

Iglesias locales, comunidades y diferenciación social en León en la Alta Edad Media (siglo X)*

por Mariel Pérez

La documentación altomedieval evidencia la presencia en el espacio leonés de numerosas iglesias locales que actuaban como elementos de jerarquización y organización del paisaje social. El presente trabajo se interroga sobre la función que desempeñaron estas iglesias en las dinámicas sociales de las comunidades rurales altomedievales, tomando en consideración dos aspectos principales. Por un lado, se examina el rol que tuvieron estas iglesias como elemento de articulación, cohesión e identificación de las comunidades. Por otro, se analiza el papel de las élites locales en el control de muchas de estas iglesias, poniendo de relieve la tensión entre el control individualizado de las mismas y su carácter de iglesias ‘comunitarias’. A partir de esto, se propone una reflexión en torno a la relación entre diferenciación social campesina y cohesión comunitaria en la Alta Edad Media.

Early medieval charters show the presence in León of a large number of local churches that worked as focus of hierarchy and organisation of the social landscape. This paper examines the role played by these churches in the social dynamics of early medieval rural communities, taking into account two main aspects. On the one hand, it examines the role played by these churches as an element of shaping, cohesion and identification of the communities. On the other hand, it analyses the role of local elites in the control of many of these churches, highlighting the tension between their individualised control and their character as ‘community’ churches. On this basis, a reflection on the relationship between peasant social differentiation and community cohesion in the early Middle Ages is proposed.

Alta Edad Media, siglo X, León, iglesias locales, comunidades, cohesión social, diferenciación social.

Early Middle Ages, tenth century, León, local churches, communities, social cohesion, social differentiation.

* Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto PID2020-112506GB-C42 “Los escenarios de las micropolíticas: acción colectiva, sociedades locales, poderes englobantes (siglos VI-XII)”, financiado por MCIN/AEI /10.13039/501100011033 y dirigido por Iñaki Martín Viso.

Mariel Pérez, CONICET-University of Buenos Aires, Argentina, marielperez13@gmail.com, 0000-0001-8842-055X

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Mariel Pérez, *Iglesias locales, comunidades y diferenciación social en León en la Alta Edad Media (siglo X)*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0530-6.09, in Iñaki Martín Viso (edited by), *Political landscapes in Late Antiquity and Early Middle Ages: the Iberian Northwest in the Context of Southern Europe*, pp. 151-169, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0530-6, DOI 10.36253/979-12-215-0530-6

Abreviaturas

León1 = Sáez, Emilio (ed.). *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*. I (775-952). León: Centro de Estudios San Isidoro, 1990.

León2 = Sáez, Emilio, y Carlos Sáez (eds.). *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*. II (953-985). León: Centro de Estudios San Isidoro, 1990.

León3 = Ruiz Asencio, José Manuel (ed.). *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*. III (986-1031). León: Centro de Estudios San Isidoro, 1990.

Sahagún1 = Mínguez Fernández, José M.^a (ed.) *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*. León: Centro de Estudios San Isidoro, 1976.

Astorga1 = Cavero, Gregoria, y Encarnación Martín López (eds.). *Colección documental de la catedral de Astorga*. I (646-1125). León: Centro de Estudios San Isidoro, 1999.

1. Introducción

La documentación de la Alta Edad Media alumbra la presencia en el noroeste hispánico de una multiplicidad de centros de culto de irradiación local a los que se hace referencia con términos variados como *ecclesia*, *monasterium* y *cimiterium*, así como *cella*, *baselica* y *decania*.¹ Estas iglesias, que constituyeron elementos de primer orden en la articulación y jerarquización del paisaje social altomedieval, emergen como fruto de diferentes iniciativas sociales, en un amplio arco que incluye a comunidades rurales, élites locales, miembros de la alta aristocracia —incluyendo a la monarquía— e instituciones eclesiásticas.² El presente trabajo centra su atención las iglesias locales, es decir, en aquellos centros religiosos nacidos del impulso individual o colectivo de sujetos que formaban parte de una comunidad local.³ Tomando como base el corpus documental de la región de León, se analizará el rol que desempeñaron estas iglesias en las dinámicas sociales de las comunidades rurales en el siglo X. Para ello se tomarán en consideración dos aspectos principales. Por un lado, se examinará la función que tuvieron estas iglesias como elemento de articulación, cohesión e identificación de las comunidades. Por otro, se analizará el papel de las élites locales en el control de muchas de estas iglesias, mostrando la tensión entre el control individualizado de las mismas —que expresa y reproduce la jerarquización social interna de las comunidades— y su carácter como iglesias “comunitarias”. A partir de esto, y considerando a las iglesias locales a la vez como escenario y dispositivo de las dinámicas sociopolíticas tejidas dentro de la comunidad, se propone una reflexión en torno a la

¹ Sobre la terminología, Loring, “Nobleza e iglesias propias,” 90-3; Peña Bocos, “*Ecclesia* y *monasterium*,” 380-1.

² Loring, “Nobleza e iglesias propias;” Martínez Sopena, “Aristocracia, monacato y reformas;” Pérez, “El control de lo sagrado;” Carvajal, y Narbarte Hernández, “Royal Power and Proprietary Churches;” Quirós Castillo, y Santos, “Founding and Owning Churches;” García Cacho, *Los monasterios e iglesias locales*; Guijarro González, y Díez Herrera, *La construcción de la parroquia*; entre otros. Esta diversidad contrasta con el rol preponderante que tuvieron los obispos en la construcción de iglesias en la Temprana Edad Media antes de la desestructuración de los poderes centrales, como señala para Galicia Sánchez Pardo, “Iglesias y dinámicas sociopolíticas.”

³ Seguimos la definición de Quirós Castillo, “Pertener y diferenciarse,” 122-3.

relación entre diferenciación social campesina y cohesión comunitaria en la Alta Edad Media.

La multiplicación de iglesias y monasterios en los siglos altomedievales ha sido interpretada como parte de un proceso de colonización, apropiación y ordenación de los territorios situados al sur de la cordillera cantábrica tras la destrucción del espacio social causado por la conquista islámica.⁴ En este marco, las iglesias habrían constituido una base para el asentamiento y la fijación de la población en el territorio, dando lugar al surgimiento de aldeas en torno a ellas.⁵ Frente a esta interpretación, fuertemente revisada en las últimas décadas, se han impuesto los datos aportados por estudios más recientes, que apuntan hacia un mayor grado de continuidad en la ocupación del territorio —aunque dentro de un nuevo marco social y político— en los siglos VIII y IX. En este sentido, han sido claves los aportes de la arqueología rural, que ha reconocido la existencia en diversos espacios del noroeste peninsular de una densa red de asentamientos aldeanos durante la Temprana y la Alta Edad Media.⁶ Estas aldeas serían anteriores a la aparición de centros de culto asociados y no al revés: las iglesias habrían surgido en el marco de espacios que ya se encontraban socialmente estructurados.⁷ El registro arqueológico de regiones como Asturias y el País Vasco sitúan el surgimiento de las primeras iglesias “comunitarias”, es decir, fundadas en el seno de comunidades campesinas, en torno al siglo IX.⁸

En el espacio leonés, las fuentes escritas, procedentes de archivos catedralicios y monásticos, nos ponen en presencia de estas iglesias a partir de fines del siglo IX y más elocuentemente a lo largo del X, cuando las sociedades locales están comenzando a ser integradas dentro de las redes de los poderes superiores —aristocracias laicas e instituciones eclesiásticas— vinculados a la monarquía astur.⁹ Los estudios centrados en la dinámica interna de las sociedades locales del período han mostrado, sin embargo, la presencia de un campesinado muy activo integrado por un conjunto de unidades domésticas económica y socialmente diferenciadas, que conformaban comunidades defi-

⁴ Linage Conde, *Los orígenes del monacato*, I, 337-8; Martínez Sopena, *Tierra de Campos*, 89-91; Mínguez Fernández, “Ruptura social,” 18-21; Peña Bocos, “*Ecclesia y monasterium*,” García de Cortázar, “La colonización monástica.”

⁵ Peña Bocos, “*Ecclesia y monasterium*,” 388-9.

⁶ Vigil-Escalera Guirado, “El modelo de poblamiento rural;” Quirós Castillo, y Vigil-Escalera Guirado, “Networks of Peasant Villages;” Quirós Castillo, “Early Medieval Landscapes,” entre otros.

⁷ Quirós Castillo, “Iglesias altomedievales,” 195; Larrea, “Construir iglesias,” 332.

⁸ Quirós Castillo, “Iglesias altomedievales” y Quirós Castillo, “Pertener y diferenciarse,” 127 y ss. “Churches constructed during the Visigothic period were invariably linked to territorial powers and can seldom be clearly related to peasant settlement. No recognizable church structures have been uncovered at any of the fifth- to eighth century rural settlements excavated in the Madrid area or the Duero Basin, and many of the exceptions to this rule cited for lesser known parts of north-western Iberia lack serious archaeological corroboration,” Vigil-Escalera Guirado, y Quirós Castillo, “Early Medieval Rural Societies,” 55.

⁹ Las primeras referencias a iglesias locales en el espacio leonés datan de la segunda mitad del siglo IX: León1, doc. 2 (860); doc. 5 (873); doc. 10 (895), entre otras.

nidas no solo por la vecindad y el acceso a ciertos recursos sino también por el desarrollo de una compleja red de relaciones de cooperación, intercambio y clientelismo.¹⁰ En este marco, las iglesias locales emergieron bien como iniciativa de la comunidad o parte de ella, bien como producto de la diferenciación social interna de estas comunidades, vinculadas, como veremos, a individuos o grupos destacados por su función social, por el control de mayores y más diversos recursos económicos y/o por la pertenencia a redes sociopolíticas más amplias.¹¹ No obstante, lejos de constituir, en tanto expresión de la jerarquización interna de la comunidad, el germen de una disolución de la realidad comunitaria —como en su momento propusieran algunos autores a partir de las tesis de Abilio Barbero y Marcelo Vigil—,¹² estos centros religiosos tendrían un rol de primer orden en la cimentación de los lazos colectivos, contribuyendo a la cohesión comunitaria y convirtiéndose en elemento de identificación de la comunidad. A la vez, dada su importancia en la configuración de la comunidad, la articulación de las relaciones sociales y la construcción del prestigio social, las iglesias locales se convertiría también en objeto de conflicto en torno a su control.

2. *Iglesias locales, cohesión e identidad comunitaria*

Comenzaremos por examinar las funciones que ejercieron las iglesias locales dentro de las comunidades rurales. En primer lugar, cabe preguntarse por las funciones religiosas que desempeñaban estas iglesias para los miembros de la comunidad. Ante todo, tenemos que asumir que estas iglesias permitían la transmisión de la doctrina cristiana, lo que colaboró al establecimiento de normas de conducta social y de legitimación de la estructura social y del poder político. Por otra parte, la presencia de ciertos libros litúrgicos —en particular, el *Liber Ordinum*, que incluye las oraciones completas del oficio divino y de los ritos sacramentales— y objetos como cruces y cálices dentro de los bienes de los presbíteros o asociados a centros religiosos locales puede ser considerada evidencia de ello, si bien estos bienes aparecen en general en las donaciones realizadas por grupos de clérigos.¹³ Sin embargo, contamos

¹⁰ Davies, *Acts of Giving*; Godoy, “Presbíteros locales;” Godoy, “Riqueza, circulación de bienes y élites;” Martín Viso, “Unequal Small Worlds;” Carvajal Castro, “Collective Action.”

¹¹ Para otras regiones, Quirós Castillo, “Iglesias altomedievales” y “Pertener y diferenciarse;” Quirós Castillo y Santos, “Founding and Owning Churches.”

¹² Barbero, y Vigil, *Formación del feudalismo*, 354-86; Álvarez Borge, “Proceso de transformación;” Álvarez Borge, *Poder y relaciones sociales*, 23-5, específicamente sobre el papel de las iglesias locales en la disolución de las comunidades, 53-71; Estepa Díez, “Comunidades de aldea.”

¹³ En 922, el confesor Ermegildo, el presbítero Donino y un grupo de clérigos donaban al monasterio de Sahagún la iglesia de San Emiliano, incluyendo: *libros eglestasticos, id sunt, antifonarium, comicum, manuale in duobus corporibus divisum, salterio cum canticis et imnis, ordinum, libellis aliis de cotidiano officio cum lectionibus vel missas, orarum, sententiarum, precum, turibulum, signum, calice de stagno*; Sahagún1, doc. 29. En 936, el presbítero Vitiza

con testimonios más elocuentes. En 940, Hatita y Totadomna, en calidad de vicarios y ejecutores testamentarios de sus padres, concedían al presbítero Mavia, por las almas de sus citados padres, una tierra situada en “Bal de Covellas”. A cambio, recibían *in pretio* treinta misas votivas y la conmemoración de sus padres junto con otros difuntos. El acto se llevaba a cabo *in conuentum ecclesie Sancta Cecilia*, una iglesia local probablemente a cargo del presbítero Mavia. Esto evidencia que en esta iglesia se llevaban a cabo ciertos ritos religiosos para la comunidad, como la misa y la conmemoración de difuntos, lo que, a su vez, como evidencia la propia donación, abría posibilidades de acumulación para quien la controlaba.¹⁴

Por otra parte, cabe preguntarse si en este período las iglesias locales desempeñaron algún papel en la sepultura de los miembros de la comunidad. Para algunos autores, no habría relación directa entre las prácticas de sepultura de estas comunidades y las iglesias locales.¹⁵ Los estudios arqueológicos apuntan a que en la Alta Edad Media se desarrollaban en el noroeste peninsular una diversidad de prácticas funerarias. Los registros muestran, en efecto, la existencia de prácticas funerarias no vinculadas a centros de culto.¹⁶ No obstante, se ha puesto también en evidencia la presencia, ya desde el período visigodo, de cementerios vinculados a iglesias.¹⁷ De hecho, a partir del registro material Juan Antonio Quirós Castillo ha señalado que, en Asturias, todas las iglesias altomedievales adscritas a comunidades locales

donaba al monasterio de San Saturnino, Santa Engracia, San Cipriano y otros mártires una heredad en Villar, a lo que añadía una serie de libros y objetos de culto: *istum librum antiphonarum, duos comicos, duos hymnorum, duos orationum, alio anuali, alio antiphonario et duos epistolarios; et meam portionem quantum me continet in meos germanos, vela vel ministerio crucis, coromnis, calice argenteo, signum metallorum in X et VI solidos ornamenta altaris*; Astorga1, doc. 47. Sobre este aspecto, ver también Davies, “Local Priests,” 139-42, y Godoy, “Presbíteros locales,” 109-11.

¹⁴ *Placuit nobis aque conuenit, karo animo et bone pacis uolentie, ut faceremus nos iam dictis, Hatita et Totadomna, [tibi] Mauia presbiter kartula de terra nostra probria que abemus de parentorum nostrorum, propter remedium animas de pa[rentorum, de] Azalone et de Senuita. Et est ipsa terra in teretorio Legonense, in locum predictum in Bal de Couellas ... Acipimus de te in pretio xxx^a missas uotibas et memoria cum alios defuntos ... Ego Hatita et Totadomna in hanc kartula uenditionis manus nostras (signa) coram testes, in conuentum ecclesie Sancta Cecilia*; León1, doc. 137 (940).

¹⁵ Carvajal Castro, “Local meetings,” 201.

¹⁶ Al respecto, Quirós Castillo ha señalado que “en Álava, por ejemplo, se han documentado asentamientos sin cementerios, cementerios sin asentamientos, necrópolis sin iglesias, asentamientos con cementerios y con iglesias, realidades polinucleares y otras variantes. Cualquier intento de establecer una relación simple entre asentamiento, cementerio comunitario e iglesia ‘local’ está destinado al fracaso”, Quirós Castillo, “Pertenece y diferenciarse,” 143. Asimismo, Iñaki Martín Viso ha mostrado que en la Extremadura altomedieval se desarrolló un modelo de funerario basado en las tumbas excavadas en roca, modelo que estuvo desvinculado de todo centro de culto hasta el siglo XI. Martín Viso, “Comunidades locales.”

¹⁷ Quirós Castillo, “Early medieval landscapes,” 297-8, 301. Quirós Castillo, “Iglesias altomedievales,” 190. El registro arqueológico muestra el rol funerario de las iglesias ya en los siglos VI-VIII, señalándose incluso la presencia en torno a estas de cementerios de cierto tamaño que pudieron constituir lugar de enterramiento no solo de sus propietarios sino también de la población asentada en los territorios circundantes. Chavarria Arnau, “Churches and Aristocracies,” 164-5.

o a sus líderes se hallaban asociadas a espacios funerarios, bien porque se emplazaron sobre estos espacios, bien porque los generaron.¹⁸ Para el espacio leonés contamos con escasos datos al respecto. La documentación del siglo X ofrece algunas referencias a la existencia de *dextros* —espacios que solían destinarse al enterramiento— asociados a iglesias locales.¹⁹ A su vez, los estudios arqueológicos sobre la iglesia de Marialba de la Ribera —una basílica de origen tardoantiguo, situada en las afueras de la ciudad de León, pero que en la Alta Edad Media aparecía como núcleo de una intensa actividad social a escala local— han mostrado que tanto en el interior como en el exterior de la basílica se realizaron sucesivos enterramientos desde la época tardoantigua hasta los siglos XI-XII.²⁰ Sin embargo, no es posible saber si todas las iglesias contaban con espacios de enterramiento vinculados ni si dichos espacios estaban destinados a toda la comunidad o solo a algunos de sus miembros como mecanismo de distinción social.

Más allá de su papel como centro religioso, y acaso funerario, las iglesias locales desempeñaron otras funciones que potenciaban su rol como elementos de cohesión y articulación de las comunidades rurales. Una de estas funciones, que ya ha sido destacada por autores como Fernando Luis Corral y Álvaro Carvajal Castro, fue la de constituir un lugar de reunión comunitaria en la que se concretaban las transacciones que involucraban a los miembros de la comunidad, se redactaban las escrituras que respaldaban estos actos jurídicos y se resolvían disputas.²¹ La documentación leonesa nos ofrece numerosas referencias a este fenómeno. En 930, Sarracino y su mujer vendían al presbítero Félix una tierra en Zespite por valor de dos sueldos. La transacción se llevaba a cabo en la iglesia de San Lorenzo, ante diez testigos —uno de los cuales ostentaba la dignidad de presbítero— que suscribían la escritura. Todos los elementos presentes en el documento apuntan a una transacción desarrollada en el seno de una comunidad de propietarios campesinos: los protagonistas, el bien objeto de intercambio, los testigos.²² Ejemplos similares se multiplican

¹⁸ Quirós Castillo, “Pertenecer y diferenciarse,” 138.

¹⁹ En 924, Galindo, su mujer y sus hijos donaban al monasterio de San Dictino de Astorga la iglesia propia de Santa Eulalia *cum suis dextros*; Astorga1, doc. 27 (924). A su vez, en 909 Sarracino, Falcón y Dulquito donaban a Alfonso III la villa de San Justo y Pastor, en la vega del Cea junto a Sahagún, *cum suis dextris vel prestacionibus*; Sahagún1, doc. 10 (909). Unas décadas después, Vicente y sus hermanos donaban al monasterio de San Justo y San Pastor de Ardón su iglesia de San Esteban *cum eiusdem dextros ab integro*; León1, doc. 176 (943).

²⁰ Gutiérrez González *et al.*, “*Legio* (León) en época visigoda,” 135. La documentación del siglo X recoge numerosos actos de compraventa en Marialba, que muestran la presencia en los alrededores de la iglesia de una comunidad campesina sumamente articulada y dinámica; León1, docs. 52 (921), 69 (926), 70 (926), 72 (927), 78 (928), 126 (938), 154 (942), 161 (943), 179 (944) y 190 (945), entre otros. Analiza en profundidad las dinámicas sociales de Marialba de la Ribera a lo largo del siglo X Martín Viso, “Unequal Small Worlds,” 262-7.

²¹ Luis Corral, “Lugares de reunión;” Carvajal Castro, “Local Meetings.” Para otras regiones: Portela y Pallares, “La villa por dentro,” 41-2; Escalona Monge, “Community Meetings.”

²² *Sarracinus, in anc karta uenditionis nostre que fierit uoluit et relegendo conobit, manu mea (signum) feci. Lela similiter manu mea (signum) feci. Pro testes qui presentes fuerunt, id est, ante eglefia Sancti Laurenti ad terra consinanda et terminos postos, id est: Emeterius*

en la documentación.²³ Cabe señalar que incluso cuando las transacciones involucraban a instituciones eclesiásticas de mayor importancia, vinculadas a poderes supralocales e incluso a la propia monarquía, las transacciones también podían llevarse a cabo en la iglesia local. Así lo muestran, para la región leonesa, transacciones suscriptas entre miembros de las comunidades locales y monasterios como los de San Cosme y San Damián de Abellar, San Salvador de Matallana y Santa María de Valdevimbre.²⁴

El uso de las iglesias locales como lugar de reunión también se documenta, aunque muy limitadamente, para casos de resolución de disputas que involucraban a los miembros de la comunidad. Contamos con un ejemplo del fondo de Otero de las Dueñas, de 946, por el que Vicente y Pedro, por un lado, y Bera, por otro —quienes habían sostenido un juicio por tierras— sustanciaron un acuerdo por el cual se comprometían a pagar conjuntamente las costas del juicio y del sayón. En el diploma los involucrados afirmaban haber llegado a un acuerdo en presencia del juez y el sayón Vivencio “en la colación de nuestros hombres en la iglesia de Santa Engracia en Valdoré”.²⁵ Si bien la presencia de un juez y un sayón sugiere una justicia vinculada a un poder superior, el acuerdo se lleva a cabo en una iglesia local, se sustancia en reunión con los hombres de la comunidad y un presbítero local ejerce como fiador.²⁶ Para mencionar otro caso, un documento de 927 narra el juicio que mantuvo

presbiter (signum: Emederu), Taurelus testis (signum), Abbarus testis (signum), Goncitus testis (signum), Pater testis (signum), Sesenandus testis (signum), Gemelus testis (signum), Emilius testis (signum), Popedianus testis (signum), Fradilla testis (signum); León1, doc. 88 (930).

²³ Sendino y su mujer, Pulcura, venden a Gontino y a su mujer, Bivia, diversas tierras y casas situadas en Rovoreto, junto al Bernesga, y reciben en precio una saya carmesi y otra cárdena y fina. La transacción se lleva a cabo *in conuento eglise Sancte Eulalie*; León2, doc. 262 (953). Foracasas, Tarico y Catiya, con sus respectivas esposas, venden a Bonomen y a su mujer una tierra en Trobajo y otra en el camino de León, por los que reciben en precio diez sueldos de plata. El acto tiene lugar *in co<n>bentu eglisei(e) Sancto Pelaio*; León2, doc. 460 (978).

²⁴ Bronilde dona, en remedio de su alma, al monasterio de los Santos Cosme y Damián de Abellar y al abad Álvaro una suerte de viña: *Et aliorum multorum qui hic fuerunt in concilio Sancti Iohannis*; León3, doc. 515 (986). Bizenze y su mujer Domna Senre, Hallele y su mujer, Domna Infante y Sesgute y su mujer, Letífica, venden al monasterio de los Santos Cosme y Damián de Abellar una corte: *et aliorum multorum qui hic fuerunt in concilio Sancta Maria*; León3, doc. 532 (990). El presbítero Domingo y Abunda donan, en remedio de sus almas, al abad Fons y al monasterio de Valdevimbre una corte con cinco casas que poseían en Valdevimbre: *manus nostras roborabimus in coro colacione de Sancti Laurenti*; León3, doc. 683 (1009). Fero y su mujer, Elo, donan, en remedio de sus almas y para después de sus muertes, al abad Ramblo y al monasterio de San Salvador de Matallana el quinto de todo lo que habían ganado: *Facimus kartula ad uobis fratres et abbate de Sancte Saluatori et tradimus et roborauimus in quorum concilio de Sancte Iohannes et Sancte Felice pro remedio animas nostras et Deo timente*; León3, doc. 858 (1029).

²⁵ *Fuit intencio inter nos. Pedibit te [Bera], ego Uicencius, a iudicium pro illa terra que tuos pater Menend[us cornpa]rabit de Flacino per carta. Pedibi te ante Aita, s[ai]one et iudice Martenu. Et de iudicio [deuenimus inde ad confragena, in presen]cia iudicum et saioni Uiuenci et in colacione de nostros omnes, ad ecl[esia Sancte] Ingracia, in Orede ... In presencia Sancte Ingracia, ubi facta fuit [sigue lista de testigos]; Fernández Flórez, y Herrero de la Fuente, *Colección Otero de las Dueñas I*, doc. 4 (946).*

²⁶ Sobre la justicia en ámbitos locales, Martínez Sopena, “Justicia en la época asturleonense,” Davies, *Windows*, 204-31.

el monasterio de Castañeda contra Ranosindo y sus gasalianes por la posesión de unas pesqueras en Galende, en el territorio de Sanabria. El juicio tuvo lugar en la iglesia de San Pedro de Valdespino.²⁷

Las iglesias locales constituían un verdadero escenario social. Las prácticas desarrolladas en estos lugares involucraban a los distintos miembros de la comunidad revelando la complejidad interna de la misma: la diversidad de roles específicos que desempeñaban sus miembros —presbíteros, escribas, fiadores, testigos—, la articulación de las relaciones de propiedad y clientelismo, la diferenciación socioeconómica interna. Muchas veces eran los presbíteros locales —probablemente vinculados a las iglesias en las que tenían lugar las transacciones— quienes ponían por escrito las cartas de compraventa.²⁸ Contamos con muchos ejemplos de este fenómeno²⁹. Por otra parte, la naturaleza social de los testigos, identificados individualmente o referidos de forma genérica (*coram testes*), era variada.³⁰ En algunos casos podía tratarse de personajes destacados de la comunidad, ya sea por una cierta preeminencia económica, por su prestigio o por el desempeño de funciones como la de presbítero. Esta diferenciación social se manifiesta también cuando tras la mención individualizada de una serie de testigos se agrega, al final, *et alios plures*.³¹ La élite comunitaria muchas veces era denominada de forma colectiva como *boni homines o filios bonorum*.³² La iglesia en tanto lugar de reunión era así escenario de las diferencias sociales que existían dentro de las comunidades, un escenario donde se expresaban, reproducían y construían.

Las iglesias locales eran también un elemento que otorgaba identidad a la comunidad, dando en muchos casos nombre al *concilium*, *collatione* o *con-*

²⁷ Rodríguez González (ed.), *Tombo del monasterio de Castañeda*, doc. 1. Lo analiza Martín Viso, "Feudalización," 38-40.

²⁸ En 943 Ambroni vendía a Flacino y a su mujer, la mitad su heredad, situada en Torío y en Rioseco. La transacción se llevaba a cabo en la iglesia de San Martín ante la presencia de 23 testigos y era puesta por escrito por el presbítero Ababdella. Los testigos suscribían la carta; León1, doc. 162 (943).

²⁹ Godoy, "Et relegendo cognovimus," 85-91.

³⁰ La venta de una tierra en Zespite por parte Sarracino y su mujer en 930 se llevó a cabo ante *eglesia Sancti Laurenti*, en presencia de 10 testigos identificados individualmente: *Emeterius presbiter (signum: Emederu)*, *Taurelus testis (signum)*, *Abbarus testis (signum)*, *Goncitus testis (signum)*, *Pater testis (signum)*, *Sesenandus testis (signum)*, *Gemelus testis (signum)*, *Emilius testis (signum)*, *Popedianus testis (signum)*, *Fradilla testis (signum)*; León1, doc. 88.

³¹ Teoderico vende a Ansur y a su esposa una viña en Rebollar. La transacción se lleva a cabo en la iglesia de San Julián y así se presentan los testigos: *Qui preses fuerunt ic sunt: (1ª col.) Vermudo Bazari (signo); Gudinus Zelmizi; Sintila; Ovecco. (2ª col.) Sarrazine Godenandizi; Daddo; Pater presbiter; Ordonius presbiter (signo). (3ª col.) Onorico; Zidi Onoriquizi; Mahebe, seum et alii plures in concilio Sancti Iuliani. Arias presbiter et confessor qui exarator filius Tellii (signa)*; Sahagún1, doc. 268 (973).

³² En 986, Godesteo y sus hermanos Abuhabe y Scabella venden por tres octavillas de cereal al monasterio de los Santos Justo y Pastor de Ardón una tierra heredada de sus padres junto a la iglesia de Santa Columba. Los vendedores confirman la carta *in umentionum ecclesie Sancte Columbe ubi fuerunt filii multorum bonorum hominum*; León3, doc. 513 (986). En 1005 Jimena hacía una carta de profiliación a favor del presbítero Bera y de su propio nieto Nonnido *in quorum concilio Sancti Mameti et Sancti Pelagii ubi fuerunt filios bonorum*; León3, doc. 654 (1005).

ventus, es decir, la asamblea que reunía a los miembros de la comunidad o a sus miembros destacados. El *concilium* podía hacer referencia a un territorio —*de collatio Villa Motarrafe et de Villa Vincentio, in concilio de Balle de Scapa*—³³ o a un centro específico, que podía ser un *castrum* —*omni collacio de Melgare*—³⁴, pero generalmente estaba constituido por una iglesia. Así, en 973 Teoderico vendía a Ansur y a su esposa una viña en Rebollar, llevando a cabo la transacción en presencia de diversos testigos *in concilio Sancti Iuliani*.³⁵ En 987, Bersende y su hijo Juan permutaban con el abad del monasterio de Abellar una heredad en Villarverde, roborando la carta ante *aliorum multorum qui ic fuerunt in concilio Sancti Ioanis*.³⁶ Endura, Viza y sus respectivas esposas vendían en 988 a Velasco y a su mujer, Leda, dos viñas, suscribiendo la escritura de venta *in corum colacio Sancti Laurenti*.³⁷ Abaiub y su mujer, Justa, vendían a Havivi y a su mujer la mitad de una viña en Montefrío, concertando la transacción ante diversos testigos *de concilio Sancti Marcelli* que confirmaban la carta.³⁸ La iglesia local aparece así como referencia identitaria de un grupo de personas y, progresivamente, de una institución comunitaria que se va formalizando en torno al *concilium*. Para el área leonesa las referencias al *concilium* comienzan a multiplicarse en el último tercio del siglo X, lo que, como ha planteado Wendy Davies, no constituiría un mero cambio en las prácticas escriturarias sino que reflejarían una progresiva institucionalización de estas asambleas comunitarias.³⁹

Finalmente, la iglesia local constituía una referencia territorial de primer orden, un elemento material que jerarquizaba y ordenaba el paisaje político y social. Ya su propia materialidad las convertía en marcadores espaciales destacados al momento de localizar bienes (*inter atrio Sancte Columbe, subtus eglesie Sancti Romani*) o establecer términos (*per termino de Sancta Maria*).⁴⁰ Pero lo que nos interesa aquí es que, en algunos casos, llegaba a dar nombre a la localidad, convirtiéndose en un hagiotopónimo. La iglesia transfería identidad al espacio en el que se encontraba emplazada, inscribiéndose, en general, dentro de entidades territoriales más amplias. Así, se utilizaba como referencia para la localización de bienes rurales. En 991, Quilio y su hijo Viadario vendían al presbítero Acisclo *ipsa erencia nostra que abemus in ualle de Antimio iusta uestro abitaculo, in collacione Sancto Pelagio*. A su vez, Tegridia y sus hijos vendían al monasterio de los Santos Justo y Pastor *terra nostra in Mataromarigo in collatione Sancte Llocadie*.⁴¹ Pero también se utilizaba para identificar la procedencia de un grupo de personas. En 938, en un

³³ Sahagún1, docs. 335 (987) y 275 (974).

³⁴ Sahagún1, doc. 44 (932).

³⁵ Sahagún1, doc. 268.

³⁶ León3, doc. 517.

³⁷ León3, doc. 523.

³⁸ León3, doc. 572 (996).

³⁹ Davies, *Acts of Giving*, 205-7.

⁴⁰ León3, docs. 513 (986), 679 (1009) y 602 (1001).

⁴¹ León3, docs. 546 y 547.

pleito por un acueducto, el abad Balderedo del monasterio de Valdevimbre se enfrentaba con Gondemaro y sus herederos, a los que en el diploma se identificaba como *homines de collacione Sancti Ihoannis, in Uega*.⁴² No obstante, no siempre era la iglesia la que daba su nombre a la comunidad y la localidad en la que esta se emplazaba. La denominación de la comunidad podía remitir a cualquiera de los elementos que esta considerara como identitarios en la construcción de su memoria histórica colectiva.⁴³

3. *Control de iglesias y élites locales: entre la cohesión comunitaria y la diferenciación social*

Hecho este recorrido sobre las funciones que desempeñaban las iglesias locales en la construcción de la realidad comunitaria, es necesario examinar cuáles fueron las dinámicas sociales que impulsaron la construcción de estos centros de culto y cuál fue el papel de la comunidad en su fundación, gestión y control. Al respecto, debemos tener en cuenta que, dada la naturaleza de la documentación conservada, procedente de archivos monásticos y catedralicios, solemos tener noticia de quienes controlaban las iglesias cuando estas eran alienadas, en general en favor de un poder superior. Se genera por tanto un sesgo documental significativo, en tanto no se puede obtener un muestreo que refleje qué actores sociales controlaban de hecho estos centros de culto, sino quiénes podían disponer de estos para establecer lazos de clientelismo con poderes laicos y eclesiásticos de escala supralocal o regional, e incluso con la monarquía.

Hecha esta consideración, el primer dato que se desprende de la documentación leonesa de este período es que, en los casos en que contamos efectivamente con datos al respecto las iglesias se hallaban bajo control de un individuo —laico o eclesiástico—, un grupo de clérigos, una unidad doméstica o un grupo de coherederos⁴⁴ que, en la mayor parte de las referencias, disponían de las mismas en favor de un poder superior. Podemos mencionar algunos ejemplos. En 904, el presbítero Gratón donaba al infante Gonzalo la iglesia de Santa María, que había sido destruida por los moros y él había restaurado, junto a un amplio conjunto de bienes que incluía castros y sernas.⁴⁵ A su vez, en 909 tres individuos, Sarracino, Falcón y Dulquito, entregaban Al-

⁴² *Igitur orta fuit intencio inter Balderedus abba et suis fratribus et homines de collacione Sancti Ihoannis, in Uega, Gondemaro cum suos heredes, propter aqueductum unde molendina fratrum molebant et dominata tenebant*; León1, doc. 128 (938).

⁴³ Esto ha sido analizado por Escalona Monge, "Territorialidades e identidades."

⁴⁴ El disfrute compartido de derechos por parte de un grupo de coherederos a través de porciones o raciones era consecuencia del sistema hereditario visigodo, que establecía el reparto equitativo de la herencia entre todos los hijos, varones y mujeres, permitiendo un quinto de libre disposición. Véase Bermejo Castrillo, *Parentesco, matrimonio, propiedad y herencia*, 455-685.

⁴⁵ *ecclesia uocabulo Sancte Marie, quod fuit disrupta a paganis et ego, cum Dei iuuamine, restauraui eam*; León1, doc. 17.

fonso III la iglesia de San Justo y Pastor, en una villa que habían articulado *de squalido* en la vega del Cea; recibían del monarca la villa de Alcamín, sobre el Duero.⁴⁶ En 921, Tajón donaba al monasterio de Sahagún la iglesia de San Miguel de Boadilla de Rioseco; había recibido la villa de manos de Ordoño II.⁴⁷ El mismo año, el presbítero y confesor Elca donaba a sus sobrinos la iglesia de San Félix, con la condición de que a la muerte de estos la iglesia quedara en poder de Sahagún.⁴⁸ Un grupo de clérigos —el confesor Ermegildo, el presbítero Donino y otros monjes— donaban en 922 al monasterio de Sahagún la iglesia de San Emiliano con sus bienes; dentro del conjunto patrimonial de la iglesia se incluían tierras en diversos lugares, otra iglesia dedicada a Santa María, tres casas, un órreo, ganado, libros litúrgicos y objetos de culto.⁴⁹ En 934, Galindo y su mujer Susana donaban al monasterio de San Dictino la iglesia de Santa Eulalia para el mantenimiento de la iglesia y el hospital de peregrinos; habían comprado la iglesia al obispo Fortes.⁵⁰ Vicente y sus hermanos Oveco, Remesalio y Braulio donaban al monasterio de los Santos Justo y Pastor de Cillanueva de Ardón la iglesia de San Esteban, que habían heredado de su padre.⁵¹ En 976, Avamor Exímiz y su mujer Zendina donaban a la catedral de Astorga el monasterio de San Salvador de La Bañeza.⁵² Speciosa y su hijo Adica vendían al monasterio de Sahagún un villa cerca del Melgar, incluyendo su *ratione* en la iglesia de Santa Eulalia.⁵³

En líneas generales, puede afirmarse se trataba de individuos destacados de las sociedades locales, con propiedades múltiples y dispersas, algunos de ellos incluso a escala regional. Para estos individuos, las iglesias ofrecían una plataforma de construcción de prestigio social y poder político y permitían la creación de redes clientelares tanto en el interior de las comunidades como con los poderes superiores, lo que incluía, como vimos, a las grandes instituciones eclesiásticas y a la propia monarquía astur.⁵⁴ A esto debemos añadir una dimensión simbólica, en tanto que el control de una iglesia suponía el control de lo sagrado, el control del lugar en el que se llevaban a cabo los ritos y celebraciones que marcaban el ciclo de la vida en la sociedad cristiana y donde se realizaba la intermediación entre lo terrenal y lo celestial.⁵⁵

Ahora bien, hasta mediados del siglo XI no contamos con referencias explícitas a iglesias fundadas y controladas por las comunidades como tales. Esto no quiere decir que en la Alta Edad Media no hayan existido iglesias propiamente “comunitarias”. De hecho, contamos con el ejemplo de San Martín

⁴⁶ Sahagún1, docs. 9 y 10.

⁴⁷ Sahagún1, docs. 24 y 19, respectivamente.

⁴⁸ Sahagún1, doc. 25.

⁴⁹ Sahagún1, doc. 29.

⁵⁰ Astorga1, docs. 27 (924) y 41.

⁵¹ León1, doc. 176 (943).

⁵² Astorga1, doc. 135 (976).

⁵³ Sahagún1, doc. 310 (981).

⁵⁴ Ver, por ejemplo, Sánchez Pardo, “Power Strategies.”

⁵⁵ Ver Davies, “Competition,” 135-6.

de Villabáscones, en Castilla, que entre 945 y 950 fue donada por los habitantes de dicho lugar al abad Ennecco.⁵⁶ La invisibilidad documental de estas iglesias comunitarias en la Alta Edad Media ha sido vinculada con la propia naturaleza comunal de estos bienes, que habría impedido su venta o cesión individual. Sería recién en la segunda mitad del siglo XI, en un contexto de reforma y fortalecimiento de la institución eclesiástica, que estas iglesias comenzaran a ser puestas bajo control catedrales y monasterios, produciéndose así su “revelación documental”.⁵⁷ No obstante, existen otros indicios para pensar en el control colectivo de algunas iglesias en la Alta Edad Media. Uno de ellos, acaso el más sugerente, es la asociación que ya hemos señalado entre la denominación del concilio o la colación y la iglesia del lugar. También puede plantearse la posibilidad de formas de participación colectiva en las iglesias locales a través de otros mecanismos. La comunidad podía vincularse más estrechamente a la iglesia local a través de una donación. Es lo que parece desprenderse de un diploma de 932 por el que Filauria y otros nueve, en representación de toda la colación de Melgar, donaban al monasterio de San Juan un prado en Fontoria, cerca de Melgar. La donación parece constituir una estrategia de la comunidad —internamente diferenciada, ya que se distingue un grupo de representantes mencionados individualmente, un Rexindo con el título de *domno* y el resto de la colación— para integrarse a la red de relaciones sociales de la iglesia en cuestión.⁵⁸

En cualquier caso, resulta indudable a la luz de lo analizado en la primera parte de este trabajo que, independientemente de que la fundación y control de un centro de culto estuviera en manos de miembros individualizados de la comunidad, dicha iglesia era, por las funciones que desempeñaba, percibida como referente comunitario. Se daba pues una ambigüedad entre el control individual de la iglesia —que podía traducirse, por ejemplo, en la capacidad de donar la iglesia a un poder superior— y un derecho de acceso colectivo derivado del propio rol comunitario que desempeñaba en

⁵⁶ *nos omnes, id est, de Uillauascones, Galuarra, Galindo, Soliz, Gazo, Laztago, Fortuni Apatiz, Ferro Sangiz, Galindo, Garcia, Fortuni, Gratja, Belazo, Manto, Sario, S<c>emecone, Fortuni, Gallopenzar, Garcia, Scemeno, Galindo, Belasco, Belasco, Ahardia, Scemeno, fratre, Ferro Azenariz et aliorum multorum, una pariter cum uxores et filiis nostris ... tradimus uel donamus tibi domno Ennecco, abba, et sociis tuis tecum in desiderio superne patrie in cenobio permanentibus, quorum nomina prolixum est prescribere. Inprimis, ypsum locum ubi ecclesiis uestris site sunt, iusta riuulo Aslanzoni, domum Sancti Martyni episcopi reliquie tumultate dinoscuntur, in suburbio Uurgos: Fernández Flórez, y Serna Serna, *El Becerro Gótico de Cardeña*, doc. XLII (945-50).*

⁵⁷ Quetglas Munar, y Martín Viso. “*Cum consilio et assensu*,” 156-7; con carácter general para los bienes comunales, Martín Viso, “Los comunales,” 32-4. Sobre el avance del poder episcopal sobre las iglesias rurales a partir de la reforma gregoriana y sus implicancias en la comunidad, ver Pérez, “Proprietary Churches” y “Clérigos rurales.”

⁵⁸ *Testamentum de Filoria de illo prato de Sancta Columba. In Dei nomine. Ego Filauria, Teoda, Adica, Gundisaluo, Taione, Isciame, Gomiz, item Adica, Valdeo et omni collacio de Melgare una cum domno Rexindo damus in sancta basilica Sancti Iohannis et ad abbate Iubla uno prato ad Fonte Auria quam circat ribulo de Midonia pro animas nostras et de parentes nostros; Sahagún1, doc. 44.*

la práctica.⁵⁹ Más difícil es dilucidar si este acceso colectivo puede ser entendido como un derecho que le otorgaban los miembros destacados de la comunidad o si era un acceso derivado del desarrollo de un concepto temprano de feligresía. No obstante, podríamos hablar de una jerarquía en los derechos de gestión y disposición de la iglesia, algunos de los cuales podían reservarse a la familia fundadora o a los clérigos a su cargo, que no anulaban la dimensión comunitaria de la misma.

Este complejo entrecruzamiento entre la dimensión individual y la dimensión colectiva se tradujo, en ocasiones, en el surgimiento de ciertas tensiones sociales en torno a las iglesias locales. Esto podía visibilizarse en el momento en que los propietarios de una iglesia (o más bien, en línea con lo que venimos planteando, quienes tenían derechos superiores sobre la misma) decidían enajenarla en favor de otras instituciones sin el consenso de la comunidad. Esto es lo que parece desprenderse de una serie de documentos de mediados del siglo X en torno a la iglesia de San Esteban de Villa Mazul, situada a orillas del Cea. La iglesia había pertenecido originalmente a Godesteo, hijo de Mazaref, quien la donó con sus dextros al presbítero Berulfo, al diácono Sisebuto y al monasterio de los Santos Justo y Pastor de Ardón. Así lo afirman sus herederos y lo declaran en 946 distintos testigos en juicio.⁶⁰ A la muerte de Godosteo, sus hijos —Vicente, Oveco, Remesalio y Braulio— donaron nuevamente la iglesia, lo que debe interpretarse como una confirmación de la donación por parte de sus herederos.⁶¹ Sin embargo, un año después otro grupo de individuos —Sisebuto, Valeriano y Godesteo, de los que no hay evidencia de que fueran parientes de los anteriores— no solo aparecen donando la iglesia al monasterio sino que en la escritura hacen constar que ninguno de sus herederos se reservaría el derecho de destruir ni rapiñar la iglesia. Si así lo hicieran, recibirían pena de anatema y excomunión y tendrían que pagar 10 talentos de oro al monasterio.⁶² A su vez, sabemos por un documento de 946 que, estando la iglesia en manos del mencionado presbítero Berulfo, un tal Mateo se rebeló y junto a sus *minores* atacaron a los hombres de Berulfo y se apoderaron de la iglesia y sus dextros. Tras la declaración de los testigos,

⁵⁹ Señalan también esta ambigüedad entre lo individual y lo colectivo Quetglas Munar, y Martín Viso. “*Cum consilio et assensu*,” 151.

⁶⁰ *Gualamiro et Flaino presbítero, quia oculis uidimus et aures audiuiimus et de presente fuimus quando habebat ipsa ecclesia Godesteo iben Mazaref, cum suos dextros, ab integro, et sic fecerunt Bani Electa et filii domni Godestei inde testamentos ad isto Berulfo et Siseuuto*; León1, doc. 192.

⁶¹ *ecclesiam sitam Sancti Stephani, cum eiusdem dextros ab integro, super riuulo Zeia, in locum predictum uilla de Mazul, ut fiat ipsa ecclesia post partem uestram et ipsius monasterii que superius taxauimus ... Factum testamentum uel donationem de ipsam ecclesiam quem superius taxamus, qui fuit de patri nostro Godesteo, filio Mazaref*; León1, doc. 176 (943).

⁶² *ipsi monasterii concedimus, nulli ex heredibus nostris ausum reseruans titularea aut demolire uel subripere. Quod si quis fecerit uel temptauerit, sit Deo reus et sanctis angelis eius anathema marenata percussus, lebra Iezi perfusus, et a comunione sancte catholice ecclesie expulsus et extraneus; insuper, dampna temporalia, pariet post parte dominica auri talenta X*; León1, doc. 186 (944).

favorable al demandante, Mateo se declaró culpable, prometió que ni él ni sus hijos volverían a realizar acción alguna contra la iglesia de San Esteban ni contra sus hombres y entregó la iglesia al presbítero Berulfo.⁶³

Puede interpretarse que, tras la donación de los herederos de Godosteo iben Mazaref, que confirmaba la donación hecha por su padre en vida, otros miembros de la comunidad reivindicaron derechos sobre la iglesia tomando el control de la misma y generando desmanes violentos. Por un lado, Sisebuto, Valeriano y otro Godosteo, quienes un año después y en circunstancias que desconocemos reconocieron la donación. El hecho de que ellos mismos aparezcan como nuevos donantes supone que se les reconoció algún tipo de derecho superior sobre la iglesia. Por otro lado, Mateo, que debía ser otro personaje prominente de la comunidad y contaba una suerte de clientela personal, sus *minores*. En este caso, se trató de una apropiación violenta de la iglesia y el conflicto se resolvió por vía judicial, obligando a Mateo a devolver la iglesia a través de un sayón real.

Puede plantearse como hipótesis que esta secuencia de conflictividad deriva de la tensión entre los derechos superiores que ejercían algunos individuos sobre la iglesia y el carácter colectivo que ostentaba dada su función en la comunidad. Todo sugiere que la enajenación de la iglesia, si bien podía ser prerrogativa de ciertos individuos, haría necesario cierto consenso del conjunto de la comunidad, o al menos de sus miembros más prominentes. En ausencia de este consenso legitimatorio, la enajenación podía ser contestada, dando lugar a la emergencia de conflictos que involucraran a la comunidad o a algunos de sus miembros. En ese contexto se pone en juego una renegociación de las jerarquías locales, ya que la disputa en torno a los derechos sobre la iglesia implicaba una competencia por las posiciones de poder a nivel local: quienes controlaran la iglesia contarían con una plataforma para ejercer su liderazgo en la comunidad.⁶⁴ Esto pone en evidencia el carácter dinámico, renegociado y conflictivo de las relaciones sociopolíticas en el seno de las sociedades locales, en este caso articuladas en torno al control de la iglesia local.

⁶³ *ego Berulfus presbiter, mea persona et mea testimonia per quos firmem super isto Matheo, in cuius uoce asseret Reuelle, qualiter tenente in nostro iure uel post parte ecclesie ipsa ecclesia Sancti Stephani, cum suos dextros, ab integro, per istum testamentum et per auctores qui in ipso testamento resonant, et sic se leuauit iste Matheo et suos minores, una et alia uice, et maliarunt nostros minores et fecerunt plagas in solidos lxxii, et promiserunt ipsa ecclesia cum suos dextros de nostro iure. ... Matheo uel filiis meis tibi Berulfo et Siseuuto, per hunc meum placitum uobis conpromittimus, ut de eodem die uel tempore, si ego Matheo uel filiis meis uos Berulfo et Siseuuto in ipsos dextros de Sancti Stephani uel in omnem prestariam eius aliquam inquietationem fecerimus uel ad uestros minores aliquam disturbancem fecerimus, plus quam fecimus, quomodo pariemus uobis uel post parte dominica solidos cc. ...Matheo et filii eius consignerunt Sancti Stephani, cum suos dextros, ab integro, ad Berulfus presbiter, per manu saioni de Furtunio Garceiz cubiculari; León1, doc. 192.*

⁶⁴ Sobre la competencia por el control de iglesias, en sus diferentes niveles, Davies, "Competition."

4. Conclusiones

Este recorrido evidencia la importancia de las iglesias locales como elementos de cohesión y construcción de identidad de las comunidades locales en la Alta Edad Media. Como lugar de culto, enterramiento y reunión, la iglesia funcionaba como un polo de cohesión social, como lugar en donde se creaban y se reproducían los lazos comunitarios, donde se expresaban las diferencias sociales y se legitimaban las posiciones de liderazgo. A su vez, si la iglesia ejercía una fuerza centrípeta que congregaba y cohesionaba a los miembros de la comunidad, ejercía también una fuerza centrífuga por la que transfería su identidad tanto a la propia comunidad como al lugar en donde esta se asentaba. Ahora bien, estos centros religiosos no estaban necesariamente bajo control de la comunidad. La documentación conservada muestra que, en el siglo X, las iglesias que eran enajenadas en favor de poderes superiores estaban bajo control de individuos o pequeños grupos que pertenecían a la élite local. Para estos individuos, las iglesias constituían un dispositivo de visibilización del prestigio social, construcción de poder político a escala local y supralocal y creación de lazos sociales dentro la comunidad y con poderes superiores. Nos hallamos pues ante iglesias que al mismo tiempo funcionaban como elemento de cohesión comunitaria y de distinción individual.

Esto nos lleva a reflexionar pues sobre la relación entre comunidad y diferenciación social. Contrariamente a lo que han planteado en su momento algunos autores, la diferenciación social campesina no se tradujo en la desintegración de realidades comunitarias preexistentes, sino que, por el contrario, contribuyó a la construcción de las realidades colectivas. Los notables locales, al buscar reforzar su posición individual al frente de su comunidad a través de la fundación o el control de iglesias, aportaron un elemento de cohesión a la comunidad, un polo de referencia colectiva, un espacio de articulación y expresión de las relaciones sociales. Hay un impulso mutuo: el fortalecimiento del poder individual suponía, a su vez, el fortalecimiento de los lazos comunitarios. Pero al mismo tiempo, el control de las iglesias, en tanto elemento de construcción de poder individual, podía suscitar competencia en el seno de la comunidad: competencia por recursos económicos, por el prestigio social, por el acceso a una posición central dentro de una red de clientelismo, por el propio control de una instancia comunitaria. Las iglesias locales fueron pues un espacio de articulación de solidaridades internas dentro de la comunidad, pero también un espacio de competición para sus élites. Debe tenerse en cuenta que estamos ante sociedades donde los liderazgos no suelen ser estables, sino que tienen que ser renegociados, al menos de forma intergeneracional. En este marco, el control de las iglesias locales, que supone un elemento de control comunitario, constituye un factor de competencia entre las élites por el liderazgo dentro de la comunidad. Proponemos, de este modo, que las iglesias locales deben ser pensadas como elemento atravesado por una tensión constante entre la cohesión comunitaria y las estrategias de distinción individual.

Fuentes editadas

- Cavero, Gregoria, y Encarnación Martín López (eds.). *Colección documental de la catedral de Astorga. I (646-1125)*. León: Centro de Estudios San Isidoro, 1999.
- Fernández Flórez, José Antonio, y Marta Herrero de la Fuente (eds.). *Colección documental del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas, I (54-1108)*. León: Centro de Estudios San Isidoro, 1999.
- Fernández Flórez, José Antonio, y Sonia Serna Serna (eds.). *El Becerro Gótico de Cardeña. El primer Gran Cartulario Hispánico (1086)*. Burgos: Real Academia de la Historia: Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2017.
- Mínguez Fernández, José M.^a (ed.) *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*. León: Centro de Estudios San Isidoro, 1976.
- Rodríguez González, Ángel (ed.). *El tumbo del monasterio de San Martín de Castañeda*, León: Centro de Estudios San Isidoro, 1973.
- Ruiz Asencio, José Manuel (ed.). *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*. III (986-1031). León: Centro de Estudios San Isidoro, 1990.
- Sáez, Emilio (ed.). *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*. I (775-952). León: Centro de Estudios San Isidoro, 1990.
- Sáez, Emilio, y Carlos Sáez (eds.). *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*. II (953-985). León: Centro de Estudios San Isidoro, 1990.

Obras citadas

- Álvarez Borge, Ignacio. *Poder y relaciones sociales en Castilla en la Edad Media. Los territorios entre el Arlanzón y el Duero en los siglos X al XIV*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1996.
- Álvarez Borge, Ignacio. "El proceso de transformación de las comunidades de aldea: una aproximación al estudio de la formación del feudalismo en Castilla (siglos X-XI)." *Studia Historica. Historia Medieval* 5 (1987): 145-60.
- Barbero, Abilio, y Marcelo Vigil. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1978.
- Bermejo Castrillo, Miguel Ángel. *Parentesco, matrimonio, propiedad y herencia en la Castilla altomedieval*. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1996.
- Carvajal Castro, Álvaro. "Collective Action and Local Leaderships in Early Medieval North-Western Iberia: Ninth-Eleventh Centuries." En *Social Inequality in Early Medieval Europe: Local Societies and Beyond*, Juan Antonio Quirós Castillo (ed.), 281-99. Turnhout: Brepols, 2020. <https://doi.org/10.1484/M.HAMA-EB.5.118455>
- Carvajal Castro, Álvaro. "Local Meetings and Meeting Places in Early Medieval León." *Early Medieval Europe* 25, n° 2 (2017): 186-207. <https://doi.org/10.1111/emed.12200>
- Carvajal Castro, Álvaro, y Josu Narbarte Hernández. "Royal Power and Proprietary Churches in the Eleventh-Century Kingdom of Pamplona." *Journal of Medieval Iberian Studies* 11 (2019): 115-34. <https://doi.org/10.1080/17546559.2019.1566760>
- Chavarría Arnau, Alexandra. "Churches and Aristocracies in Seventh-Century Spain: Some Thoughts on the Debate on Visigothic Churches." *Early Medieval Europe* 18, n° 2 (2010): 160-74. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0254.2010.00294.x>
- Davies, Wendy. *Acts of Giving: Individual, Community and Church in Tenth-Century Christian Spain*. Oxford: Oxford University Press, 2007. <https://doi.org/10.4324/9781315547084>
- Davies, Wendy. "Competition for Control of Churches in Northern Iberia." En *Compétition et sacré au haut Moyen Âge: entre médiation et exclusion*, Philippe Depreux, François Bougard, y Régine Le Jan (eds.), 125-38. Turnhout: Brepols, 2015. <https://doi.org/10.1484/M.HAMA-EB.5.107348>
- Davies, Wendy. "Local Priests in Northern Iberia." En *Men in the Middle. Local Priests in Early Medieval Europe*, Steffen Patzold, y Caroline van Rhijn (eds.), 125-44. Berlín: De Gruyter, 2016. <https://doi.org/10.1515/9783110444483-009>
- Davies, Wendy. *Windows on Justice in Northern Iberia 800-1000*. Routledge: Oxford-New York, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315547084>
- Escalona Monge, Julio. "Community Meetings in Early Medieval Castile." En *Power and Place in Early Medieval Europe*, Carroll Jayne, Andrew Reynolds, y Barbara Yorke (eds.), 216-37. Londres: The British Academy, 2019. <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197266588.003.0010>
- Escalona Monge, Julio. "Territorialidades e identidades locales en la Castilla condal." En *Construir la identidad en la Edad Media*, José Antonio Jara Fuente, Georges Martín, e Isabel Alfonso (eds.), 55-82. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2010.
- Estepa Díez, Carlos. "Comunidades de aldea y formación del feudalismo: revisión de la cuestión y perspectivas." En *Romanización y Reconquista en la Península Ibérica: nuevas perspectivas*, M.^a José Hidalgo de la Vega, Dionisio Pérez, y Manuel J.R. Gervás (eds.), 271-82. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998.
- García Cacho, Juan Carlos. *Los monasterios e iglesias locales y las redes sociales en el noroeste de la Meseta, siglos IX-XI*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2017 (Tesis doctoral inédita).
- García de Cortázar, José Ángel. "La colonización monástica en los reinos de León y Castilla (siglos VIII a XIII): dominio de tierras, señorío de hombres, control de almas." En *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, 15-48. Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 2007.
- Godoy, Analía Aurora. "Et relegendo cognovimus: los escribientes y la palabra escrita en los contextos locales de la región de León. Siglos X y XI." *En la España Medieval* 41 (2018): 77-104. <https://doi.org/10.5209/ELEM.60004>
- Godoy, Analía Aurora. "Los presbíteros locales y sus estrategias de ascenso social en las comunidades campesinas leonesas del siglo X." *Calamus* 1 (2017): 105-36. <http://calamus.saemed.org/index.php/calamus/article/view/25/14>

- Godoy, Analía Aurora. "Riqueza, circulación de bienes y élites rurales en León en los siglos X y XI." *Sociedades Precapitalistas* 9 (2019). <https://doi.org/10.24215/22505121e033>
- Guijarro González, Susana, y Carmen Díez Herrera. *La construcción de la parroquia medieval en la diócesis de Burgos. Cantabria entre los siglos IX y XV*. Madrid: Sílex, 2022.
- Gutiérrez González, José Avelino et al. "Legio (León) en época visigoda: la ciudad y su territorio." En *Espacios urbanos en el occidente mediterráneo* (ss. VI-VIII), Alfonso García (ed.), 131-6. Toledo: Toletvum Visigodo, 2010.
- Larrea, Juan José. "Construir iglesias, construir territorio: las dos fases altomedievales de San Román de Tobillas (Álava)." En *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval* (siglos V-XI), Jorge López Quiroga, Artemio Manuel Martínez Tejera, y Jorge Morín de Pablos (coords.), 321-36. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2007.
- Linage Conde, Antonio. *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*. León: Centro de Estudios San Isidoro, 1973.
- Loring García, María Isabel. "Nobleza e iglesias propias en la Cantabria altomedieval." *Studia Historica. Historia Medieval* 5 (1987): 89-120.
- Luis Corral, Fernando. "Lugares de reunión, *boni homines* y presbíteros en Valdevimbre y Ardón en la Alta Edad Media." *Medievalista* 18 (2015). <https://doi.org/10.4000/medievalista.1093>
- Martín Viso, Iñaki. "Los comunales en la meseta del Duero medieval (siglos IX-XII): un planteamiento general." En *Pastos, iglesias y tierras. Los comunales en la meseta del Duero* (siglos IX-XII), Iñaki Martín Viso (ed.), 23-77. Madrid: Sílex, 2022.
- Martín Viso, Iñaki. "Comunidades locales, lugares centrales y espacios funerarios en la Extremadura del Duero altomedieval: las necrópolis de tumbas excavadas en la roca alineadas." *Anuario de Estudios Medievales* 46, n° 2 (2016): 859-98.
- Martín Viso, Iñaki. "La feudalización del Valle de Sanabria (siglos X-XIII)." *Studia Historica. Historia Medieval* 11 (1993): 35-55.
- Martín Viso, Iñaki. "Unequal Small Worlds: Social Dynamics in Tenth-Century Leonese Villages." En *Social Inequality in Early Medieval Europe: Local Societies and Beyond*, Juan Antonio Quirós Castillo (ed.), 255-79. Turnhout: Brepols, 2020. <https://doi.org/10.1484/M.HAMA-EB.5.118454>
- Martínez Sopena, Pascual. "Aristocracia, monacato y reformas en los siglos XI y XII." En *El monacato en los reinos de León y Castilla* (siglos VII-XIII), 67-100. Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 2007.
- Martínez Sopena, Pascual. "La justicia en la época asturleonense: entre el *Liber* y los mediadores sociales." En *El lugar del campesino: en torno a la obra de Reyna Pastor*, Ana Rodríguez (coord.), 239-60. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2007.
- Martínez Sopena, Pascual. *La Tierra de Campos occidental. Poblamiento, poder y comunidad del siglo X al XIII*. Valladolid: Diputación de Valladolid, 1985.
- Mínguez Fernández, José M.^a. "Ruptura social e implantación del feudalismo en el noroeste peninsular (siglos VIII-X)." *Studia Historica. Historia Medieval* 3 (1985): 7-32.
- Peña Bocos, Esther. "Ecclesia y monasterium, elementos de ordenación de la sociedad de la Castilla altomedieval." En *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica* (ss. XII-XIX), Eliseo Serrano Martín, y Esteban Sarasa Sánchez (coords.), vol. III, 379-98. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1993.
- Pérez, Mariel. "Clérigos rurales, comunidades y formación de las estructuras parroquiales en la diócesis de León (siglos XI-XIII)." *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* 31 (2018): pp. 547-74. <https://doi.org/10.5944/etfiii.31.2018.20576>
- Pérez, Mariel. "El control de lo sagrado como instrumento de poder: los monasterios particulares de la aristocracia altomedieval leonesa." *Anuario de Estudios Medievales* 42, n° 2 (2012): 799-822. <https://doi.org/10.3989/aem.2012.42.1.05>
- Pérez, Mariel. "Proprietary Churches, Episcopal Authority and Social Relationships in the Diocese of León (11th-12th centuries)." *Journal of Medieval Iberian Studies* 10, n° 2 (2018): 195-212. <https://doi.org/10.1080/17546559.2017.1315645>
- Portela, Ermelindo, y María del Carmen Pallares. "La villa, por dentro. Testimonios galaicos de los siglos X y XI." *Studia Historica. Historia Medieval* 16 (1998): 13-43.
- Quetglas Munar, Rosa, e Iñaki Martín Viso. "Cum consilio et assensu de omnibus uicinis. Iglesias comunitarias en la Meseta del Duero (siglos X-XII)." En *Pastos, iglesias y tierras. Los comunales en la meseta del Duero* (siglos IX-XII), Iñaki Martín Viso (ed.), 145-87. Madrid: Sílex, 2022.

- Quirós Castillo, Juan Antonio. "Early Medieval Landscapes in North-West Spain: Local Powers and Communities, Fifth-Tenth Centuries." *Early Medieval Europe* 19, n° 3 (2011): 285-311. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0254.2011.00321>
- Quirós Castillo, Juan Antonio. "Las iglesias altomedievales en el País Vasco. Del monumento al paisaje." *Studia Historica. Historia Medieval* 29 (2011): 175-205.
- Quirós Castillo, Juan Antonio. "Pertener y diferenciarse. Iglesias «locales» y agencia campesina en el noroeste de la Península Ibérica." *Studia Historica. Historia Medieval* 38, n° 2 (2020): 117-52. <https://doi.org/10.14201/shhme2020382117152>
- Quirós Castillo, Juan Antonio, y Alfonso Vigil-Escalera Guirado. "Networks of Peasant Villages Between Toledo and Velegia Alabense, Northwestern Spain (V-Xth Centuries)." *Archeologia Medievale* XXXIII (2006): 79-128.
- Quirós Castillo, Juan Antonio, e Igor Santos. "Founding and Owning Churches in Early Medieval Álava (North Spain): The Creation, Transmission, and Monumentalization of Memory." En *Churches and Social Power in Early Medieval Europe. Integrating Archaeological and Historical Approaches*, José Carlos Sánchez Pardo, y Michael Shapland (eds.), 35-68. Turnhout: Brepols, 2015. <https://doi.org/10.1484/M.SEM-EB.5.108505>
- Sánchez Pardo, José Carlos. "Iglesias y dinámicas sociopolíticas en el paisaje gallego de los siglos V-VIII." *Hispania: Revista Española de Historia* 243 (2013): 11-50. <https://doi.org/10.3989/hispania.2013.001>
- Sánchez Pardo, José Carlos. "Power Strategies in the Early Medieval Churches of Galicia (ad 711-910)." En *Churches and Social Power in Early Medieval Europe. Integrating Archaeological and Historical Approaches*, José Carlos Sánchez Pardo, y Michael Shapland (eds.), 227-268. Turnhout: Brepols, 2015. <https://doi.org/10.1484/M.SEM-EB.5.108510>
- Vigil-Escalera Guirado, Alfonso. "El modelo de poblamiento rural en la Meseta y algunas cuestiones de visibilidad arqueológica". En *Galia e Hispania en el contexto de la presencia "Germánica" (s. V-VII). Balance y perspectivas*, Jorge López Quiroga, Artemio Manuel Martínez Tejera, y Jorge Morín de Pablos, 89-108. Oxford: Archaeopress, 2006.
- Vigil-Escalera Guirado, Alfonso, y Juan Antonio Quirós Castillo. "Early Medieval Rural Societies in North-Western Spain: Archaeological Reflections for Fragmentation and Convergence." En *Scale and Scale change in the Early Middle Ages: Exploring Landscape, Local Society and the World Beyond*, Julio Escalona, y Andrew Reynolds (eds.), 33-60. Turnhout: Brepols, 2011. <https://doi.org/10.1484/M.TMC-EB.3.4767>

Mariel Pérez

Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, marielperez13@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8842-055X>