donatario al estrechar lazos con sus donantes y quedar el monasterio donado sujeto al primero.

Las iglesias locales de las que no puede precisarse si hubo una jerarquización interna en la micro-red son la de San Pelayo y San Miguel porque aparecen documentadas nada más como elementos que fijan el término de una tierra descrita en una transacción. En los cenobios de Valdecésar, por su parte, debido a que no sabemos con certeza cuántos cenobios hay (aunque suponemos que tres), además de que tres abades actúan como donatarios en una de las permutas sobre los mismos, resulta difícil saber si hubo un cenobio que sirvió de nodo central con respecto a otros dos. Tampoco puede inferirse entre el convento de Froilo y el monasterio de

San Julián y Santa Basilisa porque su diploma no provee suficiente evidencia como para sustentarlo.

En cuanto al tipo de relación mantenida entre los centros eclesiásticos locales, concretamente si fue directa o indirecta, en algunas micro-redes estudiadas esto puede determinarse mientras que en otras no. Entre la iglesia de Santa Eulalia, la basílica de Santa María y la decanía, el convento de Froilo y la iglesia de los Santos Julián y Basilisa, San Martín y Santa María del Valle del Caso, San Clemente de Melgar y San Esteban, y el monasterio de los Santos Julián y Basilisa de Camellas y una iglesia local, se observa con más seguridad una relación directa entre cenobios precisamente por la jerarquización interna que se produce. En todos estos casos vemos que una de las iglesias hace de donatario y la iglesia donada pasa a depender de la primera, o queda subordinada. En Valdecésar y en el convento de Froilo y el monasterio de los Santos Julián y Basilisa se deduce una relación entre los cenobios. Sin embargo, desconocemos cómo se llevó a cabo esa relación. Entre el convento de Froilo y la iglesia de los Santos Julián y Basilisa, solamente sabemos en base al diploma que este último tiene la obligación de entregar al convento la mitad de lo cosechado, pero de esto no puede deducirse una relación de dependencia de San Julián y Santa Basilisa hacia el convento ni tampoco si la misma fue directa o indirecta. En los monasterios de Valdecésar tampoco porque no hay suficiente evidencia que lo confirme. De estos cenobios no puede descartarse una relación entre sí. Incluso, resulta lógico asumir una hipotética relación directa. Pero el problema con esta hipótesis es que no la conocemos en profundidad.

4.2 Los monasterios locales como mecanismos de acumulación de bienes

Resulta bastante obvia la relación entre los centros eclesiásticos locales y la acumulación de bienes muebles e inmuebles⁴¹. Sin embargo, hay algunas cuestiones que nos impiden tomar esto a la ligera. En primer lugar, el hecho de que dentro de ese proceso de acumulación de bienes, los monasterios pueden ejercer una función dependiendo de la circunstancia e interés de los actores de la transacción. En unas ocasiones esa función puede consistir de ser medios para acumularlos, mientras que en otras como elementos para representar el bien acumulado. En segundo lugar, la diversidad de bienes y personajes que encontramos interactuando obliga a prestar atención a una de las funciones más elementales de los centros eclesiásticos locales. Para ello hemos escogido un total de 23 transacciones en que a una de las partes se le acumulan bienes y se menciona directa o indirectamente a una iglesia propia. Concretamente en 16 de estos encontramos los centros eclesiásticos locales acumulando los bienes directamente por medio de compraventas o donaciones llevadas a cabo por propietarios tan variados como lo son los matrimonios, individuos, parejas o grupos, familias, aristócratas, grupos mixtos compuestos de laicos y religiosos, religiosos (presbíteros, diáconos, abades, etc.) y colectivos monásticos. Prestaremos atención al tipo de bienes que acumulan, sean bienes muebles e inmuebles, salvo las villas, heredades y otras unidades territoriales de gran relevancia, por abordarlas en los apartados subsiguientes⁴². Esto quiere decir que los bienes que estaremos abordando en su mayoría son las viñas, tierras, ganado, ropa, etc. Por otra parte, de los 24 casos encontrados, abordaremos ocho casos interesantes de transacciones locales en que las iglesias locales no son receptoras de los bienes, sino más bien sirven de elementos de representación del bien en cuestión, bien para fijar los términos del mismo, o para indicar dónde se encuentra el bien en relación con la iglesia local. Estudiaremos igualmente qué tipo de personajes es el que participa en estas transacciones y estableceremos una relación entre el tipo de personaje que participa y, si es posible,

⁴¹ ÁLVAREZ BORGE, “El proceso de transformación de las comunidades de aldea”, p. 149. LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”, p. 93.

⁴² Ver apartados 3 y 4 de este capítulo.

las razones por las cuales la iglesia local aparece como un elemento más dentro del proceso de acumulación patrimonial.

Al analizar los casos en que los centros eclesiásticos locales sirven como un elemento más en el proceso de acumulación de patrimonio se observa como factor general que predomina la donación en cuatro de los ocho casos; los cuatro restantes son compraventas. En relación con las donaciones, éstas se llevan a cabo por propietarios locales, concretamente matrimonios, un grupo familiar y religiosos; con lo cual este tipo de transacción está dominada mayormente por pequeños propietarios locales de los que no tenemos más noticias que las consultadas⁴³. De las 4 noticias mencionadas, llama la atención que dos de estas se subraya como elemento adicional de la donación la *Eglesia Mediana* con Godesteo Menéndez y su mujer Ledegundia como protagonistas (Fig. 12)⁴⁴. La primera donación data del año 961 y en ella Dompater donó al mencionado matrimonio la mitad de una tierra sita en *illo kampo*, sobre *Eglesia Mediana*⁴⁵. La segunda es de Eldesenda donando también a Godesteo Menéndez y a Ledegundia media viña sita en el valle de *Fontanella*, también cerca de *Eglesia Mediana*⁴⁶. Precisamente de esta última donación se deduce que el matrimonio debió haber ejercido algún tipo de liderazgo local, pues el propio Godesteo Menéndez intervino en un pleito que Eldesenda había entablado contra su marido Zuleimán. Ésta se había casado con él “*sine dote et arras*”, por lo que Zuleimán le quitó a ella todos sus bienes. No fue hasta que comparecieron ante Godesteo Menéndez que él ordenó a Zuleimán la devolución de todos los bienes de Eldesenda.

⁴³ DAVIES, *Acts of Giving*, p. 67.

⁴⁴ *León*, II, 337/961 y *León*, II, 355/962.

⁴⁵ *León*, II, 337/961.

⁴⁶ *León*, II, 355/962.

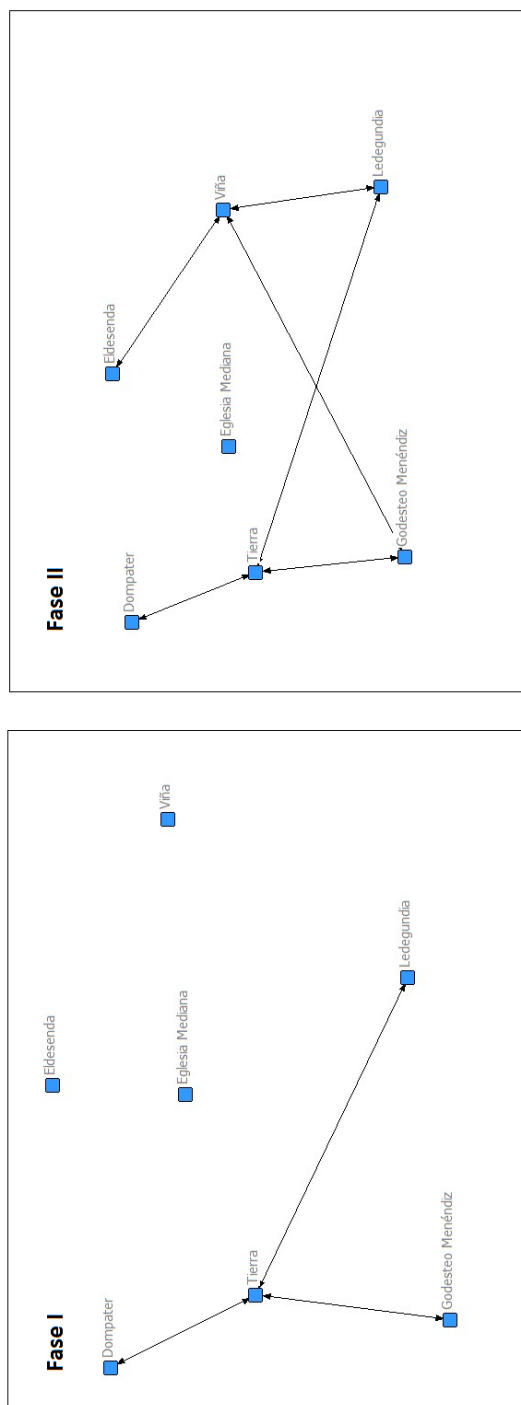


Figura 12. Evolución por estadios de la red de Godesteo Menéndiz y Ledegundia con la “*Eglesia Mediana*” como elemento secundario

Cabe preguntarse en base a la alusión de la *Eglesia Mediana* como elemento descriptivo de los bienes donados si dicha iglesia era de la propiedad de Godesteo Menéndez y su mujer, Ledegundia, sobre todo porque tanto la tierra que recibieron de Dompater como la viña de Eldesenda estaban muy próximas a la institución (Fig. 12). Naturalmente, no tenemos respuesta a esta interrogante, aunque no por ello hemos de ignorar la curiosa mención de la misma iglesia en dos donaciones distintas. Por otro lado, queda claro que el matrimonio local llegó a ejercer cierto poder local, no solamente por ejercer de jueces, sino también porque habiendo favorecido a Eldesenda en su juicio contra su marido, ella realizó la donación de la mitad de una viña para el matrimonio, lógicamente porque era conveniente estrechar lazos con la élite local, especialmente cuando se encontraba de su parte.

Las dos donaciones restantes en que no se identifica a un monasterio como medio de acumulación patrimonial son las del grupo familiar de Hatita y Totadonna y la del matrimonio de Fredino y Lobina⁴⁷. En el primer caso mencionado, el grupo familiar estaba compuesto por los ya mencionados Hatita y Totadonna, además de Azalone y Senvita, y cedieron al presbítero Mavia una tierra que era de su propiedad ubicada en el Val de Covellas. La razón por la que donaron la tierra aludida se debió a que estaban cumpliendo el testamento que sus padres habían dejado al morir. A cambio de la donación, el presbítero concedió a los difuntos de la familia 30 misas votivas y la conmemoración con otros difuntos. Lo interesante de esta donación es que se nos especifica que tuvo lugar *in conventum ecclesie Sancta Cecilia*⁴⁸. No obstante, aun con la mención de la iglesia de Santa Cecilia como escenario económico, hay varias cuestiones que quedan sin aclararse. ¿Era Santa Cecilia el cenobio receptor del bien? ¿Representaba el presbítero Mavia a dicho monasterio? Lamentablemente, desconocemos estos datos.

La última donación en que la iglesia propia aludida es un elemento secundario resulta sugerente porque sobresale en la misma la participación de

⁴⁷ León, I, 137/940 y Otero, 31/991.

⁴⁸ León, I, 137/940.

Flaíno Muñoz y su mujer Justa Pépici⁴⁹. En ella Fredino y su mujer Leobina donaron dos tierras y la mitad de nueve manzanos que se encontraban cerca de la iglesia de San Andrés al mencionado matrimonio aristocrático. Recordemos que Flaíno Muñoz, junto a su mujer, pertenecían a los Flaínez, grupo familiar muy ligado a la monarquía y con mucha presencia en el alto Esla y el entorno de Valdoré⁵⁰. Esta donación se explica como una movida por parte de Fredino y su mujer Leobina para acercarse más a un personaje aristocrático y acceder a una red de poder vinculada al poder central. Sin embargo, no podemos precisar cómo quería mantener Fredino y Leobina tal relación, si directa o indirectamente, pues no contamos con fuentes adicionales que nos abunden en esta cuestión. Lo que sí es evidente es su intención de colocarse en una mejor posición en las redes y la necesidad de relacionarse con Flaíno Muñoz como un medio para alcanzar ese fin.

Las transacciones restantes en las que las iglesias propias no figuran como medios de acumulación de patrimonio consisten de cuatro compraventas. Uno de los compradores de las mismas es un matrimonio mientras que los otros dos compradores son religiosos. En todas las compraventas, los vendedores son laicos. Como primera compraventa tenemos la que realizó Romano Frecendo y Geroncia a Domingo y a su mujer Domna Matre de unas partes que poseían en un terreno⁵¹. Dicha tierra se encontraba en Covellas en Salomón, junto a la iglesia de San Cipriano. En la venta incluyeron unos pomares, un cerezal y un nisperal. En la segunda compraventa, en cambio, vemos que el comprador es diferente a los anteriores, pues se trata de un diácono llamado Michael, mientras que participan como vendedores el matrimonio de Xab y María⁵². Ambos vendieron por siete sueldos y dos arienzos dos tierras localizadas en el valle de Antimio, cerca también de una iglesia dedicada a San Juan. En la tercera tenemos como comprado también

⁴⁹ Otero, 31/991.

⁵⁰ CARVAJAL CASTRO, "Sociedad y territorio en el norte de León", pp. 114-116. ESTEPA DÍEZ, "Poder y propiedad feudales en el periodo astur", pp. 297-301. Ver también los sub-apartado 2.3 titulado "los religiosos" del capítulo 3 para profundizar más en este caso.

⁵¹ León, III, 722/1014.

⁵² León, III, 595/1000.

un religioso, concretamente el presbítero Lalano⁵³. Éste le compró a Oveco una tierra ubicada en Valdoré y cerca del monasterio de Santa Marina. Y por último tenemos el otro caso de una aristócrata regia participando de compraventas locales en la que el monasterio local figura como un elemento secundario de la transacción. Nos referimos a Jimena Muñiz, nieta de Bermudo Núñez, conde de Cea⁵⁴. Ésta le compró al matrimonio de Leodemiro y Tegridia una tierra en Crémenes, cerca del monasterio de San Pedro⁵⁵. De todos los casos estudiados sobre monasterios locales como elementos descriptivos de bienes donados, éste es del que sabemos con más relativa seguridad que Jimena mantuvo cierta relación con el mismo, en base a otra transacción en la que ella le compró a Domno y Omayalde una tierra que estos dos compartían con el monasterio aludido⁵⁶. Sin embargo, los diplomas sobre esta magnate no revelan cómo fue esa relación de Jimena con el cenobio de San Pedro, si fue su protectora, propietaria, o si incluso lo habitó.

Cuando encontramos a un colectivo monástico fungiendo como donatario y medio de acumulación de bienes el panorama cambia un poco, ya que predominan como donantes otros cenobios locales también, -en ocasiones, incluso, colectivos monásticos actuando en conjunto o haciendo donaciones personales-, y en menor medida, propietarios locales donando en solitario o en grupo. No se ven en estas donaciones aristócratas ni mucho menos magnates, reyes ni obispos, con lo cual estamos hablando de pequeños y medianos propietarios que intentan estrechar lazos buscando el beneficio mutuo para ampliar la red de comunicaciones que ambas instituciones tienen, o para que el donante construya prestigio social y al mismo tiempo el cenobio donatario se fortalezca como foco de poder local. En este renglón de cenobios o grupos monásticos tenemos un caso ya citado, el de Froilo y su convento de monjas, que donaron al monasterio de los Santos Julián y Basilisa una tierra para que sea explotada por el último, a cambio de que el convento perciba

⁵³ Otero, 51/1001.

⁵⁴ MÍNGUEZ, *El dominio del monasterio de Sahagún*, p. 190. Ver también el sub-apartado 2.4 del capítulo 3 sobre las mujeres.

⁵⁵ Sah, II, 378/1002.

⁵⁶ Sah, II, 376/1002.

la mitad de los frutos cosechados⁵⁷. Otro de este renglón es una donación realizada por lo que parece ser un grupo de religiosos, aunque en el diploma no se menciona el cenobio al que pertenecen. Se trata del abad Quetino, y varios monjes, Aita Atanagildiz, el abad Recemundo, y los *fratres* Froila y Cipriano y Auria⁵⁸. Lo interesante de este caso es que aun cuando todos estos religiosos parecen actuar como un colectivo monástico, -ya que a nivel general el abad Quetino hace una *cartula testaminti de omnia ereditate, uinias, terras, pratis, saltis, pomiferis uel nostro ganato immobile, aurum, argentum, uestitum que ganamus-*, algunos de ellos donan personalmente una serie de bienes suyos propios al monasterio de San Martín obispo (Fig. 19): Aita Atanagildiz, la quinta parte de su heredad; el abad Recemundo, la heredad que había obtenido en herencia de su madre Leocadia; el *fratre* Froila, una viña y la quinta parte de su heredad; y en cuanto al *fratre* Cipriano y Auria, todos los bienes que habían acumulado⁵⁹.

Otro monasterio, el de Santa Juliana de Peñacorada (Fig. 13), constata esta dinámica recíproca que hemos estado resaltando de colectivos religiosos o monasterios buscando acercarse a monasterios propios por medio de donaciones y éstos, a su vez, como núcleos locales de poder, se beneficiaron con la acumulación de más patrimonio, pero con un aspecto positivo adicional⁶⁰. Éste es el hecho de que se trata de un centro eclesiástico local del cual tenemos al menos dos diplomas y los donantes comparten un perfil similar y se comportan de una manera relativamente parecida, buscando construir su prestigio y ampliar su red de contactos por medio de Santa Juliana. La primera donación, que data del año 974, está protagonizada por un personaje llamado Juliano⁶¹. Éste donó algunos bienes muebles e inmuebles, entre los cuales estaban una *hereditate que est iuxta ipsa ecclesia; et alias terras quas habeo ex parte patris mei Gostremini*, dos prados, y una cuarta parte de un pomar. Y también, tal y como se aprecia en el sociograma (Fig.

⁵⁷ León, I, 80/929. Ver también el sub-apartado 2.4 del capítulo 3 sobre las mujeres.

⁵⁸ León, III, 664/1006. Ver lo que hemos explicado de este monasterio en la introducción capítulo y en su apartado 5.

⁵⁹ León, III, 664/1006.

⁶⁰ ÁLVAREZ BORGE, "El proceso de transformación de las comunidades de aldea", p. 149.

⁶¹ Sah, I, 269/974.

13), Juliano le dio al monasterio de Peñacorada el derecho de uso de un molino sito cerca de una iglesia, la de San Cipriano. La iglesia de San Cipriano, al igual que muchos otros casos discutidos, aparece en esta donación como un elemento más para marcar dónde se ubica el molino al que tendría acceso Peñacorada, por lo que desconocemos si hubo alguna relación entre la iglesia de San Cipriano y el molino, o hasta incluso si la hubo entre dicha iglesia y el monasterio de Peñacorada. Incluyó Juliano también dos viñas en *Graliare*, dos viñas en *Ceione* (al norte de Cea y al oeste de Saldaña), tres cortes, entre otras cosas. En base a la cantidad de bienes que dona Juliano, podría tratarse de los pocos casos de medianos propietarios donando con el objetivo de colocarse mejor en las redes locales. Incluso, añadió como parte de la donación el dominio del monasterio de Santa Juliana de Peñacorada, descrita en el diploma como *hereditate*, lo que sugiere que Juliano pudo haber sido un mediano propietario de cierta relevancia social y económica, y relacionado de algún modo con el monasterio, razón por la cual hizo la donación. Con todo, no queda claro por medio del diploma cómo fue esa relación, si estaba emparentado con algún miembro del cenobio, etc.

En cuanto a la otra noticia de Peñacorada, la misma data del año 987. Según se aprecia en la segunda fase del sociograma (Fig. 13), Ecta Aboliz, su mujer, su hermano Armentario Aboliz, y su hermana Donna entraron en la red de ese monasterio al donarle una tierra ubicada en *Ceione* también. La evidencia de posesión de viñas sitas en *Ceione* que eran de Juliano y ahora de una tierra recibida por esta familia evidencia cómo el cenobio iba consolidándose como núcleo local en esa zona a través de los bienes que va acumulando y las relaciones que va creando (Fig. 13)⁶². No obstante, aun cuando en el caso del monasterio de Peñacorada tenemos dos diplomas, seguimos enfrentando el mismo problema que con los casos anteriores del convento de Froilo y el grupo monástico del abad Quetino, que la documentación no nos revela cuántos bienes poseía lo cenobio donatario ni mucho menos cuán relevante era, lo que nos conduce a inferir que no debió ser muy considerable. Nos parece que es así, primeramente porque aun con

⁶² *Sah*, I, 338/987. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, “Pervivencia y transformaciones”, p.

dos documentos, no el monasterio de Santa Juliana no llega a ser uno bastante documentado como los núcleos monásticos o los monasterios más intermedios, y segundo, porque en él no se detectan redes de poder más que las que operan a escala local. Tampoco se observan, en consecuencia, a personajes procedentes del poder central o de redes supralocales, aristócratas o magnates interactuando en ninguna de las dos donaciones.

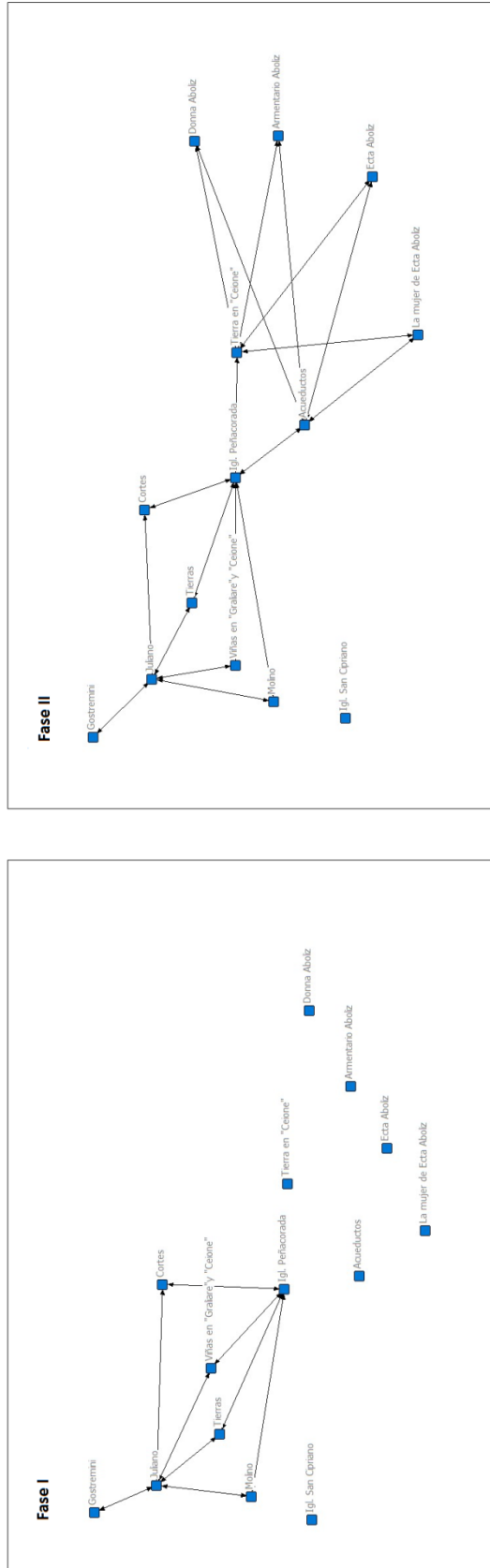


Figura 13. Evolución del monasterio de Peñacorada como foco de acumulación patrimonial por estadios

El resto de los monasterios locales los conocemos nada más por un solo diploma. Con todo, se observan tendencias interesantes entre los personajes locales a los que se les ve dirigiendo donaciones, pues en su mayoría son religiosos y en menor medida, grupos locales y familiares. A continuación presentamos las donaciones colectivas aludidas: el de Filauria, Tajón, Gomiz, Teoda, Adica, Gundisalvo, etc., con Rexindo como representante del grupo, que donaron al abad Iubla y al cenobio de San Juan el prado de *Fontoria*⁶³. Hemos resaltado anteriormente lo significativo de esta donación por participar en ella varios personajes, concretamente Filauria, Tajón y Gomiz, relacionados con un grupo familiar relevante cuyo campo de acción era el entorno de Melgar⁶⁴. El otro es el de Totmiro, su madre Curia, su hermana María y Venebridia⁶⁵. Esta familia donó al monasterio de San Salvador del Cea y a su abad Servando unas tierras, prados, pastos, *et ratione in uno molino*, que tenían en el río Valderaduey, junto a San Pedro de Valderaduey. Luego, algunos de manera individual hicieron entrega de algunos de sus bienes propios, -Totmiro, Auria y María, media corte de Otero excepto dos tierras y dos viñas, y Venebridia da todo lo que le pertenecía exceptuando una viña próxima a Azabe, que dona al *kalendarium Sancti Martini*⁶⁶. La retención de dicha viña para dejarla para la martiniega, pudiera explicarse como una obligación regia que tenía Venebridia producto de una ocupación con sanción regia de tierras que ésta hizo y pudiera haber comprendido, bien la totalidad de las tierras que poseía, o solamente las tierras en que estaba sembrada la viña. Por último, tenemos el caso de Domna y su hijo Bellito, que donan una viña sita en *Ceione* al monasterio de San Pedro de Cansoles⁶⁷.

Las donaciones restantes que comentaremos a continuación confirman la propuesta de que el religioso es el personaje que más interactúa en los cenobios

⁶³ *Sah*, I, 44/932.

⁶⁴ Ver sub-apartados 2.1 y 2.2 sobre los campesinos y propietarios locales del capítulo 3. Ver también: *Sah*, I, 44/932 y *Sah*, I, 164/959. CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, p. 18.

⁶⁵ *Sah*, II, 435/1033.

⁶⁶ *Sah*, II, 435/1033.

⁶⁷ *Sah*, I, 346/991.

cuya función es la de la acumulación de bienes: el presbítero Esteban, que donó una corte con casas al monasterio de San Andrés en Tolín (Tuéjar)⁶⁸; el presbítero Rodrigo, que donó unas viñas, tierras, prados, molinos, caballos, bueyes, ovejas, plata y vestimenta litúrgica al monasterio de Santa María de Algadefe⁶⁹. Todos esos bienes donados estaban localizados en Villarrabines, en el Esla; y finalmente está la donación llevada a cabo por Fructuoso, Servando y Abayub⁷⁰. Éstos cedieron unas cortes, lagos, viñas, tierras, huertos y pomares al monasterio de San Pedro en el *Monte Kauriense*.

En los cinco casos que quedan se aprecia a los centros eclesiásticos locales acumulando bienes patrimoniales por medio de compraventas. Los vendedores que encontramos en ellas son pequeños propietarios locales actuando en solitario o en grupo. En relación con los que actúan en solitario hemos encontrado un total de tres, los cuales son los siguientes: en el 966, la abadesa Leocadia y el monasterio de San Esperato compraron a Scapa unas viñas situadas en *Monte Aurio*, bienes que había heredado de su abuelo Haletre⁷¹. Dichas viñas las vendió Scapa por 25 sueldos; el segundo caso es el del monasterio de San Pedro de Cansoles. Esta institución compró a Gota la mitad de una tierra y media viña en la región de *Ceione*⁷². Al parecer, y tal y como hemos visto antes, este monasterio se beneficiaba de una red económica y local que había con los pequeños propietarios instalados en la zona, pues es el mismo monasterio que hemos encontrado en calidad de donatario en la donación que discutimos antes de Domna y su hijo Bellito de una viña localizada allí mismo en *Ceione*, transacción que data del año 991⁷³; la tercera compraventa se llevó a cabo entre Hacemelle y el abad Arias y el monasterio de San Juan⁷⁴. El primero vendió un soto próximo al río Esla por el total de 3 sueldos.

⁶⁸ *Sah*, II, 418/1026.

⁶⁹ *Eslonza*, 31/1005.

⁷⁰ *Sah*, II, 400/1013.

⁷¹ *León*, II, 397/966.

⁷² *Sah*, I, 319/984.

⁷³ *Sah*, I, 346/991.

⁷⁴ *Otero*, 9/950.

Por otra parte, las últimas dos compraventas no distan mucho de las ya discutidas, puesto que se tratan igualmente de pequeños propietarios locales vendiendo sus bienes a la misma iglesia, salvo que el comprador en ambas es el mismo monasterio: Saelices de Mayorga (Fig. 14). Lo sugerente de ambas compraventas es que nos permiten ver, al menos en más de un documento sobre este cenobio cómo estas instituciones tomaban ventaja de su posición local para acrecentar su patrimonio por medio de transacciones locales llevadas a cabo por pequeños propietarios locales. En cuanto a la historia de este monasterio, sabemos que el mismo perteneció a la red monástica de Sahagún desde el año 921, con lo cual es claro que mantenía un vínculo con este núcleo monástico del Cea, aunque no sepamos en profundidad cómo fue esa relación⁷⁵. Incluso cabe cuestionarse con cuánto margen de autonomía contaba el cenobio de Saelices, ya que las compraventas encontradas sobre el mismo son posteriores al 921. Éstas son la venta que realizaron Fernando, su mujer Elbegoto y su hijo Juan al centro eclesiástico local aludido de un acueducto ubicado en el río Cea en el 939⁷⁶. La otra compraventa de este monasterio se llevó a cabo diez años después de la anterior, y en ella, la institución y su abad Severo le compra a Severo y a su hijo una tierra ubicada en la *villa de Avolfeta*⁷⁷.

⁷⁵ *Sah*, I, 23/921.

⁷⁶ *Sah*, I, 73/939.

⁷⁷ *Sah*, I, 119/949.

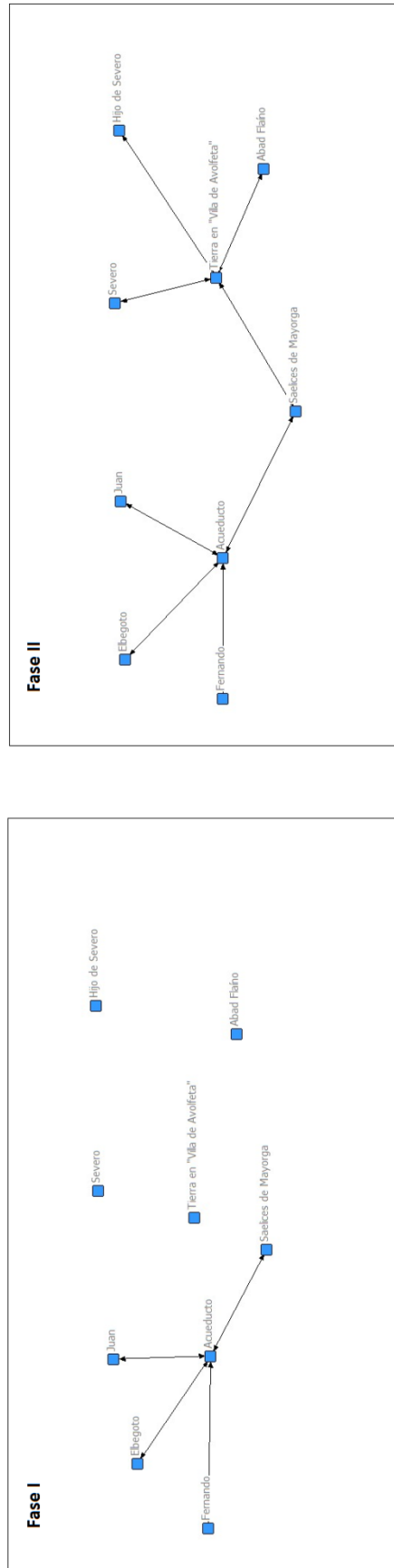


Figura 14. Red de Saelices de Mayorga por estadios

Como vemos por ambas compraventas de Fernando y su familia y Severo y su hijo y los bienes que Saelices de Mayorga iba acumulando (Fig. 14), este monasterio funcionaba como un foco local de acumulación de patrimonio poco relevante que mantenía relaciones sociales y económicas con los diversos pequeños propietarios de la sociedad local del entorno. Esto nos conduce a cuestionarnos si el monasterio de Saelices de Mayorga llevaba a cabo estas actividades intensas locales en función de su nexo con Sahagún para beneficio propio como institución o por ambas cosas. Naturalmente, faltan fuentes que nos permitan abundar al respecto.

Finalmente, aunque no por eso menos importante, tenemos un único caso llamativo que se sale de las dinámicas descritas de monasterios como compradores o donatarios, ni mucho menos es similar a los casos estudiados en que los centros eclesiásticos locales sirven como un elemento más para describir algún bien que ha sido objeto de una transacción. Nos referimos al otro caso adicional al de Flaíno Muñoz ya discutido en el que se aprecia a un aristócrata interactuando en las redes locales de monasterios que sirven de mecanismos de acumulación patrimonial: el de Jimena Muñiz⁷⁸. Se trata de una compraventa entre Domno y Omayalde y Jimena Muñiz en la que los primeros vendieron una tierra que comparten con el monasterio de San Pedro⁷⁹.

Ya hemos analizado previamente este caso resaltando la relevancia social de este personaje por haber sido nieta de Bermudo Núñez, conde de Cea, y por las relaciones que mantuvo con el monasterio de Sahagún⁸⁰. Resulta interesante de esta adquisición de parte de la aristócrata regia por el hecho de que se volvió propietario de una tierra cuya propiedad iba a compartir con el monasterio de San Pedro. La cercanía de Jimena con este cenobio queda sugerida por otra compraventa en la que ella le compró a Leodemiro y a su mujer Tegridia una tierra en Crémenes, próxima también a la mencionada iglesia propia⁸¹.

⁷⁸ Véase el sub-apartado 2.4 del capítulo 3 sobre las mujeres.

⁷⁹ *Sah*, II, 376/1002.

⁸⁰ *Sah*, I, 328/985. MÍNGUEZ, *El dominio del monasterio de Sahagún*, p. 190

⁸¹ *Sah*, II, 378/1000.

Con todo, al analizar a nivel general a los monasterios locales como focos de acumulación patrimonial, se observa que, salvo el caso de Flaíno Muñoz y Jimena Muñiz, la mayoría de personajes que contribuyeron en el proceso de adquirir bienes que no son villas ni heredades son pequeños propietarios, -y en menor medida medianos, en base a la donación de Juliano al monasterio de Santa Juliana y la del grupo de religiosos del abad Quetino y la donación que hacen al monasterio de San Martín obispo⁸²-, que forman parte de grupos familiares locales integrados en las redes económicas establecidas por esos centros eclesiásticos propios. En tanto en cuanto vemos que las actividades consisten en su mayoría de donaciones, el perfil de los personajes cambia un poco, ya que, además de las familias locales que buscan estrechar lazos con sus donatarios, entran en juego igualmente los religiosos locales, abades, diáconos, presbíteros, etc., lo que sugiere que la utilización de la categoría eclesiástica reafirma el prestigio que tiene el donante, pero al mismo tiempo busca acumular más y ampliar su red de contactos con el cenobio local como cauce de la misma⁸³.

4.3 Iglesias locales como mecanismos de gestión social

¿Qué nos aporta al análisis de las redes monásticas el hecho de que encontremos iglesias locales asociadas a las villas? Evidentemente, esto es un interrogante que no es fácil de contestar debido a que la villa, al igual que la iglesia propia, es difícil de definir con certeza como unidad asociada con la explotación y el poblamiento del territorio y fijar las características que la constituyen. Por otro lado, en una investigación como ésta, cuyo problema de investigación son las iglesias y monasterios locales, no es el lugar para hacer una profundización exhaustiva sobre dicha unidad territorial que ya ha sido analizada por otros historiadores. Aun así, nos parece importante discutir algunos aspectos importantes

⁸² León, III, 664/1006 y (*Sah*, I, 974/274).

⁸³ ESTEPA DÍEZ, “Poder y propiedad feudales”, pp. 285- 327. ÁLVAREZ BORGE, “El proceso de transformación de las comunidades de aldea”, p. 148.

para así problematizar el fenómeno sobre la base de los problemas que enfrentamos igualmente al analizar los aspectos que constituyen a las iglesias propias como instituciones.

En primer lugar, cuando nos referimos a la villa como espacio organizado hay que tener en cuenta que aunque puede parecer que el concepto en sí es vago por la variedad de elementos que encontramos en ellas, o porque apenas pueden diferenciarse de otros espacios organizados, parece que la concepto “villa”, no necesariamente es impreciso del todo porque aparecen representadas en los diplomas tal y como los copistas quisieron representarlas; en otras palabras, se caracteriza por ser un concepto polisémico⁸⁴. Esa representación puede consistir en la presencia de múltiples elementos que nos permiten entender la morfología de la villa, elementos tales como las heredades (similares a las villas⁸⁵), castros, la aldea, valles, tierras y las sernas, entre otras cosas⁸⁶.

Sobre la base de lo variada y compleja que pueden ser estas representaciones, la villa ha sido abordada de diferentes maneras desde la historiografía. Unos enfoques han partido de la premisa de la villa como una unidad de explotación, en cuyo análisis se le da mucha importancia a los modos de producción y al poblamiento⁸⁷. En otros se ha abordado como el núcleo de poblamiento más característico de las sociedades medievales, ubicándolo concretamente al año mil

⁸⁴ RENARD, É., “Domaine, village ou circonscription administrative ? La polysémie du mot villa aux VIIIe-Xe siècles et l’assise territoriales des paroisses rurales”, en YANTE, J. M., ET BULTOT-VERLEYSSEN, A.M. (eds.) *Autour du "village": établissements humains, finages et communautés rurales entre Seine et Rhin (IVe - XIIIe siècles): actes du colloque international de Louvain-la-Neuve*, 16-17 mayo, 2003, pp. 153-177. AYALA MARTÍNEZ, “Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León”, p. 151.

⁸⁵ MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *El dominio del monasterio de Sahagún*, 1980, pp. 67-84. AYALA MARTÍNEZ, “Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León”, p. 160.

⁸⁶ AYALA MARTÍNEZ, “Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León”, pp. 133-408.

⁸⁷ PORTELLA, E., y PALLARES, C., “Aproximación al estudio de las explotaciones agrarias en Galicia durante los siglos IX y XII”, *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas*, 2, 1975, pp. 93-115. DURANY CASTRILLO, M., *San Pedro de Montes: el dominio de un monasterio benedictino de El Bierzo (siglos IX al XIII)*. León, Institución Fray Bernardino de Sahagún de la Exma. Diputación Provincial, D.L. 1977. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *El dominio del monasterio de Sahagún*.

por tener como un siglo clave para la conformación del sistema feudal⁸⁸. Igualmente, se han realizados importantes aportaciones desde la arqueología al demostrarse que la heterogeneidad del paisaje como marco para entender la conformación de los poblamientos y las sociedades locales⁸⁹.

Recientemente, y teniendo en cuenta las posturas divergentes en torno a esta unidad territorial, A. Carvajal Castro ha propuesto que debe releerse y repensarse como “la forma en que se representaba la unidad de gestión de la que se valían las élites asturleonesas para organizar la percepción y, en su caso, la redistribución de los beneficios que obtenían gracias al control que ejercían sobre un espacio coherente, es decir, estructurado de alguna manera”⁹⁰. Sobre la base de esta propuesta, nos parece que ella puede aplicarse a las iglesias propias por ser igualmente mecanismos de la articulación local. Esto ocurre porque en la Alta Edad Media, la iglesia propia, aun con sus funciones eclesiásticas, se construye en relación con los intereses de sus propietarios. Esto ya lo hemos confirmado parcialmente en las primeras dos funciones abordadas (los monasterios como micro-redes locales y como focos de acumulación patrimonial).

Por tanto, el objetivo de este subtema será estudiar algunos casos iglesias locales relativamente diferenciadas de las unidades territoriales y que ejercen de mecanismos de gestión del territorio. También analizar cuáles son las razones y personajes que permiten que desde los centros eclesiásticos se opere la articulación social y se vuelvan nodos centrales a escala local. Para ello hemos escogido un total de 20 casos de iglesias propias que recibieron por medio de transacciones locales tierras, villas, heredades, cortes, en fin, unidades territoriales, lo que volvió a las iglesias en nodos centrales de su red interna local mecanismos de articulación

⁸⁸ GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., *La sociedad rural en la España medieval*. Madrid, Siglo Veintiuno, 1990. CHAPELOT, J. ET FOSSIER, R., *Le village et la maison au Moyen Age*. París, Hachette littérature, 1980. TOUBERT, P., *Les structures du latium médiéval: le latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle*. Roma, École Française de Rome, 1973.

⁸⁹ ESCALONA, J., “The early Castilian peasantry: an archaeological turn?”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, 1, 2, 2009, 119–145. MARTÍN VISO, I., y BARRIOS GARCÍA, A., “Reflexiones sobre el poblamiento rural altomedieval en el Norte de la Península Ibérica”, *Studia Historica. Historia medieval*, 18-19, 2000-2001, pp. 53-83.

⁹⁰ CARVAJAL CASTRO, *La construcción de la monarquía asturleonesa*, p. 221.

social (Fig. 15). En todos estos ejemplos escogidos, los centros eclesiásticos locales se vuelven focos de control porque reciben las villas y heredades en donación, por tanto, se observa una relativa diferenciación entre la institución y la unidad, en comparación con otros casos en que ambos elementos, la iglesia local y la villa, conforman una misma realidad. Hemos prescindido de analizar este tipo de relación entre iglesias y villas porque ampliaremos su estudio en el apartado siguiente.

Como parámetros de análisis prestaremos atención al tipo de personaje que encontramos interactuando en estos centros, entiéndase si son religiosos o no, y si interviene conjuntamente con pares suyos o personajes no religiosos y los contabilizaremos por medio de matrices. Éstas nos permitirán establecer tendencias sobre qué personajes son los que más se observan participando en donaciones y compraventas. El propósito de observar el tipo de personaje que interactúa y la forma en que se comporta es para identificar qué clases de redes de poder se establecen en estos centros eclesiásticos de control local, si son locales (con propietarios, aristócratas, familias, matrimonios, etc., como protagonistas) o supralocales (los que proceden del poder regio y episcopal).

Llama mucho la atención la diversidad de personajes que encontramos en estos monasterios que sirven de mecanismos de gestión social asumiendo roles activos, y participando directamente en las transacciones, como donantes, donatarios, vendedores o compradores, en fin, para construir prestigio, ampliar las redes de poder; y también asumiendo un rol pasivo confirmando una transacción o pleito. Dicho esto, para efectos de investigación nos limitaremos a analizar los personajes que asumen un rol activo precisamente porque son los actores principales en las transacciones, independientemente procedan del ámbito local o supralocal. Los únicos personajes que no contabilizaremos asumiendo un rol activo son religiosos o abades que encontremos como donatarios o vendedores porque, naturalmente, son los personajes que más interaccionan en los centros eclesiásticos, y por tanto, diluiría mucho la presencia de otros personajes en nuestro análisis. Y donde único tendremos en cuenta a los personajes que asuman roles pasivos va a ser cuando establezcamos la tipología de centros eclesiásticos como núcleos de control

social con el objetivo de analizar la influencia del poder regio y episcopal en las sociedades locales y la conectividad entre las redes locales y supralocales.

Antes de adentrarnos en los 20 casos escogidos (Fig. 15), hay que resaltar que a través del estudio añadiremos casos adicionales de iglesias propias para complementar el análisis del tipo de monasterio local abordado en este apartado. Hablamos específicamente de las iglesias de Santa Eulalia, la Basílica de Santa María y su decanía, todas sitas en Asturias; la iglesia de Santa Cruz en Bahar, la iglesia de los Santos Justo y Pastor del Cea, San Miguel de Rioseco, San Esteban de Bobadilla de Rioseco y el monasterio de San Clemente de Melgar.

	Iglesia propia	Propiedades	Documento
1	San Juan de Vega	<ul style="list-style-type: none"> • Iglesia de San Miguel/Villa de <i>Verro</i> • Iglesia de San Félix de Cisneros 	<i>León</i> , I, 220/950
2	Valdecésar	<ul style="list-style-type: none"> • El Valdecésar • Villar propio en Valverde del Curueño 	<i>León</i> , I, 38/916 <i>León</i> , III, 587/999
3	San Juan Bautista de Cerecedo	<ul style="list-style-type: none"> • Varias heredades en Antoñán del Valle 	<i>Ast</i> , 215/1015
4	San Martín de Torres	<ul style="list-style-type: none"> • Una villa 	<i>Ast</i> , 251/1027
5	Santa Engracia	<ul style="list-style-type: none"> • Una heredad 	<i>Ast</i> , 47/936 <i>Ast</i> , 77/954
6	San Martín	<ul style="list-style-type: none"> • Media heredad 	<i>León</i> , III, 600/1001
7	Santa Marta de Tera	<ul style="list-style-type: none"> • Una corte • La villa de Pozuelo de Vidriales 	<i>Ast</i> , 233/1022 <i>Ast</i> , 271/1033
8	San Salvador de Bárcenas	<ul style="list-style-type: none"> • Una heredad 	<i>Ast</i> , 278/1032
9	San Saturnino	<ul style="list-style-type: none"> • Una Heredad 	<i>Ast</i> , 47/936 <i>Ast</i> , 77/954
10	Santa Eulalia	<ul style="list-style-type: none"> • Iglesia de los Santos Julián y Basilisa • Varias villas • Algunas casas 	<i>Otero</i> , 29/988
11	San Acisclo	<ul style="list-style-type: none"> • La villa del Castro <i>Potamie</i> • Casas • Varias tierras en el lugar de Vega, cerca del río Tuerto 	<i>Ast</i> , 20/920 <i>Ast</i> , 24/923
12	Santa Marina de Valdoré/ ¿Viñayo?	<ul style="list-style-type: none"> • Una villa en los arroyos de Ceramedo y Casare • La iglesia de Santa Eulalia , • Las villas de “Flaneces”, Parana, “Kaniculata”, Cosaria, etc. • Varias heredades sitas en Valdoré, en Campos (en Asturias) y “foris monte” 	<i>Otero</i> , 20/976 <i>Otero</i> , 21/976 <i>Otero</i> , 23/978
13	Santos Adrián y Natalia de Boñar	<ul style="list-style-type: none"> • La villa de Valdealiso 	<i>Eslonza</i> , 7/928 <i>Eslonza</i> , 9/929
14	San Cebrián de Noceda	<ul style="list-style-type: none"> • Unas heredades en los lugares de Fornela. 	<i>Ast</i> , 131/971
15	Parada y Cebraria	<ul style="list-style-type: none"> • La villa de Parada y Cebraria 	<i>Ast</i> , 7/894
16	San Félix del Cea	<ul style="list-style-type: none"> • Una <i>Villubis</i> 	<i>Sah</i> , I, 6/904
17	Fonte de Febro	<ul style="list-style-type: none"> • La villa de <i>Lionia</i> 	<i>León</i> , II, 295/956
18	San Alejandro	<ul style="list-style-type: none"> • La villa de Soto de Frailes 	<i>Ast</i> , 11/915
19	Santa Marina del río Tremor	<ul style="list-style-type: none"> • La villa de <i>Pegas</i> 	<i>Ast</i> , 17/917
20	San Martín de Valdesaz	<ul style="list-style-type: none"> • Varias heredades 	<i>León</i> , III, 806/1024

Figura 15. Monasterios como nodo central de gestión de unidades territoriales

Un punto de partida que nos sirve para diferenciar relativamente entre una iglesia local y una unidad territorial es la propia forma en que ambos elementos han quedado representados en el diploma correspondiente. Hay veces que esta diferenciación se aprecia por la sencilla razón de que no existe relación alguna entre la villa y la iglesia local, cosa habitual cuando uno de los elementos aparece mencionado respecto al otro; es decir, para señalar los límites del otro, ya que el primero no es el objeto de la transacción. Un ejemplo es la iglesia ya discutida de Santa Eulalia en Asturias, que el rey Ordoño I donó al obispo Frunimio la iglesia de Santa Eulalia, sita en la villa de Ujo, la basílica de Santa María, y una decanía ubicada debajo de ésta, y próxima al monasterio de San Martín⁹¹.

Para precisar la localización de la decanía donada, Ordoño I utilizó el monasterio de San Martín como referente geográfico aun cuando no es uno de los bienes donados. Igual sucede con las villas y heredades, en cuyas donaciones podemos encontrar iglesias y monasterios locales que no necesariamente son bienes cedidos, pero aparecen para aclarar dónde se encuentran las unidades dominicales. Esto se aprecia en una transacción entre Hindine y su hija Ecma, los cuales vendieron a Maurelle y su mujer, María, una villa llamada *Villa de Uermudo*, antropónimo que parece estar asociado algún personaje local dueño de ella:

*Eo Hindine, una pariter cum filia mea Ecma, uobis Maurelle et uxorem uestra Maria, [...] ut uinderem uobis Maurelle et uxorem uestra Maria iam dictis uilla probria nostra que abumus de partis de Uellasgo Uermudizi in territorio Leonesis, locum predictum que uozitam Onzina*⁹².

Según se observa en el diploma, la villa de Vermudo estaba ubicada en un lugar llamado Oncina, en Bahar, *subtus Sanctus in Cruce*. En base a lo que nos revela el documento, resulta razonable sostener que dichos lugares eran objeto de mucha actividad local si tenemos en cuenta el antropónimo de la villa, *Uermudo*, nombre de un personaje que pudo haber estado relacionado con Velasco Vermudo,

⁹¹ León, I, 2/860. Ver el apartado 1 de este capítulo.

⁹² León, IV, 929/1034.

que poseyó la villa antes de que Hindine y su hija Ecma la vendieran a Maurelle y María.

No basta con la presencia de personajes (relevantes o no) para que una iglesia propia aparezca relativamente definida en un diploma. Sobran los ejemplos en que encontramos a los reyes interactuando en iglesias y no por ello el centro eclesiástico se distingue de las unidades territoriales, como por ejemplo la iglesia de los Santos Justo y Pastor del Cea, o la de San Miguel de Rioseco, mientras que también puede darse el caso de encontrar iglesias relevantes manejadas por personajes locales y aparezcan relativamente definidas respecto a las villas u otros centros eclesiásticos locales⁹³. Sin embargo, hay que reconocer el poder que tienen los personajes relevantes para influir en las redes, y con esa influencia, contribuir a una relativa definición de las unidades territoriales y las iglesias propias. El monasterio de San Juan de Vega, por ejemplo, recibió del obispo Oveco de León en una misma donación una iglesia local dedicada a San Miguel y otra a San Félix de Cisneros⁹⁴. Ambos casos son interesantes porque el primero es difícil de distinguir de la villa de *Uerro*, donde estuvo ubicado dicho cenobio, mientras el de San Félix no aparece asociado a ninguna unidad territorial-dominical.

Todo ello quiere decir que lo que determina el que una iglesia propia aparezca representada como una misma realidad con una villa o como mecanismo de gestión de la misma es que tal función esté contemplada en los intereses de sus fundadores y propietarios, sea para volverlos centros de explotación y control de las unidades territoriales que recibe en donación, o como núcleos de apoyo que sirven de cauce para la política regia, episcopal, o local⁹⁵. Las iglesias propias, como unidades de gestión, se ajustan a las necesidades, intereses y múltiples realidades de sus propietarios, sean monarcas, obispos, élites aristocráticas, pero especialmente personajes locales, cuyo perfil es difícil de identificar sin incurrir en categorías cerradas, puesto que se trata de pequeños y medianos propietarios locales,

⁹³ *Sah*, 1, 9/909, *Sah*, 1, 10/909, *Sah*, 1, 11/910, *Sah*, 1, 19/920 y *Sah*, 1, 24/921.

⁹⁴ *León*, I, 220/950.

⁹⁵ GARCÍA DE CORTÁZAR, “Los monasterios y la vida económica social de la época medieval”, p. 54.

miembros de grupos familiares locales; en el caso concreto de las mujeres, las podemos hallar casadas o interactuando en solitario, como madres, religiosas, abadesas, o sencillamente el diploma no nos dice nada sobre su trasfondo; y a los hombres los podemos encontrar en una situación similar, como casados o no, religiosos, líderes locales, presbíteros, o abades⁹⁶. Esto quiere decir que no es por la relevancia de los personajes que interactúan en las iglesias propias que la institución queda más definida como tal en los diplomas, sino sencillamente porque se articula como institución para cumplir con una o varias funciones que tienen los propietarios (aunque ciertamente están en más ventajas los que ostentan prestigio que los que no). En una iglesia como la de San Clemente de Melgar, por ejemplo, no se aprecia la presencia regia ni episcopal, y sin embargo, por la actividad intensa del grupo familiar de Melgar y la comunidad monástica que la compuso, San Clemente fue nodo central de su red local que envolvía al cenobio de San Esteban de Bobadilla de Rioseco hasta que los intereses de la comunidad monástica de San Clemente cambiaron y el centro eclesiástico local fue donado a Santiago de Cellariolo⁹⁷.

Dicho de otro modo, la posibilidad de que los centros eclesiásticos se vuelvan mecanismos de articulación local es posible por la interacción de personajes del entorno o de esferas supralocales, cuyos intereses contribuyen a que se constituyan de esa manera. Al mismo tiempo, es lo que permite que la iglesia propia sea tan polivalente⁹⁸. Pero, ¿cuáles son los intereses que persiguen los diversos personajes al poner villas, tierras, heredades, etc., en manos de los centros eclesiásticos locales, sobre todo, cuando está claro que los intereses regios y episcopales no son los mismos que los de los propietarios locales, los campesinos, los aristócratas, ni los grupos familiares? Aunque esta pregunta no tiene fácil respuesta, a nivel general los reyes y los obispos se apoyaban en estos centros eclesiásticos propios para afianzar su poder político y eclesiástico en las sociedades locales, pero al mismo tiempo servir ellos de “interlocutores importantes de la vida

⁹⁶ MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, p. 19. ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 195. DAVIES, *Acts of Giving*, pp. 16-22.

⁹⁷ *Sah*, I, 270/973.

⁹⁸ RENARD, É., “Domaine, village ou circonscription administrative?”, pp. 153-177. AYALA MARTÍNEZ, “Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León”, p. 151.

social de los monasterios”⁹⁹. Los personajes locales, por otro, donaban sus bienes buscando estrechar lazos con el cenobio y acumular prestigio personal, por lo cual recibían acceso a una red de relaciones continuadas, pues seguían vinculados a los bienes donados¹⁰⁰. Los reyes y los obispos, naturalmente, donaban también por el prestigio que suponía el acto, pero no para construirlo como los personajes locales, sino para mantenerlo y fortalecerlo. Esto propició que los monasterios propios se volvieran en nodos centrales no solamente de su propia red local, sino de múltiples redes de poder que se conectaban con todos los personajes y redes de poder posible, siempre y cuando la institución funcionaba como cauce que les permitía alcanzar los fines generales y particulares de cada actor.

Los cenobios de Valdecésar son monasterios interesantes para comprobar la diferencia entre las interacciones regias, de actores locales, etc., cosa que al mismo tiempo nos revela a qué redes de poder sirven estos cenobios locales. En ellos, se detectan dos intervenciones regias: una de Ordoño II, de carácter activo, poniendo en manos del abad Servando el valle del entorno del cenobio de Valdecésar para controlar el entorno de *Vallecesarii*¹⁰¹. Asumieron un rol pasivo los obispos Genadio, Oveco, Atilano, Frunimio, Gonzalo y Dulcidio confirmando la donación del rey. En la segunda transacción, en cambio, la intervención del rey Vermudo II se limitó a sancionar pasivamente la permuta entre Assur Sarracínez, Elvira y los abades acerca del villar propio que pasaría a manos de los monjes¹⁰². Vemos que, por un lado, la intervención regia varía conforme al monarca, y por otro, servir de cauce en una donación entre varios personajes y los abades de Valdecésar.

En cuanto a los personajes locales, vemos que su protagonismo se basó en la donación que hacen de un villar propio a los abades, pues tanto Assur Sarracínez como su esposa, Elvira, donaron a los abades Tello, Aurelio y otro Tello, -los tres en representación de los mencionados cenobios-, un villar propio en Valverde del

⁹⁹ GARCÍA DE CORTÁZAR, “Los monasterios y la vida económica social de la época medieval”, pp. 61-64.

¹⁰⁰ DAVIES, *Acts of Giving*, p. 32. ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 253.

¹⁰¹ *León*, I, 38/916.

¹⁰² *León*, III, 587/999.

Curueño¹⁰³. La presencia de tantos personajes relevantes en esta transacción, entre los cuales sobresale Vermudo II, el obispo Fruela, los abades del monasterio de Abellar, -Teoda, Flaviano y Eulalio-, Flaviano, del monasterio de *Taxeto*, y Eulalio, abad de Pardomino, nos hace sospechar que el matrimonio tuvo que haber sido no solamente de cierta relevancia, sino también miembros de la élite aristocrática de la zona. A esto hay que añadir que los laicos recibieron de los abades una villa en Toliba para confirmar la transacción¹⁰⁴. Por otra parte, y aun con la oscuridad en torno a los cenobios de Valdecésar, la considerable red de poder establecida en torno a los mismos, incluso la hipotética cercanía con Pardomino, del cual se registran interacciones contemporáneas de Ordoño II también, nos permite sostener la posibilidad de la relevancia social que ostentaban los cenobios de Valdecésar. Por tanto, al hablar de los cenobios de Valdecésar como unos en los que se registran interacciones diversas de personajes procedentes del poder central y el episcopal, parece razonable sostener que se tratan de monasterios locales que responden a redes de poder supralocales y locales que actúan conforme al interés del momento, una primera vez directamente por parte del rey y otra directamente por parte de aristócratas locales con el favor regio y de sus magnates (Fig. 16).

Estudiar el monasterio de Santa Marta de Tera confirma que por los nexos que actores del poder regio, episcopal y el local mantienen con los cenobios locales que funcionan como centros de control social, éstos sirven de focos de control social y responden al mismo tiempo a redes de poder central y local (Fig. 16). Concretamente de este monasterio, tenemos dos casos en los que se aprecian a personajes locales buscando colocarse mejor en las redes por medio de este cenobio y contribuyendo a que éste se vuelva foco de articulación; y magnates regios comportándose de la misma manera en favor del cenobio; y consolidarse como un miembro de la élite magnaticia del reino. Y en segundo lugar, porque las dos interacciones las observamos en dos fases, lo que nos permite analizar la evolución social por la que pasó Santa Marta de Tera. El primer caso aludido es el de Olide

¹⁰³ *León*, III, 587/999.

¹⁰⁴ *León*, III, 587/999.

Vermúdez y su mujer Mayor¹⁰⁵. Ambos personajes donaron en el 1022 al abad Pedro y al monasterio de Santa Marta de Tera una corte con sus casas que poseían y estaba ubicada en la villa de Autolo. En la segunda fase, vemos que intervino Elvira, hija de Vermudo II¹⁰⁶. De esta infanta, el monasterio de Santa Marta de Tera y su abad Placidio recibieron la villa de Pozuelo de Vidriales.

Por otra parte, la donación de Olide Vermúdez y su mujer Mayor no es un mero caso aislado de personajes no religiosos envolviéndose en redes monásticas locales, pues ya hemos encontrado personajes parecidos en Valdecésar, y de 20 casos escogidos en los que vemos que las iglesias se volvieron focos de control local, al menos diez se relacionan con personajes no religiosos (Fig. 17), -entiéndase propietarios locales, grupos familiares, matrimonios, individuos, etc.-, con lo cual hablamos de un grupo que ocupa el 34 % del total de intervenciones en estas iglesias propias (Fig. 18). Esta observación es paralela en cierta medida al tipo de personaje que más encuentra M. I. Loring García al analizar varios casos de donaciones de iglesias propias en suelo cántabro: individuos en solitario o en compañía de su mujer o marido, o por grupos pequeños emparentados en un primer o segundo grado¹⁰⁷. Los casos restantes encontrados nos confirman este hallazgo: el caso Ablavel Godestéiz y Gontrodo, que en el 988 donaron unas villas, la iglesia de los Santos Julián y Basilisa, y casas a la abadesa Florentina y al monasterio de Santa Eulalia¹⁰⁸; y Ssegudo Fróilaz, que donó media heredad al monasterio de San Martín¹⁰⁹.

¹⁰⁵ *Ast*, 233/1022.

¹⁰⁶ *Ast*, 271/1033.

¹⁰⁷ LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”, p. 100.

¹⁰⁸ *Otero*, 29/988.

¹⁰⁹ *León*, III, 600/1001.

#	Monasterios	Escala de actuación		
		Locales	Supralocal	
			Conexión regia	Conexión episcopal
1	Valdecésar	1	1	1
2	Boñar	1	1	1
3	Parada y Cebraria	1	1	0
4	San Félix del Cea	1	1	0
5	San Juan de Vega	1	0	1
6	San Alejandro	1	0	1
7	Valdoré	1	0	0
8	San Martín	1	0	0
9	San Cebrián de Noceda	1	0	0
10	Santa Eulalia	1	0	0
11	Fonte de Febro	1	1	0
12	San Juan Bautista de Cerecedo	1	0	0
13	San Martín de Torres	1	0	0
14	Santa Engracia	1	0	0
15	Santa Marta de Tera	1	1	0
16	San Salvador de Bárcenas	1	0	0
17	San Saturnino	1	0	0
18	San Acisclo	1	0	0
19	Santa Marina del río Tremor	1	0	0
20	San Martín de Valdesaz	1	1	0
Total		20	7	4

Figura 16. Tipología de monasterios que funcionan como focos de control social

En segundo lugar con un total de ocho casos encontrados siguen las donaciones de unidades territoriales realizadas por religiosos (Fig. 17). Esta cifra es muy importante porque a pesar de que aparenta ocupar el segundo lugar cediendo a los casos de donaciones de personas no religiosas, lo cierto es que la mayoría de casos consiste en donaciones de unidades territoriales de gran relevancia actuando en solitario. Solamente en un caso, el de la donación que hizo el monasterio de Santa Eulalia de Airas al monasterio de Santa Marina de Valdoré de unas villas es el único de los ocho casos escogidos que fue hecho a título colectivo¹¹⁰. Con respecto a las donaciones de personajes no religiosos, por otra parte, podemos encontrarlos haciendo tanto donaciones considerables, como la ya discutida de Ablavel Godestéiz y Gontrodo, que donaron varias villas, u otras menos relevantes. Ejemplo de ello es la de Ssegudo Fróilaz, que solo donó media heredad¹¹¹.

A continuación, presentamos cuatro de los ocho casos de donaciones de religiosos para hacernos a una idea del protagonismo de los religiosos en las donaciones de villas y heredades: el presbítero Sendino, que donó al monasterio de San Juan Bautista de Cerecedo varias heredades que tenía en Antoñán del Valle, en el lugar de Ranales¹¹²; el presbítero Vitiza, que donó una heredad al monasterio de Santa Engracia¹¹³; el presbítero Sesolfo, que en el 1032 donó su heredad y cuantos bienes posee en ella al monasterio de San Salvador de Bárcenas¹¹⁴; y el presbítero, llamado Vitiza, que donó su heredad al monasterio de San Saturnino en el año 936¹¹⁵. Los cuatro casos restantes, los de los monasterios de Santa Marina de Valdoré, el de San Acisclo, el de San Alejandro, y el de Santa Marina del río Tremor los hemos dejado para después porque nos aportan en otras cuestiones que discutiremos luego (Fig. 17)¹¹⁶.

¹¹⁰ *Otero*, 20/976.

¹¹¹ *Otero*, 29/988 y *León*, III, 600/1001.

¹¹² *Ast*, 215/1015.

¹¹³ *Ast*, 47/936 y *Ast*, 77/954.

¹¹⁴ *Ast*, 278/1032.

¹¹⁵ *Ast*, 47/936 y *Ast*, 77/954.

¹¹⁶ *Otero*, 20/976, *Otero*, 21/976, *Otero*, 23/978, *Ast*, 20/920, *Ast*, 24/923.

	Iglesia propia	Obispos	Religiosos	Poder central	Propietarios laicos	Mixtos
1	San Juan de Vega	1	0	0	0	0
2	Valdecésar	0	0	1	1	0
3	San Juan Bautista de	0	1	0	0	0
4	San Martín de Torres	0	0	0	0	1
5	Santa Engracia	0	1	0	0	0
6	San Martín	0	0	0	1	0
7	Santa Marta de Tera	0	0	1	1	0
8	San Salvador de	0	1	0	0	0
9	San Saturnino	0	1	0	0	0
10	Santa Eulalia	0	0	0	1	0
11	San Acisclo	0	1	0	0	1
12	Santa Marina de	0	1	0	2	0
13	Santos Adrián y	0	0	1	1	0
14	San Cebrián de	0	0	0	1	0
15	Parada y Cebraria	0	0	1	1	0
16	San Félix del Cea	0	0	1	0	0
17	Fonte de Febro	0	0	1	1	0
18	San Alejandro	1	1	0	0	0
19	Santa Marina del río	0	1	0	0	0
20	San Martín de	0	0	0	0	1
	Total	2	8	6	10	3

Figura 17. Matriz sobre la frecuencia de interacción de los diversos actores encontrados en los centros eclesiásticos de articulación social

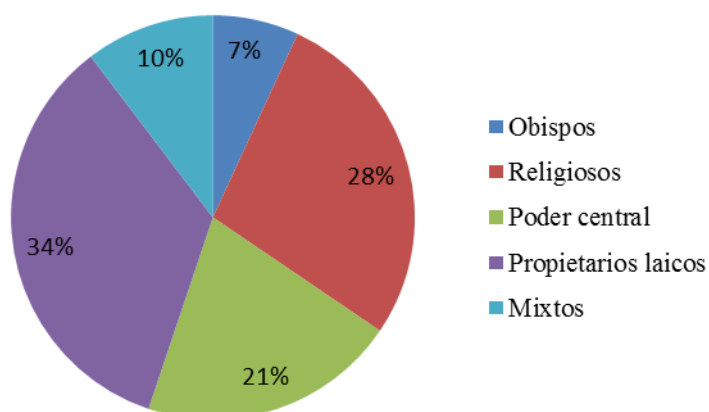


Figura 18. Porcentaje de interacción de los personajes de los centros eclesiásticos de control social

En tercer lugar, tenemos a los personajes que responden al poder central, cinco casos en los que vemos concretamente a los reyes donando unidades territoriales, y uno de la infanta Elvira, hija de Vermudo II, donando una villa a Santa Marta de Tera, ocupando un 21% de las interacciones totales identificadas en estos focos monásticos de articulación social¹¹⁷ (Fig. 18). Por otra parte, tenemos las intervenciones mixtas, entiéndase personajes religiosos con no religiosos con un total de tres casos: en el monasterio de San Martín de Valdesaz, por ser un pleito de un abad y tres laicos, el de Santa Marina de Valdoré, por servir de escenario tanto a personales como religiosos, y el de San Martín de Torres, donde vemos a Aldesenda y su hijo, el presbítero Bellite, donando una villa a ese monasterio¹¹⁸. Por último, y en menor medida, solamente en dos de los 20 casos escogidos se ha observado a los obispos asumiendo un rol activo haciendo donaciones de villas o tierras en favor de algún centro eclesiástico local: el obispo Oveco de León en el monasterio de San Juan de Vega, y Genadio de Astorga en el monasterio de San Alejandro¹¹⁹.

En resumidas cuentas, los personajes que más hacen de protagonistas en los monasterios como focos de articulación local son los personajes laicos (sean aristócratas, propietarios locales, miembros de grupos familiares, matrimonios, élites locales, etc.), seguidos por los religiosos (en su mayoría presbíteros y sacerdotes) (Fig. 17). Casos como el de los monasterios de Valdecésar y el de Santa Marta de Tera nos han confirmado esto, actuando en gran medida para acceder a las redes de poder de los monasterios, -sean locales o supralocales-, y construir su prestigio personal. Como ejemplo reiterativo de un monasterio en el que se observa esta dinámica descrita está el de San Acisclo, que sirvió de escenario para miembros de la élite eclesiástica y personajes locales¹²⁰. De éste tenemos dos documentos de dos donaciones que hacen varios personajes locales al centro eclesiástico local aludido en dos ocasiones separadas. La primera data del año 920, y según revela el diploma, Armentario hizo una donación de una villa de la que era propietario por

¹¹⁷ *Ast*, 271/1033.

¹¹⁸ *León*, III, 806/1024, *Otero*, 20/976, *Otero*, 21/976, *Otero*, 23/978 y *Ast*, 251/1027.

¹¹⁹ *León*, I, 220/950 y *Ast*, 11/915.

¹²⁰ Ver sub-apartado 2.3 del capítulo 3.

medio de una herencia que había obtenido de sus padres, quienes a su vez la obtuvieron de Çistilla, abuelo de Armentario; en otras, se resaltó el historial familiar de la villa para Armentario validar su prestigio personal¹²¹. Como aspecto sugerente de la donación, Armentario la hizo en calidad de abad sin revelarse en el diploma qué monasterio era el que regía, e incluyó también unos personajes subordinados a él que habitaban en la villa, -Julián y Juliana-, junto a sus hijos¹²². Vemos por esta donación que la villa de *Castro Potamie* incluía una variedad de bienes tales como las cortes, casas, bosques, y varios valles *subtus ecclesia Sancta Columba*; y el valle de *Vindas*, y el de *Perale*.

Luego en la segunda donación, que data del año 923, se nos revela que Armentario era abad del monasterio de San Acisclo (aunque sin aclararse si Armentario accedió al abaciazgo tras la donación del 920 o si ya lo era antes de la misma). En esta ocasión, la donación la realizó Félix, asumiendo la categoría de presbítero, y sus padres Juberico y Tota¹²³. En ella, la familia local incluyó dos cortes con casas, varias tierras, etc., todas ellas sitas en el lugar de Vega, cerca del río Tuerto. Dicha donación de este grupo familiar se explica, al igual que la del abad Armentario, como una iniciativa para colocarse en una posición social favorable aprovechando la coyuntura de un monasterio que se iba fortaleciendo en la red local por medio de estas donaciones: primero la villa donada por Armentario, y luego la heredad del presbítero Félix y sus padres Juberico y Tota.

Otro caso que confirma esta apuesta por obtener más prestigio es el del monasterio de los Santos Adrián y Natalia de Boñar con el conde Gisvado y su mujer Leuvina como protagonistas. De este monasterio hemos revisado dos documentos: uno del 928 en el que la mencionada pareja donó a dicho cenobio la villa de Valdealiso en el lugar de las Bodas¹²⁴; y otro del 929 en el que se relata la fundación del mismo¹²⁵. Respecto a este último, éste revela que antes de llevar a

¹²¹ *Ast*, 20/920. PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas*, p. 33. DAVIES, *Acts of Giving*, p. 67.

¹²² *Ast*, 20/920.

¹²³ *Ast*, 24/923.

¹²⁴ *Eslonza*, 7/928.

¹²⁵ *Eslonza*, 9/929.

cabo la fundación en el 916, la pareja consultó primero a varios magnates episcopales de aquel entonces. Entre ellas estaba Genadio de Astorga, Atilano de Zamora y Cixila de León, además de muchos abades del reino¹²⁶. Luego para la fundación, se nos relata que asistió el rey Alfonso IV con sus magnates de palacio, además de que Gisvado y Leuvina dotaron a la comunidad monástica con tierras propias y bienes para su explotación, con lo cual esta participación pasiva del rey y otros magnates revela que el monasterio de Boñar, insertado en un ámbito local, fue escenario de tres red de poder: una con conexión con la monarquía, otra con los aristócratas Gisvado y Leuvina, y la tercera con el poder episcopal, dinámica parecida a la que vemos en Valdecésar y Santa Marta de Tera (Fig. 16).

En la medida en que las iglesias propias se fortalecían como focos de control local de villas y heredades por medio de las donaciones de personajes que tuvieran capacidad para hacerlo, éstas se podían conformar como unas con entidad propia y capacidad de organizar villas, heredades, tierras, etc., y al mismo tiempo le permitía a los donantes integrarse en la red de poder las iglesias propias donatarias. Esto explica por qué el matrimonio de Nuño Núñez y su mujer Vida actuó en favor del monasterio de San Cebrián de Noceda en busca de consolidarse como un grupo familiar de prestigio donando parte de sus bienes propios, incluso añadiendo unas *hereditates* que pertenecieron posiblemente a sus ascendientes familiares en los lugares de Fornela, concretamente en el Bierzo, ya que se tiene constancia en primer lugar que en ocasiones las heredades son equivalentes a las villas siendo un conjunto de bienes muebles e inmuebles que suelen ser poseídos por grupos familiares y pueden ser transmitidos por ellos (Fig. 17)¹²⁷.

Como último ejemplo de este renglón tenemos el monasterio de San Martín de Parada y Cebraria, un monasterio que servía de centro de control de un grupo familiar prominente del Bierzo, pero al mismo tiempo sirvió de medio de comunicación para el poder monárquico (Figs. 15 y 16). Sabemos por la regesta de un documento del 894, aunque está perdido, y por el documento del año siguiente,

¹²⁶ *Eslonza*, 9/929.

¹²⁷ *Ast*, 131/971. MARTÍNEZ, “Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León”, p. 157. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *El dominio del monasterio de Sahagún*, pp. 67-84.

que el rey Alfonso III se acercó a Ensila, un miembro de la élite berciana, pues es sobrino del obispo Indiscllo de Astorga, y le compra la villa de Parada y Cebraria¹²⁸. La compraventa nos revela las relaciones estrechas que mantenía el rey con el grupo familiar al que pertenecía el obispo Indiscllo. Sostenemos esto basándonos en un pleito del 878 que sostuvo el propio obispo contra los hijos un personaje llamado Catelino por la propiedad de una villa de explotación sita en Brimeda, a pocos kilómetros de Astorga, articulada al calor de la repoblación de Astorga dirigida por el conde Gatón, sin que hubiera pautas regias de reparto, pero que al final sale favorecido el obispo¹²⁹. No es de extrañar que la compraventa y donación regia de la villa de Parada y Cebraria, en la que estuvo envuelto un miembro de la familia de Indiscllo, ocurriera como una de muchas resoluciones regias a raíz de estos pleitos de apropiaciones realizadas por diversos repobladores¹³⁰.

No obstante, el estudio de este monasterio con su villa presenta varios problemas difíciles de explicar por no poseer datos que nos den respuestas a muchas interrogantes, pero no por ello han de ignorarse: queda claro que Ensila era propietario de la villa donde se había fundado el monasterio de San Martín, lo que quiere decir que un monasterio, por fundarse en un lugar determinado, no lo hace automáticamente propietario del mismo. Al haber sido el propietario de la villa no lo volvía por defecto propietario de San Martín, razón por la cual dicho cenobio no se incluyó en la venta a Alfonso III, y por eso el monasterio, -no la institución, sino la comunidad monástica como tal-, recibe la villa en la donación del rey. Pero, ¿recibe el monasterio la villa porque eran la misma cosa antes de la donación aun cuando la villa era una propiedad aparte? ¿Es a partir de la donación que se vuelven una sola realidad, o sencillamente en cada documento se subraya una parte de ese dominio, y por tanto, siempre fueron lo mismo aun cuando Ensila era el dueño de la

¹²⁸ *Ast*, 7/894 y *Ast*, 8/895.

¹²⁹ *Ast*, 5/878. MARTÍN VISO, I., “La monarquía asturleonense en el Bierzo (siglos IX-X), en Arízaga Bulumburu, B. (ed.), *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar*. Santander, PubliCan, 2012, pp. 741 y 742.

¹³⁰ MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., “Pervivencia y transformaciones de la concepción y práctica del poder en el reino de León (siglos X y XI)”, *Studia Historica. Historia medieval*, 25, 2007, pp. 18 y 19.

villa? No sabemos las respuestas a estas preguntas, aunque sí que con la donación queda claro que a partir de ese momento la comunidad monástica pasó a ser el foco encargado de la gestión de la villa donde estaba ubicado el mismo cenobio. En fin, estamos ante lo que parece ser un caso particular en que el monasterio propio funcionaba junto a la villa como una única realidad, -una función muy habitual desempeñada por los centros eclesiásticos locales que profundizaremos más adelante, incluyendo este caso-, cuyo núcleo de control era el cenobio.

Lo que sí queda más claro es que San Martín de Parada y Cebraria, al igual que Valdecésar, Boñar, etc., (y en Santa Marta de Tera indirectamente con la presencia de la infanta Elvira) funcionaba como un foco de articulación social regio por la forma en que se comportaron los reyes a lo largo de la historia de este cenobio: en un primer periodo, es favorecido y dotado por Alfonso III para hacerse más presente en una región donde le hacía falta, y luego en un segundo periodo, Ramiro II lo dona a un monasterio de mayor entidad con el que también estuvo conectado, en este caso en concreto con el de Peñalba¹³¹. Aunque naturalmente los casos en que los reyes se hicieron presentes en estos focos monásticos de articulación local no son numerosos, pues ocupan solo un 21% del total de interacciones detectadas en estas iglesias (Fig. 18), este comportamiento regio tampoco debe considerarse como uno aislado y detectado nada más en uno o dos monarcas, pues así encontramos muchos ejemplos paralelos para este periodo, incluso más allá de nuestra región bajo estudio, como en Cantabria, donde ejemplos como Santa María del Puerto, Santo Toribio de Liébana, Santa María de Piasca y Santillana del Mar nos constatan esto¹³². En el noroeste de la meseta, lo hemos visto en iglesias propias donadas por los reyes al monasterio de Sahagún como la de San Miguel de Rioseo o la de los Santos Justo y Pastor, y también San Félix del Cea, parecido al de Parada y Cebraria por encontrarla funcionando como mecanismo de gestión social. Recordemos que las noticias que nos llegan de esta

¹³¹ *Ast*, 57/940.

¹³² LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”, p. 105.

iglesia local son de cuando fue donada *cum villubis* a Sahagún por el rey Alfonso III¹³³.

No obstante, no siempre se observa esa ampliación de conexiones de un centro eclesiástico local con redes supralocales por varias razones. La primera, obviamente, es porque el proceso de la consolidación de la iglesia propia ni el de la donación a un cenobio de mayor entidad ha quedado documentado. No perdamos de vista que la producción documental altomedieval, -concretamente en nuestras regiones bajo estudio- es fundamentalmente económica y religiosa, y, en consecuencia, muchas otras cuestiones han quedado fuera porque no eran del interés para los copistas ni los personajes que participaban en las transacciones¹³⁴. La segunda, se debe a la propia relevancia de la iglesia propia. Naturalmente, se escribe porque es del interés del copista y de los propietarios, y si un cenobio local pierde su relevancia y cae en decadencia en las redes, es normal que tal hecho no quedase documentado. Todo esto se explica mejor en el monasterio de San Martín de Fonte de Febro, otro mecanismo de control que se conecta con el poder local y el central (Fig. 17).

Dicho monasterio lo conocemos por una donación de una villa que Ordoño III dio a los monjes del cenobio ya Furakasas iben Tajón, hijo de Tajón, personaje que hemos comentado antes al estudiar la iglesia de San Miguel de Rioseco¹³⁵. La villa en cuestión era la de *Lionia*, unidad que obtuvo el rey tras haber permutado su villa de *Peso* con Fortez Iustiz, curial regio¹³⁶. Según se nos revela en el diploma, en la donación Ordoño III incluyó las *terras prope monasterio uestro Febro*. La mención de la villa de *Lionia* aparte de las tierras donde se fundó el cenobio con las sugiere que tanto la villa como el dominio del monasterio fueron construidos como aparte. Por otra parte, vemos que a pesar de que se trata de una mera donación regia a un cenobio local, la misma sirvió como medio para fortalecer las redes de poder,

¹³³ *Sah*, I, 6/904.

¹³⁴ WICKHAM, *Land and Power*, p. 203. MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, pp. 11 y 12.

¹³⁵ Ver el sub-apartado 2.2 titulado “propietarios, líderes locales y grupos familiares” en el capítulo 3.

¹³⁶ *León*, II, 295/956.

pues aparecen como confirmantes Fernán González y Gonzalo Muñoz, magnates regios que fueron rebeldes contra Ordoño III, y otros que se mantuvieron fieles, como el conde gallego Pelayo González como gesto de que la situación en el reino estaba mucho más calmada¹³⁷. Son precisamente las transacciones locales, -como las registradas en Fonte de Febro, en las que el cenobio recibió del rey una villa que había intercambiado con su curial, y éste a su vez la había comprado a Lup iben Lezecriz-, y los motivos tras éstas, las que van configurando a las iglesias propias como instituciones con funciones sociales específicas¹³⁸. En este caso en concreto, como mecanismo de gestión y escenario de las unidades territoriales articuladas.

Por otra parte, hemos estado hablando anteriormente de que después de los personales locales, son los religiosos los que más se les ve participando en 8 de 20 las transacciones relacionadas con iglesias propias y unidades territoriales (Fig. 17), ocupando el 28% de todas las interacciones totales (Fig. 18). A continuación nos enfocaremos en los cuatro casos restantes que hemos dejado para lo último por tener algunas cosas interesantes que merecen ser abordadas con más detenimiento. La primera de ellas es que todos los casos son de religiosos, pero asumiendo una categoría que no es la del presbítero: tres de ellos son abades: el abad Antoniano del monasterio de Santa Marina a orillas del río Tremor, el abad Adulfo del monasterio de San Martín de Valdesaz, y el del abad Severo, caso del que no queda claro si lo fue del monasterio de Santa Marina de Valdoré y o alguno con la misma advocación, pero fundado en Viñayo. Dentro de este caso ampliaremos también la relación que mantuvo en concreto el cenobio de Valdoré con otro llamado Santa Eulalia de Airas. El otro religioso es Genemaro, que lo encontramos en calidad de “*sacerdos*” junto con sus monjes en el monasterio de San Alejandro. La segunda cuestión observada de estos casos es el dinamismo en el que vemos a los abades actuando, bien como donantes, haciendo acto de presencia en pleitos, o como donatarios, todo ello para afianzarse en las redes de poder establecidas en los centros con los que están relacionados, y que dichos centros sirvan de medios de

¹³⁷ RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y DURANY CASTRILLO, “La aristocracia”, pp. 373 y 374. ISLA FREZ, *Realezas*, p. 30. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ordoño III*, p. 81.

¹³⁸ WOOD, *The Proprietary Church*, pp. 110 y 119.

comunicación entre otras redes locales y supralocales. En esta misma última dinámica encontramos precisamente al religioso incluido en este grupo, pero descrito en el diploma como un *sacerdos*, Genemaro, que recibió del obispo Genadio de Astorga la villa de Soto de Frailes para beneficio suyo y del monasterio de San Alejandro¹³⁹. Sabemos que Genadio es el principal arquitecto de la red monástica que comprende Santiago de Peñalba, San Andrés de Montes, San Pedro de Montes, Santa María de Castrelo, Santa Lucía de Montes y la iglesia de Redelga entre otras¹⁴⁰. Y sin embargo, lo encontramos presente en un cenobio que solamente conocemos por un solo diploma existente, lo que nos hace imposible inferir quién fue el fundador del monasterio de San Alejandro, si Genadio o el sacerdote Genemaro, o si lo que hace Genadio es reconocer una realidad preexistente y al mismo tiempo dotarla con una villa.

Con respecto a la relevancia social del monasterio de San Alejandro, la pobre documentación sobre el mismo nos impide a sostener con certeza si llegó a ser un cenobio de gran envergadura o no. La presencia de varios personajes importantes constata esto, pues en ese mismo documento aparecen como confirmantes los obispos Fortis y Salomón, y el rey Ordoño II como confirmante, atraídos posiblemente no por el monasterio en sí, sino por la presencia del propio Genadio de Astorga. El obispo Genadio aprovechó su relación con el poder regio y las ventajas que le proveía su categoría eclesiástica para adelantar sus intereses socio-económicos¹⁴¹. Al fin de cuentas, la posibilidad de que el monasterio de San Alejandro se haya vuelto un escenario local de poder y Genemaro un aristócrata eclesiástico se explica con la conexión que tanto el sacerdote como el cenobio local pudieron haber mantenido con la red genadiana, precisamente por la relación directa que mantuvo el prelado con el monasterio y Genemaro¹⁴².

¹³⁹ *Ast*, 11/915.

¹⁴⁰ Ver figura 4 del capítulo 3.

¹⁴¹ AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y Reino*, p. 168. QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga*, pp. 110 y 111.

¹⁴² QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga*, p. 131.

Los casos restantes sobre abades confirman lo que hemos estado diciendo sobre cuán dinámicas son sus interacciones, desde pleiteando en disputas y empleando los medios necesarios para salvaguardar las unidades territoriales que le pertenecen al centro eclesiástico local al que representan y consolidarlos como centros de articulación de sus dominios; pero al mismo tiempo los observamos construyendo su prestigio personal a través de donaciones que realizan, y tomando ventaja de dicho prestigio ejerciendo de donatarios para beneficio de su comunidad monástica. En el año 917, el abad Antoniano donó al monasterio de Santa Marina a orillas del río Tremor una villa llamada Pegas, localizada debajo de un monasterio dedicado a San Esteban¹⁴³. En base a las fuentes, este abad se comporta de manera parecida a uno ya estudiado, el abad Armentario del monasterio de San Acisclo¹⁴⁴, pues del mismo modo que éste, Antoniano hizo una donación considerable, ya que además de donar la villa de Pegas, también dio una *hereditas* suya que tenía en el territorio de Astorga, específicamente en el lugar de Vega, en la ribera del Órbigo. Aun cuando no contamos con un diploma posterior que nos revele qué monasterio era el que el abad Antoniano regía, dato que sí conocemos al estudiar al abad Armentario¹⁴⁵, Antoniano, al igual que Armentario, parece que llegó a formar parte de la élite berciana, pues la cantidad de bienes donados así lo sugieren. Desconocemos a fondo la heredad donada por el abad Antoniano, salvo por algunos de los elementos con los que la representas, entre los cuales resalta la existencia de casas y tierras, todas sitas desde el término de *Callatu* hasta el término de *Villarelio*¹⁴⁶. En el caso específico de esta heredad, el diploma revela que Antoniano la obtuvo de *mea ganantia et de mea comparatione*, cosa muy común en las heredades documentadas durante este periodo, descritas, en ocasiones, con elementos propiamente heredados, o adquiridos tras una transacción¹⁴⁷.

¹⁴³ *Ast*, 17/917.

¹⁴⁴ *Ast*, 20/920 y *Ast*, 24/923. Ver también el sub-apartado 2.3 del capítulo 3.

¹⁴⁵ *Ast*, 24/923.

¹⁴⁶ *Ast*, 17/917.

¹⁴⁷ *Concedo et dono sancte ecclesie uestre duas rationes de omnem meam hereditatem uel ganato, quidquid uisus sum abere in uilla uocabulo Riuro Sicum León, I, 175/943; concedimus casas nostras [...] cum nostro ganato et nostras hereditates, [...] León, I, 529/989.*

Además del prestigio que supuso haber donado la villa de Pegas y su heredad, cabe conjeturar que llegado el punto en que el abad Antoniano detentaba unidades como las mencionadas, éste terminó donándolas sea porque el centro eclesiástico de Santa Marina iba en miras de volverse núcleo del poder local, o bien para no perder fuerza centrífuga el abad Antoniano por intereses individuales procedentes del grupo eclesiástico o familiar al que pertenecía¹⁴⁸. Nos inclinamos más a esta segunda hipótesis debido a que llama atención el que no se haya entregado a sí mismo con la donación, ni mucho menos el centro eclesiástico que dirigía, como pasa entre San Esteban de Boadilla de Rioseco y San Clemente de Melgar¹⁴⁹. Dista también de lo hecho la abadesa Flora del monasterio Santa Cristina, que dona todos sus bienes y a sí misma, lo que le permitió posteriormente, volverse abadesa de Santiago de León¹⁵⁰.

Otro ejemplo ilustrativo de cómo los religiosos toman ventaja de su categoría para afianzar sus centros eclesiásticos como focos de articulación social es el del pleito entre el abad Adulfo, los monjes de San Martín de Valdesaz y Vicente, Abiaia e Iohannes, vemos que tanto el abad como los monjes salieron favorecidos por el rey Alfonso V presentando como evidencia el testimonio de Hilal, el abad que anteriormente había sido su propietario, pero que ya había muerto para cuando se entabló el pleito¹⁵¹. Las heredades en disputa estaban radicadas en Valle de Arcos (*Valdearcos*), y también tuvieron como propietarios a unos personajes llamados Letico, Fulgenzo y Zalama, pero, lógicamente, en el pleito pesó el testimonio del abad difunto. Lo sugerente de esta disputa es que el propio diploma revela que los tres personajes, Vicente, Abiaia e Iohannes, habían sido muy cercanos al rey, descritos incluso como *muzaraues de rex*, y sin embargo, no

¹⁴⁸ WOOD, *The Proprietary Church*, p. 151.

¹⁴⁹ *Sah*, I, 77/941.

¹⁵⁰ YÁÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, pp. 55 y 56. FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, pp. 233 y 234.

¹⁵¹ *León*, III, 806/1024.

prevalecieron en el pleito¹⁵². Por último, se observa la presencia pasiva del obispo Nuño como confirmante de la resolución regia de la disputa.

Naturalmente, los actores tomaban ventaja de su condición religiosa y el prestigio que suponía para la misma para afianzarse en las redes locales, lo que a su vez permitió que los monasterios se volvieran en mecanismos de gestión y control efectivos. Se aprecia relativamente en el monasterio de Santa Marina y su abad Severo, cuando éste y los monjes recibieron de Artemio y su mujer Nobilia una villa que limitaba con los arroyos de Ceramedo y Casare, entre otros bienes¹⁵³. El problema del diploma de esta donación es que no queda claro dónde estaba localizado el monasterio de Santa Marina, si en Viñayo y Valdoré, con lo cual presenta problemas para vincularlo con el monasterio de Santa Marina de Valdoré que acogió a los monjes ofrecidos del cenobio de Santa Eulalia y que recibió una donación de varios bienes a manos de Adriano y Leocadia, cosas que ocurrieron en el 976¹⁵⁴. Aunque específicamente el documento en que se muestra a Severo como abad de Santa Marina plantea el problema de la ubicación exacta del centro eclesiástico, nos inclinamos, al igual que J. A. Fernández Florez y M. Herrero de la Fuente a pensar que estuvo localizado en Valdoré por razones expuestas previamente¹⁵⁵. Aun así, su mención como abad llama la atención por varias razones.

Hemos mencionado someramente que previo a la donación de Artemio y Nobilia, el monasterio de Santa Eulalia de Airas, regido por el abad Trocetino y la abadesa Sabiloni, hizo una carta de unidad entregándose al de Santa Marina y donando a la institución las villas de *Flaneces*, Parana, "*Kaniculata*", Cosaria, etc¹⁵⁶. También tenemos noticias de la donación del matrimonio de Adriano y Leocadia que dirigió al cenobio local, donación que incluía unas heredades que

¹⁵² León, III, 806/1024.

¹⁵³ Otero, 23/978.

¹⁵⁴ Otero, 20/976 y Otero, 21/976.

¹⁵⁵ Ver apartado 3.2.3 titulado "*Los religiosos*", del capítulo 3 para profundizar en torno al documento 23 de la colección de Otero de las Dueñas. Otero, 23/978.

¹⁵⁶ Otero, 20/976.

ambos poseían en Valdoré, en Campos (en Asturias) y *foris monte*¹⁵⁷. Más allá del problema en torno a dónde estuvo localizado el monasterio de Santa Marina que aparece documentado en el 978, lo interesante de estudiar los primeros dos documentos de Santa Marina de Valdoré del 976 y el de Santa Marina del 978 es que en los primeros dos ni siquiera se haya hecho mención alguna de quién era el abad para esa fecha, sobre todo cuando parece que el cenobio estaba pasando por un momento muy importante como cenobio local acumulando diversas villas y heredades, algunas en lugares tan distantes como Asturias; cabe preguntarse si este silencio en torno a la figura del abad se explica como una consecuencia un proceso de organización y consolidación por el que estaba pasando el cenobio de Santa Marina como núcleo local, y por eso es que no es hasta el 978 cuando finalmente las fuentes nos revelan a un personaje llamado Severo como abad de Santa Marina, dando por sentado que es el mismo monasterio documentado de las donaciones del 976¹⁵⁸. Pero, independientemente de la controversia geográfica, la mención de alguien específico como abad sugiere, en cualquier caso, que se trata de un aristócrata, ya que el acceso al abaciazgo no era uno que lo obtenía cualquiera, sino más bien el que tenía el poder económico y el prestigio social para ello¹⁵⁹. Al volverse abad, éste logró integrarse a esa red monástica y al conjunto de relaciones que mantuvo el cenobio aludido con diversas familias aristocráticas¹⁶⁰.

En resumen, la posibilidad de que una iglesia propia sea un núcleo de articulación social está sujeta a que su propietario la haya construido teniendo en mente esa función, razón por la cual conocemos estos casos no por medio de donaciones que se hacen de villas con iglesias como una sola realidad, sino como centros eclesíasticos que acumulan villas, heredades, cortes, etc.; en fin, tierras para su gestión como parte del proceso de reorganización y evolución del poblamiento

¹⁵⁷ Otero, 21/976.

¹⁵⁸ Otero, 20/976, Otero, 21/976 y Otero, 23/978.

¹⁵⁹ Otero, 20/976 y Otero, 21/976.

¹⁶⁰ ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 253. ROSENWEIN, *To Be the Neighbor of Saint Peter*, pp. 35-48. WEINBERGER, S., "Monks, Aristocrats, and Power in Eleventh Century Provence", *Revue Belge de Philologie et D'histoire*, 75, 2, 1997, p. 335.

que se llevaba a cabo en el noroeste de la meseta¹⁶¹. Por medio de la revisión documental hemos visto que la presencia de personajes que ostentan mucho poder no determina el que un centro eclesiástico local se vuelva foco de control social. De los 20 casos estudiados, solamente 5 veces hemos encontrado a los reyes participando directamente en transacciones sobre iglesias que tienen tierras entre sus dominios patrimoniales (Fig. 16): en Valdecésar, que Ordoño II puso en manos del abad Servando el valle del entorno para su control¹⁶²; en Boñar, que Alfonso IV asistió con sus magnates de palacio para confirmar la fundación del cenobio de los Santos Adrián y Natalia y la posesión de sus dominios¹⁶³; en San Félix del Cea y en Parada y Cebraria, cuyos dos diplomas nos revelan villas entre sus bienes (San Félix *cum villubis* y la villa que el monasterio de San Martín recibe en donación, ambos casos bajo el reinado de Alfonso III)¹⁶⁴. En esta misma dinámica encontramos a Ordoño III, que donó a San Martín de Fonte de Febro y al aristócrata Furakasas la villa de *Lionia*¹⁶⁵. Esta cifra, si la comparamos con la de otros personajes que promovieron el que un cenobio local articulara las sociedades locales es muy reducida, pues si incluimos con ellos el caso de la infanta Elvira dotando el monasterio de Santa Marta de Tera con una villa, solo ocupa el 20% de intervenciones procedentes del poder central (Fig. 18). Esto conduce a cuestionarnos cuán extenso fue el alcance del poder central en estos focos eclesiásticos de control local, debido a que el conjunto de personajes como los aristócratas, propietarios locales, matrimonios, familias, etc., es decir, personajes que no ostentan el mismo poder, ocupan el 37% del total (Fig. 18).

De esos diez casos, cuatro son matrimonios (Valdecésar, Santa Marta de Tera, Santa Marina de Valdoré, y en San Cebrián de Noceda), uno de un individuo (la iglesia de San Martín), otro de una pareja (la iglesia de Santa Eulalia), y cuatro

¹⁶¹ FERNANDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, p. 173. DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., “El monacato y la cristianización del noroeste hispano. Un proceso de aculturación”, en González Blanco, A. y Blánquez Martínez, J.M. (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio romano, Antigüedad Cristiana*, VII. Murcia, Universidad de Murcia, 1990, p. 532.

¹⁶² *León*, I, 38/916.

¹⁶³ *Eslonza*, 9/929.

¹⁶⁴ *Sah*, I, 6/904 y *Ast*, 8/895.

¹⁶⁵ *León*, II, 295/956.

de aristócratas (dos de ellos casados, Gisvado y Leuvina en Boñar, mientras que los otros dos en Parada y Cebraria y Fonte de Fonte de Febro). No obstante, si bien hemos dicho que la presencia de personajes relevantes no determina el que una iglesia propia sea de tal o cual forma, no por ello hemos de negar cómo con su actuación ponen influyen y sientan las bases para que un monasterio local se conforme como mecanismo de control. La actuación de los propietarios y la capacidad que tienen para fundar iglesias se basa, naturalmente, en el poder económico y patrimonial que poseen, o en las conexiones sociales que mantienen y la capacidad para potenciar esas ventajas. Si comparamos el caso concreto de Gisvado y Leuvina y el de Ssegudo Fróilaz, ambos son muy diferentes, ya que este último en la iglesia de San Martín apenas lo conocemos de un solo diploma, en que lo hemos encontrado donando una unidad territorial, mientras que a los primeros los conocemos por un documento que relata la fundación del cenobio realizada por ellos junto con la donación que le hacen con varias tierras, y por otro diploma de una donación de otra villa¹⁶⁶. Un ejemplo más claro lo hemos visto en Santa Marta de Tera, que el matrimonio de Olide Vermúdez y su mujer Mayor recibieron una corte, mientras que de la infanta Elvira la villa de Pozuelo de Vidriales¹⁶⁷.

Son estos diversos medios que ponen los propietarios, protectores y actores que se vinculan a estos mecanismos eclesiásticos de control social los que también posibilitan que una iglesia propia sea polivalente¹⁶⁸. Esta polivalencia la deducimos por las múltiples redes de poder a las que responden los centros eclesiásticos locales (Fig. 16): los cenobios de Valdecésar, anclados en su entorno local, cuyas dinámicas sociales se llevan a cabo lógicamente en función de su propia red local, pero, al mismo tiempo de una red conectada con el poder central regio y episcopal (independientemente de si estas conexiones son directas o indirectas) propiciada en un principio por Ordoño II y que se constata con la presencia pasiva del rey Vermudo II¹⁶⁹. Aun cuando en la transacción en que vemos a Vermudo II se trata

¹⁶⁶ *León*, III, 600/1001, *Eslonza*, 7/928 y *Eslonza*, 9/929.

¹⁶⁷ *Ast*, 233/1022 y *Ast*, 271/1033.

¹⁶⁸ RENARD, É., "Domaine, village ou circonscription administrative ?", pp. 153-177. AYALA MARTÍNEZ, "Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León", p. 151.

¹⁶⁹ *León*, I, 38/916 y *León*, III, 587/999.

de una de carácter local, curiosamente a ella asisten varios magnates regios con él (El obispo Fruela, Teoda, abad del monasterio de Abellar, Flaviano, abad de *Taxeto*, Eulalio, y abad de Pardomino entre otros), lo que confirma la hipótesis de los cenobios de Valdecésar como escenarios de poder; lo mismo con el de Boñar, donde vemos un acercamiento previo de los aristócratas Gisvado y Leuvina de los aristócratas Gisvado y Leuvina con algunos obispos, pero luego interviene el rey, aunque gran parte de la iniciativa es llevada a cabo por el matrimonio; y también Parada y Cebraria, o San Félix del Cea, por su evidente vínculo regio. Dicho vínculo queda indudablemente constatado por el propio fin de ambos cenobios, donados posteriormente a monasterios de gran entidad, Parada y Cebraria a Peñalba, y el del San Félix a Sahagún, cosa observada por M. I. Loring García al estudiar monasterios cántabros como Santa María del Puerto, Santo Toribio de Liébana, Santa María de Piasca y Santillana del Mar y por la que sostiene que estos tipos de monasterios “por regla general serán transferidos a otros centros eclesiásticos”¹⁷⁰.

Otros responden fundamentalmente a redes eclesiásticas, como fue el caso de San Alejandro de Soto de Frailes y su nexa con la red genadiana, o San Juan de Vega con el poder episcopal¹⁷¹. En los casos restantes, las redes de poder se mantienen mayormente en la escala local (en Santa Marina de Valdoré, la iglesia de San Martín, San Cebrián de Noceda, y la de Santa Eulalia) con matrimonios, religiosos, e individuos como protagonistas; otros centros, en cambio, mantienen conexiones locales y supralocales (Valdecésar, Santa Marta de Tera, el cenobio de Boñar, el de Parada y Cebraria y el de Fonte de Febro) con monarcas, magnates regios y episcopales, aristócratas y propietarios interactuando. Así que en conclusión, son específicamente estos 11 monasterios los que sirven de centros de control de unidades territoriales y están insertados en una escala local; los otros nueve funcionan de la misma manera, pero respondiendo a otras redes de poder también.

¹⁷⁰ LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”, p. 105.

¹⁷¹ *Ast*, 11/915 y *León*, I, 220/950.

4.4 Centros eclesiásticos como un elemento más de representación en las unidades territoriales

Hemos comentado someramente en el apartado anterior que no siempre encontramos a las iglesias propias claramente diferenciadas de unidades territoriales como las villas y heredades, sino todo lo contrario: existen gran cantidad de casos en los que se observan a las iglesias y monasterios locales fundados en villas y heredades. Debido a la forma en que están representadas en las fuentes, ambos elementos, el centro eclesiástico y la unidad territorial, parecen ser la misma cosa. Incluso, en un mismo diploma podemos ver a una iglesia local relativamente diferenciada de sus villas y heredades y estar conectada simultáneamente a otras iglesias que se confunden con las tierras o la heredad en que están fundadas. Esto es importante porque nos permite hacer una diferencia entre iglesias propias que funcionan como mecanismos de gestión local, -tal y como las hemos estudiado en el tema anterior-, y otras que funcionan como un elemento más para construir las unidades territoriales. Es por eso que en este tema analizaremos un total de ocho centros eclesiásticos locales que hemos encontrado en tal situación. También estudiaremos por qué fueron representados de esa manera en las transacciones.

Una de las muchas razones por las cuales sucede esto es porque según hemos comentado al analizar usos y funciones previos, para este periodo la iglesia propia es una institución muy maleable y hasta polisémica¹⁷². Este carácter polisémico ocurre en virtud de la forma y los motivos por los que los propietarios dan forma a la institución. En ocasiones el motivo puede ser sencillamente el de evitar la fragmentación del patrimonio¹⁷³. Los centros eclesiásticos, al igual que las villas y cualquier otro bien, eran objeto de disputas y quedar dividida entre diversos miembros familiares. En teoría se supone que esto no incluiría el altar¹⁷⁴; sin embargo, parece que esto solo fue en teoría, pues las propias reformas monásticas emprendidas por Fructuoso de Braga en el VII sugieren que fueron motivadas en

¹⁷² RENARD, É., “Domaine, village ou circonscription administrative?”, pp. 153-177. AYALA MARTÍNEZ, “Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León”, p. 151.

¹⁷³ LARREA, “Aldeas navarras”, p. 170.

¹⁷⁴ BIGADOR, *La Iglesia propia en España*, pp. 25.

parte por incidencias de ese tipo¹⁷⁵. Disputas acerca de la titularidad sobre centros eclesiásticos también afirman esto, como la entablada entre Mateo y el monasterio de los Santos Justo y Pastor de Ardón. Resulta que el primero fue acusado por los monjes de Ardón, cuyo representante era el presbítero Berulfo, de haberse apoderado de la iglesia de San Esteban del río Cea¹⁷⁶. Al final de la controversia Mateo se declaró culpable y el monasterio fue devuelto a los monjes de Ardón. Otro ejemplo ilustrativo es el del matrimonio de Alvaro y María, que terminaron vendiendo al monasterio de Abellar una tierra patrimonial radicada en el valle de *Covellas* que presuntamente habían usurpado al monasterio¹⁷⁷.

En otras palabras, las iglesias y monasterios locales, al igual que cualquier otro bien mueble e inmueble eran objetos de compraventas y disputas legales en las que se podían disponer de ellas parcial o íntegramente, bien por la iniciativa de un solo individuo, o bien por todo el colectivo monástico familiar¹⁷⁸. Previendo la fragmentación de la propiedad eclesiástica, a veces encontramos también donaciones dirigidas a los propios miembros del grupo familiar para evitar que alguna porción caiga en manos ajenas a dicho grupo. La iglesia de los Santos Cosme, Damián, Servando y Germán nos constata esto, puesto que ésta fue fundada por Zuleimán, Cipriano y el abad Mayor en una tierra que poseían llamada *Intranio*¹⁷⁹. Por razones que desconocemos, los tres propietarios fracasaron en el intento de conformar y asegurar su pequeña propiedad y terminaron donando tanto *Intranio* como el centro eclesiástico local allí fundado al monasterio de San Martín de Castañeda¹⁸⁰. En el 929, el abad Abdie donó sus bienes, entre ellos su ganado, tierras y una iglesia dedicada a San Esteban sita en ellas, a su hermana Sesivigia y

¹⁷⁵ DÍAZ, P. C., “Monacato y sociedad en la Hispania visigoda,” *Codex Aquilarensis, Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 2, 1988, pp. 48–52. ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*.

¹⁷⁶ *León*, I, 192/946.

¹⁷⁷ *León*, I, 141/941.

¹⁷⁸ LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias en la Cantabria Altomedieval”, p. 93. ÁLVAREZ BORGE, “El proceso de transformación de las comunidades de aldea”, p. 148. WOOD, *The Proprietary Church*, p. 672.

¹⁷⁹ *Castañeda*, 5/953.

¹⁸⁰ GUIJARRO MENÉNDEZ, “Un pequeño dominio monástico”, pp. 70 y 71.

su sobrino el diácono Sisiverto¹⁸¹. Incluyó el abad también unas viñas, una de las cuales lindaba con los términos de la propiedad de Sesivigia y Sisiverto. Por otra parte, la razón por la cual Abdie donó todos sus bienes fue para que los donatarios cuidaran de él, -posiblemente ya se encontraba en los últimos años de su vida-, y a su muerte, heredaran lo donado. En fin, esta donación facilitó la concentración de un patrimonio familiar que se encontraba dividido¹⁸².

Otras veces vemos que las villas y las iglesias propias se construyen como una misma realidad como resultado del mismo proceso propio articulación social que se ha llevado a cabo¹⁸³. El problema de esta hipótesis,- aun cuando no deja de ser cierta-, es establecer una relación entre el surgimiento de las iglesias locales, los papeles que ejercen y el proceso de articulación social, precisamente por la complejidad del mismo, lo que ha generado múltiples enfoques y posturas divergentes en torno a la evolución del poblamiento a nivel peninsular y regional¹⁸⁴; el problema fundamental de estas cuestiones estriba en que muchas de ellas no pueden verificarse a nivel documental, -sobre todo las relacionadas sobre los orígenes de las villas y monasterios locales-, y desde la arqueología, todavía en el noroeste de la meseta falta profundizar en las mismas¹⁸⁵. Evidentemente, no pretendemos meternos en problemas historiográficos sempiternos sobre los orígenes del poblamiento y las iglesias propias, especialmente cuando de lo que tenemos más constancia documental son del estado de las iglesias propias y los poblamientos dentro de un proceso de articulación social que va en avance¹⁸⁶. Y

¹⁸¹ León, I, 83/929.

¹⁸² León, I, 83/929.

¹⁸³ AYALA MARTÍNEZ, “Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León”, p. 157. LORING GARCÍA, M. I., *Cantabria en la Alta Edad Media: organización eclesiástica y relaciones sociales*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1988, 352-356.

¹⁸⁴ GARCÍA CAMINO, *Arqueología y poblamiento en Bizkaia*,. LARREA, “Construir iglesias, construir territorio”, pp. 321-336. SÁNCHEZ ZUFIAURRE, *Técnicas constructivas medievales*. DÍEZ HERRERA, *La formación de la sociedad feudal en Cantabria*. LORING GARCÍA, “Nobleza e iglesias propias”, pp. 87-120.

¹⁸⁵ GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, “El Páramo leonés”, p. 54

¹⁸⁶ GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., y DÍEZ HERRERO, C., *La formación de la sociedad hispano-cristiana del Cantábrico al Ebro en los siglos VIII a XI: planteamiento de una hipótesis y análisis del caso de Liébana, Asturias de Santillana y Trastámara*. Santander, Estudio, 1982, pp. 113-114. FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, pp. 157 y 158.

uno de esos estados en que encontramos ambas cosas es el de las iglesias y las villas como una única realidad, tema que nos ocupa en este apartado por la cantidad de ejemplos encontrados a través de los diplomas. Uno de ellos es la iglesia de San Miguel de Rioseco, confundida con la villa que lleva el mismo nombre¹⁸⁷. Ambos bienes pertenecían al rey Ordoño II hasta que éste se los dio a su fiel Tajón, incluyendo *cum ómnibus qui ibi habitant vel postmodum ad habitantum venerint, per cunctis suis terminis et locis antiquis*. Además de incluir a los habitantes, resultan interesantes de esta transacción y de la subsiguiente los elementos que se resaltan. Mientras que en la primera Ordoño II subrayó la villa como bien principal, un año después Tajón puso en manos de Sahagún dicha *hereditate*, resaltando la iglesia como el elemento de interés para el núcleo monástico del Cea¹⁸⁸. En otras palabras, dicho proceso de articulación social culminó con la donación que Tajón le hizo a Sahagún del centro eclesiástico de San Miguel con su villa, lo que confirmó igualmente el rey Ordoño II al cenobio del Cea varios meses después¹⁸⁹.

Y así tenemos muchos más casos en los que se hallan las villas y las iglesias propias como una misma unidad de gestión: el monasterio y villa de San de los Santos Justo y Pastor del Cea, permutada entre Sarracino, Falcón y Dulquito y Alfonso III por la villa de Alcamín, pero que luego quedando ambos bienes inmuebles en manos de Sahagún¹⁹⁰; el monasterio de San Cipriano, fundado *in Porma... cum corte*, el de Santa María del Cea, *cum corte*, el de San Martino en Pajares *cum terras*, todos donados en el 970 por la abadesa Felicia al monasterio de Santiago de León¹⁹¹; y la iglesia de San Pelayo, sita en la villa de Morilla de Oteros, donada por el abad Salvatus a San Cipriano de Valdesaz¹⁹².

Existe un paralelismo parcial entre el monasterio de San Martín de Parada y Cebraria con estos casos porque se trata de un cenobio que había sido fundado en la

¹⁸⁷ *Sah*, 1, 19/920 y *Sah*, 1, 24/921.

¹⁸⁸ *Sah*, 1, 24/921.

¹⁸⁹ *Sah*, I, 26/921.

¹⁹⁰ *Sah*, 1, 9/909, *Sah*, 1, 10/909 y *Sah*, 1, 11/910.

¹⁹¹ *León*, II, 412/970.

¹⁹² *León*, III, 594/1000.

villa del mismo nombre¹⁹³. Sin embargo, es diferente también luego lo encontramos, según las fuentes, como núcleo de gestión de la villa¹⁹⁴. Esto sucedió porque los monjes la recibieron en donación por Alfonso III tras haberla comprado a Ensila, sobrino del obispo Indiselo de Astorga¹⁹⁵. Lo que quiere decir que aun siendo fundado el monasterio de San Martín en la villa de Parada y Cebraria, los monjes no fueron propietarios del dominio hasta que el rey la pone en sus manos¹⁹⁶. Esto nos lleva a cuestionarnos si no fue hasta que Alfonso III donó la villa a San Martín que ambos bienes pasaron a ser una única realidad, pero previo a esta permuta, y aun sito el monasterio allí, la villa se consideraba como otra cosa distinta. Aunque no tengamos respuestas a este caso, resulta interesante la donación posterior que hace Ramiro II a Santiago de Peñalba tanto del monasterio de San Martín y sus dominios como una sola realidad, tal y como se ha observado en el monasterio y villa de San Miguel de Rioseco y Sahagún, como parte de un proceso mucho más amplio y supralocal, promovido nuevamente por la propia monarquía¹⁹⁷.

Al igual que nos ha pasado cuando analizamos los monasterios como mecanismos de gestión, la presencia de personajes relevantes como los reyes no parece sugerir claridad o diferenciación entre una villa y una iglesia propia, meramente por la posición política y económica que ocupan en las redes, pues los casos ya citados de San Miguel de Rioseco o el de los Santos Justo y Pastor del Cea así lo demuestran. Un caso adicional del 991 parece confirmarlo. En el mismo Vermudo II donó al obispo Savarigo la villa propia de Vega en Astorga y una iglesia dedicada a San Pelayo¹⁹⁸. ¿Se explicará esta donación en la que el rey incluyó una iglesia propia como una forma de contabilidad dominical? No lo sabemos, pero resulta interesante ver cómo el rey subrayó la existencia de la iglesia

¹⁹³ *Ast*, 7/894. Ver el apartado 4.3 de este capítulo.

¹⁹⁴ *Ast*, 8/895. Ver igualmente el apartado 4.3 de este capítulo.

¹⁹⁵ CARVAJAL CASTRO, *La construcción de la monarquía asturleonense*, pp. 48 y 49.

¹⁹⁶ *Ast*, 8/895.

¹⁹⁷ *Ast*, 55/940, *Sah*, 1, 24/921 y *Sah*, I, 26/921.

¹⁹⁸ *León*, III, 548/991.

como parte de una donación que ya de por sí era considerable por tratarse de una villa.

En una situación similar a la de los reyes encontramos también personajes relevantes donando iglesias propias apenas diferenciadas de las villas. La iglesia de Santa Eulalia nos ejemplifica cómo se opta por representar el cenobio del que se dispone de un modo determinado precisamente porque al personaje que la ha de adquirir la unidad en cuestión le interesa la iglesia sita allí. Se trata de Salvador y Kilio, que vendieron a doña Salomona la villa de Matarromarigo ubicada en el territorio de León donde se fundó la iglesia de Santa Eulalia¹⁹⁹. Sabemos que la intención por la que Salomona adquirió estos bienes coincidiendo con su iniciativa de construir un monasterio dedicado a San Vicente en la ciudad de León y que aparece documentado por primera vez entre los años 1010 y 1011²⁰⁰. Lo que no sabemos es si la iglesia de Santa Eulalia de Matarromarigo formaba parte del patrimonio personal de Salomona o el de San Vicente. Lo que sí sabemos es que en su testamento de 1036 Salomona deja en herencia al monasterio de San Vicente y a su sobrina Columba las villas y heredades de Matarromarigo, aunque es necesario aclarar que en el testamento no se hace mención alguna a la iglesia de Santa Eulalia en Matarromarigo²⁰¹. En fin, vemos que tanto la villa como la iglesia propia se confunden, resaltándose como bien donado por Salvador y Kilio, lo que no es necesario cuando doña Salomona se lo deja en herencia al monasterio de San Vicente y a su sobrina Columba. Como ejemplo reiterativo tenemos el de otra iglesia dedicada a San Miguel, confundida con la villa de *Illos Planos* (Llanos de Alba)²⁰². El donante en esta donación es un presbítero llamado Sarracino. Por ser propietario de una villa y una iglesia local, se infiere que él tuvo que haber sido un personaje de cierta relevancia, al menos en su sociedad local. Sarracino dona al abad Diego y al monasterio de Santa María la mencionada villa e incluye la iglesia

¹⁹⁹ León, III, 645/1005.

²⁰⁰ León, III, 696/1010-1011. RISCO, *Historia de León*, p. 126.

²⁰¹ *Concedo ad ipsius locum ecclesie Sancti Vicenti per hunc testamentum uillas et hereditates quam comparauit quem hedificaui simul etiam quam aplicaui in Matarromarici, León, IV, 941/1036.*

²⁰² León, IV, 911/1033.

de San Miguel *qui est hic fundata ab integro in hoc conclau*²⁰³. Dos cosas resultan interesantes de esta donación. Primeramente, el hecho de que Sarracino, además de haber cedido unos bienes considerables, haya hecho la donación a un abad habiendo asumido una categoría religiosa para distinguirse como un personaje capaz de disponer de bienes de esa clase²⁰⁴. Segundo, cómo en un mismo caso nos topamos con dos iglesias que aun cuando son propias y locales, son diferentes por razones obvias: dentro de la red interna del monasterio de Santa María, sería el nodo central, la iglesia de San Miguel, la villa de *Illos Planos*, donde está ubicada, y la villa de Toldanos serían otros nodos conectados a él, además del abad Diego de Santa María, el presbítero Sarracino y el obispo Servando de León como actores de la red²⁰⁵.

Al menos un centro eclesiástico adicional encontrado nos permite ver este contraste entre uno que sirve como nodo central dentro de su micro-red conectada con otro que se confunde con la villa en la que está localizada. Hablamos de otra iglesia local dedicada a San Miguel, cuyo propietario era Amelo, hijo de Teoderico, y que fue fundada en la villa de *Uerro*²⁰⁶. Por otro lado, en esta transacción contamos con la presencia activa del obispo Oveco de León, quien fue donante de la villa y la iglesia tras haberla adquirido de los personajes aludidos. Dicha donación fue dirigida al abad Arias y al monasterio de San Juan de Vega e incluyó varias villas y monasterios adicionales, entre las cuales están la villa del *ualle de Populis* y la iglesia de San Félix de Cisneros, el otro centro que nos interesa. Nuevamente vemos que la presencia de un personaje relevante, en este caso en concreto la del obispo Oveco, no es razón suficiente, naturalmente, para que un centro eclesiástico local se diferencie claramente de una villa, como sucede con la iglesia de San Miguel y la villa de *Uerro*. Al fin y al cabo, la forma en que se representan los centros eclesiásticos locales depende del modo en que su propietario o protector lo construyó la realidad eclesiástica a su haber. Prueba es la alusión de Amelo como

²⁰³ *León*, IV, 911/1033.

²⁰⁴ ESTEPA DÍEZ, “Poder y propiedad feudales en el periodo astur”, pp. 285- 327. ÁLVAREZ BORGE, “El proceso de transformación de las comunidades de aldea”, p. 148.

²⁰⁵ *León*, IV, 911/1033.

²⁰⁶ *León*, I, 220/950.

propietario de él. Sin embargo, el diploma no establece sin ambigüedades si la villa era suya, sino que así la llamo Revellio, mientras que con la iglesia de San Félix de Cisneros, donada también al monasterio de San Juan de Vega, no se le asocia a ninguna villa.

En conclusión, podemos sostener que los centros eclesiásticos locales son unidades de gestión al igual que las villas y heredades que se representan en los diplomas en función de los intereses de sus propietarios y protectores. Por eso son instituciones polisémicas. No obstante, hay una diferencia entre los centros eclesiásticos locales que como mecanismos de gestión se vuelven nodos centrales de unidades territoriales articuladas como las villas y heredades. Ejemplo de ello ha sido el monasterio intermedio de San Vicente de León, el monasterio de Santa María cuyo abad era Diego y el monasterio de San Juan de Vega. Hay centros eclesiásticos locales, por su parte, que junto a las villas y heredades son la misma cosa. Así lo hemos constatado estudiando las iglesias de San Miguel de Rioseco y la de los Santos Justo y Pastor del Cea, fundadas en villas que llevan el mismo nombre, La iglesia de San Pelayo de Vega, fundada en la misma villa, la iglesia de Santa Eulalia en la villa de Matarromarigo, y la iglesia de San Miguel, sita en la villa de *Uerro*. En cambio, los centros eclesiásticos locales más relevantes, -como Santa María o el de San Juan de Vega-, se posicionan en un lugar considerable en su propia red local. También llama la atención el caso de otros nodos centrales cuya red va más allá del ámbito local. Hablamos concretamente de Sahagún, que fue el donatario final de las iglesias de San Miguel de Rioseco y la de los Santos Justo y Pastor del Cea, y que fue núcleo de la una red que comprendía la Cuenca del Cea. O el obispo Savarico, que representa al poder episcopal conectado con la iglesia de San Pelayo sito en la villa de Vega y cuyo alcance, naturalmente, es supralocal.

4.5 Los centros eclesiásticos como referentes de la memoria social

Otra función que ejercen los centros eclesiásticos en las sociedades locales es la de ser referentes de la memoria social. Ello se debe a que sirven de mecanismos para la construcción selectiva de actitudes, recuerdos y experiencias compartidas manifiestas que, aunque son subjetivas, son, ante todo, sociales por la naturaleza colectiva de las instituciones, ancladas también en un entorno social²⁰⁷. Van a ser, por tanto, los actores que vemos interaccionando, -los religiosos, los personajes locales, los reyes y las aristocracias locales-, los responsables de construir y olvidar los recuerdos²⁰⁸. Es a partir de esa selección social que la memoria es legitimada por el poder político²⁰⁹.

Dicha función no es exclusiva de determinados centros eclesiásticos locales, debido que es habitual encontrar transacciones casos en las que una de las partes pide a los centros eclesiásticos que ejerzan prácticas de conmemoración, -especialmente por medio de oraciones en favor de las almas de los donantes o personas relevantes por razones político-religiosas-²¹⁰. Lo que sí distingue a un centro eclesiástico de otro cuando ejerce esta función es al vérselo como un centro especializado en la memoria social. Lamentablemente, son pocos los casos

²⁰⁷ HALBWACHS, M., *Memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, p. 26. FENTRESS, J., Y WICKHAM, C., *Memoria social*. Madrid, Cátedra, 2003, pp. 25 y 26.

²⁰⁸ WILLIAMS, H., *Death and Memory in Early Medieval Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 9. BORGOLTE, M., “‘Memoria’”. Bilan intermédiaire d’un projet de recherche sur le Moyen Âge”, en Schmitt, J.-C. y Oexle, O. G., (dirs.), *Les Tendances actuelles de l’histoire du moyen âge en France et en Allemagne : actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998), organisés par le Centre National de la Recherche Scientifique et le Max-Planck-Institut für Geschichte*. París, Publications de la Sorbonne, 2003, p. 53. PERALTA, P., “Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica”, *Arquivos da Memória. Antropologia, Escala e Memória*, 2, 2007, p. 15. SESMA MUÑOZ, J. A., “La creación de la memoria histórica. Una selección interesada del pasado”, en De la Iglesia Duarte, J.I. (coord.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval / XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2003, p. 13.

²⁰⁹ BURKE, P., *Formas de hacer Historia cultural*. España, Alianza Editorial, 2000, p. 66. HOBBSBAWN, E., “Introducción: la invención de la tradición”, en Hobsbawn, E., y Rager, T. (eds.), *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica, 2002, pp. 7-21.

²¹⁰ Hay montones de transacciones en las que se aprecia esto. A continuación citamos unas varias sin pretender ser exhaustivos: *León*, I, 17/904, *León*, I, 43/917, *León*, I, 58/923, *León*, I, 101/934, *León*, I, 137/940, *León*, III, 548/991 y *León*, III, 587/999.

documentados en los que se aprecian a los centros eclesiásticos locales como mecanismos de la memoria social. Esto se debe con toda probabilidad a que, según P. Geary, el conocimiento altomedieval estaba determinado en gran medida por procesos de conmemoración y de olvido que van más allá de la fuente escrita, algo que se producía fundamentalmente en niveles locales, donde los centros eclesiásticos jugaron un papel preponderante con efectos “amplios y duraderos”²¹¹. En otras palabras, el hecho de que apenas contemos con casos documentados no debe ser un obstáculo para objetivar el estudio de la memoria si tenemos en cuenta que lo documentado, por gozar de tal condición, es, no necesariamente es más fiable²¹².

Por otra parte, los centros eclesiásticos sirven de referentes también por medio de la memoria litúrgica, realizada a través de la oración eclesial dirigida a determinados personajes para recordarlos, estén vivos o muertos²¹³. No obstante, y sin descartar que los personajes locales y no relevantes llegasen a hacerlo, a través de los diplomas se aprecian más casos de reyes, obispos y élites solicitando esta práctica que de personajes locales²¹⁴. Esto se explica como una iniciativa por parte de los estos personajes relevantes por acumular prestigio y construir su memoria social en función de sus fines socio-políticos²¹⁵. El problema con esta hipótesis es que estos personajes relevantes, lógicamente, buscarán relacionarse mucho más con monasterios de gran envergadura que con iglesias locales. Sin pretender ser exhaustivos, algunos casos encontrados constatan esto: los reyes Ordoño II y Elvira

²¹¹ GEARY, P., *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millenium*. Princeton; New Jersey, Princeton University Press, 1994

²¹² MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, pp. 11 y 12.

²¹³ GEARY, P., “Memoria”, en Le Goff, J., y Schmitt, J. C. (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid, Ediciones Akal S.A., 2003, pp. 527 y 529. INNES, M. “Memory, Orality and Literacy in Early Medieval Society”, *Past and Present*, 158, 1998, p. 10.

²¹⁴ A continuación citamos algunos casos relacionados con la conmemoración y la oración por los vivos y los donantes para hacernos una idea de lo habitual que era la práctica: *León*, I, 10/895, *León*, I, 38/916, *León*, I, 43/917, *León*, I, 101/934, *León*, III, 507/985 y *León*, III, 548/991.

²¹⁵ WILLIAMS, *Death and Memory*, pp. 9 y 14. GEARY, “Memoria”, p. 530. GARCÍA DE CORTÁZAR, “Los monasterios y la vida económica social de la época medieval”, p. 54. DAVIES, *Acts of Giving*, p. 165.

donaron al abad Servando el *Vallecesarii* en favor de su alma²¹⁶; el obispo Frunimio de León, donó una corte junto a la Puerta del Obispo a la iglesia de León en favor de su alma²¹⁷; Ramiro II donó en favor de su alma el lugar de Abelgas al monasterio de Abellar, propiedad que había sido de su tío Ramiro²¹⁸; el rey Vermudo II concedió a la iglesia de León en favor de su alma el monasterio de San Cristóbal, quitada al presbítero Ero por haber fornicado y cometido un homicidio²¹⁹; y la donación que hizo Vermudo II en favor de su alma al obispo Savarigo de la villa de Vega²²⁰.

También podemos encontrar algunos casos de presbíteros comportándose de la misma manera. Aunque no son numerosos, no por ello dejan de ser sugerentes. A continuación citamos algunos ejemplos sin pretender hacer un ejercicio riguroso en que incluyamos todos los casos: el presbítero Seovano, que donó la basílica de San Martín de Noanca a la Basílica de Santa María en el Valle del Caso²²¹; Hatita y Totadomna cedieron al presbítero Mavia una tierra en *Val de Covellas* en favor del alma de su padre²²²; el abad Quetino y su grupo de monjes, que en el 1006 donaron al monasterio de San Martín obispo todos sus bienes en favor de su alma (Fig. 19)²²³. Dichos bienes eran los siguientes: el abad Quetino, una heredad, Aita Atanagildiz, la quinta parte de su heredad, el abad Recemundo, su heredad propia, *fratre* Froila, una viña y la quinta parte de su heredad, el *fratre* Cipriano y Auria, todos sus bienes.

²¹⁶ *León*, I, 38/916.

²¹⁷ *León*, I, 43/917.

²¹⁸ *León*, I, 101/934.

²¹⁹ *León*, III, 507/985.

²²⁰ *León*, III, 548/991.

²²¹ *León*, I, 10/895.

²²² *León*, I, 137/940.

²²³ *León*, III, 664/1006. Ver lo ya discutido sobre esta donación realizada a San Martín obispo en la introducción y el apartado 4.2 de este capítulo sobre los monasterios locales como mecanismos de acumulación patrimonial.

También de este monasterio llama la atención un caso adicional relacionado con el tema de la memoria social que tuvo lugar dos años después de la transacción antes estudiada. Resulta que el presbítero Marcelo donó al mismo el de Santiago apóstol con la condición de que *pro diem sancti Iacobi apostoli fatiant memoriale pro anima mea et de parentibus meis* (Fig VIII) ²²⁴. En otras palabras, donantes como el abad Quetino y su grupo monástico y el presbítero Marcelo no se acercaban a monasterio como éste nada más por el prestigio social que ostentaban y el presbítero personal que suponía para ellos mismo, sino también porque se trataba de un centro eclesiástico cuyos monjes actuaban como “especialistas de la memoria”, cosa constatada en la petición de Marcelo tras la donación²²⁵.

Otras veces, la perpetuación de la memoria solamente perseguía igualmente el fin sencillo de concentrar el patrimonio en un único centro eclesiástico, sea para evitar la fragmentación del mismo, o bien porque los donantes no tenían herederos a quienes dejárselos. Esto se aprecia al analizarse tres monasterios: el de San Juan Bautista, el de Santa Olaja y el de San Vicente y Santa Marina en el territorio de Coyanza, cerca del río Esla. En el primero, vemos que el presbítero Iohannes, junto al presbítero Domingo y Vellite Elániz, donaron a la mencionada comunidad monástica la villa de Froila Iohannes en el valle de Ardón, una viña, una cuba y un lecho que fueron de Fortes²²⁶. Como condición a la donación, los presbíteros Iohannes, Domingo y Vellite Elánizi establecieron que se seguirían beneficiando de los bienes a donarse hasta el día de su muerte, y la misma no se efectuaría en caso de que dejasen descendencia; de lo contrario, y si no tenían herederos, todos los bienes los iba a poseer el monasterio²²⁷. El segundo caso, el de la iglesia de Santa Olaja, es ilustrativo de esta tendencia de religiosos, tal y como se ve en los presbíteros Falcón, Álvaro y Secuto Monniz, de hacer donaciones para que el donatario las aprovechara tras la muerte de los donantes. En este caso en particular el donatario es el monasterio de Sahagún, ya que recibió de los tres personajes

²²⁴ León, III, 674/1008.

²²⁵ GEARY, “Memoria”, p. 529.

²²⁶ León, III, 865/1030.

²²⁷ León, III, 865/1030.

aludidos, el centro eclesiástico de Santa Olaja de Peña Corada²²⁸. Dicha donación la hicieron los presbíteros Falcón y Álvaro y Secuto Monniz también con el propósito de beneficiar a la comunidad de monjes de Santa Olaja. El último caso que vemos que cae en esta categoría es el de los Santos Vicente y Marina de Coyanza, junto al río Esla, al que donó el presbítero Floridio todos sus bienes estableciendo que el monasterio los posea firmemente tras su muerte, pidiendo que oraran por el descanso de su alma²²⁹.

Otro aspecto en el que se observa la función de los centros eclesiásticos como referentes de memoria social es en los enterramientos y en la necesidad de los personajes vinculados a los centros eclesiásticos a ser enterrados en ellos. Esto se debe a que el enterramiento y las tumbas, como mecanismos mnemotécnicos, son ante todo manifestaciones sociales en que se conmemora la vida pasada del difunto en un constante presente²³⁰. Solamente hemos encontrado dos casos, y sin embargo muy sugerentes aun con las limitaciones detectadas en los diplomas. El primero de ellos es el de la abadesa Flora del monasterio de Santa Cristina (Fig. 20), que sirvió de panteón para Arias, su abuelo, su padre Balderedo, y su tía Justa²³¹. Según se nos revela en una fuente tardía, dicho monasterio fue fundado por Arias y su hijo Balderedo dentro de la ciudad de León al parecer con otras personas más cuyas identidades desconocemos: *edificauit Arias et filii sui Balderedo monasterium uocabulo Sancte Christine intus ciuem Legionem cum ceterum Christi testium inter multarum namque monasterium [...]*²³². Luego, Arias, posiblemente como jefe familiar, puso al mando del cenobio a cuatro hijas suyas (Justa, María, Domna Infante y Granda) y dos nietas, (Honorífica y Flora, hijas de su hijo Balderedo), en compañía de otras mujeres religiosas (*certatrices*), entre las cuales estaba la susodicha Flora, y acto seguido dota el monasterio con diversos bienes²³³.

²²⁸ Sah, I, 231/984.

²²⁹ León, I, 121/937.

²³⁰ WILLIAMS, *Death and Memory*, pp. 3 y 21.

²³¹ YÁÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, p. 57. FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, p. 232.

²³² León, III, 803/1023.

²³³ León, III, 803/1023.



Figura 20. El monasterio de Santa Cristina por fases

Habiendo muerto Arias, Balderedo, ambos son enterrados en el cenobio e ingresaron en él Matre Arias, esposa de Balderedo, con sus hijos, Arias, Flora y Honorífica, además de sus hermanas, Justa, María, Domna Infante y Granda, lo que nos muestra que el monasterio era evidentemente uno de corte familiar. Posteriormente, dicha casa quedó derruida, al parecer, en una de las aceifas de Almanzor y sus monjas cautivadas (*[...] sic inruerunt gens sarracenorum, semine hysmaelitarum, propter peccata christianorum [...]*), quedándose solos Matre Arias y Arias²³⁴. No obstante, y según nos lo revela la documentación, las monjas pudieron regresar del cautiverio, pero se mudan a un pequeño centro eclesiástico (*abitaculum et domus orationis*) sito en un lugar cercano llamado Mazarafe, cerca de León, entre el Órbigo y el Bernesga, ante lo derruido que quedó Santa Cristina.

A pesar de las limitaciones documentales ya aludidas, tenemos constancia de que en este punto de la historia monástica de Santa Cristina, aun viviendo las monjas en el nuevo centro eclesiástico de Mazarafe, todos los difuntos vinculados al cenobio eran enterrados allí. Incluso, siguieron enterrándose en él, aun en ruinas, y cuando solamente quedaba Flora, hija de Matre Arias y Balderedo, y decidió ingresar en el monasterio de Santiago de León, se llevó consigo a sus familiares difuntos para enterrarlos en este último²³⁵. Este traslado de los restos familiares vino acompañado de una donación realizada por Flora de todos sus bienes, entre los cuales se destacan la mitad de una corte con su tejado y tres casas con tejado de paja entre otras cosas²³⁶.

Y es que en los casos en que vemos a los centros eclesiásticos como referentes de memoria social vemos como una constante las donaciones condicionadas a que el centro realice memorias litúrgicas como centros especializados en eso para recordar a los donantes, o incluso recibir los restos de difuntos, según sea el deseo del donante. Lo vemos como una tendencia entre el monasterio de Santa Cristina y el núcleo monástico de Santiago de León, y también

²³⁴ León, III, 803/1023.

²³⁵ YÁÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, p. 57. FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, p. 232.

²³⁶ León, III, 803/1023.

lo vemos en otros casos, como el de la donación realizada por Riquilo a su benefactor Habibe Albinizi y a Saepe, nieto de éste último, y en el de Amuna, que dona a su marido dos villas que había poseído como herencia familiar²³⁷. En el primer ejemplo mencionado no queda del todo claro si Habibe Albinizi y Sape pertenecieron a un monasterio en específico. Lo más que se puede inferir del diploma es que Riquilo le donó primeramente a Habibe Albinizi una corte con sus casas en la ciudad León, justamente al lado de la iglesia de San Martín, aunque no con certeza, que Habibe Albinizi y su nieto Sape estaban asociados de alguna manera u otra a la iglesia de San Martín, por la cercanía de la corte donada a ellos con respecto a dicha institución²³⁸. Como condiciones a la donación, Riquilo añadió que a la muerte de Habibe Albinizi todos los bienes pasaran a su nieto Sape, además de que le da personalmente a él dos majuelos que lindan con propiedades de San Félix y San Pelayo; pero, sobre todo, toda la donación quedó condicionada a que los donatarios se ocuparan de ella, es decir, de su alimentación mientras viva, y de sus gastos funerarios (*et que abeas nostra in mente, cera et oblacione, uodibus et in pauperibus et posediatis in uita uestra ecia[m post] obitum uestrum (sic)*).

En el segundo caso mencionado, el de la donación que Amuna hizo a su marido, Fruela Muñoz de dos villas, la donante expresó su deseo de que su marido fuera el propietario de dichos bienes, la villa Cubia en Asturias y la villa Tapia de la Ribera en Ordás, mientras él viviera, aunque ella hubiera muerto (*Abeas, uindices, in uita qui uibus fueris[...]*); que las donara él a su muerte al centro eclesiástico en el que sean enterrados (*et, post obitum tuum, ponant ipsas uilas ad iglesia ubi nos sepeliren et in monumento iacuerimus, que ibbi deserbiant pro animas nostras*)²³⁹.

En resumidas cuentas, vemos que los centros eclesiásticos locales, aun con los pocos casos encontrados, funcionaron igualmente como focos de memoria social. Dicha memoria era perpetuada por medio de la celebración de oficios litúrgicos y funerarios, o volviéndose centros de enterramientos. Muchas son las razones por las cuales los donantes se relacionaban con estas iglesias propias, sea

²³⁷ León, III, 849/1023 y Otero, 176/1026.

²³⁸ León, III, 849/1023.

²³⁹ Otero, 176/1026.

por el prestigio que supuso una relación de esa clase, para construir su determinada memoria social y la de los suyos, o sencillamente para concentrar su patrimonio personal en un solo centro al morir el donante. Muchas de estas prácticas están mucho más generalizadas entre personajes relevantes, -entiéndase reyes, obispos, magnates, etc.-, vinculándose a centros eclesiásticos, naturalmente, de mucha más envergadura. Sin embargo, resulta curioso ver a presbíteros, como el caso Marcelo, abades, -ejemplo Quetino-, en fin, religiosos en general comportarse de la misma manera que lo hicieron personajes relevantes, pero con centros eclesiásticos locales. Ejemplo de ello ha sido el monasterio de San Martín obispo.

Por otra parte, a pesar de los pocos casos encontrados, solamente dos veces hemos detectado alguna conectividad entre algunos monasterios que funcionaban como referentes de memoria social, a modo de micro-redes locales: en el monasterio de San Martín obispo (Fig. 19), que recibió en donación el monasterio de Santiago apóstol, y el de Santa Cristina (Fig. 20), relacionado indirectamente al de Santiago de León por medio de Flora. Decimos indirectamente, aun perteneciendo Flora al monasterio de Santa Cristina y luego siendo abad del de Santiago de León, debido a que ésta no llegó a donar el primero al de Santiago dentro de los bienes que entregó cuando trasladó también los cuerpos de sus familiares. Esto se debió a que el monasterio de Santa Cristina se encontraba destruido por una aceifa que se había llevado a cabo unos años antes.

4.6 Conclusión

Hemos visto a lo largo de este capítulo algunas de las funciones que ejercen las iglesias propias en las sociedades locales como micro-redes locales, focos de acumulación patrimonial, mecanismos de articulación social elementos para describir una unidad territorial, y focos de memoria social. En términos generales, en tanto en cuanto un monasterio sirva de cauce efectivo para sus propietarios, protectores o fundadores para alcanzar sus determinados fines, va a estar

configurado con una o varias de estas funciones. Esto se ha visto claramente al estudiar los centros eclesiásticos locales junto a las unidades territoriales como una única realidad: para evitar la fragmentación del patrimonio familiar, -ejemplo de ello el monasterio de los Santos Cosme, Damián, Servando y Germán, fundado por los hermanos Zuleimán, Cipriano y el abad Mayor en el lugar de *Intrano*, pero al final absorbido por San Martín de Castañeda; o porque su desarrollo con una estructura parecida a la de una villa fue producto del propio proceso de articulación local, -ejemplo, el monasterio de los Santos Justo y Pastor del Cea, o San Miguel de Rioseco, ambos donados luego al monasterio de Sahagún, por presión del propio proceso señorial que iba en avance-. Un desenlace parecido tuvo el de San Martín de Parada y Cebraria, donado al final de su historia monástica al monasterio de Peñalba. Sin embargo, no deja de ser sugerente por haberse constituido como una sola realidad junto a la villa del mismo nombre, pero con algunos matices, por el propio proceso de organización social y apropiaciones llevadas a cabo en el Bierzo. Sin embargo, aun cuando el monasterio se fundó en la misma villa, los monjes no eran los propietarios de la unidad, sino el magnate berciano Ensila. No fue hasta que Alfonso III se la compró al magnate que luego pasó a manos de los monjes para su gestión y explotación.

Con respecto a la función de los monasterios como focos de acumulación patrimonial y mecanismo de gestión del territorio, no se infiere mucho sobre la base de monasterios cuyo patrimonio monástico apenas se nos revela a través de las fuentes, sea por la omisión de dichos datos, o porque el mismo no era relevante. Solamente algún caso puntual, como el de Saelices de Mayorga, ha resultado sugerente, concretamente en la primera de estas funciones mencionadas debido a que se le ha encontrado acumulando bienes locales aun habiendo sido donado antes al monasterio Sahagún. Esto evidencia que el monasterio de Saelices, aun formando parte de la red de Sahagún, en la cual ejercía este núcleo monástico como nodo central, todavía ostentaba cierta autonomía local, razón por la cual se le ha encontrado en tal situación en las fuentes. En cuanto a los monasterios que funcionaban como mecanismos de gestión del territorio, nos ha sucedido lo mismo. Cabe recordar que se trató solamente de monasterios que no poseyeron una cantidad

considerable de tierras, villas y heredades. Del análisis, no obstante, no ha dejado de llamar la atención algunos casos específicos por lo que se deduce de los mismos. Tomemos de ejemplo, Santa Marina de Valdoré, que poseía varias villas entre su patrimonio monástico. Dichas villas fueron donadas por otro monasterio, Santa Eulalia de Airas. De la donación no solamente se deduce que Santa Marina funcionó como foco de articulación social de las villas recibidas en donación, sino que como consecuencia de la misma, ambos centros eclesiásticos estrecharon lazos al invertir en prestigio el monasterio de Santa Eulalia con dicha iniciativa. Por lo cual, como consecuencia de la donación y el hecho de que el monasterio de Santa Marina se volviera un mecanismo de gestión de articulación de las tierras que iba acumulando, también formó junto con el monasterio de Santa Eulalia una micro-red eclesiástica de la que no se deduce si hubo una jerarquización interna. Otro caso que merece la pena resaltar entre los monasterios que ejercieron como mecanismo de articulación social es el del monasterio de San Acisclo, pero no por la función en sí, sino por lo beneficioso que fue para su donante ceder su villa a San Acisclo. Se trata del abad Armentario, puesto que en el momento de realizar la donación, el diploma sobre la misma no revela cuál era el monasterio que era regido por él, aun figurando él en la categoría aludida. Aun así, la donación supuso para al abad la entrada en la red social del monasterio de San Acisclo. Esto explica por qué en una transacción sobre este monasterio llevada a cabo después de la donación de Armentario, éste figura como abad de San Acisclo.

Por razones parecidas, sobre todo en materia del prestigio, se constituyen también los cenobios locales como mecanismos de construcción de memoria social. Respecto a esta función, aun cuando es habitual encontrar en la documentación realizando actividades relacionadas a la fijación de la memoria, -sobre todo cuando en los documentos ofrecen un bien en favor de su alma o un difunto, se ofrecen los mismos al patrón de un monasterio, o bien el cenobio receptor del bien hace misas votivas en favor del actor que le favoreció²⁴⁰-, son muy pocos los monasterios locales encontrados especializados como tal, aunque no por ello menos llamativos.

²⁴⁰ *León*, III, 600/1000, *León*, III, 664/1006 y *León*, I, 137/940.

Dicha especialización se observa cuando las iglesias propias sirven de centros de conmemoración litúrgica o funeraria, como por ejemplo en la iglesia de San Martín obispo, lo que supone para los donantes construir su prestigio social o hasta sencillamente concentrar el patrimonio en un único cenobio local. Ejemplo de ello han sido los monasterios de San Juan Bautista y el de Santa Olaja; pero especialmente como centros de enterramiento, según hemos visto en el monasterio de Santa Cristina y el traslado de varios difuntos a Santiago de León.

En cuanto a las micro-redes, al analizar esta función se ha observado cómo carecen de conectividad compleja y operan concretamente para los personajes locales, precisamente porque no se detecta la presencia de personajes relevantes ni procedentes de los poderes centrales. Con todo, y en función de las propias dinámicas locales observadas entre las micro-redes se establecieron relaciones variables, directas e indirectas. En el caso específico del convento de Froilo y el monasterio de los Santos Julián y Basilisa se aprecia una relación directa entre sí. Pero, de esta micro-red no se infiere una subordinación de parte del monasterio de los Santos Julián y Basilisa hacia el convento de Froilo aun cuando tenían la obligación de dar la mitad de lo cosechado. El pago de esta renta podría explicarse sencillamente como una obligación ante unas tierras que los monjes recibieron en donación. Igual sucede con los centros de Valdecésar. Sabemos por la evidencia empírica con la que contamos, la cantidad de cenobios regidos según el diploma y los tres abades participando en la transacción que operaban como una micro-red. Si un abad hubiese estado por encima de otro no tendría sentido, entonces, que los tres participaran juntos en transacciones. En base a la interacción conjunta de los abades de Valdecésar podemos inferir igualmente que no hubo subordinación interna entre los cenobios. En casos como el del monasterio de Santiago de León, aunque no se trata de una micro-red como tal, sino de un monasterio de más envergadura, conocemos por los diplomas que era un cenobio dúplice con un abad para la parte masculina y una abadesa para la femenina. Pero, sobre la base de la intensa actividad registrada por parte de las abadesas, -entiéndase transacciones, donaciones, permutas-, se deduce que la que estaba por encima era la abadesa. En este caso, tener a un abad como fundador no bastó para establecerse una

jerarquización entre abades. En fin, no se ha detectado tampoco jerarquización alguna en los cenobios de Valdecésar basados en toda la evidencia expuesta. Por tanto, llama mucho la atención estas oscuridades en relación con los abades, el desconocimiento en torno a la localización precisa de la micro-red, o el tema de si hubo una jerarquización interna, ya que a diferencia de otros casos más claros estudiados, los de Valdecésar sirvieron de escenario para los poderes centrales y episcopales. No perdamos de vista que la conformación de la micro-red de Valdecésar fue promovida por los reyes y obispos como interlocutores en el proceso. O sea, que los cenobios de Valdecésar fueron micro-redes tanto a escala local como supralocal, a diferencia del convento de Froilo y el monasterio de los Santos Julián y Basilisa, que era una micro-red estrictamente local que luego se conectó con monasterios intermedios hasta que su red se amplió a la de Sahagún; o la de San Esteban y San Clemente de Melgar, inicialmente local, luego conectada con monasterios intermedios hasta que su red se amplió a la de Sahagún. Con respecto a la micro-red del monasterio de San Clemente de Melgar y la iglesia de San Esteban, en esta sí que se observa una jerarquización interna, debido a que Mutarraf, Daniel y Diego, representantes de San Clemente, reciben San Esteban en una donación que le hace el grupo familiar de Melgar; y también por la noticia indirecta que tenemos de San Clemente donando a la comunidad monástica de Santa Colomba el monasterio de San Esteban.

Pero en resumidas cuentas, exceptuando el caso de Valdecésar, el de la iglesia de Santa Eulalia y la Basílica de Santa María por ser cenobios en los que interacciona la monarquía directamente, la mayoría de las micro-redes de estas iglesias propias operan a escala local. Esta es la tendencia que se observa también entre los monasterios que funcionan como focos de acumulación patrimonial que no incluyen las villas ni heredades. Esto significa que el perfil de los personajes con los que entablan relaciones económicas es en su mayoría el del pequeño propietario local. Sin embargo, se aprecia cierta diferenciación entre los personajes que interactúan como vendedores en estas transacciones de los que encontramos como donantes, pues predominan en las donaciones los religiosos. El convento de Froilo y el monasterio de los Santos Julián y Basilisa, el grupo monástico del abad Quetino

con el monasterio de San Martín obispo, etc., han sido algunos casos estudiados que nos confirman esto. También llaman la atención, aunque en menor medida, las donaciones por parte de propietarios locales, sobre todo el caso de la red económica de la iglesia de Santa Juliana de Peñacorada. La mayor parte de los bienes que adquirió de sus donantes estaba concentrada en la región de “*Ceione*”, lo que sugiere un interés programático local por parte del monasterio. Segundo, que en este monasterio se registra una transacción de un personaje llamado Juliano, que por la donación que hace de una “*hereditates*” podría considerarse como el único caso de un mediano propietario local. Cuando analizamos el perfil de los vendedores que entablan relaciones económicas con los monasterios que se les ha observado acumulando bienes, apenas encontramos religiosos, pues este tipo de transacción es llevada a cabo mayormente por propietarios locales, tal y como hemos visto estudiando los monasterios de San Esperato, San Pedro de Cansoles, y Saelices de Mayorga, por mencionar algunos. Pero, de este último caso, no podemos ignorar la fuerte red económica que debió haber mantenido a escala local dentro del marco de su relación con el monasterio de Sahagún. ¿Funcionaba este monasterio de esa manera por servir de cauce entre las sociedad local de Saelices de Mayorga y la red de poder del núcleo monástico del Cea, razón por la cual en las transacciones sobre el monasterio de Saelices no vemos personajes relevantes ni bienes considerables aun con la relación con la red de poder aludida? No lo sabemos, aunque parece lógico asumirlo, pues esto significaría que el monasterio de Saelices sirvió, por así decirlo, como un “brazo” más de acumulación de bienes de la red monástica de Sahagún, pero con un relativo margen de autonomía con respecto a Sahagún porque es Saelices el que entabla relaciones económicas directamente con los propietarios; es decir, el monasterio de Saelices, al ser un foco de acumulación local, operaba una red económica, cuyos bienes se encontraban mayormente “*Ceione*”, con relativo margen de autonomía. Esta red la había creado con los personajes locales con los que llevaba a cabo relaciones económicas, pero al mismo tiempo conectada con la red de Sahagún, por lo cual estamos hablando de un proceso de acumulación patrimonial que va en dos direcciones en esta red monástica del Cea: desde lo

particular a manos de cenobios propios como el estudiado, y desde lo general con Sahagún a la cabeza con sus nexos con la monarquía y los obispos.

Por otra parte, resulta sugerente encontrar solamente dos casos de personajes relevantes interactuando en estos focos de acumulación de bienes, los aristócratas Flaíno Muñoz y Jimena Muñiz, en contraste con la frecuencia que aparecen cuando el bien de la transacción es la villa o heredad, donde se hacen más presentes. Sin embargo, esto no quiere decir que es el personaje es el más aparece interactuando cuando la iglesia propia funciona como mecanismo de articulación local, sino de 20 casos escogidos, 6 en concreto son de reyes, con un 21% de la interacción total, y en cuando a los obispos, en 2 de 20 interactúan, con un 7% del total, con lo cual, el conjunto de su interacción conforma el 28% del total. Esta cifra, aunque llamativa, es reducida si la comparamos con la de los personajes locales, pues de los 20 casos, 10 son de este sector conformando el 34% del total, porque si alcanza el 28% es por la unión de las intervenciones regias con las episcopales. Incluso, la de los religiosos, -el otro personaje que podría considerarse como relevante detrás de los mecanismos monásticos de articulación local-, por sí sola, es igual a la de los reyes y obispos junto, pues comprenden el 28% de la interacciones. Sin embargo, está claro que hay que matizar esta cifra porque naturalmente resulta imposible determinar con un solo diploma por el que conocemos muchos de los religiosos estudiados si efectivamente el religioso formaba parte de la élite o no y si la donación de una heredad documentada es solo una pequeña porción del dominio propio que poseía. Aun cuando su categoría sugiere prestigio, ¿cuán prestigiosos eran? ¿Cuán importantes eran estos presbíteros entre sus sociedades locales? ¿Cómo podemos determinar, por la cantidad de bienes que donan, venden o permutan, si un religioso es más relevante que otro? Ciertamente hay una diferencia entre el presbítero Sendino, Vitiza, Sesolfo y el otro Vitiza, todos estudiados, pues del primero sabemos por una donación que hizo de varias heredades al monasterio de San Juan Bautista de Cerecedo. Los otros tres presbíteros, en cambio, los conocemos por las donaciones que hacen cada uno a determinadas iglesias propias de una sola heredad de su propiedad. Pero aun así esto no nos dice nada de si era el único bien inmueble que poseían o no, con lo cual

lo único que podemos deducir de estas donaciones es que la realizada por Sendino es mucho más relevante. Por tanto, el monasterio San Juan Bautista de Cerecedo, aunque es local, es mucho más relevante a nivel local que los monasterios de Santa Engracia, San Salvador de Bárcenas y San Saturninos, los centros a los que les donan Vitiza, Sesolfo y el otro Vitiza.

Con todo, no parece que la relevancia social del presbítero Sendino haya sido comparable a la del abad Armentario, por ejemplo, del monasterio de San Acisclo, que dona una villa a ese cenobio para luego volverse abad en ese monasterio; o el sacerdote Genemaro, que a pesar de que lo conocemos por el único diploma existente sobre el monasterio de San Alejandro, su vínculo con Genadio, relación revelada en dicha fuente, nos conducen a pensar que no era un miembro más de la élite local, sino más bien un aristócrata eclesiástico muy bien conectado con la red monástica de Peñalba. O sea, que aunque encontramos a personajes más relevantes detrás de estos monasterios que sirven de mecanismos de articulación local que en los que funcionan como micro-redes locales o mecanismos de acumulación, los que podemos considerar como aristócratas o personajes inmersos en las redes regias o episcopales son apenas estos dos casos citados, por lo cual se trata también de un grupo muy pequeño del total; y de dos monasterios, -el de San Alejandro y el de San Acisclo-, que funcionan como mecanismo de gestión social, pero con connotación aristocrática.

CAPÍTULO 5

LAS IGLESIAS INTERMEDIAS: SUS REDES SOCIALES

5.1 Introducción

A través de los capítulos anteriores hemos expuesto ciertos parámetros que nos han permitido diferenciar distintos tipos de iglesias propias. La más básica ha sido cuán documentado está un monasterio local respecto a otro. También cómo se proyectaron sus redes a nivel local, o hasta supralocal y si tenían alguna función social. En algunos casos hemos observado cenobios ejerciendo una sola función, como en el monasterio de San Alejandro, asociado exclusivamente a Genadio de Astorga, con lo cual, este monasterio fue un cenobio local episcopal, y en segundo lugar, aristocrático¹. Decimos que fue un monasterio local que responde primero al poder episcopal aun cuando sabemos que estuvo asociado a la red social de Genadio porque en el documento lo vemos asumiendo un rol muy pasivo, a diferencia del obispo, que es el que hace la dotación y pone al sacerdote a regir el cenobio².

En otros casos, por otra parte, vemos que su doble connotación es mucho más evidente y se les ve aplicando con más claridad más de una función. Un ejemplo de esta situación es el monasterio de San Adrián y Santa Natalia de Boñar, fundado Gisvado y Leuvina,-asociados a la aristocracia vinculada al poder regio-, pero al mismo tiempo este cenobio sirvió de escenario para el poder regio y episcopal³. En él, vemos al rey Alfonso IV y a los obispos Cixila, Oveco, y Fortis entre otros, lo que implica que además de haber sido un monasterio aristocrático fundado por Gisvado y Leuvina, fue un foco de actuación regio y episcopal. Y no olvidemos que Santos Adrián y Natalia de Boñar funcionó como mecanismo de

¹ *Ast*, 11/915.

² QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga*, pp. 131, 145 y 146.

³ *Eslonza*, 7/928 y *Eslonza*, 9/929.

articulación del territorio al ser dueño de su propio dominio en Boñar y por habérselo donado la familia aristocrática. Entre otros bienes que se encontraban bajo su control estaban la tercera parte de Villadona, a orillas del río Esla y unas tierras con molinos en el río Porma.

Si nos basamos en sus bienes, este monasterio de los Santos Adrián y Natalia de Boñar, su red de poder y su connotación aristocrática, regia y episcopal, podría considerarse más relevante que otros cenobios locales estudiados. Sin embargo, la escasez de fuente sobre este monasterio no permite evaluar cuán diferente fue este centro eclesiástico local de otros, como por ejemplo la iglesia de los Santos Justo y Pastor del Cea, de la que sabemos del vínculo estrecho entre Sarracino, Falcón y Dulquito con Alfonso III⁴. Una situación que, junto a su relación adicional con el monasterio de Sahagún y la posesión de villas supralocales por parte de estos personajes, evidencia que Santos Justo y Pastor del Cea fue un cenobio aristocrático; y sin embargo, no contó con una red de poder como la del monasterio de Boñar, en la que vemos a obispos y magnates regios interactuando en los dos documentos sobre este monasterio⁵.

Naturalmente, hay otros cenobios muy claramente distintos de estas iglesias locales, como por ejemplo Santiago de León, Santos Cosme y Damián de Abellar, o Santos Justo y Pastor de Ardón, obviamente, por estar mucho más documentados, y haber sido núcleos monásticos de amplias redes regionales y propietarios de grandes extensiones de tierra e iglesias propias. Pero, entre estos núcleos monásticos y las iglesias locales existieron otros centros eclesiásticos que fueron de mucha más envergadura que las iglesias propias locales, y su red no fue tan amplia como la de los grandes núcleos monásticos. Denominamos estos centros eclesiásticos como “monasterios o iglesias intermedias”. Éstas son iglesias propias que ejercen mucho más claramente más de una función, su red de poder es mucho más fluida y conectada porque en ellas identificamos con más frecuencia la presencia de muchos actores, sean propietarios locales, aristócratas, reyes, religiosos u obispos. Tomemos

⁴ *Sah*, I, 9/909, *Sah*, I, 10/909 y *Sah*, I, 11/910.

⁵ *Eslonza*, 7/928 y *Eslonza*, 9/929.

de ejemplo un monasterio intermedio ya conocido en la historiografía, el monasterio de los Santos Cosme y Damián de Burbia⁶. De este monasterio sólo se conservan dos documentos para el periodo bajo estudio⁷. Aunque esta cifra no parece la que debiera tener un centro eclesiástico intermedio, lo cierto es que del mismo llegaron a existir al menos 8 documentos adicionales más cuya datación es mayormente del siglo X. El problema es que estos 8 documentos se perdieron tras el incendio que afectó a la catedral de Astorga durante la Guerra de Independencia de España. En dicho incendio se perdió gran parte del archivo, incluyendo los diplomas aludidos sobre el monasterio de los Santos Cosme y Damián de Burbia. Aun así, sabemos que este monasterio tuvo una gran connotación episcopal y regia, puesto que el rey Vermudo II lo donó al obispado de Astorga en el 998⁸. Posiblemente, esta donación fue hecha tras haberla confiscado el rey a algún aristócrata local como consecuencia de alguna de las revueltas que sufrió el monarca⁹. Por tanto, podemos decir que el monasterio de los Santos Cosme y Damián de Burbia debió de haber sido un centro eclesiástico intermedio con gran connotación regia y episcopal, y hasta también aristocrática, teniendo en cuenta que aunque no sabemos quién fue su propietario anteriormente, es posible que haya sido un aristócrata local. A pesar de que solamente se conserva un diploma más, el de la donación de *Sereco Dei* y su mujer acerca de sus heredades sitas en Olleros y Parada Vélez, las *regestas* que se conservan revelan al cenobio de Burbia como un gran foco de acumulación patrimonial, con cortes en Villafranca del Bierzo, tierras en Quilós, en Canedo, una heredad en Moreda, otra heredad cerca del río Ancares, tierras en Barrientos y una serna en Posadilla, entre otras¹⁰. También se observa una red de poder muy heterogénea compuesta por religiosos, matrimonios, familias e individuos¹¹.

Otro ejemplo de un monasterio intermedio es el de San Martín de Castañeda. Este monasterio, bastante conocido desde la historiografía, ha sido descrito como un

⁶ MARTÍN VISO, "Monasterios y redes sociales", p. 17.

⁷ *Ast*, 56/940 y *Ast*, 183/998.

⁸ *Ast*, 183/998.

⁹ MARTÍN VISO, "Monasterios y redes sociales", p. 17.

¹⁰ *Ast*, 56/940, *Ast*, 59/943, *Ast*, 69/952, *Ast*, 74/954, y *Ast*, 85/958.

¹¹ *Ast*, 36/931, *Ast*, 56/940, *Ast*, 59/943, y *Ast*, 81/955.

gran epicentro monástico local que contó con el apoyo firme de la monarquía¹². Esto lo sabemos de primera mano por un pleito documentado que data del 927 sobre la posesión de unas tierras en Galende y unas pesquerías del lago de Sanabria¹³. En dicho juicio se nos revela a dos partes reclamando ser propietarios de los bienes aludidos respectivamente: el monasterio de San Martín de Castañeda, lógicamente, y Ranosindo y sus *gasalianes* de Galende. Aunque el documento resulta confuso, queda claro que en el entorno de Sanabria hay una lucha de poder sobre quién controlaba sus tierras y su pesquería, si el monasterio o Ranosindo y el grupo de *gasalianes* de Ranosindo, afirmando éstos último ser propietarios de los mismos por ser habitantes del valle y llevar años haciendo uso de dichos bienes. Pero la parte del monasterio reclamaba derechos sobre las tierras y las pesquerías por afirmar que Avolo y Domnino los vendieron al cenobio, cosa de la que fue testigo el propio Domnino y fue compensado con la cuarta parte de los cereales de esas tierras, probablemente por haber sido testigo¹⁴.

Al final del pleito el monasterio ratificó su derecho sobre las tierras y las pesquerías de Galende en lo que parece ser una pugna entre las sociedades locales que habitaban en el lugar y explotaban dichos bienes dando por hecho que eran suyos y personajes externos, los monjes de Castañeda, que mantuvieron su control sobre las tierras y pesquerías sitas en Galende. Varios años después, Ordoño III confirmó al monasterio la posesión sobre las pesquerías y tierras de Galende que habían sido disputadas por sus habitantes locales¹⁵. O sea, que la comunidad monástica pudo afianzar su control sobre los bienes de explotación que poseía en Galende y Sanabria. De la misma manera encontramos un apoyo regio *a posteriori* las disputas locales que el monasterio enfrentó, y hasta incluso donándole la villa de Vigo de Sanabria. Respecto a esta villa, las fuentes revelan que el donante de la

¹² GUIJARRO MENÉNDEZ, “Un pequeño dominio monástico”, pp. 63-84. MARTÍN VISO, I., “La feudalización del Valle de Sanabria (siglos X-XIII)”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 11, 1993, pp. 35-55. ANTA LORENZO, L., “El monasterio de San Martín de Castañeda en el siglo X. En torno a los orígenes y la formación de la propiedad dominical Studia Zamorensia. Segunda Etapa, III, 1996, pp. 31-52.

¹³ *Castañeda*, 1/921.

¹⁴ MARTÍN VISO, “La feudalización del valle de Sanabria”, pp. 38-39.

¹⁵ *Castañeda*, 3/953.

misma fue Ramiro III confirmando al monasterio como su propietario¹⁶. Esta otra intervención regia confirma lo que hemos estado diciendo: que San Martín de Castañeda funcionó como una sólida red de poder local y un mecanismo de articulación social en relación con el respaldo que recibía de los reyes, constatado en el tierras que iba acumulando, y las intervenciones regias, primero de Ordoño III y luego de Ramiro III. Y en los 12 documentos sobre este monasterio que coinciden con nuestro periodo bajo estudio no se aprecia un protagonismo activo episcopal, a diferencia de lo que hemos visto al comentar el monasterio de los Santos Cosme y Damián de Burbia, que estuvo subordinado al obispado de Astorga¹⁷.

Teniendo en cuenta estas cuestiones sobre los monasterios intermedios, nos parece que es posible llevar a cabo una descripción inicial que nos permita definir qué es un cenobio de esta clase. Para eso, tenemos que recordar que, como también hemos visto con las iglesias y monasterios locales, estamos hablando de centros eclesiásticos mucho más maleables, constituidos con criterios que se alejan de los criterios institucionales y canónicos que solemos ver mucho más habitualmente en la Baja Edad Media¹⁸. En estos centros eclesiásticos intermedios, en cambio, se observa que su configuración parte fundamentalmente de los intereses socio-políticos de sus fundadores, protectores y otros personajes que interactúan en ellos. Esto es lo que define lo que es un cenobio intermedio en la Alta Edad Media, pues es a partir de esta realidad que identificamos si ejercen determinadas funciones, si su red social fue heterogénea y si tuvieron connotación regia, episcopal o aristocrática.

Ya hemos visto con estos dos casos intermedios estudiados someramente, el de los Santos Cosme y Damián de Burbia y el de San Martín de Castañeda, que sí estuvieron relativamente definidos en función de cómo sus actores articulaban sus redes sociales, el primero como un cenobio episcopal y regio, que funcionó también

¹⁶ *Castañeda*, 2/940.

¹⁷ *Ast*, 183/998.

¹⁸ FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, p. 160. ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, pp. 25 y 26. GARCÍA GALLO, "El Concilio de Coyanza", pp. 390-392. DAVIES, *Acts of Giving*, pp. 44 y 45.

como mecanismo de articulación social, y el segundo como un monasterio con conexiones regias que también sirvió como mecanismo de control de sus dominios en Sanabria y Galende. Para corroborar estas hipótesis en torno a cómo definimos un centro eclesiástico intermedio hemos hecho una selección de cinco casos de monasterio encontrados, todos ellos, en la colección diplomática de la catedral de León: el monasterio de San Salvador de Matallana, el de San Martín de Valdepueblo, el de San Cipriano de Valdesaz, el de San Cipriano del Condado y el de San Vicente de León, porque disponen de información suficiente, ofreciendo una imagen general y adecuada y diversificada del fenómeno. Evidentemente, hay más casos de iglesias intermedias, según ya hemos visto, como por ejemplo la iglesia de Santiago de Cellariolo, que lo hemos aludido en capítulos anteriores¹⁹. Pero, hemos decidido dejarlo fuera, puesto que al haber revisado sus 9 documentos, no hacen más que reiterar que se trató de un cenobio con connotación aristocrática y familiar, algo muy normal en la dinámica de las redes de monasterios locales que hemos estudiado en capítulos anteriores y que creemos observaremos también en estos cinco monasterios intermedios escogidos²⁰. Igualmente nos ha sucedido con los monasterios de los Santos Cosme y Damián de Burbia y San Martín de Castañeda, por ejemplo. Nos ha parecido al abordarlos someramente al inicio de este capítulo que estos casos intermedios, al igual que sucede con el de Cellariolo, que lejos de aportarnos más interpretación, incluirlos en el análisis nos llevaría a realizar un ejercicio de acumulación de datos que no es necesaria para confirmar las cuestiones que queremos confirmar en relación con la definición de un cenobio intermedio en base a su connotación y las funciones sociales que desempeñaba.

¹⁹ *Sah*, I, 270/973. CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, pp. 22 y 23. Ver los capítulos 3 y 4 de esta tesis.

²⁰ *León*, I, 90/931, *León*, I, 98/933, *León*, I, 182/944, *León*, II, 284/954, *León*, II, 296/956, *León*, II, 351/961, *León*, II, 352/962, *León*, II, 401/967, y *León*, II, 439/975.

5.2 *El monasterio de San Salvador de Matallana*

San Salvador de Matallana es un monasterio intermedio del que no se han realizado muchos estudios sobre el mismo²¹. Tampoco se sabe con certeza cuándo se fundó exactamente, debido a que no contamos con ningún diploma que dé cuenta de este hecho, ni siquiera a por medio de un relato escrito años después sobre su fundación. Mucho menos los diplomas nos revelan dato alguno sobre la regla monástica que hubieran seguido los monjes de Matallana. Si nos limitamos a la documentación relacionada con el periodo histórico que estudiamos, desde el siglo IX hasta el XI, concretamente hasta el año 1036, vemos que la primera noticia que tenemos de San Salvador de Matallana es del 987²². Se trata de una donación que hizo el conde Almundo a los monjes de Matallana de dos terceras partes de *Villa Arnales*. En relación con su localización geográfica, la misma tampoco se sabe con exactitud por tratarse de un monasterio del que no se conservan los restos. No obstante, es claro que San Salvador de Matallana debió haber estado localizado al sureste de León, en primer lugar porque en una transacción del año 987 se le ubica siempre como un monasterio *in territorio Legionense, prope fluminis Estole*, y segundo, porque F. Antón sostiene que fue un monasterio que estaba relativamente cerca del monasterio de Sahagún²³. Por lo tanto, podemos decir que este centro eclesiástico intermedio debió haber estado entre los ríos Esla y Cea, pero más específicamente entre lo que sería hoy Matallana de Valmadrigal y Santa Cristina de Valmadrigal.

Por otra parte, al revisar un total de 27 diplomas entre los años 987-1034 sobre este centro eclesiástico local, se aprecia que cuatro abades fueron los que lo rigieron. El primero fue el abad Elías, seguido por Placencio, que conocemos solamente por una transacción del 990, el abad Cristóbal y el abad Ramblo²⁴. Es

²¹ AYALA MARTÍNEZ, C., “Realidad social y feudalización”, pp. 232 y 238. ANTÓN, F., *Monasterios medievales de la provincia de Valladolid*. Valladolid, Librería Santarén, 1942, p. 169.

²² *León*, III, 521/987.

²³ *León*, III, 521/987. ANTÓN, *Monasterios medievales*, p. 169.

²⁴ Diplomas relacionados con el abad Elías: *León*, III, 529/989, *León*, III, 531/989, *León*, III, 569/995. El único diploma en el que aparece el abad Placencio: *León*, III, 535/990, aunque hay que subrayar que en documento anterior, el 534, pudiera estar relacionado con él también porque se

este último abad fue el que debió de haber regido San Salvador de Matallana en su época de más apogeo, pues de todos los abades identificados, es el que más aparece interactuando en las transacciones, concretamente en un total de 15²⁵. En cuanto a la comunidad monástica, parece que el monasterio de San Salvador como tal debió de haber sido un centro eclesiástico masculino, esto es por la forma en que se describe al colectivo monástico en una donación que le hicieron Leticia y Maya refiriéndose a ellos como el *colecium fratriis de Sancti Salvatoris*²⁶. Con todo, la documentación nos revela igualmente que San Salvador tuvo bajo su control el monasterio de San Lorenzo, cosa que se infiere cuando Leticia y Maya donan algunas heredades a Matallana denominándose a sí mismas como *serores de Sancti Laurenti ancillas vestras*²⁷. Por tanto, puede plantearse que el monasterio de San Lorenzo debió de haber sido la parte femenina de un todo monástico en una micro-red en que San Salvador era el nodo central y San Lorenzo su centro eclesiástico dependiente. Todo ello nos lleva al cuestionamiento sobre cuán amplia y conectada fue su red monástica y, simultáneamente, su red de poder. En relación con la primera cuestión mencionada, no se han encontrado iglesias locales adicionales a la de San Lorenzo conectadas con San Salvador de Matallana.

En otras palabras, podemos concluir que con una sola conexión con una iglesia local, la de San Lorenzo, -que no aparenta estar conectada con ningún nodo adicional-, que el establecimiento de una sólida micro-red de monasterios no figuró entre las funciones principales de San Salvador de Matallana y sus abades. Su red de poder, en cambio, fue bastante fluida y amplia, con una gran diversidad de

trata de los mismos donantes que hicieron una primera donación, y luego la ampliaron, según se constata en J. M Ruiz Asencio, *León*, III, pp. 34 y 35. Diplomas relacionados con el abad Cristóbal: *León*, III, 582/999 y *León*, III, 631/1003. Por último, los diplomas del abad Ramblo: *León*, III, 769/1020, *León*, III, 794/1022, *León*, III, 795/1022, *León*, III, 812/¿1024?, *León*, III, 833/1027, *León*, III, 836/1027, *León*, III, 837/1028, *León*, III, 844/1029, *León*, III, 858/1031, *León*, III, 890/1032, *León*, III, 902/¿1032?, *León*, III, 905/1033, *León*, III, 912/1033, *León*, III, 915/1033, y *León*, III, 927/1034.

²⁵ *León*, III, 769/1020, *León*, III, 794/1022, *León*, III, 795/1022, *León*, III, 812/¿1024?, *León*, III, 833/1027, *León*, III, 836/1027, *León*, III, 837/1028, *León*, III, 844/1029, *León*, III, 858/1031, *León*, III, 890/1032, *León*, III, 902/¿1032?, *León*, III, 905/1033, *León*, III, 912/1033, *León*, III, 915/1033, y *León*, III, 927/1034.

²⁶ *León*, III, 534/990.

²⁷ *León*, III, 535/990.

personajes. Pero, ¿cuán relevantes fueron estos personales? ¿De dónde provenían fundamentalmente? ¿Del ámbito local o supra-local? En primer lugar, se aprecia que la presencia regia en San Salvador de Matallana fue mínima, limitándose a una sola confirmación regia hecha por el rey Vermudo II de una donación que hizo el conde Almundo a los monjes de Matallana de dos tercios de *Villa Arnales*²⁸. En las otras 26 transacciones, no se ve interactuar al rey ninguna vez. Sin embargo, no ha faltado en ninguna de las transacciones el reconocimiento de la autoridad dominante en ese momento, aun encontrándose la monarquía en desafío abierto por grupos aristocráticos que luchaban por más poder y sin que implicase que las autoridades reconocidas tuvieron presencia alguna en Matallana²⁹. Esto lo constatamos en la donación realizada por las religiosas Leticia y Maya del monasterio de San Lorenzo al abad Placencio, quien regía San Salvador en ese momento, de unas casas y heredades³⁰.

Como parte del lenguaje transaccional utilizado en la donación vemos que no faltó la mención de García Gómez como personaje *imperantem in Legione*. Recordemos que esta donación fue contemporánea con la revuelta contra Vermudo II protagonizada por éste, que fue conde de Saldaña, con el apoyo de Almanzor³¹. Sobre la base del lenguaje utilizado en el diploma, se infiere que el colectivo monástico no dudó en reconocer la autoridad de García Gómez como magnate al frente del reino ni siquiera estando él presente en la donación con tal de garantizar la estabilidad socio-económica del monasterio. Esto toma sentido si analizamos los reconocimientos de autoridad realizados en las transacciones del monasterio de San Salvador antes y después del levantamiento liderado por García Gómez. En una transacción de un año antes, hemos encontrado que al donar Odesenda a otro abad de San Salvador, el abad Elías, se reconoció a Vermudo II como *regnante rex*³².

²⁸ León, III, 521/987.

²⁹ ESTEPA DÍEZ, C., “La Castilla primitiva (750-931): condes, territorios y villas”, en Fernández Conde, F. J. y García de Castro Valdés, C. (eds.), *Poder y simbología en Europa. Siglos VIII-X*. Gijón, Ediciones Trea, 2009, p. 266. ESCALONA, J., “In the Name of a Distant King: Representing Royal Authority in the County of Castile, c. 900-1038”, *Early Medieval Europe*, 24, 2016, p. 88.

³⁰ León, III, 535/990.

³¹ TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, p. 212.

³² León, III, 531/989.

Luego, cinco años después de apaciguada la revuelta de García Gómez y la donación que hicieron Leticia y Maya, fecha en que tenemos nuevamente noticias sobre transacciones relacionadas con el monasterio de Matallana, al donar el presbítero Pedro y su hermana Gontina una heredad, ambos reconocieron a Vermudo II como rey³³. Nuevamente nos topamos con que el abad donatario es diferente. En este caso fue Elías, precisamente el que lo fue antes de tomar García Gómez el poder en León.

¿Qué significa ese cambio continuo de abades y cómo se relaciona con la coyuntura política que se vivía en el reino? No es mucho lo que nos aportan las fuentes sobre este particular. Con todo, si tenemos en cuenta el reconocimiento que se hace a determinadas figuras de poder en momentos específicos, no parece descabellado sostener la hipótesis de que los monjes de San Salvador sabían aprovechar para su beneficio las redes sociales relacionándose con actores claves. Esto lo hacían los monjes con tal de que las dinámicas socio-económicas siguieran en marcha, aunque ello implicase cambiar simbólicamente de bando político. Estos cambios simbólicos no parecen que hayan tenido un impacto supralocal de parte de los monjes de Matallana, es decir, que los hicieran porque hubiera una relación cercana entre poderes supralocales y el monasterio, o porque estuviera éste último expuesto a intervenciones de las fuerzas políticas en pugna. En fin, solo se trataron de reconocimientos políticos durante cambios de mandos en León, el primero hecho por Placencio como abad mientras García Gómez dominaba las fuerzas políticas del reino (abad que apenas estuvo un solo año y no lo vemos más al frente del monasterio), y luego por el abad Elías cuando regresó al poder Vermudo II, al igual que lo fue en el 989 cuando Vermudo II. Aun así, toda esta evidencia resulta significativa porque aunque está claro que las luchas de poder que se llevaban a cabo en el reino Asturleonés no tenían impacto directo sobre Matallana, los religiosos se alternaban en el abaciazgo en función de quien estaba en el poder con tal de asegurar la estabilidad socio-económica del monasterio.

³³ *León*, III, 569/995.

Este análisis de las redes de San Salvador de Matallana en función del poder central ha dejado entrever la poca conectividad que mantuvo con el poder regio. De igual forma fue su conectividad con el poder episcopal, puesto que de las 27 transacciones estudiadas, se han observado a los obispos confirmar una sola vez. En dicha transacción, la de la donación ya aludida del conde Almundo hemos encontrado a un total de ocho obispos confirmando, entre ellos Savarico de León, Pedro de Mezonzo, Viliulfo, Sebastián, Vermudo, Armentario, Salomón y Pelayo³⁴. Las 26 transacciones restantes, en cambio, son nada más son reconocimientos de la autoridad del obispo que estuvo en el solio episcopal de León al momento de la transacción, sobresaliendo algunos como el obispo Froilán, Nuño y Servando, por mencionar algunos³⁵.

La dinámica cambia cuando exploramos las relaciones que mantuvo el monasterio de San Salvador con otros personajes. Los nexos más fuertes los llevó a cabo, naturalmente, con los religiosos locales. En mayor medida se aprecian interactuando en esta red a los presbíteros haciendo donaciones con el objetivo de estrechar lazos con el monasterio, o fortalecer los ya existentes. Nos referimos específicamente a cinco donaciones, algunas de las cuales parecen ser realizadas por personas del entorno o pertenecientes al monasterio: el presbítero Cipriano, que donó al abad Ramblo y a San Salvador de Matallana su villa de Valdemora³⁶. Y el presbítero Alfonso, que hizo donaciones al monasterio al menos en dos ocasiones distintas. La primera es del año 1022. En ella, Alfonso cedió la mitad de todos los bienes que poseía, entre los cuales podemos destacar tierras, viñas, prados y ganado³⁷. La segunda es del 1027. Respecto a esa, el diploma nos revela que el prepósito Alfonso pertenecía al monasterio, además de que donó todas las tierras y

³⁴ *León*, III, 521/987.

³⁵ Algunos documentos en que se reconoció la autoridad de Froilán: *León*, III, 569/995, *León*, III, 582/999 y *León*, III, 631/1003. Algunos de los documentos de Nuño: *León*, III, 765/1019, *León*, III, 769/1020, *León*, III, 794/1022, *León*, III, 795/1022, y *León*, III, 812/¿1024?. Los documentos en que se reconoce la autoridad de Servando como obispo: *León*, III, 833/1027, *León*, III, 836/1027, *León*, III, 837/1028, *León*, III, 844/1029, *León*, III, 858/1031, *León*, III, 890/1032, *León*, III, 902/¿1032?, *León*, III, 905/1033, *León*, III, 912/1033, *León*, III, 915/1033, *León*, III, 919/1033, *León*, III, 921/1034 y *León*, III, 927/1034.

³⁶ *León*, III, 769/1020.

³⁷ *León*, III, 795/1022.

viñas que poseía en Matallana y en el valle de Valmadrigal³⁸. Añadió, por último, unas cortes con sus casas. El otro presbítero es Bera, de quien tenemos noticias del 1022 en que él junto con otro presbítero llamado Rexendo donaron al abad Ramblo y al monasterio de Matallana tierras, viñas, montes y ganado de su propiedad³⁹.

En menor medida interactuaron los abades locales y las mujeres buscando acceso a una red intermedia de prestigio y privilegios como lo fue San Salvador de Matallana. Entre los abades que hemos observado favoreciendo al monasterio, aparecen Ramblo, de quien sabemos por los diplomas que fue abad del monasterio, y Froilán⁴⁰. En el año 1033, el abad Ramblo donó al prepósito Bera y al monasterio de San Salvador todos los bienes que seguía poseyendo en Valdesaz, aun siendo abad de dicho monasterio desde mucho antes⁴¹. No sabemos exactamente desde cuándo accedió al abaciazgo del monasterio de San Salvador. Sin embargo, desde 1020 se le observa en el rol de abad y donatario del monasterio recibiendo una donación que le hiciera el presbítero Cipriano a él y al centro eclesiástico⁴². Por lo tanto, la donación de 1033 lo que sugiere es que aunque Ramblo era abad del colectivo monástico de San Salvador, él poseía bienes propios suyos que donó al monasterio posiblemente para evitar la intromisión de algún familiar suyo sobre los bienes, y al mismo tiempo aumentar el patrimonio monástico de San Salvador y afianzar su poder y mantener los privilegios obtenidos con el abaciazgo⁴³. La segunda donación que hizo Ramblo es del mismo año de la anterior, 1033, y en ella, el abad reiteró la cesión hecha anteriormente de sus bienes de Valdesaz, pero incluyendo igualmente una corte con casas que poseía en León⁴⁴. Nuevamente, dirigió su donación al monasterio de San Salvador de Matallana y al prepósito Bera, cosa que nos hace cuestionarnos si hay una relación entre este prepósito Bera documentado en el 1033 y el presbítero Bera que hemos estudiado junto al

³⁸ *León*, III, 836/1027.

³⁹ *León*, III, 794/1022.

⁴⁰ *León*, III, 919/1033, *León*, III, 915/1033 y *León*, III, 921/1034.

⁴¹ *León*, III, 915/1033.

⁴² *León*, III, 769/1020.

⁴³ LARREA, "Aldeas navarras", p. 170. ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 253.

⁴⁴ *León*, III, 921/1034.

presbítero Rexendo, quienes en el 1022 donaron curiosamente a Ramblo como abad de San Salvador algunas tierras y viñas que poseían⁴⁵. Obviamente no hay evidencia alguna que confirme si se trató del mismo Bera, pero teniendo en cuenta que la cronología de ambas donaciones, una del 1022 y otra del 1033, las cuales no son tan distantes entre sí, no parece razonable descartar del todo la hipótesis de que pudiera ser la misma persona. Incluso, vemos a través del diploma de 1022 que el donatario es Ramblo, el abad que rigió San Salvador en su periodo de más apogeo socio-económico, puesto que se le ve interactuando en 15 donaciones de un total de 27 realizadas a este monasterio, dos de ellas realizándolas él mismo⁴⁶. Igualmente en menor medida, se ha identificado a las mujeres interactuando en el monasterio de San Salvador de Matallana. El caso más sugerente es el ya abordado de la donación de Leticia y Maya al monasterio de San Salvador de varias heredades sitas en Alija de la Ribera, Castrillo de la Ribera y Mansilla Mayor⁴⁷. Recordemos que la donación la realizaron dos religiosas del monasterio de San Lorenzo, un monasterio femenino subordinado a San Salvador de Matallana⁴⁸. El otro caso es el de Arigilo, una mujer descrita a sí misma en las fuentes como *ancilla vestra de Sancti Salvatoris*⁴⁹. Dicha mujer donó tanto al abad Cristóbal como a los monjes de San Salvador una corte con dos casas y una viña en *La Mata*, entre otros bienes.

En resumidas cuentas, se han observado un total de siete religiosos interactuando en un total de 11 donaciones recibidas por San Salvador de Matallana⁵⁰. Tres de éstas son realizadas por religiosas, mientras que cuatro son hombres, todos vinculados, en su mayoría, al monasterio: Leticia y Maya, que formaban parte del monasterio de San Lorenzo, el presbítero Bera, que encontramos

⁴⁵ León, III, 794/1022.

⁴⁶ León, III, 769/1020, León, III, 794/1022, León, III, 795/1022, León, III, 812/¿1024?, León, III, 833/1027, León, III, 836/1027, León, III, 837/1028, León, III, 844/1029, León, III, 858/1031, León, III, 890/1032, León, III, 902/¿1032?, León, III, 905/1033, León, III, 912/1033, León, III, 915/1033, y León, III, 927/1034.

⁴⁷ León, III, 535/990.

⁴⁸ León, III, 534/990 y León, III, 535/990.

⁴⁹ León, III, 582/999.

⁵⁰ León, III, 534/990, León, III, 535/990, León, III, 582/999, León, III, 769/1020, León, III, 794/1022, León, III, 795/1022, León, III, 836/1027, León, III, 837/1028, León, III, 915/1033, León, III, 919/1033, y León, III, 921/1034.

interactuando una vez, pero que nos parece que también fue propósito del monasterio por lo cercano de la cronología entre las transacciones en que actúa como donante y donatario⁵¹. El presbítero Alfonso, quien hizo tres donaciones al monasterio, y el abad Ramblo, que fue abad de San Salvador e dio sus bienes a la comunidad aun rigiéndola⁵².

El otro grupo que se observa interactuando con mucha frecuencia en el monasterio de San Salvador de Matallana es el de los laicos. Los vemos participando en 15 donaciones del total de 27 y se dividen fundamentalmente en tres grupos: en siete personajes que intervienen en solitario, dos matrimonios, y seis grupos familiares que participan activamente en transacciones. Con respecto a los donantes que actúan en solitario, no es mucho lo que puede decirse de ellos, pues apenas los conocemos por medio de un diploma que los alude, pero no profundizan en nada relacionado a sus orígenes, condición y perfil socio-económico, lo que nos interesa. De siete personajes, cinco están en tal situación: Rapinate, que donó al abad Ramblo y a San Salvador una tierra en Nava de los Oteros⁵³; Odesenda, que donó al abad Elías y a San Salvador su casa y ajuar en Matadeón, en la villa de Abotaude y en la de Ben Recafredo⁵⁴; Cidi, que donó a San Salvador y a Cristóbal, siendo éste último abad del monasterio, la mitad de los bienes que poseía sin especificar su localización⁵⁵; Goda, que cedió al abad Paterno y a los monjes de San Salvador de Matallana su casa en Valverde con todos sus bienes⁵⁶; y Ssegude, que donó al abad Ramblo y al monasterio de San Salvador la mitad de su casa con todos sus bienes que tenía en Villanueva de Valmayor⁵⁷. El penúltimo laico que hemos encontrado actuando en solitario se diferencia un poco de los anteriores por el hecho de que aparece documentado en dos ocasiones. Sin embargo, ambos documentos parecen dar cuenta de una misma donación. El primero fue, lógicamente, la

⁵¹ *León*, III, 794/1022, *León*, III, 915/1033 y *León*, III, 921/1034.

⁵² *León*, III, 795/1022, *León*, III, 836/1027 y *León*, III, 837/1028, *León*, III, 915/1033 y *León*, III, 921/1034.

⁵³ *León*, III, 844/1029.

⁵⁴ *León*, III, 531/989.

⁵⁵ *León*, III, 631/1003.

⁵⁶ *León*, III, 765/1019.

⁵⁷ *León*, III, 812/1024?.

donación original y el segundo, al parecer, una ampliación de la primera donación. Por ende, con este personaje seguimos igual que con los individuos antes estudiados, que es muy poco lo que nos revelan los diplomas sobre su persona. El personaje al que nos referimos es Guterre Muñiz. Éste donó en el 1026 al abad Ramblo y a San Salvador la quinta parte de todo lo que poseía y cuatro aranzadas de viñas en *Nava*⁵⁸. Luego, decidió añadir en su donación su villa llamada Celengas⁵⁹. Por último, tenemos al conde Almundo como donante laico actuando en solitario.

Podemos decir que este es el personaje más relevante que favoreció al monasterio, puesto que tal y como hemos visto no ha quedado evidenciado en los diplomas a personajes más que él actuando en favor del monasterio por medio de donaciones, ni si quiera los obispos o reyes. La donación del conde Almundo consistió dos tercios de la *Villa Arnales*⁶⁰. Esta donación es significativa por la presencia en la misma de otros personajes relevantes del reino. En ella aparecen confirmando Vermudo II, la reina Elvira, el obispo de León, Savarico, los obispos Viliulfo, Sebastián, Vermudo, Armentario, Salomón, Pelayo, y Pedro de Mezonzo⁶¹. Entre los magnates del reino que confirmaron la donación, llaman la atención Fernando Flaínez, perteneciente a la casa de los Flaínez en el Cea, y Ablavel Godestéiz, casado con Guntrodo Díaz, hija de Diego Muñiz, de la familia de los Beni Gómez⁶².

Y sin embargo, fuera de este diploma sobre la donación del conde Almundo, no sabemos más nada sobre este personaje, ni mucho menos sobre su perfil y su red de acción socio-económica. Pero tampoco no parece que sea imprescindible contribuya a una mejor comprensión del monasterio de San Salvador de Matallana en sus redes, porque de lo poco que aportan los datos de esta donación, se deduce que fue un magnate regio por el patrimonio considerable que poseía, -una villa-; y

⁵⁸ *León*, III, 832/1026.

⁵⁹ *León*, III, 833/1026.

⁶⁰ *León*, III, 521/987.

⁶¹ *León*, III, 521/987.

⁶² CARVAJAL CASTRO, "Sociedad y territorio", pp. 114-116. ESTEPA DíEZ, "Poder y propiedad feudales en el periodo astur", pp. 297-301. TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, pp. 138-142, 246-248.

segundo, por su condición de conde, una categoría que en la Alta Edad Media tiene mucho más que ver con estatus social que a una rol adscrito estrictamente a determinado territorio⁶³. Por tanto, con la donación no solamente salía beneficiado Almundo porque fortalecía su posición de prestigio con respecto al rey Vermudo II y la élite del reino, sino el monasterio de Matallana también porque su red de poder se veía ampliada por un tercero, en este caso el conde Almundo, que tenía conexiones tanto con el rey como con otros personajes relevantes del reino. En fin, en base a la evidencia, tampoco podemos decir que la red de Matallana se caracterizó por la fuerte presencia aristocrática con vínculos regios, pues solamente hemos encontrado este caso discutido.

Además de las interacciones laicas en solitario, también abundan las realizadas en grupo, principalmente de grupos familiares locales. De éstas, hemos identificado un total de siete casos, todos ellos realizando donaciones al monasterio de San Salvador de Matallana, los cuales son los siguientes: el monje Abolfeta y sus hermanas Adosinda y Sarra⁶⁴. Éstos tres donaron al abad Elías y a San Salvador de Matallana las casas que poseían en Mata de Aiube, la villa de Abodobe, la de Ben Recafredo y Trobano; el presbítero Pedro y su hermana Gontina, quienes donaron toda la heredad que tenían en Capellones⁶⁵. Otra donación es la de Pascual, su mujer Masauria y sus hijos⁶⁶. Esta familia donó al abad Ramblo y a los monjes de San Salvador una media heredad sita en la villa de Trobano, lindante con *Matas de Aiube*. A cambio de la donación, la familia recibió un caballo valorado en 100 sueldos. Otra donación es la que hicieron Especiosa y sus hijos Domingo, María y Equisavara⁶⁷. Este grupo familiar cedió al monasterio de Matallana toda la heredad que poseían en Valverde. A la donación añadieron una corte con sus casas y otros solares, entre otros bienes, los cuales habían sido de Diego Xápiz, posiblemente el marido de Especiosa y padre de Domingo, María, su mujer Ibera, y sus hijos, que

⁶³ ESTEPA DÍEZ, “La Castilla primitiva”, p. 265. ESCALONA, “In the Name of a Distant King”, p. 78.

⁶⁴ *León*, III, 529/989.

⁶⁵ *León*, III, 569/995.

⁶⁶ *León*, III, 890/1032.

⁶⁷ *León*, III, 902/1032?.

donaron a los monjes de San Salvador y al abad Ramblo una viña en *Mata*, un caballo, 6 bueyes, 20 ovejas, una alfagara, 50 sueldos y cuatro carrales de vino⁶⁸. La razón por la cual hicieron su donación fue para conmemorar su admisión al monasterio. Otro caso es el de los hermanos Vela y Vellidi Didaci⁶⁹. Éstos cedieron al abad Ramblo y al monasterio de San Salvador de Matallana una heredad que tenían en Rebollar de los Oteros. Dichos hermanos decidieron dar su heredad como pago de 100 sueldos que debían *pro culpa que fecimus in Sancti Salvatoris et ad Abbas Ramblo*. Por último, hemos observado solamente dos transacciones de matrimonios realizadas al monasterio (Fig. 21). Estas fueron Tero y su mujer, Elo, que donaron al monasterio de Matallana el quinto de todo lo que habían ganado, y Gamar Fróilaz y su mujer María, que permutaron con los monjes y el abad Ramblo la mitad de la villa que fue de Zuleimán Legióniz, localizada en Valdesaz, dos bueyes y una cuba, por lo que recibieron a cambio otra villa en Toreses, en el río Tarato⁷⁰. La alusión del antiguo propietario de la villa es significativa, pues se trata de Zuleimán Legióniz, un personaje relevante asociado con el monasterio intermedio de San Vicente de León⁷¹. Prueba del vínculo que mantuvo este personaje con San Vicente de León está el hecho de que su hija Juliana fue enterrada allí, además de que logró acumular bienes relevantes como las villas y heredades en varios sitios, entre los cuales están la villa de Cabreros, la de Conforcos y la de Cabreros del río⁷².

En cuanto a la función de San Salvador de Matallana como mecanismo de gestión del territorio, se observa como tendencia la acumulación de patrimonio mueble e inmueble en lugares relativamente cerca del monasterio, algunos conocidos, otros desconocidos, entre los cuales está Matadeón, Mansilla Mayor, Valmadrigal, Valdemora, Corbillos de los Oteros (o más precisamente, Rebollar de los Oteros), Valdesaz, Villacelema, Villanueva de las Manzanas, y Matallana (Fig.

⁶⁸ *León*, III, 905/1033.

⁶⁹ *León*, III, 912/1033.

⁷⁰ *León*, III, 858/1031 y *León*, III, 927/1034.

⁷¹ Ver apartado 5.6 de este capítulo. *León*, III, 749/1017.

⁷² *León*, III, 723/1014 y *León*, III, 747/1017.

21). Los monjes de Matallana también tuvieron una propiedad en un lugar un tanto más excéntrico en Tierra de Campos, concretamente cerca de Tordehumos.

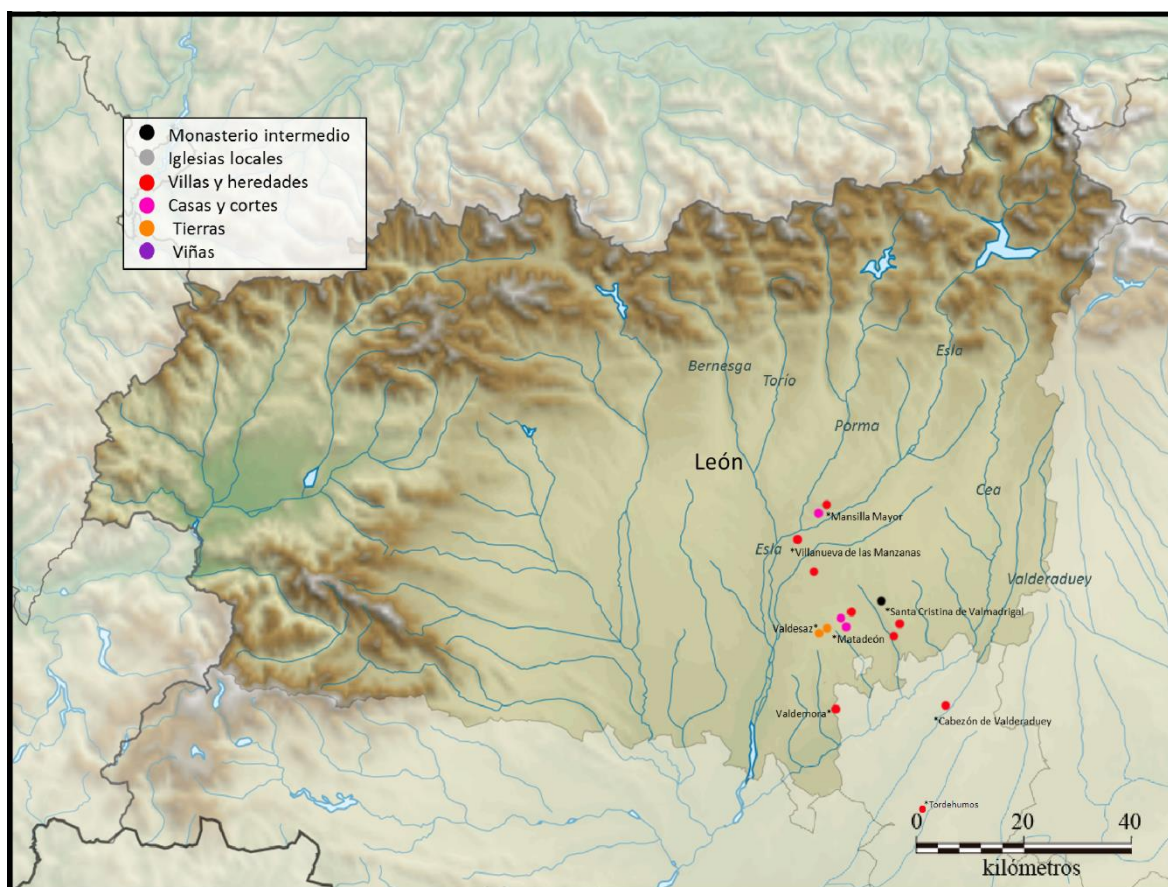


Figura 21. Distribución de bienes del patrimonio monástico de San Salvador de Matallana

El tipo de bienes acumulado en mayor medida por el centro eclesiástico fueron las villas y heredades, con un total de 10, seguido de seis casas, tres viñas, dos cortes y seis tierras recibidas en donación. En Matadeón, el monasterio de Matallana poseyó varias casas con tierras, viñas, montes, fuentes, etcétera (Fig. 21)⁷³. Una de estas casas fue donada por el monje Abolfeta y sus hermanas Adosinda y Sarra, mientras que la otra por Odesenda. En Mansilla Mayor, los monjes de Matallana también poseyeron una media heredad que había recibido en

⁷³ *León*, III, 529/989 y *León*, III, 531/989.

donación de Leticia y Maya, monjas del monasterio femenino de San Lorenzo⁷⁴. En Valmadrigal, -posiblemente entre Santa Cristina de Valmadrigal y Castrotierra de Valmadrigal-, llegó a ser propietario de tierras y viñas que recibió en donación de un presbítero cuyo nombre era Alfonso⁷⁵. Según nos revela el diploma, el presbítero Alfonso pertenecía al monasterio, razón por la cual donó los bienes que poseía en el Valle de Valmadrigal⁷⁶. En algún lugar de Valdemora, en cambio, tuvo tierras más relevantes debido a una donación que hizo el presbítero Cipriano a los monjes de Matallana y el abad Ramblo de de su villa propia llamada *Ualdemora* (Fig. 21)⁷⁷. Éste se llamaba Cipriano y cedió su villa propia llamada *Ualdemora*. Hemos de suponer que estuvo sita en lo que sería actualmente Valdemora, en base a la similitud entre el topónimo antiguo y el actual, lo próxima que estaría esta heredad de otros lugares relacionados como San Salvador de Matallana como Matallana de Valmadrigal y Santa Cristina de Valmadrigal. Y por último, cabe mencionar la heredad que poseyó el monasterio cedida por Goda, y que había sido de Falfel en Valverde-Enrique⁷⁸.

El monasterio de Matallana llegó a poseer diversos bienes en cuatro lugares adicionales: en Rebollar de los Oteros, localizado en Corbillos de los Oteros, el cenobio de Matallana recibió de los hermanos Vela y Vellidi Didaci una heredad que tenían allí en reparación por una falta desconocida para nosotros que habían cometido contra el monasterio y el abad Ramblo (Fig. 21)⁷⁹; en Valdesaz, el monasterio tenía también bienes muebles e inmuebles. Muchos de estos los recibió por medio de una donación que hizo el propio abad Ramblo de varios bienes ganados y heredados suyos, entre ellos tierras, viñas y ganado, exceptuando una tierra que era de Dalcador Leguinece y una viña cerca del cenobio, los que cedió a Leticia con la condición de que al morir la donataria los entregara a San Salvador de

⁷⁴ León, III, 535/990.

⁷⁵ León, III, 836/1027.

⁷⁶ *Ego Adefonsus presbiter ad uobis Ramblo abbas uel collegium Sancti Saluatoris frtrorum qui sumus uel fuerint* León, III, 836/1027.

⁷⁷ León, III, 769/1020.

⁷⁸ León, III, 765/1019.

⁷⁹ León, III, 912/1033.

Matallana⁸⁰. El diploma no abunda sobre quién fue esta segunda donataria, Leticia, por lo cual cabe preguntarse si se trató de la misma monja Leticia que perteneció al monasterio de San Lorenzo⁸¹. Esto es difícil de precisar teniendo en cuenta la datación del primer documento en el que Leticia aparece, de 990, y el segundo documento en cuestión, de 1033, una cronología, naturalmente, muy amplia, de más de 40 años. Por tanto, resulta difícil sostener si se trató de la misma Leticia en ambas donaciones. Aun así, analizar si se trató de la misma mujer es una cuestión inevitable al estudiar este monasterio por el hecho de que vemos cómo el monasterio se gestionó constantemente por los mismos actores en diferentes momentos de su historia monástica, cosa ya vista con el presbítero Bera, el presbítero Alfonso, la propia Leticia con Maya, que pertenecían al cenobio femenino dependiente del de Matallana, y en este caso específicamente, con el propio abad Rambló⁸²; o la heredad en Valverde, actualmente Valverde-Enrique, que el grupo familiar de Especiosa dio al monasterio⁸³.

El cenobio de Matallana también tuvo propiedades aproximadamente entre lo que sería actualmente Villacelama y Villanueva de las Manzanas (Fig. 21)⁸⁴. Esto se debió a una donación que le hizo el abad Froilán de una heredad familiar que poseía y que se llamaba *Monesteriolo*. Igualmente, el monasterio tuvo propiedades, naturalmente, en lo que sería su dominio, donde tuvo que haber estado ubicado el centro eclesiástico, entre Santa Cristina de Valmadrigal y Matallana de Valmadrigal⁸⁵. Lamentablemente, aun pudiendo identificar las propiedades supralocales que tuvo desperdigadas entre Matadeón, Mansilla Mayor, Valmadrigal, Valdemora, Rebollar de los Oteros, Valdesaz, Valverde, Villanueva de las Manzanas, Villacelama, no es posible delimitar claramente la extensión territorial de su dominio, ni mucho menos el tamaño ni la forma en que se configuraron dichas

⁸⁰ León, III, 915/1033.

⁸¹ León, III, 535/990.

⁸² León, III, 794/1022, León, III, 915/1033, León, III, 921/1024, León, III, 795/1022, León, III, 836/1027, León, III, 837/1028 y León, III, 535/990.

⁸³ León, III, 902/¿1032?.

⁸⁴ León, III, 919/1033.

⁸⁵ León, III, 836/1027.

villas y heredades. Tampoco tenemos suerte en torno a identificar los lugares entre Santa Cristina y Matallana donde se encontraban sus propiedades, pues el diploma en que ha quedado evidenciada la donación que le hizo el presbítero Alfonso al monasterio de sus bienes propios sigue la habitual fórmula diplomática en la que establece que cedió *terras, siue in uineas, siue in montes, siue in fontes, siue in pratis*, pero sin establecer exactamente en qué parte del dominio se encontraban ni mucho menos la extensión de dichos bienes inmuebles. Por último, las fuentes nos revelan que el monasterio de San Salvador tuvo al menos una propiedad en un lugar más excéntrico de la zona de acción habitual apreciada entre Matallana y el Valle de Valmadrigal, y los lugares relativamente cercanos ya estudiados como Matadeón, Mansilla Mayor, etc. Nos referimos a tres cuartas partes de una villa que del conde Almundo llamada Villa Arnales⁸⁶. Según infiere J. M. Ruiz Asencio al analizar el diploma sobre ésta tres cuartas partes de la Villa Arnales, ésta era denominada entre sus habitantes como la Villa Coreses, además de que tuvo que haber estado sita en algún lugar de lo que sería hoy Tordehumos.

No obstante, existen otras propiedades que tuvo el monasterio cuya localización solamente se puede ubicar relativamente, o ni siquiera sabemos dónde estuvieron localizadas, como se ha podido analizar en Villa Arnales o la Villa de Valdemora, por mencionar algunos casos (Fig. 21)⁸⁷. Algunas de estas propiedades pueden considerarse relevantes, como por ejemplo la media heredad que poseía el centro eclesiástico de Matallana en un lugar llamado Alija de la Ribera⁸⁸. Hemos comentado antes que dicha propiedad la recibieron los monjes de Matallana de las monjas, Leticia y Maya, del cenobio femenino de San Lorenzo. Con todo, no sabemos dónde estuvo localizada exactamente esta media heredad. Hemos de suponer, aunque sin ninguna evidencia que lo confirme, que pudiera haber estado en lo que sería hoy Alija de del Infantado, al sur de León. También la heredad de Capellones que recibió el monasterio de San Salvador del presbítero Pedro y su hermana Gontina. J. M. Asencio, al analizar este documento, concede la posibilidad

⁸⁶ León, III, 521/987.

⁸⁷ León, III, 521/987 y León, III, 769/1020.

⁸⁸ León, III, 535/990.

de que pudiera tratarse de una heredad que estuvo sita en Cabezón de Valderaduey, con lo cual, de haber estado ubicada en este lugar, podría considerarse, al igual que la villa de Tordehumos, como una villa excéntrica que tuvo el monasterio⁸⁹. Sucede lo mismo con la villa Celengas del monasterio que recibió una donación realizada por Gutierre Moniz, pero no sabemos dónde se ubicó exactamente⁹⁰.

Del mismo modo, abundan los bienes menos relevantes y que no sabemos dónde se encontraban exactamente. Por una parte, hemos visto que el monasterio de San Salvador de Matallana no se caracterizó por haber poseído una gran cantidad de iglesias locales entre su patrimonio monástico. Sin embargo, tal no es el caso con respecto a las casas que tuvo, un total de seis. Éstas las tuvo desperdigadas en diferentes lugares desconocidos para nosotros, entre ellos en la villa de Abodobe, la de Ben Recafredo, la de Alija de la Ribera⁹¹. Concretamente de este último lugar en el que el monasterio tuvo casas, nos preguntamos si se trató de lo que sería hoy en día Alija del Infantado, pero no tenemos evidencia para sustentar esta hipótesis⁹². Igualmente, tuvo el monasterio una corte con casas en *Mata*, otra en Villanueva de Valmayor, y otras cortes con sus casas cedidas por el presbítero Alfonso sin identificar dónde se encontraban⁹³. La situación no cambia al tratar de ubicar las viñas y tierras de San Salvador de Matalla, problema que puede explicarse precisamente por la poca relevancia de dichos bienes si los comparamos con las villas y heredades ya estudiadas, relativamente identificables aun cuando en algunos casos desconocemos su localización, o porque no era necesario situarlos en una geografía local. Los bienes en cuestión son los siguientes: la viña que donó Arigilo al monasterio intermedio sita en un lugar que desconocemos, *la Mata*⁹⁴; las tierras y viñas que donaron el presbítero Bera y Rexendo a San Salvador⁹⁵. Otras tierras y viñas que tenía el cenobio y que cedió el presbítero Alfonso⁹⁶. La quinta parte de

⁸⁹ *León*, III, 569/995.

⁹⁰ *León*, III, 833/1026.

⁹¹ *León*, III, 529/989 y *León*, III, 535/990.

⁹² *León*, III, 535/990.

⁹³ *León*, III, 837/1028.

⁹⁴ *León*, III, 582/999.

⁹⁵ *León*, III, 794/1022.

⁹⁶ *León*, III, 795/1022.

unas propiedades que habían sido de Guterre Muniz, junto con cuatro aranzadas de viñas en *Nava*, -lugar que podría ser Navatejera, pero no lo sabemos con seguridad por falta de evidencia-⁹⁷; unas tierras donadas por Rapinate en Nava de los Oteros posiblemente, aunque no probable, en lo que sería actualmente Corbillos de los Oteros⁹⁸; y la donación de Fero y su mujer Elo del quinto de todo lo que poseían⁹⁹.

En relación con la función del monasterio de Matallana como mecanismo de fijación de la memoria social, no es mucho lo que puede decirse. No se ha encontrado evidencia empírica alguna en la que se observe a algún donante o protector que se haya hecho enterrar allí. Esto no quiere decir que nadie llegara a enterrarse en el centro eclesiástico, -puesto que es posible que los monjes se hayan hecho enterrar en el atrio o en algún cementerio que haya pertenecido a Matallana, al ser una práctica habitual de la época-, sino que ante la falta de fuentes que nos revelen estos asuntos no podemos profundizar en los mismos¹⁰⁰. En la otra instancia en que se aprecia esta fijación de la memoria es en el ejercicio litúrgico del cenobio cuando ejerce de donatario y recibe los bienes cedidos por los donantes, sea por razones *pro anima o post obitum*¹⁰¹. Naturalmente, esto es una cuestión usual dentro del lenguaje diplomático, pero no nos parece razonable ignorar esto porque es de las pocas veces en que se observa, como mínimo, a los donantes exigiendo a los monjes ejercer funciones litúrgicas. De un total de 27 transacciones, en nueve de ellas los donantes ofrecieron sus bienes en favor de sus almas y en siete condicionaron dar la totalidad de los mismos al morir¹⁰². Solamente dos veces vemos que las donaciones se hicieron simultáneamente en favor de las almas de los donantes y poniendo como

⁹⁷ León, III, 832/1026.

⁹⁸ León, III, 844/1029.

⁹⁹ León, III, 858/1031.

¹⁰⁰ WILLIAMS, *Death and Memory*, pp. 118 y 146.

¹⁰¹ GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., *El dominio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII): introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1969, p. 60. GEARY, "Memoria", p. 529.

¹⁰² Donaciones concedidas *pro anima*: León, III, 521/987, León, III, 832/1026, León, III, 836/1027, León, III, 837/1028, León, III, 844/1029, León, III, 858/1031, León, III, 905/1033, León, III, 915/1033 y León, III, 921/1034. Donaciones dadas completamente *post obitum*: León, III, 529/989, León, III, 569/995, León, III, 582/999, León, III, 631/1003, León, III, 769/1020, León, III, 794/1022, León, III, 833/1027.

condición la cesión total de las mismas al morir los donantes. Éstas fueron las donaciones que hicieron Leticia y Maya del monasterio de San Lorenzo al monasterio de San Salvador de Matallana de unas heredades¹⁰³. No obstante, no podemos ignorar el hecho de que la segunda donación hecha por ambas mujeres fue simplemente una ampliación de la primera, pero aun así, son los dos únicos documentos en que ha quedado expreso el lenguaje habitual *por anima y post obitum* en las donaciones.

En conclusión, se ha identificado en la documentación del monasterio de San Salvador de Matallana un total de 14 transacciones relacionadas con propietarios que poseyeron propiedades supralocales (Fig. 22). Recordemos que el total de todos los personajes que encontramos interactuando en este monasterio es de 27 (ocho laicos actuando en solitario, diez como religiosos, siete como grupos familiares, y dos matrimonios). Aunque hemos encontrado a los reyes y obispos confirmando estas transacciones, en ninguna de ellas asumen el protagonismo donando bienes o participando directamente en permutas y compraventas, por lo que no hay presencia directa activa de estos dos poderes por medio de donaciones en San Salvador de Matallana. En cambio, sobresalen como actores principales los religiosos con seis donaciones locales y seis supralocales (Fig. 22). Esto quiere decir que los religiosos actuaban igualmente en la escala local como la supralocal en el monasterio de San Salvador de Matallana. Prueba de ello es la donación de las monjas Leticia y Maya de una villa supralocal, en cuyo diploma se nos revela que las monjas pertenecían al monasterio de San Lorenzo, un monasterio dependiente de San Salvador de Matallana. Sin embargo, de este cenobio local no sabemos su localización exacta, lo que quiere decir que para el monasterio de Matallana no fue necesario ubicarlo en el territorio, quizás por encontrarse en el ámbito local. Además del caso de Leticia y Maya, también llama la atención el del presbítero Cipriano. Por éste, el monasterio contó entre su patrimonio supralocal su heredad de Valdemora. También, entre los bienes supralocales es sugerente la heredad de Villanueva de las Manzanas, cedida por el abad Froilán. Pero, tal y como dijimos antes, los religiosos interactuaron con

¹⁰³ *León*, III, 534/990 y *León*, III, 535/990.

la misma frecuencia en la escala local participando activamente en transacciones sobre tierras, viñas, cortes, etc. Con todo, no se puede decir lo mismo de los grupos familiares, que interactuaron más en donaciones supralocales que locales, posiblemente invirtiendo más en su prestigio como grupo. Ejemplo de ello es una serie de villas y heredades que adquirió San Salvador de Matallana, por ejemplo la heredad de Cabezón de Valderaduey, donada por el presbítero Pedro y su hermana Gontina, o las heredades de Cabezón de Valderaduey y de Matadeón, que ambas pertenecieron a grupos familiares también y las hemos encontrado documentadas ya como parte del patrimonio monástico de Matallana habiendo sido cedidas por grupos familiares.

Aun así, es el bien local el que más se ha identificado entre todo el patrimonio monástico de San Salvador de Matallana, pues del total de 29 bienes documentados, la mayoría son locales, con 15 en total. Y son los personajes actuando en solitario los que más han figurado como protagonistas de este tipo de transacción de bienes poco relevantes como por ejemplo las casas cedidas por Ssegude, las Viñas de Fernando Móniz, o como cuando personajes como Cidi donaban la mitad de sus bienes, que incluían tierras, ganado, etc., nos constata que la red de poder de San Salvador de Matallana actuó mayormente en función de propietarios locales, seguido de propietarios supralocales.

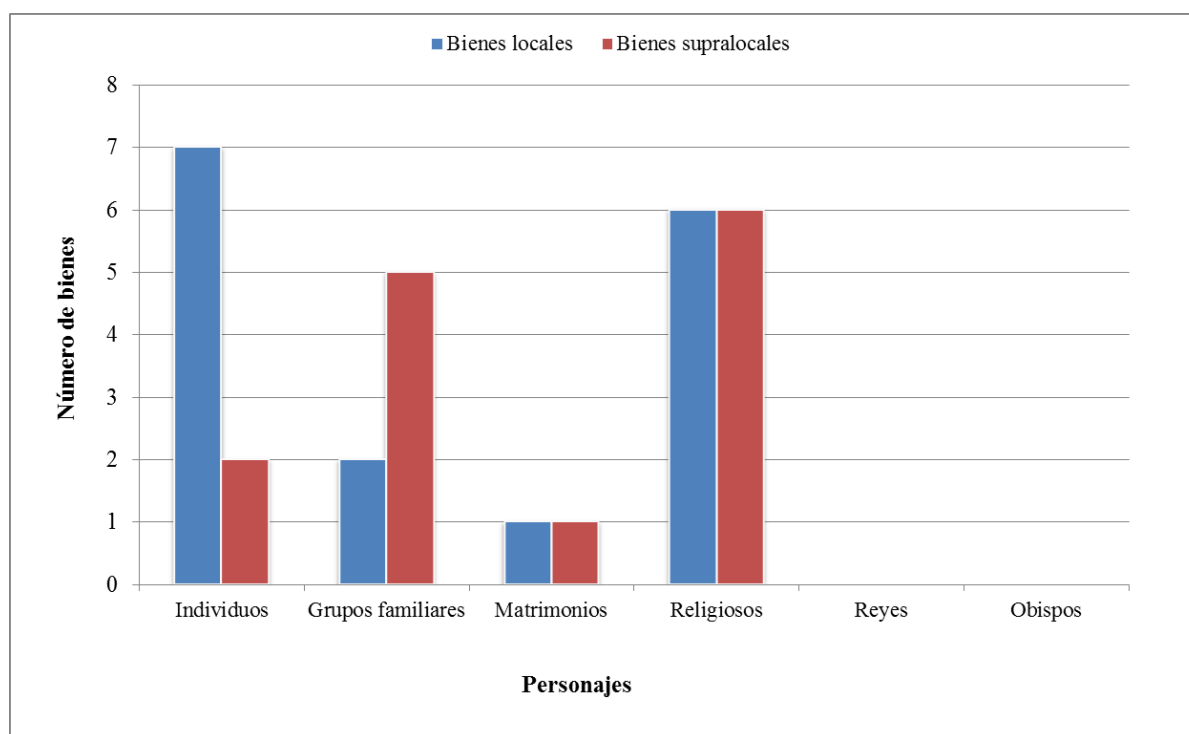


Figura 22. Distribución de bienes locales y supralocales por personajes en San Salvador de Matallana

5.3 El monasterio de San Martín de Valdepueblo

En el periodo que estudiamos, los siglos IX-XI, -deteniéndonos concretamente en el 1036-, aparece en los diplomas un centro eclesiástico intermedio que no hemos de ignorar: el monasterio de San Martín de Valdepueblo. Lo conocemos por un total de 18 documentos, con 16 de la colección diplomática de la catedral de León, uno de la colección diplomática del monasterio de San Martín de Castañeda y otro de la colección diplomática del monasterio de Sahagún¹⁰⁴. Ha habido varios historiadores como A. Linaje Conde, M. Risco, y J.

¹⁰⁴ RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., “El monasterio de San Martín de Valdepueblo”, en *Archivos Leoneses. Revista de estudios y documentación de los reinos hispano-occidentales*. España, Archivo Histórico Diocesano de León, núms. 95 y 96, 1994, p. 277. *León*, I, 274/954, *Sah*, I, 273/973, *Castañeda*, 6/960, *León*, III, 646/1005, *León*, II, 415/971, *León*, III, 691/1010, *León*, III, 718/1013, *León*, III, 720/1013, *León*, III, 771/1020, *León*, III, 790/1022, *León*, III, 800/1023, *León*,

Rodríguez¹⁰⁵. Este último ha sido el que lo ha analizado más recientemente y ha problematizado las propuestas de los anteriores¹⁰⁶. Según él, el monasterio fue fundado en o antes de 954 por el *confesso* Piloti Iben Gebúldiz, personaje que perteneció a la familia nobiliaria mozárabe de los Olmúndiz¹⁰⁷. Este dato del confesor Piloti como su fundador lo conocemos específicamente sobre la base del relato contenido en la cesión que hizo éste a los monjes de San Martín de Valdepueblo en la que incluyó el centro eclesiástico y la casa monástica donde habitarían, varias villas, iglesias locales, molinos, tierras, etc.

Por otra parte, aun cuando no se han realizado excavaciones arqueológicas, J. Rodríguez sostiene que debió de haber estado localizado en la ribera izquierda del río Cea, cerca de Mayorga, sito en el margen derecho de dicho río¹⁰⁸. Y en cuanto a la regla monástica que tuvieron que haber seguido los monjes de San Martín, nada nos revelan las fuentes que nos permitan inferir, al menos, prácticas de sociabilidad y administración monástica ni tampoco de religiosidad. Solamente en una donación, la de Juan Peláiz al monasterio de San Martín de una villa llamada *Palaciolo* en la que se invocó una fórmula visigótica, *cui lex dederit*, como parte de las sanciones a los que interfirieran en el disfrute de los bienes que recibiría el donatario se ha observado como alguna alusión del marco socio-legal en el que pudiera haber estado el monasterio de Valdepueblo, pero nada nos dice esto directamente sobre la sociabilidad, administración y religiosidad de los monjes ni mucho menos si

III, 801/1023, *León*, III, 817/1025, *León*, III, 818/1025, *León*, III, 842/1028, *León*, III, 916/1033, *León*, III, 925/1034, y *León*, III, 926/1034?.

¹⁰⁵ LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*. Vol. 3. León, Centro de Estudios e Investigaciones “San Isidoro”, 1973, pp. 448 y 449. RISCO, M., *España Sagrada. Contiene el estado antiguo de la santa iglesia esenta de Leon: con varios documentos y escrituras concernientes à los puntos que en él se tratan, sacadas en la mayor parte de su archive*. Tomo XXXIV. Madrid, Imprenta don Pedro Marín, 1784, p. 261. ESCALONA, R., *Historia del Real Monasterio de Sahagún*. León, Ediciones Leonesas, 1982, P. 272. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ordoño III*, pp. 146-151. Y de J. Rodríguez, ver el artículo ya citado titulado “El monasterio de San Martín de Valdepueblo”, pp. 275-300, como el trabajo más reciente hecho sobre este monasterio, realizado en el 1994.

¹⁰⁶ RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, “El monasterio de San Martín de Valdepueblo”, pp. 275-300. Este artículo en particular es el trabajo más reciente realizado sobre este monasterio, pues es de 1994.

¹⁰⁷ *León*, I, 274/954. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, “El monasterio de San Martín de Valdepueblo”, p. 275. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ordoño III*, pp. 146-151.

¹⁰⁸ RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, “El monasterio de San Martín de Valdepueblo”, pp. 279 y 280.

siguieron algún tipo de regla. Mucho menos suerte tenemos precisando la composición de la comunidad monástica; es decir, si fue un monasterio mixto o exclusivamente masculino.

A nivel administrativo, y en base a lo que se aprecia en las fuentes que hemos escogido, el monasterio de San Martín de Valdepueblo llegó a tener un total de 11 abades desde el 954, año en el que se emitió el documento de la donación que le hizo el *confesso* Piloti Iben Gebuldiz al cenobio y se nos relata su fundación, hasta aproximadamente el 1034, último diploma emitido sobre Valdepueblo durante el reinado de Vermudo III¹⁰⁹. Éstos fueron los abades Gonzalo, Sisebuto, Quintiliano, Aragino, Larini, Enego, Toderico, Rodrigo, Pedro, Juan y Ansur¹¹⁰. De estos 11 abades, el más presente en las donaciones es Toderico, con un total de cinco, lo que sugiere que éste debió de haber sido el que rigió el monasterio de San Martín en el momento de más relativo auge socio-económico, al menos en el periodo bajo estudio¹¹¹.

En relación con su red de poder y los actores que más interactuaron en San Martín de Valdepueblo, varias cosas llaman la atención. En primer lugar, la poca presencia que tuvieron los reyes en este centro eclesiástico. Solamente en cuatro transacciones se observa alguna participación y las mismas son pasivas limitándose a confirmarlas. La primera participación pasiva la llevó a cabo Ordoño III y consistió en confirmar la dotación que hizo el mozárabe Piloti Iben Gebuldiz al monasterio¹¹². Luego en el 971 intervino Ramiro III. Esta segunda intervención pasiva y regia consistió igualmente en confirmar una donación que hizo el confesor Abolkacem Arias al centro eclesiástico y a su abad Quintiliano de una villa sita en

¹⁰⁹ *León*, III, 926/¿1034?.

¹¹⁰ A continuación los documentos respectivos de cada abad estudiado para este monasterio: abad Gonzalo *León*, I, 274/954, el abad Sisebuto *Castañeda*, 6/960 y *Sah*, I, 273/973, el abad Quintiliano *León*, II, 415/971, Aragino *León*, III, 718/1013, Larini *León*, III, 720/1013, Enego *León*, III, 771/1020, el abad Toderico *León*, III, 790/1022, *León*, III, 800/1023, *León*, III, 801/1023 y *León*, III, 817/1025, el abad Rodrigo *León*, III, 818/1025, el abad Pedro *León*, III, 842/1028, el abad Juan *León*, III, 925/1034, y Ansur *León*, III, 926/¿1034?.

¹¹¹ *León*, III, 790/1022, *León*, III, 800/1023, *León*, III, 801/1023 y *León*, III, 817/1025.

¹¹² *León*, I, 274/954.

*villa Cesán*¹¹³. Dos años después, este mismo rey aprobó una venta llevada a cabo entre el monasterio de Valdepueblo y Ansur e Ilduara¹¹⁴. En dicha venta, el matrimonio compró una heredad en la *Villa de Petro* y la mitad de la *Villa de Belone*. La última es aproximadamente de 1034, y se trató de una donación que también recibió el monasterio de San Martín de Valdepueblo, esta vez por parte de Juan Pelaiz¹¹⁵. En esta, al igual que en la donación de *Villa Cesán*, el rey, que en este caso era Alfonso V, se limitó a confirmar la donación en cuestión.

En las 14 transacciones restantes, vemos que en 12 hubo un reconocimiento del poder regio hecho por los actores. Solamente en la venta efectuada entre el monasterio de Valdepueblo y el de San Martín de Castañeda sobre la villa en Causo no figuró en el diploma reconocimiento alguno de su autoridad¹¹⁶. Esto puede interpretarse como una mera praxis notarial típica de las transacciones, tal y como hemos visto también al estudiar al monasterio de Matallana¹¹⁷. Por tanto, podemos reconocer que los reyes ejercieron cierta influencia sobre Valdepueblo, pero pasiva, claro está, conforme hemos visto con las cuatro confirmaciones regias.

Los obispos se comportan en San Martín de Valdepueblo de un modo similar a los reyes. Esto, por consiguiente, permite hablar de una clara autonomía con respecto a estos poderes por parte del monasterio de Valdepueblo, pues la presencia episcopal se limitó a tres confirmaciones ya discutidas: la de la dotación que hizo Piloti Gebúldiz al cenobio de Valdepueblo de varios de sus bienes propios¹¹⁸. En ella confirmaron, junto al rey Ordoño III, los obispos Gonzalo de León y Rosendo. La otra es la venta que le hicieron los monjes de Valdepueblo a Ansur y su mujer Ilduara de su heredad en la *Villa de Petro* y la mitad de la *Villa de Belone*¹¹⁹. En este diploma se observa a los obispos Velasco, Juan y Servando confirmando la

¹¹³ *León*, II, 415/971.

¹¹⁴ *Sah*, I, 273/973.

¹¹⁵ *León*, III, 926/¿1034?.

¹¹⁶ *Castañeda*, 6/960.

¹¹⁷ ESTEPA DÍEZ, “La Castilla primitiva”, p. 266. ESCALONA, “In the Name of a Distant King”, p. 88.

¹¹⁸ *León*, I, 274/954.

¹¹⁹ *Sah*, I, 273/973.

venta al igual que lo hizo el rey Ramiro III; y por último, la confirmación de la donación de Juan Pelaiz de la villa llamada *Palaciolo*, sita en el propio Valdepueblo¹²⁰. En la misma vemos se aprecia al rey Alfonso V confirmando lo cedido por Juan Pelaiz, a lo que se sumaron los obispos Nuño, Froilán de Oviedo y Pedro de Astorga. La única transacción en la que los obispos no hicieron acto de presencia, ni siquiera pasiva, a diferencia del rey, es la ya discutida donación de 971 de Abolkacem al monasterio de Valdepueblo confirmada por Ramiro III¹²¹. Sin embargo, no faltó en ella el reconocimiento del poder episcopal de Velasco de León, al igual que en 14 transacciones más en que no figura obispo alguno, reconocimientos de poder que, como bien hemos dicho, son solo fórmulas diplomáticas que suelen encontrarse en las transacciones, con lo cual podemos decir que la influencia episcopal sobre este monasterio, al igual que la regia, fue reducida. Cabe preguntarse si la poca presencia de los obispos responde más bien a que tenían poca capacidad para eso, o si se explica sencillamente a que no era necesario estar envueltos en asuntos locales que no tenían mucha trascendencia¹²². Para estas preguntas, naturalmente, no hay respuestas certeras. Lo que sí parece ser más seguro y evidente es que los obispos, al igual que los reyes, ejercían efectivamente su influencia cuando lo hacían, pero no directamente, sino avalando las actividades socio-económicas que se realizaban en Valdepueblo cuando fue necesario.

El panorama mejora un poco en relación con personajes laicos relevantes, y aristocráticos, pero asumiendo un rol muy pasivo confirmando transacciones en las que están presentes. En algunos casos encontrados podemos deducir que son personajes muy próximos al círculo aristocrático o a la monarquía, pero es muy poco lo que se conoce sobre su trasfondo como para problematizar el alcance y complejidad de la red de poder de Valdepueblo. Específicamente, los personajes aristocráticos más llamativos que se hicieron presente en el cenobio de San Martín de Valdepueblo fueron Nepociano Díaz, -que aparece mencionado con la dignidad condal-, García Fernández, -conde de Castilla para la fecha, 971-, Gómez Díaz, hijo

¹²⁰ León, III, 926/¿1034?.

¹²¹ León, II, 415/971.

¹²² AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y Reino*, p. 129.

de Diego Muñoz y conde de Saldaña y Liébana, Osorio Díaz, también de la casa de Saldaña, Ablavel Gudestéiz, magnate ya comentado al estudiar el monasterio de San Salvador de Matallana, y Gómez Fernández, hijo de Fernando Vermúdez, conde de Cea, y que estuvo al frente de la mandación del alto Cea¹²³. No obstante, y tal y como hemos anticipado, intervienen pasivamente, puesto que su participación se limitó a confirmar la donación del miembro de la familia mozárabe de los Olmúndiz, Piloti Iben Gebúldiz, que hizo a Valdepueblo¹²⁴. Fuera de esta intervención, a estos personajes magnaticios no se les ve más interactuando en esta red de poder, lo que quiere decir que aun identificando la presencia de personajes como éstos en la red de Valdepueblo, dicha presencia no tuvo un impacto significativo ni propició la ampliación del patrimonio. El único renglón en el que uno podría encontrar un impacto significativo de los aristócratas es que al tener evidencia de la intervención de todos estos magnates, podemos decir que la red de poder de Valdepueblo fue diversa, pero sin que ello implique que hubo una comunicación directa y constante entre el monasterio y estos personajes porque no contamos con fuentes que avalen esta observación.

Los otros dos personajes que podríamos considerar relevantes y que vemos interactuar en el monasterio de San Martín de Valdepueblo son Ansur y su mujer Ilduara¹²⁵. A ambos ya los hemos estudiado en una donación de 973 en la que dotaron la iglesia local de San Salvador de Pozuelo con la *villa de Petro* y la *villa de Belone*¹²⁶. Teniendo en cuenta la cronología de esta donación, vemos que la misma se llevó a cabo en junio del año 973. Posteriormente, en diciembre de ese mismo año tenemos noticia de que el colectivo monástico de Valdepueblo le vendió a este matrimonio una heredad que poseían en la *Villa de Petro* que ambos habían cedido al centro eclesiástico de San Salvador de Pozuelo, además de venderle la mitad de la *villa de Belone* que fue de Avol Kazeme *cum casas, vineas, terras, pratis*, etc. Esta

¹²³ León, II, 415/971 y León, III, 521/987. TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, pp. 37, 63, 70, 212-215, 237, 246 y 348.

¹²⁴ León, I, 274/954.

¹²⁵ Ver el subapartado 3.2.4. relacionado con las mujeres en el capítulo 3 para ver la donación en que participaron en favor del monasterio de San Salvador de Pozuelo.

¹²⁶ *Sah*, I, 269/973.

media villa vendida al matrimonio es muy parecida también a la donada por ellos al monasterio de San Salvador de Pozuelo, ya que en el diploma se nos revela que perteneció igualmente a Avol Kazeme¹²⁷. Sin embargo, aun con la ambigua descripción que hacen los monjes de Valdepueblo al venderla en la transacción de diciembre, en la donación que hicieron Ansur e Ilduara de los mismos bienes en junio de ese mismo año no hemos encontrado descripción alguna de la *villa de Belone*. En el diploma, el matrimonio se limita a decir que Avol Kazeme la obtuvo de su *erentia*. Aunque tengamos estos problemas relacionados con la imprecisión de las fuentes, parece razonable asumir que se trató de la misma media heredad en la *villa de Belone*.

Con todo, llama la atención el que Ansur e Ilduara donaran dos unidades territoriales, -la *villa de Petro* y la *villa de Belone*-, que luego varios meses después le comprarían ellos a los monjes de Valdepueblo, algo que nos permite inferir varias cosas en cuanto a la relación que ambos, el matrimonio y el centro eclesiástico intermedio, pudieron de haber mantenido. En primer lugar, la donación y posterior venta que implicaron tanto al matrimonio como al monasterio de San Martín sugiere que ambas partes tuvieron que haber sido propietarios de ambas unidades que luego pasaron a manos adicionales, el monasterio de San Salvador de Pozuelo. Segundo, podemos asumir con seguridad, una relativa cercanía en la relación entre el monasterio de San Martín de Valdepueblo y Ansur e Ilduara por el hecho de haber compartido la titularidad de ambas unidades territoriales, la de la *villa de Petro* y la media heredad de la *villa de Belone*¹²⁸. El problema es que no sabemos cuán profunda fue esa relación ni tampoco cómo fue. Aun así, la evidencia en torno a la propiedad compartida constata la cercanía entre ambas partes. Por esas mismas razones, la hipótesis que presentamos a continuación sustenta la relación estrecha entre Ansur e Ilduara y el monasterio de Valdepueblo. Esta es la relevancia socio-política que debieron de haber ostentado tanto Ansur como Ilduara. Primero está el hecho ya mencionado de haber sido propietarios de villas. Recordemos que en la Alta Edad Media cualquiera no podía ser propietario de unidades territoriales como

¹²⁷ *Sah*, I, 273/973.

¹²⁸ *Sah*, I, 269/973 y *Sah*, I, 273/973.

las villas, además de que era común que grupos familiares y matrimonios fueran sus propietarios¹²⁹. Por consiguiente, encontrar a Ansur e Ilduara como propietarios de ambas villas denota capacidad socio-económica de su parte. Segundo, el hecho de encontrar al monarca Ramiro III confirmando esta compraventa entre los monjes de Valdepueblo y el matrimonio¹³⁰. No olvidemos que la presencia directa del poder central sobre este monasterio es reducida; o sea, esta compraventa de Ansur e Ilduara entra dentro de ese reducido porcentaje, lo que nos conduce a cuestionarnos: ¿para qué iba a estar el rey allí, que casi no se hizo presente, en una transacciones de un matrimonio como éste? Esto se explica asumiendo que Ansur e Ilduara tuvieron que haber pertenecido a la élite aristocrática del reino. Naturalmente, no sabemos a qué grupo aristocrático pertenecieron, y especular sobre procedencia familiar y nobiliaria ante la falta de fuentes que nos permitan profundizar sobre este aspecto no trascendería del ámbito aludido. En cuanto al patronímico del matrimonio, aunque los nombres de Ansur e Ilduara son muy comunes en las fuentes, no por ello dejan de ser, por otro lado, muy sugerentes por tratarse igualmente de nombres asociados con la élite aristocrática asturleonés¹³¹. Por lo tanto, aun con las oscuridades en torno al perfil y trasfondo de Ansur e Ilduara que ambos personajes formaron parte de la élite aristocrática y fueron cercanos al poder central, específicamente con Ramiro III, lo que explica el que hayan sido propietarios de bienes de cierta envergadura y estuvieran relacionados con dos centros eclesiásticos locales, el de San Salvador de Pozuelo y, en nuestro caso, San Martín de Valdepueblo.

En resumidas cuentas, las interacciones de los personajes laicos aristocráticos son mínimas, pero significativas en este monasterio. Aunque hemos detectado un total de ocho personajes en esta red (seis asumiendo un rol pasivo y dos un rol activo), lo cierto es que seis de estos personajes (Nepociano Díaz, García Fernández, Gómez Díaz, Osorio Díaz, Ablavel Gudesteiz y Gómez Fernández)

¹²⁹ AYALA MARTÍNEZ, “Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León”, p. 157. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, *El dominio del monasterio de Sahagún*, pp. 67-84.

¹³⁰ *Sah*, I, 273/973.

¹³¹ Un conocido ejemplo es el de Ilduara, madre de san Rosendo. Sobre este personaje, véase PALLARES MÉNDEZ, M. C., *Ilduara, una aristócrata en el siglo X*. Sada, Edicio do Castro, 1998.

interactuaron en una sola transacción y los otros dos (Ansur e Ilduara) en otra¹³². Esto quiere decir que de los personajes que pudieran considerarse “aristócratas”, solamente intervinieron en ocho de 18 transacciones en total, presencia mucho más reducida aún que la de los reyes, con cuatro confirmaciones y 12 reconocimientos, o la de los obispos, con tres confirmaciones y 14 reconocimientos de su autoridad episcopal.

Los religiosos, en cambio, pueden considerarse junto a las intervenciones independientes, en pareja, o en grupo, como las más identificadas en la red de poder de San Martín de Valdepueblo, además de que suman al grupo de élites aristocráticas que ya hemos estudiado en esta red. Si nos concentramos específicamente en los personajes religiosos, se observa la presencia de un grupo heterogéneo con tres casos de *confessores*, dos de clérigos, dos de presbíteros y uno solo de un abad, interactuando todos en ocho de 18 transacciones. A continuación, subrayamos las transacciones relacionadas con *confessores*: el caso ya estudiado del *confesor* Piloti Iben Gebuldiz, que fundó el monasterio de Valdepueblo y lo dotó con varios bienes¹³³; el del *confesor* Abolkacem Arias, que cedió el lugar de Villacesán con sus hombres y estableciendo sus límites territoriales¹³⁴; y la de la *confesa* Eufresia, que entregó a los monjes de Valdepueblo y al abad Larini dos cortes sitas en Gordoncillo¹³⁵. Respecto a los clérigos, éstos fueron los dos casos identificados: el clérigo Pedro, que donó al abad Toderico y a los monjes de Valdepueblo unas cortes, media viña y la mitad de una tierra en Villacesán¹³⁶; y el clérigo Citi Velázquez¹³⁷; Éste se encomendó al abad Juan del monasterio de Valdepueblo y donó un monasterio local que había construido en Villacesán, a orillas del Cea. De estos dos clérigos, el que parece haber tenido más relevancia social fue Citi Velázquez por haber donado un centro eclesiástico local, un bien asociado a propietarios con cierto prestigio social. Los presbíteros, al igual que se

¹³² León, II, 415/971 y Sah, I, 273/973.

¹³³ León, I, 274/954.

¹³⁴ León, II, 415/971.

¹³⁵ León, III, 720/1013.

¹³⁶ León, III, 790/1022.

¹³⁷ León, III, 925/1034.

ha observado al identificar a los clérigos, solo interactuaron en dos transacciones del monasterio de Valdepueblo, las cuales son las siguientes: el presbítero Pedro y el presbítero Zacarías¹³⁸. El nombre del primer presbítero, Pedro, es sugerente por asemejarse al del clérigo Pedro ya estudiado¹³⁹. Incluso, la cronología entre ambas transacciones no es muy distante entre sí, pues mientras que la primera de estas, la del presbítero Pedro, es del 1022, la del clérigo Pedro, es de un año después. Por consiguiente, no parece muy descabellado sostener que se trató de la misma persona asumiendo diferentes categorías religiosas debido a que para este periodo dichas categorías estuvieron muy pobremente definidas¹⁴⁰. Los propios bienes que donaron, muy parecidos entre sí, sustentan estas similitudes, ya que Pedro, en calidad de presbítero, -como de momento nos interesa más-, donó a los monjes de Valdepueblo tres cortes¹⁴¹. Pedro, en calidad de clérigo, donó también cortes de su propiedad¹⁴². La única diferencia observada entre las cortes donadas es de carácter geográfico. Mientras que las cortes del presbítero Pedro estaban sitas en el puente sobre el Cea linderas con el camino que iba de Castrofroila a Iglesia Alba, las del clérigo Pedro estaban en Villacesán¹⁴³. Aun cuando las cortes de ambos religiosos estuvieron localizadas en diversos lugares, esto en sí no tiene que ser un factor para descartar la posibilidad de que se trató del mismo religioso, ya que es obvio que un mismo propietario podía tener sus bienes desperdigados en diversos lugares. En fin, parece razonable sostener la hipótesis de que se trató del mismo Pedro por el hecho de que ambos bienes inmuebles en sí fueron muy parecidos, además de no muy relevantes en ambos casos.

Por otra parte, el otro presbítero identificado y ya aludido es Zacarías¹⁴⁴. Este donó igualmente al monasterio de Valdepueblo dos cortes con todos sus bienes, una en Gordoncillo y otra en *Monsoncello*. Pero, al igual que comentamos con el

¹³⁸ *León*, III, 790/1022 y *León*, III, 801/1023.

¹³⁹ *León*, III, 790/1022 y *León*, III, 800/1023.

¹⁴⁰ YAÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, p. 51. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, p. 308. SER QUIJANO, *El obispado de León*, p. 125.

¹⁴¹ *León*, III, 790/1022.

¹⁴² *León*, III, 800/1023.

¹⁴³ *León*, III, 790/1022 y *León*, III, 800/1023.

¹⁴⁴ *León*, III, 801/1023.

presbítero Pedro, estos bienes donados no parecen ser de gran relevancia como los donados por Ansur e Ilduara o el *confesor* Pilati Iben Gebúldiz, que poseían villas, por lo cual el que hayan poseído cortes Pedro y Zacarías sugiere que fueron pequeños, o medianos propietarios, pero carecemos de evidencias para confirmarlo¹⁴⁵. Por último, tenemos el único abad envuelto en una transacción con el cenobio de San Martín de Valdepueblo. Éste fue el abad Sisiguto, que rigió el propio monasterio y vendió con el consentimiento de los monjes una villa que poseía el monasterio en *Causo* (en sierra de La Cabrera)¹⁴⁶. El comprador de dicha transacción fue otro centro eclesiástico intermedio: el monasterio de San Martín de Castañeda. Nada más nos revela esta transacción, además de tratarse de una compraventa de un bien inmueble de considerable envergadura entre centros monásticos intermedios, sin participación supralocal del poder monárquico ni el episcopal.

El otro grupo que interactúa intensamente en la red de Valdepueblo es el de propietarios locales, compuesto por familias, individuos y matrimonios. Al igual que los religiosos intervienen en un ocho de 18 transacciones en total. A continuación analizaremos los personajes que actúan en solitario: García Nuñiz, un personaje local que poseía bienes propios de un pequeño propietario, como por ejemplo tierras, viñas, cubas, cortes, ganado, etcétera¹⁴⁷. Éste donó la mitad de los mismos para después de su muerte al abad Aragino y al centro eclesiástico de San Martín de Valdepueblo con la condición de reducirse la donación a una quinta parte en caso de que García Nuñiz dejara descendencia; Gotina, que donó al abad Juan y al monasterio de Valdepueblo una villa con *palacios optimos* en *Villella*, en el río Valderaduey, bienes relacionados a la élite, además de una viña de cuatro aranzadas en el *Valle de Trodigo*¹⁴⁸; y también Iohannes Pelaiz, que cedió a los monjes de

¹⁴⁵ *Sah*, I, 273/973 y *León*, I, 274/954.

¹⁴⁶ *Castañeda*, 6/960.

¹⁴⁷ *León*, III, 718/1013.

¹⁴⁸ *León*, III, 916/1033. Sobre los palacios rurales en el ámbito leonés, véase ESCALONA, J. y MARTÍN VISO, I., “Los *palatia*, puntos de centralización de rentas en la Meseta del Duero (siglos IX-XI)”, en VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A., BIANCHI, G., QUIRÓS CASTILLO, J. A. (eds.), *Horrea, Barn and Silos. Storage and Incomes in Early Medieval Europe*. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2013, p. 104.

Valdepueblo y al abad Ansur la villa llamada *Palaciolo*¹⁴⁹. Esta villa donada, además de ser la de más relativa envergadura cedida por un personaje local, -y sugerirnos al mismo tiempo que Juan Pelaiz debió de haber sido un mediano propietario-, estuvo localizada en el mismo Valdepueblo, entre Castilfalé, Oteruelo, Matanza, San Cipriano y Valdemora.

Por otra parte, los otros personajes locales que encontramos en los diplomas actúan en solitario o junto a su pareja: Égica, que donó varios bienes al monasterio de Valdepueblo¹⁵⁰. En 1010, los bienes los poseía junto a su mujer, de los cuales subrayamos una corte, la mitad de una viña en Melgar, medio huerto, tres partes de una viña en Algaestre y la mitad de las tierras que compró a Cidi Froilaci cerca de Gusendos como los más llamativos. Diez años después, favoreció al monasterio y al abad Enego un matrimonio cuyo marido llevaba el mismo nombre del marido previamente mencionado, Égica, mientras que ahora se nos revela el de su mujer, María. Esta pareja entregó varias tierras y viñas cuya ubicación no se precisa, a diferencia de la donación anterior¹⁵¹. Cabe preguntarse si se trató del mismo matrimonio que en el 1010 había donado tierras y viñas desperdigadas en Melgar, el Valle de Algaestre, Pajares de los Oteros, y Gusendos. A pesar de que no contamos con evidencia empírica suficiente que nos lo confirme, se trató de los mismos personajes que protagonizaron el texto de 1010, pues son transacciones bastante parecidas entre sí que consistieron de tierras, viñas, etc., con la diferencia de que las de 1010 están mucho más relativamente localizadas en la transacción, mientras que en la de 1020 no. Por otro lado, otro matrimonio que intervino a favor del centro eclesiástico de San Martín de Valdepueblo fue el de Gómiz y su mujer Gondisalba, que entregaron al abad Toderigo y a los monjes una heredad que fue de su propiedad¹⁵². Dicha heredad se encontraba en *Villa Fortunio*, posiblemente lo que sería hoy en día Villaordón. Pero los personajes locales que favorecieron al monasterio con los bienes más relevantes fueron Gotina, que entregó a los monjes

¹⁴⁹ *León*, III, 926/¿1034?.

¹⁵⁰ *León*, III, 691/1010.

¹⁵¹ *León*, III, 771/1020.

¹⁵² *León*, III, 817/1025.

una villa con palacios en *Villella* en el río Valderaduey¹⁵³. Igualmente Falcón Amátez y su mujer Godina. Éstos donaron tanto a San Martín de Valdepueblo como a su abad Rodrigo unos *palacios optimos* con cortes y la iglesia de Santa María, bienes sitos en Golpejones (término de Castroverde de Campos)¹⁵⁴. La posesión y donación por parte de Godina, y del matrimonio de Falcón Amátez y Godina de unos *palacios optimos* con tierras habitacionales y de explotación es evidencia que ambos fueron propietarios relevantes por poseer un centro de captación de rentas¹⁵⁵. Hemos comentado anteriormente lo difícil que es determinar la posición social ocupada por los personajes que poseyeron de bienes tales como *casa*, *domus* o *curtis*, por ser bienes muy polisémicos, en gran medida por el modo heterogéneo en que los encontramos representados en los diplomas¹⁵⁶. Pero, cuando el bien en cuestión es el *palatium*, concretamente los que encontramos en entornos locales no asociados al poder regio, es un tanto más fácil de sostener con más seguridad que pertenecían a un grupo elitista o aristocrático¹⁵⁷. Por tanto, podemos sostener con fundamentos que el monasterio de San Martín recibió estos *pallatia* en manos de un matrimonio de la élite aristocrática cuyo campo de acción debió de haber comprendido Valdepueblo, naturalmente por ser donde se encontraba el monasterio de San Martín, y el lugar donde estuvo situado el palacio: en *Villella*, cerca del río Valderaduey, y en Castroverde de Campos, debajo de la iglesia de San Vicente. Pero en el caso concreto de Falcón Amátez y Goina, el haber añadido éstos la iglesia de Santa María nos permite confirmar con más seguridad el trasfondo aristocrático y relevante del mismo, pues la posesión de centros eclesiásticos se asocia a personajes relevantes con capacidad de poseerlos. Estas donaciones realizadas por Falcón Amátez y Godina en 1025 fueron ratificadas un año después confirmándole en esta ocasión a un nuevo abad, Toderico, y a los monjes de San Martín los *palacios optimos* de Golpejones, la iglesia de Santa María añadiendo también la tercera parte de una villa sita en Quemadillos y media heredad en *Villella*

¹⁵³ León, III, 916/1033.

¹⁵⁴ León, III, 818/1025.

¹⁵⁵ ESCALONA y MARTÍN VISO, “Los *palatia*”, p. 104.

¹⁵⁶ RENARD, “Domaine, village ou circonscription administrative, pp. 153-177. AYALA MARTÍNEZ, “Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León”, p. 151.

¹⁵⁷ ESCALONA y MARTÍN VISO, “Los *palatia*, puntos de centralización”, p. 105.

de Valderaduey junto a *Bovata*¹⁵⁸. Finalmente, en el renglón de personajes locales casados tenemos a García Órbidaz y su mujer Gonterodo¹⁵⁹. Éstos donaron al abad Pedro y a los monjes de San Martín una heredad cerca de *Castrofroila*, un bien de relevancia comparable con los *palacios optimos* que donaron Falcón Amátez y su mujer Godina, aunque no por ello deja de ser de cierta envergadura, pues el bien donado fue una heredad que se encontraba en Quintanilla, en frente de Castrofruela, un topónimo que quedó perpetuado, posiblemente, en las fuentes por la actividad intensa realizada por uno o varios habitantes locales y líder del mismo entorno.

Con respecto a las iglesias y monasterios locales que formaron parte del patrimonio monástico de San Martín de Valdepueblo, podemos afirmar que tuvo una micro-red con cierto alcance local y conectada con al menos seis nodos eclesiásticos (Fig. 23). Dichos nodos monásticos los obtuvo a través de donaciones realizadas en su mayoría por personajes aristocráticos, religiosos, o medianos propietarios locales que buscaban ampliar sus conexiones por medio del propio monasterio y el prestigio social que se conseguía tras la donación. Las donaciones por las cuales el monasterio de San Martín de Valdepueblo adquirió los seis centros eclesiásticos locales son las siguientes: la iglesia de Santa María, que poseyeron los monjes de San Martín tras una donación que les hizo Falcón Amátez y su mujer Godina junto a unos *palacios optimos* que también donó ese matrimonio, todos sitios en el término de Castroverde de Campos¹⁶⁰. La posesión de la iglesia de Santa María quedó reiterada un año después cuando el matrimonio la confirmó al monasterio mediante otra transacción, además de ceder también unas unidades territoriales de explotación relevantes¹⁶¹; otras cuatro iglesias locales las recibió el cenobio de San Martín de Valdepueblo en una donación que le hizo su fundador, el *confesso* Piloti Iben Gebúldiz, perteneciente al linaje familiar de los Olmúndiz¹⁶².

¹⁵⁸ *León*, III, 826/1026.

¹⁵⁹ *León*, III, 842/1028.

¹⁶⁰ *León*, III, 818/1025.

¹⁶¹ *León*, III, 826/1026.

¹⁶² *León*, I, 274/954.

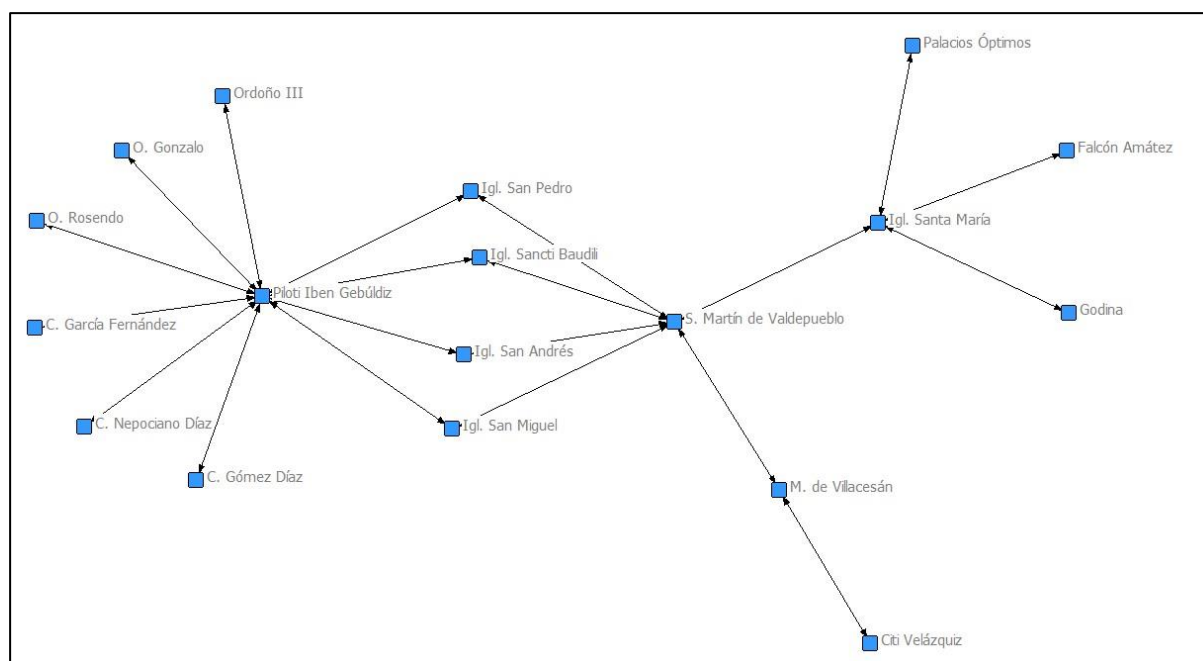


Figura 23. Red monástica de San Martín de Valdepueblo

Entre las iglesias recibidas por San Martín están la de San Andrés, San Pedro, San Miguel y San Baudilio. La tercera donación en la que el cenobio de San Martín de Valdepueblo recibió un centro eclesiástico local fue la del clérigo Citi Velázquez, que le dio su monasterio local fundado en Villacesán, a orillas del Cea, además de encomendarse a la dirección espiritual del abad Juan¹⁶³. De los tres donantes de iglesias locales que hemos estudiado, el personaje con más poder en la micro-red de Valdepueblo fue el *confesor* Piloti Iben Gebúldiz, debido a que entre los donantes de iglesias discutidos, fue el que donó más, con un total de cuatro, lo que sugiere que fue un gran propietario, que mantenía nexos con personajes relevantes tales como el rey Ordoño III, el obispo Rosendo, el obispo Gonzalo, y los condes García Fernández, Nepociano Díaz y Gómez Díaz entre otros¹⁶⁴ (Fig. 23). En cambio, al estudiar a los otros actores, Falcón Amátez y Godina y el clérigo Citi Velázquez, no vemos en las fuentes que éstos hayan mantenido conexiones directas

¹⁶³ León, III, 925/1034.

¹⁶⁴ TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, pp. 37, 63, 70, 212-215, 237, 246 y 348.

con personajes relevantes, solamente algún reconocimiento de la autoridad regia, de Alfonso V en el caso de Falcón y Godina y de Sancho el Mayor¹⁶⁵.

En cuanto al patrimonio adicional a los centros eclesiásticos locales que tenía el monasterio de Valdepueblo, lo que más abundó fueron las cortes, las viñas, las tierras, y en menor medida, los palacios (Fig. 24). Todos estos bienes los tuvo en zonas relativamente cercanas al cenobio, entre ambos márgenes del río Cea y el Valderaduey: entre Melgar de Arriba y Melgar de Abajo tuvo media viña¹⁶⁶. En ese mismo lugar, también tuvieron un corte sin descripción alguna en el diploma de los elementos que pudieron haber conformado dicha unidad territorial. Ambos bienes, la media viña y corte de Melgar, la recibió el cenobio de San Martín de manos de Égica y su mujer María; en Valderaduey, el monasterio poseyó también una villa con palacios en *Villella* que fueron cedidas por Gotina¹⁶⁷; por otra parte, en Pajares de los Oteros, al norte de donde estaría localizado el monasterio de San Martín de Valdepueblo, también poseían una media viña recibida en la misma donación que le hizo Égica y María en la que igualmente recibieron los susodichos bienes sitios en Melgar; al norte de la media viña sita en Pajares de los Oteros, tenía el monasterio de Valdepueblo media tierra que también la recibieron en la misma donación ya discutida llevada a cabo por el mismo matrimonio.

¹⁶⁵ *León*, III, 818/1025, *León*, III, 826/1026 y *León*, III, 925/1034.

¹⁶⁶ *León*, III, 691/1010.

¹⁶⁷ *León*, III, 916/1033.

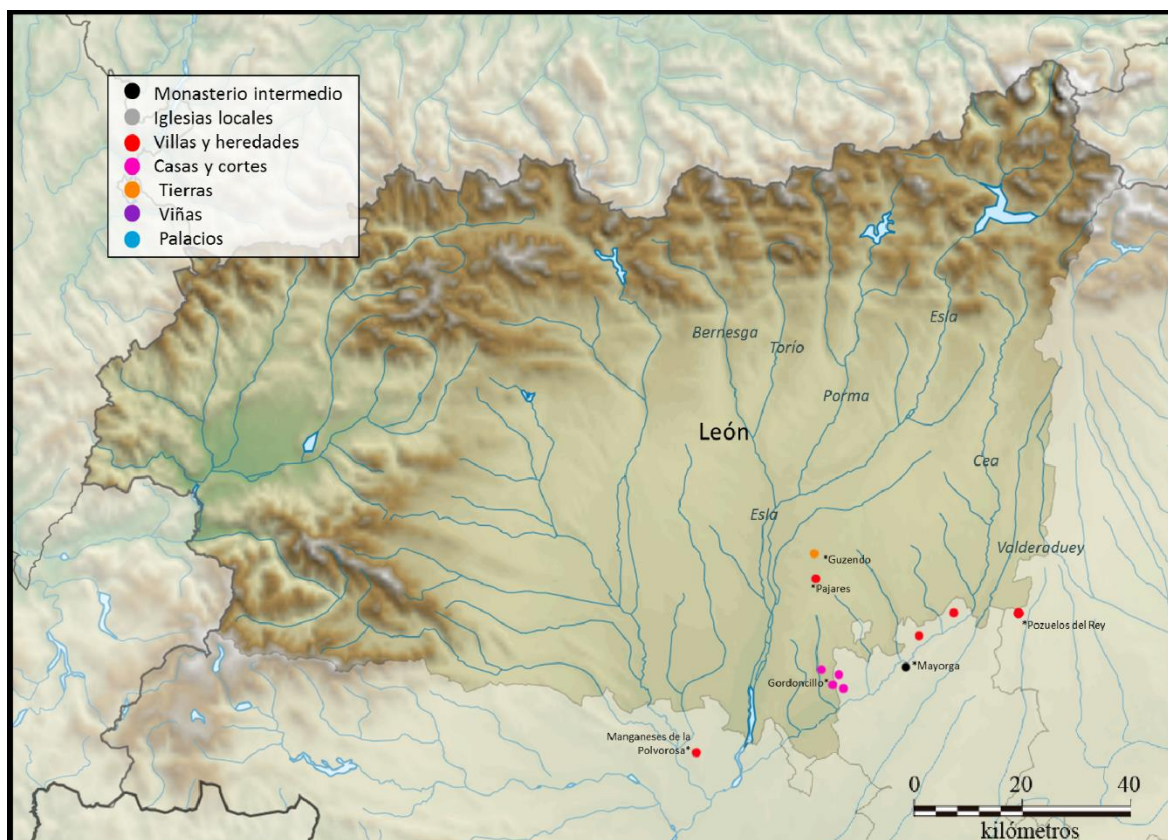


Figura 24. Distribución de bienes del patrimonio monástico de San Martín de Valdepueblo

Esta media tierra se encontraba en Gusendos y lindaba con una tierra que poseía un abad cuyo nombre era Adulfo; por otra parte, en Golpejones (actualmente Castroverde de Campos) era donde se encontraban las unidades de explotación más relevantes que tuvo el centro monástico intermedio de Valdepueblo (Fig. 24). Éstos fueron los *palacios optimos* que fueron donados por los aristócratas Falcón Amátez y su mujer Godina en 1025, cuya posesión fue confirmada por los donantes en el 1026¹⁶⁸. El resto de propiedades que formaban parte del patrimonio de San Martín de Valdepueblo se encontraba en lugares desconocidos para nosotros o simplemente no se especifica en los diplomas su ubicación (Fig. 24). A continuación los presentamos: la villa *Pozolos* y la villa *Mereteses* (que pudieran haber estado

¹⁶⁸ León, III, 818/1025 y León, III, 826/1026.

ubicadas en lo que sería hoy Pozuelos del Rey y Manganeses de la Polvorosa), donadas al monasterio por su fundador Piloti Iben Gebúldiz (Fig. 24)¹⁶⁹; unas tierras cerca de Villacesán, a orillas del río Cea, que fueron cedidas por el clérigo Pedro al abad Toderico y a la comunidad monástica, además de unas cortes y viñas de las cuales desconocemos su ubicación específica¹⁷⁰. En ese mismo lugar mencionado, Villacesán, poseía también el monasterio de San Martín una villa que habían recibido en una donación que le hizo el *confesor* Abolkacem Arias¹⁷¹. Según se aprecia en el documento, dicha villa la había heredado Abolkacem Arias de sus padres y se encontraba específicamente en el lugar de *Villa Mediana*. Algo parecido nos sucede con una heredad que recibió el cenobio de Valdepueblo de manos de Gómiz y Gondisalba¹⁷². La misma se encontraba en *Villa Fortunio*, pero desconocemos cuál fue ese lugar exactamente. Según J. M. Ruiz Asencio, posiblemente se trató de una localidad entre Villarejo de Órbigo y Villares de Órbigo llamada Villaordón, pero naturalmente esto es solo una suposición que es no es posible corroborar porque el documento no nos ilumina sobre esta cuestión.

Por otro lado, los monjes de Valdepueblo poseyeron también tres partes de una viña localizadas en el valle de Algaestre y cuatro aranzadas de viña en el valle de *Trodigo*. Dichas tres partes de la viña las recibieron por una donación realizada por Égica y su mujer, María, mientras que las cuatro aranzadas por Gotina¹⁷³; un tercio de una villa en Quemadillos donado por Falcón Amátez y Gotina cuando confirmaron al monasterio en el 1026 cuando confirmaron la posesión de los *palacios optimos*¹⁷⁴; una heredad que recibió el cenobio de manos de García Órbidaz y Gonterodo en un lugar llamado en Quintanilla, cerca de Castrofroila, - posiblemente cerca de Pajares de los Oteros-¹⁷⁵; una villa que había sido de Juan Peláiz llamada *Palaciolo*¹⁷⁶; dos cortes que habían sido de la confesa Eufresia

¹⁶⁹ *León*, I, 274/954.

¹⁷⁰ *León*, III, 800/1023.

¹⁷¹ *León*, II, 415/971.

¹⁷² *León*, III, 817/1025.

¹⁷³ *León*, III, 691/1010 y *León*, III, 916/1033.

¹⁷⁴ *León*, III, 826/1026.

¹⁷⁵ *León*, III, 842/1028.

¹⁷⁶ *León*, III, 925/1034.

localizadas en un sitio llamado Gordoncillo¹⁷⁷; tres cortes en el puente sobre el río Cea, entre Castrofroila e Iglesia Alba, bienes cedidos por el presbítero Pedro¹⁷⁸; otras dos cortes en Gordoncillo y *Monsoncello* que fueron del presbítero Zacarías¹⁷⁹; y tierras en Villa Matella y Villella que fueron donadas por el fundador de San Martín de Valdepueblo, Piloti Iben Gebúldiz¹⁸⁰; por último, los diplomas nos revelan de otros bienes que formaron parte del patrimonio monástico de San Martín de Valdepueblo, pero no así su localización precisa: unas tierras y viñas donadas por Égica y su mujer María¹⁸¹; otra viña que era de ese mismo matrimonio que habían comprado a un personaje llamado Flazen sin precisar el documento dónde se encontraba; y dos molinos cedidos por el fundador de Valdepueblo, Piloti Iben Gebúldiz¹⁸².

La última función detectada en el monasterio de San Martín de Valdepueblo que nos queda por plantear es la de mecanismo de memoria social. Esta función, a diferencia de otras ya estudiadas como la de micro-red de monasterios locales o la de red de poder de personajes locales y relevantes, es la que menos se ve ejercida tanto por la comunidad monástica como por los abades, al menos porque es la que menos se aprecia a través de las fuentes. Prueba de ello es el que no hayamos encontrado caso alguno de enterramientos como en el monasterio intermedio de San Vicente de León, en los 18 diplomas escogidos¹⁸³. Otra instancia en que se aprecia relativamente el ejercicio de perpetuar la memoria social son las transacciones, sean compraventas o donaciones, concretamente con las típicas fórmulas *pro anima* o *post obitum*. De 18 transacciones estudiadas, en seis se observa la fórmula *pro anima* y las mismas son donaciones¹⁸⁴. Respecto a las transacciones *post obitum*, las

¹⁷⁷ León, III, 720/1013.

¹⁷⁸ León, III, 790/1022.

¹⁷⁹ León, III, 818/1025.

¹⁸⁰ León, I, 274/954.

¹⁸¹ León, III, 771/1020.

¹⁸² León, I, 274/954.

¹⁸³ Véase el sub-apartado 5.6 sobre el monasterio de San Vicente de León de este capítulo.

¹⁸⁴ Donaciones realizadas *pro anima*: León, I, 274/954, León, II, 415/971, León, III, 691/1010, León, III, 720/1013, León, III, 800/1023, León, III, 926/1034?.

cuatro encontradas con esta fórmula son donaciones también¹⁸⁵. De la misma manera, tres del total de 18 fueron emitidos por razones *pro anima y post obitum* fueron también donaciones¹⁸⁶. Por otra parte, en cinco documentos no hemos identificado la utilización de algunas de estas fórmulas diplomáticas¹⁸⁷. Aun así, tres estos cinco son donaciones, mientras que los dos restantes son las únicas compraventas realizadas en este monasterio.

En definitiva, puede concluirse que San Martín de Valdepueblo fue un nodo central de una red de propietarios de cierta relevancia a escala local que ponía en manos de los monjes sus bienes (Fig. 25). En total fueron 13, dos individuos, cuatro matrimonios y siete religiosos locales junto a varios aristócratas que hemos encontrado asumiendo alguna categoría religiosa. Nuevamente, al igual que vimos en la red de San Salvador de Matallana, los reyes ni los obispos figuraron como donantes, compradores o vendedores en las transacciones. Por otra parte, el propietario que más se ha visto interactuando ha sido el religioso, cediendo un total de 13 bienes cuya ubicación no se precisa exactamente (Fig. 25). Pero, aun cuando no sabemos dónde estuvieron ubicados muchos de los bienes locales, no por ello dejan de ser relevantes. Ejemplo de ello, las donaciones del fundador del monasterio, el *confesor* Piloti Iben Gebúldiz, de las iglesias de San Miguel, San Andrés, San Baudilio y San Pedro. En la misma situación hemos encontrado la villa que obtuvo el monasterio por parte de Abolkacem Arias, villa de la cual no sabemos de su localización exacta.

En menor medida, sobresalen seis bienes supralocales adicionales donados al monasterio por parte de tres religiosos (Fig. 25). Uno de ellos el ya aludido Piloti Iben Gebúldiz, que cedió tres villas sitas por Melgar, Pozuelos del Rey y Manganeses de la Polvorosa. Los otros tres bienes, aunque supralocales, no fueron relevantes, pues se trataron de dos cortes cedidas por la *confesora* Eufresia, todas ellas sitas en Gordoncillo y otra corte en Gordoncillo que obtuvo el monasterio al haberla donado el presbítero Zacarías.

¹⁸⁵ León, III, 718/1013, León, III, 817/1025, León, III, 818/1025, León, III, 916/1033.

¹⁸⁶ León, III, 771/1020, León, III, 801/1023, León, III, 842/1028.

¹⁸⁷ León, III, 790/1022, León, III, 826/1026 y León, III, 925/1034.

La función que parece que el monasterio de Valdepueblo ejecutó con cierto alcance fue la servir como nodo central en una micro-red de iglesias que actuaban mayormente a escala local. Estas son las cuatro iglesias locales cedidas por Piloti Iben Gebúldiz, el monasterio de Villacesán donado por el presbítero Citi Velázquiz. En cuanto a iglesias que formaron parte de esta micro-red y tuvieron alcance supralocal, solamente se ha identificado una, la de Santa María de Golpejones que había pertenecido al matrimonio de Falcón y Godina. Estos fueron los mismos personajes aristocráticos que fueron dueños de un *palacio* que donaron al monasterio de Valdepueblo. Respecto a *palacios* adicionales que tuvo el monasterio de Valdepueblo entre su patrimonio monástico, tuvo uno más. El mismo no se sabe dónde estuvo ubicado porque las fuentes no revelan este dato, posiblemente por hallarse en el entorno inmediato del monasterio. En este caso, este *palacio* fue cedido por otro miembro de la élite aristocrática, una mujer llamada Gotina, quien también dio en esa misma donación un bien relevante y otro menos relevante: una villa y una viña. El otro personaje adicional a ella que actuó en solitario, Iohanes Peláiz, llama la atención por haber sido el donante de una villa ubicada también en el entorno local, concretamente en Mayorga.

De todos estos datos se infiere que el monasterio de Valdepueblo tuvo una intensa actividad local protagonizada por religiosos y matrimonios, pero con conexiones con personajes claves que entregaron bienes de cierta relevancia para el control del territorio local mayormente, conforme hemos visto con los *palacios* e iglesias locales, por ejemplo, y, en menor medida, se aprecia una actuación supralocal, donde también tuvo otro *palacio*, varias villas y heredades y otra iglesia, todas ellas cedidas por propietarios relevantes y aristocráticos. Pero, recordemos que la actuación mayoritaria no estuvo dominada por aristócratas, sino por religiosos y matrimonios que cedieron bienes menos relevantes con tal de construir más prestigio social.

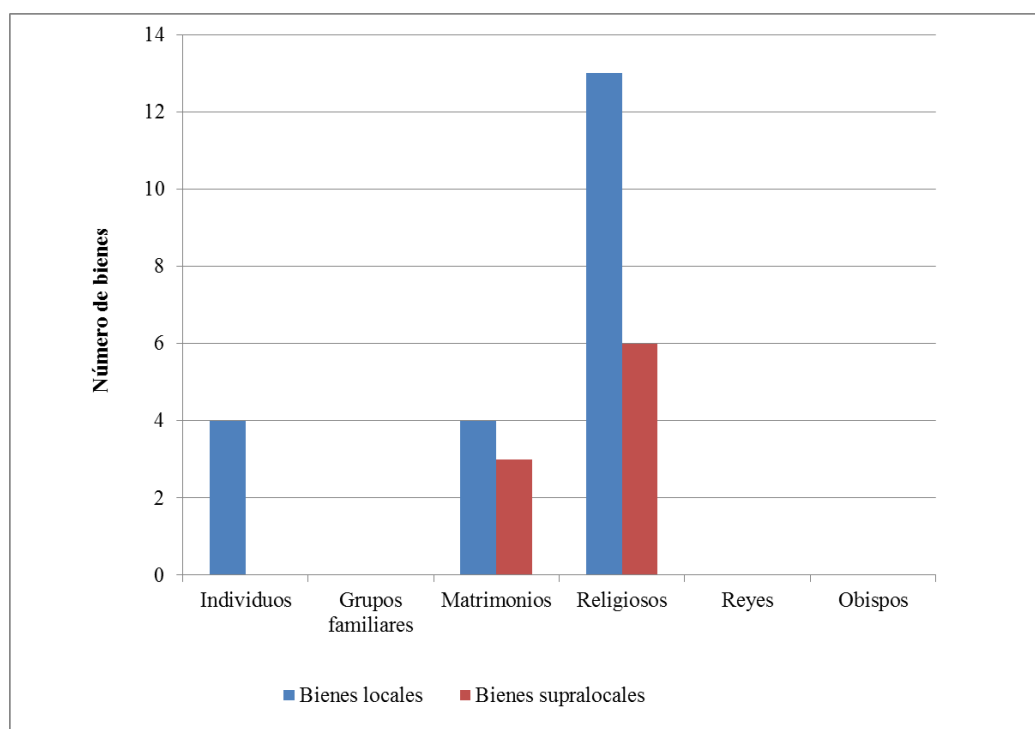


Figura 25. Distribución de bienes locales y supralocales por personajes en San Martín de Valdepueblo

5.4 El monasterio de San Cipriano de Valdesaz

El monasterio de San Cipriano de Valdesaz es otro de los que consideramos como un monasterio intermedio por contar con más documentos que un monasterio local, específicamente con 17 documentos, todos ellos entre los años 912, año en que se emitió el primer documento sobre él, y 1037¹⁸⁸. Aunque hemos dicho que el periodo bajo estudio no iría más allá del 1036, hemos decidido incluirlo por tratarse

¹⁸⁸ Documentos escogidos para estudiar el monasterio de San Cipriano de Valdesaz: *León*, I, 27/912, *León*, I, 278/954, *León*, II, 430/974, *León*, II, 461/978, *León*, III, 514/986, *León*, III, 553/922, *León*, III, 594/1000, *León*, III, 635/1003, *León*, III, 638/1004, *León*, III, 761/1019, *León*, III, 762/1019, *León*, III, 775/1021, *León*, III, 782/1022, *León*, III, 819/1025, *León*, III, 863/1030, y *León*, IV, 954/1037.

de una noticia más sobre este monasterio, puesto que en los años entre el 1030 y 1037 no tenemos noticia alguna sobre San Cipriano de Valdesaz. No obstante, la historiografía sobre este monasterio no es abundante, con apenas una investigación realizada por C. Gil Muñoz¹⁸⁹. Tampoco tenemos constancia de investigaciones arqueológicas sobre este centro eclesiástico del que suponemos que tuvo que haber sido fundado en la localidad de Valdesaz de los Oteros, concretamente en Pajares de los Oteros. Desconocemos también quién fue el fundador de este centro eclesiástico, debido a que la documentación no revela este dato. Lo que sí parece ser más claro es que aparece dado por sentado en las fuentes desde inicios del siglo X, lo que implica que el monasterio de Valdesaz debió de haberse fundado a comienzos de ese siglo, o finales del IX, pero esto, naturalmente, es algo que es preciso constatar empíricamente. La primera alusión que se hace en los diplomas del monasterio data del 912, cuando el rey García y la reina Mumadona concedieron a los monjes de Valdesaz y a su abad Eliseo el *Castro de Fano*¹⁹⁰. Según nos revela este diploma, el *Castro de Fano* había pertenecido al patrimonio regio, por lo cual el haberlo cedido al cenobio de Valdesaz sugiere que el monarca promovió a nivel local una reorientación de la organización social con el propio monasterio intermedio como nodo central. Igualmente por esta donación del *Castro de Fano* se infieren dos cosas adicionales: en primer lugar, una relación estrecha entre la monarquía y la comunidad monástica de Valdesaz producto de una actividad programática que llevaba a cabo García I favoreciendo monasterios locales de cierta envergadura que garantizaran a su vez el control local y supralocal, cosa que se constata en otro caso de un núcleo monástico que se vio favorecido por García siendo infante aún; es decir, durante el reinado de su padre, Alfonso III. El núcleo monástico al que nos referimos es el monasterio de Abellar, al que García I dio y a su abad Cixila una serna, un bien de gran envergadura que se encontraba junto a la torre de Marialba¹⁹¹. Esta relación estrecha entre García I y el centro eclesiástico de Valdesaz no se limitó a este único monarca, ya que del mismo modo vemos a otros reyes

¹⁸⁹ GIL MUÑOZ, C., *El monasterio de San Cipriano de Valdesaz: estudio histórico y colección diplomática, siglos X-XI*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1964.

¹⁹⁰ *León*, I, 27/912.

¹⁹¹ *León*, I, 24/909.

interactuando en el cenobio aludido: en el 978, el rey Ramiro III, que dotó a esta misma comunidad monástica con bienes de cierta envergadura¹⁹². Y posteriormente por Vermudo II, que según un diploma emitido en el año 1000, un año después de su muerte, éste donó al monasterio de Valdesaz la iglesia de San Pelayo. Aunque el diploma no es contemporáneo con su reinado ni revela la fecha exacta de la donación, el diploma revela a través de un pleito entre los monjes de Valdesaz y Vela y Dono, hijos de Habibe, por una heredad que había sido del monje García, que dicha iglesia había sido donada por Vermudo II al monasterio de Valdesaz¹⁹³.

En otras transacciones encontramos a los monarcas actuando pasivamente por medio de confirmaciones: el rey Ordoño III, que confirmó la decisión de un pleito que envolvía al monasterio de Valdesaz y el de monjas, cuya abadesa era Profimila¹⁹⁴. Al final de la controversia, y habiendo anulado dichas donaciones el *concilio* de León, donó el mencionado presbítero al abad Julián y al monasterio de Ardón una heredad en la villa de *Auctarios* y una corte en León; otro rey confirmante fue Vermudo II, que en el 986 ratificó la donación que hicieron unos personajes, posiblemente de estatus aristocrático, llamados Gaudiosa, descrita en el diploma como *Christi ancilla*, y su sobrino García¹⁹⁵. Asumimos su estatus aristocrático primeramente porque el bien que donaron era de gran envergadura: una villa de la que desconocemos su ubicación geográfica. De Vermudo II también hemos otra transacción en la que actúa pasivamente: la confirmación una venta que le hizo Renforco al abad Hilal y a los monjes de Valdesaz una heredad familiar sita en Cubillas de los Oteros¹⁹⁶. El otro monarca que intervino pasivamente en el centro eclesiástico de Valdesaz fue Alfonso V, haciéndose presente en una sola transacción que data del año 1000¹⁹⁷. En la misma se aprecia a Alfonso V confirmando la donación que el propio abad Hilal hizo a su cenobio de Valdesaz. La primera donación consistió de una iglesia dedicada a San Pelayo localizada en la villa de

¹⁹² *León*, II, 461/978.

¹⁹³ *León*, III, 594/1000.

¹⁹⁴ *León*, I, 278/954.

¹⁹⁵ *León*, III, 514/986.

¹⁹⁶ *León*, III, 553/922.

¹⁹⁷ *León*, III, 594/1000.

Morilla (actualmente Morilla de los Oteros); la segunda, con fecha de 992, es una compraventa entre Velliti Adilfiz y el abad Adulfo y el monasterio de San Cipriano de la cuarta parte de una heredad¹⁹⁸. El resto de las transacciones en las que hemos identificado alguna alusión a los reyes son reconocimientos de su autoridad aun cuando no estuvieron presentes. A continuación presentamos las siete transacciones en cuestión: la donación de Juan al abad Adulfo y al monasterio de San Cipriano de una media heredad en Matadeón¹⁹⁹; una transacción en que Jeremías donó una viña al cenobio de Valdesaz y Sseguto y su mujer, Auria, donaron a otro Jeremías y al monje Pelayo una viña en Valdesaz²⁰⁰; la donación que hizo el presbítero Mauronta al cenobio de Valdesaz de unos bienes que poseía en Villabonillos²⁰¹; y otra donación en la que Guntrodo, junto con sus hijos Pelagio y Honoriqua, vendió al abad Fortes una tierra y una viña que tenían en el lugar de *Oterolo*, próximas a la iglesia de Santa María y lindante con la heredad de San Cipriano de Valdesaz. En todas estas transacciones, los personajes reconocieron la autoridad del rey Alfonso V. El último reconocimiento de la autoridad regia que nos queda, en cambio, fue hecho hacia el monarca Vermudo II. El mismo fue hecho en la transacción en la que Servodei y su mujer Condessa donaron al abad Fortes y a los monjes de Valdesaz.

En fin, podemos decir que el monasterio de San Cipriano de Valdesaz fue epicentro de una red de poder bajo la fuerte influencia de los reyes si tenemos en cuenta que de 17 transacciones en total, en tres aparecen favoreciendo activamente al monasterio, en otras tres confirmando transacciones, y en las otras cinco vemos el habitual reconocimiento regio notarial de los documentos. Obviamente, esta cifra sigue siendo un tanto reducida teniendo en cuenta el total de 17 documentos, pero si la comparamos con las de los monasterios de Matallana y Valdepueblo, donde ni siquiera se registraron intervenciones regias directas, en San Cipriano de Valdesaz vemos cierto contacto directo por parte del poder regio.

¹⁹⁸ *León*, III, 638/1004.

¹⁹⁹ *León*, III, 761/1019.

²⁰⁰ *León*, III, 762/1019.

²⁰¹ *León*, III, 775/1021.

A los obispos, en cambio, no se les ha encontrado asumiendo protagonismo ni favoreciendo el monasterio de Valdesaz con donaciones a diferencia de los reyes. Solamente se les aprecia en ocho transacciones de las 17 en total sobre Valdepueblo. De esas ocho, en cuatro los observamos asumiendo un rol pasivo confirmando transacciones: la donación del rey García I y su mujer Mumadona cediendo a esa comunidad monástica el *Castro de Fano*, en la que los obispos Flagino, Genadio y Savarico confirmaron dicha donación regia como correspondía, naturalmente, por haber sido magnates regios²⁰²; en el pleito del presbítero Juan por haber donado unos bienes en Valdesaz, y que luego fueron entregados al monasterio de Ardón, decisión que fue confirmada por el obispo Gonzalo²⁰³. También los vemos presentes confirmando donaciones de religiosos relevantes, como por ejemplo la del grupo familiar compuesto por Gaudiosa y su sobrino García²⁰⁴. Esta donación, que consistió de una villa cedida al centro eclesiástico de Valdesaz, fue confirmada por el obispo Savarico. Y de la misma forma hemos identificado a los obispos Armentario, Pelayo, Pedro, Virtud y Froilán²⁰⁵. Estos obispos estuvieron presentes en otra donación realizada por un religioso aristocrático. Se trató del propio abad Hilal, que rigió el centro eclesiástico de Valdesaz y cedió al mismo la iglesia de San Pelayo.

En las siguientes cuatro transacciones solamente se les alude en el típico reconocimiento diplomático de su poder episcopal: en la donación que hizo Reforco al abad Hilal y a los monjes de Valdesaz de una heredad familiar²⁰⁶. Y la del abad Baltario junto con los monjes de San Cipriano de Valdesaz, que vendieron al mayordomo Amorino una corte sita en León²⁰⁷. Ambos reconocieron la autoridad del obispo Froilán. Sin embargo, el obispo que registra el mayor número de reconocimientos de su autoridad fue el obispo Nuño, pues solamente de él lo hemos visto mencionado sin estar presente en tres transacciones: en dos donaciones

²⁰² León, I, 27/912.

²⁰³ León, I, 278/954.

²⁰⁴ León, III, 514/986.

²⁰⁵ León, III, 594/1000.

²⁰⁶ León, III, 553/922.

²⁰⁷ León, III, 635/1003.

documentadas en un mismo documento, cediendo Jeremías en una de ellas una viña en Valdesaz al monasterio de San Cipriano de Valdesaz, mientras que en otra Sseguto y su mujer Auria donaron a otro Jeremías y al monje Pelayo otra viña en Valdesaz²⁰⁸. La segunda es la donación que hizo el presbítero Mauronta al monasterio de Valdesaz de los bienes que tenía en Villabonillos²⁰⁹; y la donación familiar de Guntrodo con sus hijos Pelagio y Honoriqua, que vendieron al abad Fortes una tierra y una viña que tenían en *Oterelo*, lindante con una heredad del monasterio de Valdesaz²¹⁰. Por último, tenemos el reconocimiento de la autoridad hecho al obispo Servando cuando Servodei y su mujer Condessa donaron al abad Fortes y al cenobio de Valdesaz una viña que había sido de la propiedad del monje Álvaro²¹¹.

Si seguimos analizando el tema de las influencias percibidas en el monasterio de San Cipriano de Valdesaz, nos damos cuenta de que el personaje que más encontramos interactuando y que lleva a cabo una actividad intensa, aun con la influencia sugerente de los reyes, es el personaje local; es decir, individuos, grupos familiares locales, y matrimonios. Al igual que los hemos visto en otros monasterios estudiados, a éstos los vemos actuando en solitario, como matrimonios o en familia. Actuando en solitario hemos identificado un total de tres casos: primero, el de Fromesta²¹². Este personaje local parece ser un pequeño propietario. Esto lo basamos en el bien que logró vender al abad Hilal, una *ratione per sortem de meos germanos*, localizada en el prado de Laguna. Otro es Reforco, que vendió también al mismo abad Hilal y al cenobio de Valdesaz una heredad familiar en Cubillas de Oteros, lindando con una propiedad del monasterio²¹³. El que nos encontremos con una heredad como el bien en cuestión en esta transacción sugiere que Reforco debió de haber sido un mediano propietario, o al menos un propietario un poco más aventajado que Fromesta; y el tercero es Juan, que donó al monasterio de San

²⁰⁸ León, III, 762/1019.

²⁰⁹ León, III, 775/1021.

²¹⁰ León, III, 819/1025.

²¹¹ León, IV, 954/1037.

²¹² León, II, 430/974.

²¹³ León, III, 553/922.

Cipriano la mitad de una heredad que tenía en Matadeón²¹⁴. Nos parece que este personaje, al igual que Reforco, debió de haber sido un mediano propietario, o algo más que un pequeño propietario, cosa vista en la heredad de la que era dueño.

Los grupos familiares, en cambio, son los actores más recurrentes en la red de poder de Valdesaz, debido a que hemos identificado un total de cuatro casos: Gaudiosa, al parecer religiosa, - pues en el diploma es descrita como *Christi ancilla*-, junto a su sobrino García, se destacan por ser los personajes más relevantes de este renglón²¹⁵. Sostenemos esto por el hecho de haber donado ellos una villa al centro eclesiástico de Valdesaz. Tal y como hemos dicho anteriormente, la posesión de una villa denota prestigio y relevancia social, pues solo eran poseídas por propietarios con capacidad económica para ello²¹⁶. Otros son Velliti Adúlfiz y su tío Zezano²¹⁷. El primero, Velliti, al parecer, compartía junto a su familia una porción de una heredad cuyo principal propietario fue Zezano, ya que se la unidad territorial en discusión se le describe en el diploma como *hereditate de meo tio Zezano*. Según revela el documento, Velliti vendió su porción al monasterio intermedio recibiendo a cambio un caballo rosillo valorado en cien sueldos. Este caso en concreto, aunque se trata de una heredad, lo cierto es que el protagonista solamente es propietario de una porción de la misma, con lo cual resulta difícil precisar cuán relevante era él y por qué decidió venderla, o si lo hizo para evitar alguna disputa familiar en torno a la parte de la heredad que le correspondía. Lo que sí que es más claro, naturalmente, es el beneficio económico de la venta de la porción de la heredad, razón por la que Velliti la vendió al monasterio. El tercer caso parece ser protagonizado por pequeños propietarios locales, pues los bienes de la transacción consistieron de una tierra y una viña²¹⁸. Los mismos fueron poseídos por Guntrodo y sus hijos Pelagio y Honoriqua, quienes los vendieron por ocho sueldos al abad Fortes de Valdesaz; y finalmente, tenemos unos medianos propietarios, Bellite, Vela y Dono, hijos de

²¹⁴ *León*, III, 761/1019.

²¹⁵ *León*, III, 514/986.

²¹⁶ AYALA MARTÍNEZ, “Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León”, p. 157.

²¹⁷ *León*, III, 638/1004.

²¹⁸ *León*, III, 819/1025.

Habibe, que devolvieron a al abad Ataúlfo y al monasterio de San Cipriano de Valdesaz una heredad que le habían arrebatado al monje García²¹⁹.

Por otra parte, llaman la atención los matrimonios interactuando, con un total de tres casos identificados en las transacciones, una cifra comparable con la de personajes locales actuando en solitario, por haberse identificado tres también. A continuación, analizamos los matrimonios actuando en la red de Valdesaz: Sseguto y su mujer, Auria, que donaron a un personaje llamado Jeremías y al monje Pelagio una viña en Valdesaz que habían adquirido mediante una presura²²⁰; Jeremías Peláiz y su mujer, Bonafilia, que vendieron al abad Adulfo de Valdesaz una tierra y una viña en el mismo término de Valdesaz²²¹; y Servodei y su mujer, Condessa, que poseían una viña que había sido del monje Álvaro y que ellos tomaron de Cidi Iohannes habiéndola encontrado en estado de abandono²²².

Teniendo en cuenta los diez casos analizados sobre propietarios actuando, tres de los casos en concreto, el de Reforco con su media heredad, la heredad del presbítero Juan, y el de Juan con su media heredad, podemos considerarlos como propietarios supralocales²²³. Esto lo basamos primero por el tipo de propiedad, -heredad-, y por su localización: la de Reforco en Cubillas de los Oteros, la del presbítero Juan en *Auctarios* (es decir, Oteros, posiblemente en Pajares, Valdesaz de los Oteros, en fin, algún lugar de la zona cuyo topónimo sea Oteros), y la de Juan en Matadeón. En los otros casos de villas que poseía San Cipriano de Valdesaz, (los de la villa de Gaudiosa, la cuarta parte de una heredad de Zesano, la heredad del presbítero Mauronta, la heredad del monje García y la del presbítero Mauronta) las fuentes no nos las ubican, posiblemente por tratarse de bienes relevantes, aunque locales²²⁴.

²¹⁹ *León*, III, 863/1030.

²²⁰ *León*, III, 762/1019.

²²¹ *León*, III, 782/1022.

²²² *León*, IV, 954/1037.

²²³ *León*, III, 514/986, *León*, III, 553/922, y *León*, III, 761/1019.

²²⁴ *León*, III, 638/1004, *León*, III, 863/1030 y *León*, III, 775/1021.

Curiosamente, y en comparación con otros monasterios estudiados como el monasterio de Matallana y el de Valdepueblo, en la red monástica de Valdesaz no se aprecian muchas interacciones realizadas por actores religiosos. En términos concretos, solamente hemos identificado un total de cuatro casos de estos en este apartado prescindiendo del caso ya estudiado de la religiosa Gaudiosa, aun con la donación de gran envergadura que hizo por el hecho de haberla hecho con su sobrino García, razón por la cual ya la hemos estudiado en el renglón de actores interactuando con sus grupos familiares. En cambio, y según los parámetros establecidos al estudiar estos actores, estos cuatro actores intervinieron en solitario o junto con otros actores religiosos: el presbítero Julián, que hemos identificado en un pleito en el que prevaleció el monasterio de Ardón por unos bienes que había cedido al monasterio de Valdesaz y el monasterio de monjas dirigido por abadesa Profinila²²⁵. La susodicha donación de Julián estaba compuesta de *kasas, terras seu etiam vineas, pratis, hortis*, etc. La segunda transacción es la del abad Baltario, el prepósito Ataúlfo y los monjes de Valdesaz, que vendieron a Amorino una corte²²⁶. Esta compraventa es significativa porque, según nos revela el documento, el comprador, Amorino, era mayordomo de palacio, por tanto un aristócrata al servicio del rey. El bien vendido, a pesar de tratarse de una corte, también es sugerente por su ubicación geográfica, pues estaba ubicada en León, obviamente una de las redes señoriales más consolidadas en el reino por tratarse de la capital regia. Igual de llamativo es que los vendedores no son los religiosos que a menudo aparecen en las transacciones (entiéndase clérigos, presbíteros, confesores, etc.), sino que fueron el propio abad y el prepósito del cenobio de Valdesaz, categorías monásticas asociadas, naturalmente, a personajes relevantes, incluso aristocráticos con prestigio local, o hasta incluso relevantes de cierta envergadura, lo que les pudo haber permitido regir Valdesaz²²⁷. Pero, por otra parte, el que hayan participado tanto el abad, el prepósito como los monjes nos revela que los bienes vendidos no eran del patrimonio propio de los líderes monásticos, -si es que lo llegaron a tener-, sino del colectivo monástico que participa igualmente en la transacción; el tercer religioso

²²⁵ *León*, I, 278/954.

²²⁶ *León*, III, 635/1003.

²²⁷ *León*, III, 635/1003.

que hemos de discutir es el presbítero Mauronta²²⁸. Éste donó todos los bienes que había acumulado en Villabonillos, entre ellos todas sus tierras y viñas; y por último, está vinculado indirectamente el monje Álvaro, que vendió a Servodei y a su mujer, Condessa, una viña sita en *Vadello*, quienes a su vez la donaron al centro monástico de Valdesaz²²⁹. Tal y como se aprecia en las fuentes, la presencia de los religiosos en las transacciones es muy reducida, percibida solamente en cuatro transacciones de 17. Esta cifra se reduciría más si excluimos la compraventa entre Servodei, su mujer Condessa y el monje Álvaro, basados en que el cenobio de Valdesaz no recibió la viña de *Vadello* directamente del monje Álvaro, sino de Servodei y su mujer Condessa. Por consiguiente, nos parece que la relación entre el monje Álvaro y el centro eclesiástico de Valdesaz la llevaron a cabo de manera indirecta.

Finalmente, nos queda el único caso identificado de un personaje aristocrático vinculado con el monasterio de Valdesaz, el ya discutido del mayordomo Amorino²³⁰. Fuera del dato que nos da el diploma de su condición de *presbiter adque maiordomus*, no sabemos en profundidad del trasfondo del aristócrata. Lo que sí que nos provee como evidencia adicional que nos demuestra la envergadura del bien y la relevancia de los actores interactuando, (el mayordomo Amorino, el abad Baltario y el prepósito Ataúlfo), en torno al mismo son los personajes adicionales encontrados vinculados de una manera u otra a la corte en León que compró Amorino. Dicha corte, ubicada junto al arco de la Puerta del Obispo, había pertenecido a Sisnando, otro mayordomo, que al morir se la dejó en herencia a su hija Orbellido y a los monjes de Vega. Fue entonces que Salvado, abad de San Cipriano de Valdesaz, junto a sus monjes, compraron dicha corte y luego la vendieron, como bien sabemos, a Amorino comprando con los 15 sueldos de esa compraventa otra corte allí en León y que había pertenecido al primiclero Miguel.

En relación con el control social que pudiera haber ejercido el monasterio de San Cipriano de Valdesaz, hay muchas lagunas, especialmente cuando buscamos

²²⁸ *León*, III, 775/1021.

²²⁹ *León*, IV, 954/1037.

²³⁰ *León*, III, 635/1003.

identificar cuál fue el territorio específico que pudo haber articulado (Fig. 26). En base al análisis sistemático de las fuentes sobre Valdesaz, solamente hemos podido identificar cuatro lugares precisos donde el monasterio de Valdesaz tuvo propiedades: en *Oterelo*, cerca de Valencia de Don Juan²³¹. Allí poseyó una viña y una tierra, junto a la iglesia de Santa María.

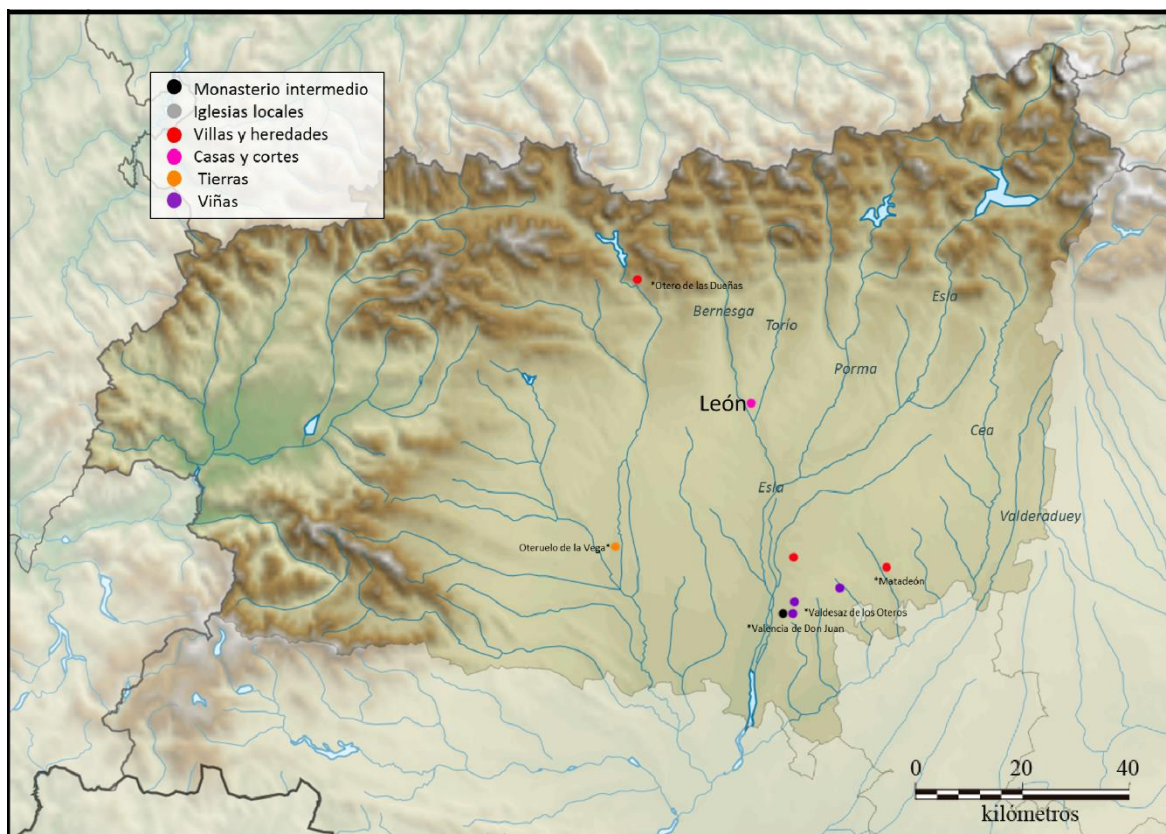


Figura 26. Distribución de bienes del patrimonio monástico de San Cipriano de Valdesaz

En Valdesaz de los Oteros (Pajares de los Oteros), el territorio donde debió de haber estado fundado el monasterio, tuvo igualmente varias viñas y varias tierras (Fig. 26)²³²; en León, una corte que después el monasterio vendió al mayordomo Amorino, además de otra que le compró al primiclero llamado Miguel²³³; en Matadeón, media heredad, y en Cubillas de los Oteros, otra heredad²³⁴. Y

²³¹ León, III, 819/1025.

²³² León, III, 762/1019 y León, III, 819/1025.

²³³ León, III, 636/1003.

²³⁴ León, III, 761/1019 y León, III, 553/922.

finalmente, nos queda el *Castro de Fano*, un bien no localizado que poseía San Cipriano de Valdesaz al recibirlo en una donación que le hizo el rey García I²³⁵.

Una función que no parece caracterizar al monasterio de San Cipriano de Valdesaz es la de servir como nodo central en una micro-red de monasterios locales. Hemos identificado una sola iglesia local vinculada directamente al este cenobio: la iglesia de San Pelayo²³⁶. Este centro eclesiástico local se encontraba en Morilla de los Oteros, y al parecer, fue uno de sus bienes más relevantes, junto a la villa de la religiosa Gaudiosa²³⁷. Esta hipótesis la sostenemos en base a que el documento nos revela que el antiguo propietario de la iglesia de San Pelayo fue el rey Vermudo II²³⁸. Según se aprecia en el documento aludido, Hilal, abad de Valdesaz, lo obtuvo por medio de una donación que le hizo ese monarca y luego lo puso en manos del colectivo monástico que él regía. Por otro lado, el otro centro eclesiástico local aludido en las fuentes es el de Fresno de la Vega²³⁹. No obstante, desconocemos, pues no tenemos evidencia empírica, si este cenobio mantuvo un vínculo directo o de subordinación hacia el monasterio de Valdesaz. Solamente se le alude como un monasterio local más que fue beneficiado por Gaudiosa cuando esta religiosa dio a Valdesaz con su villa y al monasterio de Fresno le cedió unas heredades en Castrillo de la Vega, y otras que estuvieron posiblemente en Santa Columba de Valdearcos. El problema es que no hay evidencia que nos permita inferir una relación indirecta, ni mucho menos directa entre ambos centros eclesiásticos. Igual nos sucede con el monasterio de monjas de la abadesa Proniflina, favorecido junto a Valdesaz por el presbítero Julián, pero luego se determinó en un pleito que los mismos debían de pasar al monasterio de Ardón²⁴⁰. En otras, son centros eclesiásticos que aparecen en transacciones junto al de Valdesaz, pero nada nos permite suponer si entre ambos monasterios hubo algún nexo. Por consiguiente, no pueden considerarse como

²³⁵ León, I, 27/912. SÁNCHEZ BADIOLA, J. J., *La configuración de un sistema de poblamiento y organización del espacio: el territorio de León (siglos IX-XI)*. León, Universidad de León, 2002.

²³⁶ León, III, 594/1000.

²³⁷ León, III, 514/986.

²³⁸ León, III, 594/1000.

²³⁹ León, III, 514/986.

²⁴⁰ León, I, 278/954.

iglesias locales que pertenecieron a la reducida micro-red local en la que solamente estaba la iglesia de San Pelayo.

Menos nos revelan las fuentes en torno a la memoria social y si el monasterio de Valdesaz sirvió de medio para la conmemoración y la perpetuación del recuerdo de personajes vinculados a esa red. Nada hemos encontrado sobre enterramientos de los religiosos de su comunidad monástica ni mucho menos de sus fundadores o protectores, aunque tal y como hemos dicho antes, esto no debe interpretarse como al que no se realizó allí, sino que no tenemos constancia empírica que así lo evidencie, ni documental ni arqueológica. Lo único que hemos encontrado que pudiera sugerir vagamente alguna práctica de conmemoración entre los diversos actores envueltos en Valdesaz el ofrecimiento de bienes por parte de diversos donantes en favor de sus almas o de personas cercanas, que son en total cinco²⁴¹. La cifra de transacciones *post obitum* es mucho más reducida, pues solo hemos hallado una, mientras que dos son los casos en los que hemos identificado transacciones, sean donaciones o ventas, realizadas por ambos motivos²⁴². Sin embargo, ni siquiera la suma total de las transacciones *pro anima*, las *post obitum*, y las hechas por ambas razones, un total de ocho, supera la cifra total de transacciones hechas en las que no se aprecian estas fórmulas diplomáticas, que son en total nueve.

En resumidas cuentas, al estudiar el monasterio de San Cipriano de Valdesaz, nos damos cuenta de que fue un monasterio cuya red tuvo un alcance tanto local como supralocal, a diferencia de los monasterios de Matallana y el de Valdepueblo, actuando ambos fundamentalmente a escala local. Esto lo sabemos porque, al haber revisado todo su patrimonio monástico e identificado un total de 18 bienes, se observa que tuvo nueve bienes locales y nueve bienes supralocales. De estos nueve bienes supralocales, una fue una tierra desperdigada entre Oteruelo de la Vega y Oteruelo de la Valdoncina, cinco fueron villas o heredades entre Cubillas de los Oteros y Pajares de los Oteros, una corte en León, y una viña en lo que sería hoy

²⁴¹ Donaciones *pro anima*: León, I, 27/912, León, III, 514/986, León, III, 594/1000, León, III, 762/1019, y León, IV, 954/1037.

²⁴² Donaciones *post obitum*: León, IV, 959/1038.

Donaciones *pro anima* y *post obitum*: León, III, 761/1019, y León, III, 775/1021.

en día Valencia de Don Juan. También una iglesia, la de San Pelayo, que operaba en el ámbito supralocal, concretamente en Morilla de los Oteros. De todos estos bienes supralocales, llama la atención la iglesia de San Pelayo por su relevancia, puesto que el monasterio la obtuvo por medio de una donación que hizo Vermudo II a los monjes de Valdesaz. Igualmente, la media heredad que poseían los monjes de Valdesaz en Matadeón, y otra heredad sita en Cubillas de los Oteros, dos heredades obtenidas por dos propietarios supralocales con cierto nivel socio-económico, *Iohannes* y Reforco. Resulta sugerente de este patrimonio monástico supralocal también la presencia regia que, aunque solamente ha quedado evidenciada tres veces, (una con García I, otra con Ramiro III, y otra con Vermudo II), las mismas nos confirman que el monasterio de San Cipriano de Valdesaz, a diferencia de San Salvador de Matallana y San Martín de Valdepueblo, fue un cenobio con nexos con el poder regio. Por García I, el monasterio adquirió el *Castro de Fano*, mientras que por Ramiro III, la villa de San Víctor. De Vermudo II ya hemos mencionado su donación de la iglesia de San Pelayo, dato que conocemos indirectamente a través de un pleito.

Este alcance monástico sobre redes supralocales fue potenciado por su relación con los reyes, personajes locales y religiosos. Pero, con la misma presencia, el monasterio de San Cipriano de Valdesaz actuó a nivel local por medio de actividades socio-económicas realizadas mayormente por grupos familiares como el de Gaudiosa y su sobrino García, que cedieron una villa al monasterio. Igualmente por Velliti Adilfiz y su tío Zesano, que donaron al monasterio una heredad. En ambos casos, desconocemos la localización exacta de ambos bienes inmuebles. Pero, obviamente el monasterio tuvo bienes menos relevantes ubicados en esa escala, como por ejemplo las viñas donadas por Jeremías Peláiz y su mujer Bonafilia, o las viñas de Servodei y su mujer Condessa.

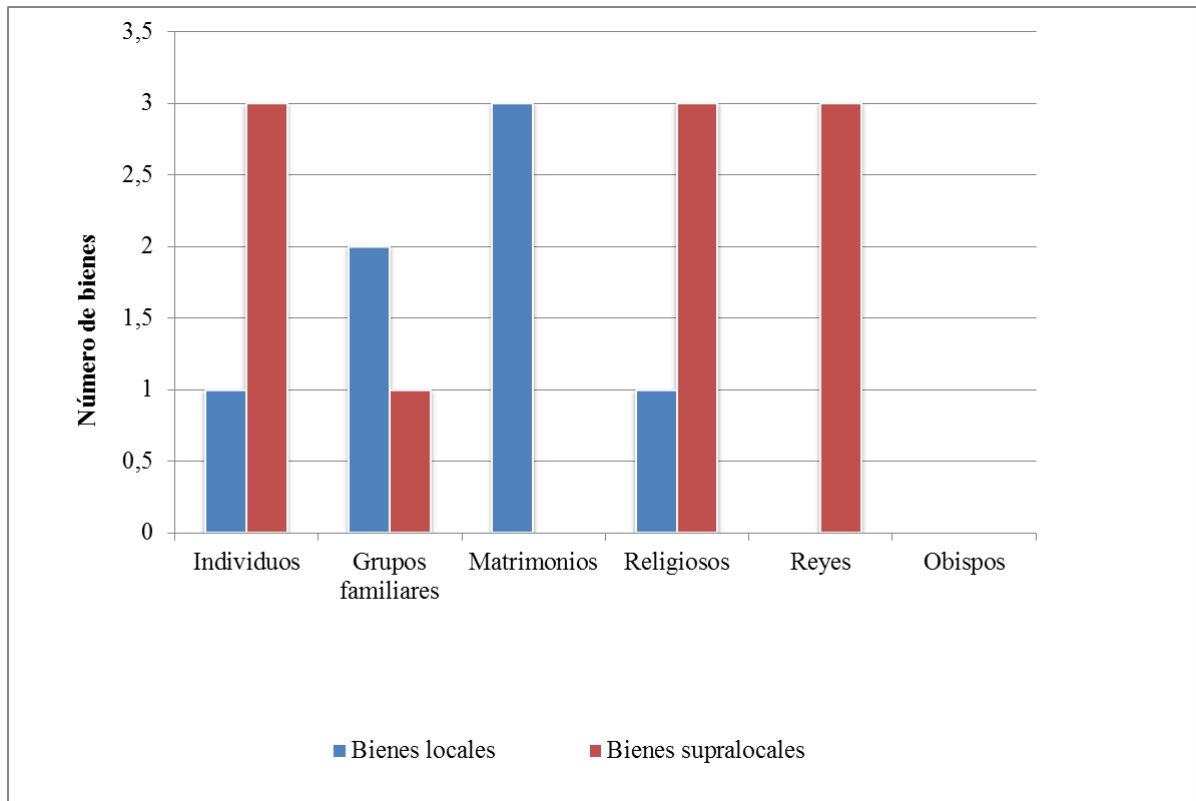


Figura 27. Distribución de bienes locales y supralocales por personajes en San Cipriano de Valdesaz

5.5 *El monasterio de San Cipriano del Condado*

En lo que sería hoy en día Vegas del Condado, concretamente en la localidad de San Cipriano del Condado, estuvo asentado un monasterio que llevó dicho nombre. No se sabe con certeza cuándo fue fundado, pues apenas contamos con seis documentos sobre él. El primer documento en el que vemos aludido al monasterio de San Cipriano del Condado es muy curioso, pues no es el diploma habitual que solemos encontrar en que los monjes del colectivo monástico en cuestión se veía favorecido por tal o cual transacción, o actuaba como donatario, sino todo lo contrario²⁴³. Resulta que al abad Iquilani se le asocia con la fundación del

²⁴³ León, I, 42/917.

monasterio de Santiago de León²⁴⁴. Aun cuando en el documento o en documentos subsiguientes no se nos revela nada sobre protagonismo de su parte en los asuntos monásticos de Santiago de León, la cesión de un monasterio de gran envergadura como lo fue Santiago de León sugiere que el abad Iquilani no fue un personaje cualquiera, sino un aristócrata eclesiástico que supo moverse bien en las redes monásticas y aprovecharlas a conveniencia²⁴⁵.

No obstante, aun sabiendo por las fuentes sobre Iquilani como fundador de Santiago de León y abad de Cipriano del Condado, no contamos con evidencia empírica que nos revele si dicho abad o algún otro personaje fue su fundador, - aunque cabe preguntarse si el propio Iquilani fue su fundador teniendo en cuenta que se trató de un actor monástico relevante, pero esto, naturalmente no trasciende el ámbito de la hipótesis-. Aun así, encontramos a Iquilani al frente de San Cipriano del Condado en las seis transacciones encontradas sobre este centro eclesiástico intermedio, en cinco de ellas como abad, mientras que solamente en una como monje, aunque subrayado comoquiera como el primero, o personaje principal de la transacción por delante de los otros monjes²⁴⁶.

En síntesis, y teniendo en cuenta toda esta evidencia expuesta y presentadas estas hipótesis, nos parece que el monasterio de San Cipriano del Condado fue un centro eclesiástico intermedio con cierta relevancia supralocal, ya que la propia relación con Santiago de León lo confirma. Sin embargo, esta observación hay que problematizarla porque si analizamos en profundidad las funciones ejercidas por San Cipriano del Condado, (su red de poder, su micro-red de iglesias, su rol como mecanismo de control social y fijación de la memoria, y tomando en consideración su pobre documentación), nos conduce a cuestionarnos qué clase de centro eclesiástico intermedio fue San Cipriano del Condado. Tomemos de ejemplo la primera función mencionada, su red de poder, aun cuando sabemos que este

²⁴⁴ YÁÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, p. 120.

²⁴⁵ ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 253.

²⁴⁶ Transacciones en las que Iquilani aparece como abad: *León*, I, 42/917, *León*, I, 197/947, *León*, I, 201/948, *León*, I, 202/948, y *León*, I, 221/950.

Transacción en la que Iquilani interactúa como monje: *León*, I, 195/944.

monasterio fue regido por un personaje relevante, el abad Iquilani, -fundador de un núcleo monástico de gran envergadura, como lo fue Santiago de León, por haber estado integrado en la red de la sede regia de León-, no parece que este cenobio se aprovechara socio-políticamente de esa conexión. Además, aun con la relevancia social y aristocrática que pudiera haber ostentado el abad Iquilani, en el documento sobre la donación de varios bienes que hizo él a Santiago de León se nos revela que de la misma manera que San Cipriano del Condado estuvo subordinado a su cenobio donatario, pues fue incluido como los bienes donados a Santiago de León²⁴⁷.

Por otra parte, si, por un lado, hemos resaltado la presencia del abad Iquilani como personaje relevante que constata nuestra hipótesis de un monasterio intermedio por los bienes que éste poseyó y su conexión con la red regia de León, también hay que decir que llama la atención la presencia nula de los reyes. En ninguno de sus seis documentos, se detecta la presencia activa ni pasiva de los reyes. Solamente en tres ocasiones se observa un reconocimiento de la autoridad regia, pero en los otros tres no hay alusión alguna sobre ellos. A los obispos, en cambio, se les observa un poco más, puesto que fue por un magnate episcopal, Oveco de León, que San Cipriano del Condado se volvió copropietario junto con Santiago de León de la iglesia de Santa María del Cea, sobre Castrobol²⁴⁸. O sea, que el monasterio de San Cipriano, con el abad Iquilani mantuvo una comunicación abierta con la red señorial leonesa, concretamente con el nodo episcopal. Prueba de ello es el que Oveco haya cedido la iglesia de Santa María, descrita en las fuentes como una iglesia *parrocianis*, lo que ha sido interpretado como una iglesia que pudo haber servido como un nodo central dentro de una red que operaba en la sociedad local en que se encontraba²⁴⁹.

²⁴⁷ León, I, 42/917.

²⁴⁸ León, I, 201/948.

²⁴⁹ *Ego Ouecco, Legionensis episcopus, uobis Ikilani abbati et fratribus tuis seu Felice abbatisse et sororibus tuis. Kanonica instituta sententie doctum, ubi inquit licere episcopo parrocianis ecclesiis ubi monasterium facere; obinde, nobis episcopo, militantibus sub regulam tramite, libuit, una cum fratribus consensu, ut monasteriis uestris Sancti Cipriani, situm super flumen Porme, [...] et in ciuitate Legionis Sancti Iacobi Apostoli, ut facerem ecclesiis uestris iam dictis et uobis*

Con respecto a los obispos, hay que resaltar que esta intervención de Oveco comentada es la única intervención directa apreciada por parte de la que el poder episcopal. En cuanto a la participación episcopal pasiva a través de confirmaciones de transacciones, solamente se aprecia una vez, en la que hizo el mismo obispo Oveco a la venta que hizo Cipriano y su mujer Godón a Félix, vicario del monasterio de San Cipriano de una tierra situada bajo la iglesia de Santa María que Oveco había donado anteriormente a San Cipriano²⁵⁰. Este dato es significativo porque por un lado Félix, como representante de Iquilani, recibe una tierra aldeaña a la iglesia de Santa María, iglesia de la que San Cipriano del Condado era su copropietario junto a Santiago de León y el obispo de León. A pesar de la titularidad compartida por las tres partes sobre la iglesia local, vemos cuán fragmentado podía estar el patrimonio de los monasterios e iglesias propias, pues esta tierra comprada por Félix, claramente próxima a una iglesia con tres propietarios, era poseída, en este caso, exclusivamente por San Cipriano del Condado, cosa que fue confirmada por el obispo Oveco.

También evidencia que la titularidad compartida era posible y al mismo tiempo uno de los copropietarios podía poseer bienes suyos propios sin que necesariamente hubiera conflictos de intereses. Por otra parte, esta compraventa es significativa también porque nos constata una relación muy estrecha entre San Cipriano del Condado y el obispo Oveco, en primer lugar, naturalmente, como magnate eclesiástico que era, y segundo, por participar en una transacción local que no parece muy relevante del todo²⁵¹. ¿Por qué participó pasivamente el obispo Oveco en esta compraventa, entonces, si se trató de una transacción poco relevante y que tenía que ver con un mero matrimonio local y el cenobio? Sencillamente, porque aun así concernía a la iglesia que él había cedido a San Cipriano. Esto sugiere que aun cuando sabemos por la documentación de que el obispo Oveco puso su iglesia de Santa María en manos del centro eclesiástico intermedio, -y no se nos

testamentum scripture de ecclesia Sancte Marie, que sita est super ripam fluminis Ceia. ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, pp. 360 y 461.

²⁵⁰ León, I, 202/948.

²⁵¹ León, I, 201/948.

revele si seguía siendo propietario de ella o no-, no por ello dejó de vincularse del todo a dicha iglesia local²⁵².

Al seguir analizando las intervenciones realizadas por otros actores nos damos cuenta de que las intervenciones de religiosos en la red de San Cipriano, aunque pocas, -un total de dos-, son muy sugerentes, pues vemos que se hacen presentes religiosos muy próximos a este monasterio, y que sabemos del prestigio social que ostentaban, o bien por ser más que religiosos locales buscando colocarse en una mejor posición respecto a las redes. En este renglón hemos identificado, naturalmente, al propio abad Iquila, que participó activamente en todas las transacciones de este monasterio. De todas las encontradas, queremos subrayar la permuta que realizó con Emiliano y su familia de dos suertes de tierra por un linar y dos suertes de tierra²⁵³; también, las tierras que compró a Lupe y su familia que estaban localizadas cerca de la iglesia de Santa María del Cea²⁵⁴. Nuevamente nos percatamos de que el cenobio de San Cipriano del Condado acumulaba tierras para su patrimonio monástico cercanas a una iglesia que poseía junto al monasterio de Santiago de León, y posiblemente también el obispo Oveco; otra tierra más cercana a la iglesia de Santa María²⁵⁵. Esta vez las compró a Abbaz y a Jacinto con sus mujeres; y finalmente, aunque no por eso menos importante, la dotación que hizo de varios bienes a Santiago de León, entre ellos el propio monasterio de San Cipriano del Condado, la iglesia de Santa María del Cea u la iglesia de San Martín de Pajares, donación que sugiere una iniciativa por parte de Iquilani de estrechar lazos con un enclave monástico que formaba parte de la red señorial de León.

Solamente vemos a otro religioso interactuando en la red de poder de San Cipriano del Condado. Se trata del ya citado vicario Félix, que participó activamente en una compraventa ya discutida que propició la acumulación de tierras para el monasterio cerca de la iglesia de Santa María del Cea²⁵⁶. Sin embargo, son

²⁵² DAVIES, *Acts of Giving*, p. 32.

²⁵³ *León*, I, 185/944.

²⁵⁴ *León*, I, 197/947.

²⁵⁵ *León*, I, 221/950

²⁵⁶ *León*, I, 202/948.

los personajes locales los actores que más se les ve interactuando en la red de poder, pues de seis documentos sobre Cipriano del Condado, en cuatro los hemos hallado participando activamente, los cuales son los siguientes: Emiliano, con su mujer e hijos, que permutaron con el abad Iquilani y el monasterio de San Cipriano dos suertes de tierra por un linar y otras dos suertes de tierra²⁵⁷; Lupe, con su familia, y Ferrocinti, con la suya también, dos familias que vendieron al monasterio unas tierras que les pertenecían cerca de la iglesia de Santa María²⁵⁸. Pero, la primera familia, por su parte, vendió una tierra suya propia por la que recibió varios arienzos y vino, mientras que la otra, la de Ferrocinti, otra tierra por la que recibió dos arienzos y medio; igualmente, Abbaz y Jacinto con sus mujeres, que vendieron unas tierras cercas de la iglesia de Santa María²⁵⁹; y el único matrimonio de este renglón, Cipriano y su mujer, Godón, que vendieron otra tierra próxima a la iglesia de Santa María al monasterio de Cipriano con el vicario Félix como el representante de este último²⁶⁰.

En base a los bienes que vemos en estas transacciones de personajes locales, podemos sostener que todos, tanto las tres familias como el matrimonio estudiado, fueron pequeños propietarios locales, que según parece, poseían tierras en lugares muy cercanos a la iglesia de Santa María del Cea que formaba parte del patrimonio monástico de Cipriano del Condado²⁶¹. Por otra parte, resulta muy llamativo que a pesar de la relevancia social del abad Iquilani, no se aprecie presencia de algún aristócrata local vinculado al cenobio o de algún magnate. Parece razonable afirmar que la red de poder de este monasterio fue poco fluida en términos económicos. Con todo, a nivel político puede considerarse aún como una red propia de un centro eclesiástico intermedio por varias razones. Aun cuando hemos visto que la presencia regia es casi imperceptible en este monasterio, la de los obispos no fue así, sobre todo la participación del obispo Oveco en esta red. Y por otra parte, está Iquilani que, a tenor de lo que nos dicen las fuentes sobre su perfil como donante

²⁵⁷ *León*, I, 185/944.

²⁵⁸ *León*, I, 197/947.

²⁵⁹ *León*, I, 221/950.

²⁶⁰ *León*, I, 202/948.

²⁶¹ *León*, I, 201/948.

relevante y fundador de Santiago de León, es evidencia de que San Cipriano del Condado contó con una red de poder propia de un monasterio intermedio, aunque no sea un caso muy documentado.

En cuanto a la función del monasterio de San Cipriano del Condado como mecanismo de articulación social, vemos que la ejerció de modo muy concentrado porque las siete transacciones estudiadas y relacionadas con unidades territoriales estuvieron localizadas cerca de la iglesia local de Santa María del Cea, sobre el Castrobol (Fig. 27)²⁶². Éstas son dos permutadas por Emiliano y su familia, otras compradas a las familias de Lupe y Ferrocinti, otra comprada a Cipriano y su mujer Godón, y la tierra de las familias de Abbaz y Jacinto²⁶³. Y una corte cercada junto al mismo monasterio, pero que fue cedido por Iquilani al monasterio de Santiago de León²⁶⁴. Pero éstos fueron cedidos por el abad Iquilani al monasterio de Santiago de León, con lo cual hay que preguntarse si dichos bienes dejaron de formar parte del patrimonio de San Cipriano o si los mismos permitieron que ambos colectivos monásticos estrecharan más lazos entre sí. Los únicos bienes excéntricos que poseía San Cipriano del Condado fueron un molino y tierras a orillas del río Torío, cinco pausatas en Lampreana, una corte en Oncina (posiblemente en lo que sería hoy Valverde de la Virgen), y nueve viñas en Monte Áureo, quedando en manos también estos últimos bienes inmuebles en manos de Santiago de León²⁶⁵. Tal y como se observa del estudio de esta función, no ha quedado constancia que nos revele si el monasterio de San Cipriano llegó a poseer villas y heredades, lo que sugiere que el principal motivo por el cual San Cipriano del Condado sirvió de mecanismo de control local fue únicamente para concentrar tierras en la iglesia de Santa María del Cea. Las únicas tres villas que aparecen aludidas en la documentación del monasterio del Condado son unas ubicadas en Bercianos del Páramo que conocemos por la dotación ya citada de Iquilani al monasterio de

²⁶² GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J.A., *Fortificaciones y feudalismo: en el origen y formación del reino leonés (siglos IX-XIII)*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1995.

²⁶³ *León*, I, 185/944, *León*, I, 197/947, *León*, I, 202/948 y *León*, I, 221/950.

²⁶⁴ *León*, I, 42/917.

²⁶⁵ *León*, I, 42/917.

Santiago de León, lo que quiere decir que las conocemos habiendo pasado a manos de su donatario²⁶⁶.

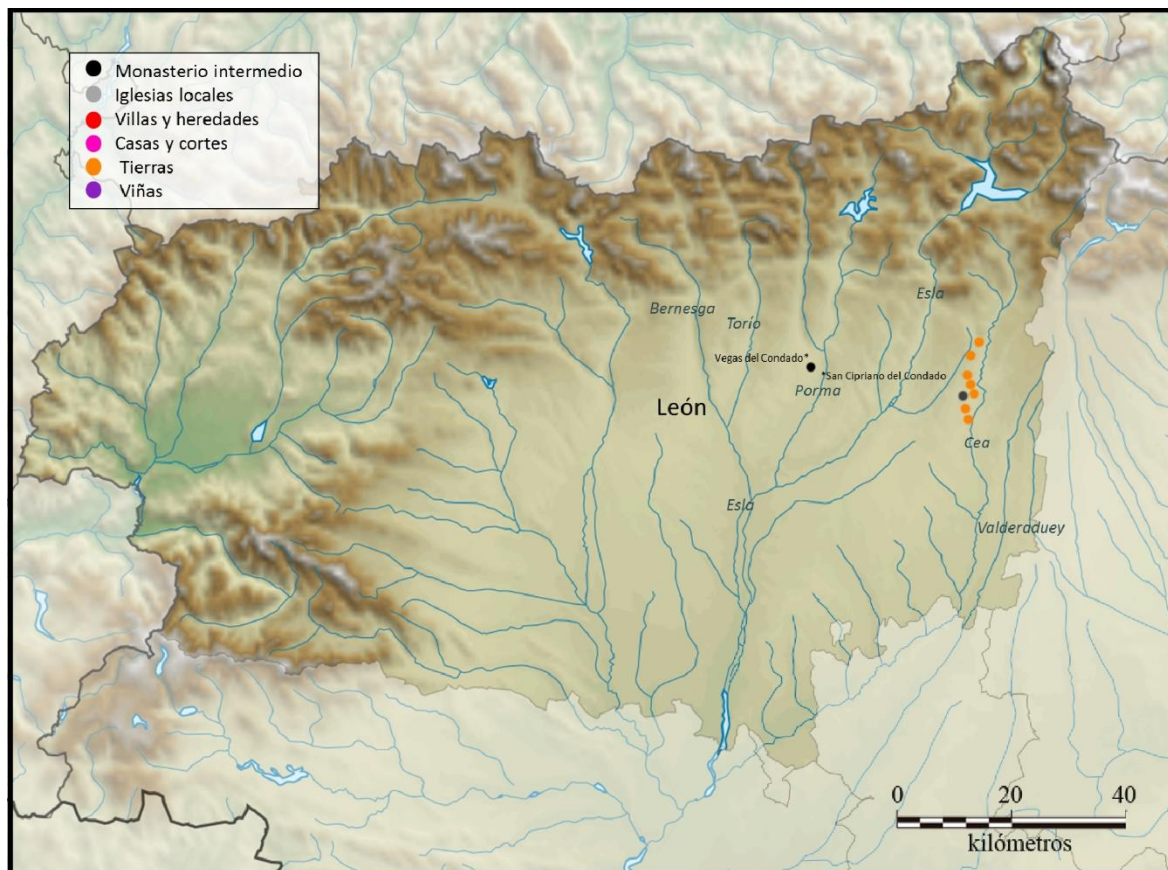


Figura 28. Distribución de bienes del patrimonio monástico de San Cipriano del Condado

Por otra parte, tampoco queda del todo claro si las villas pertenecieron al patrimonio monástico de Cipriano del Condado o si eran bienes personales del abad Iquiliano, razón por la cual no nos ha parecido razonable incluirlos como parte de las unidades territoriales que controló Cipriano del Condado porque, primero, vemos que la única acumulación de tierras que nos revela la documentación fue en torno a la iglesia de Santa María, y segundo, las villas luego pertenecieron a

²⁶⁶ *León*, I, 42/917.

Santiago de León. Por lo tanto, se deduce de este monasterio un ámbito de actuación de mayormente a escala supralocal, teniendo en cuenta el lugar donde estaba asentado el monasterio (en la localidad de San Cipriano del Condado, a orillas del río Porma), y dónde estuvieron localizadas sus tierras e iglesia de Santa María, a orillas del río Cea. El problema es que los documentos no nos revelan dónde estuvieron sitas exactamente la iglesia y las tierras. Aun así, está claro que el ejercicio de articulación de sus tierras trascendió el ámbito local.

Su función como micro-red de iglesias locales también es interesante por la ambigüedad en torno cómo se asoció San Cipriano del Condado con algunas de las iglesias propias mencionadas en la documentación, pero sin quedar claro si pertenecían a dicha red. La iglesia local que las fuentes nos presentan como un centro eclesiástico claramente conectado a San Cipriano del Condado es la iglesia de Santa María del Cea sobre Castrobol (Fig. 28). Este dato lo conocemos a través de la donación que hizo el obispo Oveco de León al abad Iquilani y al monasterio de San Cipriano del Condado²⁶⁷. Conforme hemos ido comentando a través de este análisis de San Cipriano del Condado, la iglesia de Santa María del Cea sirvió de nexo para San Cipriano tanto con el obispo Oveco como del monasterio de Santiago de León. No perdamos de vista que además de haber sido el obispo Oveco el donante de esta iglesia local, luego lo encontramos en una transacción local entre el cenobio intermedio y otros actores, Cipriano y su mujer Gordón, que ligaba indirectamente a dicha iglesia local²⁶⁸. Respecto al nexo entre la iglesia de Santa María, San Cipriano del Condado y Santiago de León, éste lo conocemos mediante una donación que hizo el abad Iquilani de esa iglesia propia local al núcleo monástico localizado en León²⁶⁹. Pero aun cuando el monasterio de Santiago de León recibió en donación del abad Iquilani la iglesia de Santa María, se deduce por las fuentes que ésta siguió siendo de la propiedad de San Cipriano del Condado. Esto lo basamos en la propia cronología de dos documentos sobre la iglesia de Santa María del Cea, pues en el año 948, el obispo Oveco puso en manos del

²⁶⁷ *León*, I, 201/948.

²⁶⁸ *León*, I, 202/948.

²⁶⁹ *León*, I, 42/917.

monasterio de San Cipriano y Santiago de León dicha iglesia propia, 31 años después del abad Iquilani haber donado la misma iglesia también a Santiago de León²⁷⁰.

También hemos podido identificar en las fuentes una iglesia local adicional: la iglesia de San Martín en Pajares. No obstante, nos resulta difícil precisar con exactitud si formó parte de la micro-red de iglesias de Cipriano del Condado o no por los pocos datos sobre este particular que nos ofrece la donación por la cual la conocemos. Ésta es la que hizo el abad Iquilani a la abadesa Felicia y al monasterio de Santiago de León que data del 917²⁷¹. El problema de esta donación es que no queda claro si Iquilani donó San Martín de Pajares a nombre del colectivo monástico o a título personal. Es por tal razón que no vemos en la red monástica de San Cipriano del Condado que exista un nexo directo entre el nodo central, San Cipriano del Condado, y el monasterio de San Martín de Pajares (Fig. 28). Aun sin saber si San Martín de Pajares perteneció a San Cipriano del Condado, está claro que de una manera u otra tuvo que haber habido una relación entre ambos centros eclesiásticos, aunque haya sido indirectamente, por medio del abad Iquilani, quien a su vez sirvió de enlace, naturalmente, con el monasterio de Santiago de León. Esto es razonable sostenerlo porque al fin y al cabo, el donante de San Martín de Pajares, Iquilani, fue, obviamente también, abad de Cipriano del Condado. Por tanto, aun cuando en el sociograma veamos una relación un poco más distante entre San Cipriano del Condado y Santiago de León con Iquilani y San Martín de Pajares como nodos de por medio, esta apreciación puede ser engañosa porque no tendría en cuenta el papel protagónico de Iquilani como abad, según ya hemos visto (Fig. 28). En cambio, se aprecia en el sociograma una aparente conexión más cercana entre San Cipriano del Condado y Santiago de León con Santa María del Cea como único nodo intermedio. Pero, nuevamente esto sería una interpretación del sociograma un tanto sesgada porque no tiene en cuenta que fue también el abad Iquilani, conectado al nodo de Santa María del Cea, el que donó dicha iglesia al

²⁷⁰ *León*, I, 42/917 y *León*, I, 201/948.

²⁷¹ *León*, I, 42/917.

monasterio de Santiago de León, iglesia que pertenecía al monasterio de San Cipriano del Condado (Fig. 28).

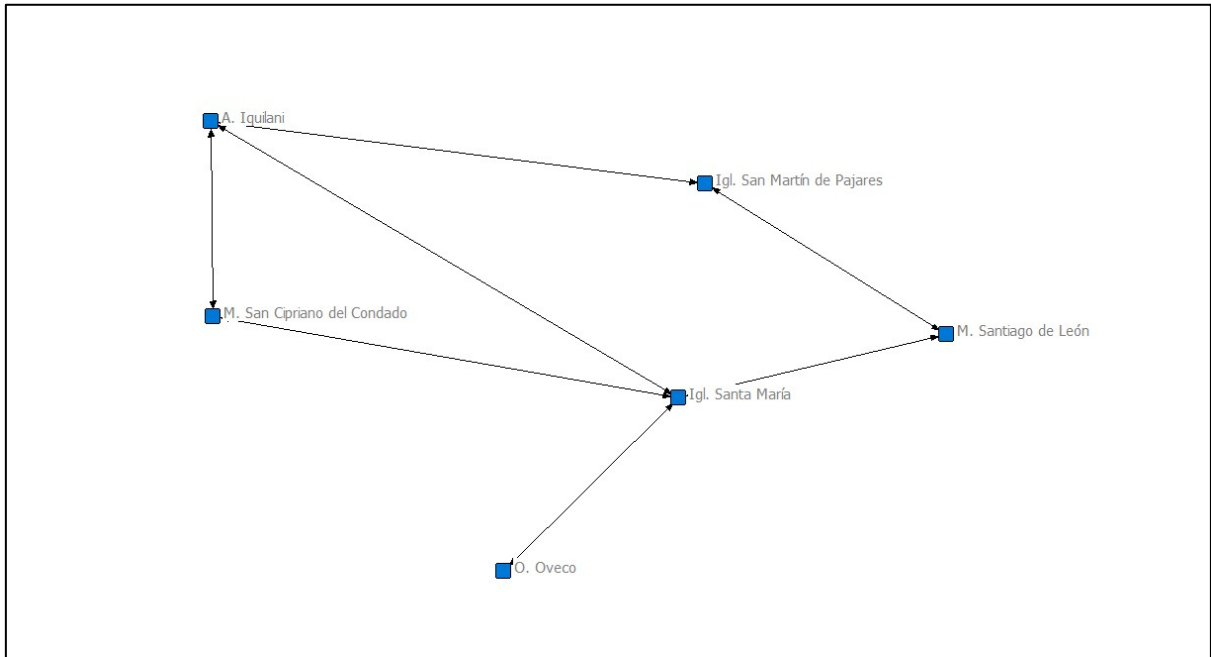


Figura 29. Red monástica de San Cipriano del Condado

En conclusión, se aprecia por el patrimonio monástico revisado del monasterio de San Cipriano del Condado, (un total de ocho bienes), que fue un monasterio que actuó fundamentalmente a escala supralocal a dos niveles (Fig. 29). El primer nivel consistió básicamente de las conexiones que mantuvo el abad Iquilani con el monasterio de Santiago de León, y el obispo Oveco de León. Estos nexos supralocales se sostuvieron a base de la inversión del prestigio por parte de Iquilani y el monasterio a través de una donación que incluyó tres villas, dos cortes, nueve viñas, las iglesias de Santa María del Cea y San Martín de Pajares, y hasta el propio monasterio de San Cipriano del Condado (sin que Iquilani dejara de ser su abad). En el caso del obispo de León, por medio de la donación que le hizo el prelado de la iglesia de Santa María del Cea, poseída tanto por Santiago de León

como por San Cipriano del Condado. Esta conexión con el poder episcopal la conocemos también por la confirmación realizada por el obispo Oveco de una de muchas tierras que iba acumulando Iquilani (un total de siete) cerca de la iglesia de Santa María del Cea.

El segundo nivel de acción supralocal se ha observado al analizar la acumulación y organización de tierras que San Cipriano del Condado llevó a cabo alrededor de la iglesia de Santa María a orillas del río Cea. Dicha iniciativa de acumulación fue posible por el protagonismo llevado a cabo por Iquilani también participando de transacciones en que cuatro propietarios permutaron o vendieron sus tierras, todas ubicadas relativamente a orillas del Cea, pero sin precisarse exactamente dónde estuvieron ubicadas. Uno de estos fue un matrimonio, el de Cipriano y Godón, por el que adquirió el monasterio una tierra que lindaba con la iglesia de Santa María del Cea. Las otras seis tierras adquiridas, todas ellas próximas a la misma iglesia local también, las obtuvo el monasterio por los grupos familiares de Emiliano, su mujer y sus hijos, el de Lupe y sus hermanos, y el de Abbaz y Jacinto con sus mujeres.

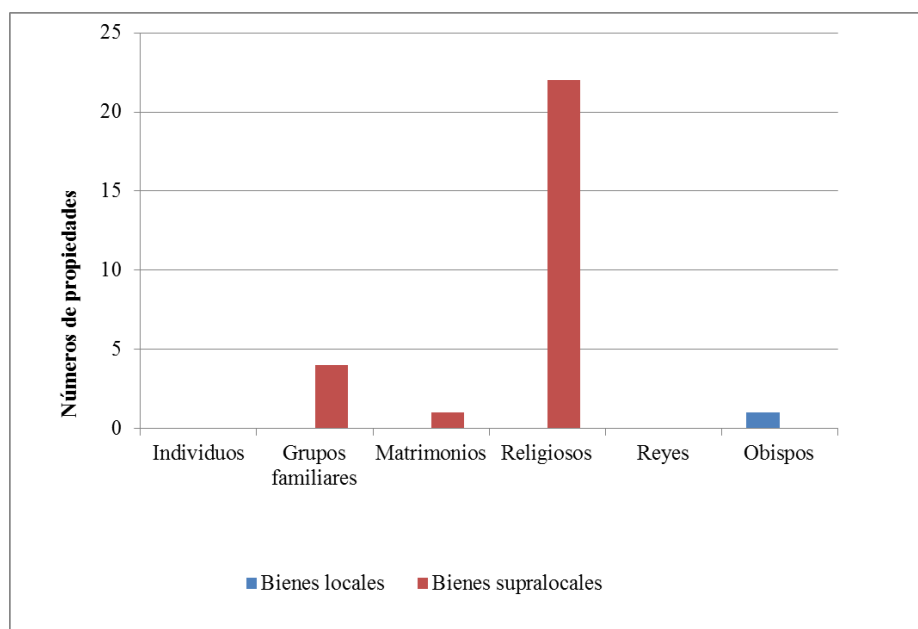


Figura 30. Distribución de bienes locales y supralocales por personajes en San Cipriano del Condado.

Se deduce de toda esta actividad de acumulación del territorio en torno a la iglesia de Santa María que este centro eclesiástico ejerció dos funciones al mismo tiempo como nodo de la red de San Cipriano del Condado: la primera, servir, por un lado, como el único nodo monástico y local de la red eclesiástica que había configurado San Cipriano en torno a esta iglesia, el núcleo monástico de Santiago de León, y el obispo Oveco; y segundo, funcionar como núcleo de articulación de siete tierras que iba incorporando San Cipriano del Condado para su patrimonio monástico alrededor de esta iglesia del Cea. Por tanto, San Cipriano del Condado que se configuró como un monasterio con una relación fuerte entre el poder episcopal, el núcleo monástico de Santiago de León y un aristócrata eclesiástico, concretamente el abad Iquilani.

5.6 El monasterio de San Vicente de León

A comienzos del siglo XI, una mujer llamada Salomona, probablemente miembro de la aristocracia asociada a la sede regia leonesa, decidió fundar un monasterio en dicha ciudad²⁷². Para llevar a cabo la fundación, acumuló bienes muebles e inmuebles por medio de compraventas y donaciones. No se sabe con certeza cuándo se fundó su monasterio que dedicó a San Vicente. Sin embargo, a partir de 1010-1011, en todos los diplomas relacionados con este cenobio se da por sentada su fundación, por lo cual se deduce que el monasterio pudiera haberse erigido entre los años 1005 y el último año en que se ha quedado documentada Salomona acumulando bienes, en 1010²⁷³.

En cuando a la hipótesis de la pertenencia de Salomona a la élite leonesa, varias son las razones por las que la sostenemos: primeramente, por el hecho de que

²⁷² RISCO, *Historia de León*, p. 126.

²⁷³ *León*, III, 646/1005, *León*, III, 689/1010 y *León*, III, 696/1010-1011.

su principal espacio de acción era dicha ciudad²⁷⁴. En su caso específico, este hecho queda constatado con la fundación del monasterio de San Vicente en León. Segundo, por las relaciones socio-políticas que mantuvo Salomona con personajes relevantes: siete con obispos, sobresaliendo entre todos el obispo Servando (primero como presbítero, y varios años después como obispo), y en menor medida los obispos Jimeno y Nuño²⁷⁵. Según nos revelan las fuentes, la abadesa Salomona mantuvo vínculos con Servando antes y después de haber asumido el solio episcopal. La noticia más antigua de estos nexos es la del 1010 en la que Servando le cedió la *Penna intus cauata*, o Peña Forada, en la que estaba fundada la iglesia de San Miguel, incluyendo algunos bienes adicionales, entre los cuales sobresalen una viña que había sido de la propiedad de Vellito y su esposa Argentea²⁷⁶. Luego, tras haber sido nombrado obispo, Servando le donó a la abadesa Salomona y al monasterio de San Vicente una villa que había comprado a doña Auria, hermana del monje Zuleimán²⁷⁷. El obispo cedió también varios bienes adicionales, resaltando una heredad en Vilella, sita a orillas del río Torío que había sido del presbítero Salvador.

Dos transacciones adicionales constatan la relación continuada entre el monasterio de San Vicente de León y Servando: la primera, de 1030, cuando el obispo Servando donó una corte y heredades en Villamona en el río Torío al monasterio de San Vicente²⁷⁸. Servando había recibido dichos bienes doña Flámula. Esta monja, descrita en la documentación como *Christi ancilla*, le puso como condición al prelado que poseyera los bienes donados mientras viviera, y que cuando muriera, se los dejara al centro eclesiástico que él quisiera. Al parecer, el

²⁷⁴ SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Una ciudad de la España cristiana hace mil años: estampas de la vida de León*. Madrid, Rialp, 1982. ESTEPA DÍEZ, C., *La nobleza leonesa en los siglos XI y XII*. Astorga, Centro de Estudios Astorganos Marcelo Macías, 1984. ESTEPA DÍEZ, C., *Estructura social de la ciudad de León: (siglos XI-XIII)*. León, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1977. CARVAJAL CASTRO, A., “La construcción de una sede regia: León y la identidad política de los reyes asturleonenses en la crónica de Sampiro y en los documentos”, *e-Spania*, [en línea], 18, 2014, URL: <http://e-spania.revues.org/23714> ; DOI : 10.4000/e-spania.23714.

²⁷⁵ RISCO, *Historia de León*, p. 127, *León*, III, 689/1010 y *León*, III, 862/1030.

²⁷⁶ *León*, III, 689/1010.

²⁷⁷ *León*, III, 880/1030.

²⁷⁸ *León*, III, 862/1030.

obispo quiso donar los bienes en vida, razón por la cual los puso en manos del monasterio de San Vicente, aunque con el consentimiento de ella. Por tanto, se deduce por la donación que hizo doña Flámula al obispo que ésta debió de haber sido un personaje más de la élite conectada al obispo, al igual que doña Salomona y el colectivo monástico de San Vicente. La segunda transacción del obispo Servando data también del 1030, y en ella éste donó también al monasterio de San Vicente una villa que había comprado a doña Auria, hermana del monje Zuleimán²⁷⁹. Con la donación, incluyó el obispo una heredad sita en Vilella y cuyo propietario fue el presbítero Salvador, además de un molino que compró al abad Fruela. Añadió también una viña que había sido de Sarracino, otra cerca de la de Sarracino y otra que fue el abad Fruela.

Otro de los personajes relevantes con los que Salomona mantuvo relaciones estrechas es el aristócrata portugués Sarracino Arias, muy cercano él a la curia regia y al rey Alfonso V²⁸⁰. De este aristócrata, tanto la abadesa Salomona como el monasterio de San Vicente recibieron, *medietate in villa quam dicunt Masella in Paramo* (Mansilla del Yermo)²⁸¹. También su heredad de Quintanilla de los Oteros, una serna que había sido de García Iñíquiz, cuatro aranzadas de viña en Campo de Villa Videl, otra serna en Calvo, y unas heredades que obtuvo de Zuleimán Legióniz. Posteriormente, tenemos noticias a través de un pleito sobre la media heredad de Mansilla del Yermo de Sarracino Arias, fue enterrado en el monasterio de San Vicente²⁸². La disputa se entabló entre Diego Lubóniz, su madre Domna Infante, hermanos y sobrinos contra doña Froilo, viuda de Sarracino Arias y la abadesa Salomona. La parte de Diego demandaba para sí la media heredad en Mansilla del Yermo debido a que la habían comprado alegadamente a Eita Fernández y a su hermano. La otra parte, la de Froilo, sostenía que dicha heredad, que se encontraba desarticulada, formaba parte del condado de Astorga, por lo cual su difunto marido solicitó al rey permiso para organizarla, accediendo el último. Al

²⁷⁹ *León*, III, 880/1030.

²⁸⁰ DURANY CASTRILLO, "El obispado de Astorga", p. 198.

²⁸¹ *León*, III, 749/1017.

²⁸² *León*, III, 822/1025.

morir Sarracino Arias, el rey Alfonso V puso en manos del monasterio de San Vicente tanto la media heredad del difunto como la villa de Mansilla del Yermo en favor de su alma. Como resolución del pleito, el obispo Jimeno de Astorga, juez nombrado por Alfonso V, ordenó al monasterio de San Vicente y a Froilo entregarle a Diego Lubóniz la mitad de las tierras que estaban fuera de la villa para que no perdieran el dinero que habían pagado a Eita Fernández y a su hermano por la media heredad²⁸³.

No obstante, si bien la documentación nos revela vínculos estrechos entre el monasterio de San Vicente y los magnates Servando y Sarracino Arias, la presencia de magnates y aristócratas en este monasterio es un tanto reducida: tres obispos, Servando, Jimeno y Nuño, y un noble, Sarracino Arias. Estos obispos interactúan, según los diplomas, siete veces, incluyendo cuatro de Servando, dos del obispo Jimeno, y uno del obispo Jimeno junto al obispo Nuño, lo que quiere decir que solamente tres obispos mantuvieron una relación directa con el monasterio, variando sus roles entre las actuaciones pasivas y activas²⁸⁴. En cuanto a aristócratas laicos adicionales a Sarracino Arias, no hemos encontrado más ninguno. Aun cuando está que claro que en 21 documentos revisados aparecen interaccionando una cantidad considerable de personajes relevantes, -concretamente 11 incluyendo a Sarracino Arias-, los diez restantes no parecen ser aristócratas o magnates regios, pues se trata solamente de presbíteros y abades participando en transacciones sobre el monasterio. La falta de fuentes adicionales que nos revelen el trasfondo de estos personajes de la élite eclesiástica o vínculos con círculos de poder del reino, incluyendo el rey, es un obstáculo para afirmar si fueron más que miembros de la élite.

Por otra parte, y en base a la revisión documental que hemos hecho sobre el papel de la monarquía en el monasterio de San Vicente, podemos sostener que las

²⁸³ *León*, III, 822/1025.

²⁸⁴ De los 7 documentos sobre obispos, los 4 en los que se les observa asumiendo un rol activo, son los siguientes: *León*, III, 689/1010, *León*, III, 822/1025, *León*, III, 862/1030 y *León*, III, 880/1030. En los 3 restantes, los encontramos asumiendo un rol pasivo: *León*, III, 749/1017, *León*, III, 754/1018 y *León*, III, 831/1026?.

intervenciones regias fueron mínimas, limitándose solamente a una directa. Nos referimos a una intervención regia de 1018 en la que Alfonso V dispuso de varios bienes que habían pertenecido al difunto noble Sarracino Arias, poniéndolos en manos de varios centros eclesiásticos, entre ellos el monasterio de San Vicente²⁸⁵. A este monasterio le cedió el rey una villa ubicada en Valdesaz. Otro bien de los que dispuso Alfonso V fue una media heredad de Mansilla del Yermo (o del Páramo). No obstante, no queda claro en la documentación qué iglesia fue la donataria por encontrarse dicho diploma en pésimas condiciones. Aun así, no resulta razonable asumir que la institución donataria pudo haber sido el monasterio de San Vicente en base a otros diplomas hallados: uno de Sarracino Arias en el que donó al monasterio la media heredad de Mansilla del Yermo al monasterio de San Vicente antes de morir, y otro de un pleito en el que el obispo Jimeno confirmó al monasterio aludido como propietario de la media heredad habiendo después de la muerte de Sarracino Arias y que éste lo donara a la institución²⁸⁶. Lo único que pudiera contradecir esta hipótesis es que la media heredad a la que se refería Alfonso V haya sido la otra parte de la que San Vicente no fue propietario y de que desconocemos quién fue su propietario.

Con todo, aun con esta intervención regia que favorecía directamente al monasterio de San Vicente de León, resulta llamativo que en el diploma no se observe a Salomona ni a ningún representante del cenobio confirmando la donación. Dicha ausencia se explica por el hecho de que ni doña Salomona ni el monasterio de San Vicente fueron protagonistas en esta transacción, sino el propio Alfonso V y la viuda de Sarracino, Froilo Muñoz. Tras la muerte de su marido, Froilo acudió a Alfonso V para que aclarase lo que se debía hacer con una serie de bienes sitios en León que le había dado al aristócrata portugués. La razón por la que el monarca tuvo que disponer de los mismos, aun habiéndolos donado a Sarracino, tuvo haber sido porque el monarca todavía ostentaba una potestad superior sobre ellos por ser el rey, a lo que decidió Alfonso V entregar la mitad de los bienes a varios centros eclesiásticos, entre ellos el monasterio de San Vicente para fomentar el patrocinio y

²⁸⁵ *León*, III, 754/1018.

²⁸⁶ *León*, III, 749/1017 y *León*, III, 822/1025.

prestigio regio²⁸⁷. Pero por otro lado, se infiere de esta disposición que fue al mismo tiempo un pacto entre el rey y Froilo Muñoz, constatado al favorecer el cenobio donde se enterró a su marido, por consiguiente, importante para su familia, y hasta pudo haber existido algún patrocinio nobiliario, según nos lo revelan las donaciones que el propio Sarracino Arias le hizo en vida a la institución²⁸⁸. Por tales razones, toma sentido la ausencia de algún representante del monasterio de San Vicente de León en esta transacción, debido a que más que una donación regia en favor del monasterio, la misma fue un pacto entre Froilo Muñoz y Alfonso V. Evidentemente, nuestra hipótesis de relación directa regia con el cenobio de San Vicente podría carecer de base por el hecho de que Alfonso V no intervino presencialmente en dicho centro eclesiástico. No obstante, varias razones confirman nuestra hipótesis: primero, el hecho de que el monasterio aparezca como entidad favorecida nos impide descartar la relación directa. Aun cuando el rey no intervino personalmente en San Vicente, la donación de media heredad implicó directamente al centro eclesiástico, puesto que al fin de cuentas fue el donatario del bien inmueble. Por tanto, el nexo es directo porque el monasterio se vio envuelto directamente en una decisión regia, pero al mismo tiempo pasivo porque el cenobio no sirvió escenario de la decisión ni hubo representantes monásticos que confirmaran la donación.

Y segundo, porque si comparamos la forma en que se llevó a cabo este favor regio con otros diplomas en los que se aprecia la influencia regia en el monasterio de San Vicente, nos damos cuenta de que este monasterio no sirvió de escenario habitual para la interacción directa del rey. Solamente en otra ocasión, concretamente en un pleito entre Diego Lubóniz y doña Froilo, podría decirse que hubo una relación entre el centro eclesiástico y el rey, pero indirecta porque en este pleito Alfonso V se limitó solamente a nombrar al obispo Jimeno como juez²⁸⁹. Ni siquiera se le ve confirmando en el diploma la decisión del caso. En cambio, lo único que se ha encontrado al final del pleito es un reconocimiento de su autoridad regia hecha por las partes en disputas: *Regnante Adifonsus in Legione*. Fuera de

²⁸⁷ MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, "Pervivencia y transformaciones", pp. 20-22.

²⁸⁸ *León*, III, 686/1010 y *León*, III, 749/1017.

²⁸⁹ *León*, III, 822/1025.

estas intervenciones regia, primero directamente en el pacto entre Alfonso V y Froilo y luego indirectamente en el pleito entre Diego Lubóniz y Froilo, no se han encontrado más intervenciones de Alfonso V en el monasterio de San Vicente de León. En las 19 transacciones restantes sobre este centro eclesiástico intermedio, solo en cuatro ocasiones se aprecia un reconocimiento de la autoridad regia. Por lo tanto, la influencia regia en el monasterio de San Vicente fue mínima, limitándose únicamente a dos intervenciones pasivas de 21 transacciones encontradas sobre este monasterio, todas ellas de entre comienzos del siglo XI hasta 1036.

Analizar la influencia regia y episcopal nos ha permitido abordar también las redes de poder constituidas en San Vicente de León por otros actores que hemos encontrado en los diplomas. Predominan en este nodo monástico intermedio las interacciones, obviamente de religiosos, con un total de nueve casos documentados, una antes de que apareciera el monasterio en las fuentes, y ocho con el monasterio y la abadesa Salomona como donatarios. A continuación, aludimos las nueve transacciones sin pretender hacer un ejercicio exhaustivo: en el 1005, el Abad Adulfo y doña Elo, que vendieron a doña Salomona una corte cerca de la catedral de León²⁹⁰; entre los años 1010-1011, que el abad Isidoro donó varios bienes al monasterio de San Vicente de León²⁹¹. Se destacan entre ellos una corte cerrada con sus casas sita cerca del propio monasterio de San Vicente, una viña en Montefrío, concretamente en la villa llamada Nava, y otras viñas localizadas en monte Aureo; otro fue el abad Vímara, que cedió a San Vicente de León sus tierras localizadas en Valdesaz y media viña en Quintanilla de Valdesaz, mientras que la otra mitad de la misma la vendió al cenobio. Igualmente, puso en manos del cenobio intermedio otra viña ubicada cerca de otras viñas que ya poseía San Vicente de León²⁹²; también el presbítero Justo, que donó *pro anima* varias heredades a San Vicente de León²⁹³. Los dos personajes siguientes, se parecen al anterior, pues se tratan de religiosos que no han asumido una categoría considerable como la del abad. El primero es el

²⁹⁰ León, III, 646/1005.

²⁹¹ León, III, 696/1010-1011.

²⁹² León, III, 776/1021.

²⁹³ León, III, 815/1025.

confesor Juan, que donó al monasterio la tercera parte de las viñas que poseía en Monte Aureo²⁹⁴; y otro personaje llamado Justo y detentando la categoría de presbítero también (posiblemente el mismo que estudiamos que donó varias heredades, pues ambas donaciones son del mismo año), que entregó al mismo monasterio intermedio una corte con sus casas entre otros bienes²⁹⁵. El noveno caso que nos queda de unos religiosos interactuando en el monasterio de San Vicente de León difiere de los anteriores, pues se trata de unos aristócratas eclesiásticos por sus conexiones con la monarquía y el cenobio que regía. Se trata del abad Agilani, que, junto con el prepósito Cipriano y el monasterio de Sahagún, entregó a San Vicente un solar donde anteriormente hubo una corte²⁹⁶.

El segundo tipo de actor que encontramos actuando con más frecuencia es el propietario local. Con un total de siete interacciones en los 21 diplomas revisados, se aprecia que una la realizó un individuo en solitario, cuatro por parejas casadas, y dos por varios grupos familiares. Tal y como hemos hecho con los dos actores religiosos, los aludiremos someramente: García Domínguez, que donó y al monasterio de San Vicente una corte cerrada con sus edificios en la ciudad de León²⁹⁷; Salvador y su mujer Kilio, que vendieron en el 1005 una villa propia en Matarromarigo²⁹⁸; el matrimonio de Zuleimán y su mujer Arilo, que donaron a Salomona y al monasterio la villa de Cabreros²⁹⁹. Otros dos matrimonios aparecen documentados participando de transacciones con San Vicente, cuyo bien en cuestión fue la tierra. El primero, Zuleimán y Argilo, que donaron a la abadesa Salomona y a San Vicente la heredad que poseían desperdigada en 3 villas: en la de Conforcos en el valle de Ardón, en Cabreros del río, a orillas del Esla y en Villa Regini (Villarrín) en el Páramo³⁰⁰. Y el segundo, Domingo Dádiniz y su mujer, que vendieron a la abadesa y centro eclesiástico aludidos dos tierras sitas en León³⁰¹.

²⁹⁴ León, III, 847/1028.

²⁹⁵ León, III, 943/1025-1035.

²⁹⁶ León, III, 786/1022.

²⁹⁷ León, III, 697/1011.

²⁹⁸ León, III, 645/1005.

²⁹⁹ León, III, 723/1014.

³⁰⁰ León, III, 747/1017.

³⁰¹ León, III, 804/1023.

Las últimas dos transacciones son de grupos familiares. La primera es del pleito entre Diego Lubóniz junto a su familia y la viuda de Sarracino Arias, Froilo Muñoz sobre una media heredad en Mansilla del Yermo que poseía el monasterio de San Vicente, pero que el grupo familiar alegaba se la había vendido a Eita Fernández y su hermano³⁰². Y el otro es el de Vislavara y sus hijos, que donaron al monasterio de San Vicente una corte que poseían en la ciudad de León³⁰³.

En cuanto a la red de unidades territoriales del monasterio de San Vicente de León, vemos que éste funcionó como mecanismo de gestión a nivel inmediato en el propio entorno de León, predominando las cortes por diversas partes de la ciudad y cerca de la sede episcopal leonesa, entre otros bienes (Fig. 31). Hablamos de un total de cuatro cortes: la primera, vendida por 22 sueldos por el abad Adulfo y doña Elo a doña Salomona antes de la fundación del monasterio de San Vicente³⁰⁴. Dicha corte estaba localizada cerca de la sede obispal de León y había sido del diácono Miguel. Otra corte es la donada *pro anima* por el presbítero Justo, la cual consistía de tres casas y estaba situada cerca del mercado de León³⁰⁵. La tercera corte la recibió en donación el monasterio por García Domínguez, y la misma estaba conformada por varios edificios³⁰⁶. Y la cuarta corte lindaba con el propio monasterio de San Vicente de León³⁰⁷. Ésta fue donada por Vislavara y sus hijos Reforco, Froila, Gudesteo, Jimena y Eldonza, habiéndola comprado anteriormente al presbítero Ramiro por 20 sueldos. Por último, también poseyó el monasterio en la ciudad de León una huerta que le había donado el confesor Juan en el 847³⁰⁸. O sea, que el hecho de que San Vicente se haya vuelto un mecanismo de articulación local en la ciudad de León fue posible por las relaciones que mantuvo con religiosos, incluyendo abades, y grupos familiares que buscaban el prestigio que suponía

³⁰² *León*, III, 822/1025.

³⁰³ *León*, III, 831/¿1026?.

³⁰⁴ *León*, III, 646/1005.

³⁰⁵ *León*, III, 815/1025.

³⁰⁶ *León*, III, 697/1011.

³⁰⁷ *León*, III, 831/¿1026?.

³⁰⁸ *León*, III, 847/1028.

acceder a la red de poder que iba constituyendo San Vicente por distintas partes de León.

Más allá de la ciudad de León, se aprecia a través de los diplomas que tanto la abadesa Salomona como el monasterio de San Vicente de León llevaron a cabo un proceso consistente de acumulación de tierras desperdigadas por diversos puntos de la ribera del Torío (Fig. 31). Éstas las adquirieron por medio de varias transacciones: en el 1030, cuando el monasterio recibió en manos del obispo Servando una corte óptima y varias heredades sitas en *Villamonna*, en la ribera del Torío –sin precisarse cuántas heredades donó³⁰⁹.

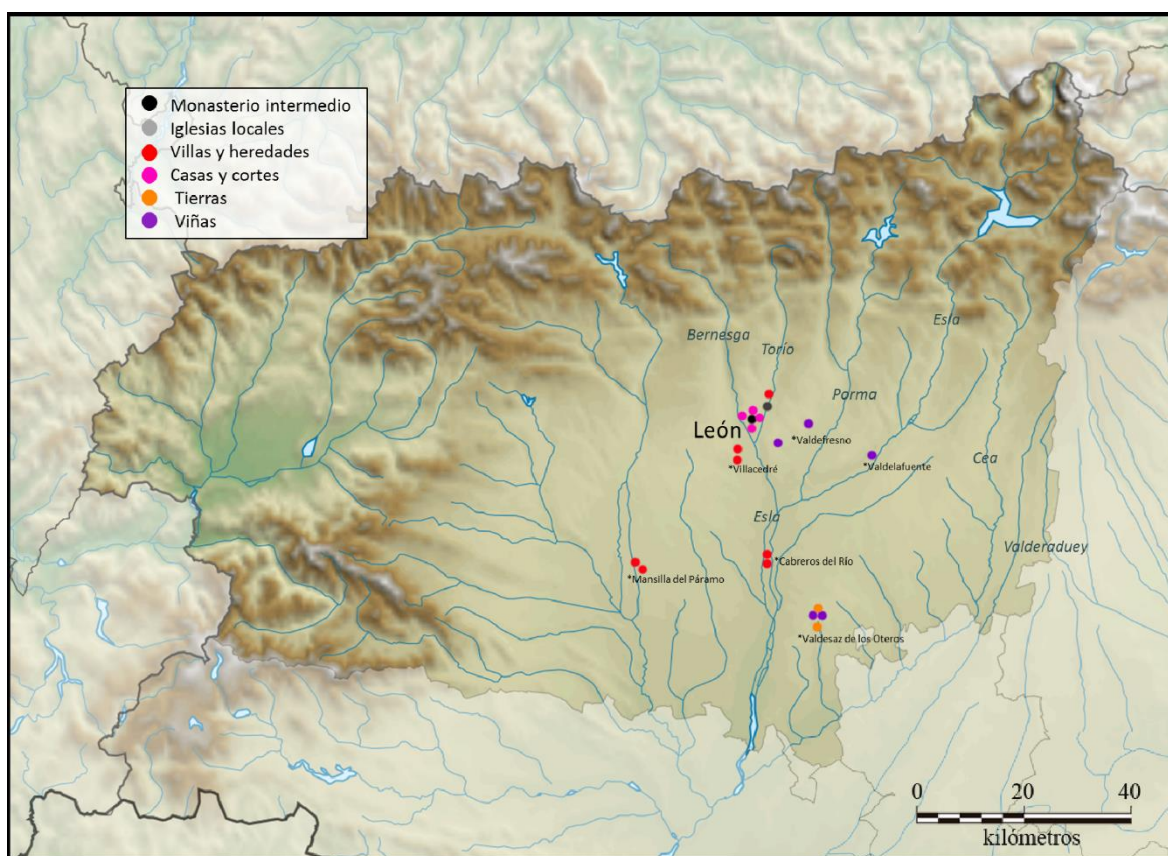


Figura 31. Distribución de bienes del patrimonio monástico de San Vicente de León

³⁰⁹ *León*, III, 862/1031.

Dicha donación la hizo *pro anima* de su hermana Velasquita, que había muerto, y con el consentimiento de doña Flámula, que la había donado al obispo con la condición de que fuera su propietario en vida y al morir las donara al centro eclesiástico de su predilección. Otra tierra que adquirió San Vicente en manos del obispo Servando fue una heredad sita también a orillas del río Torío, concretamente en Vilella³¹⁰. La heredad, que según el diploma se llamaba *Villa Paraiso*, fue donada por Servando al monasterio, a lo que añadió también un molino que había comprado al abad Froila, una viña que había sido de Sarracino y otra del abad Fruela, y que éste había adquirido de Apila³¹¹.

En cuanto a otras unidades territoriales adquiridas por donantes adicionales al obispo Servando, las fuentes nos revelan que en el 1022 la abadesa Salomona recibió del abad Agilani, el prepósito Cipriano y la comunidad monástica de Sahagún un solar que había sido antiguamente una corte con derecho de entrada y salida, un huerto, curso de agua y tres pedazos de tierra en torno a dicha corte³¹². Dicho solar se encontraba localizado en *Villa Zuleimán*, a orillas del río Torío. Lo sugerente de la donación es el hecho de que no ha quedado evidenciado en el diploma el monasterio de San Vicente como donatario habiendo estado ya fundado, sino exclusivamente a doña Salomona en esta función. Hemos de suponer que fue patrimonio personal suyo, pero aun así lo contamos como parte del patrimonio monástico por el testamento que luego hizo en favor del colectivo monástico de San Vicente y su sobrina Columba que entregó dicha tierra a ambos donatarios: *In Torio, Uilla Zuleman quam comparauimus de fratres de Domno Sanctos, terras et ortos et pumares fructuosas et infructuosas aquis aquarum*³¹³.

En resumen, vemos que el establecimiento de la red de San Vicente por distintas partes del Torío y la posibilidad de que fuera un mecanismo de articulación local fue facilitada por el obispo Servando, pues recibió de este varias heredades. Y, en menor medida, por compraventas que llevó a cabo Salomona con propietarios

³¹⁰ León, III, 880/1030.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² León, III, 786/1022.

³¹³ León, III, 946/1032.

locales que permitieron ampliar el patrimonio monástico añadiendo cortes, entre otros bienes. También San Vicente se vio favorecido por el monasterio de Sahagún, aunque hay que subrayar que indirectamente, debido a que la donataria inicial del solar que entregó el núcleo del Cea fue la abadesa Salomona. No fue hasta que ella se lo dio en herencia a San Vicente y a su sobrina que la institución lo incorporó a su patrimonio desperdigado en la ribera del Torío.

Por Monte Áureo, llegó el monasterio de San Vicente de León a poseer varias viñas, entre ellas, una tercera parte de unas que había recibido en donación del confesor Juan³¹⁴. Y otras que recibió en donación del abad Isidoro entre los años 1010-1011³¹⁵. Éstas últimas, las compró el susodicho abad a Velasco Ciclave. Por otro lado, el monasterio de San Vicente tuvo también propiedades inmuebles por Matarromarigo, al suroeste de León, específicamente al margen izquierdo del río Bernesga. Estos bienes fueron de gran relevancia, pues se trataron de una villa y una heredad, y las adquirió por medio de compraventas. Como cuestión significativa adicional, cabe resaltar que ambas propiedades fueron compradas a matrimonios locales en el periodo previo a la primera alusión en la que aparece en los diplomas el monasterio en los años 1010-1011, por lo que se trata transacciones documentadas que evidencian el proceso de acumulación de bienes por el que pasó doña Salomona previo a la fundación del monasterio de San Vicente de León³¹⁶. Son cuatro las transacciones llevadas a cabo por esta mujer antes de que tengamos evidencia empírica de la existencia de San Vicente de León, y en dos de ellas en concreto, tuvieron como objeto de la transacción bienes sitios en el ya aludido Matarromarigo³¹⁷. Una de ellas es la de Salvador y su mujer Kilio, que vendieron a doña Salomona *villa nostra propria quam abemus in territorio Legione locum nominato Matarromarigo*³¹⁸.

³¹⁴ León, III, 847/1028.

³¹⁵ León, III, 696/1010-1011.

³¹⁶ León, III, 696/1010-1011.

³¹⁷ León, III, 645/1005, León, III, 646/1005, León, III, 686/1010 y León, III, 689/1010. Los primeros y terceros documentos mencionados son los relacionados con matrimonios en transacciones.

³¹⁸ León, III, 645/1005.

Esta villa se encontraba próxima a la iglesia de Santa Eulalia, y en la venta, - efectuada por 31 sueldos-, incluyeron una corte, casas, árboles, huertas, tierras, etc. La otra transacción es la del matrimonio de Sarracino y su mujer Matrona³¹⁹. Éstos, junto a sus hijos Esteban, Domingo, Justa y Domna, vendieron a doña Salomona *hereditate nostra que abemus in territorio Legione ciuis locum Mataromarigo, uilla Tornarios, aderente aule Sancte Eulalie*, por un total de 30 sueldos. Algo significativo de ambas transacciones es que son reflejo de las actividades intensas realizadas en Matarromarigo y que la falta de conexiones directas con el rey Alfonso V o relaciones con magnates adicionales a Sarracino Arias o el obispo Servando la compensó con nexos mantenidos con propietarios locales por diversas partes por las que se extendió la red monástica de San Vicente de León, en este caso en Matarromarigo.

En cambio, mucho menos impacto tuvo el proceso de acumulación de bienes y explotación de la tierra que llevó a cabo el monasterio de San Vicente en Monte Frío, región más al suroeste de León y el río Torío, eso si lo comparamos con otras regiones como la ya analizada en Monte Áureo. En Monte Frío, solamente tenemos constancia de una transacción de un bien localizado allí. La misma es una donación que hizo el abad Isidoro para el monasterio de San Vicente de una viña localizada en la villa de Nava³²⁰. Dicha viña la adquirió el abad Isidoro habiéndosela comprado a la esposa de Oveco, hijo de Pedro, al parecer una mujer propietaria perteneciente a un grupo familiar local de la que no conocemos su nombre ni mucho menos cuestiones que van más allá de lo que nos revelan las fuentes.

A orillas del margen izquierdo del río Esla, concretamente en Cabreros, llegó el monasterio de San Vicente de León a poseer unidades villas y heredades por medio de donaciones realizadas por personajes locales, -bien como matrimonios, o bien como miembros pertenecientes a grupos familiares-, que buscaban estrechar lazos con un monasterio intermedio de cierta envergadura (Fig XI). La primera se

³¹⁹ *León*, III, 686/1010.

³²⁰ *León*, III, 696/1010-1011.

llevó acabo en el 1014 por Zuleimán, hijo de Legione y su mujer Arilo³²¹. Éstos pusieron en manos del cenobio la villa de Cabrerros. Según revela el diploma, la explotación de la villa consistía de varias cortes con sus viviendas, huertos, molinos, acueductos y derechos a entrada y salida de ella. De la misma manera, incluyeron en la donación *vineas nostras proprias tan ipsas quos ibi abemus*. La otra villa poseída por el monasterio allí en Cabrerros fue donada en el 1017 por el mismo matrimonio ya aludido, Zuleymaín Legióniz y su mujer Argilo³²². Llama la atención en ambas transacciones cómo fue cambiando y ampliándose el conjunto de tierras que iba cediendo Zuleimán Legióniz y su mujer Arilo, puesto que en la primera donación cedían nada más que la villa de Cabrerros, y luego en la segunda cedieron una heredad que incluía la villa de Conforcos en el valle de Ardón, la villa de Cabrerros de la primera donación, y la mitad de lo que poseían en Villarín en el Páramo³²³.

La ampliación de una donación previa por parte de Zuleimán y Arilo revela lo beneficioso que fue para este matrimonio invertir en su prestigio en un monasterio fundado en un lugar estratégico a nivel político, social y económico, la sede regia de León, según hemos constatado ya con la presencia directa en este monasterio de personajes de la aristocracia regia y del poder episcopal³²⁴. Pero, al mismo tiempo, la ampliación sugiere que el matrimonio no se desvinculó totalmente de su heredad donada, pues así se nos confirma en la condición expresada por ellos al ceder la villa de Cabrerros, estableciendo que la entregarían en su totalidad al monasterio al morir³²⁵. La inversión en prestigio, sin desvincularse totalmente de su heredad trajo consigo que el matrimonio estrechara lazos con el monasterio de San Vicente. Prueba de ello es el hecho de que Zuleimán y Arilo llegaron a enterrar en el cenobio a su hija Juliana, acción que sugiere el reconocimiento por

³²¹ León, III, 723/1014.

³²² León, III, 747/1017.

³²³ León, III, 723/1014 y León, III, 747/1017.

³²⁴ DURANY CASTRILLO, "El obispado de Astorga", p. 198. RISCO, *Historia de León*, p. 127, León, III, 689/1010 y León, III, 862/1030.

³²⁵ León, III, 723/1014. DAVIES, *Acts of Giving*, p. 32. WOOD, *The Proprietary Church*, pp. 110 y 119.

parte de Zuleimán y Arilo de la importancia política y social de un monasterio con conexiones importantes con el poder episcopal, la aristocracia, e indirectamente, con la monarquía.

Y efectivamente, ambos, Zuleimán Legióniz y su mujer Arilo buscaban obtener acceso a la red de poder de San Vicente de León tanto por los bienes que cedieron al monasterio como por los nexos que mantenían con personajes aristocráticos como Sarracino Arias y su mujer Froilo. Este dato lo conocemos por una donación que le hizo el aristócrata portugués al cenobio de varias unidades considerables³²⁶. Entre ellas está, naturalmente, la *hereditates secundum illa obtinuit Zuleiman Leoniz, una pariter cum uxori Arilo*, una serna en Calvos, y otra que fue de García Iñíguiz, dos unidades territoriales de gran relevancia que al poseerlas el noble denotan el prestigio socio-económico que ostentaba³²⁷.

Por otra parte, por donaciones realizadas por el aristócrata Sarracino Arias, el monasterio de San Vicente de León llegó a poseer también una media heredad sita en Mansilla del Yermo en el Páramo y la heredad completa de Quintanilla de los Oteros, más al sur de León, entre los ríos Órbigo y el Esla (Fig. 31)³²⁸. De la media heredad de Mansilla del Yermo en el Páramo en concreto, tenemos varios diplomas que nos evidencia la reiteración del monasterio de San Vicente como propietario de la misma, primero en el testamento que hizo Sarracino Arias al morir, y luego en un pleito entre Diego Lubóniz, su familia y Froilo, viuda de Sarracino Arias, sobre la media heredad aludida³²⁹. En relación este pleito, cabe señalar que éste fue uno de muchos pleitos que se entablaron bajo Alfonso V, reinado caracterizado también por los conflictos internos y rebeliones que tuvo que enfrentar³³⁰. Específicamente en las disputas de heredades, Alfonso V aprovechó su relación cercana con la

³²⁶ León, III, 749/1017.

³²⁷ León, III, 749/1017. GARCÍA DE CORTÁZAR, y DÍEZ HERRERO, *La formación de la sociedad hispano-cristiana*, pp. 33-36.

³²⁸ León, III, 749/1017.

³²⁹ León, III, 822/1025.

³³⁰ Ejemplo de ello es la rebelión de Ecta Fossatiz, constatado en una donación que le hizo Alfonso V a Sampiro de una heredad en Villaturiel que había confiscado al rebelde. Al parecer, éste se sublevó junto a Sancho García y Cit Gómez León, III, 802/1023.

iglesia para defender los intereses de ésta y la posesión de sus tierras³³¹. Prueba de ello es este pleito que estamos analizando sobre Mansilla del Yermo en el que el obispo Jimeno de Astorga participó como juez. El relato del pleito resulta interesante debido a que comienza resaltando la figura del obispo como un miembro destacado del palacio³³². Prosigue el diploma con narración del conflicto de interés que había entre ambas partes debido a que Ecta Fernández le había vendido a Diego Lubóniz, pero al mismo tiempo pertenecían también a la viuda Froilo y al monasterio de San Vicente de León. Al final de la disputa, Jimeno de Astorga favoreció a los últimos mencionados como propietarios de la media heredad de Mansilla del Yermo en el Páramo, pero ordenando que entregaran la mitad de las tierras que estaban fuera de la villa de Mansilla a Diego Lubóniz y su familia para que no perdieran el dinero que habían pagado por la heredad. Respecto a Diego Lubóniz, cabe recordar que su familia formaba parte de la red monástica del monasterio de Santa Leocadia de Castañeda y en la lucha de poder en torno al obispado de Astorga, eran contrarios al obispo Jimeno y defensores de Alfonso como obispo astorgano tras la muerte del primero en el 1027³³³.

La última región de la que tenemos constancia de que el monasterio llevó a cabo la articulación y explotación de tierras y bienes es Valdesaz, ubicado también, al igual que la *Villa Zuleimán*, en el margen derecho del Esla (Fig. 31). Allí poseyeron unas tierras donadas por el abad Vimara que había comprado anteriormente a Agila de Ardón³³⁴. Incluyó en la donación la mitad de una viña ubicada en Quintanilla de Valdesaz que había comprado a Durables. La otra mitad de esa viña, en cambio, se la vendió a la abadesa Salomona por 50 sueldos. Y finalmente, añadió una viña en el monte localizada cerca de otras viñas que ya poseía el monasterio de San Vicente de León y que había adquirido habiéndola dividido entre sus hermanos como parte de su herencia materna³³⁵. Todo esto nos

³³¹ RECUERO ASTRAY, M., "Relaciones entre la monarquía y la Iglesia de León durante la Alta Edad Media", en *El reino de León en la Alta Edad Media*. Tomo VII. León, 1995, pp. 95 y 96.

³³² *León*, III, 822/1025.

³³³ DURANY CASTRILLO, "El obispado de Astorga", pp. 200, 201 y 207.

³³⁴ *León*, III, 776/1021.

³³⁵ *León*, III, 776/1021.

constata, en fin, que San Vicente de León fue configurado como un mecanismo de articulación y control del territorio, constatado por las posesiones que tenía en León, como por las tierras que tenía entre el Bernesga y el Torío y el Porma y el Esla.

En cuanto a la micro-red eclesiástica de San Vicente de León, apenas se ha encontrado una conexión directa entre San Vicente y un centro eclesiástico local. Se trata de la iglesia de San Miguel en la “*Penna intus cavata*”, que donó Servando antes de ser obispo a Salomona, donación que data del 1010³³⁶. Por otra parte, a través se aprecian vínculos indirectos entre el monasterio de San Vicente de León y otros centros eclesiásticos locales. Decimos indirectamente porque no hemos encontrado ninguna prueba empírica que nos confirme que ha existido una relación entre ambos centros eclesiásticos locales, o que San Vicente lo haya recibido en alguna compraventa, permuta o donación. Con todo, en estos otros casos se infiere que algún vínculo debieron mantener tanto el monasterio como la iglesia local por la propia presencia del monasterio de San Vicente muy próxima a éstos, sea por medio de villas y heredades que poseía o por la conexión que mantuvo con ciertos personajes que también se relacionaban directa o indirectamente con el cenobio local.

Uno de los ejemplos en que observamos esta relación indirecta es la iglesia de Santa Eulalia, ya que, tal y como hemos visto al estudiar la presencia de San Vicente de León en Matarromarigo en dos diplomas encontrados, se infiere una cercanía indirecta reiterada entre ambos centros eclesiásticos, algo constatado en el proceso de acumulación y explotación de tierras que llevó a cabo el monasterio intermedio en dicho lugar. Uno de esos diplomas es el que relata la venta que le hicieran Salvador y su mujer Kilio a doña Salomona en el 1005 de una villa propia sita en Matarromarigo³³⁷. En dicha venta se especifica que la villa estaba cerca de *aula Sancte Eulalie*, lo que demuestra que había una iglesia que servía de referencia a la hora de localizar ciertos bienes. La hipótesis de una relación indirecta entre el monasterio de San Vicente y la iglesia de Santa Eulalia la podemos confirmar a

³³⁶ *León*, III, 696/1010-1011 y *León*, III, 689/1010.

³³⁷ *León*, III, 645/1005.

través de la venta que en el 1010 le hiciera otro matrimonio, el de Sarracino y su mujer Matrona, a doña Salomona de una heredad³³⁸. Dicha heredad, al igual que la villa propia de Salvador y Kilio, estaba localizada igualmente en Matarromarigo y, por tanto, *aderente aule Sancte Eulalie*, y nuevamente, utilizándose la iglesia como punto de referencia para limitar el territorio³³⁹. De la misma forma, conocemos la iglesia de Santa Eufemia, la cual conocemos por medio de una donación realizada por el abad Agilani, el prepósito Cipriano y la comunidad monástica de Sahagún en la que cedieron un solar ubicado en la *Villa Zuleimán*, que tenían en Valdesaz, y que lindaba con la iglesia de Santa Eufemia³⁴⁰.

En fin, podemos afirmar que la micro-red local con San Vicente de León como núcleo monástico consistía de una conexión con una sola iglesia local, la de San Miguel, mientras que dentro del juego político y las relaciones económicas que llevaba a cabo mantuvo nexos indirectos con otros centros eclesiásticos locales adicionales, -aparte de los nexos con el núcleo monástico de Sahagún y el obispado de León por medio del obispo Servando que aunque, lógicamente son nodos que no pueden considerarse como monasterio locales, hay que reconocer el vínculo con estos fortalecía la micro-red aludida-. Dicho nexos indirectos los llevaron a cabo con la iglesia de Santa Eulalia de Matarromarigo, sobre todo por su proximidad con la villa y heredad que poseía el monasterio en el lugar del mismo nombre, y con Santa Eufemia también porque lindaba con el solar que Salomona había comprado al abad Agilani, al prepósito Cipriano, y al monasterio de Sahagún. Con respecto al rol del monasterio de San Vicente como mecanismo de perpetuación de la memoria social, fue de los pocos monasterios intermedios en los que encontramos evidencia documental sobre esta función, tanto cuando fue ejercida para perpetuar la memoria desde las fórmulas diplomáticas como con los enterramientos. Respecto a esto último, hemos encontrado dos casos en concreto, una cifra muy baja si tomamos en consideración que para este monasterio hemos revisado 21 documentos. Aun así, hay que tener en cuenta que el hallazgo de estos enterramientos es significativo,

³³⁸ *León*, III, 686/1010.

³³⁹ *Ibidem*.

³⁴⁰ *León*, III, 786/1022.

porque no es una cuestión, para nuestro pesar, que nos encontremos con frecuencia al revisar las fuentes sobre monasterios intermedios, ni mucho menos de monasterio locales.

En relación con el estudio de la memoria por medio de las fórmulas diplomáticas, se aprecia que una aplicación significativa de las mismas. Tomemos por ejemplo, la presencia activa de familias aristocráticas y la élite en San Vicente y cómo ritualizaban su presencia en el monasterio por medio del patrocinio, concretamente por medio de donaciones *pro anima*, como la más llamativa. Fueron dos las familias que más interactuaron directamente, o más bien, y que mejor documentadas están: el matrimonio entre el noble Sarracino Arias y Froilo, el más prominente por sus nexos con Alfonso V, y el matrimonio de Zuleimán Legióniz y Arilo del que las fuentes nos revelan cercanía con el aristócrata portugués, aunque no se puede determinar con seguridad si formaba parte de la clase aristocrática asturleonera por falta de evidencia empírica que así lo constate³⁴¹. Para ambos matrimonios, el monasterio de San Vicente de León tuvo que haber sido uno de sus centros eclesiásticos de preferencia, sino el de mayor predilección, ya que los hemos visto en constantes transacciones y pleitos, todos en favor del monasterio: las donaciones que hiciera en vida Sarracino Arias de varias heredades, entre ellas la media heredad de Mansilla del Yermo, unas heredades que obtuviera del propio Zuleimán Legióniz y Arilo, el testamento en favor del monasterio y la disputa entre Diego Lubóniz, su familia y Froilo y San Vicente en la que el monasterio saliera favorecido³⁴². Y en cuanto a Zuleimán Legióniz y su mujer Arilo, el monasterio de San Vicente recibió de este matrimonio varias heredades, entre las cuales sobresalen la villa de Cabreros, la heredad de la villa de Conforcos, la de la villa de Cabreros del río, etcétera³⁴³.

Cabe preguntarse si los propietarios locales, con las donaciones que hacían y el prestigio que construían, buscaban emular a los aristócratas locales, o hasta incluso a la monarquía. Lamentablemente, no tenemos las suficientes fuentes que

³⁴¹ RISCO, *Historia de León*, p. 127. *León*, III, 749/1017.

³⁴² *León*, III, 749/1017, *León*, III, 754/1018 y *León*, III, 822/1025.

³⁴³ *León*, III, 723/1014 y *León*, III, 749/1017.

nos permitan sustentar esta hipótesis. Lo poco que podrían sugerir las fuentes sobre esta cuestión podría ser el pleito en el que el obispo Jimeno, buscando mantener la estabilidad entre el monasterio de San Vicente y Froilo, viuda de Sarracino, confirmó a ambos como propietarios de la media heredad de Mansilla del Yermo, según el propio Alfonso V la había puesto en el pasado en manos de Sarracino Arias³⁴⁴. Pero mucho más claro es el comportamiento paralelo entre Zuleimán Legióniz y Sarracino Arias, según se deduce de las fuentes. Aun cuando no hemos encontrado evidencia que avale una relación entre el Zuleimán y el rey como con Sarracino Arias, razón por la cual no nos atrevemos a considerarlo un aristócrata local, -sino un mediano propietario en busca de ascender a nivel social-, podría explicarse como ya hemos dicho antes: que éste, junto con su mujer Arilo, en busca de posicionarse mejor en las redes, se comportaron de manera similar a la familia aristocrática para alcanzar dicho fin, según hemos visto en las actividades intensas realizadas en San Vicente de León³⁴⁵.

No obstante, las iniciativas por parte de ambas familias respecto a la construcción de la memoria social nos revelan la predilección particular que tenían por el cenobio elegido como el espacio funerario de ambas familias. Esto es sugerente debido a lo que supone el enterrar a un difunto vinculado a un grupo familiar, afianzar al mismo al recuerdo del pasado del muerto, cosa que propicia al mismo tiempo la construcción de una identidad familiar con proyección hacia el presente y futuro³⁴⁶. El impacto de una construcción de una funeraria legitimadora propició, consecuentemente, el prestigio para un personaje aristocrático bien posicionado en las redes, como fue el caso de Sarracino Arias, y hasta incluso, el ascenso social para Zuleimán Legióniz y su mujer Arilo como actores relevantes, matrimonio del que no tenemos evidencia suficiente como para determinar si pertenecían a la clase dirigente aristocrática, aunque es clara su intención de ascender, vista en el enterramiento documentado de su hija Juliana en San Vicente

³⁴⁴ *León*, III, 822/1025.

³⁴⁵ *León*, III, 723/1014 y *León*, III, 749/1017.

³⁴⁶ WILLIAMS, *Death and Memory*, pp. 3 y 9. GASPARRI y LA ROCCA, GASPARRI, S. y LA ROCCA, C., "Introduzione", p. 9.

de León³⁴⁷. Aun cuando Zuleimán Legióniz y Arilo hacen la donación de varias villas y heredades al monasterio *propio anima*, algo muy típico en las donaciones durante este periodo, es precisamente por la intención aludida que se nos revela que su hija estuvo enterrada en el centro eclesiástico³⁴⁸.

Por otra parte, el caso del enterramiento de Sarracino Arias en el monasterio de San Vicente es mucho más sugerente, primeramente por la obvia evidencia documental de Sarracino enterrado allí (*corpus eius tumulatus manet de ipse Sarracino Arias*), y también por el apoyo regio en el proceso de legitimación y perpetuación de la memoria del noble portugués. Al fallecer éste, Alfonso V intervino para resolver el problema en torno a quién poseería los bienes del portugués y aprovecharía su usufructo dando la mitad de los mismo a varios cenobios, entre ellos San Vicente de León³⁴⁹. Pero, al mismo tiempo, según se infiere del diploma regio, el monarca hizo un pacto con la viuda de Sarracino, Froilo, sencillamente porque San Vicente de León era un centro eclesiástico significativo para la familia, puesto que se trataba del lugar donde estaba enterrado. El monasterio, con toda probabilidad, debió de haber sido un escenario social de gran importancia para él, hasta el punto de patrocinarlo en vida³⁵⁰.

Su memoria quedó legitimada también con el apoyo episcopal, según se aprecia en el pleito ya estudiado entre la familia de Diego Lubóniz y la viuda Froilo, junto al monasterio de San Vicente de León en relación con la media heredad de Mansilla del Yermo³⁵¹. No perdamos de vista que por un lado, la influencia regia estuvo detrás de esta decisión, al menos indirectamente, en gran medida por que el que encontremos a Jimeno como juez fue por propia decisión del monarca, pero también porque era necesario fortalecer tanto para el rey como para el obispo fortalecer sus propias redes sociales; es decir, favorecer a la viuda de un aristócrata que formaba parte de su corte y al monasterio que sirvió de escenario político y

³⁴⁷ León, III, 747/1017. FELLER, *Campesinos y señores*, p. 108.

³⁴⁸ DAVIES, *Acts of Giving*, pp. 30 y 31.

³⁴⁹ León, III, 754/1018.

³⁵⁰ León, III, 749/1017.

³⁵¹ León, III, 822/1025.

social para este monasterio. Esto tiene sentido si tenemos en cuenta que se trató de un pleito de una familia, -la de Diego Lubóniz-, que posteriormente formó parte del bando opositor al obispo Jimeno, y que al morir en el 1027, favoreció a Alfonso como su sucesor en la sede astorgana³⁵². Probablemente, esta es la razón que explica, en primer lugar, por qué la familia de Diego Lubóniz salió perjudicada de esta disputa, su subsiguiente participación en los conflictos llevados a cabo en el obispado de Astorga, y también por qué Froilo y San Vicente de León siguieron siendo propietarios de la media heredad de Mansilla del Yermo, (aunque con la obligación de parte de los favorecidos de ceder a los perjudicados unas tierras fuera de la media heredad en disputa)³⁵³. Nuevamente, en el diploma se subraya al noble Sarracino Arias como difunto que *sepultus est in ipso monasterio iuxta aulam Sancti Vicenti*, que había sido el propietario original, puesto que *fuit ipsa uilla de condado de Astorga*, porque éste la había obtenido personalmente del rey para su articulación.

La última instancia en que se observa al monasterio ejerciendo como mecanismo de fijación de la memoria social es por medio del recuerdo litúrgico por los actores que han patrocinado o protegido a San Vicente de León³⁵⁴. Esto se ve claramente en las 12 donaciones hechas al centro eclesiástico de un total de 21 transacciones revisadas. En las mismas encontramos la típica fórmula diplomática en la que los donantes expresan que hicieron la donación *pro anima*, y sin embargo, su importancia radica en que es una petición clara para que el monasterio recuerde a los donantes vivos, destacándose el abad Isidoro, Zuleimán Legióniz y su mujer Arilo, -éstos dos últimos donando dos veces-, Sarracino Arias y Froilo, el presbítero Justo, que dona al monasterio dos veces también, y el obispo Jimeno, que favoreció al monasterio en varias ocasiones³⁵⁵. De la misma manera donaban los que estaban enfermos o próximos a la muerte. Ejemplo de ello, el ya aludido presbítero Justo,

³⁵² DURANY CASTRILLO, "El obispado de Astorga", pp. 200, 201 y 207.

³⁵³ *León*, III, 822/1025.

³⁵⁴ GEARY, P., "Memoria", en LE GOFF, J., y SCHMITT, J. C. (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid, Ediciones Akal S.A., 2003, p. 529.

³⁵⁵ *León*, III, 696/1010-1011, *León*, III, 723/1014, *León*, III, 747/1017, *León*, III, 749/1017, *León*, III, 815/1025, *León*, III, 943/1025-1035, *León*, III, 862/1030 y *León*, III, 880/1030.

que donó una corte con unas casas al encontrarse enfermo dejándoselas a San Vicente en caso de morir³⁵⁶. También los familiares de los que habían muerto ya, tal y como hemos visto con Juliana, hija de Zuleimán Legióniz y su esposa Arilo, que al donar ciertos bienes al monasterio, lo hicieron en favor de sus propias almas y la de Juliana, *qui nunc modo tumulata est ad ipsam domum*³⁵⁷.

En resumidas cuentas, tras analizar un total de 26 bienes adquiridos por el monasterio de San Vicente en donaciones y compraventas, nos damos cuenta de que éste tuvo una red cuyo alcance principal fue el supralocal con 19 (Fig. 32). En dicha red encontramos bienes tan diversos como las villas, dispersas en su mayoría por Matarromarigo, Cabrerros, Ardón, Mansilla del Yermo y Villarrodrigo de las Regueras, una iglesia en la *Penna intus Cauata*, cerca de lo que sería Villamoros de las Regueras, una tierra en Valdesaz de los Oteros y varias viñas Monte Áureo y Monte Frío, Vega de los Árboles, Valdelafuente, Valdefresno, y Valdesaz de los Oteros. El grupo de personajes por que el monasterio de San Vicente obtuvo más bienes supralocales fue el de los religiosos, un total de siete (Fig. 32), adquiriendo de ellos en su mayoría sus tierras y viñas. No obstante, fue por el obispo Servando, Sarracino Arias y su mujer Froilo, Zuleimán Legioniz y su mujer Arilo, que el monasterio de San Vicente de León gran parte de sus villas y heredades, aparte de las recibidas por el grupo familiar de Sarracino, su mujer e hijos y el presbítero Justo.

Ciertamente, queda claro que el monasterio de San Vicente de León, en comparación con el de San Salvador de Matallana, San Martín de Valdepueblo, San Cipriano de Valdesaz y San Cipriano del Condado, se encontraba en clara ventaja social y económica por su posición geográfica, al haber sido emplazado en León, lo que explica la protección económica y política relativamente constante hacia este monasterio, conforme hemos visto en las transacciones y pleitos, tanto por el obispo Servando como por el aristócrata Sarracino Arias y su mujer Froilo. Esto nos conduce a afirmar que el monasterio de San Vicente de León fue un monasterio con

³⁵⁶ *León*, III, 749/1017.

³⁵⁷ *León*, III, 747/1017.

conexión con la aristocracia asociada al poder episcopal. Pero, al mismo tiempo llama la atención al menos en dos casos, en el del presbítero Justo, pero sobre todo en el de Zuleimán Legióniz y su mujer Arilo, cómo sus actividades socio-económicas se van dirigiendo con el objetivo de ascender y colocarse en una mejor posición social en las redes donando heredades, lo que demuestra que son propietarios relevantes que buscan construir prestigio personal, pero sin tener relación cercana con personajes de gran envergadura, como por ejemplo hemos visto Sarracino Arias, que formaba parte de la curia de Alfonso V.

La posesión de muchas iglesias no parece figurar como elemento que permitió al monasterio obtener un alcance supralocal, puesto que en su red monástica solo se ha identificado una sola iglesia, la de San Miguel. Esta expansión monástica y explotación de tierras a nivel supralocal, además de haberse obtenido por medio de las villas y heredades, también se obtuvo por la cantidad de bienes menos relevantes tales como las viñas y tierras, las cuales se encontraban dispersas por Valdefresno, Monte Áureo, Vega de los Árboles, Valdelafuente, Quintanilla de los Oteros, Montefrío, Valdesaz de los Oteros, etc. Todas ellas, como dijimos antes, fueron recibidas en donaciones o compradas por tres religiosos, por el abad Isidoro, el abad Vímara y el presbítero Justo. En menor medida, se ha observado una actuación por parte de Salomona y el monasterio de San Vicente de León a escala local. Los bienes adquiridos procedentes de esta escala fueron en su mayoría casas y cortes que poseían en la misma ciudad de León, lógicamente, por medio de transacciones en las que participaron grupos familiares como el del abad Adulfo y su familia, por ejemplo, religiosos, e individuos como García Domínguez.

También se ha apreciado de manera significativa cómo el monasterio de San Vicente de León sirvió centro de fijación de la memoria social. Dicha función fue llevada a cabo por medio de dos instancias básicas. La más obvia, como centro de memoria litúrgica, muy evidente cuando el monasterio recibía donaciones *pro anima*. Esta práctica la hemos detectado 12 veces de 21 diplomas estudiados en las que los donantes solicitaban oración por ellos mismos. Pero, lo más sugerente del rol asumido por San Vicente cómo facilitó para diversos personajes la construcción

de su memoria familiar por medio de los enterramientos en el monasterio: primero, Sarracino Arias, de quien sabemos estuvo enterrado en el mismo, y lo que esto supuso para su viuda, que siguió vinculada socialmente al monasterio con el apoyo de Alfonso V, y el obispo Jimeno, en detrimento de otras familias aristocráticas, como la ya aludida de Diego Lubóniz, que buscaba afianzarse en las redes. El hecho de Froilo haber enterrado a Sarracino Arias en San Vicente de León la legitimó como la mujer de un noble que fue leal a Alfonso V, controló tierras en el condado de Astorga y tuvo al monasterio como uno de sus centros de actuaciones principales.

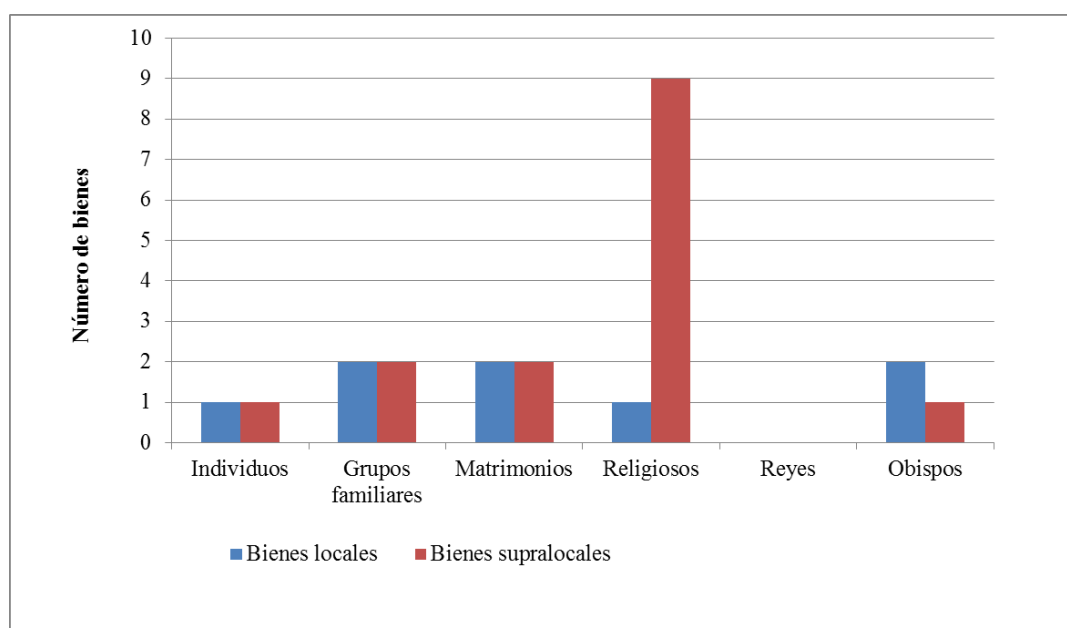


Figura 32. Distribución de bienes locales y supralocales por personajes en San Vicente de León.

5.7 Conclusión

Al revisar toda la documentación con respecto a los cinco monasterios intermedios seleccionados (27 de San Salvador de Matallana, 18 de San Martín de Valdepueblo, 17 de San Cipriano de Valdesaz, seis de San Cipriano del Condado y 21 para San Vicente de León), nos damos cuenta de que hay varias cuestiones que nos han permitido diferenciar cada monasterio de otro y al mismo tiempo definirlos como instituciones monásticas particulares. La primera de estas cuestiones es la

escala en que operaban cada uno de estos monasterios, qué bienes formaban parte de su patrimonio, y qué personajes interactuaban en sus redes. En San Salvador de Matallana hemos observado una red más fuerte en la escala local con una interacción realizada mayormente por religiosos locales. A algunos se les aprecia invirtiendo intensamente en prestigio personal a base de cesiones de tierras y heredades locales, como por ejemplo, el presbítero Bera y Rexendo, o las monjas Leticia y Maya, quienes pertenecían al monasterio de San Lorenzo, el cual estaba subordinado al de San Salvador de Matallana, que donaron también una heredad. Estos bienes, obviamente, son de considerable envergadura, pero sin ubicarse de modo preciso en el espacio, probablemente por su carácter local. También hay que resaltar que se trataron de unos cuantos casos de unos religiosos propietarios asociados al monasterio que no representan a la mayoría de propietarios locales y bienes cedidos al monasterio: religiosos asumiendo categorías como la de *presbitero* y donando tierras, un total de cinco, y viñas, un total de tres. Todo ello nos lleva a considerar a San Salvador de Matallana como un monasterio intermedio con mucha presencia de religiosos locales en su red de poder. Esto queda confirmado por el hecho de que en ninguno de los documentos relacionados sobre este monasterio se ha observado la presencia directa de los reyes y obispo, por lo menos como donantes. En menor medida, se ha apreciado solo una vez la presencia de un aristócrata, la del conde Almundo, cuya donación resulta llamativa, ya que se trató de una heredad cerca de Tordehumos en que vemos al rey y a los magnates del reino confirmándola. Pero, se trata únicamente de un caso que palidece ante la comparación con la presencia de seis religiosos locales, seguidos por los religiosos que donaban o vendían bienes supralocales, un total de tres, dos tipos de propietarios eclesiásticos que no formaban parte de la élite aristocrática.

El monasterio de San Martín de Valdepueblo resulta ser un monasterio parecido al de San Salvador de Matallana al operar principalmente en la escala local y en segundo lugar en la supralocal; y ciertamente, las actividades más registradas en las transacciones son llevadas a cabo en su mayoría por religiosos. Sin embargo, hay una serie de personajes de la élite aristocrática que actuó de modo muy sugerente haciendo donaciones, cuya relevancia es imposible de ignorar. En primer

lugar, su fundador, el *confesor* Piloti Iben Gebúldiz, que por él fue posible para los monjes configurar al monasterio de Valdepueblo como núcleo de control de la red monástica más grande registrada de todos los monasterios intermedios estudiados, con cinco monasterios locales, y uno con alcance supralocal. También tuvo este monasterio *palacios* que funcionaron como centros de captación de rentas: uno del que desconocemos su ubicación y fue donado por Gotina; y otro más allá del ámbito local donado por Falcón Amátez y su mujer Godina, quienes también donaron la única iglesia de la micro-red monástica de Valdepueblo que pudiera considerarse de alcance supralocal, la de Santa María de Golpejones.

Nuevamente, en este monasterio de Valdepueblo no se observa la presencia directa de los reyes ni los obispos, por lo que podemos asumir que este fue un monasterio en cuya red se conectaron principalmente los propietarios locales, constatado en los cuatro bienes obtenidos por el monasterio en transacciones en las que participaron individuos, en cuatro de matrimonios, y 11 de religiosos; pero, con el apoyo de personajes de la élite aristocrática que contribuyó al desarrollo del monasterio de Valdepueblo como un núcleo supralocal de explotación y control del territorio a través de sus iglesias y *palacios optimos*, aun siendo el entorno local su principal escala de acción también con iglesias, *palacios*, y las tierras que poseía.

Con San Cipriano de Valdesaz, hemos encontrado un monasterio que actúa a nivel local al igual que a nivel supralocal, puesto que en ambas escalas poseen la misma cantidad de bienes inmuebles, nueve, con un total de 18. En la escala supralocal tuvo la mayoría de sus villas y heredades, todas dispersas entre Cubillas de los Oteros y Pajares de los Oteros, mientras que por su entorno local fue que llevó gran parte de su intensa actividad de explotación con otras heredades que poseía, un total de tres, dos tierras y cuatro viñas. Por otro lado, llama la atención su red de poder por la diversidad de sus actores, registrándose un total de 18 interacciones de personajes, cuatro de ellos actuando en solitario, cuatro religiosos, cuatro grupos familiares, tres matrimonios, y tres reyes.

La presencia de los reyes en concreto resulta sugerente porque de los cinco cenobios intermedios estudiados, San Cipriano de Valdesaz es el único en el que se

ha detectado una conexión directa con los reyes. Evidentemente su presencia no se compara con la frecuencia con la que interactuaron otros personajes sobre todo cuando se trató nada de tres intervenciones, primero con García I en el 912, seguido por Ramiro III en el 978, y luego Vermudo II, cuya fecha exacta de intervención desconocemos. Y con estas tres únicas intervenciones hay unos vacíos cronológicos entre cada uno de estos reinados, sobre todo entre García I y Ramiro III, y luego del reinado de Vermudo II; pero aun así, no podemos ignorar el hecho de que sus intervenciones estuvieron relacionadas con la donación de bienes muy relevantes como el *Castro de Fano* la villa de San Víctor, y la iglesia de San Pelayo, conforme dichos monarcas las consideraron dichas intervenciones como unas favorables a sus intereses de poder. Esto no se ha observado en los otros cuatro monasterios estudiados, ni siquiera en el de San Vicente, fundado en la sede regia de León, monasterio que parecería ser un lógico escenario regio por su ubicación geográfica, pero las fuentes han demostrado lo contrario. Por tanto, el monasterio de San Cipriano de Valdesaz se ha caracterizado por ser un centro de conexión directa con el poder regio desde el 912, con largos lapsos en que no se ha detectado presencia alguna, el año 978 cuando intervino Ramiro III, seguido por Vermudo II, entre los años 985-999, años en que reinó este rey y en que tuvo que haber donado la iglesia de San Pelayo al monasterio de Valdesaz. Recordemos que el dato lo conocemos por un diploma del año 1000 del que no se duda de su autenticidad, pero que no es contemporáneo a su reinado que sólo se limita a relatar el hecho, pero omitiendo el año exacto en que se efectuó la donación.

Al estudiar el monasterio de San Cipriano del Condado ha sido sugerente que hayamos encontrado un monasterio que actúa principalmente a escala supralocal, pero sobre la base de dos niveles básicos: el primero, por medio de sus actividades socio-económicas realizadas entre el abad Iquilani y grupos familiares y matrimonios locales. El segundo nivel, por otro lado, consistió de haber creado una red de poder conformada por su abad Iquilani, el monasterio de Santiago de León, (monasterio que fundó el propio Iquilani), y el obispo Oveco, que en ocasiones apoyó directamente al abad y al monasterio con donaciones y confirmaciones de transacciones locales. Prueba de cómo difiere este monasterio con respecto al de

Matallana, el de Valdepueblo, y el de Valdesaz acerca de cómo se conformó su red de poder supralocal está el hecho de en el patrimonio monástico de San Cipriano del Condado no hemos encontrado villas y heredades, mientras que al relacionarse con Santiago de León, se ha identificado una clara intención por parte del monasterio y su abad de invertir en prestigio por medio de la donación de las únicas tres villas documentadas en los diplomas sobre este monasterio, la iglesia de Santa María del Cea, de la cual nunca se desligaron los monjes ni el abad aun con la cesión, la iglesia de San Martín de Pajares, y hasta el propio monasterio de San Cipriano del Condado, del cual Iquilani nunca dejó de ser abad, y sin evidencia que demuestre una merma en las actividades socio-económicas realizadas por el abad y los monjes tras ponerse en manos de Santiago de León, sino todo lo contrario. La documentación subsiguiente nos muestra a San Cipriano del Condado como un monasterio que sirvió de escenario muchas compraventas y permutas, avaladas hasta por el obispo Oveco, como bien se aprecia en la confirmación de la acumulación de tierras que llevaba a cabo este cenobio a orillas del río Cea, como en la donación que hizo el prelado de la iglesia de Santa María del Cea a San Cipriano del Condado, la cual sirvió de mecanismo de organización de dichas tierras. Está claro que este monasterio se caracterizó por ser un cenobio intermedio con mucha presencia supralocal, en cuanto a la acumulación y explotación de tierras que llevaba a cabo por la ribera del Cea, cuya red monástica se vio fortalecida también por las conexiones mantenidas con varios poderes supralocales, entre ellos el monasterio de Santiago de León y el obispo Oveco. Esto quiere decir que San Cipriano del Condado se definió de manera diferente a los otros, específicamente por la relación directa que mantuvo con el poder episcopal y el núcleo monástico aludido.

La red social y de poder de San Vicente de León, por su parte, demuestra un comportamiento más o menos parecido al de San Cipriano de Valdesaz, en lo relacionado con la conexión que mantenía este monasterio con el poder episcopal, (en su caso el obispo Servando), y como elemento definitorio en su configuración como monasterio intermedio. No obstante, varios aspectos relacionados con su red de poder y las funciones ejercidas por este monasterio nos conducen a establecer

ciertos matices a la hora de definirlo como una institución eclesiástica particular en las redes monásticas. En primer lugar, la presencia de personajes aristocráticos con conexión directa con el poder regio, concretamente Sarracino Arias, y su mujer Froilo, de quien la documentación nos revela que patrocinó el monasterio por medio de la donación de una heredad, mientras que el monasterio le sirvió de nodo de gran relevancia social y política al estar ubicado en la red de la sede regia leonesa. Esto lo sostenemos por el hecho de haberse hecho enterrar allí, confirmando para nosotros la importancia social que supuso este monasterio para el aristócrata portugués como parte de su inversión en prestigio y construcción de una memoria social. Y así hemos identificado a otros propietarios relevantes emulando este mismo comportamiento manifestado por Sarracino Arias y su mujer Froilo, pero que no ocupaban una posición social y política como la suya. En estos casos, concretamente el del presbítero Justo y el matrimonio de Zuleimán Legióniz y su mujer Arilo, no se detectan conexiones con el poder regio. En cambio, con Sarracino Arias sí, llegando hasta a ser miembro de la corte de Alfonso V. Pero, al estudiar al presbítero Justo, las fuentes nos dan cuenta, al menos dos veces, de donaciones de heredades que hizo, al igual que con Zuleimán Legióniz y su mujer Arilo. De éstos, sabemos que estuvieron relacionados con el aristócrata portugués porque las fuentes nos revelan que una de las heredades que Sarracino Arias llegó a donar a san Vicente de León llegó a pertenecer a Zuleimán y a Arilo. Este comportamiento emulado por este matrimonio queda confirmado con el enterramiento de su hija Juliana en San Vicente de León, el otro enterramiento documentado de este monasterio, además de Sarracino Arias.

En síntesis, podemos afirmar que San Vicente de León fue configurado como un monasterio con una relación episcopal fuerte, en base a las donaciones que hizo el obispo Servando, las cuales incluyeron varias heredades y la iglesia de San Miguel, además de la fuerte presencia aristocrática a manos de Sarracino Arias. Esto, a su vez, propició que otros propietarios que buscaban ascender socialmente, aprovecharon las ventajas que suponía relacionarse con un monasterio emplazado en un lugar de gran importancia que sirvió de escenario de estos dos poderes sociales, e invirtieron también en su prestigio a base de donaciones de villas y

heredades. Uno de estos propietarios, específicamente Zuleimán y Arilo, hasta perpetuaron su memoria social escogiendo a San Vicente de León como su centro funerario familiar. Por consiguiente, estamos igualmente ante un centro eclesiástico que se definió por las funciones funerarias que ejerció en las redes sociales. Esto no quiere decir que los otros cinco monasterios intermedios estudiados no la ejercieron, ni mucho menos las iglesias locales, sino que éste es de los pocos casos documentados que nos permite hacer algunas interpretaciones sobre la memoria funeraria como elemento que para definir una iglesia propia en la Alta Edad Media.

CAPÍTULO 6

HACIA UNA TIPOLOGÍA DE MONASTERIOS LOCALES E INTERMEDIOS

6.1 Introducción

En los capítulos previos, hemos insistido en los criterios de diferenciación entre monasterios locales por medio de las funciones sociales que ejercen. Los monasterios de Santiago de Viñayo o el de San Juan de Vega, por ejemplo, que ejercieron de mecanismos de articulación del territorio al recibir en distintas donaciones villas y heredades¹. O la iglesia de Santa Cristina, que funcionó de centro funerario para el grupo familiar de Arias y Balderedo que vivió allí, y cuyos cadáveres fueron trasladados por una de sus miembros familiares, Flora, al monasterio de Santiago de León². También hemos visto indirectamente cómo se fundaban estos monasterios como instrumentos mediante los cuales sus fundadores, promotores, donantes y donatarios, velasen por sus intereses, configurándose así como instituciones en función de dichos actores. Así ocurre con los monasterios del grupo familiar de Melgar y el cenobio de San Juan, San Esteban de Bobadilla de Rioseco y San Clemente de Melgar, o San Martín de Parada y Cebraria, relacionado con Alfonso III y Ramiro II³. Estos cuatro monasterios estuvieron asociados muy cercanamente a esos actores principales y operaron a escala local o supralocal según lo exigían las actividades socio-económicas.

Pero hemos observado que en el proceso se conjugaron tantos actores, funciones, múltiples redes, escalas, en fin, muchos factores, que incidieron en que los centros eclesiásticos se definieran de numerosas formas. Por tales razones, en este

¹ *León*, I, 44/918 y *León*, I, 220/950.

² *León*, III, 803/1023.

³ *Sah*, I, 44/932, *Sah*, I, 77/941, *Ast*, 7/894, *Ast*, 8/895 y *Ast*, 57/940.

capítulo se lleva a cabo una aproximación inicial a una tipología de monasterios propios altomedievales en el noroeste de la meseta en base a los 115 casos de monasterios e iglesias locales (Fig. 33), -de los cuales solo hemos podido localizar relativamente 31 (Fig. 34)-, y 7 de iglesias intermedias (Fig. 35), -de las cuales cinco las hemos estudiado y seis hemos ubicado relativamente en el espacio geográfico- (Fig. 36). En términos generales, ambos tipos de monasterios pueden clasificarse como monasterios regios, familiares, episcopales, aristocráticos, y de núcleos monásticos. Otra cuestión adicional que queremos problematizar es cuán compleja pudo haber sido la configuración de una iglesia propia; es decir, si un monasterio local o intermedio podía tener más de una connotación. Obviamente sabemos que ocurrió así, pero buscamos subrayar y profundizar este aspecto con casos identificados que nos muestran cuán complejas podían ser sus redes de poder, al punto de operar desde escalas locales y supralocales. Por último, hemos de señalar que en el proceso de análisis hemos prescindido de incluir el papel de los usos y funciones de los monasterios en este capítulo porque es algo que ya hemos discutido profundamente en capítulos previos.

En cuanto a la tipología de iglesias locales e intermedias, comenzaremos a desarrollarla estudiando primero el papel de la élite aristocrática en estas iglesias. Para ello, estableceremos como parámetros de investigación analizar el protagonismo ejercido por estos personajes y las relaciones que mantuvieron con el poder central. También, tomaremos en consideración los medios por los cuales los aristócratas construían prestigio. Uno de ellos fue el acto de fundar y proteger estas iglesias, y en el proceso, es importante analizar la importancia de las donaciones. En el caso de las iglesias intermedias y las donaciones que realizaban los aristócratas a ellas, profundizaremos en medios que proveían las iglesias dentro del proceso de construcción de prestigio por parte de dichos personajes, medios tales como servir de centros funerarios.

La segunda categoría eclesiástica bajo estudio es la de los monasterios familiares, tanto a nivel local como intermedio. Para este tipo de monasterio, estableceremos como parámetro de análisis que la mayoría de los protagonistas que

encontremos asociados a estos monasterios propios actúen como grupos con relaciones de parentesco y que las fuentes den cuenta, naturalmente, de dicha relación. Segundo, profundizaremos en las relaciones que estos grupos familiares llegaron a mantener con redes monásticas locales y supralocales que no tenían una trascendencia hacia las redes monárquicas o episcopales. Tercero, analizaremos el tipo de transacción en que participaban y el proceso de acumulación de bienes que realizaban. En dicho proceso podemos identificar bienes tales como las iglesias locales y tierras, pero ciertamente no se les aprecia con un patrimonio inmueble comparable con el de la élite aristocrática ni mucho menos el poder central, los obispos o los núcleos monásticos.

La tercera categoría que estudiaremos es la de los monasterios locales e intermedios de los núcleos cenobíticos. A través de los capítulos hemos definido a los núcleos monásticos como los monasterios de gran envergadura con redes sociales regionales⁴. Ejemplos de este tipo de monasterio son Sahagún, Santiago de Peñalba, Santiago de León, y otros parecidos. En esta categoría, analizaremos las razones por las cuales un monasterio local e intermedio era donado a un núcleo monástico. De la misma manera, estudiaremos qué nos puede decir sobre una determinada iglesia local el hecho de que encontramos a un determinado donante entregándola a un monasterio de considerable envergadura. Por otra parte, la cuarta categoría de iglesias locales e intermedias que estudiaremos será la de los monasterios episcopales. Como parámetros de investigación evaluaremos cómo los obispos establecían una relación social con las comunidades monásticas y las sociedades locales por medio de estas iglesias. En ocasiones evaluaremos si puede precisarse qué tipo de relación hubo entre los obispos y las comunidades monásticas locales e intermedias; y en caso de que pueda precisarse, profundizaremos sobre su complejidad, si implicó subordinación por parte de la comunidad monástica hacia el obispo, o una relación de apoyo social y económico por parte de los obispos hacia los abades y monjes sobre las actividades socio-económicas que éstos llevaban a cabo en las redes sociales. Segundo, abordaremos cómo los obispos se apoyaron en estos monasterios locales e

⁴ Ver capítulo 2 de esta tesis.

intermedios en determinadas actividades socio-económicas que realizaban como representante de los intereses episcopales o a título personal, actividades tales como la acumulación de bienes patrimoniales, articulación de y explotación de tierras, u la creación de redes monásticas que permitían llevar a cabo sus intereses episcopales y personales.

Por último, tenemos el quinto tipo de monasterio local e intermedio encontrado en las redes sociales: el monasterio regio. De todos los personajes estudiados, el rey es el que registra una actividad más dinámica aun cuando no es el personaje que encontramos documentado más frecuentemente. En el caso particular de los reyes, evaluaremos cómo y por qué mantenían una conexión con una iglesia local o intermedia, bien sea por mantener control social, ejercer influencia o utilizar estas iglesias para alcanzar determinados fines políticos y económicos. Es precisamente esto último lo que más nos interesa como parte del análisis de su perfil y el impacto que tuvieron en la configuración de las iglesias y monasterios locales e intermedios. Para ello, los analizaremos a través del tiempo por medio de fases evolutivas, sin ignorar como obstáculo investigador las lagunas cronológicas en algunos periodos de diferentes reinados. Este problema epistemológico nos urge abordar a los reyes y su impacto en las iglesias y monasterios con rigor crítico necesario, y reconociendo las ventajas que suponen acercarnos a todo esto en base al ARS por proveernos otra perspectiva a la constitución de las redes monásticas y el papel de los reyes en el proceso. Por medio del ARS, analizaremos los cambios en el comportamiento de los reyes reflejado en las actividades sociales que llevaban a cabo.

#	Iglesia	Tipos de monasterio						Documento
		Aristocrático	Familiar	Regio	Episcopal	Núcleos cenobíticos	Identificado	
1	San Juan		1				No	(Sah, 932/44)
2	San Juan Bautista		1				No	(Otero, 993/35)
3	San Julián de Ruifurco	1	1				Sí	(León, I, 931/89)
4	Santos Justo y Pastor del Cea	1		1			No	(Sah, 909/10)
5	San Miguel de Rioseco	1		1		1	No	(Sah, I, 920/19)
6	Fontefebre	1		1			No	(León, II, 956/295)
7	San Esteban de Bobadilla de Rioseco		1				Sí	(Sah, I, 941/77)
8	San Clemente de Melgar		1			1	Sí	(Sah, I, 941/77)
9	Cosme, Damián, Servando y Germán		1			1	No	(Castañeda, 953/5)
10	Santa Olaja		1			1	No	(Sah, I, 984/321)
11	San Martín Obispo		1				No	(León, III, 1008/674)
12	Santiago Apóstol		1				No	(León, III, 1008/674)
13	Monte Kauriense		1				Sí	(Sah, II, 1013/400)
14	San Acisclo		1				No	(Ast, 920/20)
15	Santa Columba		1				No	(Ast, 920/20)
16	Santa Marina		1				No	(Ast, 917/17)
17	Santa Eugenia	1	1		1	1	No	(Eslonza, 988/30)
18	San Martín de Valdesaz	1	1	1			Sí	(León, III, 1024/806)
19	Santa María de Algadefe		1				Sí	(Eslonza, 1005/31)

20	San Salvador y Santa Marina		1				No	(Otero, 976/21)
21	San Salvador de la Bañeza		1		1		Sí	(Ast, 1036/278)
22	Santa María del castro de Monzón	1	1				No	(León, I, 904/17)
23	Santa Juliana de Peñacorada		1			1	No	(Sah, I, 996/350)
24	San Julián y Santa Basilisa		1			1	No	(Sah, II, 1028/421)
25	Santa Engracia		1				No	(Ast, 936/47)
26	San Adrián del Valle		1				Sí	(Ast, 962/105)
27	San Salvador de Bárcena		1				Sí	(Ast, 1032/278)
28	San Félix de Cisneros		1				Sí	(Sah, I, 946/105)
29	Redelga		1		1		No	(Montes, 902/5)
30	Santa María de Castrelo		1		1		No	(Montes, 902/5)
31	San Emiliano		1				No	(Sah, I, 922/29)
32	San Salvador		1				No	(Sah, I, 922/29)
33	San Juan Bautista de León		1				Sí	(León, IV, 1030/865)
34	San Martín de Torres		1				Sí	(Ast, 1027/251)
35	San Cebrián de Noceda		1				Sí	(Ast, 975/131)
36	Santos Adrián y Natalia de Boñar	1		1	1		Sí	(Eslonza, 929/9)
37	San Miguel	1			1		No	(León, III, 1010/689)
38	Santa Eulalia		1				No	(León, III, 1005/645)
39	Santa Eufemia		1				No	(León, III, 1022/786)
40	San Juan	1				1	No	(Sah, I, 985/328)
41	San Pedro		1				No	(Sah, II, 1002/378)

42	San Julián de Bobadilla	1		1		1	No	(Sah, II, 1024/413)
43	Saelices de Mayorga			1		1	Sí	(Sah, I, 921/23)
44	San Félix			1		1	No	(Sah, I, 904/6)
45	Santa Cristina	1				1	No	(León, III, 1023/803)
46	San Miguel Arcángel		1	1			No	(León, IV, 1034/935)
47	San Cristóbal de Airas	1	1				No	(Otero, 1019/122)
48	San Julián y Santa Basilisa		1				No	(León, I, 929/80)
49	Monasterio de la abadesa Froilo		1				No	(León, I, 929/80)
50	Santa Eulalia del río Lena en Camellas		1				No	(Otero, 988/29)
51	Santos Julián y Basilisa		1				No	(Otero, 988/29)
52	San Esperato		1				No	(León, II, 966/396)
53	San Andrés de León		1	1		1	Sí	(Sah, I, 977/286)
54	Santos Justo y Pastor		1	1		1	No	(Sah, I, 977/290)
55	Santa Eugenia		1				No	(León, I, 950/210)
56	San Juan en el Valle de Artimio		1				No	(León, III, 1000/595)
57	San Salvador del Cea		1				No	(Sah, I, 1033/435)
58	San Pedro de Cansoles		1				No	(Sah, I, 991/346)
59	San Martín de Parada y Cebraria	1		1		1	No	(Ast, 895/08)
60	Valdecésar		1	1			No	(León, I, 916/38)
61	Santiago de Viñayo			1	1		Sí	(León, I, 918/44)
62	Santa María de "Veiera"				1		No	(León, I, 918/44)

63	San Félix del Bernesga				1		No	(León, I, 918/44)
64	San Miguel Arcángel de Castroferrol		1		1		Sí	(Ast, 1015/214)
65	Santa María en la ribera del Cea	1			1	1	No	(León, I, 948/201)
66	Tábara				1		Sí	Iglesias del Castillo, <i>et al.</i> , "Intervención arqueológica", pp. 77-94. Martín Viso, <i>Fragmentos del Leviatán</i> , pp. 62 y 63.
67	Moreruela de Tábara				1		Sí	Iglesias del Castillo, <i>et al.</i> , "Intervención arqueológica", pp. 77-94. Martín Viso, <i>Fragmentos del Leviatán</i> , pp. 62 y 63.
68	San Pelayo en Navatejera		1				Sí	(León, III, 1005/650)
69	San Miguel		1				No	(León, III, 1005/650)
70	Santa Eulalia		1	1	1		No	(León, I, 860/2)
71	Santa María y decanía		1	1	1		No	(León, I, 860/2)
72	San Martín		1	1	1		No	(León, I, 860/2)
73	San Cipriano de Cobellas		1				No	(León, III, 1014/722)
74	Santa María del Valle del Caso		1				No	(León, II, 960/330), (León, I, 895/10)

75	San Martín		1				No	(León, II, 960/330), (León, I, 895/10)
76	“Eglesia Mediana”		1				No	(León, II, 961/337)
77	Santa Cecilia		1				No	(León, I, 940/137)
78	San Andrés		1				No	(Otero, 991/31)
79	Santa Juliana de Peñacorada		1				No	(Sah, I, 974/269)
80	San Cipriano		1				No	(Sah, I, 974/269)
81	Salvador del Cea		1				No	(Sah, II, 1033/435)
82	San Andrés en Tolín (Tuéjar)		1				Sí	(Sah, II, 1026/418)
83	Santa Cruz		1				No	(León, IV, 1034/929)
84	San Juan de Vega		1		1		Sí	(León, I, 950/220)
85	San Miguel		1		1		No	(León, I, 950/220)
86	Santa Marta de Tera	1	1				Sí	(Ast, 1022/233)
87	San Martín		1				No	(León, III, 1001/600)
88	San Juan Bautista de Cerecedo		1				Sí	(Ast, 1015/215)
89	Santa Engracia		1				No	(Ast, 936/47)
90	San Saturnino		1				No	(Ast, 936/47)
91	Santa Marina del río Tremor		1				No	(Otero, 976/20)
92	San Esteban del Cea		1			1	No	(León, I, 946/192)
93	San Pelayo		1				No	(León, III, 1000/594)
94	San Pelayo			1	1		No	(León, III, 991/548)
95	San Miguel de Llanos de Alba		1				Sí	(León, IV, 1033/911)

96	Santa María		1				No	(León, IV, 1033/911)
97	Santos Vicente y Marina de Coyanza		1				Sí	(León, I, 937/121)
98	San Martín		1				No	(León, III, 1023/849)
99	San Lorenzo		1				No	(León, III, 990/535)
100	Santa María	1	1				No	(León, III, 1025/818)
101	Villacesán	1	1				No	(León, III, 1034/925)
102	San Andrés	1					No	(León, I, 954/274)
103	San Pedro	1					No	(León, I, 954/274)
104	San Baudilio	1					No	(León, I, 954/274)
105	San Miguel	1					No	(León, I, 954/274)
106	Fraxino		1				No	(León, III, 986/514)
107	Taxeto		1				No	(León, III, 999/587)
108	San Pelayo		1				No	(León, III, 1000/594)
109	Santa María	1			1	1	No	(León, I, 947/197)
110	San Martín en Pajares	1				1	Sí	(León, I, 917/42)
111	Santo Tomás de las Ollas				1		Sí	
112	Santa Columba			1	1	1	No	(Ast, 948/37)
113	San Facundo de Valdearcos			1		1	No	(León, III, 956/295)
114	San Cristóbal			1	1		No	(León, III, 985/507)
115	Santa Eugenia de Calaberas			1			Sí	(Sah, I, 921/22)
Total		24	86	22	21	20		

Figura 33. Matriz de los distintos tipos de monasterios locales

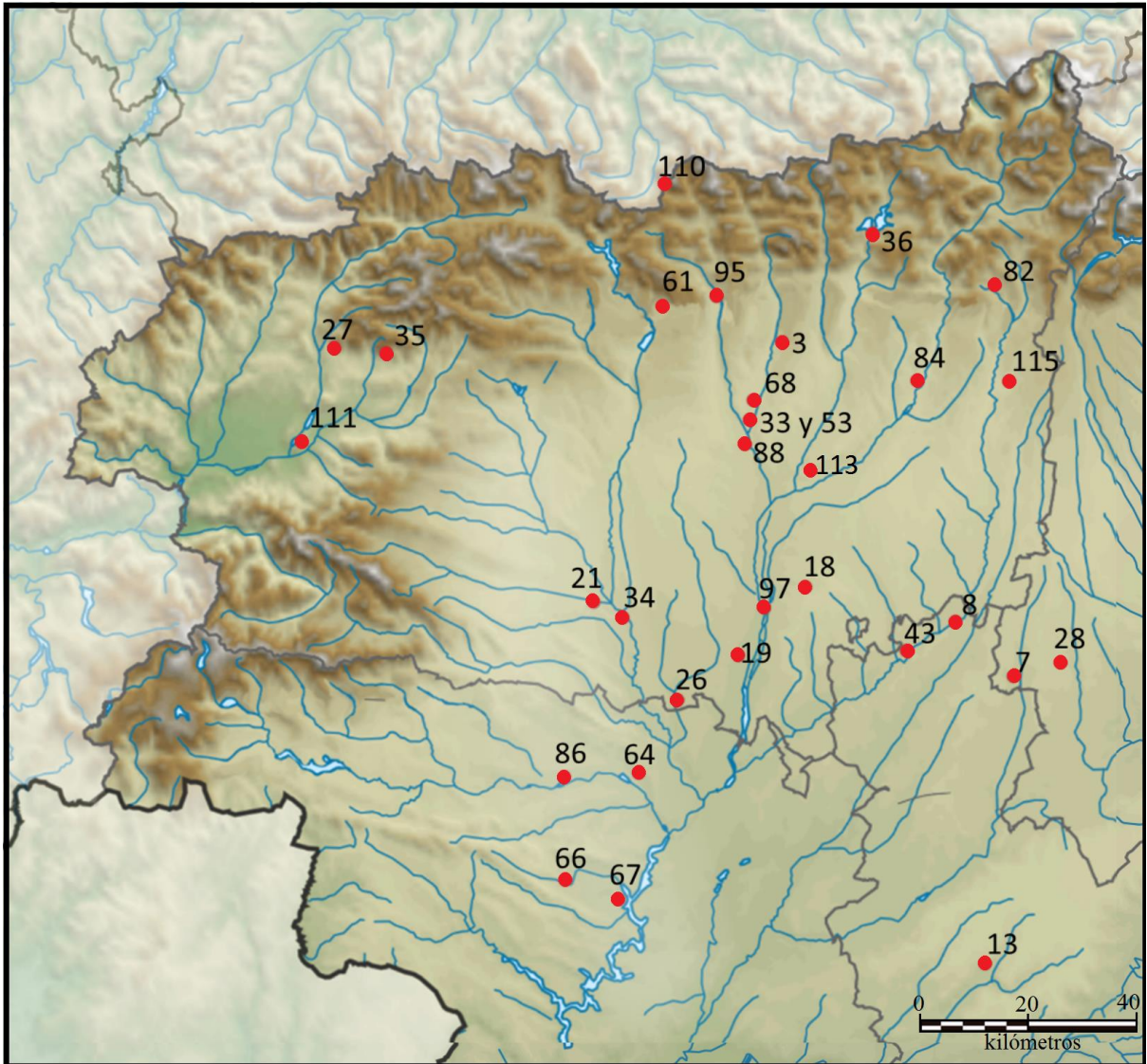


Figura 34. Monasterios locales identificados en el noroeste de la meseta

#	Iglesia	Tipos de monasterio					Estudiado	Identificado
		Aristocrático	Familiar	Regio	Episcopal	Núcleo cenobítico		
1	San Salvador de Matallana		1				Sí	Sí
2	San Martín de Valdepueblo	1		1			Sí	Sí
3	San Cipriano de Valdesaz			1			Sí	Sí
4	San Cipriano del Condado	1			1	1	Sí	Sí
5	San Vicente de León	1		1	1		Sí	Sí
6	San Martín de Castañeda		1	1			No	Sí
7	Santos Cosme y Damián de Burbia	1		1	1		No	Sí
8	Santiago de Cellariolo		1				No	No
Total		4	3	5	3	1		

Figura 35. Matriz de los distintos tipos de monasterios intermedios

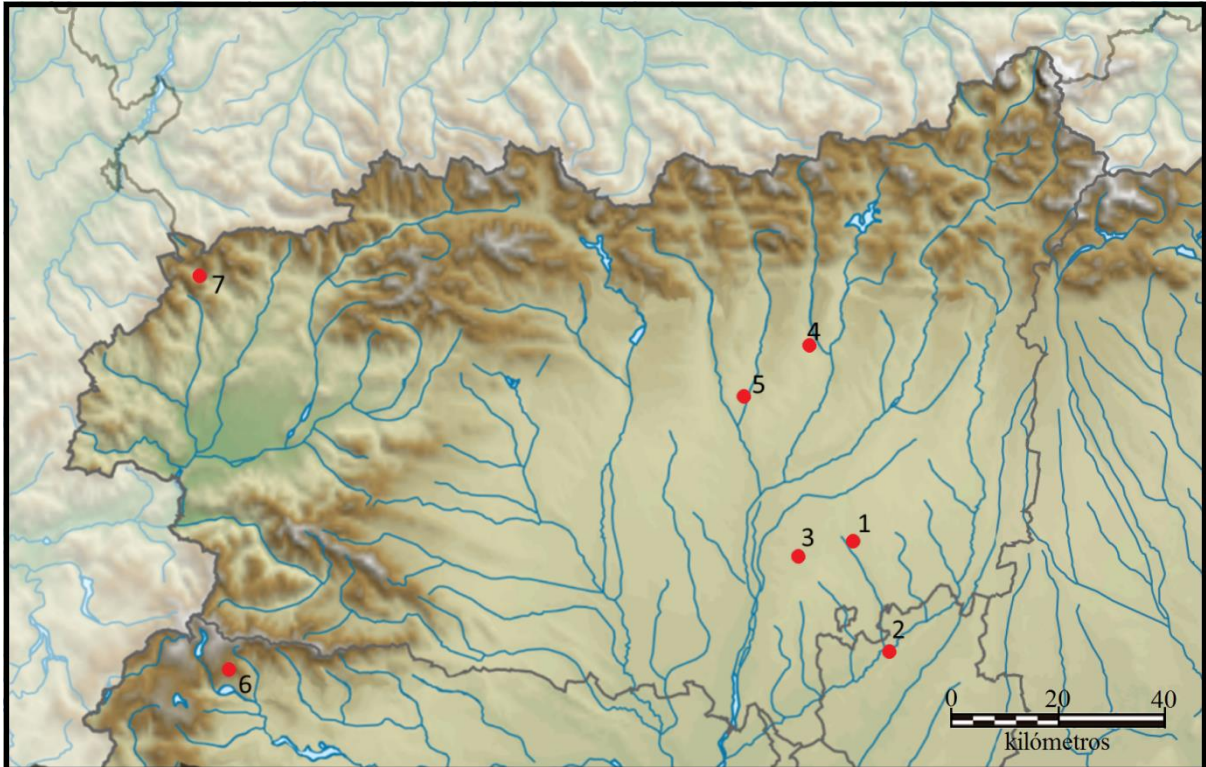


Figura 36. Monasterios intermedios identificados en el noroeste de la meseta

6.2 *Monasterios aristocráticos*

6.2.1 *Monasterios locales aristocráticos*

Habiendo estudiado un total de 115 casos de Iglesias propias desperdigadas por el noroeste de la meseta, hemos encontrado que 24 de éstos pueden considerarse de corte aristocrático⁵. Esto quiere decir que en ellas se ha identificado una influencia significativa de líderes locales con mucha influencia política y social interactuando en su red monástica. Para sostener esto hemos establecido algunos parámetros conductuales que hemos observado en diversos actores. En primer lugar, se observa que estos aristócratas mantienen interconexiones importantes con otros personajes relevantes, sea con sus pares, con los reyes, eclesiásticos, obispos, etc. Tomemos de

⁵ MARTÍN VISO, I., “Monasterios y redes sociales”, pp. 36 y 37.

ejemplo el monasterio de San Julián de Ruifurco⁶. En momentos en que los campesinos locales cuestionaron el control que tenía el monasterio de San Julián sobre sus dominios de “*Manzaneda*” y “*Garrafe*”, los monjes legitimaron su dominio por medio de una sanción regia basada en el testimonio de García, yerno de Runfurco. Según el testimonio, fue este líder local el que articuló dichas tierras locales por orden de Alfonso III para luego cederlas al monasterio. Pero, ¿nada más por el hecho de toparnos con el dato de que la actuación de Runfurco fue avalada por Alfonso III es suficiente para considerar a Runfurco como un aristócrata? Nos parece que sí. Incluso, ver que en el pleito se incluya el testimonio de su yerno García y Alfonso IV confirme la sanción de Alfonso III apunta a que Runfurco y García fueron individuos con un estatus social relevante. También hay que tomar en consideración que cuando en las transacciones se identifica una intervención regia en una iglesia propia no debe tomarse a la ligera, puesto que hemos visto que si lo hacen es porque es necesario y afín con sus intereses socio-políticos, o porque había que dilucidar un pleito legal para beneficio de los intereses socio-económicos de las sociedades locales. Por tanto, si el monasterio de Ruifurco, para afianzar su dominio sobre sus tierras acudió al yerno García, y Alfonso IV aceptó su testimonio fue porque García era un actor que ya tenía acceso a la red regia por su vínculo con su suegro Runfurco, que formaba parte de ella también.

Hemos considerado al monasterio de los Santos Justo y Pastor del Cea como uno de connotación aristocrática por el hecho de que en él se ha apreciado la interacción de personajes aristocráticos, (específicamente Sarracino, Falcón y Dulquito), que mantuvieron una conexión directa con un personaje de considerable relevancia como el rey⁷. La propia documentación nos confirma una proximidad entre el rey Alfonso III y Sarracino, Falcón y Dulquito. Éstos donaron al rey su iglesia con sus tierras que habían articulado y explotado *per ordinacione dominica*. La relevancia social de la iglesia de los Santos Justo y Pastor del Cea se infiere tras éstos haberla donado a monarca, iglesia que luego pasó a formar parte del patrimonio

⁶ *León*, I, 89/931.

⁷ *Sah*, I, 10/909.

monástico de Sahagún⁸. Es evidente que estos personajes tenían cierto arraigo con sus sociedades locales, pues incluso su participación en esta transacción como propietarios colectivos tanto de una iglesia propia como de una villa lo sugiere, pero por otra parte esta misma posesión de este tipo de bienes nos demuestra que eran más que unos habitantes locales⁹. Unos simples habitantes locales no podían ser propietarios de una villa o un centro eclesiástico local, y mantener, además, nexos con el rey.

La iglesia de San Miguel de Rioseco, por estas razones, la consideramos del mismo modo como una iglesia local aristocrática. En este caso, el comportamiento de Tajón, *fidelis regis*, nos lo confirma, al recibir en donación de Ordoño II la susodicha iglesia con su villa¹⁰. Posteriormente, este aristócrata cedió ambos bienes a Sahagún, cosa que confirmó el propio rey¹¹. En otras palabras, la presencia de aristócratas locales es prueba de que San Miguel de Rioseco tuvo una gran connotación aristocrática. Precisamente de Tajón y sus descendientes tenemos noticias adicionales de actuaciones aristocráticas suyas en un escenario monástico adicional con los mismos denominadores comunes descritos que permiten distinguir un centro eclesiástico local aristocrático de los demás: al rey, en este caso Ordoño III, como donante de la villa de *Lionia*, y a Furakasas iben Tajón, posiblemente hijo de Tajón, que la recibe como donatario¹². Interactuó Furakasas iben Tajón en esta transacción como representante del monasterio de San Martín de Fonte de Febro, institución que se volvería propietaria también de dicha villa.

Las otras iglesias aristocráticas que queremos mencionar más detalladamente son las de San Andrés, San Pedro, San Miguel y la de San Baudilio¹³. Todas ellas fueron poseídas por el *confesor* Piloti Iben Gebúldiz. La documentación nos lo muestra como un aristócrata que ocupó una posición relevante en las redes por varias

⁸ *Sah*, I, 11/910.

⁹ MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, “La nueva ordenación del poblamiento”, p. 1043.

¹⁰ *Sah*, I, 19/920.

¹¹ *Sah*, I, 24/921 y *Sah*, I, 26/921.

¹² *León*, II, 295/956.

¹³ *León*, I, 274/954.

razones. En primer lugar, lo encontramos dirigiéndose al monasterio de Valdepueblo en calidad de *confesor*, o sea, asumiendo una categoría religiosa, quedando plasmada, además, con la entrega de cuatro iglesias propias que le pertenecían. En segundo lugar, sabemos que Piloti Iben Gebúldiz perteneció al linaje familiar de los Olmúndiz. Esta evidencia por sí sola hace obvia su pertenencia a la élite aristocracia del reino¹⁴. Pero, aun así no deja de llamar la atención su amplia red de poder a la que tenía acceso, puesto que en la cesión que hizo de sus cuatro iglesias al monasterio de Valdepueblo encontramos como confirmantes al rey Ordoño III, a los obispos Rosendo y Gonzalo, y varios condes como García Fernández, Nepociano Díaz y Gómez Díaz entre otros¹⁵.

Y así son muchas otras iglesias propias estudiadas a lo largo de este estudio con connotación aristocrática por asociación con otros personajes relevantes: la iglesia local de Santa Eugenia de Melgar, documentada muy poco, y cuyos propietarios eran los nobles Oveco Téllez y su mujer Urraca¹⁶; la iglesia de Santa María del Castro de Monzón, que fue del presbítero Gratón, quien la donó al infante Gonzalo, hijo de Alfonso III¹⁷; y la iglesia de Santa Marta de Tera, que recibió algunas donaciones de parte de Elvira, la hija de Vermudo II¹⁸; el monasterio de San Martín de Parada y Cebraria, cuyo primer propietario fue Ensila, sobrino del obispo Indisclio de Astorga, ambos miembros de la élite aristocrática de Astorga¹⁹; la iglesia de San Miguel, que era poseída por Salomona, miembro de la élite leonesa y abadesa del monasterio de San Vicente de León²⁰; y la iglesia de San Juan, que formaba parte del patrimonio personal de la noble Jimena Muñiz y luego donó al monasterio de Sahagún²¹.

¹⁴ *León*, I, 274/954. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, “El monasterio de San Martín de Valdepueblo”, p. 275. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, *Ordoño III*, pp. 146-151.

¹⁵ TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, pp. 37, 63, 70, 212-215, 237, 246 y 348.

¹⁶ *Sah*, I, 340/988 y *Eslonza*, 30/988.

¹⁷ *León*, I, 17/904.

¹⁸ *Ast*, 271/1033.

¹⁹ *Ast*, 8/895

²⁰ *León*, III, 689/1010.

²¹ *Sah*, I, 328/985.

En otras iglesias locales podemos ver que estuvieron en función del poder aristocrático porque las relaciones que los actores aristocráticos mantenían con otros personajes relevantes, pero al mismo tiempo actuaban como fundadores, protectores y donantes. El ejemplo más claro de esto es el del monasterio de los Santos Adrián y Natalia de Boñar. En este ejemplo se ve igualmente que los aristócratas aprovecharon al máximo las conexiones que mantenían con personajes relevantes, - prueba de ello un primer encuentro llevado a cabo en el 916, antes de fundarse el cenobio, con los obispos Genadio, Atilano y Cixila, y luego en la fundación, con Alfonso IV, varios obispos y el magnate Vermudo Núñez²². Pero, vemos también que cuando fundaron el cenobio en el 929, lo dotaron cediéndoles las tierras donde estaba ubicado. Por otra parte, en una noticia de un año antes, los nobles cedieron a los monjes de Boñar también la villa de Valdealiso²³.

Parecido en comportamiento a Gisvado y Leuvina, o a Piloti Iben Gebúldiz es el de Iquilani del monasterio de San Cipriano del Condado, pero no por haber sido abad de este centro eclesiástico intermedio, sino por su vínculo con dos iglesias locales: la iglesia de Santa María en el río Cea y la de San Martín de Pajares. Pero, ¿en qué nos basamos para afirmar que Iquilani formó parte de la élite aristocrática, y por ello, podemos considerar a Santa María del Cea y a San Martín en Pajares como monasterios locales aristocráticos? Ciertamente, no basta con encontrarlo como dueño de dos iglesias locales, comportamiento que podemos detectar de la misma manera en cualquier propietario relevante estudiado como el presbítero Justo, que cedió en dos ocasiones sus villas y heredades al monasterio de San Vicente de León, lo que demuestra relevancia económica y social, pero no parece suficiente evidencia para sostener que formó parte de la élite aristocrática que interactuaba en ese monasterio porque no mantenía una conexión directa y estrecha con el poder central²⁴. Igual sucede con Zuleimán Legióniz y su mujer Arilo, que donaron a ese mismo monasterio de San Vicente villas y heredades y hasta enterraron a su hija en

²² *Eslonza*, 9/929.

²³ *Eslonza*, 7/928.

²⁴ *León*, III, 815/1025, y *León*, III, 943/1025-1035.

el cenobio aludido como se hizo enterrar Sarracino Arias, del que sí sabemos que fue un aristócrata asociado a este centro eclesiástico²⁵.

No obstante, habiendo analizado algunas actuaciones que realizó Iquilani (fue fundador del núcleo monástico de Santiago de León) y algunos bienes que poseyó (era propietario de tres villas en Bercianos del Páramo), podemos concluir que Iquilani fue un actor aristocrático²⁶. Esto queda confirmado con las relaciones que mantuvo con personajes sugerentes en su red de poder con el obispo Oveco, con quien mantuvo una relación muy estrecha, y el monasterio de Santiago de León²⁷. De la misma forma, nuestra hipótesis sobre su potente red de poder como una propia de un aristócrata queda corroborada con la donación que hizo este abad al monasterio de Santiago de León del propio cenobio intermedio que regía, San Cipriano del Condado, cenobio que, aunque fue donado, se mantuvo regido por él como copropietario²⁸. Esta dinámica se observa también con la iglesia de Santa María del Cea, iglesia de la que Iquilani siguió siendo claramente su propietario junto a Santiago de León aun donándola en esa misma transacción a Santiago de León, pues así nos lo revela un documento posterior en el que el obispo Oveco confirma a Santiago de León y al abad Iquilani como copropietarios del monasterio de Santa María del Cea²⁹. Por tanto, y en base a toda esta evidencia, la iglesia de Santa María en el Cea y la iglesia en San Martín en Pajares pueden considerarse claramente como iglesias aristocráticas locales por haber tenido como propietario al abad Iquilani de San Cipriano del Condado.

Los monasterios locales aristocráticos restantes pueden considerarse como casos en los que la evidencia muestra a sus aristócratas como personas relacionadas con personajes relevantes y propietarios de bienes de considerable envergadura: el abad Adulfo del monasterio de San Martín de Valdesaz, que prevaleció en una disputa

²⁵ *León*, III, 723/1014, *León*, III, 747/1017 y *León*, III, 754/1018. GASPARRI, S. y LA ROCCA, C., "Introduzione", p. 9. FELLER, *Campesinos y señores*, p. 108.

²⁶ *León*, I, 42/917.

²⁷ *León*, I, 42/917, *León*, I, 201/948 y *León*, I, 202/948.

²⁸ *León*, I, 42/917.

²⁹ *León*, I, 201/948.

contra tres mozárabes del rey, Iohannes, Abiahia y Vicente por unas heredades en Valdearcos³⁰. Al final de la controversia, Alfonso V confirmó a Adulfo y al monasterio el dominio sobre las heredades; el monasterio de Santa Cristina, perteneciente a la religiosa Flora, del grupo familiar de Arias, que luego ingresó al monasterio de Santiago de León volviéndose su abadesa³¹; y el monasterio de San Cristóbal de Airas, que perteneció al noble Fruela Muñoz³².

Un caso de un aristócrata local menos conocido, y que no aparentan estar conectados a otros personajes relevantes como hemos visto con Gisvado y Leuvina, es el de Abolkacem Arias, que poseía el lugar de Villacesán. Allí fundó un monasterio cuyo nombre desconocemos y que cedió al monasterio de Valdepueblo junto con los hombres que habitaban allí³³. Pero el caso más llamativo de este tipo de aristócrata local es el de Falcón Amátez y su mujer Godina. Según nos revela la documentación, este matrimonio fue propietario de unos *palacios*, posesiones que nos sugieren que no fueron unos propietarios locales cualquiera³⁴. El hecho de encontrar dichos palacios entre los bienes patrimoniales de este matrimonio es sugerente porque este tipo de edificación es asociada a aristócratas locales que llevan a cabo la explotación de determinado territorio rural, -en este caso Golpejones-, y la percepción de rentas provenientes de los habitantes locales³⁵. En el lugar donde se encontraban estos *palacios*, Falcón Amátez y su mujer Godina tenían una iglesia dedicada a Santa María, fundación motivada posiblemente para utilizarse como mecanismo de legitimación ideológica de todas las actividades socio-económicas llevadas a cabo por el matrimonio³⁶.

³⁰ León, III, 806/1024.

³¹ León, III, 803/1023.

³² Otero, 122/1019.

³³ León, II, 415/971.

³⁴ León, II, 818/1025.

³⁵ ESCALONA y MARTÍN VISO, "Los *palatia*", p. 104.

³⁶ DÍAZ MARTÍNEZ, "El monacato y la cristianización", pp. 538.

6.2.2 *Monasterios intermedios aristocráticos*

En todos los monasterios intermedios estudiados se ha detectado la presencia directa o indirecta de personajes relevantes o propietarios locales que buscaban construir su prestigio a base de los centros eclesiásticos. Sin embargo, solamente tres de los cinco estudiados (San Martín de Valdepueblo, San Cipriano del Condado y San Vicente de León) podemos considerarlos como monasterios que sirvieron de escenario para la élite aristocrática. Sin embargo, cabe resaltar algunos aspectos algunos aspectos que incidieron en la conformación de estos tres monasterios como instituciones al servicio de los poderes aristocráticos, aspectos tales como la escala de actuación de la red de los tres monasterios, y la frecuencia con la que interactuó la élite aristocrática como parámetro para categorizar dichos monasterios como tales. Por otra parte, está claro que hay más casos de monasterios intermedios, -y en consecuencia, deberían de haber más de corte aristocrático, como por ejemplo el de los Santos Cosme y Damián de Burbia-, pero hemos desistido de abordar casos adicionales porque no parece que incluirlos aporten cuestiones diferentes a las que ya hemos visto con los ya estudiados. Con todo, de los que hemos analizado, podemos afirmar que el de Valdepueblo es un ejemplo representativo de cómo se configuraron estos escenarios en función de estos actores. Teniendo en cuenta esto, hemos identificado a una gran cantidad de actores aristocráticos asumiendo diversos roles, entre ellos a Nepociano Díaz, García Fernández, Gómez Díaz, Osorio Díaz, Ablavel Gudestéiz y Gómez Fernández, que asumieron papeles pasivos confirmando las transacciones. Éstos se limitaron a confirmar una transacción llevada a cabo por el noble Piloti Iben Gebúldiz³⁷. También los tenemos asumiendo roles activos, ejemplo, Abolkacem Arias³⁸. Las noticias de éste las sabemos por una donación que hizo al monasterio de Valdepueblo cediendo el monasterio de Villacesán con su villa, e incluyendo a los habitantes del entorno. Abolkacem Arias, por una cuestión de prestigio, realizó su actividad en favor del cenobio de Valdepueblo identificándose

³⁷ *León*, I, 274/954.

³⁸ *León*, III, 925/1034.

como *confesor*, algo muy habitual de la élite que buscaba ascender en las redes³⁹. De igual forma se comportó el fundador de Valdepueblo, Piloti Iben Gebúldiz, pues en una dotación que le hizo a dicho cenobio se denominó también como *confesor*. Pero, como evidencia adicional que nos confirma su perfil aristocrático está su pertenencia al linaje de los Olemúndiz, su relación con magnates del reino como Nepociano Díaz y García Fernández, y los bienes que poseía, entre los cuales sobresalen las cuatro iglesias que entregó a Valdepueblo (San Pedro, San Andrés, San Miguel y San Baudilio⁴⁰). Por último, tenemos a Falcón Amátez, su mujer Godina, y otra mujer llamada Gotina, que según ya hemos dicho anteriormente, fueron aristócratas locales que explotaron a los habitantes de Golpejones (Castroverde de Campos) a través de unos *palacios* y un centro eclesiástico, el de Santa María, que poseían⁴¹. En el caso de Gotina, su diploma nos la revela como propietaria de otro palacio cuya localización no se especifica, pero que donó al monasterio de Valdepueblo⁴².

No obstante, aunque categoricemos este monasterio como uno que sirvió de escenario aristocrático, cabe resaltar que esto lo basamos porque por aristócratas el monasterio pudo configurar su micro-red de iglesias, acumuló gran parte de sus heredades y obtuvo sus *palacios*. Pero, cabe resaltar que la interacción aristocrática en Valdepueblo no es la más detectada, pues solo se trató de los cuatro aristócratas aludidos, una minoría con respecto a los otros personajes que hemos identificado interactuando, un total de 11 propietarios, todos ellos individuos, religiosos, grupos familiares y matrimonios. Por otra parte, llama la atención el hecho de que el marco de actuación de este monasterio es el local, debido a que la mayoría de sus tierras, e iglesias se encontraban en dicho ámbito⁴³. Incluso, parecería que uno de los *palacios*

³⁹ ESTEPA DÍEZ, “Poder y propiedad feudales en el periodo astur”, pp. 285- 327. ÁLVAREZ BORGE, “El proceso de transformación de las comunidades de aldea”, p. 148.

⁴⁰ León, I, 274/954.

⁴¹ León, II, 818/1025 y León, III, 826/1026.

⁴² León, III, 826/1026.

⁴³ León, I, 274/954, Castañeda, 6/960, Sah, I, 273/973, León, II, 415/971, León, III, 718/1013, León, III, 720/1013, León, III, 771/1020, León, III, 790/1022, León, III, 800/1023, León, III, 801/1023, León, III, 817/1025, León, II, 818/1025, León, III, 842/1028, León, III, 925/1034, y León, III, 926/¿1034?. Para profundizar más en este monasterio, véase el apartado tres del capítulo cinco sobre el monasterio de Valdepueblo.

de Valdepueblo, el donado por Gotina, puesto que no se ha precisado en la documentación su ubicación geográfica, posiblemente por no encontrarse en un ámbito más allá del más inmediato en el que estuvo sito el monasterio de San Martín de Valdepueblo.

En San Cipriano del Condado, por otra parte, hemos resaltado la figura del abad Iquilani como prueba de que este monasterio fue una plataforma del poder aristocrático. Esto se constata por las relaciones estrechas que mantuvo con el núcleo monástico de Santiago de León, -monasterio que fundó y dotó incluyendo la propia iglesia de San Cipriano del Condado, la iglesia de San Martín de Pajares y la de Santa María del Cea-, con el obispos Oveco, y por los bienes que poseyó (tres villas en Bercianos del Páramo)⁴⁴. Aunque no contamos con evidencia que nos muestre a Iquilani con conexiones estrechas con los reyes, existe evidencia adicional que demuestra el lugar relevante que ocupó en las redes sociales como un aristócrata, y por tal razón, se puede considerar a San Cipriano del Condado como un monasterio que sirvió de escenario para el poder aristocrático. En primer lugar, recordemos que los personajes que suelen acceder al abaciazgo son personajes con relevancia social que contaban con un patrimonio considerable que les permitía fundar un monasterio o entrar a una comunidad ya existente y regirla⁴⁵. En el caso de Iquilani, ya hemos resaltado la cantidad de bienes que poseía. Pero, de este personaje cabe resaltar también que fue por él que el monasterio funcionó en un ámbito fundamentalmente supralocal, primeramente por la explotación de tierras que llevaba a cabo San Cipriano del Condado a orillas del río Cea, pero sobre todo por la red de poder que estableció este personaje entre la iglesia de Santa María a orillas del Cea, Santiago de León, y el obispo Oveco, (quien donó a Iquilani posteriormente la iglesia de Santa María que el abad había cedido anteriormente al núcleo monástico de León. Es por estas conexiones de poder fuertes establecidas entre el poder episcopal y el núcleo monástico de León, el patrimonio personal que poseía, el marco de actuación del monasterio, su estatus de abad, y su protagonismo en la red de San Cipriano del

⁴⁴ León, I, 42/917.

⁴⁵ ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 253.

Condado lo que nos conduce a afirmar que este cenobio intermedio mantuvo una relación directa con el poder aristocrático.

El tercer monasterio intermedio en el que se aprecia una fuerte connotación aristocrática es San Vicente de León. Esto lo basamos principalmente por la interacción registrada de varios aristócratas en este monasterio, mucho más frecuente en este monasterio intermedio si lo comparamos con Cipriano del Condado, (en el cual solo se ha identificado a Iquilani), o con el monasterio de Valdepueblo, en el que se ha detectado una interacción sugerente de la élite aristocrática, aunque no fue frecuente, puesto que en este monasterio acaparan más el protagonismo en las transacciones los matrimonios, grupos familiares e individuos en este monasterio. El primero de ellos, y el más obvio, es el de su abadesa y su fundadora, Salomona, que llegó a acumular diversos bienes patrimoniales de considerable envergadura (una villa y una heredad en Matarromarigo, cortes en la ciudad de León y una villa en Torneros) para el mismo, mantuvo nexos muy cercanos con el obispo Servando, -incluso antes de convertirse en prelado recibiendo de él la iglesia propia de San Miguel, y el noble portugués Sarracino Arias y su mujer Froilo⁴⁶. Éstos formaban parte de la corte regia de Alfonso V y estuvieron muy relacionados con Salomona y San Vicente de León⁴⁷. Prueba de ello son las dotaciones que hicieron al cenobio, -que incluyeron tierras-, y los vínculos posteriores a la muerte de Sarracino que mantuvo Froilo, pues su marido estuvo enterrado allí⁴⁸. También se aprecia la presencia de personajes no aristocráticos, aunque no por ello dejan de ser relevantes, como Zuleimán Legióniz y su mujer Arilo. Su presencia es sugerente porque se infiere que buscaban posicionarse mejor en las redes. Esto lo confirmamos con los nexos que tenían con Sarracino Arias, con el cenobio intermedio de San Salvador de Matallana y que enterraron a su hija Juliana en San Vicente, al igual que fue enterrado allí Sarracino Arias⁴⁹.

⁴⁶ *León*, III, 645/1005, *León*, III, 646/1005, *León*, III, 686/1010, *León*, III, 697/1011, *León*, III, 815/1025, y *León*, III, 831/¿1026?.

⁴⁷ *León*, III, 749/1017, *León*, III, 754/1018, y *León*, III, 822/1025.

⁴⁸ *León*, III, 749/1017 y *León*, III, 822/1025.

⁴⁹ *León*, III, 723/1014, *León*, III, 747/1017, *León*, III, 858/1031 y *León*, III, 927/1034.

6.3 *Monasterios familiares*

6.3.1 *Monasterios locales familiares*

De 115 iglesias propias estudiadas, 86 podemos considerarlas de tipo familiar. Pero, ¿a qué nos referimos específicamente cuando hablamos de este tipo de clasificación? Son, evidentemente, los más encontrados en la documentación, porque así lo demuestra la gran cantidad de ejemplos identificados, iglesias propias resultantes de la reunión de miembros de una familia que se unían sin ninguna regla formal que buscaban posicionarse mejor en las redes sociales diferenciándose de los campesinos y pequeños propietarios, pero no necesariamente en el mismo nivel de la aristocracia magnática del reino⁵⁰. Esto último lo basamos fundamentalmente en que los diplomas no nos los revelan vinculados directa o indirectamente con personajes relevantes, entiéndase otros magnates, los reyes u obispos, ni siquiera bajo su influencia. En el proceso, estos actores podían adquirir bienes para el monasterio familiar, y transmitirlos parcial o íntegramente a sus herederos o a otros monasterios locales o de gran envergadura con los que estaban ligados. Es precisamente este tipo de monasterio el que ha supuesto la razón principal por la que se ha sostenido desde la historiografía que las iglesias y monasterios locales son indistinguibles en la Alta Edad Media⁵¹. Con todo, los monasterios familiares parecen ser más bien solo medios para los grupos familiares, religiosos y propietarios locales que buscaban construir prestigio y mantener relativa seguridad socio-económica para todos los miembros que lo integraban⁵². Pero, pese a que son los casos más identificados en las fuentes, siguen siendo centros eclesiásticos pobremente documentados, lo que nos ha imposibilitado analizar u obtener un panorama, al menos somero, de su estructura interna, o si hubo estructuras heterogéneas dependiendo el centro monástico familiar.

⁵⁰ FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España*, p. 222. GASPARRI, S. y LA ROCCA, C., “Introduzione a un dossier documentario altomedievale”, p. 9. DAVIES, *Small Worlds*, pp. 86-95.

⁵¹ FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España*, p. 160. ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, pp. 25 y 26. GARCÍA GALLO, “El Concilio de Coyanza”, pp. 390-392. DAVIES, *Acts of Giving*, pp. 44 y 45.

⁵² WOOD, *The Proprietary Church*, pp. 101 y 102.

Los conocemos en su mayoría nada más que por una o dos transacciones que a veces pueden afectar directamente al cenobio (ejemplo, la donación del mismo a un núcleo monástico a otro monasterio o núcleo monástico) o con un impacto trascendental hacia la institución (por ejemplo, compraventas o donaciones de algún bien hacia otra parte o la acumulación de bienes para sí). Este ha sido el problema fundamental para investigarlos, ya que con apenas uno o dos documentos no es posible saber en profundidad su funcionamiento eclesiástico, social y económico, o problematizar cómo se proyectaron sobre su entorno local o hasta supralocal, concretamente cuando se ha percibido cierto nexo con poderes de estos ámbitos.

Entre los pocos casos que hemos podido estudiar con relativa profundidad está el del grupo familiar instalado en Melgar, cuyo patriarca era un líder local llamado Recaredo⁵³. Este ejemplo familiar resulta significativo porque los vemos participando de actividades intensas en favor de la familia, sea acumulando bienes o construyendo prestigio. Para ello crearon toda una red social por Melgar y la ribera del río Cea, en torno a tierras e iglesias propias que formaban parte de su propiedad⁵⁴. Y dicha actuación local la fueron llevando a cabo en escalada con una amplia red familiar que incluyó al cenobio de San Juan, el de San Esteban de Bobadilla de Rioseco y el monasterio de San Clemente de Melgar, además de otros como el de Santa Colomba o el intermedio de Santiago de Cellariolo⁵⁵. Con respecto al primer monasterio, el de San Juan, llama la atención fue el que la actuación se haya realizado a título colectivo, sobresaliendo la actuación de Filauria, hija de Recaredo, sus hermanos Tajón y Gómiz y Rexindo como líder del grupo⁵⁶.

Naturalmente, el comportamiento colectivo no es desconocido en la historiografía altomedieval. El problema estriba en que está pobremente documentado por razones ya expuestas sobre sobre quién escribe las transacciones y a quiénes responden, principalmente para las élites, que son los que tienen los recursos económicos y el poder para pagarles para documentar cuáles eran sus

⁵³ Ver sub-apartado 2.3 del capítulo sobre los propietarios locales.

⁵⁴ CARVAJAL CASTRO, "Los castros de la meseta del Duero", p. 20.

⁵⁵ *Sah*, I, 44/932, *Sah*, I, 77/941, y *Sah*, I, 270/973.

⁵⁶ *Sah*, I, 44/932.

propiedades⁵⁷. Aun así, algunos casos paralelos sobresalen, por ejemplo la disputa local entre los habitantes de Manzaneda y Garrafe contra el monasterio de San Julián de Ruifurco por unas tierras⁵⁸. Sin embargo, el problema de este caso es que encontramos a los campesinos locales en un rol pasivo, ya que se trató de un pleito en el que aparece en primer plano los monjes de San Julián y el aristócrata García como testigo, mientras que a los habitantes solo se les alude como los perjudicados prohibiéndoles el acceso a las tierras que ellos reclamaban. La alusión secundaria de los habitantes supone un problema de investigación porque nos impide enterarnos de lleno de sus aspiraciones sociales y económicas sobre las tierras disputadas. El caso del grupo de Hateme, Sarracino, Vitas, Quintila, Kerna, Liliola y Abdela, por otra parte, es más paralelo al del grupo familiar de Melgar representado por Rexindo porque se les aprecia asumiendo un rol activo en la transacción. En ésta, el grupo entregó al monasterio de San Juan Bautista y a su abad Fortes un monte que le había pertenecido anteriormente a sus padres Quintila y Liliola⁵⁹.

Luego se aprecia un cambio en el comportamiento del grupo familiar de Melgar al invertir más en la construcción de prestigio donando su iglesia local de San Esteban de Bobadilla de Rioseco. En primer lugar, las fuentes nos revelan a Filauria casada con un personaje llamado Iubla, que fue también abad de San Esteban de Bobadilla de Rioseco y su copropietario junto con los hermanos de su mujer, Tajón y Gómiz⁶⁰. Éstos, aprovechando la relevancia social que había alcanzado el monasterio de San Clemente de Melgar, entregaron su cenobio a la comunidad monástica representada por Mutarraf, Daniel y Diego⁶¹. Dicha iniciativa de construir más prestigio familiar y concentrar patrimonio, y llevar a término una finalidad socio-económica la hemos visto en reiteradas ocasiones en las fuentes. El problema es que las fuentes no son suficientes para reconstruir el proceso histórico por el que pasaron estos grupos familiares como se ha podido hacer relativamente con la familia de

⁵⁷ WICKHAM, *Land and Power*, p. 203.

⁵⁸ *León*, I, 89/931.

⁵⁹ *Otero*, 35/993.

⁶⁰ *Sah*, I, 94/945-954, *Sah*, I, 162/959 y *Sah*, I, 164/959.

⁶¹ *Sah*, I, 77/941.

Melgar. Sin pretender ser exhaustivos, presentamos algunas actuaciones propias del comportamiento descrito: el grupo monástico compuesto por Auria, los *fratres* Froila y Cipriano, el abad Recemundo, el monje Aita Atanagildiz y el abad Quetino, que donaron varios bienes colectivos y personales de cada uno, además de entregarse, al monasterio de San Martín obispo⁶²; los presbíteros Fructuoso, Servando y Abayub, que entregaron todo lo que tenían en *Villazahiz* al monasterio de San Pedro y San Pablo en el *Monte Kauriense*, religiosos que habían estado al servicio de Nuño González para luego ponerse en manos del cenobio donatario⁶³; o el del monasterio de Froilo, que a título colectivo cedieron unas tierras a los monjes de los Santos Julián y Basilisa para que éstos las explotaran y las monjas percibieran la mitad de lo cosechado⁶⁴. Este último caso resulta sugerente porque es evidencia de cuán complejas pueden ser las relaciones entre monasterios locales. En este caso particular, el convento de Froilo hizo la cesión condicionada de tierras al monasterio de los Santos Julián y Basilisa para que las explotaran, sin que dicha condición implicase para Santos Julián y Basilisa que estuviera subordinado al convento. Tampoco se deduce por la donación que se haya hecho para construir prestigio por parte del convento de Froilo, puesto que se trató meramente de un bien poco relevante. En cambio, lo que sí se deduce es que con la donación, el convento de Froilo decidió incluir al monasterio de los Santos Julián y Basilisa como un componente más dentro del proceso de explotación de tierras para el sustento de ambas comunidades.

Esa búsqueda de prestigio y de ascenso a nivel social y concentración de patrimonio puede conducir a que los monasterios locales familiares se integren a una red monástica intermedia o de mucho más envergadura. No solamente es una conducta observada al ser donados los cenobios de Melgar, el de San Esteban y el de San Clemente, al de Santa Colomba y Santiago de Cellariolo⁶⁵. Esta concentración patrimonial hacia un ente monástico superior ha sido interpretada desde los estudios

⁶² *León*, III, 664/1006.

⁶³ *Sah*, II, 400/1013.

⁶⁴ *León*, I, 80/929.

⁶⁵ *Sah*, I, 270/973. CARVAJAL CASTRO, “Los castros de la meseta del Duero”, pp. 22 y 23.

especializados en el feudalismo como un paso natural en ese proceso⁶⁶. Evidentemente, hay una parte de verdad en esta propuesta. Sin embargo, hay otras cuestiones que habría que añadir a la misma, en base a lo que hemos observado en los monasterios familiares: ¿dejan de desvincularse totalmente las familias o individuos locales que donaron sus iglesias propias a monasterios de gran envergadura? ¿Entran estos monasterios propios en una única relación de subordinación respecto a su monasterio donatario? ¿Se estableció una jerarquización interna entre el monasterio donatario y el monasterio donado? Aunque estas preguntas no son fáciles de responder, algunas de ellas ya las hemos visto parcialmente, tal vez no directamente con monasterios estrictamente familiares, pero sí en otros casos paralelos que aportan igualmente al análisis de estas cuestiones. Habiendo estudiado, por ejemplo, el monasterio de Santa María del Cea, donado primero por el abad Iquilani al núcleo monástico de Santiago de León, vemos posteriormente que dicho abad emprendió una agenda de concentración de tierras entorno a dicha iglesia⁶⁷. ¿Por qué habría de hacer tales actividades luego de haber donado dicha iglesia a Santiago de León? Sencillamente, porque no siempre una donación no implicaba para un donante la desvinculación total de su iglesia propia que había donado⁶⁸. De esto no queda duda alguna porque luego vemos que el obispo Oveco confirmó a Iquilani y al monasterio de Santiago de León como copropietarios de la iglesia de Santa María del Cea⁶⁹. A veces vemos que las iglesias propias locales eran donadas a cenobios de más envergadura y aun así mantenían cierto margen de autonomía en las redes. Ejemplo de ello, Saelices de Mayorga. Sabemos por una donación que hizo Ordoño II que Saelices de Mayorga pasó a manos del monasterio de Sahagún⁷⁰. Pese a que entró a la red del núcleo monástico del Cea y estuvo bajo su influencia, la cual se infiere desde antes de esta donación según J. M. Mínguez, en el 939 encontramos a los monjes de Saelices participando de una compraventa en la

⁶⁶ MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, “Ruptura social e implantación del feudalismo en el noroeste peninsular (siglos VIII-X)”, pp. 26; y ÁLVAREZ BORGE, I., “El proceso de transformación de las comunidades de aldea”, p. 146.

⁶⁷ *León*, I, 42/917, *León*, I, 185/944, *León*, I, 197/947, *León*, I, 202/948 y *León*, I, 221/950.

⁶⁸ DAVIES, *Acts of Giving*, p. 32. ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 253.

⁶⁹ *León*, I, 201/948.

⁷⁰ *Sah*, I, 23/921.

que compró al grupo familiar de Fernando, su mujer Elbegoto y su hijo Juan un acueducto localizado en el río Cea⁷¹. Luego en el 949, encontramos una vez más a este cenobio local en una transacción al comprarle a Severo y a su hijo una tierra sita en la *villa de Avolfeta*⁷². Todo esto ofrece una perspectiva adicional a la propuesta que ha sostenido que las iglesias propias sirvieron de mecanismos que propiciaron nuevas formas de organizar el territorio. Obviamente, dicha premisa es cierta, pero esta evidencia nos revela un modelo de iglesias y monasterios locales mucho más fluido y maleable dentro de ese proceso de feudalización llevado a cabo en el noroeste de la meseta, puesto que los monasterios locales entablaron relaciones mucho más diversas que la de ser únicamente focos feudalizantes que absorbieron, en consecuencia, a otros centros eclesiásticos locales. El convento de Froilo mantuvo conexiones con el monasterio de los Santos Julián y Basilisa sin que la obligación de los Santos Julián y Basilisa de dar la mitad de lo cosechado al primer cenobio mencionado de margen para interpretar un comportamiento de subordinación de su parte hacia el convento de Froilo⁷³; la iglesia de Santa María, o la de Saelices de Mayorga habían sido donadas a otras entidades monásticas superiores, pero no queda claro cuál fue el límite que tuvieron entre la dependencia hacia el nodo monástico que debería ser el principal y la autonomía que ostentaron para participar en transacciones locales⁷⁴. Todo ello se explica porque las iglesias propias son también elementos particulares e internos de las sociedades locales, elementos que contribuyeron posteriormente de la misma forma al proceso de feudalización de la sociedad⁷⁵.

⁷¹ *Sah*, I, 23/921, *Sah*, I, 73/939 y *Sah*, I, 183/960.

⁷² *Sah*, I, 119/949.

⁷³ *León*, I, 80/929.

⁷⁴ *Sah*, I, 73/939, *Sah*, I, 119/949, *León*, I, 42/917, *León*, I, 185/944, *León*, I, 197/947, *León*, I, 202/948 y *León*, I, 221/950.

⁷⁵ MARTÍN VISO, I., “Monasterios y redes sociales”, p. 12.

6.3.2 *Monasterios intermedios familiares*

De los cinco monasterios intermedios estudiados, ha sido el monasterio de San Salvador de Matallana en el que se ha identificado la mayor interacción de propietarios laicos (es decir, individuos, religiosos, matrimonios y grupos familiares) en sus transacciones. Su principal marco de acción fue la escala local, puesto que de 29 bienes que San Salvador contaba entre su patrimonio, 15 se encontraban en él, bien porque no han podido ubicarse, o bien porque se encontraban en el entorno más inmediato del monasterio. No obstante, aunque sabemos que estos actores fueron los protagonistas principales en este monasterio, sus fuentes no nos han permitido trazar un origen familiar para él, posiblemente porque no se ha documentado, o porque no hubo un origen familiar como tal. De todos modos, parece razonable asumir a San Salvador de Matallana como un monasterio familiar en base al criterio de mayor interacción registrada en su red de poder, que en este caso fue el de los propietarios laicos. Dicho esto, cabe resaltar que el perfil de estos propietarios fue relativamente heterogéneo. Aunque en su mayoría fueron pequeños propietarios que cedían, permutaban o vendían sus tierras, cortes o viñas, también hemos encontrado una cantidad significativa de propietarios que llaman la atención porque por ellos fue que San Salvador de Matallana obtuvo gran parte de sus villas y heredades. Uno de ellos fue el presbítero Cipriano, que al donar una villa en Valdemora, parece que tuvo que haber sido un propietario de cierta relevancia⁷⁶. También el abad Ramblo, que donó todo lo que poseía en Valdesaz⁷⁷. Al momento de la donación ya era abad de Matallana, lo que significa que la donación que hizo era de su patrimonio personal, aunque regía a la comunidad monástica desde antes⁷⁸. Tal acción quedó confirmada por él el 1033, el mismo año en que hizo la donación inicial, añadiendo una corte con casas sita en León⁷⁹.

⁷⁶ León, III, 769/1020.

⁷⁷ León, III, 915/1033.

⁷⁸ León, III, 769/1020.

⁷⁹ León, III, 921/1034.

Obviamente, no pretendemos repetir los casos ya discutidos al estudiar el monasterio de Matallana⁸⁰, pero sí llama la atención que encontremos al mismo personaje en más de una transacción, como hemos visto con el presbítero Alfonso y al abad Ramblo. Esta situación se repite con el presbítero Bera. Su presencia en la red de poder de San Salvador de Matallana es interesante, debido a que las fuentes nos dan cuenta de él como un religioso que pertenece al monasterio. Pero, si nos concentramos concretamente en su participación en las redes se le aprecia primero en calidad de presbítero, y luego de prepósito. Encontrarlo en un primer documento como presbítero y en un segundo como prepósito denota un cambio en sus roles dentro del monasterio, siendo el de prepósito uno de más relevancia con respecto al primero⁸¹. Uno de ellos, el más básico, es el de *presbitero* en una donación que hizo él al monasterio de unas tierras y unas viñas en el 1022⁸². Luego en el 1033 lo encontramos ejerciendo de prepósito del monasterio participando como donatario en una donación que hizo el propio abad del monasterio, Ramblo, a todos los monjes acerca de sus bienes sitios en Valdesaz⁸³. Es verdad que podría tratarse de otro Bera, pero hay que tener en cuenta que la cronología entre la primera intervención, la del 1022, y la otra, de 1033, no hay mucha distancia, con lo cual no parece arriesgado sostener que es el mismo Bera, sobre todo tomando en consideración el comportamiento compartido por todos: concentrar sus bienes en el monasterio de San Salvador de Matallana, tanto él en su momento, como Ramblo, incluso siendo abad del monasterio. Dicha iniciativa de concentrar el patrimonio, además de que era una oportunidad para salvaguardarlos, también suponía para los donantes colocarse en una posición más prestigiosa en las redes⁸⁴. Esto explica por qué fue por los religiosos, seguidos por los individuos, grupos familiares y los matrimonios, que el monasterio de San Salvador de Matallana conformó todo su patrimonio monástico. Con respecto a los grupos familiares y los matrimonios, que en total interactuaron en

⁸⁰ Ver el apartado dedicado al monasterio de San Salvador de Matallana en el capítulo 5.

⁸¹ YAÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, p. 51. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, p. 308.

⁸² *León*, III, 794/1022.

⁸³ *León*, III, 915/1033.

⁸⁴ LARREA, "Aldeas navarras", p. 170. ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 253.

un total de siete transacciones, cabe resaltar algunos de los que hicieron las donaciones más llamativas: el monje Abolfeta, con sus hermanas Adosinda y Sarra, que cedieron sus casas desperdigadas en diferentes lugares, en Mata de Aiube, la villa de Abodobe, la de Ben Recafredo y Trobano⁸⁵; el presbítero Pedro y Gotina y su heredad de Capellones, lo que nos demuestra que fueron más que pequeños propietarios, pese a que solo se trata de un documento sobre estos hermanos⁸⁶; y Pascual y su familia, que poseían una media heredad en la villa de Trobano, que fueron igualmente propietarios relevantes⁸⁷. De igual manera se comportaron las representantes del monasterio femenino de San Lorenzo, Leticia y Maya, que entregaron sus bienes a Matallana y cuyo cenobio dependía directamente de él⁸⁸. Y el conde Almundo, el único caso registrado de un aristócrata asociado al poder regio que favoreció al monasterio donando dos terceras partes de la villa Arnales⁸⁹. Pero, esto es solo un caso particular del total de 26 propietarios que interactuaron directamente en el monasterio y que no tuvieron un estatus social y político similar al del conde.

6.4 Monasterios de núcleos cenobíticos

6.4.1 Monasterios locales de núcleos cenobíticos

Solamente 20 monasterios locales ligados con núcleos monásticos han sido identificados, una cifra pequeña si la comparamos con los 86 monasterios familiares combinados o los 21 episcopales y 22 regios encontrados. Aun así, hay que resaltar algunos hallazgos interesantes. Para ello nos limitaremos a analizar principalmente

⁸⁵ *León*, III, 529/989.

⁸⁶ *León*, III, 569/995.

⁸⁷ *León*, III, 890/1032.

⁸⁸ *León*, III, 534/990 y *León*, III, 535/990.

⁸⁹ *León*, III, 521/987.

los casos que formaban parte de Sahagún, Santiago de Peñalba y Santiago de León, - y también uno de San Martín de Castañeda, aunque este último no lo hayamos estudiado de lleno, pero que entendemos que nos aporta más al análisis interpretativo. Para empezar hay que cuestionarse lo siguiente: ¿por qué un monasterio local se vuelve un nodo de un núcleo cenobítico, funcionando así, con respecto a su red intermedia? La razón más obvia es por la propia presión señorial, conforme hemos visto en San Martín de Castañeda, que recibió en donación el monasterio de los Santos Cosme, Damián, Servando y Germán cuando los fundadores de éste se vieron imposibilitados de articular y explotar *Intranio*, donde estaba fundada la iglesia⁹⁰. Como consecuencia a su situación, sus propietarios pusieron en manos del monasterio de San Martín de Castañeda el lugar de *Intranio* con su iglesia. De la misma forma hemos visto reiteradamente en las fuentes cómo personajes locales, junto a Alfonso III, donaron las tierras que tenían en Justo y Pastor del Cea con su iglesia propia al monasterio de Sahagún⁹¹. Igual el monasterio de San Miguel de Rioseco, o el de Saelices de Mayorga, que terminaron formando parte de la red de ese núcleo monástico del Cea⁹². Y así ocurre con otros cenobios locales, pero pobremente documentados, que se conocen nada más en la donación en que fueron cedidos a un núcleo monástico. En la red de Sahagún (Fig. 37), tenemos el de Santa Olaja, donada por los presbíteros Álvaro, Falcón y Secuto⁹³; la de Santa Juliana de Peñacorada, donada por el presbítero Sarracino⁹⁴; el monasterio de San Juan, cedido por la noble Jimena Muñiz⁹⁵; el monasterio de San Julián de Bobadilla, que pertenecía a Munio Gómez y su mujer Elvira Fáfilaz, ambos miembros de los Beni Gómez, casa de Saldaña⁹⁶; el monasterio de San Félix donado por Alfonso III⁹⁷; San Andrés de León y el de los Santos Justo y Pastor en León, que formaban parte del patrimonio regio de

⁹⁰ *Castañeda*, 5/953.

⁹¹ *Sah*, I, 11/910.

⁹² *Sah*, I, 24/921 y *Sah*, I, 26/921.

⁹³ *Sah*, I, 321/984.

⁹⁴ *Sah*, II, 421/1028.

⁹⁵ *Sah*, I, 328/985.

⁹⁶ TORRES SEVILLA, *Linajes nobiliarios*, pp. 236-238.

⁹⁷ *Sah*, I, 6/904.

Ramiro III⁹⁸. Por otra parte, tenemos también en la red de Santiago de Peñalba al monasterio de San Alejandro de Soto de Frailes por estar al frente de él el sacerdote Genemaro, y los monasterios de Castrelo y Redelga, conectados a esa red por los presbíteros Álvaro y Gutierre (Fig. 38)⁹⁹. Y finalmente, en la red de Santiago de León los monasterios de San Martín de Pajares y el de Santa María del Cea habiéndolos donado a ese centro eclesiástico el abad Iquilani, y el de Santa Cristina, vinculado indirectamente por Flora (Fig. 38)¹⁰⁰.

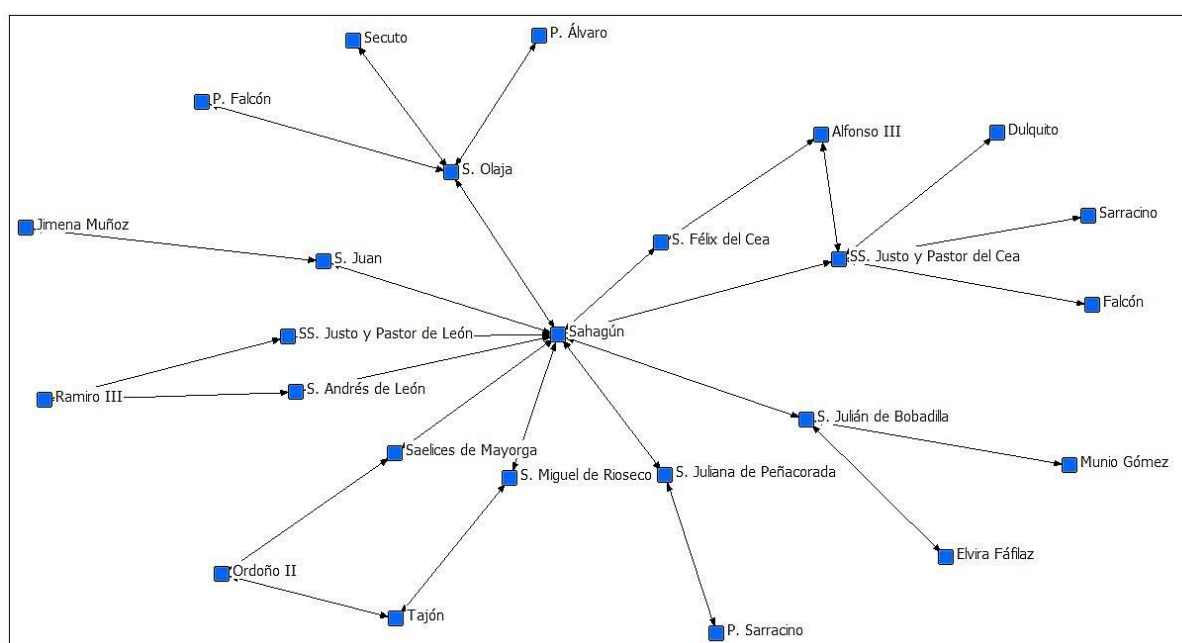


Figura 37. Red de iglesias propias del monasterio de Sahagún

⁹⁸ *Sah*, I, 286/977.

⁹⁹ *Ast*, 11/915 y *Montes*, 5/902.

¹⁰⁰ *León*, I, 42/917 y *León*, III, 803/1023.

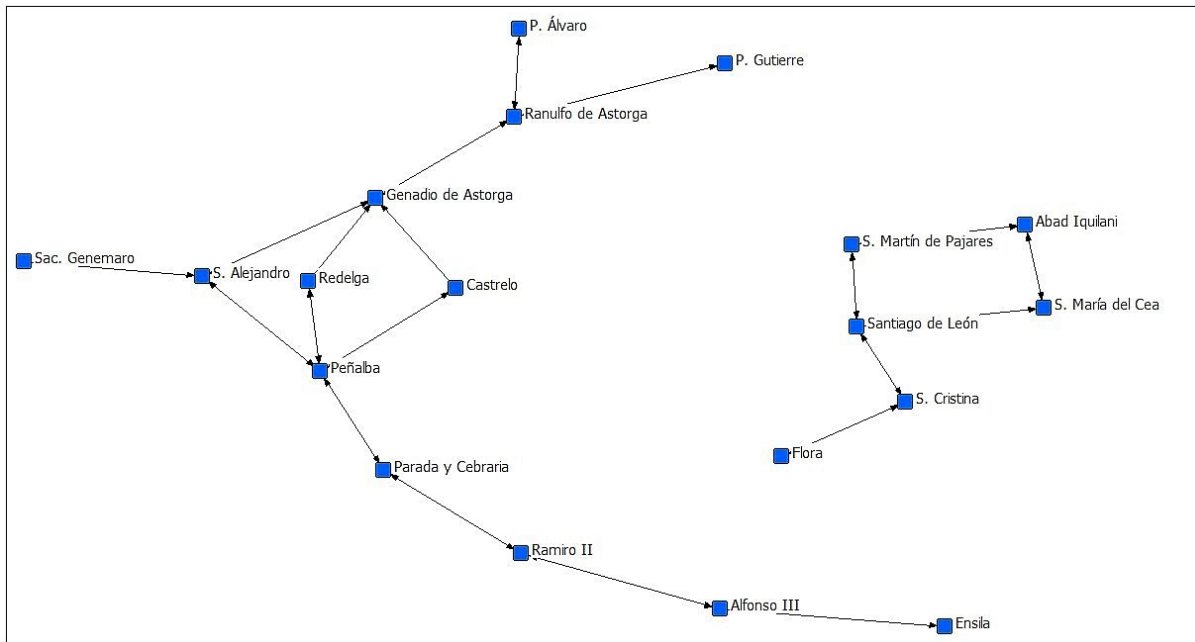


Figura 38. Red de iglesias propias de los monasterios de Santiago de Peñalba y Santiago de León

El problema con estas donaciones de iglesias hechas a Sahagún y a Santiago de Peñalba es que no nos aportan evidencias suficientes como para demostrar que ocurrieron por una presión señorial, tal y como hemos visto con la iglesia de los Santos Cosme, Damián Servando y Germán y San Martín de Castañeda, por lo cual, parece más lógico asumir que estas donaciones fueron motivadas por parte de sus donantes con el objetivo de construir más prestigio social, al igual que hemos visto en muchas más a través de los capítulos. Esto, por tanto, nos demuestra que el acto de donar es producto de mucho más que una presión señorial, conforme hemos visto analizando varios casos en que las comunidades monásticas actuaban con relativa autonomía aunque formaban parte de la red de un núcleo monástico de gran envergadura. El monasterio de Saelices de Mayorga (Fig. 37) siguió funcionando como foco de transacciones económicas locales. Esto se sustenta en dos diplomas que hemos encontrado en los que aparecen los monjes como actores principales de dichas actividades sin que figure personaje alguno relacionado directamente con el

monasterio de Sahagún¹⁰¹. De San Miguel de Rioseco, también de la red de Sahagún, las fuentes nos revelan, por otro lado, que siguió perteneciendo igualmente a doña Infante, esposa de Tajón, el aristócrata que lo donó a ese cenobio aunque sabemos que al mismo tiempo formaba parte de este monasterio del Cea¹⁰². Esto se constata también con la iglesia de Santa María del Cea, que fue cedida a Santiago de León por el obispo Iquilani, pero que seguía perteneciendo a él, al igual que San Cipriano del Condado, que también lo donó al núcleo monástico de León¹⁰³. Y no ha de extrañarnos que en tal situación debiera de haber estado el monasterio de San Martín de Pajares, también del abad Iquilani, que lo donó a Santiago de León (Fig. 38). El problema en torno a esta iglesia propia es que no contamos con fuentes adicionales en las que veamos a Iquilani actuando sobre dicho nodo monástico que nos permita hipotetizar más sobre esto con seguridad.

En otras ocasiones la entrada de una iglesia propia a una red de un monasterio de mayor envergadura no se explica sencillamente porque un núcleo monástico absorbe a un monasterio local con un patrimonio y una red de poder poco relevante¹⁰⁴. El acceso de una iglesia local a una red de un núcleo monástico pudo haber estado motivado por las funciones sociales que desempeñaba el primero en las redes. En San Martín de Parada y Cebraria vemos un nexo con el monasterio de Peñalba porque Parada y Cebraria ejercía de medio de comunicación entre el poder aristocrático local y regio y Santiago de Peñalba (Fig. 38)¹⁰⁵. En Mayorga, por otro lado, parece que fue conveniente para Sahagún poseer el monasterio de Saelices porque se fortalecían los intereses socio-económicos que tenía la comunidad monástica en la ribera del Cea¹⁰⁶.

Otras veces la entrada de una iglesia local a la red de un núcleo monástico se explica por los actores detrás de ellas, concretamente por su relevancia social y

¹⁰¹ *Sah*, I, 73/939 y *Sah*, I, 119/949.

¹⁰² *Sah*, I, 150/956.

¹⁰³ *León*, I, 42/917.

¹⁰⁴ MARTÍN VISO, I., "Monasterios y redes sociales", p. 12.

¹⁰⁵ *Ast*, 08/895 y *Ast*, 57/940.

¹⁰⁶ *Sah*, I, 73/939 y *Sah*, I, 119/949.

económica. Ejemplo de ello es San Alejandro de Soto de Frailes, una iglesia local que nada más hemos encontrado documentada una sola vez y fuera de la villa en la que estuvo ubicada, no tenemos evidencia adicional que nos constaten si fue un cenobio de cierta relevancia o no. Pero, vemos en ese mismo documento que estuvo al frente de dicha iglesia sacerdote Genemaro, mientras que era apoyado por una autoridad superior, concretamente Genadio de Astorga, pero sin precisarse quién fue el fundador y propietario del monasterio¹⁰⁷. Otro ejemplo es el del abad Iquilani, que fue propietario de Santa María del Cea y San Martín de Pajares unas iglesias que consideramos locales, y sin embargo, de su propietario sabemos que fue fundador de Santiago de León, un monasterio mucho más relevante que los antes mencionados, y que incluso fue nodo central en una red monástica de la que Santa María del Cea y San Martín de Pajares formaban parte¹⁰⁸.

Como ejemplo adicional, cabe señalar también a la abadesa Flora del monasterio de Santa Cristina y su relación con el monasterio de Santiago de León (Fig. 38)¹⁰⁹. Precisamente de esta última, llama la atención cómo ascendió en la red de Santiago de León al punto de volverse su abadesa, aun cuando el monasterio de Santa Cristina se encontraba en ruinas y gran parte de su familia había muerto, cosa que podría sugerir que, tanto Flora como su grupo familiar se encontraba en en una mal coyuntura y, por tanto, con poco margen político y social. Y sin embargo, ocurrió todo lo contrario: la religiosa dotó a Santiago de León con una serie de bienes, al parecer muy relevantes, mientras que el prestigio familiar que ostentaba le permitió tener acceso al abaciazgo de Santiago de León.

¹⁰⁷ *Ast*, 11/915. DAVIES, *Acts of Giving*, p. 46.

¹⁰⁸ *León*, I, 42/917.

¹⁰⁹ *León*, III, 803/1023.

6.4.2 *Monasterios intermedios de núcleos cenobíticos*

No es mucho lo que puede decirse sobre la relación que pudiera haber tenido un monasterio intermedio con un núcleo monástico regional. El único caso que podría ejemplarizar este tipo de dinámica es el ya varias veces discutido del monasterio de San Cipriano del Condado¹¹⁰. Sabemos que fue cedido por Iquilani a Santiago de León, personaje que fue abad de Cipriano del Condado, y fundador al mismo tiempo del anterior, con lo cual uno pensaría que a partir de la donación la comunidad monástica de Cipriano del Condado asumiría un rol mucho más en función de Santiago de León, pero todo lo contrario¹¹¹. Transacciones posteriores a esta donación del 917 nos muestran a un monasterio intermedio con mucho margen de autonomía con actividades muy intensas a orillas del Porma y Cea. También vemos a los monjes y al abad Iquilani acumulando tierras en la ribera del Cea con la iglesia de Santa María como mecanismo de articulación de las mismas, iglesia que pertenecía simultáneamente a Santiago de León, según se aprecia en una fuente que nos revela al obispo Oveco confirmando a ambas instituciones como copropietarios¹¹². Lo más importante que se puede deducir del ejemplo de San Cipriano del Condado es que fue un monasterio que pertenecía a Santiago de León y que fue configurado en función de la articulación y explotación de tierras que se llevaba a cabo a orillas del Cea con la iglesia de Santa María como núcleo de dicho proceso. Quedando claro que Santiago de León fue propietario tanto de San Cipriano del Condado como de la iglesia de Santa María, cabe preguntarse qué rol ocupó en este proceso, a diferencia del ocupado en la red de poder de San Cipriano de Condado. Por él, se vio beneficiado Santiago de León no solo, obviamente, por haber sido fundado por Iquilani, sino también por la dotación que le hizo este último, mientras que para San Cipriano esta relación supuso una ampliación de una red fuerte de por sí por la propia presencia de Iquilani como aristócrata, el obispo Oveco, y también la

¹¹⁰ Ver el apartado sobre San Cipriano del Condado en el capítulo 5.

¹¹¹ *León*, I, 42/917.

¹¹² *León*, I, 42/917, *León*, I, 185/944, *León*, I, 197/947, *León*, I, 201/948, *León*, I, 202/948 y *León*, I, 221/950.

de un monasterio como el de Santiago, que gozó de considerable relevancia en el siglo X¹¹³.

6.5 *Monasterios episcopales*

6.5.1 *Monasterios locales episcopales*

El monasterio local episcopal es el segundo tipo de iglesia propia que encontramos en el noroeste de la meseta con un total de 21. Durante los tres siglos en que los estudiamos, se observa una actuación muy diversa realizada por sus actores principales, los obispos, cambiando entre los roles activos y pasivos y en función del programa personal de cada obispo y del apoyo recibido de los reyes¹¹⁴. En el norte de León, por ejemplo, vemos una iniciativa de parte del obispo Frunimio en favor del monasterio de Santiago y Santa Eulalia en Viñayo, concediéndole una villa, la mitad de otra en *Bellaira*, una serna en Sollanzo, otra villa en Sollanzo, por lo que parece existe, por tanto, entre el obispo y el monasterio, una relación estrecha, bien por haber sido el primero su fundador, o bien porque fue su principal patrón en el caso de patronazgo¹¹⁵. Esto último explicaría, entonces, la donación de dos villas y media y una serna.

Posteriormente, vemos en un documento que, aunque está interpolado, no es falso al rey entrar en esta relación de patronazgo entre Viñayo y el obispo Frunimio delimitando el dominio del monasterio y poniendo al obispo como su propietario¹¹⁶. También, donó al monasterio las villas de “*Torre*”, “*Grandela*”, “*Quiros*”, la mitad

¹¹³ YÁÑEZ CIFUENTES, *El monasterio de Santiago de León*, p. 11.

¹¹⁴ AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y Reino*, p. 150. ISLA FREZ, *La Alta Edad Media*, p. 242. FERNÁNDEZ CONDE, F.J. “La iglesia en el reino asturleonés”, en Fernández Conde, J., Oliver, A. y Faci, J., (ed.), *Historia de la iglesia en España*, Tomo II. Madrid, 1982, pp. 68-83.

¹¹⁵ *León*, I, 5/873.

¹¹⁶ *León*, I, 44/918.

de la villa de “*Veiera*” con la iglesia de Santa María y la iglesia de San Félix del Bernesga, definiéndose también Santiago de Viñayo como nodo central como una micro-red de iglesias propias con una red de poder basada en el poder episcopal, que a su vez se apoyaba en el poder regio.

Un ejemplo más claro de una iglesia local en la que se percibe la fuerte influencia del obispo, y el apoyo regio a la misma, es San Miguel Arcángel de Castroferrol¹¹⁷. Dicho caso se relaciona con el obispo Jimeno de Astorga, cuya actuación, o presencia, llama la atención porque es pasiva, pero aun así muy fuerte. Se trata de una donación que ni siquiera él hizo, sino María y sus hijos Galindo y Juan Ciprianiz, que donaron al monasterio el dominio donde estaba fundado, cerca del río Tera, con la condición de que los monjes estuvieran bajo el *servitium et obedientia ad pontifex astorice*¹¹⁸. La influencia y el apoyo regio de Alfonso V, por otra parte, aunque no la hemos percibido directamente, -pues en el diploma no figura como un actor más-, es evidente por el reconocimiento que hacen los otros actores de su autoridad. Esto lo sostenemos en base a que se sabe desde la historiografía que el obispo Jimeno fue muy próximo a este rey y no fue para menos¹¹⁹. Para el siglo XI, la sede episcopal de Astorga fue un obispado relevante y, por tanto codiciado por diversos grupos aristocráticos, lo que explica la necesidad que tuvo Jimeno de que sus partidarios, como en este caso el monasterio de *Castroferrol*, fueran leales a él debido a los conflictos internos que él enfrentaba.

No obstante, al estudiar tanto el monasterio de Viñayo como el de *Castroferrol*, nos percatamos de que, al igual que ha sucedido con muchos otros monasterios locales, no es posible trazar una evolución por fases en las redes, ni mucho menos enfocarnos en los obispos como factor clave en el proceso. Una posible solución a este problema sería evaluar concretamente el trasfondo y el acceso de determinados actores al episcopado; y analizar el impacto que tuvo esto en los monasterios locales, tomando en consideración factores tales como si hubo una

¹¹⁷ *Ast*, 214/1015.

¹¹⁸ *Ast*, 214/1015.

¹¹⁹ DURANY CASTRILLO, “El obispado de Astorga”, pp. 188 y 191.

reconfiguración del nodo que ocupaba determinado monasterio local en las redes sociales con respecto los monasterios relevantes que formaban parte de esa red y las dinámicas socio-económicas que se llevaban a cabo¹²⁰. Ejemplo de esto es la iglesia de San Miguel que pertenecía a San Vicente de León¹²¹. Antes de que formara parte del patrimonio este cenobio, esta iglesia propia perteneció a Servando, un presbítero del cual tenemos noticias desde el 1003 y luego a partir del 1026 la documentación nos lo revela como obispo de León¹²². En esas primeras noticias lo hemos encontrado permutando propiedades localizadas en una zona del río Torío muy cercana a León. Esta actividad intensa realizada por el Torío le permitió al religioso crear para sí una red local de cierta envergadura, red que luego fue cediendo parcial y paulatinamente a la abadesa Salomona y a su monasterio de San Vicente de León. Prueba de esto lo tenemos en la donación que le hizo de varias cortes y heredades en el 1030¹²³. Pero de todas esas cesiones que hizo, la que nos interesa es la de la *Penna intus cavata* y la iglesia de San Miguel fundada en ella en el 1010¹²⁴. Se aprecia en este caso cómo Servando, aun sin acceder al episcopado fue poniendo en manos sobre un monasterio intermedio parte de su dominio que había articulado y que a su vez contaba con una iglesia propia como un micro-centro de control del mismo.

Con respecto a los obispos de Astorga, posiblemente por ser una sede muy antigua y de las primeras en restaurarse con la reconquista, vemos una actividad relativamente consistente a favor de las iglesias propias realizada por los obispos, primero Ranulfo, y luego Genadio antes y después de asumir el obispado¹²⁵. Fue precisamente por la repoblación de la ciudad de Astorga impulsada por Ordoño I que la iglesia astorgana se fue reorganizando con el apoyo de los reyes. Uno de los obispos que más se involucró en la articulación social de Astorga y la fundación de

¹²⁰ SER QUIJANO, *El obispado de León en la Alta Edad Media*, p. 133.

¹²¹ *León*, III, 689/1010.

¹²² *León*, III, 633/1003, *León*, III, 831/¿1026?, y *León*, III, 833/1026.

¹²³ *León*, III, 862/1030. SER QUIJANO, *El obispado de León en la Alta Edad Media*, p. 135.

¹²⁴ RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., "Tres cuevas o 'Peñas cavadas' en la margen del Torío", *Archivos Leoneses. Revista de estudios y documentación de los reinos hispano-occidentales*, 97 y 98, 1995, pp. 121-135.

¹²⁵ AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y Reino*, pp. 153 y 154.

iglesias propias fue Ranulfo. Incluso, antes de acceder al episcopado, sin saberse la cronología exacta, reactivó la vida en los montes de Valdueza fundando las iglesias de Redelga y Santa María de Castrelo, en base a un documento interpolado que da cuenta de estos hechos¹²⁶. Según se aprecia en una donación dirigida a Genadio de 902, aparecen los presbíteros Álvaro y Gutierre y el diácono Suero como colaboradores muy cercanos a Ranulfo, y a quienes al parecer Ranulfo había cedido dichas iglesias tras la articulación de los montes de Valdueza. Esto es algo que vemos de parte de otros obispos, como por ejemplo en León, a orillas del Cea, que el obispo Oveco de León puso en sus manos varias villas e iglesias de su propiedad, entre las cuales estaban la de San Miguel y San Félix de Cisneros, al abad Arias y a los monjes de San Juan de Vega¹²⁷. Sin embargo, en el caso concreto de las iglesias de Redelga y Castrelo vemos que, al acceder Ranulfo al episcopado astorgano, los presbíteros Álvaro y Gutierre y el diácono Suero le cedieron las iglesias por el prestigio que suponía hacerlo y el beneficio de tener como protector de ambos centros eclesiásticos a un personaje que fue muy cercano a ellos.

Esta dinámica la confirmamos en una transacción posterior en la que se nos relatan estos hechos y dichos religiosos locales figuran como copropietarios de las iglesias de Redelga y Castrelo donándolas también a Genadio, sucesor de Ranulfo; e igualmente se deduce de la donación que hizo el presbítero Doney al obispo Sampiro de la iglesia de su propiedad sita en la Bañeza y dedicada a San Salvador por la conducta paralela entre estos cuatro religiosos, pese a que este último, Doney, lo conocemos nada más por un solo diploma¹²⁸. En otras palabras, vamos viendo cuán compleja puede ser la iglesia propia episcopal como institución, conformada en gran medida, por supuesto, por las iniciativas de los obispos, el espaldarazo que reciben

¹²⁶ *Montes*, 5/902. Con relación a la interpolación de este documento, ver: AGÚNDEZ SAN MIGUEL, “El tumbo de San Pedro de Montes”, pp. 29 y 30. Ver también: QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga*, p. 51.

¹²⁷ *León*, I, 220/950.

¹²⁸ *Montes*, 5/902. Ver el sub-apartado 2.3 sobre los religiosos del capítulo 3. *Ast*, 278/1036. DURANY CASTRILLO, M., y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M.C., “El obispado de Astorga en el primer tercio del siglo XI: de Jimeno a Sampiro”. *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, 15, 2004, p. 189.

de los reyes, pero al mismo tiempo de la interacción realizada por personajes locales, que aprovechan el prestigio que supone involucrarse en una iglesia de esta clase.

El panorama cambia un poco cuando nos concentramos en la actividad episcopal realizada en las iglesias propias sitas en el norte de la actual provincia de Zamora, debido al apoyo regio y la relación, aunque muy oscura, con su entorno local, en gran medida porque sabemos porque, Tábara y Moreruela de Tábara, fundados por Froilán, parecen asociarse a sendos centros de poder local, los castros de *Dehesa de Misleo* y el *Castillón*; los monasterios pudieron haber funcionado como núcleos de jerarquización social¹²⁹. El problema es que desconocemos cómo se relacionaron las comunidades en el proceso de establecimiento de redes episcopales en Tábara y Moreruela de Tábara¹³⁰. Esto pudiera explicarse a que la fundación de Zamora como sede episcopal ocurrió simultáneamente con la organización del territorio llevada a cabo por Alfonso III en Zamora¹³¹. En fin, la creación de redes monásticas episcopales paralelas con la articulación territorial alfonsina y la colaboración local, aunque son cuestiones admitidas desde la historiografía, son pobremente conocidas por las fuentes escritas y arqueológicas.

Pero, volvamos a la red de iglesias propias conformada por el episcopado astorgano, donde tenemos más información para construir redes episcopales en las que encontramos la influencia regia y la interacción local. Pese a las lagunas documentales, el estudio de esta zona es clave para entender el funcionamiento de las iglesias propias de esta clase por las diversas actuaciones episcopales que se detectan y funciones que dichas instituciones ejercen. Las fuentes existentes nos permiten profundizar en estos aspectos y establecer cierta continuidad entre obispados, al menos entre Ranulfo y Genadio, a pesar de que nos enfrentamos igualmente con problemas en torno a distancia cronológica entre documentos. Esta continuidad

¹²⁹ IGLESIAS DEL CASTILLO, et al., “Intervención arqueológica”, pp. 77-94. MARTÍN VISO, *Fragmentos del Leviatán*, pp. 62 y 63.

¹³⁰ FERNÁNDEZ CONDE, *La religiosidad medieval en España*, p. 172. CORULLÓN, “El eremitismo en las épocas visigodas”, pp. 47-62.

¹³¹ LUIS CORRAL, “En busca de hombres santos”, p. 204. PÉREZ DE URBEL, *Sampiro*, p. 305. FULGOSIO, *Crónica de la provincia de Zamora*, p. 32.

ocurrió fundamentalmente en el marco de la red monástica que Genadio, por su parte, iba conformando al calor de sus fundaciones y refundaciones monásticas, proyecto que siguió en marcha luego de haber accedido al solio episcopal; o sea, que fue figura clave en la ampliación de la red de monasterios locales del Bierzo y Astorga. No perdamos de vista que su gestión, coincidente con la de sus antecesores Ranulfo y anteriormente Indisclo, se centró en aprovechar el respaldo y vínculos que tenía con los monarcas. Respecto a sus vínculos con ellos, no se sabe exactamente cuál era la relación que mantuvo con ellos, si mantuvo una relación específica de parentesco con magnates o reyes, aunque algunos creen que fue hijo del conde Gatón del Bierzo, mientras que otros de Alfonso III¹³². En cualquier caso, está claro que Genadio de Astorga mantuvo una relación muy cercana con los monarcas, especialmente con Alfonso III, que fue quien le pidió convertirse en obispo de Astorga, siendo abad de San Pedro de Montes¹³³.

Desde el episcopado fortaleció la red de monasterios e iglesias locales que había constituido en torno a San Pedro de Montes incorporando los monasterios de Redelga y Castrelo, que habían sido de su antecesor Ranulfo¹³⁴. Durante el reinado de Ordoño II (914-924), dotó al monasterio de San Alejandro concediéndole la villa de Soto de Frailes, lugar donde estaba ubicado el monasterio¹³⁵. Aunque de este monasterio no sabemos si fue una iglesia fundada por él o no, lo cierto es que la donación que hizo a los monjes y al sacerdote Genemaro sugiere una cercanía muy fuerte entre él y la comunidad monástica. Tampoco hemos de ignorar el hecho de que al frente del monasterio de San Alejandro estuvo el sacerdote Genemaro con el apoyo de Genadio. Igualmente fundó durante este reinado con la iglesia de Santo Tomás de las Ollas¹³⁶. En el relato fundacional, el obispo Genadio concedió a los monjes de Santo Tomás varios libros que formaban parte de su biblioteca personal,

¹³² QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga*, pp. 54, 81-85.

¹³³ RODRÍGUEZ LÓPEZ, P., *Episcopologio Asturicense*. Tomo II. Astorga, Imprenta y lib. de Porfirio López, 1906-1910, p. 35.

¹³⁴ *Montes*, 5/902. Ver el sub-apartado 2.3 sobre los religiosos del capítulo 3.

¹³⁵ *Ast*, 11/915.

¹³⁶ “*Inter utrumque vero locum est qui dicitur ad Silentium in honorem Sancti Thomae quartum oratorium fabricauit et unicui ecclesiae*” *Ast*, 12/915.

ajuares litúrgicos, salterios, tierras y pomares, en fin, bienes para el sustento de la comunidad que habitaba allí.

Parecería que las fundaciones de Genadio de iglesias no fueron numerosas, pues solamente hemos identificado cuatro. Aun así, nos parece que la importancia de esta red local compuesta de cuatro iglesias propias radica en que funcionaron como mecanismos de articulación del territorio, concretamente las iglesias de Redelga, Castrelo y San Alejandro, mientras que la de Santo Tomás como nodo monástico relacionado con monasterios de más envergadura como San Pedro de Montes, San Andrés de Montes y Santiago de Peñalba¹³⁷. Una apreciación de esta clase, por otro lado, nos impediría ver el panorama completo de los tipos de redes y monasterios propios que se iban integrando a las mismos que se encontraban bajo el control directo o indirecto de los obispos, bien porque el poder lo ejercían los obispos sobre los personajes locales y las comunidades monásticas, o bien de abajo para arriba destacándose los personajes locales en el protagonismo, pero bajo la influencia del prelado episcopal. Estamos hablando de redes complejas que incluyeron iglesias locales, por supuesto, núcleos monásticos y los cenobios en los que se aprecia la participación pasiva del episcopado, práctica, obviamente, habitual entre ellos, por tanto, no exclusiva de algunos.

Sin embargo, para constatar cuán compleja pudieron haber sido las redes episcopales con sus diferentes monasterios propios problematizaremos principalmente la actuación de Genadio de Astorga en este tipo de rol y en segundo lugar incluiremos los casos de otros obispos como Atilano de Zamora, Cíxila de León, y Frunimio de León (Fig. 39): en el monasterio de los Santos Adrián y Natalia de Boñar, iniciativa llevada a cabo principalmente por los nobles Gisvado y Leuvina¹³⁸.

¹³⁷ *Ast*, 12/915 y *Ast*, 13/916.

¹³⁸ *Eslonza*, 9/929.

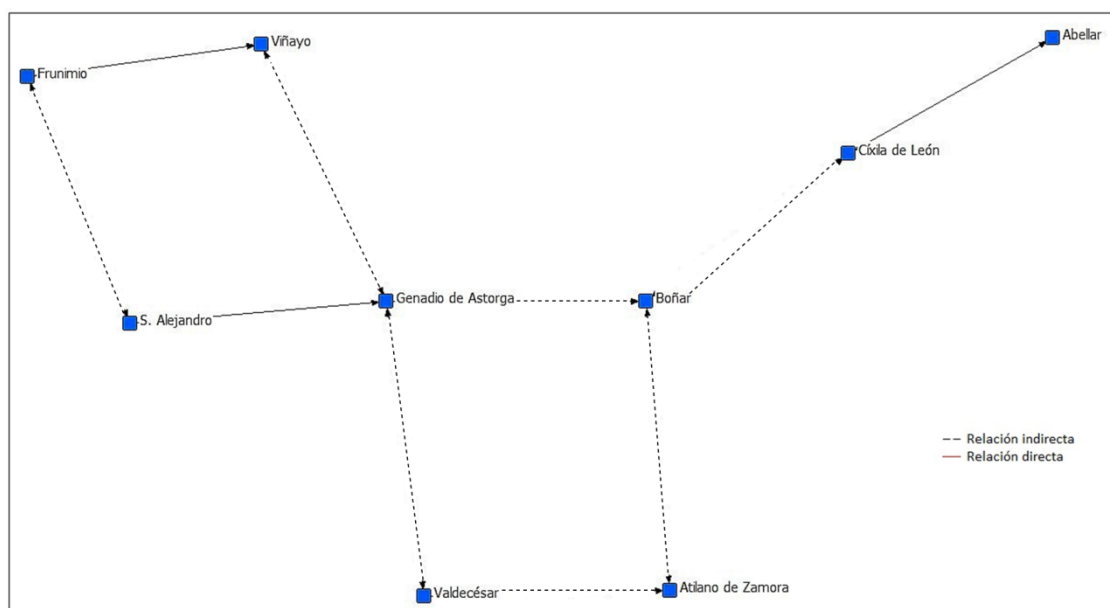


Figura 39. Red de intervenciones pasivas de los obispos en monasterios propios intercalada con algunas intervenciones activas

El obispo Genadio no estuvo presente en la confirmación de la fundación de este monasterio, pero según nos revela el relato de esta fundación, los nobles procuraron congraciarse tanto con él, como con Atilano de Zamora y Cixila de León para llevar a término su fundación en Boñar. Luego tenemos los cenobios de Valdecésar, que recibieron de Ordoño II el dominio del valle donde estaban los cenobios fundados, lo que confirmó Genadio¹³⁹. En esta transacción, aparece como confirmante Atilano de Zamora, al igual que lo hemos encontrado en transacciones de monasterios de mayor envergadura como San Pedro de la Nave o San Vicente de Eslonza¹⁴⁰. Para terminar esta sección, hay que resaltar la presencia pasiva de Genadio como confirmante en la dotación que hizo Ordoño II al obispo Frunimio y al monasterio de Viñayo que ya hemos discutido, mientras Frunimio de León, por su parte, actúa de igual forma en la intervención directa que hizo Genadio en el

¹³⁹ *León*, I, 38/916.

¹⁴⁰ *Celanova*, 9/907, *Eslonza*, 1/912 y *Eslonza*, 2/912. Ver apartado 4 de los obispos en el capítulo 3

monasterio de San Alejandro de Soto de Frailes¹⁴¹. Naturalmente, hay muchos casos más de intervenciones pasivas episcopales, y, aunque estas observaciones parezcan una dinámica habitual, y hasta obvia de las transacciones, son valiosas para corroborar cuán complejas pueden ser las redes episcopales, redes en las hemos visto que los obispos fundan monasterios locales personalmente, se apoyan en los reyes para llevar a cabo sus actividades locales, y mantienen comunicación con los líderes y aristócratas para asegurar las alianzas locales. Podríamos debatir si su actuación se vio condicionada por la poca estructura episcopal en la que estaban asentados cada uno en sus respectivas sedes, -y puede que haya sido determinante para el alcance que tuvo su poder en diversas partes del territorio del reino-, pero vemos que ante ese cuadro su actuación varió conforme a cómo se iban creando los modelos monásticos territoriales por diversas partes del reino: en León, contando con la figura del rey, que fue clave, según hemos visto en Valdecésar y Viñayo, en Boñar, donde el protagonismo fue ejercido principalmente por la élite aristocrática local, o el Bierzo, territorio de gran concentración aristocrática, pero episcopal también, en gran parte por la red conformada por Genadio de Astorga de la mano de los reyes, como se constata en la dotación de San Alejandro de Soto de Frailes, donde figura Ordoño II junto al obispo Frunimio de León como confirmantes.

6.5.2 Monasterios intermedios episcopales

Los dos monasterios intermedios que más se caracterizan por su connotación episcopal son los monasterios de San Vicente de León, y San Cipriano del Condado. Hemos comentado al analizar los monasterios locales la fuerte presencia que tuvo Servando en torno al margen del río Torío más cercano a León y el gran patrimonio propio que fue acumulando, pero que luego fue cediendo parcial y paulatinamente al

¹⁴¹ *León*, I, 44/918 y *Ast*, 11/915.

monasterio de San Vicente de León y a su abadesa Salomona¹⁴². Esta cesión parcial la inició Servando antes de volverse obispo y consistió de la peña y cueva de San Miguel, documentada por primera vez en el año 1005¹⁴³. Sabemos por un documento de 1035 que dicha cueva debió de haber estado localizado cerca de Villamoros de las Regueras¹⁴⁴. Este documento es significativo porque, al tratarse de una permuta entre Fernando Partémiz y el obispo Oveco por una villa en Villamoros de las Regueras y otras en Masilleja y Villafalé, se alude indirectamente al centro eclesiástico de San Miguel como un *monesterio*, utilizándose como elemento que fijaba los términos al localizarse *no longe a monesterio de Sancti Migehele*. Además, que la villa de Villamoros de las Regueras pertenecía al obispado de León y que, al morir Fernando Partémiz, tenía que devolverse a dicha sede, cosa que revela el poder que ostentaba Servando sobre esas tierras aun cuando la cueva de San Miguel con su iglesia le pertenecía formalmente a San Miguel¹⁴⁵. Respecto a la cueva de San Miguel, comenta J. Rodríguez que debió de haber estado muy bien acondicionada para la vivienda, además del espacio que se utilizaba para el culto, las construcciones exteriores que debió de tener para el ganado y los molinos y acueducto que le pertenecieron¹⁴⁶. Todos estos bienes, relacionados con la cueva de San Miguel, antes de entregarlos Servando a San Vicente de León, los había comprado al abad Froilán, incluyendo la mitad de su casa, sus tierras y viñas¹⁴⁷.

Como prueba que constata la cercanía intrínseca entre San Vicente de León y el obispo Servando, tenemos igualmente noticias de comunicación mantenida entre él y el centro eclesiástico en el 1030, cuatro años después de la primera noticia en la que Servando figura como obispo¹⁴⁸. En ese documento el obispo donó a Salomona y al monasterio de San Vicente una villa, una heredad, 2 viñas y un molino; o sea,

¹⁴² León, III, 689/1010 y León, III, 862/1030. SER QUIJANO, *El obispado de León en la Alta Edad Media*, p. 135.

¹⁴³ León, III, 647/1005.

¹⁴⁴ León, IV, 942/1035 .

¹⁴⁵ León, III, 689/1010.

¹⁴⁶ RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, “Tres cuevas o ‘Peñas cavadas’”, pp. 126 y 127.

¹⁴⁷ León, III, 647/1005.

¹⁴⁸ León, III, 880/1030.

bienes de gran relevancia, concretamente la villa, que la había adquirido de Auria, hermana de un monje llamado Zuleimán, y la heredad, que fue del presbítero Salvador. El molino, aunque no es un bien comparable a una villa, llama la atención por su antiguo propietario, el abad Froilán, posiblemente el mismo que poseía el monasterio de San Miguel con su cueva y bienes aledaños¹⁴⁹.

El otro monasterio intermedio, Cipriano del Condado, lo consideramos episcopal por la presencia en él del obispo Oveco¹⁵⁰. En el análisis de la interacción de Oveco, hemos pasado de la actuación realizada por este obispo en los monasterios locales porque la misma se limitó a confirmar transacciones. Ejemplo de ello son: la donación que hizo Ordoño II a la comunidad monástica de Valdecésar en el 916, y la fundación y dotación del monasterio de Boñar que realizaron el matrimonio aristocrático de Gisvado y Leuvina en el 929¹⁵¹. La participación en San Cipriano del Condado, en cambio, difiere de la realizada en los monasterios locales un rol activo, razón por la cual sostenemos que San Cipriano del Condado fue una plataforma del poder episcopal. Esto lo constatamos al menos en dos documentos sobre ambos: el primero, en el que Oveco donó tanto a San Cipriano del Condado como a Santiago de León la posesión de la iglesia de Santa María del Cea. Anteriormente, esta iglesia había sido cedida por Iquilani, abad de San Cipriano del Condado, al monasterio de Santiago de León¹⁵². Luego se aprecia que tras donarla el obispo a ambos centros eclesiásticos, confirma a ambas instituciones como copropietarios. Tampoco parece que, al obispo ceder la iglesia de Santa María, éste se haya desligado por completo de la misma, -tal y como se observa incluso con Iquilani al donarla primero a Santiago de León y luego lo hemos encontrado como su copropietario-, pues luego encontramos al obispo Oveco como confirmante en una compraventa entre Cipriano y Godón y Félix, vicario de Iquilani, de unas tierras cerca de la iglesia de Santa María a orillas del Cea¹⁵³.

¹⁴⁹ *León*, III, 647/1005.

¹⁵⁰ *León*, I, 201/948 y *León*, I, 202/948.

¹⁵¹ *León*, I, 38/916 y *Eslonza*, 9/929.

¹⁵² *León*, I, 42/917.

¹⁵³ *León*, I, 202/948.

6.6 *Monasterios regios*

6.6.1 Monasterios locales regios

Los monasterios locales regios los encontramos en 22 casos de 115 monasterios identificados. Son los que, al igual que las iglesias propias episcopales, se han constituido de una manera más dinámica. Dicha dinámica ha consistido fundamentalmente en negociación del poder con las élites aristocráticas y grupos locales. También, en esa negociación, puede que encontramos como elementos adicionales la colaboración con el poder episcopal y núcleos monásticos como Sahagún y Peñalba, aun estando asociadas a los reyes. Muchas veces, cuando entran estos dos personajes en la negociación, es posible que las iglesias locales terminen conectadas en la red del poder episcopal o el núcleo monástico con el apoyo de rey, y junto a otras iglesias locales. Esta complejidad descrita en torno a las dinámicas sociales regias es de los aspectos más interesantes al estudiar las iglesias locales de connotación regia, precisamente porque, al analizar el proceso de conformación de iglesias locales con fuerte relación con el poder regio, pueden conjugarse también las relaciones episcopales y de núcleos monásticos como elementos definitorios adicionales en dicho proceso.

A pesar de las lagunas documentales y de los problemas cronológicos, podemos estudiar la evolución de los monasterios locales a través de varias fases o estadios: la primera, que va aproximadamente desde el 860 hasta el 910, periodo en que se destaca la gestión regia de Ordoño I y Alfonso III favoreciendo y legitimando a las comunidades monásticas y a los poderes locales en su gestión de articulación de los territorios locales donde estuvieron asentados los monasterios locales. Ejemplo de ello son las iglesias de Santa Eulalia y Santa María. En ellas, se observa a Ordoño I legitimando a unos monjes partidarios suyos y del obispo Frunimio como propietarios de ambas iglesias frente a otro grupo de laicos y religiosos que reclamaban ser propietarios de ambas propiedades¹⁵⁴. En igual situación hemos

¹⁵⁴ *León*, I, 2/860.

encontrado la iglesia de San Julián de Ruifurco¹⁵⁵. Con respecto a este caso, hay que resaltar que la noticia de estos hechos es posterior a los mismos. Con todo, no parece que haya que dudar de la autenticidad de la misma. En ella, se nos relata de la organización de una localidad donde estuvo ubicado el monasterio de San Julián. Dicha actividad fue dirigida junto a un aristócrata local llamado Runfurco, junto a varios habitantes locales. Luego, el aristócrata donó las tierras organizadas el monasterio asentado allí a los monjes de San Julián, lo que contó con el aval del rey Alfonso III.

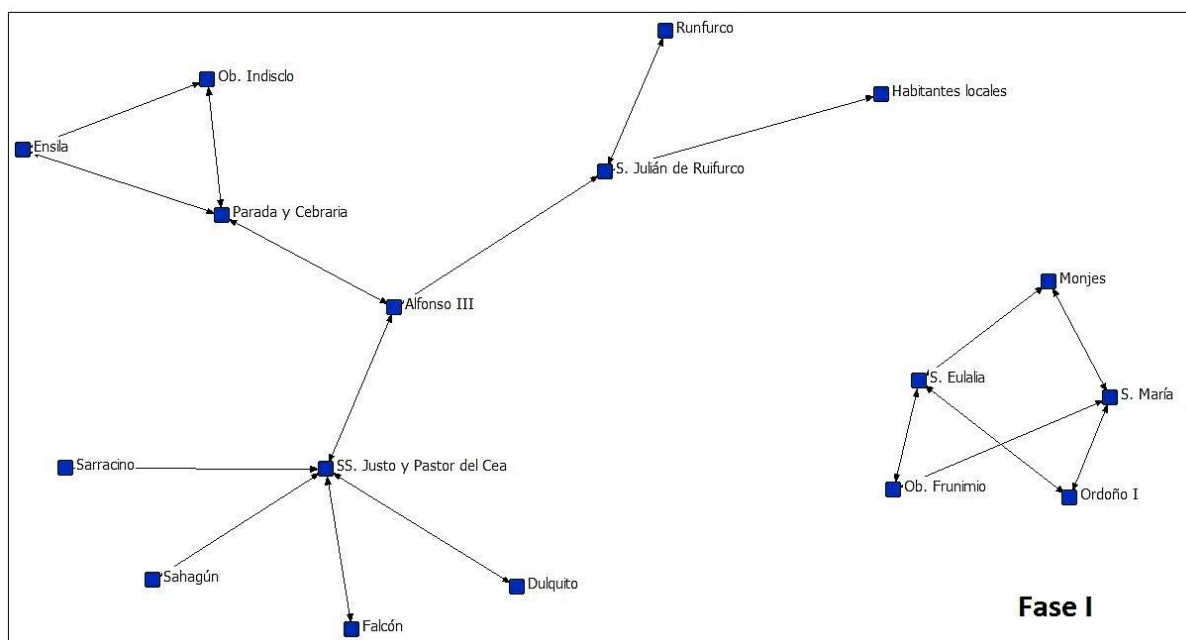


Figura 40. Primera fase de la red monástica relacionada con la monarquía asturleonense (860-910)

Ambos casos, el de las iglesias de Santa Eulalia y de Santa María y el del monasterio de San Julián de Ruifurco, son significativos porque se deduce de las decisiones de ambos reyes que determinados líderes o miembros de la élite quedaron favorecidos con respecto a sus aspiraciones sobre los monasterios e iglesias locales.

¹⁵⁵ *León*, I, 89/931.

En Santa Eulalia y Santa María, resultaron favorecidos tanto los monjes partidarios del rey como el obispo Frunimio, obviamente, y en el monasterio de San Julián, el aristócrata local, Runfurco, y los monjes. Este último aval y apoyo regio hacia ambas partes ha quedado constatado años después en un pleito entre los habitantes locales del monasterio de San Julián de Ruifurco, el monasterio de San Julián y García, yerno de Runfurco, en el que Alfonso VI apoyó tanto a los monjes como al yerno.

La configuración de los monasterios regios va a estar condicionada por la forma en que se fueron conformando modelos territoriales heterogéneos en los que son claves para su configuración las aristocracias locales y el poder episcopal, conforme hemos visto¹⁵⁶. En otras partes del reino asturleonés, esta organización de las redes monásticas se llevó a cabo en función de la presencia de los núcleos monásticos. A orillas del Cea, por ejemplo, vemos que la actuación de Alfonso III va a realizarse en función de la presencia del monasterio de Sahagún. Allí entró en negociación con aristócratas locales comprándoles la iglesia de los Santos Justo y Pastor del Cea, la que luego cedió al núcleo monástico aludido dándole a sus vendedores a cambio unas tierras en Tordesillas para que las poblaran¹⁵⁷. Luego, en vez de volverse una iglesia local más del patrimonio regio, la iglesia se cedió a Sahagún, que seguía una política de expansión de sus dominios por el río Cea que no contradecía la política alfonsina. Igualmente hizo Alfonso III con otro monasterio local, San Félix del Cea, que también donó a Sahagún¹⁵⁸. Por otra parte, en el Bierzo observamos una dinámica regia muy distinta condicionada en gran medida por la fuerte presencia de grupos aristocráticos locales asentados en dicha región. Esto obligó a monarcas como Alfonso III a hacerse presente donde fue necesaria dicha presencia, y apoyándose en el obispo de Astorga, el cual era nombrado por el rey; por tanto, fue un pilar político de la monarquía. Esto lo sabemos por los monasterios episcopales locales estudiados que formaban parte de la red de Peñalba, el monasterio de San Alejandro de Soto de Frailes y el de Santo Tomás, (ambos conectados a la red episcopal de Genadio), los cuales fueron dotados por el prelado con el aval del rey

¹⁵⁶ CARVAJAL CASTRO y MARTÍN VISO, “Historias regionales de la repoblación”, p. 40.

¹⁵⁷ *Sah*, I, 10/909.

¹⁵⁸ *Sah*, I, 6/904.

Ordoño II. También se aprecia claramente en un monasterio que protegía Alfonso III, el de San Martín de Parada y Cebraria, que había pertenecido a Ensila, que fue sobrino del obispo Indisclo de Astorga¹⁵⁹.

Para la segunda fase de monasterios regios, aproximadamente entre los años 911-956, en algunos casos se aprecia una configuración de estos monasterios con una conexión exclusiva con el poder regio; es decir, monasterios locales solamente conectados con los reyes. Figuran en este renglón los monasterios de Valdecésar y Santa Eugenia de Calaberas, ambos protegidos por Ordoño II, San Julián de Ruifurco otra vez, asociado en esta ocasión con Alfonso IV¹⁶⁰. Sin embargo, la forma en que ambos monarcas se comportaron varió entre sí y en función de cada monasterio local. En Valdecésar y Santa Eugenia de Calaberas, la política regia de Ordoño II consistió de favorecerlos a nivel local a través de sus dotaciones¹⁶¹. En San Julián de Ruifurco, por otra parte, lo que hizo Alfonso IV fue legitimar y favorecer las aspiraciones de la comunidad monástica y el aristócrata García por encima de las de las comunidades campesinas¹⁶². Comparable a estos tres cenobios locales es el de San Martín de Fonte de Febro también porque la actuación regia de Ordoño III consistió de dotar el cenobio que pertenecía a Tajón Iben Furakasas, perteneciente al grupo aristocrático familiar que mantenía nexos con los reyes desde Ordoño II, afianzando así su poder local con el apoyo del líder aristocrático¹⁶³.

Otros monasterios locales regios de este periodo, difieren de los anteriores, porque se aprecia en ellos conectividad supralocal, sea con el poder episcopal o con núcleos monásticos: el monasterio de San Martín de Parada y Cebraria, que nuevamente aparece ligado al patrimonio regio, en este caso el de Ramiro II, y a la red monástica de Santiago de Peñalba¹⁶⁴. Además, de este monarca hemos encontrado a la iglesia de Santa Columba, conectada igualmente con la red de

¹⁵⁹ *Ast*, 8/895.

¹⁶⁰ *León*, I, 38/916, *Sah*, 22/921, y *León*, I, 89/931.

¹⁶¹ *León*, I, 38/916, y *Sah*, 22/921

¹⁶² *León*, I, 89/931.

¹⁶³ *León*, II, 295/956.

¹⁶⁴ *Ast*, 55/940.

Peñalba, pero apoyándose el rey en el obispo Salomón como su interlocutor, una figura clave en esta red no sólo por haber sido obispo de Astorga, sino por haber formado parte del círculo cercano de Genadio de Astorga y que sustituyó a Fortis, otro discípulo de Genadio, en el episcopado¹⁶⁵.

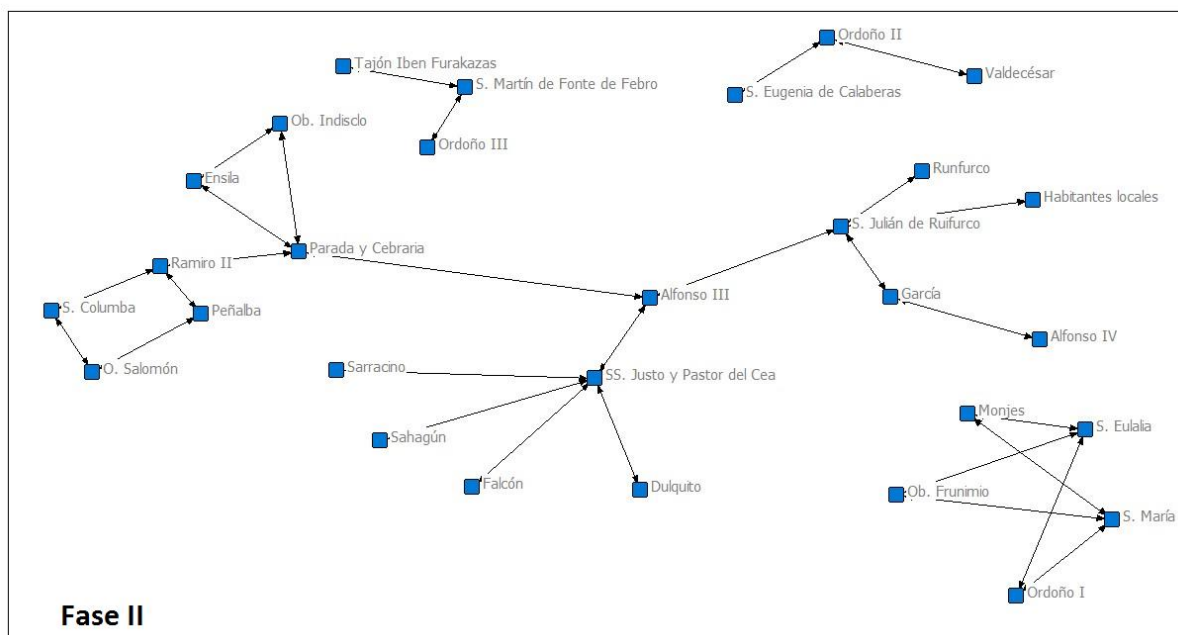


Figura 41. Segunda fase de la red monástica relacionada con la monarquía asturleonesa (911-956)

Puede identificarse una tercera fase evolutiva de las redes monásticas regias entre los años 956-1036 con la promoción de monasterios locales sujetos a núcleos monásticos, tendencia que se aprecia en las dos fases anteriores, pero que ahora se vuelve dominante en detrimento de los casos de iglesias locales ligadas únicamente al patrimonio regio. Esto lo constatamos en las donaciones que hizo Ramiro III al monasterio de Sahagún, las cuales incluyeron a la iglesia de San Andrés de León y la

¹⁶⁵ QUINTANA PRIETO, *El obispado de Astorga*, p. 91.

de los Santos Justo y Pastor de León¹⁶⁶; y la iglesia de San Facundo de Valdearcos, documentada en un diploma que no es falso, pero de difícil interpretación por problemas en su redacción, que fue cedida por Alfonso V al monasterio de Abellar como resolución de una disputa entre grupos locales¹⁶⁷. También, los reyes promovieron una mayor vinculación de los cenobios regios con diversos obispos, como por ejemplo, la iglesia de San Pelayo donada por Vermudo II al obispo Savarigo de León¹⁶⁸; y la iglesia de San Cristóbal, donada también a Savarigo de León por Vermudo II¹⁶⁹.

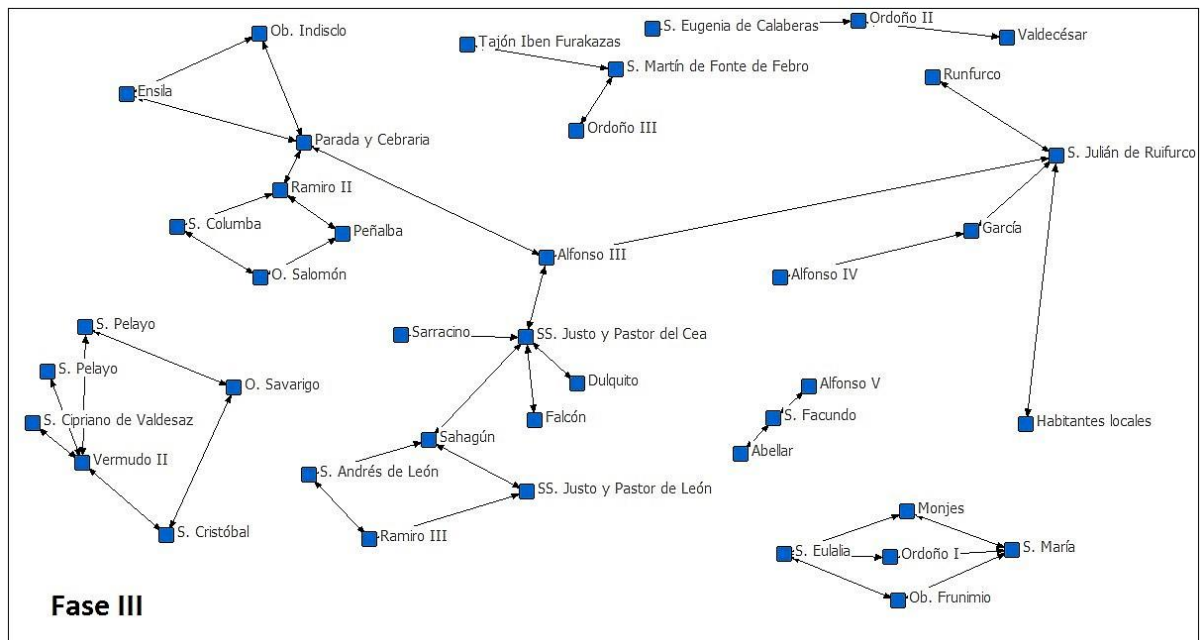


Figura 42. Tercera fase de la red monástica relacionada con la monarquía asturleonense (956-1036)

¹⁶⁶ *Sah*, I, 286/977 y *Sah*, I, 290/977.

¹⁶⁷ *León*, III, 295/956.

¹⁶⁸ *León*, III, 548/991.

¹⁶⁹ *León*, III, 507/985.

Cabe preguntarse cuáles fueron las razones por las cuales los reyes ponían las iglesias locales en manos de los obispos y monasterios de más envergadura. La razón más lógica es que no hay oposición entre ambas entidades eclesiásticas (tanto el poder episcopal como los núcleos monásticos) y los reyes. El problema que enfrentamos para este periodo es que apenas hemos encontrado cuatro casos de reyes relacionados con seis monasterios locales sin mucha información adicional que nos permita poner en perspectiva si hay razones adicionales para que los reyes escogieran como donatarios los poderes eclesiásticos aludidos (Fig. 42) Uno de los pocos casos de reyes por los que contamos con más información es Vermudo II porque, además de interactuar en dos monasterios locales, lo hemos encontrado interactuando en dos monasterios relevantes en el contexto de las luchas de poder que enfrentaba este monarca favoreciendo, naturalmente, a sus partidarios¹⁷⁰. Evidentemente, esto es algo que sucedía en reinados previos, conforme hemos visto en la fase anterior¹⁷¹. Sin embargo, en el caso concreto de Vermudo II tenemos casos de iglesias y monasterios que permiten estudiar su actuación en dos niveles, el local y el supralocal, para analizar si hay una relación entre la actuación realizada a nivel supralocal y la local. El primero de los monasterios relevantes en que interactúa este rey es el de los Santos Cosme y Damián de Burbia, un monasterio del que sabemos que fue confiscado por Vermudo II a un aristócrata local que se había unido al bando rebelde contra el rey¹⁷². Cabe señalar también otro monasterio, el de San Miguel de Almazara, cuya relevancia la conocemos por haber pertenecido al magnate Gonzalo

¹⁷⁰ TORRES SEVILLA, M., “Monarquía y nobleza: transformaciones en el territorio leonés en los siglos X y XI a través del estudio del parentesco”, *Lletres Asturianas*, 102, 2009, p. 112.

¹⁷¹ Ejemplo de ello ha sido el caso de Ordoño I, favoreciendo a los partidarios suyos y al obispo Frunimio con las iglesias de Santa Eulalia y Santa María contra unos religiosos y laicos que las reclamaban. Como ejemplo adicional, cabe resaltar un pleito entre un monasterio de cierta relevancia, el de Santiago de Valdevimbre y unos personajes locales, Munio y sus hermanos con respecto a una presa que habían levantado en el río Bernesga quitándole agua a unos molinos del monasterio. En este caso, Ordoño II favoreció a los monjes de Valdevimbre en base a la cesión que se les había hecho por parte de Vímara y sus hijos Lup y Godesteo de una presa y el susodicho molino, atendiendo la llamada de Alfonso III de articular dicho lugar *León*, I, 34/915. Para profundizar en este pleito, véase: ÁLVAREZ ÁLVAREZ, C., “El monasterio de Valdevimbre (siglos IX-XII)”, en Díaz y Díaz, M. C. (coord.), *Escritos dedicados a José María Fernández Catón*. León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2004, pp. 41-64.

¹⁷² MARTÍN VISO, “Monasterios y redes sociales”, p. 17.

Vermúdez, y luego tuvo un funcionamiento continuado bajo la orden cisterciense¹⁷³. Este monasterio lo conocemos debido a la confiscación que hizo Vermudo II a Gonzalo Vermúdez al haberse levantado éste desde el castillo de Luna. Tras la confiscación, el rey puso dicha iglesia de San Miguel de Almázcara en manos de Sampiro.

Luego tenemos el caso de San Cristóbal, una iglesia local que Vermudo II también confiscó para ponerla en manos del poder episcopal leonés¹⁷⁴. Sin embargo, este caso dista de los otros debido a que de él no se deduce que la confiscación se haya realizado por rebeldía hacia la autoridad regia. La razón por la cual Vermudo II ordenó confiscar dicha iglesia al presbítero Ero fue porque éste había matado a alguien y fornicado con una mujer. Tampoco el diploma revela muchos datos sobre el perfil del presbítero Ero y si tuvo conexiones con personajes de la élite, lo que nos conduce a asumirlo como un propietario más de una iglesia que le fue confiscada no necesariamente por el mismo motivo por el que fueron confiscados San Miguel de Almázcara y la de los Santos Cosme y Damián de Burbia. Aun así, se observa la misma tendencia comentada antes de poner las iglesias y monasterios en manos de los núcleos monásticos o el poder episcopal, aunque las razones detrás de una donación de un monasterio relevante disten de las de un monasterio local. En el caso de un monasterio local, pudiera pesar más la poca relevancia social que poseen para que no queden documentados aspectos socio-económicos que nos interesan. Por otro lado, esta tendencia de encontrar como donatarios a monasterios relevantes o los poderes episcopales la confirmamos nuevamente en una donación que le hizo Vermudo II al obispo Savarigo de la iglesia de San Pelayo, pero sin quedar documentado en el diploma dato alguno adicional acerca del origen de esta iglesia, si llegó a formar parte del patrimonio regio o no, ni de las razones por las cuales Vermudo II la donó al obispo Savarigo. Mucho menos documentado está el caso de la donación que Vermudo II hizo de la iglesia de San Pelayo al monasterio de San

¹⁷³ *León*, III, 581/998. Véase también: CAVERO DOMÍNGUEZ, G., y GONZÁLEZ GARCÍA, M. A., *El monasterio cisterciense de San Miguel de las Dueñas*. León, Universidad de León, 2003.

¹⁷⁴ *León*, III, 507/985.

Cipriano de Valdesaz¹⁷⁵. Estudiar esta donación es un complicado porque el relato de la donación no es ni siquiera contemporáneo con la donación en sí. Aun así, no parece que haya dudas con respecto a la veracidad del documento que nos impidan incluir esta donación regia como evidencia adicional de la tendencia regia de conectar las iglesias locales con las redes de monasterios más relevantes o los poderes episcopales.

6.6.2 *Monasterios intermedios regios*

El único monasterio estudiado y en que se aprecia cierta connotación regia es el monasterio de San Cipriano de Valdesaz. Por otra parte, existen dos casos más de monasterios intermedios adicionales que pueden considerarse como tales, Santos Cosme y Damián de Burbia y San Martín de Castañeda, según hemos visto ya¹⁷⁶, pero de estos tres, nos concentraremos en el de San Cipriano de Valdesaz por haberlo estudiado directamente, naturalmente. De éste hay que aclarar que solo se han observado tres interacciones directas de los reyes: la primera de García I cediendo el castro de *Fano* en el 910, otra de Ramiro III en una donación que le hizo a la institución en el 978, y otra hecha por Vermudo II en favor de San Cipriano de Valdesaz cediendo la iglesia de San Pelayo¹⁷⁷. Con respecto a la segunda donación regia, la de Ramiro III, ésta consistió de una villa, la de *San Victor*. No se revela en el documento cómo fue construida dicha villa. Lo único que se aclara de la donación sobre esta villa es que el monarca la cedió junto a su madre, Teresa, por encontrarse él en minoría de edad, y que se cedió para el sustento de los monjes y hospitalidad de los peregrinos. Fuera de esto, la presencia regia en Valdesaz se limitó a confirmar

¹⁷⁵ *León*, III, 594/1000.

¹⁷⁶ Ver la introducción del capítulo 5 para profundizar en ambos casos y el apartado 5.1 de este capítulo sobre monasterios locales regios para abundar más en el monasterio de los Santos Cosme y Damián de Burbia.

¹⁷⁷ Documentos escogidos para estudiar el monasterio de San Cipriano de Valdesaz: *León*, III, 27/912, *León*, II, 461/978 y *León*, III, 594/1000.

transacciones, en un total de tres, y en las otras siete en las que se les alude figuran en las típicas formulas notariales que solemos encontrar en las transacciones¹⁷⁸.

Si bien la documentación de San Cipriano de Valdesaz no registra una presencia directa y fuerte de los reyes, como mínimo tenemos estos tres casos en que los reyes hicieron donaciones significativas, lo que no se observa en San Salvador de Matallana, en Valdepueblo, monasterio en el que se ha registrado alguna confirmación nada más, ni mucho menos en el de Cipriano del Condado¹⁷⁹. San Vicente de León, por su parte, podría ser otro monasterio que podría hablarse de un cenobio con cierta connotación regia por la influencia del noble Sarracino Arias. Allí solamente hemos identificado una intervención regia, la de Alfonso V en una transacción en que el monarca dispuso de algunos del noble aludido tras su muerte y haber sido enterrado en el cenobio¹⁸⁰. En esta actuación regia el monasterio se vio beneficiado junto a otros monasterios más con la confirmación regia de unos bienes que el portugués le había dado a la institución intermedia, los cuales retuvo después de muerto. Con todo, no nos parece que sea evidencia suficiente como para sostener que San Vicente de León llegó a ser un monasterio intermedio con fuerte influencia regia, debido a que al fin y al cabo no se ha identificado intervención regia directa alguna, lo que es significativo teniendo en cuenta de que fue un monasterio que estuvo asentado en la sede regia de León.

6.7 Conclusión

Como conclusión a la tipología propuesta de monasterios locales e intermedios, merece la pena resaltar algunas cuestiones importantes que nos han permitido definir cada una de las categorías y sub-categorías que hemos establecido

¹⁷⁸ *León*, I, 278/954, *León*, II, 430/974, *León*, III, 514/986, *León*, III, 553/992, *León*, III, 594/1000, *León*, III, 638/1004, *León*, III, 761/1019, *León*, III, 762/1019, *León*, III, 819/1025 y *León*, IV, 954/1037.

¹⁷⁹ *León*, II, 415/971.

¹⁸⁰ *León*, III, 754/1018.

cuando hemos encontrado a un monasterio con más de una connotación. Tomemos de ejemplo los monasterios aristocráticos, caracterizados principalmente por mantener un vínculo directo con los aristócratas, quienes a su vez podían mantener interconexiones claves otros personajes relevantes, sea con otros aristócratas, el poder regio, los obispos, etc. Esto es lo hemos constatado con el monasterio de San Julián de Ruifurco, asociado tanto al aristócrata Runfurco como a su yerno García. Sin embargo, habiendo detectado la presencia regia reiterada en este monasterio tanto de Alfonso III como de Alfonso IV, avalando el primero la donación de Runfurco del monasterio de San Julián a un grupo de monjes de la zona; y confirmando el segundo rey a los monjes de San Julián como propietarios de unas tierras en disputa con unos habitantes locales basado en el testimonio de García. En base a todo ello, nos damos cuenta de que este monasterio, además de haber sido aristocrático, también fue de corte regio. Igualmente nos ha sucedido con el monasterio de Boñar, fundado por los aristócratas Gisvado y Leuvina. La condición social de ambos se ha constatado principalmente por su conexión con Alfonso IV y su confirmación para que este matrimonio fundara dicho cenobio. Pero, en el proceso, hemos visto también al matrimonio aristocrático buscando el favor de los obispos de León, Zamora y Astorga para llevar a cabo dicha fundación. Por tanto, está claro que el monasterio de Boñar fue, primeramente, de corte aristocrático por ser los aristócratas los actores principales en su fundación, y en segundo, de corte episcopal y regio, debido a que la intervención, tanto del rey como de los obispos, se limitó a confirmar la fundación aristocrática, lo que nos ha llevado a categorizarlo como un monasterio aristocrático y sub-categorizarlo como un monasterio regio y episcopal.

Sobran ejemplos sobre monasterios aristocráticos con alguna connotación adicional, como ha sido el caso San Martín de Fonte de Febro, un monasterio de corte aristocrático y regio, o los de los Santos Justo y Pastor del Cea y San Miguel de Rioseco, asociados a la élite aristocrática y al poder regio, pero al mismo tiempo al monasterio de Sahagún, pues ambos terminaron formando parte del patrimonio monástico de este núcleo monástico. En tal situación hemos encontrado los monasterios intermedios en los que se ha observado una asociación aristocrática: San Martín de Valdepueblo, San Vicente de León y San Cipriano del Condado. Sobre el

primero, está claro que es más fuerte la presencia de los propietarios locales en su red de poder, por lo cual lo hemos considerado como un monasterio intermedio familiar. Pero, al mismo tiempo puede considerarse como un monasterio aristocrático por la intervención sugerente de varios aristócratas, aun siendo ellos una minoría los actores que más se han visto interactuando en su red de poder. Uno de ellos es Piloti Iben Gebúldiz, fundador del monasterio de Valdepueblo, y relacionado con el entorno regio. Fue por este aristócrata que el monasterio de Valdepueblo contó entre su patrimonio monástico cuatro iglesias locales. Otros ejemplos son Falcón Amátez y su mujer Godina, matrimonio aristocrático que cedió al monasterio la iglesia de Santa María junto a un *palacio*; y Gotina, mujer que donó al monasterio otro *palacio*.

Con respecto a San Vicente de León, se ha deducido la fuerte relación entre este monasterio y la élite aristocrática tanto por su fundadora, Salomona, como por el aristócrata portugués, Sarracino Arias. La presencia directa de Salomona como aristócrata se debió, obviamente, a que fue su abadesa. Pero lo significativo dentro de esta relación de poder ha sido su contacto directo con el obispo de León, debido a que en más de una ocasión ha quedado evidenciada la relación estrecha entre Salomona y el obispo Servando: primero con la donación de este último de un centro eclesiástico local, y luego con la donación de una heredad. Por otro lado, esta connotación aristocrática ha quedado justificada por Sarracino Arias, de quien sabemos de su condición aristocrática por haber sido un personaje cercano al entorno del rey Alfonso V. Sin embargo, de esta relación aristócrata-rey no ha podido deducirse una influencia regia directa sobre San Vicente de León. Y por último, ha llamado la atención San Cipriano del Condado, cuya presencia aristocrática ha sido evidente por su abad Iquilani, quien pudo insertar al monasterio en una red de poder llamativa al haber detectado nosotros en ella la presencia, por un lado, del obispo Oveco y, por otro, la del núcleo monástico de Santiago de León.

Al haber categorizado a los monasterios locales familiares, nos hemos dado cuenta de que el criterio principal en el que nos hemos basado para definirlos ha sido el que hayamos encontrado una fuerte presencia de propietarios locales laicos y religiosos en las redes. Dichos propietarios no mantuvieron nexos llamativos con

personajes relevantes, con lo cual no han parecido ser comparables con la élite aristocrática. Aun así, encontrarlos como propietarios y donantes de iglesias nos ha servido de base para afirmar que no fueron personajes cualesquiera, sino que eran élites que surgían de las propias comunidades locales. El ejemplo más ilustrativo de esta dinámica ha sido el monasterio asociado a la comunidad familiar de Melgar, el cenobio de San Esteban de Bobadilla de Rioseco, del cual hemos observado en una primera fase cómo el grupo lo donó al monasterio de San Clemente de Melga para luego encontrar a ambos cenobios en la documentación puestos en manos de monasterios más relevantes: el de Santa Columba y el de Santiago de Cellariolo. En base a la presencia de Santa Columba y Santiago de Cellariolo en la red de estos monasterios locales, junto con otros ejemplos como el de Saelices de Mayorga, - donde se ha detectado una considerable interacción de propietarios locales y una conexión directa con el monasterio de Sahagún-, podemos afirmar que los casos de iglesias en que se ha encontrado a grupos familiares donando sus iglesias locales a monasterios relevante con el objetivo de invertir en prestigio social, pueden considerarse como monasterios familiares asociados con núcleos monásticos.

En cuanto a los monasterios intermedios familiares, aunque evidentemente en todos se ha registrado la presencia de propietarios locales en sus respectivas redes de poder, ha sido el monasterio de San Salvador de Matallana el que ha podido considerarse más apropiadamente como tal, básicamente porque su red de poder está conformada mayormente por este tipo de actor. Sin embargo, aun estando claro que son los propietarios locales los personajes principales en este monasterio, la documentación no nos ha dado cuentas de un origen familiar del mismo, bien porque no ha sido documentado tal origen, o porque no hubo origen familiar alguno.

De los monasterios locales asociados a los núcleos monásticos, ha llamado la atención las razones por las cuales una iglesia local terminaba formando parte de las redes de monasterios como Sahagún y Santiago de Peñalba. La primera razón de éstas, aunque es la que menos se constata en las fuentes, ha sido por la presión señorial de estos monasterios de más envergadura, conforme lo hemos visto con un único caso identificado, el del monasterio de los Santos Cosme y Damián, Servando y Germán,

donado al monasterio de San Martín de Castañeda, al afirmar los hermanos fundadores del primero que se vieron imposibilitados de articular *Intranio*, lugar donde estuvo fundado su monasterio. Sin embargo, otros casos de donaciones de iglesias locales como la de Saelices de Mayorga, resulta dudosa una presión señorial por parte de Sahagún hacia este cenobio si tenemos en cuenta que con la donación, Saelices no parece haber perdido autonomía local. Esto lo basamos en la documentación de Saelices posterior a su donación a Sahagún, concretamente las fuentes en que hemos identificado a los monjes de Saelices participando en compraventas locales en más de una ocasión. Y finalmente, están las iglesias de Santa María del Cea y la de San Martín de Pajares, ambas donadas por su abad Iquilani a Santiago de León, pero que a pesar de ello, luego las fuentes revelan a Iquilani como propietario de Santa María del Cea tras el obispo Oveco donársela a él. Ello nos ha sugerido que en una situación similar debió de haber estado el monasterio de San Martín de Pajares que, aunque fue donado a Santiago de León por este abad, no parece que él se haya desligado totalmente de dicho centro eclesiástico local. Esto se ha observado igualmente con San Cipriano del Condado, el único monasterio intermedio que consideramos vinculado directamente con un núcleo monástico, debido a que fue donado por el abad Iquilani a Santiago de León; y sin embargo, la documentación subsiguiente nos muestra a este abad llevando a cabo una iniciativa de explotación de tierras sitas en la ribera del río Cea que pertenecían a San Cipriano del Condado con la iglesia de Santa María como mecanismo de gestión de las mismas.

Finalmente, hemos analizado a los monasterios vinculados con el poder episcopal y regio, los cuales, debido a su complejidad, nos han llevado a establecer sub-categorías sobre los mismos por haberlos encontrado relacionados igualmente con propietarios locales, la élite aristocrática, y núcleos monásticos. En relación con los monasterios en que se ha detectado una fuerte presencia episcopal, nos hemos dado cuenta de que esta interacción conjunta con otros actores se explica por el hecho de que la actuación episcopal estuvo condicionada a la poca estructura episcopal en la que estaban asentados. Esto los obligó a apoyarse en las redes monásticas y en la diversa variedad de actores relevantes que actuaban en ellas para poder velar porque sus intereses se llevaran a cabo. Ejemplo de ello en el Bierzo, las iglesias de Castrelo

y Redelga, asociadas tanto al obispo Ranulfo como al obispo Genadio, pero simultáneamente fueron poseídas por presbíteros locales que, junto a Ranulfo, llevaron a cabo la articulación social de los montes de Valdueza. Diferente a estos casos son las iglesias de Santa Eulalia y Santa María, que fueron poseídas por el obispo Frunimio de León como resolución de un pleito entre un grupo de monjes y otro de religiosos y laicos en el que el rey Ordoño I favoreció al primero. Por lo cual, estos monasterios, además de haber sido de corte episcopal, estuvieron asociados del mismo modo al grupo religioso favorecido por Ordoño I; y por supuesto, con el monarca astur. Otro ejemplo adicional es el monasterio de Santiago de Viñayo, ya que, al estudiar este caso, los diplomas nos han revelado, primeramente, al obispo Frunimio como promotor de este cenobio; y posteriormente, nos han mostrado al rey Ordoño II haciendo una donación considerable al monasterio y confirmando a Frunimio como su propietario. En otras palabras, ante la necesidad de los obispos de tener más poder y alcance en las redes, éstos se vieron obligados a interactuar conforme a la realidad local en la que se hacían presentes, y a la capacidad real que tenían para hacerlo. Es por ello que la actuación de los obispos astorganos es muy intensa tanto en Astorga como en el Bierzo. En una situación paralela se ha encontrado a los obispos de León en Boñar, Viñayo y en el norte de la actual provincia de Zamora. A obispos de Zamora como Atilano, en cambio, no se les aprecia en una situación comparable a la de los obispos de León ni de Astorga, ya que para nuestro periodo de estudio solo se les ha encontrado confirmando alguna transacción en Boñar junto a los obispos de Astorga y León, y en los cenobios de Valdecésar, donde también figuró como confirmante el obispo Genadio de Astorga. Y es que esta interacción intensa por parte de los obispos de León y Astorga, en comparación con el poder episcopal Zamorano se ha constatado también al estudiar San Vicente de León y San Cipriano del Condado, los dos únicos monasterios intermedios que hemos considerado de corte episcopal, pero sirviendo también de escenario para la interacción aristocrática. El primero, evidentemente, por el obispo Servando, quien dotó más de una vez al cenobio con bienes de gran relevancia, entre ellos una iglesia y su heredad. En el caso de San Cipriano del Condado, se ha apreciado la presencia del obispo Oveco apoyando al abad Iquilani en su proceso de acumulación de tierras

a orillas del Cea, tanto por medio de la donación de una iglesia que se encontraba cerca de dichas tierras, como por la confirmación a Iquilani como a San Cipriano del Condado como propietario de las mismas.

Igualmente nos ha pasado con los monasterios relacionados con el poder regio. Este tipo de monasterio, -no muy numeroso, pues solo se trató nada más de 22 de un total de 115 monasterios locales-, se ha caracterizado por haberse conformado en gran medida por la interacción regia, naturalmente. Ejemplo de ello, las iglesias de los Santos Justo y Pastor del Cea, San Julian de Ruifurco y San Miguel de Rioseco. No obstante, en el proceso de interacción regia también se han identificado como coprotagonistas a actores tales como la élite aristocrática, los núcleos monásticos y los obispos, tal y como se ha constatado concretamente en las iglesias de los Santos Justo y Pastor del Cea y San Miguel de Rioseco, con la presencia de Sarracino, Falcón y Dulquito en el primero, y Tajón en el segundo junto al poder regio, los cuales luego terminaron en manos del monasterio de Sahagún. En Santiago de Viñayo nos ha sucedido igual, pero con el obispo Frunimio como coprotagonista. En el monasterio de Boñar, incluso hemos encontrado al rey Alfonso IV junto a varios obispos sancionando la fundación monástica realizada por los aristócratas Gisvado y Leuvina. Todo ello nos ha llevado a afirmar que, aunque los reyes no se les ha visto muy presentes en las redes monásticas, cuando lo han hecho, ha habido una clara intención de su parte de actuar en función de sus intereses políticos. Es por ello que, cuando interactuaban, lo hacían de una manera muy dinámica y relacionándose, sea con los aristócratas locales para negociar el poder local, o con los obispos para apoyarse en ellos como pilares de la monarquía.

Esta poca presencia regia también se ha reflejado en los monasterios intermedios, puesto que solamente se les ha identificado en San Cipriano de Valdesaz. Aun así, su presencia ha sido sugerente, pues ha sido en tres ocasiones que se les ha observado, todas ellas cediendo bienes de considerable envergadura: primero con García I, que donó el *Castro de Fano*, seguido por Ramiro III, que donó la villa de *San Victor*, y luego Vermudo II, que cedió al monasterio la iglesia de San Pelayo.

CONCLUSIONES FINALES

Al comienzo de esta tesis, hemos presentado como objetivo de investigación estudiar las iglesias y monasterios altomedievales en las redes sociales en el noroeste de la meseta durante los siglos IX-XI, todo ello por nuestro interés de estudio de profundizar en el debate historiográfico acerca de la poca distinción que hay entre una iglesia y un monasterio para este periodo¹. Para ello, hemos decidido hacer un análisis crítico de los diplomas sobre estos centros eclesiásticos y aplicar como metodología para abordarlos el Análisis de las Redes Sociales. Dicha herramienta de investigación, aun cuando solo hemos podido aplicarla parcialmente incorporando conceptos tales como el de “red”, “estudios por fase”, “nodo”, y “nodo central”, entre otros, ha sido valiosa porque nos ha permitido hacer una relación entre todos los actores identificados en las redes, su comportamiento y sus dinámicas sociales, y el desarrollo de estas iglesias y monasterios como instituciones altomedievales². Todo ello nos ha dado la oportunidad para proponer por medio de un análisis crítico algunas definiciones sobre estas iglesias y monasterios propios y establecer categorías sobre tipos de monasterios e iglesias que podemos encontrar en el noroeste de la meseta. En el proceso, nos hemos dado cuenta de que en algunos casos ha sido posible definir algunas iglesias desde parámetros de sociabilidad, mientras que en otros, el objetivo se ha alcanzado parcialmente, en gran medida por la falta de datos. También nos hemos dado cuenta de que dentro de las categorías, o tipos de monasterios identificados, existen casos de los cuales podemos hablar de “sub-categorías”, teniendo en cuenta las múltiples relaciones que un centro eclesiástico podía mantener con cada uno de los actores que podían interactuar y las funciones sociales que podían ejercer dichas instituciones. Sobre esta cuestión hablaremos más adelante como problema de investigación que merece ser abordadas en futuras investigaciones.

¹ FERNÁNDEZ CONDE, *La Religiosidad medieval en España*, p. 160. ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, pp. 25 y 26. GARCÍA GALLO, “El Concilio de Coyanza”, pp. 390-392. DAVIES, *Acts of Giving*, pp. 44 y 45.

² MARTÍN ROMERA, “Redes medievales”, p. 60.

Como criterios o factores de sociabilidad que se han tenido en cuenta para definir los monasterios locales y categorizarlos como monasterios asociados a los grupos familiares locales, a la élite aristocrática, a los núcleos monásticos, al poder episcopal y al poder regio, nos hemos concentrado en estudiar dos cuestiones importantes: el primero, el análisis de los actores. Con ello, nos hemos dado la tarea de abordar profundamente, (y en función de lo que nos revelan las fuentes sobre cada uno de ellos), a personajes claves en la conformación de estas iglesias como instituciones altomedievales. El primero de ellos ha sido el habitante local; en otras palabras, grupos familiares, religiosos, individuos, y matrimonios. Aunque este tipo de personaje está muy pobremente documentado, sobre todo porque a veces tenemos noticias sobre ellos apenas en uno o dos diplomas, hemos podido establecer una relación entre las actividades socio-económicas que este tipo de personaje realizaba y la forma en que se relacionaban con los monasterios locales. Esto nos ha obligado a revisar un total 86 documentos sobre ellos. Entre las actividades más documentadas, destacan las donaciones de iglesias y tierras a donatarios más relevantes. Con la donación, se pretendía, en primer lugar, adquirir prestigio social, y en segundo lugar, si era posible, ascender socialmente, colocándose en una mejor posición en las redes sociales³. Acerca de estas dos cuestiones observadas, se ha encontrado que el donatario más habitual en las redes eran los monasterios relevantes, entre ellos los monasterios intermedios y los núcleos monásticos, con un total de diez casos identificados (Fig. 33). Como ejemplos más llamativos, hemos identificado las iglesias de los Santos Cosme y Damián, Servando y Germán, donada al monasterio de San Martín de Castañeda, las iglesias de Santa Olaja, la de Santa Juliana de Peñacorada, la de los Santos Julián y Basilisa, y la de San Andrés y la de los Santos Justo y Pastor, ambas sitas en León⁴. Todas ellas fueron donadas al monasterio de Sahagún. Y también cabe destacar la iglesia de Santa Cristina que, aunque no fue donada como tal al monasterio de Santiago de León, la abadesa de esta iglesia, Flora, que pertenecía al grupo familiar de Balderedo y su hijo Arias, hizo una donación muy

³ FELLER, *Campesinos y señores*, p. 115. GASPARRI, y LA ROCCA, "Introduzione", p. 9. DAVIES, *Small Worlds*, pp. 86-95.

⁴ *Castañeda*, 5/953, *Sah*, I, 321/984, *Sah*, I, 350/996 y *Sah*, I, 290/977.

considerable a este núcleo monástico y luego se volvió su abadesa. El segundo donatario que más predominó fue el obispo con un total de siete casos, llamándonos la atención ejemplos tales como el de San Salvador de la Bañeza, y las iglesias de Castrelo y Redelga, todas ellas donadas por religiosos locales, a los obispos de Astorga; y las iglesias de Santa Eulalia y Santa María, iglesias relacionadas a religiosos locales que, como resolución de un pleito terminaron en manos del obispo Frunimio de León⁵. Luego en menor medida, tenemos las iglesias relacionadas con religiosos, propietarios locales y la monarquía. Ejemplo de ello, las iglesias de Valdecésar, las de Santa Eulalia y Santa María nuevamente, y si las contamos todas son en total cinco casos⁶.

En cuanto a la presencia más frecuente de los núcleos monásticos como donatarios y la frecuencia menor de los reyes, podemos decir que la explicación más inmediata, y lógica es sencillamente que un donatario está más documentado que otro⁷. Pero, por otro lado, y desde la perspectiva de las redes sociales, se entiende esta mayor presencia de los núcleos monásticos como donatarios por la capacidad de movimiento que tenían los habitantes locales sobre las redes a su alcance, siendo la escala local su ámbito más inmediato, y por supuesto, por la presencia de estas instituciones eclesiásticas en dicha escala. En otras palabras, no son personajes de la élite, ni mucho menos tenían las mismas relaciones de poder como para mantener relaciones con personajes relevantes como reyes o los magnates regios. Fuera de las iglesias que donaban, las fuentes no dan cuenta de que hayan poseído un patrimonio personal con el de la élite aristocrática. Aun así, los hemos encontrado tomando la iniciativa invirtiendo en prestigio con los bienes que poseían, -entre ellos las iglesias locales-, con los donatarios que más tenían a su alcance en las redes en que ellos interactuaban: los monasterios más relevantes, bien hayan sido intermedios o hasta núcleos monásticos. Esto nos constata que, aun cuando no formaban parte de la élite aristocrática, sí pueden identificarse con posibles élites locales que surgirían de las

⁵ *Ast*, 278/ 1036, *Montes*, 5/902, y *León*, I, 2/860.

⁶ *León*, I, 38/916, y *León*, I, 2/860.

⁷ DAVIES, *Acts of Giving*, p. 123.

propias comunidades, puesto que disponer de una iglesia no está al alcance de cualquiera.

Por otra parte, esta capacidad relativa de desplazamiento de los habitantes locales fue posible también por la presencia que tenían estos monasterios relevantes tanto a nivel local como supralocal, presencia cuyo alcance variaba en función de la capacidad que tenían estos centros eclesiásticos para ello. Esto lo hemos constatado con la gran cantidad de monasterios locales que formaban parte de la red de Sahagún, por ejemplo, lo que nos lleva a cuestionarnos al alcance que tuvieron los reyes en las redes locales y si tuvieron la misma capacidad que tuvieron los monasterios relevantes que hemos encontrado dispersos por el noroeste de la meseta. Ciertamente, esta capacidad de alcance en las redes no se ha observado en las redes porque, incluso, en los pocos casos en que se ha observado la presencia regia, como por ejemplo en las iglesias de Santa María y Santa Eulalia, el rey, en este caso Ordoño I, las puso en manos del obispo Frunimio⁸. En la misma situación hemos encontrado las iglesias de San Andrés de León y la de los Santos Justo y Pastor de León, donadas por Ramiro III al monasterio de Sahagún⁹.

En resumen, la gran cantidad de donaciones realizadas por los habitantes locales toma sentido por la poca capacidad que tenían éstos de crear una red de poder y la gran capacidad de actuación que tenían los monasterios relevantes para acumular las iglesias que recibían en donación de ellos, tanto a nivel local como supralocal. El problema que hemos confrontado para llegar a esta conclusión es que la hemos tenido que hacer en base a la identificación reiterada de este comportamiento manifestado por propietarios locales que se relacionaron con monasterios relevantes y núcleos monásticos como Sahagún y Peñalba, casos que conocemos por uno o dos documentos nada más. El problema ha estribado en que de la documentación existente sobre estos casos han quedado excluidos los datos sobre las iniciativas y actividades de estos donantes construyendo su patrimonio personal, del proceso porque que pasaron para volverse propietarios locales, y la relación que pudieron

⁸ *León*, I, 2/860.

⁹ *Sah*, I, 290/977.

haber mantenido tanto con el donatario, -que en su mayoría serían los monasterios relevantes, y en menor medida los obispos y mucho menos, los reyes-, y la iglesia donada. Solamente en algún caso particular, como el de la comunidad familiar de Melgar, hemos podido constatar esa capacidad relativa que tenía la mayoría de estos propietarios laicos de desplazarse en las redes y ocupar una mejor posición en ellas estrechando lazos con el donatario. Precisamente en este caso, se ha observado que la inversión en prestigio se ha basado en relacionarse con monasterios relevantes, ya que en base a la documentación relacionada sobre este grupo familiar, se ha podido trazar por medio de fases el desplazamiento por las redes por parte de este grupo familiar, y su intento por posicionarse mejor en las redes, primero donando tierras al cenobio de San Juan¹⁰, seguido por la donación de su iglesia propia de San Esteban de Bobadilla de Rioseco a un monasterio local de un poco más de relevancia, el de San Clemente de Melgar¹¹. Finalmente, en una tercera fase de interacción del grupo familiar de Melgar en las redes, se ha apreciado una actividad más intensa para adquirir prestigio social al donarse tanto la iglesia de San Esteban como el monasterio de San Clemente a monasterios de más relevancia: el de Santa Columba y el monasterio intermedio de Santiago de Cellariolo¹².

Es por tales razones expuestas que no se ha identificado tantos casos de propietarios locales donando sus iglesias a los obispos, ni mucho menos a los reyes. Ejemplo del primero ha sido las donaciones de las iglesias de Castrelo y Redelga, donadas por religiosos locales a los obispos de Astorga Ranulfo y Genadio. Los pocos casos en que hemos identificado una interacción regia en centros eclesiásticos relacionados con propietarios locales ha sido en los de Santa María y Santa Eulalia, que en realidad fueron iglesias en las que intervino el rey Ordoño I en favor de los religiosos locales, quienes a su vez estaban asociados al obispo Frunimio. En otras palabras, los pocos casos de personajes locales relacionados con sus iglesias y los reyes se explican por la escasa capacidad que tenían los propietarios locales de situarse en una posición mejor en las redes, algo que se aprecia mucho más entre la

¹⁰ *Sah*, I, 44/932.

¹¹ *Sah*, I, 77/941.

¹² *Sah*, I, 270/973. CARVAJAL CASTRO, "Los castros de la meseta del Duero", pp. 22 y 23.

élite aristocrática. Ello nos ha llevado a estudiarlos como actores adicionales que interactuaban en estas iglesias y las donaban para adquirir más prestigio social.

Habiendo estudiado a los aristócratas, nos damos cuenta, en primer lugar, de que, en comparación con los propietarios locales, la frecuencia con la que lo encontramos interactuando es menor, vista en un total de 24 transacciones de monasterios locales que pueden considerarse como instituciones relacionadas con este tipo de personaje (Fig. 33). Sin embargo, al analizar su comportamiento relacionados con donaciones y sus actividades relacionadas con las iglesias locales, y compararlas, a su vez, con otros actores como los propietarios locales, se ha apreciado algún cambio con respecto al donatario que benefician. El más significativo es que al que más se ha encontrado como donatario en donaciones de aristócratas es a los reyes, vistos en un total de siete monasterios locales (Fig. 33). Ejemplo de ello han sido los monasterios de los Santos Justo y Pastor del Cea, San Miguel de Rioseco y San Martín de Fonte de Febro, y Santa María del Castro de Monzón, casos en que se ha observado a la élite aristocrática estrechando lazos con la monarquía a base de donaciones¹³. Esta cercanía documentada entre ambos ha sido una de las razones de peso para considerar a estos donantes como tales. En otras ocasiones, la documentación nos ha proveído más evidencia sobre la conexión que mantenían ambos: en el monasterio de los Santos Justo y Pastor del Cea, las fuentes nos indican que Sarracino, Falcón y Dulquito organizaron la villa de los Santos Justo y Pastor del Cea y construyeron una iglesia *per ordinacione dominica*. En el diploma de la iglesia de San Miguel de Rioseco, Tajón, el personaje al que Ordoño II le donó la iglesia de San Miguel de Rioseco con su villa, es descrito como un *fidelis regis*. El caso en concreto del aristócrata Tajón resulta sugerente porque contamos con fuentes adicionales sobre su hijo Furakadas Iben Tajón que dan cuenta de cierta continuidad en esa relación aristócrata-rey establecida por su padre y Ordoño II. Igualmente se ha apreciado cierta continuidad en la posición social que ocupaba su padre, según se nos revela en el diploma del 921 y siguió ostentando su hijo en un diploma del 956. Es lo que se infiere, al menos, habiendo estudiado la donación de Ordoño III de una

¹³ *Sah*, 909/10, *Sah*, I, 19/920, *León*, II, 295/956, y *León*, I, 17/904.

villa al monasterio de San Martín de Fonte de Febro, al cual estaba asociado Furakasas Iben Tajón, puesto que en el diploma este aristócrata no es referido como *fidelis regis* al igual que su padre.

Dentro de este grupo, el de personajes aristocráticos, es donde se ha observado una interacción sugerente por parte de las mujeres. Las mismas se han manifestado de un modo dinámico para ascender en las redes; y ciertamente, la posesión y donación de iglesias ha supuesto un vehículo para dicho ascenso. Se ha visto más concretamente con Jimena Muñiz, al donar su iglesia de San Juan junto a una cantidad significativa de villas al monasterio de Sahagún, y con la abadesa Salomona, quien se ha encontrado en las fuentes acumulando una gran cantidad de bienes patrimoniales, entre ellos la iglesia de San Miguel que le fue donada por el obispo Servando, hasta fundar el monasterio intermedio de San Vicente de León. Otros ejemplos han sido Flora, miembro del grupo familiar de Balderedo y Arias y de la iglesia de Santa Cristina que, tras haber hecho una donación relevante al núcleo monástico de Santiago de León, se volvió su abadesa; Gotina, que donó un *palacio* al monasterio de San Martín de Valdepueblo; y con Urraca, mujer del noble Oveco Téllez, al ambos comprar al monasterio de San Pedro de Eslonza la iglesia de Santa Eugenia de Melgar que había sido del obispo Frunimio de León, abuelo de Urraca.

De las mujeres, ha llamado la atención el dinamismo con el que actuaron relacionándose tanto con los obispos y monasterios relevantes. Y, como conclusión al papel de las mujeres y su presencia en los monasterios propios, podemos resaltar que, si bien es cierto que aunque está claro que las encontramos como reinas y condesas, entre otros roles políticos, esto no significa necesariamente que fuesen iguales a los hombres respecto al ejercicio de la autoridad, ya que el mismo residía en ellos. Es decir, el ejercicio del poder monárquico, condal, y episcopal, entre otros, era ejercido fundamentalmente por hombres. Aun así, esto no fue un obstáculo para que determinadas mujeres pudieran ascender socialmente como propietarias y asegurarse una parcela de poder socio-económico como aristócratas y religiosas¹⁴.

¹⁴ DAVIES, *Acts of Giving*, pp. 164 y 165. GARCÍA DE CORTÁZAR, *La sociedad rural*, p. 28. PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas*, pp. 21 y 22.

Por lo tanto, la gran capacidad que tenían como propietarias ha incidido en que se hayan relacionado con una diversidad de actores que incluyó otros aristócratas, obispos, núcleos monásticos, etc., creando así una red de poder aristocrática muy sugerente que les permitía ocupar un lugar beneficioso en las redes. Pero, a su vez, toda esta complejidad incidió en que los monasterios asociados a ellas se hayan desarrollado de múltiples maneras: monasterios locales asociados a monasterios intermedios, a núcleos monásticos, y al poder episcopal, por ejemplo, conforme hemos visto con casos ya mencionados como el de la iglesia de San Miguel, la de San Juan, o el la de Santa Eugenia.

En un marco de actuación comparable hemos encontrado a los obispos y a los reyes. En el caso particular de los obispos, nos hemos dado cuenta de esto, al encontrarlos interactuando mayormente en nueve iglesias locales relacionadas con propietarios locales, sean religiosos o laicos, seguido por cinco asociadas con aristócratas, cuatro con los reyes, y dos en las que no se ha detectado nexo adicional al del cenobio y al obispos, las iglesias de Tábara y Moreruela de Tábara, naturalmente, por estar pobremente documentadas¹⁵. Estos hallazgos, a nivel general, son significativos porque han demostrado el interés que tenían los obispos por posicionarse mejor en las redes ante la realidad de que sus respectivas sedes episcopales se encontraban en estructuración. Incluso, la presencia de los obispos de Astorga en siete iglesias locales, (las iglesias de la Bañeza, Castrelo, Redelga, San Alejandro, Castroferrol y Santo Tomás, asociadas a religiosos y propietarios locales, y la de Boñar al poder aristocrático¹⁶), y la de los obispos de León en nueve, (en las iglesias de Santa Eulalia y Santa María, asociadas a religiosos locales, las iglesias de Santa Eugenia y Santa María del Cea, ligadas al poder aristocrático¹⁷, los monasterios de Viñayo¹⁸, Santa Eulalia y Santa María nuevamente, junto a la de San Pelayo, conectadas con el poder regio, y las iglesias de Tábara y Moreruela de Tábara, asociadas nada más con el obispo de León), sugieren un proceso de progresiva

¹⁵ IGLESIAS DEL CASTILLO, *ET AL.*, “Intervención arqueológica”, pp. 77-94. MARTÍN VISO, *Fragmentos del Leviatán*, pp. 62 y 63.

¹⁶ *Ast*, 278/ 1036, *Montes*, 5/902, *León*, I, 2/860 y *Eslonza*, 9/929.

¹⁷ *Sah*, I, 340/988, *León*, I, 2/860, *León*, II, 412/970

¹⁸ *León*, I, 44/918.

implantación de los poderes episcopales astorgano y leonés en el ámbito monástico, si los comparamos con el poder episcopal zamorano, apenas asociado al monasterio de Boñar y al de Valdecésar por medio de confirmaciones de determinadas donaciones. Por lo tanto, en cuanto a la relación del poder episcopal con los monasterios propios, se concluye que la misma no solo permitía a los obispos relacionarse con un sinnúmero de actores locales y supralocales que no podía llevarse a cabo apenas desde un marco episcopal no conformado aún¹⁹, sino que también propiciaba la conformación paulatina de dichas sedes episcopales que luego encontraremos insertadas en dichas redes en los periodos subsiguientes, habiendo los obispos tomado la iniciativa en el periodo bajo estudio.

Al estudiar a los reyes, nos hemos percatado de que, al igual que los núcleos monásticos, obispos y aristócratas, su presencia es muy reducida, llevándonos a afirmar que el poder regio no tuvo un alcance total por el reino asturleonés, además de que dicho alcance no fue el mismo en las zonas donde sí llegó a plasmarse dicho poder²⁰. Esto obligó a los reyes a realizar diversas actividades que le permitieran extender su poder, sea adquiriendo iglesias para posicionarse mejor en lugares donde apenas tenían presencia como en Parada y Cebraria, -donde adquirieron la iglesia de San Martín-; apoyando a los obispos como pilares del poder regio con las iniciativas que tomaron relacionadas con las iglesias locales, -ejemplo, la iglesia de Santiago de Viñayo, o las de Santa Eulalia y Santa María-, negociando con los diversos poderes locales con los que se relacionaban, -conforme hemos visto en los monasterios de los Santos Justo y Pastor del Cea, San Miguel de Rioseco, San Martín de Fonte de Febro, y el monasterio de Boñar-, y promoviendo a núcleos monásticos como el de Sahagún o el de Peñalba con la donación de iglesias locales. Como ejemplos de monasterios locales que fueron donados por los reyes al monasterio de Sahagún, se ha identificado a los ya mencionados de San Miguel de Rioseco y el de los Santos Justo y Pastor del Cea, el de Saelices de Mayorga, San Félix del Cea, San Andrés de León y el de los Santos Justo y Pastor de León. O sea, un total de seis iglesias que estaban

¹⁹ AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y Reino*, p. 129.

²⁰ INNES, *State and Society*.

relacionadas directamente con este núcleo monástico. No creemos que, tras las donaciones regias, los monarcas se hayan desligado totalmente de estas iglesias, sino todo lo contrario. Con las donaciones, se fortalecían los lazos con monasterios como el de Sahagún, que fueron claros núcleos del poder regional. Por lo tanto, en los siglos IX-XI el alcance del poder regio por distintas partes del reino se entiende mejor en base a los lazos que establecían los monarcas con los diversos actores: a nivel local y supralocal, con los aristócratas, por Astorga y el Bierzo, con los obispos astorganos y la red monástica de Peñalba, y a orillas del río Cea con el monasterio de Sahagún. La complejidad de las dinámicas regias, por otra parte, nos han llevado a confirmar que para los reyes no siempre fue necesario estar presente constantemente en diversas partes del reino, sino cuando lo ameritaba. Si bien es cierto que su alcance o nivel de presencia directa en el reino asturleonés en la Alta Edad Media ha sido cuestionado, también es cierto que no fue necesario para ellos estar presentes constantemente en lugares donde ejercían relativamente su influencia y mantenían contactos con actores e instituciones claves.

Está claro que estas dinámicas regias favorecieron a los núcleos monásticos. Aunque no han sido objeto directo de nuestra investigación, podemos concluir sobre esas instituciones lo que ya hemos anticipado en las conclusiones de la élite aristocrática, los obispos, y los reyes, que gran parte de la conformación de las redes monásticas de estas instituciones es debida a estos tres personajes. Al mismo tiempo, para las iglesias locales, formar parte de las redes de los núcleos monásticos añade otros elementos de sociabilidad, -como los que ya hemos visto someramente con la actuación de los reyes o aristócratas-, que ha permitido definirlos como instituciones que participaban de una amplia red social que incluyen todos los personajes posibles que pueden encontrarse en una red de un núcleo monástico. Si nos concentramos en casos concretos, como el de la red de Peñalba con el monasterio de San Martín de Parada y Cebraria, vemos, por ejemplo, una interacción simultánea tanto de los obispos como de los aristócratas y los reyes, por supuesto. De esta red, las iglesias de San Alejandro, Santo Tomás, la iglesia de Redelga y Santa María de Castrelo también formaron parte, pero en este caso por la promoción del poder episcopal astorgano, poder, a su vez, que mantenía lazos estrechos con Peñalba por haberse

estado asociado a la red de Genadio de Astorga de la cual formaban parte también Santa Leocadia de Castañeda, San Pedro de Montes y San Andrés de Montes. En el monasterio de Sahagún, en cambio, hemos encontrado a los reyes como los protagonistas principales en el proceso de ampliación de la red monástica de Sahagún con iglesias tales como la de los Santos Justo y Pastor, la de San Miguel de Rioseco, Saelices de Mayorga, San Félix del Cea, San Andrés de León y la de los Santos Justo y Pastor de León.

El segundo criterio utilizado para definir los monasterios sobre la base de la sociabilidad ha sido el análisis de las funciones que ejercían estas instituciones en las redes. Éstas se han observado cuando los monasterios sirven de plataformas para sus redes de poder (ya comentada a través de los diversos actores analizados), de focos de acumulación y articulación del territorio, micro-redes eclesiásticas y mecanismos de creación de memoria social. Esto nos ha llevado a alcanzar diversas conclusiones al respecto, sobre todo enfocándonos concretamente en las iglesias locales. En primer lugar, tenemos la función de articulación del territorio. Con respecto a esta función, no es mucho lo que se deduce sobre cómo se llevó a cabo en monasterios que aparecen muy pocas veces en los diplomas, y cuyo patrimonio monástico apenas ha quedado documentado, sea por la omisión de dichos datos, o porque dicho patrimonio no era relevante. Lo que sí ha sido significativo al analizar esta función es cómo estas iglesias locales, habiendo ejercido dicha función, se ha configurado a sí misma en relación con las tierras que iba acumulando en su dominio monástico local, según hemos constatado con monasterios locales como la de Santa María a orillas del Cea y San Martín de Pajares²¹; y San Pelayo en la villa de Morilla de los Oteros que pertenecía al monasterio de San Cipriano de Valdesaz²². Todos estos monasterios se confunden con la tierra en la que están fundados como una misma realidad, algo no desconocido por los historiadores²³. En unos casos, se les ha observado como mecanismos de gestión de tierras, a veces, menos relevantes, como por ejemplo se ha

²¹ *León*, I, 42/917.

²² *León*, II, 412/970.

²³ AYALA MARTÍNEZ, "Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León", p. 157. LORING GARCÍA, *Cantabria en la Alta Edad Media*, pp. 352-356.

observado con las tierras que poseía el convento de Froilo y explotaba el monasterio de los Santos Julián y Basilisa²⁴; o en otros, aunque menos numerosos, se ha apreciado a monasterios locales ejerciendo de focos de gestión de varias villas y heredades. Ejemplo de ello, el monasterio de Santiago de Viñayo, que poseía varias villas y heredades que había recibido en donación tanto por el obispo Frunimio como por Ordoño II²⁵; también, han aparecido en las fuentes como ejemplos ilustrativos Santa Marina de Valdoré y el monasterio de San Acisclo, que contaban entre su patrimonio varias villas y tierras²⁶.

Fuera de estos casos, no se han identificado monasterios locales que hayan ejercido considerablemente dicha función de acumulación de tierras y gestión social, por tratarse, evidentemente, de centros eclesiásticos de poca relevancia social, dinámica que cambia cuando hemos estudiado a los monasterios intermedios San Salvador de Matallana, San Martín de Valdepueblo, San Cipriano de Valdesaz, San Cipriano del Condado, y San Vicente de León. En todos los casos se ha observado una sugerente acumulación de tierras al punto de permitirle algunos de estos, como por ejemplo en los monasterios de Matallana y de Valdepueblo, haber creado una red de actuación, cuyo nivel principal fue el ámbito local. En el caso de San Salvador de Matallana, este marco de actuación se vio fortalecido por una red de poder compuesta fundamentalmente por propietarios locales, al igual que en el monasterio de Valdepueblo, salvo que en este caso se ha observado algunas intervenciones sugerentes por varios personajes, entre ellos el fundador del cenobio, el *confesor* Piloti Iben Gebúldiz, y varios aristócratas locales como Gotina, y Falcón Amátez y su mujer Godina. Pero, aun así, la red de poder del monasterio Valdepueblo, que fue la que propició que el monasterio acumulara tierras de y las gestionara, estuvo compuesta en su mayoría propietarios locales.

La dinámica fue distinta en el caso del monasterio de San Cipriano de Valdesaz, ya que se caracterizó por ser un cenobio que gestionó villas y heredades

²⁴ León, I, 80/929.

²⁵ León, I, 44/918.

²⁶ Otero, 21/976 y Ast, 20/920.

tanto en su entorno local, en Valdesaz de los Oteros, como en una escala supralocal, según se ha constatado al identificar villas y heredades de este monasterios en lugares tales como Matadeón, Oteruelo de la Vega, León, y Otero de las Dueñas. Pero, sobre todo al estudiar los monasterios de San Cipriano del Condado y San Vicente de León se ha apreciado el cambio en relación a la escala, debido a que su nivel de actuación se llevó a cabo mayormente a nivel supralocal. En el caso particular de San Cipriano del Condado, sostenemos esto en gran medida porque se ha identificado una fuerte presencia de personajes supralocales en ese monasterio; y segundo, porque la totalidad de sus bienes patrimoniales se encontraban en el ámbito supralocal. El cambio de escala en el monasterio de San Cipriano del Condado es llamativo por basarse, en primer lugar, en una red de poder que conectaba con el obispo Oveco de León y el monasterio de Santiago de León, y segundo por la explotación de tierras que llevó a cabo a orillas del río Cea con la iglesia de Santa María como núcleo en dicho proceso. Con San Vicente de León, en cambio, se ha observado a un monasterio que tuvo que crecer más allá de su entorno inmediato, lógicamente, por estar fundado en la sede regia. Esto supuso para el centro eclesiástico que gran parte de sus villas, heredades y tierras estuvieran localizadas en diversos lugares tales como Cabrerros, Quintanilla de los Oteros, Mansilla del Yermo, Valdesaz de los Oteros, Valdefresno y Valdelafuente.

El panorama ha sido menos alentador al analizar la función de las iglesias y monasterios como mecanismos de perpetuación de la memoria social, puesto que ha sido la función que menos se ha conservado en la documentación, tanto en las fuentes sobre monasterios locales como en los monasterios intermedios. Solamente se ha observado esta práctica tres veces a través de enterramientos asociados a los centros eclesiásticos. Habiendo revisado un total de 86 monasterios locales, solamente en el de Santa Cristina se ha apreciado una fijación de la memoria tras Flora haber hecho al monasterio de Santiago de León que incluyó una corte y tres casas, ya que con la misma, la religiosa ingresó al núcleo monástico y trasladó los restos de sus familiares difuntos enterrados en Santa Cristina a Santiago de León²⁷. Los otros dos casos de

²⁷ *León*, III, 803/1023.

creación de memoria a base de enterramientos los hemos identificado en el monasterio de San Vicente de León. En las fuentes de dicho centro eclesiástico ha quedado evidenciado el enterramiento, posiblemente en el atrio o en algún cementerio del monasterio, de Sarracino Arias, el aristócrata portugués que estuvo asociado a este monasterio a través del patrocinio con heredades que le cedió²⁸. El otro enterramiento es el de Juliana, hija de Zuleimán Legióniz y Arilo, unos propietarios de cierta relevancia que donaron varias villas y estuvieron relacionados con Sarracino Arias, según nos revela un diploma dicha relación en la que Sarracino Arias era propietario de una heredad que había sido de Zuleimán Legióniz. Por consiguiente, lo llamativo de estos enterramientos en San Vicente de León es que nos permite inferir que hubo un intento por parte de Zuleimán y Arilo de emular la inversión en prestigio que llevó a cabo Sarracino Arias y Froilo en el monasterio de San Vicente, tanto por medio de donaciones de villas y heredades, como en el gesto de enterrar su hija²⁹.

En cuanto a monasterios e iglesias locales que llegaron a conformar micro-redes, se puede concluir que lo más que llegaron a conformar fueron redes simples que, en algunos casos no tienen trascendencia local, mientras que en otros puede que identifiquemos algún nexo con algún personaje supralocal, o con un monasterio que trasciende el ámbito inmediato con respecto a determinado monasterio. Así lo hemos constatado, por ejemplo, con el monasterio de los Santos Julián y Basilisa y el convento de Froilo, de los cuales sabemos que tuvieron una relación directa entre ambos cenobios por la explotación que llevaba a cabo el primero de unas tierras que poseía el segundo. El problema de este caso estriba en que desconocemos en profundidad cómo fue esa relación entre ambos cenobios, y si se produjo alguna jerarquización interna en esa micro-red. Otro ejemplo similar es el de las iglesias de Santa Eulalia y Santa María de las cuales desconocemos igualmente si existió jerarquización interna entre ambas, además de que desconocemos la profundidad con la que se relacionaron como micro-red. Sin embargo, en este caso se ha apreciado

²⁸ *León*, III, 749/1017.

²⁹ *León*, III, 747/1017.

unos nexos supralocales y relevantes al revelarnos las fuentes una conexión directa entre ambos cenobios, el obispo Frunimio y el rey Ordoño I. Paralelo a estos dos casos, son los tres cenobios de Valdecésar, puesto que las fuentes no revelan datos adicionales al más evidente: que los tres monasterios estaban conectados entre sí y mantenían una conexión supralocal con la monarquía, concretamente Ordoño II.

El único caso de una micro-red en la que se ha apreciado una jerarquización interna entre cenobios locales sin conexión alguna con personajes relevantes como los reyes o los obispos es el de la micro-red de San Esteban de Bobadilla de Rioseco y San Clemente de Melgar. Ha llamado la atención esta micro-red por su desarrollo por fases, comenzando con la donación del monasterio de San Esteban al de San Clemente por la relevancia local que ostentaba este último en Melgar. Luego, tenemos noticias de que los monjes de San Clemente donaron San Esteban al monasterio de Santa Columba, además de haber cedido su propio monasterio al monasterio intermedio de Santiago de Cellariolo.

Los monasterios intermedios, por su parte, tampoco conformaron micro-redes monásticas complejas. Con todo, cabe señalar algunos aspectos sobre las mismas, concretamente las del monasterio de Valdepueblo y el de San Cipriano del Condado, por algunas cuestiones particulares. Con relación al monasterio de San Cipriano del Condado, ha resultado sugerente cómo solamente con un centro eclesiástico local, el de Santa María del Cea, pudo establecer una red eclesiástica estratégica que, por un lado, volvió esta iglesia local en nodo central de las tierras que poseía San Cipriano del Condado a orillas del Cea; y por otro, sirvió de conexión entre San Cipriano del Condado y Santiago de León, puesto que ambos cenobios fueron propietarios de la misma. Como actor supralocal que hemos encontrado en dicha micro-red se destaca el obispo Oveco, quien avaló dicha micro-red, por una parte, habiendo confirmado al monasterio de San Cipriano del Condado como propietario de Santa María del Cea, aun siendo donada por el cenobio intermedio a Santiago de León; y por otra, por confirmarle a San Cipriano del Condado la acumulación de tierras que llevaba a cabo a orillas del Cea y entorno a la iglesia de Santa María.

Con respecto al monasterio de Valdepueblo, por su parte, no es mucho lo que se deduce más allá del hecho de haber conformado una micro-red de seis iglesias, la micro-red más grande identificada en toda la documentación. Cuatro de estas iglesias no sabemos siquiera dónde estuvieron localizadas aun siendo donadas por un aristócrata local, Piloti Iben Gebúldiz, el fundador del monasterio de Valdepueblo. Por estos cuatro casos, se deduce evidentemente una conexión de relevancia entre el monasterio de Valdepueblo y Piloti Iben Gebúldiz. Otro monasterio que formaba parte de esta micro-red es el de Villacesán, cedido al monasterio de Valdepueblo por el *confesor* Abolkacem Arias. La razón por la cual no parece que debió de haber trascendido el entorno inmediato de Valdepueblo es porque tampoco ha sido ubicado específicamente en las fuentes, tal y como sucede con las cuatro iglesias de Piloti Iben Gebúldiz. El único monasterio que sí pareció estar ubicado en el ámbito supralocal fue el de Santa María de Golpejones, donado al monasterio de Valdepueblo por los aristócratas locales Falcón Amátez y su mujer Godina. Inclusive, la relevancia de este monasterio ha quedado constatada por haber estado fundado cerca de un centro de captación de rentas que también fue donado al monasterio de Valdepueblo por el matrimonio aludido.

Todos estos aspectos de sociabilidad analizados son los que nos ha llevado a concluir que es posible definir los monasterios e iglesias propias. Para ello, hemos hecho una aproximación inicial a una tipología sobre iglesias y monasterios propios que podemos encontrar en el noroeste de la meseta en el periodo altomedieval. Entre los tipos de monasterios encontrados, se encuentran los monasterios familiares, los aristocráticos, los episcopales, los regios y los de núcleos monásticos, tanto para los monasterios locales como para los intermedios. A su vez, nos hemos dado cuenta analizando las redes de los mismos que, en ocasiones, los monasterios pueden mostrar más de una connotación simultáneamente; es decir, que pueden estar relacionados tanto con la élite aristocrática, propietarios locales y obispos, al mismo tiempo, por mencionar algunos. Del mismo modo, un mismo centro eclesiástico pudo haber ejercido más de una función social, conforme hemos visto a través de los capítulos. Tomemos de ejemplo el monasterio de Santa Cristina. Sabemos que el mismo debió de haber sido un monasterio fundado por una familiar relevante, según se infiere por

el acceso rápido de Flora al cargo de abadesa del monasterio de Santiago de León. Sin embargo, los pocos datos que tenemos sobre este grupo familiar no son contemporáneos a ellos mismos, sino al momento en que Flora ya formaba parte de Santiago de León. Tampoco nos dan cuentas en profundidad del perfil relevante de la familia que hemos asumido por la actuación de Flora. De la misma manera nos sucede con la función de la memoria social. Si bien es cierto que es el único caso del cual sabemos de enterramientos, nada sabemos de los mismos desde la arqueología. Mucho menos sabemos de este monasterio local desde esta disciplina, de la misma manera que desconocemos la materialidad de los otros 85 monasterios locales y de los cinco monasterios intermedios. En una situación similar nos hemos encontrado al analizar otras funciones adicionales ejercidas por este monasterio, como por ejemplo la de mecanismo de gestión social, de la cual no sabemos nada porque los diplomas no revelan nada. Sin embargo, no sería lógico descartar la posibilidad de que el monasterio de Santa María haya ejercido dicha función, sobre todo teniendo en cuenta la relevancia social del grupo familiar de Balderedo y Arias, de la misma manera que no sería razonable asumir que los otros 85 monasterios locales no sirvieron de mecanismos de memoria porque tal práctica no ha quedado documentada. De todos modos, nos vemos impedidos de establecer categorizaciones y sub-categorías más profundas basados en casos como éste por falta de evidencia documental y arqueológica. Consideramos que, por tales razones, tal y como expusimos al comienzo de estas conclusiones, el objetivo de esta investigación se ha cumplido parcialmente, puesto que las definiciones sobre los monasterios se han hecho en la medida en que ha habido suficientes fuentes para hacerlo, mientras que en otros casos como el de Santa Cristina, por mencionar alguno, es obvio que existieron otros elementos dentro de su sociabilidad que incidieron en su conformación como institución; pero, al no quedar documentados, no podemos incluirlos para profundizar más en su definición.

Pese a estos problemas en torno a nuestro interés en profundizar en las múltiples definiciones sobre las iglesias propias en la Alta Edad Media desde el Análisis de las Redes Sociales, creemos que la aportación más valiosa de nuestra investigación ha sido que es posible distinguir entre una iglesia y un monasterio que

encontremos en el noroeste de la meseta si partimos de criterios de sociabilidad. Queda mucho por ampliar sobre el fenómeno de las iglesias propias en el noroeste de la meseta, y extrapolar estos hallazgos a otras regiones de la península ibérica, sobre todo en otras partes del norte, donde sospechamos encontrar situaciones similares a las de nuestro espacio geográfico de estudio. Aun así, esto ha sido una muestra de que las iglesias y monasterios locales fueron elementos claves en el desarrollo de las múltiples sociedades locales del noroeste de la meseta, aunque no determinantes. A su vez, estas sociedades fueron los responsables directos de configurar estas iglesias propias conforme a sus propios intereses personales y a las múltiples realidades locales vividas.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

BEER, R., *Noticias bibliográficas y catálogo de los códices de la santa iglesia catedral de León*. León, Mariano Garzo, 1888.

CAVERO DOMÍNGUEZ, G. y MARTÍN LÓPEZ, E. (eds.), *Colección documental de la catedral de Astorga*. Tomo I. León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro,” 1999.

CROGIEZ-PETREQUIN, S., JAILLETTE P., et POINSOTTE J. M. *et al* (eds. y trads.), *Codex Theodosianus*. Turnhout, Brepols, 2009.

CAMPOS RUIZ, J., y ROCA MELIA, I. (eds.), *Santos padres españoles. II, Reglas monásticas de la España visigoda / San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Los tres libros de las "sentencias" / San Isidoro*. Madrid, La Editorial Católica, 1971.

DÍAZ Y DÍAZ, M.c., *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio, edición y crítica*. Braga, 1974.

DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, S. (ed.), *Colección documental medieval de los monasterios de San Claudio de León, monasterio de Vega Y San Pedro de las Dueñas*. León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro,” 2001.

FERNÁNDEZ CATÓN, J.M. (ed.), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*. León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1988.

_____. *Colección documental del archivo de la Catedral de León (1109-1187)*. Tomo V. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1987.

- _____. *Colección documental del archivo de la Catedral de León (1188-1230)*. Tomo VI. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1987.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, J. A., y HERRERO DE LA FUENTE, M. (eds.), *Colección documental del Monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas*. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1999.
- FULGOSIO, F., *Crónica de la provincia de Zamora*. Madrid, Rubio, Grilo, y Vittuli, 1869.
- GARCÍA GALLO, A., "El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del derecho canónico español en la alta Edad Media", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 20, 1950, pp. 275-633.
- GIL FERNÁNDEZ, J., Moralejo, J. L., y RUIZ DE LA PEÑA, J. I. (eds.), *Crónicas Asturianas: Crónica de Alfonso III (Rotense a "A Sebastián"), Crónica albeldense (y "Profética")*. Publicaciones del Departamento de Historia Medieval / Universidad de Oviedo 11. Oviedo, Servicio de Publicaciones, Universidad de Oviedo, Departamento de Historia Medieval, Departamento de Filología Clásica, 1985.
- GUERRERO LAFUENTE, M. D. y ÁLVAREZ CASTILLO, M. A., "Los inicios del monacato en Palencia: Santa Eufemia de Cozuelos", en *Actas del III Congreso de Historia de Palencia (Palencia, 30, 31 de marzo y 1 de abril de 1995)*. Vol. 2, *Historia medieval: fuentes documentales, sociedad y economía e Historia de las instituciones*. Palencia, Diputación Provincial de Palencia, 1995, pp. 173-194.
- HERRERO DE LA FUENTE, M., *Colección diplomática del Monasterio de Sahagún en el siglo XI, (1000-1073)*. Tomo II. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1988.
- IBN HAYYAN al-Andalusi. *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahan II entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II-1)*. 1a. ed. Estudios Islámicos / Instituto

de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo. Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001.

LÓPEZ DE AYALA, P., *Crónicas de los reyes de Castilla: don Pedro, don Enrique II, don Juan I, don Enrique III. Estudio preliminar de Germán Orduna y José Luis Moure*. Buenos Aires, Secrit, 1994-1997.

MARTÍN IGLESIAS, J.C., “Relatos hagiográficos sobre algunos grandes obispos de la España medieval en traducción con nuevas noticias de códices latinos que los transmiten: Ildefonso y Julián de Toledo (BHL, 3917 y 4554), Isidoro de Sevilla (BHL 4488) y Froilán de León (BHL 3180), *Veleia*, 28, 2011, pp. 209-242.

_____. “La Vita Froilanis ep. Legionensis (BHL 3180) (s. X): introducción, edición crítica y particularidades lingüísticas”, en Goulet, M. (ed.), *Parva pro magnis munera. Études de littérature latine tardo antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*. Turnhout, Brepols, 2009, pp. 561-584.

MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M. (ed.), *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*. León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1976.

PÉREZ DE URBEL, J., *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*. Madrid, CSIC, Escuela de Estudios Medievales, 1952.

QUINTANA PRIETO, A., *Tumbo viejo de San Pedro de Montes*. León, 1971.

REGLERO DE LA FUENTE, C. M., *El Monasterio de San Isidro de Dueñas en la Edad Media: un priorato cluniacense hispano (911-1478): estudio y colección documental*. León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2005.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A. (ed.), *El tumbo del monasterio de San Martín de Castañeda*. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1973.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, P., *Episcopologio Asturicense*. Tomo II. Astorga, Imprenta y lib. de Porfirio López, 1906-1910.

RUIZ ASENCIO, J. M. (ed.), *Colección documental del archivo de la Catedral de León (1230-1269)*. Tomo VIII. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1987.

_____. *Colección documental del archivo de la Catedral de León (1032-1109)*. Tomo IV. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1987.

_____. *Colección documental del archivo de la Catedral del León (986-1031)*. Tomo III. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1987.

RUIZ ASENCIO, J. M., y RUIZ ALBI, I. (eds.), *Colección documental del monasterio de San Pedro de Eslonza*. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro," 2007.

SÁNCHEZ CANDEIRA, A., *Castilla y León en el siglo XI. Estudio del reinado de Fernando I*. España, Real Academia de la Historia, 1999.

SÁEZ SÁNCHEZ, E., *Colección documental del archivo de la Catedral de León (775-952)*. Tomo I. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1987.

SÁEZ SÁNCHEZ, E. y SÁEZ SÁNCHEZ, C., *Colección documental del archivo de la Catedral de León (935-985)*. Tomo II. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1987.

SER QUIJANO, G., *Documentación de la Catedral de León (Siglos IX-X)*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981.

- VIÑAYO, A., VICENTE GARCÍA LOBO, V. y DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, S. (eds.), *Patrimonio cultural de San Isidoro de León*. León, Universidad de León, 1995.
- VIVES, J. (Ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1963.

Fuentes secundarias

- AGÚNDEZ SAN MIGUEL, L., “El tumbo de San Pedro de Montes como instrumento de recreación de la memoria institucional”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 29, 2016, pp. 17-47.
- ÁLVAREZ ÁLVAREZ, C., “El monasterio de Valdevimbre (siglos IX-XII)”, en Díaz y Díaz, M. C. (coord.), *Escritos dedicados a José María Fernández Catón*. León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 2004, pp. 41-64.
- ÁLVAREZ BORGE, I., *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media*. Logroño, Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones, 2001.
- _____. *Poblamiento y estructuras sociales en el norte de la península ibérica. Siglos VI-XIII*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000.
- _____. *Poder y relaciones sociales en Castilla en la Edad Media. Los territorios entre el Arlanzón y el Duero en los siglos X al XIV*. Salamanca, Editorial de la Universidad de Salamanca, 1996.
- _____. “El proceso de transformación de las comunidades de aldea: aproximación al estudio de la formación del feudalismo en Castilla (siglos X y XI)”, *Studia Historica. Historia Medieval*, V, 1987, pp. 145-160.

ÁLVAREZ Y ÁLVAREZ, F., “Monasterios de Pardomino”, en *Archivos leoneses: revista del centro de estudios e investigación “S. Isidoro”*, IV, 7, 1950, pp. 97-146.

ANTA LORENZO, L., “El monasterio de San Martín de Castañeda en el siglo X. En torno a los orígenes y la formación de la propiedad dominical”, *Studia Zamorensia. Segunda Etapa*, III, 1996, pp. 31-52.

ANTÓN, F., *Monasterios medievales de la provincia de Valladolid*. Valladolid, Librería Santarén, 1942.

ARTOLA RENEDO, A., “El patrocinio intraclerical en el Antiguo Régimen: curias y familias episcopales de los arzobispos de Toledo (1755-1823)”, *Redes: Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 21, 2011, pp. 273-300.

AYALA MARTÍNEZ, C., *Sacerdocio y Reino en la España altomedieval: iglesia y poder político en el occidente peninsular, siglos VII-XII*. Madrid, Sílex, 2008.

_____. “Relaciones de propiedad y estructura económica del Reino de León: los marcos de producción agraria y el trabajo campesino (850-1230)”, en *El Reino de León en la Edad Media VI*. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1994, pp. 133-408.

_____. “Realidad social y feudalización en la Alta Edad Media leonesa (850-1050)”, en Hernando Garrido, J.L. (coord.), *Repoblación y Reconquista. Seminario. Actas del III Curso de Cultura Medieval*. Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del Románico, septiembre de 1991, pp. 229-242.

BARBERO, A. y VIGIL, M., *La formación del feudalismo en la península ibérica*. Crítica. Historia 4. Barcelona, Editorial Crítica, 1978.

BARIANI, L., *Almanzor*. San Sebastián, Nerea, 2003.

- BANCK, G., "Network Analysis and Social Theory", en Boissevain J. y Mitchell, J.C. (ed), *Network Analysis: Studies in Human Interaction*. La Haya, Mouton, 1973, pp. 37-43.
- BARNES, J. A., "Clase y comités en una comunidad isleña noruega", en Requena Santos, F. (ed.), *Análisis de redes sociales. Orígenes, teorías y aplicaciones*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI Editores, 2003, p. 121-146.
- BARRAU DIHIGO, L., *Historia política del Reino asturiano (718-910)*. 1ª ed. *Biblioteca Histórica Asturiana 5*. Gijón, Silverio Cañada, 1989.
- BARREIRO SOMOZA, J., *Ideología y conflicto de clases: siglos XI-XIII*. Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1977.
- BARRIOS, A., "Toponomástica e historia. Notas sobre la despoblación en la zona meridional Del Duero", en *La España Medieval. II, Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó. I*. Madrid, Universidad Complutense, 1982, pp. 115-134.
- BARTON, S., *The Aristocracy in the Twelfth-Century León and Castile*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- BIGADOR, R., *La "iglesia propia" en España*. Roma, apud aedes Pontificiae Universitatis Gregorianaee, 1933.
- BLAIR, J., "Palaces or Minsters? Northampton and Cheddar Reconsidered", *Anglo Saxon England*, 25, 1996, pp. 97-121.
- BOISSEVAIN, J., *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*. Nueva York, St. Martin's Press, 1974.
- BOISSEVAIN, J., y MITCHELL, J. C., *Network Analysis: Studies in Human Interaction*. La Haya: Mouton, 1973.
- BORGOLTE, M., "'Memoria'. Bilan intermédiaire d'un projet de recherché sur le Moyen Âge", en Schmitt, J.-C. y Oexle, O. G., (dirs.), *Les Tendances*

actuelles de l'histoire du moyen âge en France et en Allemagne : actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998), organisés par le Centre National de la Recherche Scientifique et le Max-Planck-Institut für Geschichte. París, Publications de la Sorbonne, 2003, pp. 53-69.

BOURNAZEL, E. y POLY, J.P. (eds.), *Les féodalités. Histoire générale des systèmes politiques.* Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

BOSERUP, E., *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure.* Londres, Aldine, 1965.

BOTT, E., *Familia y red social: roles, normas y relaciones externas en las familias urbanas corrientes.* Madrid, Taurus, 1990.

BURKE, P., *Formas de hacer Historia cultural.* España, Alianza Editorial, 2000.

CABERO DOMÍNGUEZ, M. C., *Astorga y su territorio en la Edad Media.* León, Universidad de León; Oviedo, Universidad de Oviedo, 1995.

CABO ALONSO, A., *Condicionamientos geográficos, Edad Antigua.* Historia de España Alfaguara, I. Madrid, Alianza Editorial, Alfaguara, 1973.

CABALLERO ZOREDA L., MORENO MARTÍN F.J., “Sobre la dimensión epistemológica e histórica de una propuesta historiográfica. El modelo explicativo mozarabista”, en Käflein, I., Staebel, J., Untermann, M. (eds.), *Im Schnittpunkt der Kulturen. Architektur und ihre Ausstattung auf der Iberischen Halbinsel im 6.-10./11. Jahrhundert (Cruce de culturas. Arquitectura y su decoración en la Península Ibérica del siglo VI al X/XI).* Frankfurt y Madrid, Vervuert e Iberoamericana, 2016, pp. 299-330.

CABALLERO ZOREDA L., “Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española: arquitectura y escultura de influjo omeya en la península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del X (I)”, en *Al-Qantara* 15, 2, 1995, pp. 321-350.

_____. “Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media española: arquitectura y escultura de influjo omeya en la península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del X (II)”, *Al-Qantara Al-Qantara* 11, 1, 1994, pp. 107-124.

CANO HERRERA, M., CARVAJAL DE LA VEGA, D., Añíbarro Rodríguez, J. y VÍTORES CASADO, I. (eds.), *Redes sociales y económicas en el mundo bajomedieval*. Valladolid, Castilla Ediciones, 2011.

CARBAJO SERRANO, M. J., “El monasterio de los Santos Cosme y Damián de Abellar. Monacato y sociedad en la época astur-leonesa”, *Archivos leoneses. Revisa de estudios y documentación de los reinos hispano-occidentales*, 81 y 82, 1987, pp. 7-300.

CARPENTER, C., “Gentry and Community in Medieval England”, *The Journal of British Studies*, 33 y 34, 1994, pp. 340-380.

CARVAJAL CASTRO, A., “Los castros de la meseta del Duero y la construcción de la monarquía asturleonesa: el caso de Melgar en el siglo X”, en Cunha, A., Pinto, O., y Oliveira Martins R. (coords.), *Paisagens e Poderes no Medieval Ibérico. Actas do I Encontro Ibérico de Jovens Investigadores em Estudos Medievais. Arqueologia, História e Património*. CITCEM, 2014, pp. 11-30.

_____. “La construcción de una sede regia: León y la identidad política de los reyes asturleoneses en la crónica de Sampiro y en los documentos”, *e-Spania*, [en línea], 18, 2014, URL: <http://e-spania.revues.org/23714>; DOI : 10.4000/e-spania.23714.

_____. *La construcción de la monarquía asturleonesa en la meseta del Duero. Estudio de los procesos de integración territorial (s. IX-XI)*. Salamanca, 2013.

- _____. “Sociedad y territorio en el norte de León: Valdoré, Los Flaínez y el entorno del Alto Esla (siglos IX-XI)”, *Studia Historica. Historia Medieval*. 31, 2013, pp. 105-131.
- _____. “Superar la frontera: mecanismos de integración territorial entre el Cea y el Pisuerga en el siglo X”, *Anuario de Estudios Medievales*, 42, 2, 2012, pp. 601-628.
- CARVAJAL CASTRO, A. y MARTÍN VISO, I., “Historias regionales de la repoblación: los reyes asturleonese y las ‘políticas de la tierra’ en el oeste de la meseta del Duero”, en Díaz Martínez, P.C., Luis Corral, F. y Martín Viso, I., *El historiador y la sociedad. Homenaje al profesor J. M. Mínguez*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, pp. 39-52.
- CASTELLANO, J. L., DEDIEU, J. P., *Réseaux, familles et pouvoirs dans le Monde Ibérique à la fin de l’Ancien Régime*. París, CNRS, D.L., 1998.
- CASTELLS, M. (ed.), *El poder de las redes sociales*. Barcelona, La Vanguardia Ediciones, 2014.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G., y GONZÁLEZ GARCÍA, M.A., *El monasterio cisterciense de San Miguel de las Dueñas*. León, Universidad de León, 2003.
- CHAPELOT, J. y FOSSIER, R., *Le village et la maison au Moyen Age*. París, Hachette littérature, 1980.
- CHAVARRÍA A., “Chiese rurali in Spagna prima e dopo il 711: ipotesi su un’altra transizione”, in Gasparri, S. (ed.), *774. Ipotesi su una transizione. Atti del Seminario di Poggibonsi*, 16-18 febbraio, 2006. Turnhout, Brepols, 2008, pp. 313-327.
- CORULLÓN, I., “El eremitismo en las épocas visigodas y altomedieval a través de las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas”, *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, 26, 63, 1986, pp. 47-62.

- COSMEN ALONSO, M. C., “Noticias sobre arquitectura del siglo X en la diócesis de Astorga”, en *Anales de la Historia del Arte*, no. 4, *Homenaje al prof. D. José M. de Azcárate*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1994, pp. 83-89.
- DAVIES, W., “Local Priests and the Writing of Charters in Northern Iberia in the Tenth Century”, en Escalona J., y Sirantoine, H. (dirs.), *Chartes et cartulaires comme instruments de pouvoiance et Occident chrétien (VIIIe- XIIIe siècles)*. Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 2013, pp. 29-43.
- _____. “Free Peasants and Large Landowners in the West”, *Revue Belge de Philologie et D’histoire*, 90, 2, 2012, pp. 361-380.
- _____. *Acts of Giving: Individual Community and Church in Tenth-Century Christian Spain*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- _____. *Small Worlds: The Village Community in Early Medieval Brittany*. Berkeley, University of California Press, 1988.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. C., “El monacato y la cristianización del noroeste hispano. Un proceso de aculturación”, en González Blanco, A. y Blánquez Martínez, J.M. (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio romano, Antigüedad Cristiana*, VII. Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 531-539.
- _____. “Monacato y sociedad en la Hispania visigoda,” *Codex Aquilarensis, Cuadernos de investigación del monasterio de Santa María la Real*, 2, 1988, pp. 47–64.
- _____. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1987.
- DÍEZ HERRERA, C., *La formación de la sociedad feudal en Cantabria. La organización del territorio en los Siglos IX Al XIV*. Santander, Universidad de Cantabria, 1989.

- DOPSCH, A., *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea: (de César a Carlomagno)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- DURANY CASTRILLO, M., y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M.C., “El obispado de Astorga en el primer tercio del siglo XI: de Jimeno a Sampiro”. *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, 15, 2004, pp. 187-222.
- DURANY CASTRILLO, M., *San Pedro de Montes: el dominio de un monasterio benedictino de El Bierzo (siglos IX al XIII)*. León, Institución Fray Bernardino de Sahagun de la Exma. Diputación Provincial, D.L. 1977.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., *Almanzor. Un califa en la sombra*. Madrid, Sílex ediciones, 2011.
- EITEL, A., “Die spanische Kirche in vorgermanischer Zeit”, en *Abhandlungen aus dem Gebiete der mittleren und neueren Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften. Eine Festgabe zum siebzigsten Geburtstag Geh. Rat Prof. Dr. Heinrich Finke (= Vorreformationsgeschichtliche Forschungen. Suppl.-Bd.)*. Münster, Aschendorff, 1925.
- ERICKSON, B. H. “Social Networks and History: A Review Essay”, *Historical Methods: A Journal of Quantitative and Interdisciplinary History*, 30, 3, 2010, pp. 149–57.
- ESPINO NUÑO, J., *Los orígenes de la Reconquista y el Reino asturiano*. Madrid, Akal, 1996.
- ESTEPA DÍEZ, C., “La Castilla primitiva (750-931): condes, territorios y villas”, en Fernández Conde, F. J. y García de Castro Valdés, C. (eds.), *Poder y simbología en Europa. Siglos VIII-X*. Gijón, Ediciones Trea, 2009, pp. 261-278.
- _____. “Poder y propiedad feudales en el periodo astur: las mandaciones de los Flaínez en la Montaña leonesa”, en Broca, S., et al (eds.), *Miscel·lània en*

- Homenatge al P. Agustí Altisent*. Tarragona, Diputació de Tarragona, 1991, pp. 285- 327.
- _____. “Formación y consolidación del feudalismo en Castilla y León”, en *En torno al Feudalismo Hispánico*. Ávila, Fundación Sánchez-Albornoz, 1989, pp. 157-256.
- _____. “El nacimiento de León y de Castilla, siglos VIII-X”, *Historia de Castilla y León*, 3, 1985, pp. 19-24.
- _____. *La nobleza leonesa en los siglos XI y XII*. Astorga, Centro de Estudios Astorganos Marcelo Macías, 1984.
- _____. *Estructura social de la ciudad de León, siglos XI-XIII*. León, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1977.
- ESTEPA DÍEZ, C. y BOTO VARELA, G. (eds.), *910-1230. Reino de León: Hombres, mujeres, poderes e ideas*. León, Edilesa, 2010.
- ESCALONA, J., “In the Name of a Distant King: Representing Royal Authority in the County of Castile, c. 900-1038”, *Early Medieval Europe*, 24, 2016, pp. 74-102.
- _____. “Aproximación a un análisis comparativo de la territorialidad en los siglos IX-XI: el *Territorium legionensis* y el condado de Castilla”, en Iglesia Duarte, J. I. (coord.), *Monasterios, espacios y sociedad en la España cristiana medieval: XX Semana de Estudios Medievales, del 3 al 7 de agosto de 2009*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2010, pp. 271-291.
- _____. ESCALONA, J., “The early Castilian peasantry: an archaeological turn?”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, 1, 2, 2009, pp. 119-145.
- _____. “De ‘señores y campesinos’ a ‘poderes feudales y comunidades’”. Elementos para definir la articulación entre territorio y clases sociales en

la Alta Edad Media castellana”, en Álvarez Borge, I. (ed.), *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media, I*. Logroño, 2001, 115-155.

_____. “Problemas metodológicos en el estudio de los centros de culto como elemento estructural del poblamiento”, en *Burgos en la plena Edad media /III Jornadas Burgalesas de Historia*. Burgos, Asociación Provincial de Libreros, 1994, pp. 575-598.

ESCALONA, J., ALFONSO, I. y REYES, F., “Arqueología e historia de los paisajes medievales: apuntes para una agenda de investigación”, en Garrabau, R. y Negro, J. M. (eds.), *El paisaje en perspectiva histórica. Formación y transformación del paisaje en el mundo mediterráneo*. Zaragoza, Prensas Universitarias en Zaragoza, 2008, pp. 91-116.

ESCALONA, J. y MARTÍN VISO, I., “Los *palatia*, puntos de centralización de rentas en la Meseta del Duero (siglos IX-XI)”, en Vigil-Escalera Guirado, A., Bianchi, G., Quirós Castillo, J. A. (eds.), *Horrea, Barn and Silos. Storage and Incomes in Early Medieval Europe*. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2013, pp. 103-126.

ESCALONA, J., y REYES, A., “Scale Change on the Border: The County of Castile in the Tenth Century”, en Escalona, J., y Reynolds, A. (eds.), *Scale and Scale Change in the Early Middle Ages. Exploring Landscape, Local Society and the World Beyond*. Turnhout, Brepols, 2011, pp. 153-186.

ESCALONA, J. y REYNOLDS, A. (eds.), *Scale and Scale Change in the Early Middle Ages. Exploring Landscape, Local Society, and the World Beyond*. Turnhout, Brepols, 2011.

ESCALONA, R., *Historia del Real Monasterio de Sahagún*. León, Ediciones Leonesas, 1982.

FACI, J., “La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV”, en García-Villoslada, R., *La Historia de la Iglesia en España*. Madrid, Editorial Católica, 1982, T.II, 1o.

- FELLER, L., *Campesinos y señores en la Edad Media. Siglos VIII-XV*. València, Universitat de València, 2015.
- _____. *La fortune de Karol. Marché de la terre et liens personnels dans les abruzzes au Haut Moyen Âge*. Roma, École Française de Rome, 2005.
- FENTRESS, J., y WICKHAM, C., *Memoria social*. Madrid, Cátedra, 2003.
- FERNÁNDEZ CONDE, F.J. *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*. Gijón, EDIUNO, 2008.
- _____. “La iglesia en el reino asturleonés”, en Fernández Conde, J., Oliver, A. y Faci, J., (ed.), *Historia de la iglesia en España*, Tomo II. Madrid, 1982, pp. 68-83.
- FERNÁNDEZ CONDE, J., OLIVER, A. y FACI, J., “Los núcleos cristianos del norte.”, en Fernández Conde, J. (ed.), *Historia de la iglesia en España. La iglesia en la España de los siglos VIII al XIV.*, Tomo II, Vol. 1. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, pp. 61-139.
- FITA, F., “El Monasterio dúplice de Piasca y la regla de San Fructuoso en el Siglo X.” *Boletín de La Real Academia de La Historia*, 34, 1899, pp. 448–62.
- FOURNIER, P., “La propriété des églises dans les premiers siècles du moyen age”, dans le *Nouvelle Revue Historique du Droit Francais et Étranger*, 21, 1897, pp. 486-506.
- FRANZOSI, R. “A Sociologist Meets History. Critical Reflections upon Practice”, *Journal of Historical Sociology*, 9, 1997, pp. 354–392.
- FRAZOSI, R., MOHR, J. W., “New Directions in Formalization and Historical Analysis”, in *Theory and Society*, 26 (n.d.), pp. 133–160.
- FRENCH, J. R.P., “Teoría formal del poder social”, en Requena Santos, F., *Análisis de redes sociales. Orígenes, teorías y aplicaciones*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI Editores, 2003, pp. 49-70.

GARCÍA CAMINO, I., *Arqueología y poblamiento en Bizkaia, siglos VI-XII. La configuración de la sociedad feudal*. Bilbao, Diputación Foral de Bizkaia, 2002.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. (ed.), *Monasterios y monarcas: fundación, presencia y memoria regia en monasterios hispanos medievales*. Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2012.

_____. “La colonización monástica en los reinos de León y Castilla (siglos VIII a XIII): dominio de tierras señorío de hombres, control de almas”, en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*. X Congreso de Estudios Medievales. Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 2007, pp. 15-48.

_____. “Reyes y abades en el reino de León (años 910 a 1157)”, en *Monarquía y sociedad en el Reino de León de Alfonso III a Alfonso VII: Congreso internacional, León 25-28 de octubre de 2006*. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 2007, pp. 201-264.

_____. (ed.), *Del Cantábrico al Duero: trece estudios sobre organización social del espacio en los siglos VIII a XIII*. Santander, Universidad de Cantabria, 1999.

_____. *La sociedad rural en la España medieval*. Madrid, Siglo XXI, 1990.

_____. “Feudalismo, monasterios y catedrales en los reinos de León y Castilla”, en *En torno al feudalismo hispánico. I Congreso de Estudios Medievales*. Ávila, Fundación Sánchez-Albornoz, D.L., 1989, pp. 257-292.

_____. “Las formas de institucionalización monástica en la España medieval”, en *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*. Santander, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2, 1988, pp. 61-83.

- _____. “Los monasterios y la vida económica social de la época medieval en los reinos de León y Castilla”, en *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real*. Santander, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1, 1987, pp. 51-65.
- _____. *La Historia rural medieval: un esquema de análisis estructural de sus contenidos a través del ejemplo hispanocristiano*. Santander, Universidad de Santander, 1982.
- _____. *La Época Medieval*. Madrid, Alianza: Alfaguara, 1973.
- _____. *El dominio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII): introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1969.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. y Díez Herrero, C., *La formación de la sociedad hispano-cristiana del Cantábrico al Ebro en los siglos VIII a XI: planteamiento de una hipótesis y análisis del caso de Liébana, Asturias de Santillana y Trastámara*. Santander, Estudio, 1982.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. y Peña Bocos, “De alfoques, aldeas y solares en la Castilla de los siglos IX a XI, ¿una formalización –“feudal”- del espacio?”, en Broca, S., et al (eds.), *Miscel·lània en homenatge al P. Agustí Altisent / a cura del Departament de Geografia, Història i Filosofia (Àrea d'Història Medieval) de la Facultat de Filosofia i Lletres de Tarragona*. Tarragona, Diputació de Tarragona, 1991, 183-202.
- GARCÍA GARCÍA, M.E., *San Juan Bautista de Corias: historia de un señorío monástico asturiano (siglos X-XV)*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 1980.
- GARCÍA LEAL, A., “Los condes Fruela Muñoz y Pedro Flaínez: la formación de un patrimonio señorial”, *Anuario de estudios medievales*, 36, 1, 2006, pp. 1-110.

- _____. “El archivo de los condes Fruela Muñoz y Pedro Flaínez: una visión nueva de viejos documentos”, *Signo: revista de historia de la cultura escrita*, 13, 2004, pp. 121-147.
- GARCÍA TORAÑO, P., *Historia del Reino de Asturias: (718-910)*. Oviedo, 1986.
- _____. *Ejército, sociedad y política en la península ibérica entre los siglos VII y XI*. Madrid, 2010.
- GASPARRI, S. y LA ROCCA, C. (eds.), *Carte di familia: strategie, rappresentazione e memoria dei grupo familiare di Totone di Campione (721-877)*. Roma, Viella, 2005.
- GAUDEMET, J., “L’Église dans l’Empire Romain (IVe-Ve siècles)”, en Le Bras, G. (dir.), *Histoire du droit et institutions de L’Église en Occident*. París, Cujas, 1958.
- GEARY, P., “Memoria”, en Le Goff, J., y Schmitt, J. C. (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid, Ediciones Akal S.A., 2003. pp. 527-536.
- _____. *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millenium*. Princeton; New Jersey, Princeton University Press, 1994.
- GENESTAL, R., “Les origines du droit eclesiastique franc”, *Nouvelle Revue Historique du Droit Francais et Étranger*, 38-39, 1914-1915, pp. 524-551.
- GIL MUÑOZ, C., *El monasterio de San Cipriano de Valdesaz: estudio histórico y colección diplomática, siglos X-XI*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1964.
- GODELIER, M., *Racionalidad e irracionalidad en Economía*. México, D.F., Siglo Veintiuno, 1970.
- GÓMEZ GONZÁLEZ, F.J., DURLAN, C., “La perspectiva relacional en la Sociología: la teoría de redes”, en Carvajal de la Vega, D., Añíbarro Rodríguez, J. y

- Vítores Casado, I. (eds.), *Redes sociales y económicas en el mundo bajomedieval.*—Valladolid, Castilla Ediciones, 2011, pp. 35-54.
- GÓMEZ MORENO, M., *Catálogo monumental de España. Provincia de León (1906-1908)*. Tomo II. León, Nebrija, 1979.
- GUERREAU, A., “Structure et évolution des représentations de l’espace dans l’Haut Moyen Age Occidental”, en *Uomo e spazio nell’Alto Medioevo : 4-8 aprile 2002*. Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 2003, pp. 117-150.
- GUIJARRO MENÉNDEZ, N., “Un pequeño dominio monástico en la época altomedieval: el ejemplo del monasterio de San Martín de Castañeda”, *Territorio, Sociedad y Poder*, 7, 2012, pp. 63-84.
- GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J.A., “El Páramo leonés entre la Antigüedad y la Alta Edad Media”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 14, 1996, pp. 47-96.
- _____. *Fortificaciones y feudalismo: en el origen y formación del reino leonés (siglos IX-XIII)*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1995.
- HALBWACHS, M., *Memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- HOBBSAWN, E., “Introducción: la invención de la tradición”, en Hobsbawn, E., y Rager, T. (eds.), *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica, 2002, pp. 7-21.
- HEIDER, F., *The Psychology of Interpersonal Relations*. Nueva York, Psychology Press, 2013.
- HERCULANO, A., *Historia de Portugal Desde O Começo Da Monarchia Até O Fimdo Reinado de Affonso III*. Tomo III. Portugal, Livraria Bertrand, 1980.
- HERNANDO GARRIDO, J.L. (ed.), *Repoblación y reconquista: seminario: Actas del III curso de cultura medieval, centro de estudios del románico*, Aguilar de

Campoo, Septiembre de 1991. Aguilar de Campoo, Centro de Estudios del Románico, 1993.

HINOJOSA, E., *El elemento germánico en el derecho español*. Madrid, Imprenta Clásica Española, Caños, 1915.

_____. “La fraternidad artificial en España”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XVIII, 7, 1905, pp. 1-18.

IGLESIAS DEL CASTILLO, L., SALVADOR VELASCO, M., VIÑÉ ESCARTÍN, A., y MARTÍN ARIJA, A., “Intervención arqueológica al monasterio de Santa María de Moreruela”, en *Anuario de Estudios Zamoranos “Florián Ocampo”*, 1994, pp. 77-94.

IGLESIA DUARTE, J. I., *Monasterios: espacio y sociedad en la España cristiana medieval: XX Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 3 al 7 de agosto de 2009*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2010.

IMBART DE LA TOUR, P., *Les paroisses rurales du 4e au 11e siècle*, París, Picard, 1979.

IMÍZCOZ BEÚNZA, J.M., “Actores y redes sociales en Historia”, en Carvajal de la Vega, D., Añíbarro Rodríguez, J. y Vítóres Casado, I. (eds.), *Redes sociales y económicas en el mundo bajomedieval*. Valladolid, Castilla Ediciones, 2011, pp. 20-33.

_____. *Élites, poder y red social: las élites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna (estado de la cuestión y perspectivas)*. Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1996.

INNES, M., *State and Society in the Early Middle Ages: The Middle Rhine Valley, 400-1000*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

_____. “Memory, Orality and Literacy in Early Medieval Society”, *Past and Present*, 158, 1998, pp. 3-36.

- ISLA FREZ, A., *Ejército, sociedad y política en la península ibérica entre los siglos VII y XI*. Madrid, 2010.
- _____. *La Alta Edad Media: siglos VIII-XI*. Madrid, Síntesis, 2002.
- LARREA CONDE, J. J., “Las iglesias de los vascones: una problemática antigua y un registro arqueológico nuevo (siglos VI y VII)”, *Anejos de Nallos*, 3, 2016, pp. 221-248.
- _____. “Construir iglesias, construir territorio: las dos fases altomedievales de San Román de Tobillas (Álava)”, en López Quiroga, J., Martínez Tejera, A., M y Morín de Pablos, J., (eds.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*. Oxford, Archaeopress, 2007, pp. 321- 336.
- _____. “Aldeas navarras y aldeas del Duero: notas para una perspectiva comparada”, *Edad Media. Revista de Historia*, 6, 2003-2004, pp. 159-181.
- LE JAN, R., “Il gruppo familiare di Totone: identità e strategie patrimoniali”, en Gasparri, S. y La Rocca, C. (eds.), *Carte di familia. Strategie, rappresentazione e memoria dei gruppo familiare di Totone di Campione (721-877)*. Roma, Viella, 2005, pp. 23-28.
- _____. *Famille et Pouvoir Dans Le Monde Franc: (VIIe-Xe Siècle): essai d'anthropologie sociale. Histoire ancienne et médiévale 33*. París, publications de la Sorbonne, 1995.
- LEON MUÑOZ, A., “La construcción en sillería en España durante la Alta Edad Media. Una revisión de la información arqueológica”, *Archeologia Medievale*, 35, 2008, pp. 55-74.
- LEWIN, K., *Dinámica de la personalidad: (selección de artículos)*. Madrid, Morata, 1969.

LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*.

Vol. 3. León, Centro de Estudios e Investigaciones “San Isidoro”, 1973.

LÓPEZ ALSINA, F., *Introducción al fenómeno urbano medieval gallego, a través de*

tres ejemplos: Mondoñedo, Vivero y Ribadeo. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1976.

LÓPEZ QUIROGA, J., MARTÍNEZ TEJERA, A. M. y MORÍN DE PABLOS, J (eds.),

Monasteria et territoria: élites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI): Actas del III encuentro internacional e interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la península ibérica, 18, 19 Y 20 de diciembre de 2006 [Universidad Autónoma de Madrid (UAM), Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid (MAR) y Museo de los orígenes (Casa de San Isidro). Oxford, British Archeological Report, 2007.

LORREN, C., “Le village de Saint-Martin-de-Trainecourt à Mondeville (Calvados), de

l’Antiquité au haut Moyen Âge », in Atsma, H. (ed.), *La Neustrie. Le pays au Nord de la Loire de 650 à 850*. Therbecke, Sigmarigen, Vol. 1, 1989, pp. 439-46.

LORING GARCÍA, M. I., *Cantabria en la Alta Edad Media: organización eclesiástica*

y relaciones sociales. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1988.

LORING GARCÍA, M. I., “Nobleza e iglesias propias en la Cantabria Altomedieval”,

Studia Historica. Historia Medieval, 5, 1987, pp. 89-120.

LOZA URIARTE M., y Niso Lorenzo J., “La basílica tardoantigua de San Martín de

Dulantzi (Alegría-Dulantzi, Álava)”, *Pyrenae*, 47, 2, 2016, pp. 95-129.

LUIS CORRAL, F., “Paisajes con memoria: el territorio en torno a Valdevimbre y

Ardón en el siglo X”, pp. 1-33 (En prensa).

- _____. “En busca de hombres santos: Atila, Ildefonso y el obispado de Zamora”, en Martín Viso, I. (ed.), *¿Tiempos oscuros?: territorio y sociedad en el centro de la península ibérica (siglos VII-X)*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009, pp. 203-227.
- LUIS MOLINA, J. *El análisis de las redes sociales. Una introducción*. Barcelona, Bellaterra, 2001.
- MANZANO MORENO, E., *La Frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.
- MARTÍN, J.L. (ed.), *Historia de Salamanca. II. Edad Media*. Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos, 1997.
- MARTÍN ROMERA, M. A., “Redes medievales: oligarquías del siglo XIV y análisis de redes sociales”, en Carvajal de la Vega, D., Añíbarro Rodríguez, J. y Vitores Casado, I. (Eds.), *Redes sociales y económicas en el mundo bajomedieval*. Valladolid, Castilla Ediciones, 2011, pp. 55-78
- _____. “Nuevas perspectivas para el estudio de las sociedades medievales: el análisis de redes sociales”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 28, 2010, pp. 217-239.
- MARTÍN VISO, I., “Inequal Small Worlds. Social Dynamics in the Tenth-Century Leonese Villages”, pp. 1-43 (en prensa).
- _____. “La monarquía asturleonés en el Bierzo (siglos IX-X), en Arízaga Bulumburu, B. (ed.), *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar*. Santander, PubliCan, 2012, pp. 733-746.
- _____. “Monasterios y redes sociales en El Bierzo altomedieval”, *Hispania. Revista Española de Historia*, LXXI, 237, 2011, pp. 9-38.

- _____ . “Una periferia creativa: la articulación del territorio en la comarca de Riba Côa (Portugal) (siglos Vi-XI)”, *Territorio, Sociedad y Poder. Revista de estudios medievales*, 3, 2008, pp.85-109.
- _____ . “Las estructuras territoriales en el norte de Zamora entre la Antigüedad y la Edad Media: Vidriales y Riba de Tera”, *Brigecio. Revista de Estudios de Benavente y sus Tierras*, 13, 2003, pp. 45-75.
- _____ . *Fragmentos del Leviatán. La articulación del espacio zamorano en la alta Edad Media*. Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo”, 2002.
- _____ . “Monasterios y poder aristocrático en Castilla en el siglo XI”, *Brocar*, 20, 1996, pp. 91-133.
- _____ . “Una Comarca Periférica en la Edad Media: Sayago: de la autonomía a la dependencia feudal”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 14, 1996, pp. 97–155.
- _____ . “La feudalización del Valle de Sanabria (siglos X-XIII)”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 11, 1993, pp. 35-55.
- MARTÍN VISO, I., y BARRIOS GARCÍA, A., “Reflexiones sobre el poblamiento rural altomedieval en el Norte de la Península Ibérica”, *Studia Historica. Historia medieval*, 18-19, 2000-2001, pp. 53-83.
- MARTÍNEZ GARCÍA, L., “Los pactos de benefactoria en la formación de la red feudal leonesa y castellana (ss. X-XII)”, *Hispania. Revista Española de Historia*, LXX, 2010, pp. 325-357.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G., *El Condado de Castilla (711-1038). La historia frente a la leyenda*. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo; Madrid, Marcial Pons, 2005.
- _____ . “La familia condal de Carrión”, en *Actas del III Congreso de Historia de Palencia*. Palencia, Diputación Provincial de Palencia, 1995.

- _____. “Los condados altomedievales: Castilla Monzón y Carrión”, en Hernando Garrido, J.L. (coord.), *Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval del Centro de Estudios del románico de Aguilar de Campoo (1991)*. Madrid, 1993, pp. 115-125.
- _____. “Los condados de Carrión y Monzón: sus fronteras”, en *Actas del I Congreso de Historia de Palencia. Tomo II. Fuentes documentales y Edad Media*. Valladolid, 1987, pp. 245-274.
- _____. *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda: estudio histórico jurídico. Publicaciones anejas a “Miscelánea Comillas”*, vol. 2. Comillas (Santander), Universidad Pontificia, 1959.
- MARTÍNEZ LLORENTE, F.J., “Fueros Inéditos de Torremormojón y su alfoz (1144): análisis normativo e institucional”, *Anuario de historia del derecho español*, 67, 1997, pp. 119-140.
- MARTÍNEZ SOPENA, P., “Atiba y Alfetena. Arabismos, sociedad y coyuntura en el reino de León alrededor del año 1000”, en Pérez González, M., Pérez Rodríguez, E. (eds.), *Influencias léxicas de otras lenguas en el latín medieval*. León, Universidad de León; Valladolid, Universidad de Valladolid, 2011, pp. 95-108.
- _____. “Aristocracias, monacato y reformas en los siglos XI y XII”, en *El monacato en los reinos de León y Castilla, siglos VII-XIII. X Congreso de Estudios Medievales*. León, Fundación Sánchez Albornoz, 2007, pp. 67-99.
- _____. “La nobleza de León y Castilla en los siglos XI y XII: un estado de la cuestión”, *Hispania: Revista española de historia*, 53, 185, 1993, pp. 801-822.
- _____. *La Tierra de Campos occidental. Poblamiento, poder, y comunidad del siglo X al XIII*. Valladolid, Institución Cultural Simancas, 1985.

- MATESANZ GASCÓN, R., “La cultura islámica del agua en la Cuenca del Duero. Notas para su estudio”, en Val Valdivieso, M. I., y Zubizarreta, O. (coords.), *Musulmanes y cristianos frente al agua en las ciudades medievales*. Santander, Universidad de Cantabria; Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 127-154.
- MAURER, K. V., *Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume. In ihrem geschichtlichen verlaufe quellenmassig geschildert*. Neudruck der Ausg. 1855-56. Osnabruck, Zeller, 1856.
- MENÉNDEZ PIDAL, R., “Repoblación y tradición en la cuenca del Duero”, en Alvar M. (dir.), *Enciclopedia Lingüística Hispánica*. Vol. I. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955, pp. XXIX-LVIII.
- MILGRAM, S. “The Small World Problem”, *Psychology Today*, 1, 1, 1967, pp. 61-67.
- MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M., “Poderes locales en el espacio central asturleonés”, *Territorio, Sociedad y Poder*, 2, 2009, pp. 202-214.
- _____. “Pervivencia y transformaciones de la concepción y práctica del poder en el reino de León (siglos X y XI)”, *Studia Historica. Historia medieval*, 25, 2007, pp. 15-66.
- _____. “En torno a la génesis de las sociedades peninsulares altomedievales. Reflexiones y nuevas propuestas”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 22, 2004, pp.169-188.
- _____. *La España de los siglos VI al XIII: guerra, expansión y transformaciones: en busca de una frágil unidad*. San Sebastián, Nerea, 2004.
- _____. “La nueva ordenación del poblamiento en la cuenca septentrional del Duero en los inicios de la Edad Media”, *Aragón en la Edad Media*, 14-15, 2, 1999, pp. 1027-1046.

- _____. “La cristalización del poder político en la época de Alfonso III”, en Fernández Conde, F.J. (ed.), *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdedios*. Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1994, pp. 55-78.
- _____. “Ruptura social e implantación del feudalismo en el noroeste peninsular (siglos VIII-X)”, *Studia Historica. Historia Medieval*, III, 1985, pp. 7-32.
- _____. *El dominio del monasterio de Sahagún en el siglo X: paisajes agrarios, producción y expansión económica. Documentos y estudios para la historia del occidente peninsular durante la Edad Media 119*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980.
- MITCHELL, J.C., “The Concept and Use of Social Networks”, en Mitchel, J.C. (ed.), *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central Africa Towns*. Manchester, University of Manchester Press, 1969.
- MONSALVO ANTÓN, J.M., “Espacio y poderes en la ciudad medieval: impresiones a partir de cuatro casos: León, Burgos, Ávila y Salamanca”, en Iglesia, J. I. de la (coord.), *Los espacios de poder en la España medieval. XII Semana de Estudios Medievales* (Actas Congreso de Nájera, 2001), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, Gobierno de la Rioja, 2002, pp. 97-147.
- MORENO, J., *Fundamentos de la sociometría*. Buenos Aires, Paidós, 1972.
- MOUThON, F., *Les communautés rurales en Europe au Moyen Âge. Une autre histoire politique du Moyen Âge*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- MOXÓ Y ORTIZ DE VILLAJOS, S. (ed.), *En la España medieval*. Madrid, Universidad Complutense, 1982.
- NEWMAN, M. E. J. *Networks: An Introduction*. Nueva York, Oxford University Press, 2010.

- NIEMEIJER, R., “Some Applications of the Notion of Density to Network Analysis”,
En Boissevain J. y Mitchell, J.C. (ed), *Network Analysis: Studies in Human Interaction*. La Haya, Mouton, 1973, pp. 45-63.
- NOOY, W. de, Andrej Mrvar, y BATAGELJ, V., *Exploratory Social Network Analysis with Pajek*. 1st ed. Nueva York, Cambridge University Press, 2005.
- ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1971.
- PADGET, J. F., y ANSELL, C., “Robust Action and the rise of the Medici, 1400-1434”,
American Journal of Sociology, 98, 1993, pp. 1259-1319.
- PALLARES MÉNDEZ, M. C., *Ilduara, una aristócrata en el siglo X*. Sada, Edicio do Castro, 1998.
- PANIAGUA LÓPEZ, J. A., *Curso de Análisis de Redes Sociales: Metodología y estudios de caso*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2012.
- PARSONS, T., ALBERT SHILS, E. y TOLMAN, E. C. (eds.), *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires, Kapelusz, 1968.
- _____. *Essays in Sociological Theory*. Nueva York, Free Press; Londres, Collier-Macmillan, 1954.
- PASTOR, R., *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y la consolidación dela formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*. España, Siglo XXI Editores, 1993.
- PEÑA BOCOS, E., *La atribución social del espacio en la Castilla altomedieval: una nueva aproximación al feudalismo peninsular*. Santander, Universidad de Cantabria, 1996.
- PERALTA, P., “Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica”, *Arquivos da Memória. Antropologia, Escala eMemória*, 2, 2007, pp. 4-23.

- PÉREZ, M., “El control de lo sagrado como instrumento de poder: los monasterios particulares de la aristocracia altomedieval leonesa”, *Anuario de Estudios Medievales*, 42, 2, 2012, pp. 779-822.
- PÉREZ DE URBEL J., *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid, Ancla impr., 1934.
- PERILLA LOZANO, L., y ZAPATA CADAVID, B., “Redes sociales, participación e interacción social”, *Trabajo social*, 11, 2009, pp. 147-158.
- PORTELA SILVA, E. y PALLARES MÉNDEZ, M. C., “Os mosteiros, protagonistas da colonización e do proceso de señorialización”, *Estudis D’historia agrària*, 2, 1979, pp. 51-71.
- _____. “Aproximación al estudio de las explotaciones agrarias en Galicia durante los siglos IX y XII”, *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas*, 2, 1975, pp. 93-115.
- PRIETO PRIETO, A., “El conde Fruela Muñoz: un asturiano del siglo XI”, *Asturiensia medievalia*, 2, 1975, pp. 11-35.
- QUINTANA PRIETO, A., *El obispado de Astorga en los siglos IX y X*. Astorga, 1968.
- QUIRÓS CASTILLO, J. A., “Las iglesias altomedievales en el País Vasco. Del monumento al paisaje”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 29, 2011, pp. 175-205.
- _____. “La arqueología de las aldeas en el noroeste peninsular. Comunidades campesinas y poderes territoriales en los siglos V-X”, en Iglesia Duarte, J. I. (coord.), *Monasterios, espacios y sociedad en la España cristiana medieval: XX Semana de Estudios Medievales, del 3 al 7 de agosto de 2009*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2010, pp. 225-256.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. Glencoe, Illinois, The Free Press, 1952.

RECUERO ASTRAY, M., “Relaciones entre la monarquía y la Iglesia de León durante la Alta Edad Media”, en *El reino de León en la Alta Edad Media*. Tomo VII. León, 1995, pp. 73-148.

RENARD, É., “Domaine, village ou circonscription administrative ? La polysémie du mot villa aux VIIIe-Xe siècles et l’assise territoriales des paroisses rurales”, en Yante, J. M., y Bultot-Verleysen, A.M. (eds.) *Autour du "village": établissements humains, finages et communautés rurales entre Seine et Rhin (IVe - XIIIe siècles) : actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 16-17 mai 2003*, Lovaina la Nueva, publicaciones de l’Institut d’Études Médiévales, 2010, pp. 153-177.

REQUENA SANTOS F., *Análisis de redes sociales. Orígenes, teorías y aplicaciones*. Madrid, Siglo XXI, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2003.

RISCO, M., *Historia de León. Tomo II. Iglesia de León, y monasterios antiguos y modernos de la misma ciudad*. León, Nebrija, 1978.

_____. *España Sagrada. Contiene el estado antiguo de la santa iglesia esenta de Leon: con varios documentos y escrituras concernientes à los puntos que en él se tratan, sacadas en la mayor parte de su archive*. Tomo XXXIV. Madrid, Imprenta don Pedro Marín, 1784.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., “Tres cuevas o ‘Peñas cavadas’ en la margen del Torío”, *Archivos Leoneses. Revista de estudios y documentación de los reinos hispano-occidentales*, 97 y 98, 1995, pp. 121-135.

_____. “El monasterio de San Martín de Valdepueblo”, *Archivos Leoneses. Revista de estudios y documentación de los reinos hispano-occidentales*, 95 y 96, 1994, pp. 275-300.

_____. *Ordoño III*. León, Ediciones Leonesas, 1982.

_____. “En torno al desaparecido monasterio de Abellar”, *Studium legionense*, 8, 1967, pp. 297-304.

- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M. C., y DURANY CASTRILLO, M., “La aristocracia en el Bierzo altomedieval, ss. IX y IX”, en Folgar de la Calle, M. C., Goy Diz, A. E., y López Vázquez, J.M. (coords.), *Memoria Artis. Studia in memoriam M. Dolores Vila Jato*. Galicia, Xunta de Galicia, 2003, pp.357-388.
- _____. “Ocupación y organización del espacio en el Bierzo bajo entre los siglos V al X”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 16, 1998, pp. 45-87.
- ROSENWEIN, B. H., *To Be the Neighbor of Saint Peter: The Social Meaning of Cluny’s Property, 909-1049*. Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- ROWLANDS, M., “Centre and Periphery. A Review of the Concept”, en Rowlands, M., and Kristiansen, K., (eds.), *Social Transformations in Archaeology. Global and Local Perspectives*. Londres, Routledge, 1998, pp. 219-242.
- SAEZ, E., Los ascendientes de San Rosendo, notas para el estudio de la monarquía asturleonera durante los siglos IX y X”, *Hispania*, 31, 1948, pp. 179-233.
- _____. “Los ascendientes de San Rosendo, notas para el estudio de la monarquía astur-leonesa durante los siglos IX y X”, *Hispania*, 30, 1947, pp. 3-76.
- SAHLINS, M., *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal, 1977.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Estampas de la vida de León durante el siglo X*. León, 1985.
- _____. *Una ciudad de la España cristiana hace mil años: estampas de la vida de León*. Madrid, Rialp, 1982.
- _____. “Las campañas del 882 y 883 que Alfonso III esperó en León, *Archivos Leoneses*, XXIII, 45-46, 1969, pp. 169-182.
- _____. *Despoblación y repoblación del valle del Duero*. Buenos Aires, 1966.

- SÁNCHEZ BADIOLA, J. J., *La configuración de un sistema de poblamiento y organización del espacio: el territorio de León (siglos IX-XI)*. León, Universidad de León, 2002.
- SÁNCHEZ-PARDO, J. C., y SHAPLAND, M. (eds.), *Churches and Social Power in Early Medieval Europe: Integrating Archaeological and Historical Approaches*. Turnhout, Brepols, 2015.
- SÁNCHEZ ZUFIAURRE, L., *Técnicas constructivas medievales. Nuevos documentos arqueológicos para el estudio de la Alta Edad Media en Álava*. Vitoria, Gobierno Vasco, 2007.
- SCHUBERT, H. v., *Staat und Kirche in Den Arianischen Konigreichen und im Reiche Chlodwigs*. München und Berlin, Druck und Berlag von R. Oldenbourg, 1912.
- SÉNAC, P., *Almanzor: el azote del año mil*. Valencia, Publicacions de la Universitat de València, D.L. 2011.
- SER QUIJANO, G., *El obispado de León en la Alta Edad Media: formación de la jerarquía diocesana y desarrollo del dominio catedralicio*. [Tesis] Salamanca, Universidad de Salamanca, 1985.
- SESMA MUÑOZ, J. A., “La creación de la memoria histórica. Una selección interesada del pasado”, en De la Iglesia Duarte, J.I. (coord.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval / XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2003, pp. 13-32.
- SMITH, R. M., “Kin and Neighbors in a Thirteenth-Century Suffolk Community”, *Journal of Family History*, 4-3, 1979, pp. 219-255.
- STEIN, G., “From Passive Periphery to Active Agents: Emerging Perspectives in the Archaeology of Interregional Interacion”, *American Anthropologist*, 104, 3, 2002, pp. 903-916.

- STUTZ, U., *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich germanischen Kirchenrechtes*, Eintrittsvorlesung von October 1894. Berlin, Müller, 1895.
- _____. *Geschichte des Kirlichen Benefizialswesens, I, Die eigenkirche*, 1985.
- _____. “The Proprietary Church as an Element of Mediaeval Germanic Ecclesiastical Law”, in Barraclough, G. (ed.), *Medieaeval Germany: 911-1250. Essays by German Historians translated by Geoffrey Barraclough*. Tomo II. Oxford, Basil Blackwell, 1938, pp. 35-70.
- TEJA, R., “Los orígenes del monacato y su consideración social”, *Codex Aquilarensis*, 2, 1988, pp. 11-31.
- TELLENBACH, G., *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*. Oxford, Basil Blackwell, 1948.
- TESTÓN TURIEL, J. A., *El monacato en la Diócesis de Astorga en los periodos antiguo y medieval: la Tebaida Berciana*. León, Universidad de León, 2008.
- THOMAS, P., *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïques au Moyen âge*. Vol. 19. París, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuse, 1906.
- TORRES LÓPEZ, M., “España Visigoda: (414-711 de J.C.)”, en Menéndez Pidal, R., *Historia de España*. Tomo III. Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- _____. “El origen del sistema de “iglesias propias”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, V, 1928, pp. 83 y 84.
- _____. “La doctrina de las ‘Iglesias Propias’ en los autores españoles”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, II, 1925, pp. 402-461.

TORRES SEVILLA, M., “Monarquía y nobleza: transformaciones en el territorio leonés en los siglos X y XI a través del estudio del parentesco”, *Lletres Asturianas*, 102, 2009, pp. 93-115.

_____. *Linajes nobiliarios en el Reino de León: parentesco, poder y mentalidad*. León, Universidad de León, 1999.

_____. *Linajes nobiliarios en León y Castilla: (siglos IX-XIII)*. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1999.

TOUBERT, P., *Les structures du latium médiéval: le latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle*. Roma, École Française de Rome, 1973.

VALDEÓN BARUQUE, J., “La valoración histórica de la Edad Media: entre el mito y la realidad”, en *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales. Nájera 2002*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2003, pp. 311-330.

VIGIL-ESCALERA A., QUIRÓS CASTILLO, J. A., “Early Medieval Rural Societies in the North-West of the Iberian Peninsula. Archaeological Recognition of Fragmentation and Convergence Processes”, en Escalona, y Reynolds, A. (eds.), *Scale and Scale Change in the Early Middle Ages. Exploring Landscape, Local Society and the World Beyond*. Turnhout, Brepols, 2011, pp. 33-60.

VV.AA., *El Reino de León en la Alta Edad Media. (718-1109)*. Colección “Fuentes y estudios de Historia Leonesa”. León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro,” 1995.

WASSERMAN, S., and FAUST, K., *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge; Nueva York, Cambridge University Press, 1994.

- WEINBERGER, S., “Monks, Aristocrats, and Power in Eleventh Century Provence”, *Revue Belge de Philologie et D’histoire*, 75, 2, 1997, pp. 333-342.
- WICKHAM, C., *Una historia nueva de la Alta Edad Media: Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*. Barcelona, Crítica, 2009.
- _____. *Land and Power, Studies in Italian and European Social History, 400-1200*. Londres, British School at Rome, 1994.
- WILLIAMS, H., *Death and Memory in Early Medieval Britain*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- WOOD, S., *The Proprietary Church in the Medieval West*. Oxford, Oxford University Press, 2008.
- YÁÑEZ CIFUENTES, M. P., *El monasterio de Santiago de León*. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1972.
- ZADORA-RIO, E., “L’historiographie des paroisses rurales à l’épreuve de l’archéologie”, en Delaplace, C. (dir.), *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule Méridionale (ive-ixe siècles)*, París, Éditions Errance, 2005, pp. 15-23.

LISTADO DE ILUSTRACIONES

Figura 1. Mapa del noroeste de la meseta central de la península ibérica	2
Figura 2. Fuentes consultadas sobre centros eclesiásticos locales en los siglos IX-XI.....	6
Figura 3. Fuentes consultadas sobre centros eclesiásticos intermedios en los siglos IX-XI.....	8
Figura 4. Evolución de la red monástica local de Tajón y Furakasa iben Tajón	65
Figura 5. Red monástica local de los monasterios de Melgar en tres fases	67
Figura 6. Red en torno al monasterio de Eslonza con la iglesia de Santa Eugenia	79
Figura 7. Red monástica genadiana asociada a presbíteros locales	90
Figura 8. Donación doble de San Emiliano a Sahagún y a San Salvador	93
Figura 9. Red monástica de San Vicente de León, Santa Eulalia, Santa Eufemia, y San Miguel	104
Figura 10. Tipos de mujeres propietarias en las redes locales con sus propiedades	123
Figura 11. Mujeres aristocráticas y sus propiedades	123
Figura 12. Evolución por estadios de la red de Godesteo Menéndiz y Ledegundia con la “Eglesia Mediana” como elemento secundario	158
Figura 13. Evolución del monasterio de Peñacorada como foco de acumulación patrimonial por estadios	165
Figura 14. Red de Saelices de Mayorga por estadios.....	169

Figura 15. Monasterios como nodo central de gestión de unidades territoriales	176
Figura 16. Tipología de monasterios que funcionan como focos de control social.....	183
Figura 17. Matriz sobre la frecuencia de interacción de los diversos actores encontrados en los centros eclesiásticos de articulación social.....	185
Figura 18. Porcentaje de interacción de los personajes de los centros eclesiásticos de control social	185
Figura 19. Red de San Martín obispo por fases.....	212
Figura 20. El monasterio de Santa Cristina por fases.....	215
Figura 21. Distribución de bienes del patrimonio monástico de San Salvador de Matallana	244
Figura 22. Distribución de bienes locales y supralocales por personajes en San Salvador de Matallana	252
Figura 23. Red monástica de San Martín de Valdepueblo	266
Figura 24. Distribución de bienes del patrimonio monástico de San Martín de Valdepueblo	268
Figura 25. Distribución de bienes locales y supralocales por personajes en San Martín de Valdepueblo	273
Figura 26. Distribución de bienes del patrimonio monástico de San Cipriano de Valdesaz.....	283
Figura 27. Distribución de bienes locales y supralocales por personajes en San Cipriano de Valdesaz.....	287
Figura 28. Distribución de bienes del patrimonio monástico de San Cipriano del Condado	294
Figura 29. Red monástica de San Cipriano del Condado	297

Figura 30. Distribución de bienes locales y supralocales por personajes en San Cipriano del Condado.....	298
Figura 31. Distribución de bienes del patrimonio monástico de San Vicente de León.....	308
Figura 32. Distribución de bienes locales y supralocales por personajes en San Vicente de León.....	323
Figura 33. Matriz de los distintos tipos de monasterios locales.....	335-340
Figura 34. Monasterios locales identificados en el noroeste de la meseta.....	341
Figura 35. Matriz de los distintos tipos de monasterios intermedios	342
Figura 36. Monasterios intermedios identificados en el noroeste de la meseta	343
Figura 37. Red de iglesias propias del monasterio de Sahagún	364
Figura 38. Red de iglesias propias de los monasterios de Santiago de Peñalba y Santiago de León	365
Figura 39. Red de intervenciones pasivas de los obispos en monasterios propios intercalada con algunas intervenciones activas.....	376
Figura 40. Primera fase de la red monástica relacionada con la monarquía asturleonera (860-910)	381
Figura 41. Segunda fase de la red monástica relacionada con la monarquía asturleonera (911-956)	384
Figura 42. Tercera fase de la red monástica relacionada con la monarquía asturleonera (956-1036)	385