



**HAL**  
open science

# Verdad encubierta y relato en la Castilla medieval: el caso de las crónicas monásticas

Charles Garcia

► **To cite this version:**

Charles Garcia. Verdad encubierta y relato en la Castilla medieval: el caso de las crónicas monásticas . Voz y letra: Revista de literatura, 2011, 22 (2), pp.3-24. halshs-01555982

**HAL Id: halshs-01555982**

**<https://shs.hal.science/halshs-01555982>**

Submitted on 4 Jul 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Verdad encubierta y relato en la Castilla medieval: el caso de las crónicas monásticas

*La verdad, es que no existe la verdad.* Pablo Neruda, *Fin del mundo*.

Procurar alcanzar la verdad en su dimensión absoluta es mera ilusión para el ser humano. Ante semejante entelequia, parece más acertado conformarse con las verdades parciales, por muy pintadas que estén. Durante la Edad Media, la Iglesia afirmó con orgullo ser la única en detentar la verdad revelada, por supuesto la más importante de todas. Era todo un privilegio que la legitimaba como institución para imponer su ideario al cuerpo social. Ahora bien, todo ello no era sino teoría, especulación desencarnada, porque por lo que a la cotidianeidad medieval se refiere esta se presenta ante nosotros casi siempre bajo una apariencia mucho más vidriosa. Así, aunque los inquisidores de Montailou se veían a sí mismos como los únicos depositarios de la verdad, nunca se olvidaron de actuar con benevolencia para con los pobres campesinos herejes del famoso poblado occitano<sup>1</sup>. Ello significa que los clérigos medievales habían integrado los fenómenos y los resortes de la no creencia como un hecho ordinario<sup>2</sup>, en contra de lo que algunos siguen pensando hoy. ¿Se puede seguir pensando que la Iglesia medieval fue mucho más intransigente en lo tocante al dogma que la actual? Parémonos un momento en este aspecto. A pesar de las conocidas dudas que surgieron en torno a algunos puntos de la doctrina cristiana en sus inicios, la Iglesia paleocristiana siempre declaró como dogma la naturaleza humana de la Virgen María. Sin embargo, y pese a la autoría y a la solemnidad de la afirmación dogmática, las masas medievales osaron proclamar, a partir del siglo XIII, cierto es con la ayuda activa de los franciscanos, la inmaculada concepción de María como una verdad incuestionable<sup>3</sup>. En España, a principios del siglo XVII —que no en la Edad Media—, en Sevilla más precisamente, el fraile dominico que se atrevió a recordar el dogma en uno de sus sermones estuvo a punto de ser matado por la muchedumbre enojada tras haber oído tamaña impertinencia. O sea que por mucho que se reiteraran los dogmas y las verdades la: *Ecclesia semper est reformanda*.

### 1. La escritura de la crónica y su relación con la « verdad ».

*Yo creo que progresar es acercarse a la verdad. Sabemos los rudimentos de las cosas; pero no sabemos más, y lo probable es que no lo sepamos nunca,* Pío Baroja, *El mayorazgo de Labraz*.

El documento que proponemos para este estudio, una crónica anónima, sobre la que volveremos más adelante, procede de una copia escrita que tiene las características gramaticales de la lengua castellana del siglo XV<sup>4</sup>. A semejanza de las palpitantes

---

<sup>1</sup> Emmanuel LEROY-LADURIE, *Montailou, village occitan de 1294 à 1324*, París: Gallimard, 1975.

<sup>2</sup> John H. ARNOLD, *Belief and unbelief in medieval Europe*, Londres: Hodder Education, 2005.

<sup>3</sup> Charles GARCIA, « Du maculisme à l'immaculisme: controverses doctrinales et dévotions mariales dans la Tierra de Campos médiévale », *L'immaculisme. Un imaginaire religieux dans sa projection sociale*, Estrella Ruiz-Gálvez Priego (coord.), París: Indigo, 2009, pp. 142-158.

<sup>4</sup> *Crónicas anónimas de Sahagún*, Antonio Ubieto Arteta (ed.), Zaragoza: Anubar., 1987 (= CAS).

interrogaciones que los célebres “libros plúmbeos” de Granada levantaron antaño entre los historiadores modernistas, numerosos medievalistas actuales han afirmado que las crónicas eran un texto fechado de principios del siglo XII que inicialmente estuvo escrito en latín, y que milagrosamente se conservó en una versión romance como consecuencia de una traducción efectuada en la baja Edad Media. Ello no deja sin embargo de contradecir los detalles del documento, muy característicos de la literatura vernácula del otoño medieval a todos los efectos. O sea que, salvo que exista algún documento por descubrir, no conocemos ningún otro relato narrativo de principios del siglo XII capaz de cultivar tan adelantados aciertos formales<sup>5</sup>. En efecto, dicha narración, diseñada con toda probabilidad en un ámbito clerical de alto nivel cultural, es una auténtica muestra de la habilidad de sus autores para elaborar construcciones intelectuales e ideológicas bajo la forma un aparente de entretenimiento intelectual, razón por la que se aproxima tanto a los relatos de viajes escritos durante la baja Edad Media.

Tras la forma y el contenido, aparentemente explícitos, se esconde la *veritas fucata*, aquella que nos esforzamos por descubrir tras un hermetismo más o menos acentuado que es la marca de toda la producción escrita medieval en su relación con la letra y con el sentido. Ello significa que el empeño por leer los textos medievales de forma directa sigue siendo un contrasentido. Tal ha sido sin embargo la práctica académica corriente para con las CAS, y para con otros tantos textos en los que no se ha querido ver el discurso simbólico tan característico y repetido de los autores medievales. En la Edad Media, a partir del caso ejemplarizante de las Sagradas Escrituras, la expresión escrita fue generalmente metafórica, lo cual requería que se le aplicase una exégesis, o sea una interpretación diferente de lo que aparentaba ser. Como tal, la escritura de las CAS remite a una realidad que no puede ser la del primer grado y que por lo tanto precisa ser descifrada. En este particular, la escritura de la crónica es una muestra de la estructura mental medieval generalizada tal y como el cristianismo la había impuesto a la sociedad europea occidental. A ello se debe por ejemplo que el verdadero significado de la *veritas non fucata* se esconda detrás de las apariencias, y en esto estriba la razón de que las crónicas, como la literatura medieval en general, no puedan ser vistas como un reflejo de lo real, algo que por lo demás importaba muy poco a los autores de entonces. Esta es la razón por la que intentaremos buscar la articulación de los signos codificados de la crónica, de modo que la construcción narrativa, muy coherente en cuanto a su confección, sea mejor entendida, sin por supuesto perder de vista que dicha narración se encontraba determinada por el sistema medieval de representaciones.

En la Edad Media, desde el punto de vista oficial o ético, nunca se admitió que se pudiera disimular la verdad, y de hecho ningún texto de entonces justifica la llamada *pia fraus*<sup>6</sup>. Mentir en el medioevo, incluso por un motivo justificado, siempre fue un acto moralmente reprobado y jurídicamente condenado. Quien se hubiese entonces atrevido a desobedecer al octavo mandamiento divino y a ir en contra de lo que defendía la Iglesia se hubiese expuesto a sufrir tremendos tormentos de la conciencia<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Para descalificar la datación tardía de la primera CA, se ha barajado como argumento el de la no-operatividad político-social de un documento que habría sido escrito a destiempo con respecto a lo que entonces se acostumbraba redactar. Ello significa que habría supuesto acometer un esfuerzo descomunal de cara al beneficio anhelado. De ser válida tal aseveración ¿por qué haber puesto tanto empeño en traducir la crónica?

<sup>6</sup> Horst FUHRMANN, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen, von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit*, t. 1, Stuttgart: Hiersemann, 1972-1974, « Schiften der Monumenta Germaniae Historica, 24-1, pp. 64-136; Giles CONSTABLE, « Forgery and plagiarism in the Middle Ages », *Archiv für Diplomatik*, 29, 1983, pp. 1-41.

<sup>7</sup> Elisabeth A. R. BROWN, « Falsitas pia sive reprehensibilis: Medieval Forgers and their Intentions », in: *Fälschungen im Mittelalter*, t. 1, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1988, « Schiften der Monumenta

Para el investigador contemporáneo, el relato histórico de la crónica facundina tiene un innegable valor informativo, si bien es cierto que para el común de los lectores o auditores de hoy contiene una elevada carga de amenidad novelística. Muy diferente debió ser sin embargo la percepción que se tuvo de ella en la Edad Media ya que la gente de entonces sentía este tipo de relatos con la emoción de los valores morales y edificantes que estos encerraban. Para el historiador de hoy, la crónica es como una mirilla, una rendija, que le abre un acceso a las concepciones que los clérigos del Medioevo tenían sobre el orden del mundo y de la sociedad. Por eso, más que las filiaciones textuales, el origen o las modalidades escriturarias de la verdad escondida en la crónica, lo que sobre todo nos importa ahora es su proyección social, o sea la interpretación del texto como medio para aproximarnos a lo que fue la “realidad” vivida por los medievales. Y es precisamente porque los escritos medievales no estuvieron compartimentados en géneros o en categorías, como lo están hoy por nuestras definiciones a priori, por lo que el relato de Sahagún, que en apariencia se nos presenta como histórico, incluye en su trama textos que proceden de la hagiografía, de los cantares de gesta, de la epopeya y de los relatos morales, una prueba muy clara de que en aquella época existía como un *continuo* generalizado de la escala de valores que integraba todos los registros narrativos.

Como tan a menudo suele ocurrir con las crónicas medievales, los monjes benedictinos de Domnos Sanctos, otro de los nombres de la afamada abadía ubicada a orillas del río Cea, emplearon el pasado para declamar el presente, aunque procurando siempre acuñar una seudo fidelidad histórica a la narración para con ello mejor refrendar sus afirmaciones. Desde el punto de vista metodológico, es necesario prescindir de la lectura directa, la más generalizada, para aproximarnos a la lógica social y a las ideas que determinaron el diseño de un texto en un medio concreto y en un momento dado, diferente por supuesto como se podrá deducir de lo que el autor *anónimo* autoproclamado nos quiere hacer creer<sup>8</sup>. La imaginación rebosante del documento, el relato de las aventuras extraordinarias del abad del monasterio y de su acólito escritor, han tenido mucho que ver con el éxito de la crónica. Sin embargo, los temas maravillosos y demás portentos, tan presentes en el documento, y tan parcos en los escritos hispánicos medievales, son algo que, obviamente, remiten a una elaboración intelectual a la que sólo puede darle sentido el contexto mental y social de la Baja Edad Media<sup>9</sup>.

Como argumento principal, las CAS defienden la distinción que separaba entonces a los clérigos de los laicos, destacando dentro de estos últimos al singular grupo formado por los “burgueses” de la villa. La distinción de ambas categorías se basaba en la subordinación del poder de los laicos ante al de la Iglesia, a semejanza de lo que ocurría con lo carnal, que siempre estaba supeditado a lo espiritual. El relato cronístico suele mostrar a los monjes como

---

Germaniae Historica, 33-1 », pp. 101-119 ; Theo KÖLZER, « Le faussaire au travail », in: *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Michel Zimmermann (dir.), París: École des Chartes, 2001, « Mémoires et documents de l'École des chartes », 59, pp. 477-485 ; Irène ROSIER-CATACH, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, París: Le Seuil, 2004, « Mensonge, serment et parjure », pp. 295-323.

<sup>8</sup> El texto del presente artículo ya estaba terminado cuando se nos brindó la ocasión de leer la tesis, de momento inédita pero de alto valor científico, de Leticia AGÚNDEZ SAN MIGUEL, *Memoria, escritura y control social: la construcción de la memoria histórica en el monasterio de Sahagún (siglos X a XIII)*, Santander, Universidad de Cantabria, octubre de 2011. En este trabajo, la autora defiende convincentemente la idea de una redacción de la primera crónica a finales del siglo XIII o principios del XIV, se trata de una conclusión que compartimos con ella y que no invalida, así lo creemos, el razonamiento que habíamos inicialmente propuesto en la presente contribución.

<sup>9</sup> Charles GARCIA, « Les "miracles" d'un autre genre dans les chroniques castillanes du XII<sup>e</sup> siècle », *Miracles d'un autre genre. Le miracle en dehors de la littérature hagiographique au Moyen Âge*, Olivier Biaggini y Bénédicte Milland-Bové (ed.), Madrid: Casa de Velázquez (en prensa).

seres casi espirituales, como si fueran exteriores al mundo, o sea a la carne. En este sentido, muchos de los ritos que se instituyeron en la Edad Media tuvieron una carga simbólica orientada hacia esa misma idea, caso por ejemplo el bautismo que hacía que los sacerdotes se transformaran en “padres” de las ovejas del rebaño cristiano. Por ser uno de los puntos que más nos interesan aquí, se puede decir que la implicación de los clérigos en el ámbito cultural e ideológico tiene mucho que ver con la dominación social y, más concretamente, con aquella que ejercían los monjes sobre las tierras y los hombres, algo en suma que cultivaron mucho los benedictinos de Sahagún.

La *Primera crónica anónima* es un denso texto en prosa, escrito por un autor erudito —o por varios— que tenía facilidad de acceso al archivo del monasterio. Entre los principales temas que trata, destacan las desgracias que padeció el abad Domingo, a principios del siglo XII, y las calamidades repetidas que sufrió el cenobio monástico durante su abadiato<sup>10</sup>. El autor presunto del relato<sup>11</sup>, que actúa como el acólito sacrificado del abad en todos los ámbitos, narra los acontecimientos que le tocó vivir junto a su superior durante los años más turbulentos del reinado de doña Urraca, los comprendidos entre 1111 y 1117. El texto se compone de setenta y ocho capítulos, lo cual nos informa de la meticulosidad de la redacción. Los primeros capítulos están dedicados a los orígenes históricos del monasterio: martirio de los santos patronos Facundo y Primitivo; destrucción de la primigenia capilla por los sarracenos en tiempos de la conquista musulmana; refundación del monasterio por Alfonso III o la importante dotación que le hizo Ramiro II. Siguen a continuación una serie de capítulos dedicados al glorioso reinado de Alfonso VI entre los que destacan el de la llegada a Sahagún del abad Bernardo y de los cluniacenses; el del afán del rey por ser enterrado en la abadía; el de la conquista de Toledo y el fuero que otorgó el monarca a la puebla; el de la muerte, por fin, del máximo benefactor de la comunidad monástica. La tercera parte, la más amplia del relato, cuenta pormenorizadamente las vejaciones que vivieron el abad Domingo y la comunidad monástica en los primeros años del reinado de Urraca, así como las desventuras que sufrió la reina y las afrentas que le hicieron regularmente su esposo, Alfonso el Batallador, rey de Aragón, y los caballeros aragoneses del séquito de éste. En los últimos capítulos, la crónica cuenta la derrota de los “burgueses” rebeldes; la celebración del sínodo de Burgos, que acordó imponer una penitencia ejemplar a los sediciosos y, finalmente, el perdón magnánimo de la reina y del abad que, para dar mayor solemnidad al acto, fue colocado bajo el patronato de la Virgen<sup>12</sup>.

Este texto ha conocido, desde por lo menos hace un siglo, una amplia difusión entre la comunidad científica, tanto la hispánica como la internacional. La falta de documentos de contenido similar para principios del siglo XII ha sido un hecho que ha transformado a la crónica en texto de referencia obligada para el estudio del periodo que pretende contar. Don

---

<sup>10</sup> El comportamiento “crístico” del abad Domingo nos parece sumamente esclarecedor. Al principio de la historia el abad se presenta ante el lector como un personaje legítimamente electo, como también lo había sido Cristo; luego es despreciado, injuriado y perseguido en un marco muy parecido al de la pasión del Salvador. Por fin, una vez su tarea cumplida, el abad desaparece, se hace olvidar para permitir que la comunidad monástica, ahora ya sosegada, pueda seguir viviendo en paz y multiplicarse. Para el lector medieval algo instruido, estos episodios le hacían invariablemente pensar en la resurrección y en la ascensión del Hijo de Dios, Salvador de la humanidad.

<sup>11</sup> Varios han sido los autores que han puesto en tela de juicio la historicidad y la veracidad de las crónicas, entre ellos: Vicente de la FUENTE, *Historia eclesiástica de España*, t. IV, Madrid: Compañía de impresores y librerías del reino, 1873-1875, pp. 65-74.

<sup>12</sup> CAS, p. 129: «*Pues los sobredichos barones con el abbad, siguiéndolo nos ant'el altar de la bianabenturada madre de Dios e sienpre virgen María, e según la orden establecida, satisficieron, e así alcanzaron perdón del abbad e fueron recibidos al beso de paz, e así luego fueron [los burgueses] reformados en sus casas*».

Ramón Menéndez-Pidal se basó, por ejemplo, en algunos de los párrafos del documento para defender su teoría sobre la precocidad de las escuelas de juglares en España<sup>13</sup> y, de modo semejante, otros muchos investigadores la han utilizado porque en ella se encuentra el testimonio más antiguo de los conocidos sobre el famoso, y tan doloroso, cambio de rito litúrgico hispánico por el romano<sup>14</sup>.

La lista de los “hapax” que contiene el documento es demasiado larga como para ponernos a repasarlos todos<sup>15</sup>. Se nos antoja por consiguiente más interesante analizar el texto mediante la ayuda de los fundamentos metodológicos actuales relacionados con el tema de la veracidad —siempre ilusoria por supuesto— de los textos medievales<sup>16</sup>. En esta compleja investigación, los debates sobre la autoría de la crónica distan de estar cerrados. El documento puede efectivamente ser leído como si hubiera sido escrito por un solo autor, el famoso “anónimo”<sup>17</sup>, y en ello radica una de las cuestiones más palpitantes de la narración, la relacionada con la cuestión de la “veritas fucata” que buscamos en este encuentro<sup>18</sup>.

Imaginemos cómo pudo haber sido trabada la obra. Para acreditar la autenticidad del relato, era preciso que la función del escriba material no diera lugar a dudas, y por eso el texto asigna esta cualidad al acólito del abad, la que se suele atribuir a un hombre de confianza. Para reforzar la eficiencia del escrito de cara a la meta proyectada, era preciso que la dimensión del monje redactor se ocultase tras una ficción historiográfica, que no es otra sino la del *auctor* transformado en “autoridad” del texto por la “auctorialidad” colectiva de la obra<sup>19</sup>. O sea que, en cuanto a los hechos narrativos se refiere, el monje acólito es efectivamente el *auctor* de la crónica, su garante en el sentido medieval de la palabra, pero no

---

<sup>13</sup> Ramón MENÉNDEZ-PIDAL, *Poesía juglaresca y juglares. Aspectos de la historia literaria y cultural de España*, Madrid: JAEIC - Centro de estudios históricos, 1924.

<sup>14</sup> CAS, p. 13: « *El qual, [Alfonso VI] después que suvió en el alteça e magnífico estado real de su reyno, entre otras cosas muchas que muy loable e religiosamente fiço, en el onçeno anno de su reyno [1076] procuró, suplicando al barón de muy onrrada vida Gregorio sétimo en la silla apostolical, que en toda España fuese çelebrado el divinal ofiço según que la iglesia Romana acostumbra ; e aún con decavo enflamado por çelo e por devoçión de la santa religión, en el quinçeno anno de su reyno [1085] enbió a Cluni, mucho rogando al varón Hugo, abbad del monasterio del dicho Cluni, que por su contenplaçión le pluguiese enbiarle algunos monjes, los quales mostrasen e enseñasen la religión, costumbres e çeremonias del dicho monasterio de Cluni en este monasterio* ».

<sup>15</sup> Se trata por ejemplo del único documento conocido que nos habla de la visita del cardenal Bosón, legado del papa en España, que había sido enviado a la Península para reconciliar a la reina con el rey a finales del año 1116 o principios de 1117; CAS, pp. 121-123. Por lo demás ¿cómo justificar que a principios del siglo XII el autor —o el fiel traductor posterior— esté citando los acontecimientos siguiendo el cómputo de la era de la Encarnación, y no según la era “hispana” como se acostumbraba hacer en el momento en el que pretende estar escribiendo? En efecto, aunque la era cristiana empezase a ser parcialmente utilizada como referencia en el siglo XII, muy tímidamente y sólo en algunos ámbitos eclesiásticos, lo cierto es que nunca aparece de manera aislada en esas fechas, cf. José Manuel RUIZ ASENCIO: « La medida del tiempo en la España cristiana en el año 1000 », *Año mil, año dos mil. Dos milenios en la Historia de España*, Madrid: Sociedad estatal España nuevo milenio, 2001, pp. 93-116, pp. 96-98. CAS, p. 25: « *Alfonso [VI]..., en el quarenta y quatro annos de su reyno pagó la debda de la natura mortal. E en las calendas de julio çerró el su postrimero día, seyendo en el anno de la Yncarnaçión del Sennor de mill e çiento e nueve* ».

<sup>16</sup> Charles GARCIA, “Feindre, leurrer et fausser pour ne pas mourir. Histoires, vérité et fiction dans la Zamora médiévale”, *Feindre, leurrer, fausser : fiction et falsification dans l’Espagne du Moyen Âge, Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales*, 29, 2006, pp. 241-264.

<sup>17</sup> CAS, p. 12: « *los burgueses e moradores casi fasta al suelo destruyeron e derrocaron [le monastère], por el estilo siguiente avajo explanado manifestamente lo porné e declararé* ».

<sup>18</sup> De ser verídico, estaríamos ante el primer relato de la literatura peninsular escrito en primera persona, con un autor que se escenifica a sí mismo, lo cual no deja de ser el principal hapax de la crónica.

<sup>19</sup> Marie-Dominique CHENU, « Auctor, actor, autor », *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 3, 1927, pp. 81-86 ; Michel ZIMMERMANN (dir.), *Auctor et auctoritas: invention et conformisme dans l’écriture médiévale*, op. cit.

para nada su autor desde un punto de vista contemporáneo. Por lo demás, se deduce el sentimiento de “auctorialidad” colectiva de la obra de las abundantes referencias a los textos antiguos y a su variedad ya que sus diseñadores imaginaban que daban a la crónica una autoría más solemne. Por ende, la estrategia narrativa muy pensada podía ser utilizada contra los enemigos del monasterio entre los cuales se encontraban los burgueses de Sahagún que estaban luchando por emanciparse de la tutela abacial cuando se escribió el relato.

Pese a los esfuerzos que la crítica ha acometido durante los últimos años, la cuestión lancinante de la autoría de la crónica sigue sin haber sido resuelta<sup>20</sup>. Desde un punto de vista formal, el relato es una narración en primera persona del singular, hecha por un autor testigo ocular de la mayor parte de los acontecimientos que cuenta. Sin embargo, desde el punto de vista de la génesis textual, la “auctorialidad” del monje benedictino resulta mucho más problemática, razón por la que es posible considerar el relato como una ficción o, mejor dicho, como una recomposición intencionadamente interesada. Es de sobra conocido que la narración de textos en primera persona, como así sucede con esta suerte de biografía autorizada del abad Domingo, fue un género que no se cultivó en la Castilla de principios del siglo XII por diferentes motivos. Uno de ellos es que las crónicas medievales no distinguen la historia de la ficción, cosa que no es posible en el marco de una narración personal, la cual excluye de entrada la ficción porque esta se fundamenta siempre en un pacto de verosimilitud. Además, los textos históricos medievales solían generalmente contar un pasado lejano, algo que el autor hace en los primeros capítulos, pero que pronto olvida puesto que dedica la parte más densa del relato directo a describir los acontecimientos de la década 1110-1120 tal y como los vivió el escritor testigo<sup>21</sup>. Por fin, la crítica ha demostrado que, en lo que a las crónicas se refiere, su escritura es, en la mayoría de los casos, el resultado de una obra colectiva<sup>22</sup>. En fin de cuentas la *Primera crónica anónima de Sahagún*, pretendidamente autobiográfica, puesto que sabemos estar elaborada mediante la transposición de los protagonistas, tiene mucho que ver con el artefacto de la autobiografía medieval que, según Michel Zink, sustituye la vida particular por una vida ejemplar digna de ser imitada, o sea genérica. Parece como si el anónimo se escondiera detrás de su propio relato para transformar la crónica en memorias o en diario —lo que de hecho es— sin que este artificio sea suficientemente convincente para que la consideremos como auténticamente autobiográfica<sup>23</sup>.

Así pues, lo que la autobiografía por procuración del *anónimo* oculta probablemente sea el voluntarismo de un colectivo, más que la experiencia de un individuo<sup>24</sup>. De ser la cosa cierta nos encontraríamos en presencia de una auténtica “*veritas fucata*” empleada ex profeso para contar unos hechos que no podían ser declarados abiertamente. La crónica sería por consiguiente como una ficción autobiográfica desfasada en la que el monje-autor estaría hablando en lugar del abad, y al mismo tiempo asumiendo la paternidad de un texto elaborado colectivamente. A ello se puede objetar que en la narración nos encontramos con abundantes pasajes íntimos de la vida del abad, una serie de detalles que el autor coloca con perspicacia para reforzar la humanidad del superior de la comunidad mediante la expresión de sus dudas,

---

<sup>20</sup> La afirmación es menos cierta hoy día, cf. nota nº 8.

<sup>21</sup> Paul ZUMTHOR, *Langue, texte, énigme*, París: Le Seuil, 1975, pp. 165-180.

<sup>22</sup> Se trata por ejemplo del caso de las crónicas de Alfonso X, que bien podrían ser contemporáneas de las CAS, cf. *Alfonso X el Sabio y las crónicas de España*, Inés Fernández-Ordóñez (ed), Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000.

<sup>23</sup> Michel ZINK, *La subjectivité littéraire: autour du siècle de saint Louis*, París: PUF, 1985, pp. 171-264.

<sup>24</sup> Charles GARCIA, “L’anonymat individuel comme moyen d’affirmation d’une identité collective: l’exemple des chroniques médiévales de Sahagún (XII<sup>e</sup> siècle)”, *Identités méditerranéennes. Reflets littéraires*, Monique Michaud (ed.), París: L’Harmattan, 2007, pp. 97-110.

de sus defectos y de sus errores<sup>25</sup>. Cabe sin embargo notar que, en el relato, estos defectos suelen ser secundarios frente a los episodios políticos, bélicos o aquellos otros vinculados con el mundo clerical en los que la intervención del abad es siempre manifiesta y enfatizada por el autor.

Volviendo al propósito que queremos realzar en estas líneas, nos parece interesante detenernos a examinar las fuentes y las fases de la elaboración textual de la crónica. Las fuentes que utiliza el *anónimo* son fundamentalmente los manuscritos que se custodiaban en el archivo monástico: los becerros y demás diplomas sueltos. La importancia de la década 1110-1117 en el relato y la interrupción abrupta de la crónica a raíz de las conclusiones del sínodo de Burgos son elementos que han movido a muchos críticos a valorar el texto como una huella contemporánea de los hechos que cuenta, aunque obviando algunas de las incoherencias que tan frecuentemente se repiten. Basta para ello con fijarse en el fuero que Alfonso VI dio a la puebla de Sahagún en 1085, ya que es uno de los textos que, con las acostumbradas interpolaciones interesadas, mejor participa de lo que la crónica pretende demostrar<sup>26</sup>. Por lo que a las demás fuentes se refiere, no cabe duda que los redactores conocían perfectamente las crónicas hispánicas generales —incluyendo aquellas escritas en el siglo XIII— y, por supuesto, los legendarios que contaban pormenorizadamente el martirio de los santos patronos del cenobio<sup>27</sup>. Entre las referencias presentes en la crónica, pero que curiosamente no aparecen en el cartulario —y podemos legítimamente preguntarnos ¿por qué?— se encuentra la referida al *lignum crucis*, un trozo del madero original entonces considerado como la reliquia más preciada de la comunidad y sobre la que el redactor nos proporciona un sinfín de detalles:

*« envió al rei una cruz non pequeña, fecha e labrada del madero en que fue crucificado nuestro señor, fecha de oro mui puro, e alrededor guarnida e cubierta de piedras e margaritas mui preçiosas entrexeridas, labrada de lavor griega mui sutil, [...] el enperador Alexis [Comeno], en lugar de mui preçioso don, la enbió a don Alfonso [VI], rei de las Espannas, la qual como el mui noble rei viese, las rodillas en tierra, con gran reberença adoró, e luego ayuntados muchos nobles e perlados, ordenó mui solen[e] proçesion en la iglesia de los santos mártires Facundo e Primitivo»<sup>28</sup>.*

Aparte de las CAS, la única referencia relacionada con la posesión de un pedazo de la santa cruz por Domnos Sanctos es posterior al reinado de Urraca puesto que se encuentra en la crónica de Alfonso VII el Emperador, la que sin duda fue la fuente de inspiración del

<sup>25</sup> CAS, p. 60 : « E en este medio, el abbad de Sant Fagum alongávase foyendo, así como la paloma se aluenga de la faz del açor [...] buscava e demandava el pan de puerta en puerta e las otras cosas neçesarias »; p. 98: “El abbad, ya como començé a deçir, fuyó desnudo e a pie. E de un cavallero su amigo fuele dada una cavalgadura. E yba de acá acullá buscando el mantenimiento; e adonde una bez dava refección al cuerpo, allí non osava dormir nin reposar. Enpero, después de espaçio de dos meses, andando a la bentura, agora a man derecha, agora a man izquierda, prolongávase ca en un lugar el temor de los burgueses non le dexava seguro estar”; p. 108: “A gran pena, podemos alcançar que yo e el abbad quedásemos en una mesma posada. E como nos fuese otorgado, non nos fue permitido que yaçiésemos en otra parte si non ante'l lecho en el qual el señor de la casa con su propia muger yaçía”.

<sup>26</sup> CAS, pp. 19-24; *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230). III (1073-1109)*, Marta Herrero de la Fuente (ed.), León: Centro de estudios e investigación “San Isidoro”, 1988, doc., n° 823 (25 noviembre 1085), pp. 122-125.

<sup>27</sup> José María FERNÁNDEZ CATÓN, « Datos para la historia del martirio y del culto de las reliquias de los mártires leoneses Facundo y Primitivo », *Bivium. Homenaje a Manuel Cecilio Díaz y Díaz*, Madrid: Gredos, 1983, pp. 67-79, pp. 68-69: « Passi sunt Isti martires Facundus et Primitivus sub Marcho et Antonino Imperatoribus et sub Atito die quinto kalendas decembris in era CC<sup>ab</sup>LX<sup>a</sup> [27 noviembre 222, ou 260] »; Soledad de SILVA y VERASTEGUI, « Un ciclo inédito del martirio de los santos Facundo y Primitivo, patronos del monasterio de Sahagún, en un leccionario del siglo XII », *Archivos leoneses*, 91-92, 1992, pp. 391-398.

<sup>28</sup> CAS, p. 18.



*anónimo* en este punto<sup>29</sup>. De manera semejante, muchos de los “milagros” insertos en la narración presentan características parecidas en cuanto a su procedencia y presentación con los de Pedro Marín, fechados con seguridad de finales del siglo XIII<sup>30</sup>.

Aunque el cronista se esfuerza en evidenciar la actitud benevolente de Alfonso VI para con la comunidad monástica, lo cierto es que el fuero real no logró apaciguar las relaciones tensas habidas entre los monjes de Sahagún y los habitantes del entorno. Podemos entonces entender que el relato cronístico fuese la respuesta apropiada que la comunidad, la verdadera comanditaria del documento, quiso aportar como medio mejor adecuado para superar los conflictos que constantemente se producían entre uno y otro bando. Por lo que a la acreditación de la autenticidad del relato se refiere, los monjes, como personas muy eruditas que efectivamente eran, acudieron a lo que todo autor medieval medianamente perspicaz solía hacer para legitimar un escrito: citar las fuentes bíblicas<sup>31</sup> y clásicas en las partes clave de la crónica<sup>32</sup>. Si por añadido nos atenemos a lo que el redactor esgrime en los primeros párrafos del documento, o al hecho de que se reivindica como testigo ocular de los acontecimientos que cuenta, resulta que la memoria personal habría sido, para él, la prueba fehaciente de lo que había escrito lo que bastaba sin más para fundamentar la incuestionable autoridad: « *allende de çiento y çinquenta años este dicho monasterio abundó e cresçió en grandes dones [...] por el estilo siguiente avajo esplanado manifestamente lo porné e declararé* »<sup>33</sup>. El hecho de que el *anónimo* se acoja a este argumento para su defensa, y a otros parecidos, nos mueve a pensar que las *Crónicas de Sahagún* se ajustan al género de la ficción autobiográfica en el que la verdad está encubierta, por mucho que el autor la presente al lector como auténtica, razón por la cual la autobiografía es formal, pero en ningún modo real. Retomando lo dicho anteriormente, y sabiendo que el autor nos procura un espléndido abanico de detalles, parece como si se le hubiera olvidado una sola cosa, la de indicarnos... ¡su propio nombre!

## 2. La crónica como relato revelador de las relaciones sociales

*Quid est veritas ?* Jn, 18, 38.

La principal condición de la dominación social consiste en nunca darse a ver como tal<sup>34</sup>. Esta dominación también se produjo, por supuesto, en Sahagún, pero dado que esta verdad no podía ser declarada abiertamente, era necesario presentarla de manera “fucata” y

---

<sup>29</sup> *Chronica Adefonsi Imperatoris*, Antonio Maya Sánchez (éd.), CCCM, 71, Turnhout: Brepols, 1990: « rapuerat illum de domo Sanctorum martyrum Facundi et Primitivi ».

<sup>30</sup> *Los Miráculos romañados de Pero Marín*, Karl-Heinz Anton (ed.), Burgos: Abadía de Silos, 1988.

<sup>31</sup> Peter DAMIAN-GRINT, *The new historians of the twelfth-century Renaissance: Inventing vernacular authority*, Woodbridge: Boydell Press, 1999, pp. 151-160.

<sup>32</sup> CAS, p. 9: “A todos los leedores del presente libro e crónica atentos oidores, por çierta cognición e de los padres antiguos vera relación...”; CAS, p. 24: « e así como el apóstol san Pablo diçe de los perbersos como conoçiesen a Dios... »; p. 52: “Pero el rei [Alfonso I], çelebrada la fiesta del día dominical, en la qual, a semejança de los niños ebangélicos, la santa madre iglesia por todo el mundo trae palmas e fojas de árboles, e dan alabanças al Señor, conbiene a saver, el día de Ramos...”; p. 78: “tormentos e penas, los quales nin Daçiano falló, nin Maximino pensó, nin Diocleçiano usó; e aún el mui cruel Nero, bien que las biese, pero tenbló e espantóse de ellas”; p. 82: “Por çierto, si aquel poeta e eloqüente Marón resuçitase de los ynfiernos, e Obidio Naso, e enseñando, saliese de la sepultura, daría lugar a esta materia...”.

<sup>33</sup> CAS, p. 12.

<sup>34</sup> El *exemplum* XXXII que presenta don Juan Manuel sobre el “De lo que contesció a un rey con los burladores que fizieron el paño” es muy ilustrativo de la temática en torno al poder que no se deja ver como tal, don JUAN MANUEL, *El conde Lucanor*, José Manuel Blecua (éd.), Madrid: Clásicos Castalia, pp. 186-191.

para ello ¿qué mejor que un relato que proclamaba la inversión de la dominación real para alcanzar el propósito que se buscaba? La abadía de Sahagún era, como dijo Julio Puyol, un señorío de plena potestad puesto que el monasterio benedictino ejercía una dominación total sobre los hombres y sobre las tierras<sup>35</sup>. Dentro del coto<sup>36</sup>, el abad-señor ejercía una serie de derechos de origen público —la justicia, el servicio militar o la recaudación fiscal— que reflejan los aspectos más destacados de la dominación política como resultado de la preeminencia económica y social de los amos del dominio. El señorío monástico era un espacio en el que la comunidad monástica imponía el derecho y la fuerza a los hombres que en él vivían, tanto a “burgueses” como a los solariegos. En la Edad Media, el poder efectivo de un señor se notaba en la capacidad que tenía en hacerse obedecer, dependiente por supuesto del control del poder jurisdiccional. Lo curioso de esta crónica es que el *anónimo* incide en resaltar los ejemplos contrarios<sup>37</sup>, aquellos en los que la autoridad del abad sale malparada, como si para conjurar los atropellos hubiese sido mejor enfatizarlos, aunque con el propósito disimulado de volver a poner las cosas en su lugar debido.

Como suele ocurrir con la mayoría de las comunidades religiosas medievales de la Meseta norte, la abadía de Sahagún era propietaria de importantes bienes temporales, y muy singularmente de tierras sobre las que recaudaba las rentas asociadas a la actividad agraria, a las que conviene añadir los recursos generados por la jurisdicción de inmunidad del coto. El privilegio que se aplicaba a este espacio prohibía que los nobles y sus consiguientes derechos señoriales tuviesen vigencia en él, lo que explica que los fugitivos pudieran refugiarse en el área de inmunidad sin miedo a ser detenidos por la aristocracia<sup>38</sup>. En el territorio del reino de León primero, y en el de Castilla después, la abadía de Sahagún conoció un crecimiento material hasta finales del siglo XIII, en contra de lo que se dio en muchos patrimonios laicos divididos por los repetidos repartos familiares. El señorío de Domnos Sanctos, tanto el material como el jurídico, había prosperado en la plena Edad Media gracias a las donaciones que había recibido de los fieles del entorno y de los magnates del reino para salvar el alma. La puebla, o burgo, se encontraba en el centro del señorío y había crecido al calor los edificios monásticos alentada por la actividad económica de la villa, y más que nada del mercado que

---

<sup>35</sup> CAS, p. 11: “*e luego le [Alfonso III] otorgó e dio por autoridad de su privilegio real todas las tierras, así labradas como por labrar, con viñas y las otras cosas çircunstantes*”; p. 12: “*E otrosí él [Ramiro II] primeramente asignó e aseñaló al dicho monasterio el coto, dentro del qual ninguna persona puede tener ni a sí apropiár aun tan solamente un palmo de heredad. Mas quiso que esentamente fuese de los monjes e monasterio*”; p. 22: “*E luego el rei [Alfonso VI] fiço tal decreto e ordenó que ninguno de los que morasen en la villa, dentro del coto del monasterio toviese por respeto hereditario o raçón de heredad, campo, nin vinna, nin huerto, nin hera, nin molino, salvo si el abbad, por manera de enprestido, diese alguna cosa a alguno d’ellos, pero pudiere aber casa dentro de la villa. E por causa e respecto d’ella, por todos los annos pagase cada uno d’ellos al abbad un sueldo por censo e conosçimiento de señorío*”.

<sup>36</sup> Charles GARCIA, «*Textes et frontières dans la Castille médiévale: les bordures de Sahagún*», *Textes et frontières*, Jeanne Raimond y Jean-Louis Brunel (ed.), Nîmes: Université de Nîmes et Institut international de sociocritique, 2011, pp. 379-397.

<sup>37</sup> CAS, p. 36: «*En este tiempo todos los rústicos e labradores e menuda gente se ayuntaron, façiendo conjuraçión contra sus señores que ninguno de ellos diese a sus sennores serviçio devido: e esta conjuraçión llamaban “hermandad” [...] Levantáronse entonçes a manera de bestias fieras, façiendo grandes asonadas contra sus señores e mayores, e contra sus bicarios, mayordomos e façedores [...] e negavan los portalgos e tributos e labranzas a sus sennores* ».

<sup>38</sup> CAS, p. 12: “*E quiso otrosí que si algún culpado o malhechor fuyendo, al dicho coto se acogiese, tal como éste fuese libre e sin pena alguna. E aún ordenó más: que qualquiera que sea, o noble o non noble, que osase sacar e tomar del dicho coto prenda alguna, aun quanto quier pequeña, luego por ese mesmo fecho fuese obligado a pagar al rey quinientos sueldos de plata e otros quinientos sueldos al abbad*”.

proporcionaba cuantiosas rentas a los monjes que eran quienes controlaban los resortes del sistema<sup>39</sup>.

Para los labriegos de principios del siglo XII, la omnipresencia del señorío monástico era una realidad que se vivía a diario. En la Edad Media hispánica, los señores propiciaron la agrupación de los “vasallos”, según el conocido proceso del llamado *incastellamento*, para mejorar el sistema, si bien dicha concentración acabó generando la formación de una comunidad de habitantes consciente de su propia fuerza, y tanto más en el caso de Sahagún cuanto que la implantación en la villa de un mercado había favorecido el dinamismo de la economía local. Cuando Alfonso VI creó la puebla, pensó sin lugar a dudas que la fundación sería una acción beneficiosa para todos, para los monjes como para los laicos. Poco después de que se “poblara” el burgo, los benedictinos iniciaron una política destinada a retener a los colonos, a menudo tentados por la idea de ir a poblar otras zonas del reino en las que podían encontrar condiciones jurídicas más ventajosas. Ello es la causa principal de que los sahaduninos recibieran regularmente una serie de fueros en un segmento cronológico bastante reducido. Desde el punto de vista propagandístico, el nuevo fuero representaba una mejora jurídica con respecto a los anteriores. La situación jurídica de la villa a finales del siglo XI y principios del XII es sumamente confusa<sup>40</sup> como lo refleja el pulso que mantuvieron entonces el abad de Domnos Sanctos y quienes de él dependían. Cuando los monjes cedían en un artículo, ello animaba a los “burgueses” a ir más lejos, desatando de esta forma el mecanismo conflictivo social, de cierta manera permanente y durable, tal y como muchos párrafos de la crónica lo muestran claramente:

*“Otro sí ordenó [el rey] que todos devan de ir a cozer el pan al forno del monasterio, la qual cosa como a los burgueses e moradores fuese miu grave e enojoso, con grandes plegarias rogaron al abbad que a ellos fuesse lícito e permiso de cozer adonde mejor les viniese, e que de cada uno d’ellos él reçiviese en cada un año un sueldo, lo qual les fue otorgado e por escriptura firmado, conbiene a saver que por todos los annos, cada uno de los burgueses e moradores pagase al monasterio dos sueldos, uno en la pascua por respeto del forno, e otro por la fiesta de todos santos, en nonbre de çenso e señorío”<sup>41</sup>.*

La emancipación progresiva de los burgueses con respecto al “yugo” abacial — considerado por la historiografía tradicional como uno de los más opresivos de los jamás conocidos— fue probablemente el resultado de la elevación económica, y por ende social, de los moradores de la puebla —campesinos, artesanos y mercaderes. Como también es probable

---

<sup>39</sup> CAS, p. 23: “Semejantemente, el mercado que primero se façía en Grajal, que es villa real, traspasó a la villa de Sant Fagum. E esto porque aprobechase a la refección e a la ayuda de los monjes, e este establecimiento confirmó con su autoridad real”; *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230)*. III..., *op. cit.*, doc., n° 911, (1093), p. 230: “offero sacrosancto altari Sanctorum Facundi et Primitiui, necnon et uobis sanctissimo abbati domino Didaco illud mercatum [...] Est autem illud mercatum constitutum in eadem villa sancti Facundi, per unamquamque septimanam, die lunis. Quod mercatum, cum tota sua calumpnia, ab omni integritate, concedo sacrosancto altari Sanctorum Facundo et Primitiui et uso iam dicto abatis dompno Didaco”.

<sup>40</sup> Ana María BARRERO GARCÍA, “Los fueros de Sahagún”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 42, 1972, pp. 385-598.

<sup>41</sup> CAS, pp. 22-23; *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230)*. III..., *op. cit.*, doc., n° 974, (1096), pp. 305-306: “cum degentium burgensibus nostris fecimus de furno quem ab initio edificationis villae in nostro habuimus iure, in quo omnes burgenses soliti erant panes suos quoquer; et si aliquis eorum quoquendo alio repertus esset mágnum inde reddebat redditum. Tunc, afflicti de hoc, tunc etiam quoniam non poterant in omnibus diebus, uti illos oportebat, quoquere, nobiscum pactum magno rogatu fecerunt ut in Pasca in unoquoque anno per domos singulos solidos dent ; nos autem eis hanc libertatem dedimus : ut unusquisque suum furnum faciat et ubicunque voluerit quoquat”.

que el desarrollo económico alterase el equilibrio de las fuerzas sociales<sup>42</sup> y moviera a que una parte de los habitantes de la puebla redactara por su cuenta un nuevo fuero con el objetivo de imponérselo al abad. En cuanto al contenido de la nueva carta se refiere, no debe extrañarnos que levantara la indignación del autor anónimo como se desprende en algunas de las partes del relato<sup>43</sup>.

¿Cuál fue la visión de los monjes en la lucha dialéctica que mantuvieron con los “burgueses”? Hemos visto que la crónica anónima es una narración monástica destinada a defender y justificar, mediante la difusión de la escritura, el comportamiento de la comunidad, que se preciaba de ser recto y honrado frente a las insurrecciones plebeyas, consideradas en su esencia como atentatorias contra el orden natural del mundo. En el Occidente medieval, el ideal monástico planteaba la cuestión de la relación entre la gracia divina y las acciones humanas, era esta una temática inspirada en las epístolas de San Pablo<sup>44</sup> que posteriormente desarrolló San Agustín. Para el obispo de Hipona, el don divino no rebajaba la voluntad del individuo; la gracia divina ayudaba a cada persona a elegir su camino, si bien dejándole siempre libre de actuar, se trata pues de la conocida teoría sobre el libre albedrío. En la sociedad medieval, la búsqueda de la salvación cobró diferentes formas, y el refugio en un monasterio fue una de ellas. En contra de lo que un contemporáneo pudiera creer, los cenobios medievales no se veían cortados del mundo, se imaginaban a sí mismos como lugares en los que se concitaban una serie de esfuerzos solitarios llevados a cabo por un grupo ejemplar<sup>45</sup>. La abadía de Sahagún, que también se veía a sí misma como una verdadera sociedad modélica, estaba compuesta por una comunidad religiosa que, unida por el afán de ayudar espiritualmente a quienes estaban fuera de ella, participaba colectivamente en la obra de la salvación universal acumulando sacrificios personales e íntimos, de donde se deduce la ingratitud que debió sentir el autor de la crónica al no ser entendido por los sediciosos, pese a que los monjes oraban incluso a diario por los amotinados. La forma de actuar de los clérigos en la crónica es por lo tanto un hecho fehaciente de su ilusión por salvar el mundo terrenal, después de haber hecho lo necesario por mostrarle sus defectos. Este sería por consiguiente el mensaje subliminal, *fucato*, de la crónica anónima relacionada de manera casi exclusiva con el tema de la dominación social y sus formas.

---

<sup>42</sup> CAS, p. 24: «*E por quanto los burg[u]eses de San Fagum usavan paçíficamente de sus mercadurías e negoçiavan en gran tranquilidad, por eso benían e traían de todas las partes mercadurías, así de oro como de plata, y aún muchas bestiduras de diversas façiones, en manera que los dichos burgueses e moradores eran mucho ricos e de muchos deleites abastados. Pero como suele reinar en el abundançia e multiplicaçión de las cosas temporales enpeçible e dañosa alteraçión e gran arrogançia e soberbia, el coraçón de los dichos burgueses començóse a crescer e levantarse en sobervia, como muchas beçes se acostunbra a los fijos de pequeño suelo e vil condiçión si tengan abastança de las cosas tenporales*».

<sup>43</sup> CAS, p. 83: “*un día, ca todos los burg[u]eses, entrados en el capítulo de Sant Fagún, demostraron a los monjes una carta en la qual eran escriptas nuevas leyes e costumbres, las quales ellos mismos para sí escogieron e ordenaron, quitando las costumbres que el de buena memoria rei don Alfonso avía estableçido. E, demostrando la dicha carta, començaron a apremiar a los monjes que las dichas sus leyes firmasen con sus propias manos; mas como los monjes rehusasen façerlo, diciendo "non pertenecer a nos firmar semejantes cosas sin nuestro abbad"; e luego con muchos denuestos e vituperios de palabras fatigaron a los monjes fasta tanto que les fue satisfecho*”.

<sup>44</sup> Básicamente la epístola a los Romanos.

<sup>45</sup> CAS, pp. 72-73: “*En aqueste tienpo, se levantaron contra el abbad e todos nosotros, non solamente los ricos e aún como quiera deçir los nobles burg[u]eses, más aún las personas muy biles [...] "Si alguno dixere palabra d'estas cosas, su caveça cortaremos o quebrantaremos". E nos e el abbad, oyendo estas cosas, dentro del claustro nos ençerrávamos, así como los ratones en sus cavernas, muchas beçes dentro de nos rebolbiendo e deçiendo aquel dicho del profeta David: "Señor, ¿quándo farás de los que nos persiguen juicio?"*”.

Para los monjes, el acudir al ideal monástico era un imperativo que no podía ser menospreciado por la importancia que había cobrado la “clunización”<sup>46</sup> de la abadía hispánica en el cenobio. Por secundario que sea este aspecto, no deja de estar presente en el trasfondo de la crónica. Desde su fundación, hasta el primer decenio del siglo XII, la institución había logrado atraer hacia así numerosas donaciones y conseguido levantar un robusto señorío protegido por la inmunidad que le habían brindado todos los monarcas. Durante el abadiato de Domingo, la influencia de Domnos Sanctos siguió medrando con la consiguiente captación de pequeños monasterios —transformados en prioratos— en los que los facundinos implantaron la nueva liturgia y la vida monástica reformada. Sahagún, que se había vuelto un refugio excelso para las almas, sobre todo para las de los más ilustres magnates del reino, también sirvió de hospital para los más pobres, motivo por el que la abadía se esforzó en presentar la imagen de una casa de caridad abierta a todos, y sobre todo a los más humildes<sup>47</sup>. Orando por los difuntos, repartiendo las riquezas a los pobres, participando en la elevación espiritual de los laicos, celebrando por fin la gloria de Dios, tal se volvió para Domnos Sanctos la forma de reivindicar su participación en la salvación de las almas de los hombres, incluso las de sus más recios enemigos, y para proclamar tan ambicioso programa —si bien es cierto de manera indirecta, *fucata*— ¿qué mejor acción que la de escribir una crónica<sup>48</sup>?

### 3. La lucha por la puebla o la verdad indecible de la crónica

*“Tu verdad no ; la verdad  
Y ven conmigo a buscarla.  
La tuya guárdatela”.*  
Antonio Machado

El antagonismo entre señores, concretamente los monjes, y burgueses ha sido uno de los más poderosos acicates de la historiografía contemporánea, si bien es verdad que hace ya tiempo que los medievalistas han abandonado ese juego de contraposiciones binarias y

---

<sup>46</sup> CAS pp. 13-14: “*El qual [Alfonso VI], después que suvió en el alteça e magnífico estado real de su reyno, entre otras cosas muchas que muy loable e religiosamente fiço, en el onçeno anno de su reyno procuró, suplicando al barón de muy onrrada vida Gregorio sétimo en la silla apostolical, que en toda España fuese çelebrado el divinal ofiço según que la iglesia Romana acostumbraba; e aún con decavo enflamado por çelo e devoçión de la santa religión, en el quinqueno anno de su reyno [1085] enbió a Cluni, mucho rogando al varón don Hugo, abbad del monasterio del dicho Cluni, que por su contenplaçión le pluguiese enbiarle algunos monjes, los quales mostrasen e enseñasen la religión, costunbrese çeremonias del dicho monasterio de Cluni en este monasterio, del qual abemos fecho larga fabla. Para lo qual cumplir e a la debota petición dar efeto deseado, el dicho abbad de Cluni le enbió luego a don Roberto e después a don Marçelino, monjes”;* Andrés GAMBRA, *Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio*. 2 t. T. II *Colección diplomática*, León: Centro de estudios e investigación “San Isidoro”, 1998, doc., n° 67 (1080), p. 169: “*Monasterium uero Ceonense, quo sepulta sunt sanctorum martirum Facundi et Primitiui corpora, per quosdam religiosos uiros ad instar Cluniacensis norme monastici ordinis sancti Benedicti docte eruditos instituere curauit*”.

<sup>47</sup> *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230)*. III..., *op. cit.*, doc., n° 765, (1078), p. 48: “*nos abbas Iulianus et omnes fratribus quos nunc in hunc locum sumus uel futuri fuerit concedimus nosmetipsis vobis dominator et uniuerse prouincie nostre intercedere Deo semper die noctuque vt longo viuas tempore; post istius eui cum angelica creatura in celestibus letari; et edificari instrumenta domus mercenari cum LX lectulis coopertis et dispensentur in ea cotidie LX parsimanciis et LX poculis vini perhegrinis et egentibus*”. Se trata de la iglesia de la Magdalena, fundada por doña Constanza, esposa de Alfonso VI, y a su muerte donada por éste al monasterio para uso de enfermos y peregrinos.

<sup>48</sup> Sobre la pertinencia, o no, de una redacción en un momento dado, pensemos por ejemplo que Lucas de Tuy escribió el *Chronicon mundi*, dedicado a la gloria del reino de León y de sus monarcas, a finales de los años 1230, sabiendo que la unión —que por supuesto nadie sabía ser entonces definitiva— se había llevado a cabo precisamente en 1230.

estériles. Esta visión un tanto esquemática explica sin embargo, en parte, la atención que se ha dedicado a las revueltas de Sahagún en el ámbito universitario en las últimas décadas. En la crónica, el término “burgués”, diferente por supuesto del significado que tiene hoy día, sugiere una relación con lo social y, en menor medida, con la composición de la “élite urbana”. A raíz de ello nos parece interesante analizar la vía mediante la que se concretó la dominación social en la puebla<sup>49</sup>. Siguiendo este enfoque, resulta que la comunidad monástica solía definirse en oposición a los “burgueses”, o más exactamente a la caricatura que de ellos hace el cronista. En Sahagún, como en muchas ciudades castellanas medievales, la dominación social de los que no eran nobles fue el hecho los delegados locales del común que al alcanzar el poder buscaron imitar en todo a los señores tradicionales. El control por el poder de las pueblas, paralelo al creciente encuadramiento del campo por las ciudades<sup>50</sup>, ya notable en el siglo XIII, se volvió un objetivo de primera orden para el grupo dominante. Esta evolución general también se deja notar en la ciudad del Cea donde nos encontramos con unas relaciones sociales caracterizadas por una doble oposición: en la primera vemos a los señores (monjes) contra los burgueses y demás nobles laicos y, en la segunda, a los burgueses frente al resto de los plebeyos, dentro y fuera de la ciudad.

Desde un principio, la puebla de Sahagún tuvo un marcado carácter señorial porque el rey se la entregó al abad al tiempo que la fundaba<sup>51</sup>. En Sahagún, según nos cuenta el cronista anónimo, la “élite burguesa” se había formado como resultado de la lucha interna entre las facciones que habían buscado apoyo entre los aragoneses —y en menor medida por el incremento de la circulación de mercancías— más que como algo impuesto desde fuera. Como elemento de poder, el grupo de los burgueses fue efectivamente el resultado de unas circunstancias endógenas causadas por la lucha interna por la hacerse con los órganos rectores de la villa y por los anhelados puestos de representación. En este sentido Sahagún es uno de los casos ejemplares del sistema concejil tal y como lo ha estudiado José María Monsalvo Antón para quien las instituciones municipales fueron a la vez la forma manifiesta de los medios implementados en un momento dado y los resultados de la dominación de la “oligarquía”<sup>52</sup>. Según la visión monástica, tal y como nos ha llegado, era pues preciso identificar la denostada elite, demasiado reivindicativa, para luchar contra ella mediante la redacción de una crónica.

---

<sup>49</sup> *Distinction et supériorité sociale (Moyen Âge et époque moderne). Colloque de Cerisy, 27-30 septembre 2007*, Jean-Marie Laurence y Christophe Maneuvrier (eds.), CRAHM, Turnhout : Brepols, 2011.

<sup>50</sup> Notemos que las primeras décadas del siglo XIV son las que corresponden en Castilla con la “señorialización” generalizada de las villas del realengo. Si los reyes, a menudo debilitados políticamente, consintieron hacer estas mercedes fue para conciliarse el respaldo de la nobleza y para integrarla en el nuevo entramado institucional que se estaba entonces diseñando.

<sup>51</sup> CAS, p. 19-20: « *estableçió [Alfonso VI] que que se fiçiese á la villa, ca fasta aquel tienpo nenguna havitaçión de moradores avía [...] Pues agora como el sobredicho rei ordenase e estableçiese que á se fiçiese villa, ayuntáronse de todas las partes del uniberso burgueses de muchos e diversos ofiçios...* »; Jean GAUTIER-DALCHÉ, *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, Madrid: Siglo veintiuno, 1979, pp. 70-73; A. GAMBRA, *Alfonso VI. Cancillería...*, op. cit., doc., n° 88 (1087), p. 234: “Adefonsus, sedens in trono paterno, accesi ad monasterium de Dopnos Sanctos vocitatum, quod a religiosis regibus noscitur esse fundatum, et ad preces abbatis et monachorum in burgo qui est in circuito et termino de monasterio fundauí bonam villam, quam Sanctum Facundi vocauí; et vna cum abbate et monachis dedi foros per quos ibi homines uiuerent, quos, tam ab exteris nacionibus quam de regno meo et diuersis aliis partibus ibidem agregauí”.

<sup>52</sup> José María MONSALVO ANTÓN, « Solidaridades de oficio y estructuras de poder en las ciudades castellanas de la Meseta durante los siglos XIII al XV (aproximación al estudio del papel político del corporativismo artesanal) », *El trabajo en la historia*, Ángel Vaca (dir.), Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, pp. 39-90, p. 61: “*La cuestión clave no es si un grupo social impuso una política concejil, sino que el concejo tenía una lógica determinada, situada al margen de los intereses sociales concretos. Esta lógica no es otra que la del control concejil del mercado urbano. Los concejos castellanos no permitieron que "otro poder" actuante en la ciudad interfiriera en esto*”.

La formación de la comuna de Sahagún, a finales del siglo XI, ha sido a menudo presentada como un movimiento de índole revolucionaria, mitificado por el afán de autonomía de los sublevados, cuando no de “democracia”. De hecho, en la crónica, la oposición repetida entre monjes y *burgenses* nos está ocultando unas tensiones mucho más complejas que lo que aparentan ser puesto que fue en la lucha por la dominación donde se trabaron las pertenencias sociales de unos y otros, y en ningún modo en algo previo o exterior al contexto.

La categoría de los burgueses se fue diseñando mediante la dominación que ellos ejercían en el concejo, aunque jurídicamente este estaba subordinado al abad. Ante un rector que detentaba la plena jurisdicción sobre la villa y el coto, los habitantes buscaron cómo socavar su autoridad reduciendo, cuando no sustituyendo, el poder señorial. Los burgueses, como elite, pensaban que la autoridad era un privilegio exclusivo de su grupo que debía beneficiarles como oligarquía, por mucho que sus miembros afirmaran actuar en nombre de todos. El cronista anónimo, consciente del creciente alejamiento social que se estaba produciendo dentro del grupo “plebeyo”, busca enfatizar en la narración las luchas entre los burgueses, stricto sensu, y los campesinos, para intentar que los primeros no se apoderasen del concejo sabiendo que éste era uno de los elementos más sólidos de la reproducción hegemónica social en la villa<sup>53</sup>. Las posiciones sociales de unos y otros son un excelente reflejo del proceso de “jerarquización-diferenciación” interna que se produjo durante los siglos XI al XIII<sup>54</sup> entre una población compuesta por mercaderes, artesanos y campesinos. Con el paso del tiempo los gobiernos municipales fueron monopolizados por los burgueses, lo que explica que los demás vecinos cada vez más marginados plantearan repetidas quejas ante el abad, y que éste apelara por los mismos motivos ante el rey<sup>55</sup>. Según los documentos conservados en el cartulario, la monarquía casi siempre se puso del lado de los benedictinos. Sin embargo, también sabemos que los reyes acostumbraron favorecer la emergencia de una oligarquía local, no sin aparentar estar apoyando, por atavismo o inercia, los privilegios monásticos, algo que se desprende muy bien de la lectura de la segunda crónica anónima<sup>56</sup>. En

---

<sup>53</sup> Charles GARCIA, « *Mirabilia* et réforme de l'Église en Castille à l'époque de Christophe Colomb: la conflictivité autour des monastères bénédictins », *Entre la Péninsule ibérique et l'Amérique, cinq-centième anniversaire de la mort de Christophe Colomb*, Rica Amran (coord.), París: Indigo, 2007, pp. 87-101.

<sup>54</sup> El estado actual de la cuestión nos mueve a ver esta diferenciación a partir del siglo XIII, o sea la del momento en el que el crecimiento demográfico favoreció la concreción de una auténtica estratificación social en grupos separados, cosa que no hubiera sido posible a finales del siglo XI por la debilidad de la estructura poblacional de aquel entonces.

<sup>55</sup> Los extensos párrafos sobre las torturas deben ser leídos, en nuestra opinión, a la luz del contexto de la discriminación que se estaba llevando a cabo contra los “mezquinos” por parte de la elite burguesa y que, para el autor *anónimo*, no eran sino el medio escripturario que tenía a su alcance para conciliarse el apoyo de los pecheros en la lucha que los monjes estaban llevando contra la oligarquía concejil, *CAS*, pp. 78-81.

<sup>56</sup> *CAS* II, pp. 140-141: “*en el año quinto después que fue abad, conbiene a saver, en la hera de mill y duçientos e ochenta e siete [1249], como ya todos los moradores de Sant Fagum estudiesen en gran paz e reposo, e non fuese Satán ni encuentro malo entre ellos, el diablo, que nunca duerme nin fuelga, mas sienpre busca a quien trague, despertó contra el abad e monasterio los coraçones de algunos burg[u]eses, los quales ya de antigüedad acostunbraron de alçar torpemente la çerviz, pero todavía su daño, contra sus señores monjes, ca deçían al abad: "Nosotros non somos obligados a obedecer a tus mandamientos, por quanto somos siervos del rei e la villa está e pertenece a su mandar e non al tuyo". Por çierto, estos querían quebrantar la raçón e derecho del monasterio, quitando e sustrayendo a sí e a sus casas de la jurisdición del monasterio e abad e escogieron entre sí a algunos para enbiar a Sevilla al señor rei don Fernando [III], porque en su presencia propusiesen e alegasen estas raçones contra ellos, conbiene a saver: que el abad e convento les quitavan los pastos de sus obejas, e exidos, e el fuero, e aún por fuerça tenían su sello, e aún que les eran fechos muchos daños e ynjurias ynnumerables*”; pp. 149-150: “*Rui Fernández, que era juez en la corte del rei e en ella morava continuamente, qu'el señor abad obiese reformado paz entre los hombres sobredichos e avía fecho merinos e alcaldes sin gelo*

Castilla, Alfonso X quiso buscar el apoyo de las villas para reducir la influencia de los nobles, pretexto por el que estos se sublevaron contra el rey y consiguieron echarlo del trono. La reina María de Molina imitó a su suegro durante la época enturbiada de las minorías regias. Como hiciera en su día el rey Sabio, la viuda de Sancho buscó el respaldo de las ciudades para contrarrestar a una nobleza con ansias de poder y de dominación. El resultado de esta política fue que, entre 1250 y 1350, tanto en Sahagún como en muchas ciudades castellanas, una parte importante de la población se vio excluida de forma casi definitiva de los asuntos municipales. Cuando finalizaron estas luchas la oligarquía “burguesa” se había reforzado y por ello se cerró poco después, como para demostrar con su actitud que se había formado al calor del crecimiento urbano, y no como consecuencia de un asalto al poder desde fuera.

La puebla de Sahagún funcionó en muchos sentidos como un factor de diferenciación social en la Edad Media. Junto al abad, los “burgueses” también se enriquecieron con el comercio local. A finales del siglo XIII y principios del XIV, habían conseguido formar una red de poder muy organizada, como la de las hermandades, que fueron uno de los instrumentos en los que se apoyaron para incrementar el control político sobre el mundo rural, a la vez que utilizaron a éstas como ariete para debilitar el poder monástico. Esta historia parece encajar bien con el contexto del que nos está hablando la *primera crónica anónima*, principios del siglo XIV, la cual, por las razones que ya hemos observado, no podía declarar abiertamente su intención —la de la dominación social—, razón por la que pensamos que nos encontramos ante una narración que emplea eficazmente la antigua y manejada técnica de la « *veritas fucata* ».

Charles GARCIA

Universidad de Poitiers  
Centre d'études supérieures de  
civilisation médiévales (CESCM)

Resumen:

¿Se podía mentir en la Edad Media? En la producción escrita medieval, detrás de la forma y del contenido se encuentra con frecuencia la verdad escondida, o sea el discurso simbólico tan característico de los autores medievales. El referente medieval en este tema fueron las Sagradas Escrituras, de ahí la abundancia de las metáforas destinadas a dar a ver lo que estaba oculto, el cual poco tenía que ver con las realidades aparentes. Desde esta perspectiva, intentaremos buscar en un texto cronístico la articulación de los signos codificados que encierra la narración, y con ello las representaciones sociales.

Résumé: Pouvait-on mentir au Moyen Âge ? Dans la production écrite médiévale, derrière la forme et le contenu se trouvait souvent la vérité cachée, c'est-à-dire le discours symbolique si

---

*façer saber nin façer mención d'él, fue mucho airado e reputó aberle seído fecha gran ofensa. E luego quiso façer e procuró que el rei fuese contrario, proponiendo ante el rei qu'el abbad de Sant Fagún avía fecho en ella merinos e alcaldes contra derecho e contra el fuero e contra el señorío del rei, lo qual, si así pasase, deçía que el rei perdería la villa de Sant Fagum e quanto derecho e señorío le pertenesçía”.*



caractéristique des auteurs médiévaux. En matière d'écriture, la référence de cette époque fut toujours la Bible, d'où le foisonnement de métaphores destinées à montrer ce qui demeurait caché, et qui avait peu de chose à voir avec les réalités apparentes. C'est en prenant appui sur cette approche que nous nous proposons de déchiffrer l'articulation des signes codés présents dans une chronique médiévale et, à partir de cette base, les représentations sociales.

**Palabras clave:** Edad Media - reino de León-Castilla - abadía de Sahagún - dominación social - crónicas medievales - escritura política – verdad - mentira

**Mots clé :** Moyen Âge – León-Castille – abbaye bénédictine – domination sociale – écriture politique – vérité - mensonge

**Keywords :** Middle Ages – León-Castile – Benedictine abbey – social domination – political writing – Truth - Lie