

Memoria y cultura en la documentación del monasterio de Samos: la respuesta de las fórmulas “inútiles” (años 785 a 1209)

José Ángel García de Cortázar

EN AGOSTO de 1987, en el marco del antiguo monasterio premostratense de Santa María la Real de Aguilar de Campoo y dentro del *Primer Seminario sobre El Monacato*, recibí las primeras (y, de momento, últimas) lecciones de introducción al canto gregoriano impartidas por el destinatario de este volumen de homenaje, el profesor Ismael Fernández de la Cuesta. Desde entonces, hemos tenido ocasión de coincidir unas pocas veces en jornadas de estudio y en libros colectivos. Hoy, al repasar esas ocasiones, observo cómo nuestros respectivos intereses historiográficos se han ido aproximando con el tiempo. Esa aproximación responde, y tomo las palabras de Clifford Geertz, a un creciente abandono (también por mi parte) del estudio de “los hechos supuestamente duros de la existencia social” y aun paralelo entusiasmo, en las historiografías actuales de toda edad y país, por “los hechos también supuestamente blandos de esa misma existencia”. Frente al interés por saber quién posee los medios de producción, quién tiene los cañones, los informes o los periódicos, se alza hoy el interés por conocer “de qué imagina la gente que trata la vida, qué fundamenta las creencias, legitima el castigo, sostiene la esperanza o explica la pérdida”¹. En otras palabras, los temas de cultura, de mentalidades, de mitos e imaginarios se han abierto

paso en la historiografía, probablemente como simple reflejo del ascendiente que tales temas han adquirido en la práctica cotidiana de nuestra vida contemporánea. No es lo que sucedió sino la percepción que cada uno tiene de lo que sucedió lo que sigue animando filias y fobias en nuestra convivencia diaria.

Desde la perspectiva de la ruta que he escogido ahora para mi navegación y para centrar mi actual singladura, podría indicar que, animado por nuevas preocupaciones históricas y estimulado por la obra de unos cuantos estudiosos, singularmente “hispanistas” (Colin Smith, Brian Dutton, Peter Linehan, Georges Martin, Patrick Henriot), me he internado por el sendero del conocimiento de la creación de memoria social, que, en los momentos actuales de la historia de España, tan apasionante (como “oportunista”) resulta. El territorio de análisis que he elegido es aquél con el que estoy más familiarizado, el de la documentación de los centros monásticos del norte de la península Ibérica entre los años 718 y 1230. Y no puedo ocultar que, junto a los estímulos generales a los que acabo de aludir, la pura atención a los documentos forma parte de una preocupación por la “fuente”, en este caso, escrita, que en los últimos años parece haber recuperado el interés de los medievalistas².

¹ C. GEERTZ, *After the Fact*. Cambridge 1995, p. 43, citado por A. KUPER, *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona 2001, p. 95.

² J. ESCALONA y P. AZCÁRATE, “Una fuente “casi” perdida para la historia de la Castilla medieval. Notas en torno al

En este sentido, y si se me permite una apreciación historiográfica, diré que da la impresión de que los antiguos caminos de los cultivadores de la historia general y de los de las disciplinas relativas al documento parecen haberse cruzado en los últimos tiempos. De un lado, los primeros son cada vez más conscientes de las virtualidades informativas aún inéditas en documentos, incluidos (o preferiblemente) los falsos y, por extensión, en los cartularios, y demandan a los segundos nuevos esfuerzos en ese campo, hasta hace poco reconocido como de su exclusiva competencia. Pero, de otro lado, los que considerábamos estudiosos profesionales del documento de algunas universidades españolas parecen haber renunciado a la que, hasta ahora, era parte sustancial de su oficio, el análisis de la documentación gráfica tanto diplomática como codicológica, para atender las demandas de una nueva y atractiva línea de investigación, la de la "Cultura escrita", en que, quizá inevitablemente, de momento, el mimetismo respecto a los modelos propuestos por los estudiosos, preferentemente italianos, resulta a veces excesivo.

En estas circunstancias, y aun reconociendo la soberana libertad de los antiguos paleógrafos y diplomatas para encauzar sus esfuerzos investigadores en la dirección que les parezca conveniente, los historiadores generales, probablemente (así es mi caso) por propio egoísmo, añoramos y seguimos buscando las aportaciones de aquellos expertos del documento que todavía ofrecen sus sutiles saberes sobre letras, copias, fórmulas y escrituras. Y ello por la razón bien conocida pero que recientemente han vuelto a subrayar algunos trabajos, como los de Fernando López Alsina sobre los Tumbos de la catedral de Santiago de Compostela³ o sobre algún documento de Samos⁴, los de José Antonio Fernández Flórez y Marta Herrero sobre diplomas de la abadía de Sahagún⁵, los de

Becerro de San Pedro de Arlanza", en *Hispania*, 208 (2001), p. 451.

³F. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela 1988.

⁴F. LÓPEZ ALSINA, "Millas in giro ecclesie: el ejemplo del monasterio de San Julián de Samos", en *Estudos Medievais* (Oporto), 10 (1993), pp. 159-187. Ver también para un aspecto muy concreto pero de interés para el tema de la memoria del monasterio: A. BESGA, "La estancia de Alfonso II en el monasterio de Samos", en *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 159 (2002), pp. 201-217.

⁵Aparte de esas tareas de edición crítica de ambos profesores, ver un resumen de las implicaciones del oficio de *scriptor*, en J. A. FERNÁNDEZ FLÓREZ, "Escribir en León y Castilla en

Manuel Zabalza sobre la documentación condal castellana⁶ y los de Julio Escalona y su equipo sobre el Becerro del monasterio de Arlanza⁷, de que un cartulario, con su orden, sus ilustraciones y sus falsificaciones, constituye un precioso testimonio de relación entre compilación documental, construcción ideológica y, a la postre, evolución política, esto es, histórica en su más amplio sentido⁸.

Dentro de este ámbito de inquietudes, mi periplo personal me ha llevado ya en trabajos anteriores a bucear someramente en los textos de unos cuantos monasterios del cuadrante noroeste de la Península⁹ y, más específicamente, en los de San Millán de la Cogolla¹⁰, tratando de hallar los contenidos de memoria social más fácilmente localizables en los escritos elaborados en ellos. En el curso de mi indagación, me ha preocupado conocer si, además de una variable cronológica, podría haber existido también

la época medieval", en *Viajes y viajeros en la España medieval*. Actas del IV Curso de Cultura Medieval (Aguilar de Campoo, setiembre de 1993). Madrid 1997, pp. 143-175. Sin olvidar, en mi caso, las sugerencias que ese autor y la profesora Marta HERRERO me han brindado y brindan directamente.

⁶M. ZABALZA, *Colección diplomática de los condes de Castilla*. Salamanca 1998.

⁷J. ESCALONA y P. AZCÁRATE, "Una fuente "casi" perdida", ob. cit.; J. ESCALONA, P. AZCÁRATE y M. LARRAÑAGA, "De la crítica diplomática a la ideología política. Los diplomas fundacionales de San Pedro de Arlanza y la construcción de una identidad para la Castilla medieval", en C. SÁEZ (ed.), *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*. Alcalá de Henares 2002, II, pp. 159-206.

⁸C. MENDO, "El pensamiento archivístico medieval. Una página de la historia de la cultura a través del fondo documental de la catedral de León", en J. M^a SOTO RÁBANOS (ed.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*. Madrid 1998, I, pp. 591-625.

⁹J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, "Monasterios y dominios monásticos en el reinado de Alfonso VI de León y Castilla", en F. LÓPEZ ALSINA (ed.), *El Papado, la Iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela en 1095*. Santiago de Compostela 1999, pp. 71-87; "Monasterios castellanos, memoria histórica y organización de la sociedad y del espacio en los siglos X a XII", en *Silos. Un milenio*. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos. Abadía de Silos 2003, II. *Historia*, pp. 143-176; "Monasterios románicos de Castilla y conservación de la memoria histórica", en J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR (coord.), *Monasterios románicos y producción artística*. Aguilar de Campoo, 2003, pp. 9-33.

¹⁰J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, "La construcción de memoria histórica en el monasterio de San Millán de la Cogolla (años 1080-1240)", conferencia en Ateneo Riojano (Logroño), noviembre de 2003, en prensa.

otra variable espacial que explicara determinados comportamientos. Precisamente, la imagen que una lectura superficial de los documentos proporciona me llevó, primero, a sugerir diferencias al respecto entre los diplomas producidos al este y al oeste de la línea meridiana marcada por el río Pisuerga¹¹, y, más tarde, a estudiar más detenidamente (con continua referencia a lo que podrían ser comportamientos regionales diferentes) la presencia regia en todas sus formas en la documentación generada entre 711 y 1065 en el solar del que, en la última fecha, era el reino de León y Castilla¹².

Ahora, dos compromisos que he adquirido y esperan resultados para los últimos días del mes de septiembre (de 2005) me han animado a escoger para responder a ambos un único tema: el de la Cultura y la Memoria contenidas en la documentación generada en dos significativos monasterios de distintas áreas del reino de León y Castilla: Samos y Arlanza, mientras dejo para un momento posterior un análisis semejante sobre los textos de Sahagún. Aunque los hallazgos alcanzados en cada uno de ellos puedan ya resultar significativos a título particular, será una comparación de los resultados obtenidos a partir de varios la que permitirá validar la hipótesis de los comportamientos regionales (o simplemente de cada monasterio) de los escriptorios monásticos en el tema concreto que me propongo indagar. De ese panorama, y mientras para el homenaje-memorial a José-Luis Martín, y como recuerdo a su proclamada "utilidad de las fórmulas inútiles"¹³, he escogido la documentación de Arlanza, en el que aquí me ocupa he decidido estudiar la del monasterio de San Julián de Samos.

El instrumento de análisis que voy a aplicar en los dos casos está constituido por una encuesta que contiene nueve cuestiones, que iré presentando a la vez que ofrezco los resultados de su aplicación a la documentación samonense. El material de estudio en este

caso es, por tanto, la documentación generada en el monasterio dedicado a los Santos Julián y Basilisa *in territorio Samanos in ripa Sarrie, subtus monte Zebruario vel Eribio, in provintia (excepcionalmente, urbe) Gallecie*.

La primera cuestión se refiere a la propia *fuelle*. He utilizado la que Manuel Lucas Álvarez puso en nuestras manos en 1986 con el título de *El tumbo de San Julián de Samos*¹⁴. El volumen contiene un total de 287 documentos: 250 de ellos (249 según numeración correlativa, más un 117 bis) forman la "Colección diplomática del Tumbo", mientras que los 37 textos restantes se agrupan en un "Suplemento", que incluye principalmente la transcripción de documentos originales y, en menor medida, de algunas copias. La fecha de elaboración del Tumbo, el año 1200, resulta significativa en el ámbito de confección de este tipo de compilaciones. Es un poco más tardía que la de la segunda parte del desaparecido Becerro de Arlanza¹⁵ y casi coincide con la del Becerro Galicano de San Millán de la Cogolla. El entorno del año 1200, como había sucedido con el del año 1100 (recorremos la elaboración de los Becerros de los monasterios de Sahagún y Cardaña), resultó, como se ve, un tiempo propicio para que las entidades monásticas hicieran recopilación de aquellos documentos especialmente relevantes para la defensa de sus derechos o el reconocimiento de sus propiedades y privilegios.

La cronología de los 287 documentos editados por Manuel Lucas abarca desde el año 785, texto más antiguo, hasta 1209, documento más reciente, añadido al Tumbo nueve años después de la confección de éste. La distribución de los testimonios por siglos es la siguiente: 1 del siglo VIII, 8 del siglo IX, 64 del siglo X, 138 del siglo XI, 71 del siglo XII, 4 del siglo XIII y uno de fecha desconocida. La calidad diplomática de los textos ha sido sopesada a lo largo del tiempo por diversos autores: según los casos, Flórez, Risco, Barrau-Dihigo, Peter Rassow, Sánchez-Albornoz, Antonio Floriano, Maximino Arias, Rubén García Álvarez y, por supuesto, el propio editor actual de los textos, Manuel Lucas. Dejando al margen pequeñas cuestiones relativas a enmiendas de fechas, de todos los documentos de la colección han

¹¹J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, "El reino de León en torno al año mil: relaciones de poder y organización del territorio", en *La península Ibérica en torno al año 1000*. VII Congreso de Estudios Medievales de la Fundación Sánchez-Albornoz (León 1999). Ávila 2001, p. 262.

¹²J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, "Documentación real y espacios documentados en los reinos de Asturias y León (718-1065)", en J. TORRES (ed.), *Historica et Philologica*. In honorem José María Robles. Santander 2002, pp. 169-182.

¹³J. L. MARTÍN, "Utilidad de las fórmulas "inútiles" de los documentos medievales", en *Semana de Historia del Monacato cántabro-astur-leonés*. Oviedo 1982, pp. 81-86.

¹⁴M. LUCAS, *El Tumbo de San Julián de Samos (siglos VIII-XII)*. Estudio introductorio. Edición diplomática. Apéndices e índices. Santiago de Compostela 1986.

¹⁵J. ESCALONA, P. AZCÁRATE y M. LARRAÑAGA, "De la crítica diplomática", ob. cit., p. 179, proponen una fecha entre los años 1150 y 1160.

sido doce los que han suscitado sospechas sobre su autenticidad. Por descontado, fue el erudito francés Barrau-Dihigo quien se mostró en más numerosas ocasiones crítico con los documentos samonenses. Pese a sus propuestas, de los doce textos sospechosos, diez han recibido la etiqueta de autenticidad por parte de los otros estudiosos y así lo acepta el último editor. Más tarde, podremos observar que, en cuatro casos, los resultados del análisis de las “fórmulas inútiles” dan la razón a Barrau-Dihigo en el aspecto diplomático sin que en el histórico esté claro que carece de ella.

De los diez documentos rescatados del arcón de la sospecha, cuatro proceden de reyes (Ordoño I en tres ocasiones; Alfonso II en una), cuatro de presbíteros y dos son inventarios. Uno de éstos fue elaborado en 872 (por el abad Ofilón)¹⁶, en un documento “extraordinariamente polémico” aunque “el contenido de su texto es perfectamente admisible”, y el otro probablemente en 944¹⁷. Por fin, los dos documentos considerados unánimemente como falsos se atribuyen a autores socialmente muy diferentes aunque llegaron a coincidir en el tiempo de su vida. Uno fue el presbítero Fonsino¹⁸, quien lo redactó en fecha que no conocemos con exactitud, quizá el año 982. El otro fue el rey Vermudo II, quien, según reza el texto, lo otorgó en 997¹⁹.

La atribución de autoría de documentos que se han demostrados falsos o dudosos es, sin duda, una de los síntomas de selección de referentes de memoria histórica. En este sentido, y a reserva de volver oportunamente sobre ello, de esta primera exploración de la identidad de las personas con las que el monasterio de Samos vincula una parte significativa de su memoria, se deduce que aquéllas fueron, sobre todo, los reyes Alfonso II (quien recuerda a su padre Fruela), Ordoño I (que es presentado como el restaurador del monasterio) y Vermudo II. Si aprovechamos la ocasión para ampliar brevemente ahora nuestra indagación por los documentos reales, podremos comprobar que, subsidiariamente, aquella memoria alude muy de pasada a Alfonso V, incorpora tardíamente a Fernando I, más como sustanciador de pleitos que como directo benefactor del monasterio, y sólo sigue con convicción la genealogía real a partir de Alfonso

VI. En especial, cuando se refiere a monarcas “gallegos” por su función (Urraca, antes infanta y *comitissa Gallecie*), su nacimiento (Alfonso VII) o su ámbito de ejercicio de poder dentro de un reino de León separado en 1157 de Castilla (Fernando II y Alfonso IX). Aún así, y comparado con lo sucede en Arlanza, el número de documentos reales en Samos es muy reducido²⁰.

La *tipología de los contenidos* de los actos jurídicos documentados en los diplomas samonenses es, por supuesto, muy variada, tanto como en cualquier otra gran abadía. Más significativo que constatar esta obviedad, es recordar que, como sucedió en muchas de ellas en su historia alto y plenomedieval²¹, hacia finales del siglo XI se produjo un cambio en dicha tipología. En el caso de Samos, es claro que, mientras hasta el año 1080 el contenido documental más frecuente es, con mucho, la donación (casi un 70% de los textos son donaciones, bien al propio Samos bien a alguno de los centros que acabarán siendo parte de su dominio), entre aquella fecha y 1200, no llegan a representar siquiera un 25% del total de los actos jurídicos documentados. En su lugar, la tipología se nutre de pleitos, inventarios, privilegios de exención, cesiones de heredades para su explotación, etc. Esta simple constatación sugiere ya las líneas maestras de la evolución del dominio monástico: creación y engrandecimiento hasta finales del siglo XI y consolidación y defensa desde entonces.

Las variedades de *la invocación* nos introducen ya en el mundo de las fórmulas empleadas en el *scriptorium* samonense. Un mundo en el que, dado que las variedades empleadas vienen con frecuencia del depósito de las viejas *Formulae Visigothicae*²², bueno será que entremos con la convicción de que lo importante no es constatar la presencia de una determinada fórmula sino la frecuencia, la cronología y la ocasión

²⁰ Como ejemplo del aserto nos sirve el caso de los documentos de Alfonso VII. Mientras el monasterio de Arlanza recibe once, el de Samos sólo obtiene dos: M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 57 (año 1146) y Suplemento, n.º S-22 (año 1148). Este segundo es considerado falso por P. RASSOW.

²¹ L.J. FORTÚN, “El señorío monástico altomedieval como espacio de poder”, en J. I. DE LA IGLESIA (coord.), *Los espacios de poder en la España medieval*. XII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 30 de julio a 3 de agosto de 2001). Logroño 2002, pp. 181–243, reunió datos y reflexionó sobre el cumplimiento de esa coyuntura en unos cuantos señoríos monásticos.

²² I. GIL, *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla 1972, pp. 70–112. A. CANELLAS, *Diplomática Hispano-Visigoda*. Zaragoza 1979.

¹⁶ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 5.

¹⁷ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 35.

¹⁸ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 153.

¹⁹ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 6.

en que se emplea. Ello es lo que le otorga significado susceptible de utilización en una empresa que pretende recoger y, a la postre, comparar las huellas de la memoria y la cultura en distintos monasterios del reino de León y Castilla.

La invocación empleada en los documentos samonenses registra continuamente entre 785 y 1207 una absoluta hegemonía de tres fórmulas: *In nomine Domini*, *In Dei nomine* y, sobre todo, *In nomine sancte et individue Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Excepcionalmente, la invocación trinitaria refuerza sus contenidos con una declaración expresa de los contenidos del dogma. Lo hace, sobre todo, en tres ocasiones. La primera en un documento de Sancho el Craso del año 962: *In nomine simplo, trino, divinoque Pater, videlicet et genitus, Filius in tempore genitus, Spiritus Sanctus unite, nec genitus nec ingenitus sed ex ambobus procedens, quia nec generat nec generatur a quoquo*²³. Las otras dos proclamaciones más explícitas de ortodoxia trinitaria se contienen en sendos documentos de los años 1063 y 1064. De los dos, mientras en el segundo, la afirmación doctrinal se limita a proclamar *unus in trinus et trinitas in unitas*²⁴, en el texto de 1063, se reitera la idea de la doble procedencia del Espíritu Santo, esto es, la doctrina del *Filioque* tal como hacía diez años Humberto de Silva Candida la había recordado al patriarca de Constantinopla Miguel Cerulario. En palabras del texto samonense: *In nomine Genitoris Geniti, simulque ex ambobus procedens Spiritus Sanctus, qui est trinus in unitate et unus in deitate*²⁵.

Aunque la invocación trinitaria fue siempre con mucho la más frecuentemente empleada en los documentos samonenses, desde el año 1020, y con las excepciones previas de un texto dudoso, al menos para Barrau-Dihigo, del año 902 y de otro del 947²⁶, se introdujo ocasionalmente, sobre todo, entre 1030 y 1075, una fórmula que recordaba expresamente el papel redentor de Cristo: *Domino meo Creatori summo Redemptorique omnium, cuius nomen Trinitas alma glomerat in unitate divina*²⁷. Parecía como si "transcurridos mil años desde la redención", según

la conocida expresión de Raúl Glaber²⁸, los monjes samonenses, recogiendo de las *Formulae Visigothicae*, trataran de recordar el acontecimiento. La fórmula todavía estará presente en el extenso inventario que en 1125 realizó el abad Pedro Froilaz de todas las heredades con que, desde el comienzo de su mandato, se había incrementado el patrimonio del monasterio²⁹. Para esa última fecha, y por dos veces³⁰, la invocación trinitaria se había abierto a la *precese sancte virginis Marie*, expresión que, por su colocación en la frase, hacía actuar a la Virgen de intermediaria entre las tres personas de la Trinidad y las *omnium apostolorum, martirum et confessorum atque virginum*.

Los destinatarios espirituales de los actos jurídicos documentados eran, por supuesto, los santos titulares del monasterio de Samos. Esto es, en principio, san Julián y santa Basilisa. A ellos se unieron después santa Eufemia, citada en 872 en el polémico documento del abad Ofilón y, desde 932, en textos sin sospecha, y, a partir de 978, Santa María Virgen, quien, cuando es mencionada, va inmediatamente después de los titulares principales y antes de santa Eufemia. La presentación de estos destinatarios, a los que acompañará más tarde un indeterminado conjunto de *sanctorum sociorumque*, se hace (en los documentos samonenses en que aparecen: un 60% del total) a través de frases en que, en dativo plural, se combinan dos sustantivos (*patronus*, *martir*) con cinco adjetivos utilizados normalmente en grado superlativo: *invictissimis*, *gloriosissimis*, *triumphatoribus*, *fortissimis* y *sanctissimis*. Aunque la fórmula utilizada más veces parece la de *invictissimis, triumphatoribus et, post Deum, fortissimis patronis nostris*, no es fácil detectar una tendencia en el empleo de las distintas combinaciones posibles, que no parecen responder con claridad ni a la cronología de los textos ni al orden de distribución en el tumbo de los diplomas originales que se copiaron en él. Lo que sí resulta evidente son dos datos. De un lado, que este tipo de destinatarios espirituales figura sólo en los documentos de donación y, de otro, que desde 1080 su mención se va haciendo cada vez menos frecuente hasta que desaparece a partir de 1122. Desde entonces, en su lugar, triunfa la expresión de publicidad

²³ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 39. Recuérdese que, casi por los mismos años, la invocación del Fuero de Castrojeriz, de 974, abundaba en una consideración trinitaria semejante: G. MARTÍNEZ DÍEZ, *Fueros locales en el territorio de la provincia de Burgos*. Burgos 1982, pp. 119-122.

²⁴ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 71.

²⁵ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 223.

²⁶ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 33 y 226, respectivamente.

²⁷ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 73, año 1030.

²⁸ RAÚL GLABER, *Historias del primer milenio* (ed. J. TORRES. Madrid 2004), IV, 5, par. 14, p. 229.

²⁹ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 54, año 1125.

³⁰ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 176 (año 1078) y 187 (año 1122).

dedicada a *omnes tam moderni quam posterii*, cobijados por la fórmula *Notum sit omnibus*.

La *arenga* o fórmula a través de la cual, en un 60% de los documentos samonenses, se pone en boca del autor de la donación los presuntos sentimientos que le empujaron a hacerla³¹, tampoco ha dejado huellas sustantivas de un empleo preferencial por una u otra de las casi veinte variantes registradas. Tampoco una comparación entre arengas contenidas en documentos originales y en documentos copiados en el tumbo ha dado resultados al respecto. De hecho, los textos originales, transcritos por Manuel Lucas como Suplemento a los del Tumbo, además de escasos, por su tipología (varios pleitos, alguna venta), apenas proporcionan ejemplos de arengas. De todas las variedades de éstas, los documentos de Samos utilizan con profusión claramente más abundante una de ellas: *Cum peccatorum meorum mole depressus, in spe fiduciaque sanctorum meritis respiro, non usquequaque desperatione deicio, etiam teste consciencia reatus mei criminis sepe pavesco*. Por supuesto, algunos textos nos ofrecen arengas que incluyen complejas variaciones en torno a esa misma idea³² y, en un caso, nos brindan un párrafo que constituye una bella metáfora del género “milicia es la vida del hombre sobre la tierra”³³.

A partir de los años 1120, esto es, a la vez que la mención de los *invictissimis* destinatarios espirituales de las donaciones al monasterio, cesan en Samos las arengas de contenido espiritual para ser sustituidas por las de contenido doctrinal, más próximas a preocupaciones de tipo exclusivamente secular. De los trece textos que contienen arengas doctrinales, ocho fueron documentos reales, uno papal y otro de un cardenal legado. Por supuesto, al incluirse en privilegios concedidos a Samos, el sentido dominante de estas arengas posteriores a 1120 es el de reconocimiento regio de la conveniencia de apoyar y ayudar

³¹ L. LAFFON, “Arenga hispana: una aproximación a los preámbulos documentales de la Edad Media”, en *Historia. Instituciones. Documentos*, 16 (1989), pp. 133–232, hizo una presentación sistemática de los tipos de contenidos más frecuentes en los preámbulos con abundante ejemplificación de los mismos.

³² M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 77 (año 1054) y n° 201 (año 1070), en que la arenga ocupa 17 líneas e incluye textualmente frases del Evangelio o del Apocalipsis.

³³ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 217 (año 973): *Ex me enim indigno, si dignus regi habetur qui militibus eius receptaculum preparat eis que necessaria tribuit, quanto magis famulis Christi mortificati a seculo, militantes Deo, qui contra hostem antiquum humani generis inimicum lorica fidei induti et galea salutis armati, quoabtantur ad bellum,...*

a las instituciones eclesiásticas. En ese sentido se expresaba en 1190 el rey Alfonso IX de León al confirmar al monasterio todos los derechos, posesiones y privilegios: *Catholicorum regum esse dinoscitur sacra loca et religiosas personas diligere ac venerari, et eas suis ditare muneribus et beneficiis ampliare*³⁴. Antes de aquella fecha de 1120, propuesta como hito del cambio de contenido de las arengas, un solo documento (para el que su editor proponía la fecha de 1099) anticipaba la modalidad doctrinal que iba a imponerse veinte años después. El hecho de que sepamos que el texto ha sido manipulado, probablemente en 1127, podría explicarnos la inclusión de una frase que, como arenga, resulta un tanto precoz³⁵.

Los *motivos* que, para efectuar las donaciones, declaran unos cien de los 287 documentos samonenses tienen que ver con el principio general de la reciprocidad: os doy bienes materiales a fin de que vuestros monjes oren por mi salvación eterna o por la de mis padres y parientes. En torno al año 1000, ese principio quedó fijado de modo que las donaciones fueron hechas casi siempre *pro remedio anime mee* o *pro remedio anime mee et parentum meorum*. En el caso de Samos, los documentos incluyen tal dato a partir del año 973 (*anima mea*) y 982 (*anime parentum meorum*). Por ello, sorprende que un texto del año 951, en documento original además, contenga la expresión *pro anima mea et omnium fidelium defunctorum*, que no volverá a repetirse en toda la colección documental³⁶. Los otros dos casos de mención de la expresión *pro anime mee* se encuentran en documentos de los años 849 y 854, que, aunque los estudiosos posteriores a Barrau Dihigo han aceptado como correctos en su contenido, no dejan de reconocer que fueron objeto de algún tipo de manipulación posterior, lo que la presunta precocidad de la fórmula insertada vendría a corroborar³⁷.

Los *objetivos* de las donaciones realizadas por los bienhechores del monasterio tienen en la documentación sus propias fórmulas. Aunque todas ellas se reduzcan a la obvia del mantenimiento de la comunidad monástica, las frases tienden a recordar que, sin ningún tipo de dominancia en su aparición, el monasterio debe cuidar también de otras gentes. Por

³⁴ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, Suplemento, n° S-30.

³⁵ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 59, atribuido al rey Alfonso VI. Los comentarios a la evidente manipulación de un texto, cuyo fondo puede ser válido, en p. 173.

³⁶ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 93.

³⁷ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 128 y n° 99 respectivamente.

ello, entre las expresiones más frecuentes se halla la de que determinada donación debe servir *pro sustentatione fratrum* pero también *pro victu et sustentatione venientium hospitem, pauperum et peregrinorum*. De esa forma, la supervivencia de los monjes pero también el cumplimiento de sus deberes de caridad hacia pobres y peregrinos se incluía sistemáticamente como objetivo inmediato de las donaciones³⁸. En ocasiones, la fórmula aceptada o propuesta por el donante iba más allá de esos servicios. Así lo demuestra Genitrigo, constructor de la iglesia de San Salvador de Flavelo, que entrega en 947 a la custodia del abad y monjes que allí moren *pro victu atque toleratione in eodem loco advenientium et pro victu fratrum vel omnis collegii christianorum, patrum, fratrum, carorumque nostrorum, ut habeant ibidem reficiendi, sedendi, requiescendi locum cum custodia abbatis vel fratris*³⁹. Como sucedía frecuentemente en el caso de las saluciones y las arengas, aunque en menor medida, una cierta logorrea amenaza las distintas fórmulas del escriptorio samonense.

En las *cláusulas condenatorias*, la primera parte, la conminatoria, iniciada por el condicional *Si*, se destina a cubrir todas las posibles identidades de los presuntos contraventores del acto jurídico documentado. En la documentación samonense, la forma más habitual de hacerlo (por encima de la mitad de los casos) es la más simple: *Si aliquis, Si quis* o, más sobrio todavía, *Qui*. A partir de ese enunciado, el notario va proponiendo posibilidades: *tam ex fratribus, clericis ac laicis* o *tam regia potestas quam populorum universitas, qualive ordinis vel generis* o *de gente mea aut extranea*. La mayoría de las expresiones resultan tan genéricas que no es extraño que su aparición se produzca de forma indistinta desde el más antiguo al más moderno de los documentos. Sin embargo, unas pocas expresiones se salen de la norma común, por lo que cabe pensar que su empleo tenía cierta carga de intencionalidad en el momento en que se redactó el diploma. Dentro de esta posibilidad incluyo aquellas fórmulas que contienen una advertencia concreta a la *regia potestas*, al *rex*,

*comes, infaustus iudex*⁴⁰, a la *pontificum maiestas*⁴¹ o, más explícitamente, *cuiuslibet generis homo ad irrupendum venerit, sive episcopus, comes, iudex, abbas*⁴². En todos los casos, la docena y media de documentos samonenses que incluyen esas precisiones están fechados entre los años 980 y 1050, lo que no parece imposible relacionar con las alteraciones que, en torno al año mil, afectaron al reino de León y que, entre otros efectos, acabaron por provocar la sustitución de la dinastía astur-leonesa por la navarra en 1037.

La segunda parte de las cláusulas condenatorias propone el castigo con que el autor del documento aspira a salvaguardar el efectivo cumplimiento de su voluntad expresada en el texto. Es conocido que, además del castigo de los azotes (en Samos en un solo texto), las fórmulas que expresan las penas que caerán sobre el contraventor respondieron habitualmente a tres tipos: espiritual (ser maldecido por Dios o excomulgado), material inverosímil (pagar mil talentos de oro), material verosímil (abonar el duplo del valor de lo encausado o una cuantía de sólidos o, más tarde, maravedís). De las tres, la última se encuentra indefectiblemente en los documentos de venta, la segunda en los de todo tipo y la primera, sobre todo, en los de donación. En su conjunto, los castigos de tipo espiritual con que se amenaza en los textos samonenses tienen que ver con un destino eterno de condena (*cum Iuda proditore*) o, mucho menos frecuentemente, con otro semejante al que tocó a Datán y Abirón, que fueron tragados por la tierra, y siempre con el anatema o la excomunión y el extrañamiento del cuerpo de la Iglesia, que se expresa en ésta o parecida forma: *a comunione Domini nostri Iesu Christi et a cetu fidelium et ab ecclesia catholica sit alienatus*.

Como en otro tipo de cláusulas, la documentación de Samos tampoco ahorró retórica a la hora de asustar a presuntos culpables con los castigos más terribles. Y también como en otros casos, no es fácil seguir pistas que resulten significativas. Con todo, para facilitar ulteriores comparaciones con datos de otras procedencias, me permito señalar dos. La primera se refiere a la mención expresa de segregación

³⁸ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, Suplemento, n° S-13 (año 1058). Como se expresa doña Elvira, *prolis Veremudo rex [...] pro victum et tecumentum serborum Dei et ancillarum Dei et pro hospitibus suscipiendi et pro peregrinis advenientium et pro infirmerius currentium*.

³⁹ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 226.

⁴⁰ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 15 (sin fecha, entre años 1020 y 1061) en donación del abad Diego. Igualmente en n° 149 (año 1030).

⁴¹ M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 76 (año 1011) en el documento en que la abadesa Fernanda del monasterio de San Pelayo de Piñeira lo anexionó al de Samos.

⁴² M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 115 (año 982).

del culpable no de la *communio Domini nostri* sino, lo que parece más significativo, *a corpore et sanguine Domini nostri Ihesu Christi*, esto es, a la expresión material del cuerpo y la sangre de Cristo, que, por las fechas en que su mención se produjo (con alguna excepción puntual, entre los años 980 y 1122), pudo tener que ver con el debate sobre la transubstanciación y el misterio eucarístico que ocupó parte de las energías intelectuales del siglo XI. La otra pista que la segunda parte de las cláusulas conminatorias de los documentos samonenses sugiere de una coyuntura precisa parece mucho más inequívoca que la primera. Se trata de la incorporación del nombre de Santa María Virgen en la expresión de que el contraventor de lo dispuesto en el documento incurrirá en la *ira omnipotentis Dei et Sancte Marie*. Tal incorporación se produce claramente en Samos en los textos de la segunda mitad del siglo XII, concretamente, a partir de 1165. No parece necesario insistir en el despliegue de la devoción a María que se desarrolló en el siglo XII y que tuvo en los cistercienses, instalados en el reino de León desde mediados de aquella centuria, a algunos de sus promotores más activos.

La última de las cuestiones incluida en la encuesta que he aplicado a los 287 documentos del monasterio de Samos es un conjunto complejo de aspectos que he llamado *contenidos de memoria*. En otras palabras, hasta ahora, he tratado de ver (y, sobre todo, de dejar listo para su inmediata comparación con los datos de otros monasterios) si, bajo su apariencia de reiteración, retórica y formulismo, las expresiones utilizadas en los diplomas samonenses suministraban alguna información sobre aspectos concretos de "memoria y cultura". Ahora, en este último apartado, dejo las fórmulas para entrar a analizar contenidos. Más exactamente, tipologías de contenidos documentales que incluyen conciencia de memoria.

Es evidente que cualquier texto escrito incluye contenidos de memoria. Pero lo que pretendo en este apartado es conocer los posibles tipos (y la cuantía de los mismos) de contenidos de memoria presentes en los documentos samonenses para saber en su momento si son más o menos abundantes y del mismo o distinto tipo de los que podemos encontrar en documentos de otras procedencias. En este ámbito de preocupaciones, he identificado siete tipos de contenidos de memoria, que paso a presentar y ejemplificar brevemente. El primero es, sin duda, la propia existencia de un *tumbo* o cartulario. Ella señala que, en este caso hacia 1200, la comunidad monástica de

Samos decidió asegurar la memoria del monasterio. Para ello, no sólo copió de forma seguida los documentos originales anteriores sino que, además, lo hizo siguiendo un orden deliberado y, para los monjes, significativo. Como sabemos, la compilación no empezó por la pieza más antigua (la del año 785, que ocupa el nº 137) sino por tres documentos reales de los años 857 (Ordoño I), 951 (Ordoño III) y 861 (nuevamente, Ordoño I) en que, respectivamente, se cedía a dos monjes venidos de Córdoba el monasterio de Samos con sus antiguas pertenencias, se confirmaba las donaciones y privilegios otorgados por los antecesores y se concedía al abad Ofilón el lugar de Samos para que pudiera continuar en él la vida cenobítica⁴³.

Si entramos ya en los documentos, un segundo tipo de contenido de memoria se refiere a los datos que los textos proporcionan sobre la procedencia de los bienes enajenados a favor del monasterio de Samos o de alguna de sus dependencias. Sólo excepcionalmente los datos llegan a la precisión que se contiene en un documento elaborado en torno a los años 1196–1200, que proporciona una "Noticia de filiaciones genealógicas relacionadas con poseedores y donantes de las heredades de Goon, Levasser, Buján y Fafián"⁴⁴, o en algunos de los pleitos sostenidos por posesiones del monasterio discutidas, cuya historia es preciso rehacer ante los jueces⁴⁵. En los demás casos, nuestras informaciones son más escuetas. Aún así, creo que es un significativo contenido de memoria no tanto la simple (y habitual) mención de la transmisión de un bien, *quod habeo de meos parentes* o que *ganavit* (o en vocablo samonense que, a reserva de la consulta de otras fuentes, no recuerdo como común en textos castellanos: *prolificavit*) cuanto la mención de bienes que, antes de llegar al donante, habían pasado ya, al margen de la línea directa de abuelos y padres, por otras manos ajenas que se especifican en el documento.

⁴³M. LUCAS, *Tumbo Samos*, "Introducción", pp. 7–29, explica todos los aspectos relativos a la materialidad del *Tumbo* y efectúa una breve presentación de los tipos de actos jurídicos documentados y de la actividad de los sucesivos abades en la formación del patrimonio samonense.

⁴⁴M. LUCAS, *Tumbo Samos*, nº 245, contiene una verdadera historia de los dueños y las ocasiones de cambio de los mismos de las mencionadas heredades sujetas a las acciones enunciadas por los verbos: *dedit, subpignoravit, oportuit relinquere eas*.

⁴⁵M. LUCAS, *Tumbo Samos*, nº 133 (año 1074): pleito entre el merino real y el abad de Samos por la mitad del monasterio de San Salvador de Barxa, por citar un ejemplo.

Un ejemplo de lo que digo lo constituye la donación de la villa de Pinaria efectuada al monasterio de Santiago de Barbado en 1078: *et (dicha villa) comparavit pater meus Veremundus Honoriquiz de Ermesenda Sonnoriquiz, et venit mihi in porcione inter meos iermanos vel heredes*⁴⁶. Menciones de este tipo, que permiten seguir la genealogía de la titularidad jurídica de una determinada posesión, se hallan casi en una cuarta parte de los documentos de Samos⁴⁷. Una variedad de los textos con ese tipo de contenidos de memoria pueden considerarse a estos efectos los propios privilegios reales que con frecuencia además trazan las líneas maestras de la genealogía de los bienhechores regios del cenobio.

Un tercer tipo de contenidos de memoria podemos recogerlo en aquellos textos que hablan de la actuación de los abades o los monjes de Samos o sus dependencias, en que se narran los éxitos y los fracasos (quizá por obra de *monachi negligentes, qui vendiderunt et de ecclesia extraneaverunt*, como consta en un texto del año 853)⁴⁸ o, de otro lado, en textos que recogen igualmente otras vicisitudes personales, algunas veces con la enorme expresividad con que el confeso Sentano lo hizo a finales del siglo X al reclamar contra *inicius homo cupiditas accensus, Citi Lucidi, qui dux erat in ipsa mandatiounem*, quien, al cabo de un tiempo, *cum sociis et tudoribus suis perducti sunt in terram Portugalis cum revelli Guntisalbus Menediz et filliis suis*⁴⁹. De uno u otro tipo podemos hallar hasta quince documentos samonenses con contenidos semejantes.

El cuarto tipo de contenido de memoria que propongo tiene que ver con la hagionimia. En dos sentidos. Uno, la ampliación del elenco de santos titulares de un monasterio (en este caso, Samos) o algunos de los prioratos o iglesias de su dominio. En el caso presente, los resultados de la encuesta no han sido nada llamativos pero no quiero dejar de lado ese aspecto tan importante de memoria que tiene que ver con reli-

giosidad, con cultura y, en definitiva, con dominio de las mentes. Y dos, la utilización del día de conmemoración de la muerte de un santo (su *dies natalis* para la gloria) como hito en el calendario anual. Ello sucede en Samos a partir de mediados del siglo XII, aunque sólo en cuatro ocasiones, en que, para objetivos diversos, se escogen las fiestas de San Martín; Todos los Santos y nuevamente San Martín; otra vez San Martín; y la Natividad de la Virgen⁵⁰.

Un quinto tipo de contenido de memoria tiene que ver con la propia conciencia social del papel de aquélla, que empieza a abrirse paso en la segunda mitad del siglo XII. Los documentos samonenses lo expresan en varios sentidos. De un lado, dando entrada al sentimiento que, con carácter general, muestran algunas personas de aspirar a que no se olvide su recuerdo, especialmente, el de sus buenas acciones: *nostra memoria in bonis oblita non sit*. De otro, expresando de forma precisa el deseo de vincular su memoria con las oraciones de los monjes a través de *nostros votos et missas et aniversarios semper venerati a vobis* o de la propia elección de sepultura en el monasterio⁵¹. Y, por fin, de otro, subrayando el valor del escrito para conservar adecuadamente tal memoria. En este sentido, los textos de Samos son especialmente prolíficos en la mención de que determinado acto jurídico que afectó anteriormente a la transmisión de un bien ahora nuevamente enajenado se hizo precisamente por escrito⁵², mención que, desde comienzos del siglo XII, comienza a espaciarse y desvanecerse como si, para aquella fecha, fuera obvio que los actos jurídicos debían ponerse por escrito. Junto a ese tipo de hecho, y con carácter de abstracción, los documentos samonenses abundan desde 1159 en la idea de que sólo el escrito salva de la ruina del olvido en una consideración que, como

⁵⁰M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 161 (año 1050), Suplemento n° S-31 (año 1192), S-35 (año 1207) y S-37 (año 1207), respectivamente.

⁵¹M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 129 (año 1009), contiene una de las fórmulas más exigentes de memoria personal: *Mando (dice Rodrigo, confeso) ut meos aniversarios et meos votos per suum ordinem celebretis, et in quibus potueritis ne pigritetis; et in primis meas missas perfectas faciatis*.

⁵²M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 111 (año 1011): *quam abui-mus de parte Fonsini confessi per scripturam testamenti*; n° 120 (año 1070): *per cartulas firmitatis* y así en más de cuarenta documentos, sin contar, por supuesto, los exhibidos en los pleitos en que la abadía estuvo implicada.

⁴⁶M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 75.

⁴⁷M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 98 (año 1007), n° 134 (año 1052), n° 150 (año 1092), n° 156 (año 983) contienen ejemplos bastante expresivos.

⁴⁸M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n° 41.

⁴⁹M. LUCAS, *Tumbo Samos*, Suplemento, n° S-9, año 995. Sin llegar a los mismos extremos de puntualización y memoria personal, tampoco son malos ejemplos los contenidos en n° 46 (año 933), 61 (año 976), 172 (año 1080) y, sobre todo, n° 64 (año 1009).

sabemos, empezó a generalizarse por aquellas fechas en la documentación de distintas regiones europeas⁵³.

Dentro de un sexto tipo de contenidos de memoria, he incluido aquellas menciones recogidas en los textos samonenses que tienen que ver con datos concretos de la historia social o política de una región o del reino en su conjunto. Tres son las modalidades que, dentro de este enunciado general, he recogido. Una, las menciones al monarca reinante en el momento de redacción del documento, que sólo son 32, más otras 12 que aluden más indirectamente a los días de un determinado monarca⁵⁴. En los dos casos, las menciones se hacen más abundantes desde el reinado de Urraca (1109–1126). La segunda, la mención, con ocasión de la data de un diploma, de una expresión de coincidencia cronológica con algún hecho que, por lo que parece, merece la pena recordarse. Ello sucede sólo desde mediados del siglo XII y en cuatro ocasiones siendo objeto de ese recuerdo especial la expedición de Alfonso VII a Almería, la campaña de Fernando II *super salamantinos*, en el curso de la cual se redacta un documento de ampliación del coto de Samos⁵⁵, y la toma de Alcántara por Fernando II *de manu sarracenorum*⁵⁶. Y la tercera modalidad sería la indicación precisa de algún hecho de trascendencia en el reino o en la región como contexto histórico de una acción que afecta a un bienhechor del monasterio o a este mismo. Hechos como la *magna sedictio* o la conducta de un conde malvado, de un juez indigno, de unos *homines laici iniqui* o de unos *paucis parrochianis eiusdem impietatis complicibus, a quorum inicua vexatione*⁵⁷.

⁵³M. J. SANZ FUENTES, "Cultura y cancillería: los preámbulos de la documentación de Alfonso VIII", en *II Curso de Cultura Medieval* (Aguilar de Campoo, octubre de 1990). Seminario sobre *Alfonso VIII y su época*. Aguilar de Campoo 1992, pp. 387–391.

⁵⁴J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, "Documentación real y espacios", ob. cit., pp. 178–179, recogió en cuadro y comentó los datos de "Menciones a *Regnante* en documentos privados" de los años 718 a 1065, lo que le permitió subrayar la abrumadora escasez de tales menciones en los documentos procedentes de Galicia en comparación con los de León y, sobre todo, Castilla.

⁵⁵M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 60 (año 1161).

⁵⁶M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 51 (año 1167), en el documento que registra que Juan, obispo de Lugo y antiguo abad de Samos, se reúne en el monasterio con su actual abad y los monjes para acordar la distribución de las rentas monásticas.

⁵⁷M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 162 (año 1159) recoge la última de las referencias.

También en este caso, lo significativo no es tanto anotar el hecho sino recordar que los documentos samonenses registran ejemplos de ellos, al menos, en unas diez ocasiones.

Por fin, en un séptimo tipo de los contenidos de memoria he incluido las referencias generales o específicas que los diplomas de Samos tuvieron a textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, a la Ley gótica, a los cánones de los concilios visigodos o a simples vocablos que contienen reminiscencias evidentemente eruditas, como, por ejemplo, la expresión que se emplea un par de veces de *tamquam romani sicut gothi*. Según mis cálculos, fueron veintiséis las ocasiones en que los textos samonenses recurrieron a ese tipo de referencias, la mayor parte de las veces meramente genéricas: En los restantes casos de mención bíblica, casi siempre resueltas con las frases: *Sic nobis per psalmistam dicitur: "Vovete et reddite"*; *et in alio loco subsequenter ait: "Domine, tua sunt omnia, et que, de manu tua accepimus, sub tuo sancto timore tibi detulimus"*⁵⁸. Y, en los de mención a la *Lex Visigothorum*, sólo en un par de ocasiones la referencia se hizo de forma explícita y precisa a una ley concreta.

CONCLUSIONES

El objetivo fundamental de este trabajo en homenaje al profesor Fernández de la Cuesta era poner a punto un instrumento de análisis y ofrecer las primeras respuestas que su aplicación (en este caso, a los 287 documentos del monasterio de Samos entre los años 785 y 1209) había proporcionado. Sólo su comparación con las respuestas obtenidas en su aplicación a otros documentos brindará conclusiones más ricas. De momento, y con la reiterada advertencia de que estamos midiendo usos (y sólo excepcionalmente creaciones) de fórmulas, recordemos los principales datos que nos ha suministrado por sí misma la documentación samonense:

1. Hacia 1200 tuvo lugar en el monasterio de Samos un esfuerzo de construcción de la memoria del propio cenobio. El instrumento de que los monjes se valieron fue la confección de un *Tumbo*. En él se recogieron escrituras fechadas entre los años 785 y 1200. Las seis primeras con que se inicia el volumen incluyen cuatro privilegios reales (dos de

⁵⁸M. LUCAS, *Tumbo Samos*, n.º 154 (año 1002).

Ordoño I, uno de Ordoño III y otro de Vermudo II) y dos particulares (una donación y un extenso inventario). Por su parte, la escritura con que se cierra el Tumbo se añadió a éste nueve años después de su elaboración y, en ella (del año 1209), el rey Alfonso IX dispuso que don Rodrigo González restituyera al monasterio los daños causados en el coto. De esa forma, el volumen resultante aparecía encabezado por un monarca del siglo IX y cerrado por otro del siglo XIII. En medio, la oportuna inserción, bien de privilegios, si los había, bien de recuerdo de actuaciones (en pleitos) ante el monarca correspondiente, prendía la memoria del monasterio en la de los sucesivos reyes. En especial, Ordoño I, Vermudo II, Fernando II y Alfonso IX.

2. Los documentos incluidos en el Tumbo constituyen, tanto en sus contenidos como en las fórmulas utilizadas para presentarlos, los elementos de desarrollo de una memoria fijada ya desde el comienzo por la selección de los materiales y su distribución en el volumen. El análisis de las fórmulas nos ha permitido sugerir que, en el ámbito de la "memoria y la cultura" del monasterio de Samos, pueden distinguirse dos etapas, siendo los años 1080-1090 los que marcan la línea de separación entre ambas. A la primera etapa corresponde el período de formación del dominio monástico expresado a través de donaciones, enunciadas con extensas arengas de contenido espiritual. Dentro de ese período, la preocupación por aplicar los beneficios a la salvación del alma del donante o la de sus padres y antecesores empieza a ser evidente desde finales del siglo X. Durante el XI, a ese dato de significado espiritual parecen sumarse

dos preocupaciones: la de recordar la doctrina del *Filioque* y la de rememorar la redención de Cristo y su permanencia (la de su cuerpo y su sangre) en el sacramento de la Eucaristía. El mayor número de menciones bíblicas o simplemente eruditas corresponde igualmente a esa primera etapa anterior a finales del siglo XI.

3. La segunda etapa de la historia de Samos, período de consolidación con privilegios y, sobre todo, de defensa del dominio, leída a través de las fórmulas documentales deja ver, desde el entorno del año 1100, un proceso de secularización del pensamiento, con la reducción o la desaparición de las arengas de contenido espiritual y su sustitución por las doctrinales y una progresiva sensibilidad respecto a la memoria y, por tanto, a la historia. La conciencia del valor de los testimonios escritos o del propio hecho de recordarlos es un síntoma inequívoco de los nuevos tiempos, que otros datos corroboran como, por ejemplo, la mención de coincidencias cronológicas en la data de los documentos o la elección de determinadas festividades como hitos del calendario anual. Por supuesto, la secularización se observa igualmente en las arengas que expresan las obligaciones de los reyes, que, por su parte, y al margen de los recordados como especiales bienhechores del cenobio, no empiezan hasta comienzos del siglo XII a frecuentar como *reinantes* los documentos samonenses. Mientras tanto, en el campo de la espiritualidad, nuestras fórmulas se mostraban permeables, desde mediados del siglo XII, a la intensificación de la devoción mariana.