



TESE DE DOUTORAMENTO

**O ESTATUS SERVIL NA ALTA IDADE MEDIA.  
ESCRAVITUDE E SERVIDUME NA SOCIEDADE  
GALEGO-PORTUGUESA (SÉCULOS IX-XII)**

Marcos Fernández Ferreiro

ESCOLA DE DOUTORAMENTO INTERNACIONAL  
DA UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

PROGRAMA DE DOUTORAMENTO EN  
HISTORIA, XEOGRAFÍA E HISTORIA DA ARTE

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2021



D./Dña. **Marcos Fernández Ferreiro**

Título da tese: **O estatus servil na Alta Idade Media. Escravidude e servidume na sociedade galego-portuguesa (séculos IX-XII)**

Presento a miña tese, seguindo o procedemento axeitado ao Regulamento, e declaro que:

- 1) A tese abarca os resultados da elaboración do meu traballo.
- 2) De ser o caso, na tese faise referencia ás colaboracións que tivo este traballo.
- 3) Confirmo que a tese non incorre en ningún tipo de plaxio doutros autores nin de traballos presentados por min para a obtención doutros títulos.

E comprométome a presentar o Compromiso Documental de Supervisión no caso de que o orixinal non estea na Escola.

En *Santiago de Compostela*, **5 de abril de 2021**.

**Sinatura electrónica**



D./Dña. **José Miguel Andrade Cernadas**

En condición de: **Director/a**

Título da tese: **O estatus servil na Alta Idade Media. Escravidude e servidume na sociedade galego-portuguesa (séculos IX-XII)**

INFORMA:

Que a presente tese, correspóndese co traballo realizado por D/Dña **Marcos Fernández Ferreiro**, baixo a miña dirección/titorización, e autorizo a súa presentación, considerando que reúne os requisitos esixidos no Regulamento de Estudos de Doutoramento da USC, e que como director/titor desta non incorre nas causas de abstención establecidas na Lei 40/2015.

En *Santiago de Compostela*, 5 de ~~1-01~~ **1-01** de 2021

Sinatura electrónica



## **O estatus servil na Alta Idade Media. Escravidude e servidume na sociedade galego-portuguesa (séculos IX-XII)**

### **RESUMO**

Os estudos sobre a estratificación social altomedieval recollen, en esencia, a aparición da servidume rural campesiña, como a forma de ausencia de liberdade propia do medievo. Porén, ao mesmo tempo, esta conviviu coa escravitude, converxendo ambas no *estatus servil*. Unha categoría tanto xurídica, pois a carencia de dereitos das persoas estaba sancionada *de iure*, como socioeconómica, xa que moitos campesiños libres carecían, *de facto*, dos mesmos dereitos vedados aos non-libres e iso tendía a asimilalos na perspectiva dos poderosos.

Con esta análise do estatus servil no NW peninsular preténdese aportar unha renovación, nun territorio para o que a maioría das investigacións monográficas sobre este tema se realizaron hai máis de medio século. Así, a través das fontes lexislativas, da documentación de arquivo e de variada información cronística verifícase a converxencia entre a escravitude e a servidume autóctonas durante os séculos IX-XII, a través da adscrición á terra e da instalación familiar: na servidume acabaron por reunirse case todos os campesiños e por sufrir a explotación, a dominación e ás veces tamén o desprezo dos poderosos. Os libres foron caendo nas redes da dependencia señorial ao perder as súas propiedades e converterse en rendeiros; os non-libres, en troques, acadaron a integración comunitaria por medio do seu avexiñamento e da relixión cristiá compartida. Simultaneamente, paseniño, a escravitude foránea, fundamentalmente andalusí e norteafricana, pasou a ocupar o espazo da exclusión e da alteridade plenas. Con todo, cara os séculos baixomedievais, na sociedade do NW estes escravos e escravas alóctonos, aínda que existentes, semellan ser xa moi minoritarios.

### **PALABRAS CHAVE**

estrutura social, status xurídico, escravitude medieval, servidume, ausencia de liberdade, campesiñado medieval, dominios señoriais, Galicia medieval, Portugal medieval





## **El estatus servil en la Alta Edad Media. Esclavitud y servidumbre en la sociedad gallego-portuguesa (siglos IX-XII)**

### **RESUMEN**

Los estudios sobre la estratificación social altomedieval recogen, en esencia, la aparición de la servidumbre rural campesina, como la forma de ausencia de libertad propia del medievo. Sin embargo, al mismo tiempo, esta convivía con la esclavitud, convergiendo ambas en el *estatus servil*. Una categoría jurídica, pues la carencia de derechos de las personas se sancionaba *de iure*, como también socioeconómica, ya que muchos campesinos libres carecían, *de facto*, de los mismos derechos que estaban vedados a los no libres y eso tendía a asimilarlos desde la perspectiva de los poderosos.

Con este análisis del estatus servil en el NW peninsular se pretende aportar una renovación, en un espacio para el que la mayoría de las investigaciones monográficas sobre el tema se llevaron a cabo hace más de medio siglo. Así, a través de las fuentes legislativas, de la documentación de archivo y de variada información cronística se ha podido verificar la convergencia entre esclavitud y servidumbre autóctonas entre los siglos IX-XII, a través de la adscripción a la tierra y de la instalación familiar: en la servidumbre acabaron por reunirse casi todos los campesinos y por sufrir la explotación, la dominación y a veces el desprecio de los poderosos. Los libres fueron cayendo en las redes de la dependencia señorial al perder sus propiedades y convertirse en arrendatarios; los no libres, por su parte, alcanzarían la integración comunitaria por medio de su avecindamiento y la religión cristiana compartida. De forma simultánea, poco a poco, la esclavitud foránea, fundamentalmente andalusí y norteafricana, pasó a ocupar el espacio de la exclusión y la alteridad plenas. Con todo, hacia los siglos bajomedievales en la sociedad del noroeste estos esclavos y esclavas alóctonos, aunque existentes, parecen ser ya muy minoritarios.

### **PALABRAS CLAVE**

estructura social, estatus jurídico, esclavitud medieval, servidumbre, ausencia de libertad, campesinado medieval, dominios señoriales, Galicia medieval, Portugal medieval



## **Servile Status in the Early Middle Ages. Slavery and Serfdom in the Galician-Portuguese Society (IX-XII centuries)**

### **SUMMARY**

Studies on early medieval social stratification collect, in essence, the appearance of rural peasant serfdom, as the form of unfreedom typical of the Middle Ages. However, at the same time, it coexisted with slavery, both converging in the servile status: a legal category, since the lack of people rights was sanctioned *de iure*, as well as a socioeconomic one, because many free peasants lacked, *de facto*, the same rights that were forbidden to those unfree and this aspect tended to assimilate them from the perspective of the ruling class.

With this analysis of the servile status in the NW of the Iberian Peninsula, we expect to provide a renewal, for a territory where most of the monographic research on this issue was carried out more than half a century ago. Thus, through legislative sources, archival charters and chronicle data, it has been possible to verify the convergence between indigenous slavery and servitude between the 9th-12th centuries, through their attached to the land and family settlement: the serfdom gathered almost all peasants, suffering the exploitation, domination and sometimes the contempt by the powerful. Free peasants were falling into the nets of the manorial dependency by losing their properties and becoming tenants; those unfree, for their part, would achieve community integration thanks to their settlement and shared Christian religion. Simultaneously, little by little, foreign slavery, fundamentally from Al-Andalus and Northern Africa, began to occupy the space of entire exclusion and otherness. However, towards the Late Middle Ages in northwestern society, these foreign slaves, though existing, seem to be already a clear minority.

### **KEYWORDS**

social structure, juridical status, medieval slavery, serfdom, unfreedom, medieval peasantry, seigneurial domains, medieval Galicia, medieval Portugal



**O estatus servil na Alta Idade Media.  
Escravidude e servidume na  
sociedade galego-portuguesa  
(séculos IX-XII)**



A Estela,  
coautora da miña vida







## **AGRADECEMENTOS:**

A sección de agradecementos é sempre un inicio obrigatorio ao comezo dunha tese de doutoramento. E non o é por mera tradición, senón porque un traballo así nunca depende dunha única persoa. Certo que a investigación histórica, e moi especialmente a baseada en fontes escritas, ten un fondo de autoría e de responsabilidade intrinsecamente individual, pero tamén o é que ao seu redor agroman os necesarios e imprescindibles apoios para poder guiala cara bo porto. Neste sentido, nun traballo como o que aquí se presenta, cuxa elaboración se prolongou por máis dunha década, o que agora escribe non podía menos que reflectir a súa enorme gratitude, nominal e anónima, para cunha morea de persoas que se cruzaron neste longo camiño.

En primeiro lugar, resulta imprescindible comezar polo principio, polo director deste proxecto. José Miguel Andrade —tomándome a licenza de dirixirme directamente—: a ti só podo darche as grazas, tanto pola profesionalidade docente, por todos e todas recoñecida, como pola túa comprensión, ensino, amizade e mesmo sustento psicolóxico. Espero que, a estas alturas, desculpes a miña incapacidade para cumprir prazos

Un segundo conxunto de apoios é aquel que ten que ver co ámbito técnico-profesional. Consellos, impresións e conversas—formais ou informais— con outros investigadores e especialistas, estean estes na mesma etapa formativa ou xa na súa madurez profesional. De feito, o balance entre ambos colectivos é fundamental, tanto para aprender dos erros de compañeiros e compañeiras que estamos aprendendo, como para prever e evitar aqueles obstáculos aos que xeracións anteriores xa

se enfrontaron. Neste capítulo, quero agradecerlle os seus sabios e expertos consellos, nas primeiras fases deste traballo, a un historiador excepcional pola súa comprensión global do período medieval: o titor da miña estadía na Universidade de Oxford, o profesor Chris Wickham. Dúas longas conversas e varios seminarios doutorais foron suficientes para alterar completamente o deseño inicial da estrutura desta investigación. Así mesmo, a mesma estadía británica permitíume contactar con outra eminencia nesta ciencia, a profesora Wendy Davies, á que non só lle debo gratitude pola axuda alí prestada, senón tamén polos consellos e orientacións de posteriores e sucesivas visitas súas a terras galegas. E en Oxford coñecín tamén outro doutorando en formación coma min —de novo a combinación de experiencia con inmaduridade—, cuxa obra me merece admiración, Álvaro Carvajal, a quen debo as referencias documentais de Otero de las Dueñas e múltiples conversas que me permitiron extraer importantes reflexións.

Capítulo á parte precisa o agradecemento a José Carlos Sánchez Pardo. Grazas a el tiven ocasión de cumprir dúas ilusións simultáneas, a saber, colaborar profesionalmente nun proxecto de investigación histórica e afondar nos métodos, nas técnicas e nas perspectivas propias da arqueoloxía medieval e da historia da arte. José Carlos entende a investigación histórica cunha visión permanentemente interdisciplinar, coa que eu me identifico plenamente.

Grazas tamén aos compañeiros e compañeiras do extinguido *Tana* (Celtia, Charo, Erik, Fátima, Jose, Lupe, Maje, Mario e Rebeca). Así como aos amigos e amigas do *becariato* (as Anas, Anido, Bea, David, Eva, Fernando, Marga, Mariajo, Noela, Pili), aos que coñecín xusto ao comezo desta aventura, cos que compartín despacho de bolseiros, que nalgún caso leron partes deste traballo e aos que, case unha década despois, me unen máis cousas que a paixón pola disciplina histórica.

Non me quero esquecer tampouco de André Marques e da súa permanente e empática axuda e colaboración na distancia coa documentación portuguesa, do grupo Sínecrisis, co profesor Marco V. García Quintela á cabeza e con Marina Garzón organizando tanto seminarios de investigación, como comidas de Nadal de ser preciso, ou da axuda de Bea Couto na revisión das partes en lingua inglesa.

E por último, neste repaso ás aportacións académicas, quero lembrar tamén aos técnicos profesionais da biblioteca da USC e á súa paciencia, cando saía tarde das salas de lectura ou cargaba con bolsas cheas de libros en préstamo. Así como ao tribunal que xulgou en 2010 a memoria de licenciatura da que arrincaría este traballo: os profesores Ermelindo Portela e Francisco Javier González e, moi especialmente, recordar a profesora Mari Carmen Rodríguez, que nos deixou cedo demais e que guiou os meus primeiros pasos cando, alá polos antigos seminarios monográficos de formación para o DEA, decidiu que o mellor xeito de comezar era afondar na historiografía do campesiñado.

Se cambiamos de terzo, outro bloque de agradecementos, máis breve, pero necesariamente máis importante, é o que conforman os nosos apoios na vida diaria fóra do ámbito investigador. Todos eses amigos e amigas que non dubidan en apoiar os teus esforzos e en darche ánimos cando quedas sen folgos, demostrando a súa confianza e cariño. Uns desde a infancia, outros incorporándose aos poucos, uns que se van, outros que chegan, algúns que mesmo están citados máis arriba, pero todos definen o que somos como persoas e as experiencias compartidas con elas i eles acaban por configurar a nosa visión do mundo que nos rodea. A súa aportación é por tanto fundamental. Os nomes aquí non son necesarios, todos poden darse por aludidos.

Amigos eñ por suposto, familia: grazas aos meus pais, Manola e Juan, que fixeron o (im)posible por que medrase sobre todo como persoa e por darme as ferramentas axeitadas para conseguilo. E a Estela, a persoa á que dedico en realidade todo este traballo, pois foi quen alentou, soportou e compartiu ao meu lado os peores momentos. Cada día xuntos fai que mereza a pena vivir varias vidasñ

Finalmente, quero facer un breve repaso contextual. Deformación de historiador, supoño. Esta tese comezouse a xestar no peor momento dunha crise económica e política que truncou os soños de moitas persoas. No transcurso da súa elaboración, o que escribe licenciouse en antropoloxía social, por aquilo de aplicar, no posible, a ansiada interdisciplinariade, á procura de comprender o comportamento dos seres humanos en sociedade, o funcionamento da estratificación social

e os métodos e formas da inclusión e da exclusión. Pero estes anos tamén me converterían en perito calígrafo, en arquivista, en bibliotecario, en guía de turismo e, finalmente, en profesor de ensino secundario. Detrás desta historia persoal está, precisamente, ese contexto de transformación e incerteza, de inquedanzas, de camiños sen saída e de falta de optimismo no futuro, que nos tocou vivir. Agora, en 2020, esta tese doutoral acábase no medio dunha nova crise. Por iso, e consciente de que ese proceso persoal ten enormes similitudes co de moitas outras persoas, quero tamén lembrar aquí á xeración dos nados nos anos 80 e recordar simplemente que a frustración só ten que ver coas expectativas, e que, en realidade, a vida é o que nos sucede xustamente mentres nos escornamos por conseguir que tales expectativas se fagan realidade.



# ÍNDICE

|                                                                                                                                                       |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Agradecementos:.....                                                                                                                                  | 5          |
| Índice.....                                                                                                                                           | 9          |
| Índice de mapas, táboas e gráficos .....                                                                                                              | 13         |
| <b>INTRODUCCIÓN .....</b>                                                                                                                             | <b>15</b>  |
| Obxectivos.....                                                                                                                                       | 17         |
| As fontes e o marco cronolóxico e xeográfico .....                                                                                                    | 20         |
| Partes que compoñen este estudo .....                                                                                                                 | 29         |
| <b>I. O MARCO TEÓRICO E A IDENTIFICACIÓN E<br/>CARACTERIZACIÓN DUN COLECTIVO SOCIAL .....</b>                                                         | <b>31</b>  |
| <b>1. A problemática conceptual.....</b>                                                                                                              | <b>33</b>  |
| 1.1. Dependencia, escravitude e servidume.....                                                                                                        | 35         |
| 1.2. A idea de liberdade.....                                                                                                                         | 55         |
| 1.3. «Libres» e «non-libres» na Alta Idade Media .....                                                                                                | 65         |
| 1.3.1. Un <i>proceso</i> controvertido: a variabilidade terminolóxica e a<br>complexidade para definir a fronteira entre a liberdade e a súa ausencia | 65         |
| 1.3.2. A terminoloxía empregada na documentación do noroeste da<br>Península Ibérica do século VIII ao XII.....                                       | 82         |
| 1.3.3. Discrepancias terminolóxicas na historiografía .....                                                                                           | 95         |
| <b>2. Carecer de liberdade legal: o dereito e os non-libres .....</b>                                                                                 | <b>101</b> |
| 2.1. Os non-libres e as fontes lexislativas.....                                                                                                      | 101        |
| 2.1.1. A lexislación gótico-hispana.....                                                                                                              | 106        |
| 2.1.2. As Leis Leonesas de Afonso V (an. 1017) .....                                                                                                  | 134        |
| 2.1.3. A obra lexislativa de Afonso X «O Sabio».....                                                                                                  | 154        |
| 2.2. As contradicións do dereito. Algunhas conclusións.....                                                                                           | 180        |

### **3. A ausencia de liberdade xurídica nos diplomas do N.O. peninsular 189**

- 3.1. Aproximación á cuantificación da non-liberdade nas fontes do alto medievo ..... 189
- 3.2. Carecer de dereitos (I). A *testimonio dignitatis* e a esfera xudicial 212
- 3.3. Carecer de dereitos (II). Non-libres como obxecto de propiedade 233
  - 3.3.1. Compravendas e permutas. Comercio de seres humanos ..... 233
  - 3.3.2. Doazóns e herdanzas. A adscrición á terra..... 258
  - 3.3.3. Outros exemplos da reificación dos seres humanos: empeños, inventarios, divisións, reparticións e fragmentacións. .... 285
- 3.4. Carecer de dereitos (III). Os non-libres como suxeitos de propiedade: o «peculio» ..... 293

### **4. As relacións familiares e o parentesco servil..... 325**

- 4.1. O *contubernium* ..... 327
- 4.2. Influencia cristiá: bautismo, matrimonio e cohabitación ..... 337
- 4.3. A herdanza do status e os matrimonios mixtos..... 349

## **II. A MOBILIDADE SOCIAL ..... 370**

### **5. Formas de acceder á non-liberdade..... 371**

- 5.1. O nacemento ..... 371
- 5.2. O cativerio na guerra. A procedencia dos non-libres foráneos ..... 376
- 5.3. O comercio de escravos e de escravas ..... 399
- 5.4. O endebedamento e a insolvencia do campesiñado ..... 400
- 5.5. Outras orixes:..... 411
  - 5.5.1. O acceso voluntario á non-liberdade: «autodedición» ..... 411
  - 5.5.2. O acceso á non-liberdade a través do sistema penal ..... 415

### **6. Carecer de liberdade sendo libre: aproximación aos procesos de degradación da liberdade..... 421**

- 6.1. A degradación da liberdade individual ou familiar..... 424
- 6.2. A degradación da liberdade comunitaria e colectiva ..... 437

|                                                                                                                         |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>7. Equipararse por abaixo: status converxentes.....</b>                                                              | <b>479</b> |
| 7.1. A liberdade de movemento e a submisión do campesiñado .....                                                        | 479        |
| 7.2. A responsabilidade legal .....                                                                                     | 501        |
| <b>8. A mobilidade social ascendente. O abandono da non-liberdade.....</b>                                              | <b>523</b> |
| 8.1. Libertos e libertas. Malados e maladas.....                                                                        | 523        |
| 8.2. Manumisión e liberación .....                                                                                      | 534        |
| 8.2.1. Liberacións alternativas.....                                                                                    | 564        |
| 8.3. O proceso de integración social.....                                                                               | 581        |
| <b>III. APROXIMACIÓN Á SIMBOLOXÍA DO STATUS SERVIL NO<br/>ALTO MEDIEVO .....</b>                                        | <b>595</b> |
| <b>9. O <i>servitium</i>: as cargas de servir .....</b>                                                                 | <b>597</b> |
| 9.1. Ocupacións servís.....                                                                                             | 597        |
| 9.2. Servizos, cargas, obrigas e rendas .....                                                                           | 632        |
| <b>10. Deshonra, desprezo, desprestixio .....</b>                                                                       | <b>673</b> |
| 10.1. Carcer de honor .....                                                                                             | 673        |
| 10.2. Malos tratos e «marcas» da servidume: antropoloxía do corpo servil<br>como representación dun status social ..... | 690        |
| <b>11. A loita contra o destino: resistencia do campesiñado servil .....</b>                                            | <b>699</b> |
| <b>CONCLUSIÓNS E RESULTADOS .....</b>                                                                                   | <b>719</b> |
| <b>12. Conclusion [EN] .....</b>                                                                                        | <b>721</b> |
| <b>13. Bibliografía .....</b>                                                                                           | <b>741</b> |
| 13.1. Siglas e abreviaturas .....                                                                                       | 741        |
| 13.2. Fontes históricas .....                                                                                           | 745        |
| 13.2.1. Fontes inéditas citadas .....                                                                                   | 745        |
| 13.2.2. Fontes editadas.....                                                                                            | 745        |
| 13.3. Dicionarios, glosarios, recursos de busca e ferramentas de<br>localización xeográfica.....                        | 754        |

|                                                                                     |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 13.4. Estudos, monografías e obras xerais.....                                      | 759        |
| <b>ANEXO: inventarios xenealóxicos .....</b>                                        | <b>809</b> |
| <b>1. Pistores do mosteiro de Celanova .....</b>                                    | <b>811</b> |
| <b>2. <i>Homines</i> de Samos no val do río Lóuzara .....</b>                       | <b>833</b> |
| <b>3. Xenealoxía dos <i>sarracenos</i> do mosteiro cisterciense de Sobrado.....</b> | <b>849</b> |





## ÍNDICE DE MAPAS, TÁBOAS E GRÁFICOS

|                                                                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Mapa 1. Os centros produtores da documentación altomedieval deste traballo ...                                                                            | 27  |
| Mapa 2. Val do río Lóuzara: límites parroquiais e municipais actuais e lugares e vilas medievais identificados na toponimia actual.....                   | 439 |
|                                                                                                                                                           |     |
| Táboa 1. Documentos consultados e distribución cronolóxica. Contabilización dos que conteñen referencias a non-libres (NL) e proporción sobre o total ... | 192 |
| Táboa 2. O prezo dos non-libres na documentación galaico-portuguesa. ....                                                                                 | 250 |
| Táboa 3. Doazóns de inmobles nas que se inclúen explícita e nominalmente ás persoas de condición xurídica non-libre que habitan (orde cronolóxica)        | 271 |
| Táboa 4. Doazóns de inmobles que inclúen explícita e nominalmente as persoas que os habitan, sen especificar condición xurídica (orde cronolóxica)....    | 273 |
| Táboa 5. Tres cartas de venda de propiedades inmobiliarias servís en <i>villa Rial</i>                                                                    | 316 |
| Táboa 6. Distribución temporal da aparición dos <i>liberti</i> .....                                                                                      | 527 |
| Táboa 7. Distribución temporal da aparición dos <i>mallatos/mallatas</i> .....                                                                            | 529 |
| Táboa 8. Cartas de manumisión localizadas.....                                                                                                            | 535 |
| Táboa 9. Liberacións por testamento ou referidas noutros negocios xurídicos..                                                                             | 536 |
|                                                                                                                                                           |     |
| Gráfico 1. Documentos con presenza de non-libres nas coleccións estudadas...                                                                              | 199 |
| Gráfico 2. Proporción de documentos con referencias a persoas non-libres.....                                                                             | 203 |
| Gráfico 3. Proporción de documentos con non-libres. Liña de tendencia.....                                                                                | 204 |



# INTRODUCCIÓN





## **OBXECTIVOS**

A presente investigación ten por obxecto de estudo a análise do status social servil na sociedade da Alta Idade Media. A intención fundamental, desde os seus primeiros inicios, hai xa unha década, foi a de prestarlle unha especial atención ao campesiñado servil, poñendo o acento nas diferentes situacións vinculadas á carencia de liberdade, á explotación e ao dominio exercido polos poderosos e poderosas sobre aqueles/as que non eran.

O obxectivo principal que nos propuxemos foi o de recuperar os estudos de historia social. En concreto, os referidos á definición da estratificación medieval, hoxe menos en voga na historiografía europea e, a partir de aquí, afondar máis de xeito específico nas clases sociais situadas na parte máis baixa da pirámide. Desta maneira, tentaremos escudriñar nas diferenzas existentes entre os individuos que se situaban na parte máis feble desa rede de dependencias que caracteriza á sociedade de hai un milenio e facelo dende todos os puntos de vista que nos permitan as nosas fontes de información. É dicir, centrarnos nos individuos que, dun xeito moi xeral e inespecífico, catalogamos como pertencentes ao terceiro estamento, o da servidume campesiña medieval ou das persoas carentes de todo privilexio.

Pretendemos realizar unha aportación a unha disciplina histórica transversal como é a da historia da escravitude, para un período no que esta institución social se encontraba nunha etapa de certa indefinición e no que, cuantitativamente, minguou a súa representatividade no conxunto da sociedade. En efecto, na historia da escravitude os séculos que transcorreron entre a caída do Imperio romano occidental e a Baixa Idade Media forman parte dunha etapa na

que a presenza dos escravos e as escravas pareceu irse reducindo ata ser moi minoritaria, cando non chegou incluso case á absoluta desaparición. Un longuíssimo período que se encontraría entre as dúas etapas escravistas por excelencia na historia occidental, isto é, a época clásica grecorromana e a da escravitude doméstica e de plantación colonial propia dos séculos baixomedievais e a Idade Moderna. E un período que, froito de tales particulares características, foi obxecto de importantes debates historiográficos para conseguir explicar cal foi o camiño seguido pola escravitude nas sociedades europeas occidentais e cales as causas desa mingua xeneralizada, ao mesmo tempo que se incrementaba paseniño, na longa duración, a cantidade de campesiños en situación de servidume. A nosa aportación, aínda que non pretende resolver todas as dúbidas, si busca achegar unha nova interpretación vinculada a un territorio, o do noroeste da Península Ibérica, no que foron poucos os estudos que se sumaron a ese citado debate.

Intentaremos así arroxar un pouco de claridade, aínda que as contradicións informativas pareza que poden, ás veces, complicar máis as cousas do que as clarifican. Sen deixar de lado ás persoas e aos individuos, como os verdadeiros protagonistas da Historia, a idea é a de chegar a xeneralizar e a facer abstraccións sobre a sociedade no seu conxunto, partindo das historias desas persoas e do que vemos que lles sucedeu. Nalgúns casos, esas mencionadas contradicións que amosan as fontes de información sono en canto que as mesmas fontes son moi limitadas e non nos amosan máis que pequenas pinceladas esporádicas e espalladas —ás veces moitas delas cunha tonalidade ben parecida, debido ao propio carácter nesgado da documentación conservada— dun cadro que, en realidade, é moito máis grande e que, se tivésemos a oportunidade de ver ao completo, nos permitiría encaixar e percibir, perfectamente, toda a paleta de cores de que se compón. A este respecto, non debemos esquecer que a reconstrución do noso pasado pasa sempre por un primeiro filtro, por un baruto que son as fontes de información conservadas, antes mesmo do segundo, que son as nosas propias interpretacións desas mesmas fontes. Nalgúns casos, as fontes históricas amosan contradicións simplemente porque, precisamente, están a reflectir a realidade; porque están a amosar a complexidade dunha realidade social que vai moito máis alá

das etiquetas e das clasificacións pechadas —xa sexan estas xurídicas, económicas, antropolóxicas, artísticas, etc.—, e que fai que poucas afirmacións poidan realizarse sen engadirlles ao mesmo tempo múltiples matizacións. En efecto, o discurso historiográfico non se compón de verdades absolutas, nin de verdades obxectivas. Tales cousas non existen. O discurso historiográfico componse de interpretacións subxectivas —no sentido de realizadas por suxeitos, por persoas—, de interpretacións de carácter analítico, pero de interpretacións, ao fin e ao cabo. O que fai da historiografía un coñecemento científico é a posibilidade continua de avanzar nese discurso, o seu potencial permanente para corroboralo, para refutalo, para matizalo e para melloralo. Por tanto, o resultado da nosa investigación non busca ningunha verdade absoluta, busca tan só poñer sobre a mesa máis datos, máis focos de luz a respecto dun tema concreto, incentivando a que sexan outros historiadores e historiadoras os que no futuro se permitan corroboralo, refutalo, matizalo e melloralo. Se alguén se decide a facelo, consideramos o noso obxectivo xa plenamente cumprido.

Certamente, esta investigación —como calquera outra, por outro lado— parte da base do que xa foi feito, e reconece esa débeda para coas demais persoas interesadas en afondar no noso pasado e para cos seus esforzos por coñecelo e por aclaralo. Por esta razón, e en aras da máxima transparencia, toda interpretación documental que realicemos intentará presentar sempre todas as súas caras e facetas, todas as súas posibles percepcións e variantes e todos os seus posibles puntos de vista, ademais de engadir, por suposto, os nosos propios argumentos para a escolla que efectuemos dentro dese abano de opcións. É dicir, aínda que nos imos a mollar, aínda que tomaremos partido por aquela interpretación e por aquela análise das fontes que, ao noso parecer, resulta máis acertada —pois esa é a labor principal dun historiador—, aínda que imos correr ese risco, tamén intentaremos deixar ben claro o porqué das nosas propias interpretacións, os seus alicerces, ao tempo que procuraremos amosar outras posibles percepcións e argüír os motivos polos que decidimos descartalas e refutalas. No caso de que iso non ocorra, pedimos desculpas de antemán, pois non se deberá á nosa intención, nin á metodoloxía de traballo, nin a un intento

consciente por ocultar a realidade para facela casar coas nosas hipóteses, senón que, polo contrario, simplemente terá a súa orixe nas propias incapacidades do que agora lles escribe para poder *ler* esa información do pasado coa reflexión suficiente e para percibila en toda a súa complexidade.

## AS FONTES E O MARCO CRONOLÓXICO E XEOGRÁFICO

Como xa dicíamos, este estudo trata de cubrir un baleiro no tocante á cuestión monográfica da servidume e a escravitude no espazo noroccidental ibérico. Parte dun Traballo de Investigación Titorizado en 2009, no marco dos vellos programas de doutoramento, e dunha Memoria de Licenciatura de 2010, ambos centrados sobre todo na iniciación á investigación e na consecución de tres humildes obxectivos por aquel tempo: (1) familiarizarse coas técnicas de traballo e coas fontes documentais do alto medievo; (2) achegarse por vez primeira ao estado da cuestión historiográfica que agora nos concirne; e (3), por último, comezar a identificar, en aquelas mesmas fontes, aos individuos que centraban a nosa busca, a recoñecelos, a seleccionalos e, na medida do posible, a definilos. Acadados aqueles primeiros obxectivos e cunha madurez e experiencia investigadora maiores, o paso cara a afondar na cuestión era sen dúbida o seguinte avance que se había de dar e que, agora, nas vindeiras páxinas atopa o seu resultado.

Polo que se refire ás «ferramentas» coas que abordar este traballo, é dicir, ás fontes históricas utilizadas, cabe indicar que todo historiador ou historiadora desexaría que a Historia lle facilitase o seu traballo. Porén, a realidade das fontes conservadas é a que condiciona o noso esforzo e a que nos obriga a empregar uns medios sempre limitados, co obxecto —nada ambicioso ademais— de reconstruír o inmenso crebacabezas da Historia da Humanidade. Son as fontes históricas as que nos provén da información necesaria, é dicir, as que, a miúdo elaboradas de xeito contemporáneo aos feitos que tentamos indagar ou —cando menos— moito máis próximas a aqueles do que nós, nos permiten achegarnos ao pasado sen a necesidade de contar cunha máquina do tempo. Son por tanto, o noso «vehículo» ao pasado



e, desta maneira, tamén o noso maior condicionante pois, como norma xeral non exenta de excepcións, canto máis ao pasado nos queiramos remontar, menor cantidade de información atoparemos e, en troques, maior será a distancia semántica que dificulte a nosa comprensión do que aquelas fontes nos transmiten. Dicimos isto porque, precisamente, o estudo da época altomedieval acolle un período no que a escritura, a nosa principal informadora, perde pulo e no que a pobreza das fontes é francamente notable. Xa que logo, para un estudo coma este, a realidade é que foron as propias fontes históricas as que nos obrigaron a delimitar, tanto cronolóxica, como xeograficamente, o marco do noso traballo.

En efecto, o título desta investigación xa nos indica que o noso marco temporal abrangue os séculos IX ao XII, os anos do 800 ao 1200 aproximadamente. Xa indicamos que o interese en estudar este período no tocante ao tema que nos ocupa radica, fundamentalmente, en que a situación das persoas sen liberdade se atopa máis difusa e é máis descoñecida do que nas épocas clásica e baixomedieval, de aí que optemos por poñerlle un final cara o medievo pleno. Porén, non parecería xustificable comezalo en cambio no século IX, pois tal vez resultase de enorme interese coñecer o que sucedeu xustamente antes, entre a sexta e a oitava centurias. Agora ben, como dicimos, aquí é onde a documentación conservada acouta necesariamente os nosos obxectivos pois, abofé, as actas de carácter (pseudo)notarial escritas dispoñibles arrincan precisamente en torno ao século IX, con pouco máis dunha mancha de documentos máis, pertencentes —ou, mellor dito, que pretenden pertencer— a finais da centuria anterior. Falamos por tanto dun primeiro condicionamento para a consecución dos nosos obxectivos. Os escravos e as escravas, as familias campesiñas máis ou menos libres, os homes e as mulleres da nobreza ou os membros do clero revélanse ante nós de súpeto a partir desas primeiras décadas do 800 e a esta situación se debe acostumar todo especialista na documentación do alto medievo nas terras do noroeste ibérico.

Así mesmo, outro condicionante das fontes escritas ten que ver coa nesga da súa produción. Como iremos vendo ao longo deste traballo, toda a documentación referida ao noso territorio de estudo no marco temporal citado forma parte de arquivos eclesiásticos. De

institucións clericais fundamentalmente monásticas. Non quere dicir isto que só a Igrexa producise tales fontes históricas, nada máis lonxe da realidade. De feito, mesmo entre a documentación deses arquivos eclesiásticos contamos con documentos de produción laica, conservados por distintas veleidades do destino. O que quere dicir é que foron eses mosteiros e catedrais os que, debido á súa longa e continuada historia, o seu coidado arquivístico e o seu maior recoñecemento da importancia das actas escritas para soste os seus intereses, fixeron posible que tales documentos chegasen ata o presente.

Desta maneira, tamén o marco espacial queda delimitado polas propias fontes, por canto a representatividade rexional da nosa información dependerá enormemente da propia dispersión polo territorio desas entidades produtoras dos documentos. Certamente, tanto mosteiros como igrexas tiñan o centro do seu poder e influencia sempre no seu entorno máis inmediato, por moito que os seus brazos puidesen estenderse cara a zonas máis afastadas dependendo da súa entidade e importancia política. É dicir, que toda lagoa na representatividade se debe a estes dous factores: aos condicionantes propios da masa documental coa que contamos, esa nesga que sobrerrepresenta os intereses eclesiásticos sobre os do resto da sociedade do seu tempo; e a presenza de áreas ou espazos na nosa rexión de estudo carentes practicamente de documentación, debido a que non contaron cun mosteiro ou igrexa para o que se conservase documentación.

Un terceiro condicionante relacionado con estas fontes ten que ver co feito de que unha boa parte da masa total de escrituras altomedievais coa que contamos, en realidade, non foi conservada no seu formato orixinal, senón en forma de copias. En forma de reproducións, realizadas por aqueles mesmos mosteiros e igrexas por distintos motivos. Entre outros, polos tres seguintes: para evitar a perda dos antigos orixinais varios séculos máis tarde, debido ao seu deterioro; para reunilas nun cartulario seleccionando aquelas escrituras que máis lle interesaban, de cara a conservar a memoria da institución e a gardar as actas e testemuños que daban fe do seu gran patrimonio; ou mesmo directamente para manipular o seu contido cunha intención

falsaria —de aí iso que dicíamos máis arriba de que hai documentos que «pretenden pertencer» ao século VIII, pois varios deles son, en realidade, falsificacións posteriores—. Este terceiro condicionante implica que a crítica textual se fai absolutamente esencial á hora de traballar con toda esta documentación, toda vez que o seu copiado significou, como mínimo, a presenza dun intermediario máis na transmisión documental, isto é, a do propio copista e da súa propia influencia sobre os textos, podendo ter provocado alteracións neles mesmo sen ningunha intención dolosa —por erros na lectura ou transcripción ou ao adaptar a escrita e a lingua orixinais ás do seu tempo—. Ao longo deste traballo, tentaremos aclarar a rodapé todas as incertezas ou valoracións necesarias sobre a autenticidade e sobre os potenciais erros presentes nas escrituras citadas e utilizadas, cando así o requiran as circunstancias.

Sobra dicir que o cuarto condicionante ten que ver co feito de que toda esta documentación foi elaborada polos estamentos privilexiados, nunha sociedade fondamente iletrada. É dicir, que xustamente os individuos menos representados nela son, precisamente, a maioría da súa poboación, o campesiñado, que é onde, ademais, teremos que buscar aos protagonistas do noso estudo. Máis aínda, se as institucións produtoras son institucións de carácter señorial, que buscaban protexer os seus patrimonios coa redacción e conservación desta documentación, todo aquel individuo que puidese escapar ao seu control ou dominio, toda aquela comunidade ou aldea que non formase parte de tal señorío, parece estar condenada ao anonimato. Un aspecto característico da documentación altomedieval e co que todo investigador debe tamén lidar, que xa, por exemplo, recollían da seguinte maneira dous referentes do medievalismo do século pasado:

Si es verdad que siempre subsistieron islotes de independencia ¿cuál fue, según los tiempos o los lugares, su variable proporción? Problema difícil de dilucidar, pues sólo los señoríos —y en particular, la Iglesia— tenían sus archivos, y los campos sin señor son también campos sin historia. Si alguno de ellos aparece por azar a la luz de los textos, es solamente en el momento en que se desvanece, o sea, en el momento en que un escrito comprueba su absorción final en el

complejo de los derechos señoriales. De suerte, que tanto más la exención fue duradera, más nuestra ignorancia corre el riesgo de no poder ser remediada<sup>1</sup>.

Casi todos los documentos se refieren al señorío y hablan tanto menos de los hombres cuanto más independientes son. Y sin embargo la célula base de la producción agrícola se sitúa en este nivel, el del equipo de trabajadores unido por lazos de sangre y dedicado a poner en valor la tierra heredada de los antepasados<sup>2</sup>.

Ata aquí as características máis importantes da masa documental principal que conformou o núcleo deste estudo. No que se refire a cales foron as coleccións documentais utilizadas, a listaxe pode ser consultada no epígrafe referido ás fontes, que se recolle na bibliografía, do mesmo xeito que tamén as abreviaturas que foron utilizadas para citalas ao longo de todo o traballo. A este respecto, non todo son carencias: unha das fortunas da investigación altomedieval sobre o NW peninsular no século XXI, ten que ver co feito de que a inmensa maioría da documentación existente e localizada se atopa hoxe editada e publicada. É certo que tales edicións revisten calidades bastante heteroxéneas entre si, e que isto, nalgúns ocasións, obriga aínda así a acudir á revisión dos manuscritos, pero non cabe dúbida de que esta é unha sorte para un traballo coma este. Para un traballo no que o escasísimo peso cualitativo da información que conteñen estes testemuños escritos a respecto da non-liberdade fai necesario revisar a maior cantidade de documentación posible, para acadar uns resultados satisfactorios. Esta maximización da busca vese facilitada, sen dúbida, por esa maior facilidade no acceso que provoca a publicación de case todas as actas escritas a utilizar.

Sexa como for, en liñas xerais debemos indicar que a masa central deste traballo se recolle en algo máis de 4.200 documentos, datados entre os séculos IX e XII, pertencentes a vinte e un mosteiros e a catro

---

<sup>1</sup> BLOCH (1986 [1939]), *La sociedad feudal*, pp. 253-254.

<sup>2</sup> DUBY (1989<sup>10</sup>), *Guerreros y campesinos*, pp. 42-43.

sés episcopais da Galicia actual e dos territorios nor-portugueses. Razón pola que falamos do estudo do status servil na «sociedade galego-portuguesa». No mapa 1 pode comprobarse de que institucións se trata, así como a súa localización e distribución territorial.

Como dicíamos, as edicións utilizadas para a consulta de toda esa masa documental poden verificarse na bibliografía. Nalgúns casos, nos que contamos con varias edicións dos mesmos documentos, puido facerse necesario acudir a máis de unha e así o fixemos. Así, por exemplo, aínda que a edición utilizada para o traballo coas fontes lusas se centrou no volume 3 das *Diplomata e Chartae*, da erudita colección decimonónica *Portugaliae Monumenta Historica*, tamén se houbo de acudir á *Vimaranis Monumenta Historica* de Guimarães, ao *Livro Preto* da Sé de Coimbra, ao *Liber Fidei* da catedral de Braga ou á recente edición do *Livro de Mumadona*, de cara a resolver certas dúbidas sobre a transcripción, a datación ou a tradición documental.

Así mesmo, cabe engadir que a intención orixinal desta tese de doutoramento, cando aínda era un proxecto e se atopaba na súa primeira fase, a de filtrar, seleccionar e baleirar o corpus documental no que se había de basear, era a de abarcar a todo o territorio baixo o dominio dos monarcas ovetenses e leoneses. É dicir, un estudo da non-liberdade tanto no reino de Galicia, como no de Oviedo, como no reino de León, así como no futuro condado e despois tamén —desde os inicios do século XII— reino de Portugal. Porén, despois de máis de dous anos de traballo, aquelas expectativas e ambicións iniciais demostráronse desmedidas e iso obrigounos a realizar o «recorte» rexional xa mencionado. Isto non obstou para que, durante eses dous primeiros anos, a nosa revisión documental chegase a superar en realidade as 8.000 escrituras, toda vez que engadiu tamén as actas ovetenses ou as de arquivos tan ricos, cuantitativamente falando, como os do mosteiro de Sahagún e da catedral leonesa. Un traballo que, por suposto, non caeu en saco roto, pois tamén deu os seus froitos ao permitir ampliar e maximizar a visión panorámica deste doutorando, de cara a mellorar a capacidade de análise das propias escrituras galego-portuguesas e de establecer marcos comparativos.

Con todo e con iso, a atención exclusiva ao extremo noroeste peninsular tamén posúe unha xustificación *per se*, á parte desa citada imposibilidade de abarcar un obxectivo tan amplo como o proxectado de inicio. En efecto, nos diplomas dos séculos altomedievais atópase cunha frecuencia superior á do resto das rexións setentrionais a presenza de individuos sen liberdade. A afluencia de *servi*, de *ancillae* ou de *mancipii* (sic), empregando esta terminoloxía latina propia da escravitude, resulta máis salientable nas fontes galegas e portugalenses que nas leonesas, asturianas, cántabras ou castelás —aínda que estea presente en todas elas—. Un aspecto este que xa dera lugar a diversas teorías tradicionais da historiografía hispana, defendidas sobre todo cos traballos de Claudio Sánchez-Albornoz, e que apuntaban a unha maior persistencia da escravitude tardoantiga e xermánica trala conquista musulmá neste extremo NW. Unha maior persistencia que se debería, presumiblemente, a unha inferior presenza islámica e a unha conseguinte menor alteración das estruturas sociopolíticas, a raíz da invasión do 711. Na actualidade, as interpretacións xa non se centran tanto na idea de supervivencia ou no anquilosamento dunha suposta escravitude antiga —remitimos ao capítulo 1 para o estado da cuestión—, porén, para un estudo que ten precisamente na ausencia de liberdade o seu xermolo, é obvio que esa maior carga informativa fundamenta tamén un maior interese polo estudo destes territorios.

Por outra banda, aínda que a base documental da nosa investigación se centrará nesas mencionadas coleccións diplomáticas galego-portuguesas, tiraremos proveito tamén, como xa dixemos, das leonesas, astures e cántabras, para apoiarnos nelas sobre aspectos concretos e específicos, cando contribúan algúns exemplos proporcionados por esas áreas a solidificar os nosos argumentos desde un punto de vista comparativo. E exactamente o mesmo sucederá con unidades documentais simples pertencentes a outras institucións eclesiásticas galegas, froito da familiarización con elas durante o último lustro no marco de colaboración noutros proxectos de investigación de carácter colectivo. Tanto unhas como outras se recollen tamén no mapa 1.





Mapa 1. Os centros produtores da documentación altomedieval deste traballo

Ademais, á parte das fontes diplomáticas do alto medievo, empregaremos tamén, como non pode ser doutro xeito, as fontes lexislativas. Estas centrarán a maior atención no segundo capítulo, pero estarán presentes despois ao longo de todo o resto do estudo. No fin de contas, a escravitude e a restrición de liberdades na civilización

occidental foi algo regulado polo dereito. Xa que logo, será imprescindible acudir a el, tanto para identificar os aspectos teóricos vixentes sobre esta cuestión, como para estudar como se modifican e evolucionan —se é que o fan— tales aspectos co paso dos séculos, e así mesmo, en definitiva, para coñecer cal era a visión que tiñan os lexisladores —e por tanto as clases privilexiadas e poderosas— sobre a non-liberdade e se dita visión casaba coas prácticas locais do día a día en todo o reino.

Simultaneamente, e como complemento desta visión teórico-lexislativa e das prácticas da vida diaria que nos permiten albiscar as fontes arquivísticas, faremos uso tamén das fontes de información de carácter cronístico. As crónicas, como narracións históricas parcialmente ficcionadas ou cun carácter importante subxectivo, tamén nos permitirán así afondar nos estereotipos, nos prexuízos e na normalización da visión da estratificación social dos poderosos. Serán unha boa mostra da presenza da escravitude e da servidume naqueles relatos e narrativas que buscaron retratar á sociedade do seu tempo, facéndoo case sempre cun claro obxectivo propagandístico.

Finalmente, xa diciamos ao principio que recoñeciamos unha enorme débeda para co traballo de centenaes de investigadores e investigadoras que, antes ca nós, dedicaron o seu esforzo a elaborar o discurso histórico desta disciplina, que actúa como marco de traballo. Eles e elas tamén serán unha importante fonte de información, desta volta historiográfica e metodolóxica, fundamental á hora de comparar os nosos resultados cos doutras rexións peninsulares ou mesmo europeas e para perfeccionar as análises potenciais que poden tirarse a partir da información contida nas fontes históricas anteriores.

Do mesmo xeito, na nosa arela por unha investigación histórica que non se peche en si mesma, senón que procure ser interdisciplinar e aberta ás aportacións doutros campos, os aportes da antropoloxía, da historia do dereito, da socioloxía, da filosofía, da historia da arte ou da arqueoloxía tamén terán o seu oco. Investigacións desde outras ópticas, técnicas e metodoloxías que nos permitirán —seguindo coa metáfora do pintor— retocar unha e outra vez o retrato deste traballo, matizar a súa gama cromática e afinar na composición das escenas.



## PARTES QUE COMPOÑEN ESTE ESTUDO

Despois de referirnos aos obxectivos, ás fontes de información e ás directrices metodolóxicas seguidas, queda por último explicar como estruturamos o resultado deste estudo. As partes que o conforman.

A análise do status servil na sociedade galego-portuguesa dos séculos IX-XII divídese en tres partes e once capítulos. A primeira parte, titulada «O marco teórico e a identificación e caracterización dun colectivo social», sérvenos para entrar de cheo en materia e recolle, por así dicilo, o estudo máis canónico desde o punto de vista historiográfico. Repártese en catro capítulos. O primeiro, que versa sobre a problemática conceptual que rodea ao estudo da escravitude e a servidume altomedieval. Un estudo sobre o significado dos conceptos fundamentais a ter en conta, sobre o estado da cuestión na historiografía xeral, así como tamén respecto ao territorio peninsular, rematando coa forma en que a ausencia de liberdade se nos mostra na documentación. O segundo capítulo centrarase, como xa dixemos, en como as fontes lexislativas reflicten a carencia de liberdade. Realizaremos un breve exame que comece coa lei visigoda e que atope o seu remate no dereito do reinado de Afonso X «o Sabio» no século XIII, pasando pola referencia aos *fueros* locais do noso período de estudo, centrados sobre todo no da cidade de León. No terceiro capítulo buscaremos referencias á escravitude e á servidume na documentación diplomática do noroeste, para amosar a proporción en que aparecen e para identificar ata que punto a carencia de dereitos que recolle a lei, sobre todo en canto á idea de propiedade, se percibe tamén no que do decorrer da vida diaria nos permiten enxergar esas fontes. E comprobar, asemade, se as restricións da liberdade afectaron tamén a persoas cuxa condición xurídica era libre. Un aspecto crucial neste traballo. Finalmente, o cuarto e último capítulo da primeira parte continúa afondando na identificación do colectivo servil, pero agora centrándose nun aspecto específico como é o da negación do seu parentesco: o recoñecemento explícito legal de que unha persoa non-libre non podía ter familia socialmente recoñecida. Foi realmente así? Ata que punto se cumpriu a máxima? Que sucedía cando unha persoa libre e unha non-libre establecían entre elas relacións de tipo marital?

A segunda parte deste traballo, frecuente tamén en todo estudo sobre a historia da escravitude, é a que se centra na mobilidade social. Catro capítulos nos que estudar: (1) as posibilidades existentes de que as persoas libres puidesen chegar a perder a súa liberdade; (2) algúns exemplos sobre procesos documentados que demostren esa degradación social; (3) o xeito en que se equiparaban os status sociais pola parte máis baixa da pirámide social, «achegando» mutuamente as persoas carentes de liberdade a aquelas libres máis miserables e desafortunadas; e (4) as posibilidades existentes de que os individuos sen liberdade puidesen chegar a abandonar o seu status e pasar a engrosar así o mundo dos libres.

Finalmente, nunha última sección que leva por título «Aproximación á simboloxía do status servil no alto medievo», recollemos en tres capítulos un intento de achegarnos á visión máis *emic* que do status servil destilaba a sociedade altomedieval. Será a sección na que botemos man cunha maior frecuencia da aportación e o apoio doutras disciplinas humanísticas distintas da historiográfica, por moito que non estivesen ausentes tampouco nas seccións anteriores. No capítulo noveno ocuparémonos do *servitium*, é dicir, do «servizo», da calidade definidora principal dos membros do status servil, isto é, a obriga de «servir» a outras persoas. Como se materializan ditos servizos, cales son as ocupacións, cargas e obrigas da servidume e da escravitude altomedievais e se tales elementos revisten algún tipo de connotación negativa para o resto da sociedade, serán aspectos a tratar. No décimo capítulo faremos un breve repaso polos desprezos, o desprestixio e a deshonra, que eran propios daqueles que carecían de liberdade e por como se representa esa simboloxía de rexeitamento nas nosas fontes. E remataremos, no derradeiro capítulo, co reflexo especular desa simboloxía degradante para os propios protagonistas, tratando de estudar e de rastrexar, na medida do posible, as formas de resistencia que algúns puideron chegar a amosar contra o seu destino. Os seus intentos por rebelarse ante a súa condición. Unhas resistencias que amosan, a un mesmo tempo, tanto a propia asunción dese discurso do desprezo que a sociedade en xeral destila sobre eses individuos, como tamén derruba o estereotipo da presunta parálise e conformismo dos máis débiles ante a dura situación que lles tocou vivir e afrontar.

# I. O MARCO TEÓRICO E A IDENTIFICACIÓN E CARACTERIZACIÓN DUN COLECTIVO SOCIAL



## 1. A PROBLEMÁTICA CONCEPTUAL

Milleiros de páxinas se teñen escrito en referencia a conceptos tan xenéricos como *liberdade*, *escravitude*, *servidume*, *dependencia*, ou os seus derivados. Mesmo ás veces, só coa intención —case inocente— de poder elaborar unha definición o máis axeitada posible e que se adapte ao propio sema, pensando nel dende unha perspectiva lingüística. Unha perspectiva que veña responder á pregunta ¿que queremos dicir cando empregamos unha destas verbas? *A priori*, semella que todos temos ben claro o que queremos dicir, sen embargo, cando paramos a reflexionar ou a afondar nos seus significados entón, e só entón, afloran as primeiras dúbidas.

Milleiros de páxinas que, con todo, non foron banais, non consistiron nun simple antollo ou nunha licenza literaria. De feito, non cabe dúbida que estudar algún aspecto da vida en sociedade do ser humano relacionado con algún destes conceptos —e, estritamente, case todos o están dalgunha maneira—, implica a imperante necesidade metodolóxica de xustificar o que estamos a analizar; de delimitar a area do noso estudo dentro dun campo máis amplo. É dicir, resulta indispensable que un traballo que intente achegarse á *escravitude* e á *servidume* do noroeste hispano ao longo da Alta Idade Media, comece por intentar acoutar o que se quere dicir ao falar de *escravitude* ou *servidume*.

En realidade, estamos a referirnos a termos cun carácter abstracto e holista. O que quero dicir é que non podemos achegarnos a eles tan só desde a perspectiva da Historiografía, senón que afectan tan inherentemente ao ser humano que teñen implicacións de interese para os investigadores doutras moitas disciplinas preocupadas polos aspectos

sociais. Xa falemos de estudosos e estudosas do dereito, a antropoloxía, sociólogos/as, ou mesmo desde a filosofía, as implicacións do que significa ser libre ou non, resultan de gran relevancia para moitos dos seus estudos. Sen dúbida, as conclusións ás que chegan non só difiren entre os membros dunha mesma disciplina senón que, ao mesmo tempo, diverxen tamén das percepcións obtidas polos estudosos das restantes. Non obstante, no caso dun estudo histórico coma este, as dificultades de definición aumentan aínda máis se cabe, pois o noso interrogante transfórmase en ¿cal era a percepción destes conceptos na Alta Idade Media?, ¿difería esta percepción entre as rexións?, ¿que termos empregaban os habitantes desta época cando querían representar unha idea parella á que proporcionan os nosos conceptos *servo-serva* ou *escravo-escrava* na actualidade? E —para enrocar aínda máis o tema— chegamos ao interrogante case irresoluble de: eran os conceptos empregados polos escribáns os mesmos que utilizaba a sociedade do seu tempo?

A intención deste primeiro apartado está lonxe de pretender achar un veredicto conclusivo a todas estas interrogantes. En efecto, a satisfacción sería xa máis que suficiente se ao longo de toda esta investigación puideramos proporcionar unha achega aproximada a algunha delas. O que segue é, en realidade, unha breve exposición que intenta compendiar as diferentes perspectivas historiográficas sobre os conceptos clave deste traballo, sen intención de exhaustividade, pero tentando non deixar de lado posibles achegas de interese proporcionadas por algunha das disciplinas afíns ás que nos acabamos de referir. De feito, en múltiples ocasións o historiador se atopa inmerso en camiños sen saída causados principalmente polas limitacións das súas fontes de información, e unha óptica máis interdisciplinar pode proporcionarlle outros puntos de vista ou novas vías de interpretación que, doutro xeito, con total seguridade terían pasado completamente inadvertidos.

Desprazándonos paseniño desde o xeral cara o particular, primeiro comezaremos por estudar as implicacións semánticas da escravitude, a servidume e a dependencia ao longo da Historia. En segundo lugar, pasaremos a analizar o antónimo que máis comunmente se opón a esa terna conceptual: a idea de liberdade. E, para rematar, xa no ámbito das particularidades que centran o noso interese, ocuparémonos —máis polo

miúdo— de expoñer as hipóteses existentes sobre a evolución sufrida polo par libre/non-libre ao longo da Alta Idade Media europea, xunto co estudo da terminoloxía empregada nese mesmo marco xeográfico-temporal referida á cuestión das dependencias persoais.

### 1.1. DEPENDENCIA, ESCRAVITUDE E SERVIDUME

O concepto de *dependencia*, «un dos máis utilizados ao describir as relacións sociais do mundo antigo (j) e medieval»<sup>1</sup>, referido ás relacións persoais implica, xeralmente, unha ligazón entre dous polos que se atopan en posicións diferenciadas. Tanto é así que, mesmo cando falamos da existencia dunha dependencia «mutua», sempre consideramos que un dos polos desa relación é «máis dependente» que o outro. No Dicionario da Real Academia Galega, a primeira definición proporcionada para o substantivo «dependencia» é a de «relación que se establece entre unha persoa ou cousa a outra da que depende»<sup>2</sup>. En canto á acción; ao verbo «dependen», os seus significados serían os tres seguintes: «1. Estar baixo a autoridade ou a responsabilidade de alguén ou dun organismo; 2. Estar condicionado por; 3. Precisar algo ou a alguén para subsistir»<sup>3</sup>. Parece indubidable que os vínculos de dependencia adoitan levar implícita a idea de subordinación dunha parte con respecto á outra<sup>4</sup>, da existencia dalgún tipo de desigualdade desde un punto de vista social e, xa que logo, de estar conectados directamente coa distribución social do poder e coa explotación dos seres humanos.

Non resulta casual que se trate dun termo moi empregado ao describir as relacións sociais do mundo antigo e medieval. Estamos a falar de sociedades nas que as dependencias persoais eran un dos marcadores máis relevantes para a estratificación social. Sociedades precapitalistas nas que o sistema económico se atopaba, como diría K.

---

<sup>1</sup> LÓPEZ BARJA (1992), *La dependencia política y económica*, p. 47.

<sup>2</sup> REAL ACADEMIA GALEGA (2012), *Diccionario* [en liña] <<https://academia.gal/diccionario/-/termo/busca/dependencia>>, [Consulta: 22 de agosto, 2020].

<sup>3</sup> *Ibid.*, <<https://academia.gal/diccionario/-/termo/busca/dependen>>, [Consulta: 22 de agosto, 2020].

<sup>4</sup> De feito, precisamente, a primeira das definicións do termo «dependencia» desta volta no Dicionario da RAE é «Subordinación a un poder». REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2014<sup>23</sup>), *Diccionario de la Lengua Española* [en liña]: <<https://dle.rae.es/dependencia?m=form>>, [Consulta: 22 de agosto, 2020].

Polanyi<sup>5</sup>, «embebido» (*embedded*) ou incrustado nas institucións sociais; non sendo illable doutros aspectos da vida das persoas que eran tan relevantes como eses condicionantes económicos, cando de situar aos individuos no ordenamento social se trataba. Aspectos simbólicos, como o status, a honra ou o prestixio; políticos, caso do poder individual ou da autoridade pública; xurídico-normativos; e mesmo relixiosos, resultaban igualmente fundamentais e a miúdo interdependentes. Un individuo poderoso nunha sociedade deste tipo, e especialmente na europea medieval, que é a que centra o noso interese, habería de ser privilexiado en tódolos aspectos relatados. Os poderes económico, político ou simbólico ían necesariamente interrelacionados. Ademais, o emprego do termo «privilexiado» tampouco é inconsciente, pois unha das divisións sociais máis significativa para a gran maioría dos medievalistas foi xustamente a separación dicotómica entre privilexiados e non privilexiados ou, como prefere Pierre Devroey, entre poderosos e miserables<sup>6</sup>. De feito, segundo a óptica do autor que se trate podemos comprobar que as diferenzas máis palpables poden ollarse precisamente nas verbas, pero non tanto no fondo desta cuestión. Ao teorizar arredor da sociedade medieval fálase sempre de privilexiados, terratenentes, aristócratas ou señores, por unha banda, fronte a non-privilexiados, campesiños, ou mesmo *servos*, pola outra. Unha perspectiva social bifocal que se atopa en case tódolos traballos que versen sobre os aspectos sociais da Idade Media europea, dende un manual universitario a unha obra de divulgación, pasando por calquera investigación monográfica de relevancia na historiografía medieval<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Vid. POLANYI (1976), «Aristóteles descubre la economía», *pássim*; ID. (1976), «La economía como actividad institucionalizada», *pássim*; ID. (2017<sup>3</sup> [1944]) *La gran transformación*, esp. pp. 104-116 y 129-137.

<sup>6</sup> DEVROEY (2006), *Puissants et misérables*.

<sup>7</sup> Aínda que a nómina sería interminable, podemos proporcionar algúns exemplos especialmente representativos: BLOCH (1986 [1939]), *La sociedad feudal*, *pássim*, esp. primeiro tomo «La formación de los vínculos de dependencia» e, sobre todo, a súa parte segunda («Los vínculos de hombre a hombre»), pp. 141-289, sendo a de Bloch a obra cumio que marcou os mecanismos de funcionamento da sociedade feudal europea para a historiografía contemporánea. DUBY (1992 [1978]), *Los tres órdenes*, e.g. cando interpreta as verbas de Adalberón de Laón referidas ao ordenamento terrestre, esp. pp. 88-91 ou en 207-229. DUBY (1989<sup>10</sup>), *Guerreros y campesinos*, pp. 55-58. WICKHAM (2009), *Una historia nueva*, e.g. p. 113. Por outra banda, o antropólogo Claude MEILLASOUX considera que esta dicotomía social é unha verdadeira constante xeral a tódalas sociedades humanas de carácter aristocrático (as baseadas nun sistema de tributación servil –como é o caso da sociedade medieval





Unha estratificación social teórica, bipolar e aglutinadora, que caracterizou á sociedade medieval estamental e que fixo que algúns historiadores, en consonancia con sociólogos e antropólogos, chegasen a falar a efectos comparativos dun tipo de sociedade de castas. Xa sexa pola tendencia a apelar a un ordenamento social teórico de carácter natural e providencialista, como polas notables dificultades prácticas para atravesar a barreira invisible que existía entre privilexiados e non privilexiados —sendo así a influencia do prestixio e a honorabilidade absolutamente fundamentais—, falar dun tipo específico de sociedade de castas podería ter, certamente, unha posible xustificación<sup>8</sup>.

Desta maneira, nesta simplificación un tanto excesiva da estratificación social nacente ao longo da Alta Idade Media, os individuos englobados na expresión de non-privilexiados —o campesiñado ao completo, sen que importe o seu status xurídico (libre ou escravo)<sup>9</sup>—, eran os *dependentes* dos privilexiados. A parte máis subordinada desa teorización sobre as relacións persoais, e na que se situaron tamén os suxeitos que centrarán a nosa atención ao longo deste estudo: os servos e servas e os escravos e escravas que as fontes textuais conservadas nos permitan localizar.

---

euro-occidental–). Desta maneira, o pago de «impostos» será o que verdadeiramente estableza a mencionada liña divisoria entre o grupo dos que pagan, os dependentes campesiños, e os exentos, os aristócratas e a corte, que ademais son os receptores deses tributos. *Vid.* MEILLASOUX (1990), *Antropología de la esclavitud*, p. 258.

<sup>8</sup> Pierre Devroey inclúe, en consonancia coas reflexións sobre un posible sistema social de castas, un exemplo concreto da importancia do recoñecemento do status para a integración dun individuo no estamento privilexiado superior: é o caso de Ebbon, arcebispo de Reims e liberado da escravitude por Carlomagno, que sempre foi coñecido polas súas orixes servís nunha época na que os bispos eran recrutados exclusivamente entre os libres, e especialmente entre a aristocracia imperial. A súa mácula servil fíxoo «innobre» a ollos dos demais aristócratas, caso de Thegan, biógrafo de Luís «o Piadoso», para o que Ebbon sería simplemente un groseiro ou toseco campesiño (*turpissimus rusticus*), amosando ademais de que maneira o estigma se deslizou facilmente da categoría de non-libre á de todo o campesiñado en conxunto. DEVROEY (2006), *Puissants et misérables*, pp. 23-25. Para as definicións sociolóxicas dos termos «casta» e «estamento» de cara a unha posible comparación pódese consultar KERBO (2003<sup>5</sup>), *Estratificación social y desigualdad*, esp. pp. 52-55.

<sup>9</sup> «Alors que la principale fracture juridique qui partageait la société médiévale était celle de la liberté ou de la non-liberté, la distance sociale passait aussi, pour s'exprimer, par d'autres voies (la fonction, le rang) que celles du droit et du statut de la personne», DEVROEY (2006), *Puissants et misérables*, p. 212.

Con todo, e chegados a este punto, son imprescindibles dúas matizacións transcendentais referidas á estratificación social do período medieval. En primeiro lugar, non debemos esquecer que até o de agora estivemos a falar de modelos de carácter analítico, de teorización sobre a sociedade medieval como un colectivo en abstracto, porén, o verdadeiro interese das ciencias sociais e humanas son os individuos en concreto. E, especialmente se a nosa predilección é a historia social, non podemos perder de vista o foco da «vida» e do palpar social: de que falamos de homes e de mulleres (con)vivindo en sociedade<sup>10</sup> e producindo sociedade para vivir<sup>11</sup>. E digo isto porque, como acabamos de valorar, os individuos que haberán de proporcionarnos unha idea do devir da escravitude e a servidume no noroeste peninsular serán algúns dos que se inclúan no interior do estrato dos carentes de privilexios, sen que poidamos afirmar que algún deles sexa máis representativo dese mencionado estrato que outro. En realidade, como construto teórico que é, carece de sentido pensar que exista unha «persoa tipo» no estamento dos non-privilexiados. Nel amalgámanse suxeitos particulares con cadansúas circunstancias específicas de moi diversa índole.

O que nos leva á segunda matización, pois non estaríamos a ser suficientemente reveladores se nos limitáramos a unha definición con só dúas caras, a unha simple oposición binaria<sup>12</sup>. De feito, como afirmou criticamente o antropólogo Ted Lewellen, a redución a simples dicotomías, sen importar o elaboradas que estean, tende a ocultar a enorme complexidade do comportamento humano<sup>13</sup>. Hai que salientar que as relacións de dependencia abrangueron á totalidade da sociedade

---

<sup>10</sup> Reflexión moi similar ten realizado Ted Lewellen con respecto á excesiva abstracción e xeneralización que implicou a chamada *teoría de sistemas* na disciplina antropolóxica: «Debido a esta pérdida de especificidad, uno siente la necesidad de rellenar los espacios vacíos del modelo para no perder de vista que hablamos de seres humanos reales que viven, mueren, luchan y se esfuerzan por sobrevivir», LEWELLEN (2003<sup>3</sup>), *Introducción a la Antropología Política*, p. 94.

<sup>11</sup> «El hombre no vive en sociedad como los otros animales, produce sociedad para vivir», GODELIER (2000), «Acerca de las cosas que se dan», p. 12.

<sup>12</sup> DOUGLAS, Mary: «Las oposiciones binarias son un procedimiento analítico, pero su utilidad no garantiza que lo existente (*existence*) se divida de este modo. Debemos sospechar de cualquiera que declare que hay dos tipos de gente o dos clases de realidad o de proceso», cita traducida (orixinal en inglés) extraída de: DUMONT (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, p. 19.

<sup>13</sup> LEWELLEN (2003<sup>3</sup>), *Introducción a la Antropología Política*, p. 201.

medieval e que definiron unha verdadeira pirámide ou estrutura de autoridades, no que pode ser cualificado sen paliativos como un verdadeiro sistema de dependencias recíprocas e redistributivas<sup>14</sup>. Dalgún xeito, ninguén sería realmente libre, pois ata monarcas, emperadores ou o mesmo papa, no cumio desa pirámide, *dependían* —ben é certo que simbolicamente— dun poder superior: o de Deus<sup>15</sup>. Xa que logo, faise preciso matizar que as relacións persoais de dependencia non se estableceron só entre eses dous polos, senón que foron transversais a toda a sociedade e esenciais na súa complexa configuración. Unhas relacións de reciprocidade múltiple nas que un campesiño podía chegar a ter vinculacións de dependencia con outros campesiños e, simultaneamente, ser dependente dun —ou mesmo de varios— membros do estamento privilexiado que, á súa vez, tamén dependían doutros individuos, pertencentes ao seu mesmo estrato social nobiliario (e a miúdo portadores dun status aínda máis elevado), e así sucesivamente<sup>16</sup>. Unha cadea multilíneal de relacións e de lazos persoais verticais e horizontais —que se sobrepoñía ás categorías xurídicas e económicas— xeradora das redes sociais do medievo, definidora da

<sup>14</sup> PASTOR et al. (1999), *Transacciones sin mercado*, pp. 22-28.

<sup>15</sup> DUBY (1992 [1978]), *Los tres órdenes*, e.g. p. 49. FOSSIER (1985), *Historia del campesinado*, p. 150. MAZO (1988), *Slavery and Society*, pp. 6 e 163. Cabe aclarar neste punto que, en realidade, ninguén pode ser completamente libre, non só na sociedade medieval senón en calquera sociedade e contexto temporal. Mesmo se consideramos que a definición máis axustada de *liberdade* sexa aquela segundo a que un individuo é libre de actuar como ben lle pareza dentro dos límites que lle impón a liberdade dos demais seres humanos, esa limitación non deixa de ser tal. A liberdade non é un absoluto, é sempre un relativo (p. 59 *et seq.*).

<sup>16</sup> As seguintes verbas de Carlos de Ayala son ao respecto tremendamente expresivas: «De alguna manera el concepto de libertad se relativiza, y partiendo de la base de que todo el conjunto social se halla necesariamente mediatizado por una cada vez más compleja malla jerarquizadora, dicha *libertad queda directamente condicionada por la capacidad de cada individuo de generar más y mayores lazos de dependencia bajo su persona, que los que otros han establecido sobre él*», AYALA (1993), «Realidad social y feudalización», p. 230 (o resaltado en cursiva é un engadido). Dende un punto de vista sociolóxico e antropolóxico, Eric R. Wolf, defíneo así: «Este sistema [o de dominio feudal-patrimonial] tiende a constituirse en estructura piramidal, ya que unos señores tienen derechos sobre otros de categoría inferior, mientras que éstos ejercen sus derechos sobre los campesinos. El campesino es siempre la base de esta pirámide de organización social, sosteniéndola con su fondo de excedentes, que paga en forma de productos, trabajo o dinero», WOLF (1975<sup>2</sup>), *Los campesinos*, p. 70. Como vemos, Wolf fai fincapé, a un mesmo tempo, na rede piramidal de interrelacións e na bipolaridade de poderes que delimita a posición dun axente señorial vs. a dun dependente campesiño.

estrutura de poder desta sociedade e común aos máis de mil anos de duración da Idade Media<sup>17</sup>.

En definitiva, as relacións persoais de dependencia amósanse como unha categoría que, dende o punto de vista terminolóxico, designan un aspecto esencial e de carácter estrutural dentro da sociedade medieval<sup>18</sup>. De aí que, en realidade, o campo dos vínculos de dependencia albergue no seu interior —como xa se puido intuír— aos dous conceptos centrais restantes. Referímonos por suposto á escravitude e á servidume, dúas das ideas de maior especificidade no que á definición do noso obxecto de estudo se refire.

\* \* \*

Comecemos pola primeira: «canto máis aprendemos sobre a escravitude, máis dificultades temos para definila»<sup>19</sup>, afirmaba David B. Davis. Sen dúbida, dende unha perspectiva xenérica estamos a falar dunha categoría moi condicionada por criterios de convención cultural e a miúdo inconscientes. *A priori*, se nos movemos desde esa categoría abstracta cara as entidades ás que define na realidade —os escravos e as escravas— puidera parecer que a afirmación de Davis carece de sentido. O que quero dicir é que semella que si existiría un consenso e que todos teríamos bastante claro o que é un escravo ¿ou non é tal?

---

<sup>17</sup> Calquera investigación sobre a sociedade medieval proporciona unha interpretación xenérica deste tipo. *Vid. supra*, neste mesmo capítulo, e. g. nota 7. Un retrato conciso e moi clarificador de como esta situación se foi asentando na zona peninsular ao longo do período visigodo pode consultarse en DÍAZ (2007), «La Hispania visigoda», esp. pp. 463-468.

<sup>18</sup> Unha situación que, por outra parte, sendo esencial na sociedade medieval, non deixa de selo tamén en calquera outra pois, en palabras de Maurice Godelier, «para construir una sociedad es necesario que una cierta cantidad de individuos y de grupos se reconozcan una identidad común, *estén unidos por relaciones de dependencia material, política, simbólica* que hagan que cada uno, hasta cierto punto, contribuya a reproducir a los otros y dependa de los otros para reproducirse, así como también contribuyen a producir un todo que los contiene y que los supera a cada uno por separado. Pero ello no significa que por el juego, por la naturaleza misma de esas *relaciones de dependencia recíproca*, esos individuos y esos grupos pertenecientes a una misma sociedad no se encuentren divididos entre sí por intereses opuestos y que en ciertos contextos no se opongan violentamente unos a otros», GODELIER (2000), «Acerca de las cosas que se dan», p. 12. (O resaltado en cursiva é un engadido)

<sup>19</sup> DAVIS (1984), *Slavery and Human Progress*, p. 9.

A escravitude é unha desas categorías que frecuentemente se define dunha maneira simplificada. Non obstante, parece complicarse e perder precisión semántica a medida que afondamos na análise das entidades obxectivas que abrangue, especialmente, se o que pretendemos é elaborar unha definición terminolóxica xeral que puidera ser aplicable a calquera sociedade. E iso foi, precisamente, o que tentou realizar o sociólogo Orlando Patterson no seu insigne, e xa clásico na materia, *Slavery and Social Death*. Partindo dunha profunda análise estatística dos datos conservados sobre as sociedades posuidoras de escravos ao longo da Historia, en calquera parte do mundo e tentando non deixar de lado ningún aspecto definitorio, Patterson afirma que a escravitude, ao nivel das relacións persoais, é «a violenta dominación permanente de persoas alienadas natalmente e xeralmente deshonoradas» (no sentido de carentes de honra ou ignominiosas)<sup>20</sup>. Unha das máis extremas relacións de dominación, que se achega aos límites do poder total dende o punto de vista da parte dominante (o do amo/a ou señor/a), e aos da total impotencia dende a perspectiva dominada (a do escravo/a). Asemade, como todo proceso social duradeiro e prolongado, a escravitude precisa tamén da súa institucionalización na sociedade. E obtena, a través de tres elementos intimamente relacionados: os modos de recrutamento das persoas a escravizar, os de escravización en si mesmos, e os de manumisión ou liberación da escravitude<sup>21</sup>.

Deste xeito, ao nivel dos vínculos interpersoais, Patterson afonda nos aspectos políticos da escravitude pero sen esquecer o seu cariz simbólico. É dicir, fai fincapé no exercicio do poder e a dominación dun dos polos da relación sobre o outro, ao tempo que non esquece os factores simbólicos do estrañamento social e do oprobio que sofre o escravo polo mero feito de selo. Non en van, «a escravitude é a institución máis degradante e explotadora inventada polo ser humano»<sup>22</sup>. Un simbolismo que ao mesmo tempo actúa —ao noso modo de ver— como o vencello perfecto e necesario co seguinte nivel de análise: o da

---

<sup>20</sup> PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, p. 13: «slavery is the permanent, violent domination of natively alienated and generally dishonored persons». Vid. tamén DU BOIS (2010), *Slavery*, pp. 4-5.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 1-13.

<sup>22</sup> GARNSEY (1996), *Ideas of slavery*, p. 5.

escravitude como un proceso institucionalizado; ou, dito doutra maneira, o recoñecemento convencional e normativo polo que unha sociedade establece e regula a escravitude como parte da súa estrutura. En realidade, este segundo factor é o que realmente fai posible a existencia da escravitude nunha sociedade e a súa persistencia ao longo do tempo. Dita institucionalización —ou sanción social e comunitaria— vén a estar presente tanto nos caracteres xustificativos ideolóxico-relixiosos esgrimidos polo colectivo social, como no contexto socioeconómico concreto no que a escravitude se incorpora; pero ademais, nas sociedades occidentais, tivo tamén a súa manifestación máis intensa e perdurable no ámbito xurídico e normativo.

Tanto é así, que unha parte importante da historiografía sobre esta temática ten tirado do dereito para elaborar unha definición coherente e consistente do que é a escravitude e, sen dúbida, a razón fundamental para esa insistencia ten moito que ver co exacerbado legalismo occidental proveniente da tradición romana. Neste sentido, a escravitude na Europa occidental foi unha condición social regulada desde o punto de vista legal e xurídico: un escravo estaba definido como tal porque un código legal establecía o que iso significaba, xeralmente en oposición a outra idea, a de liberdade. Xa que logo, non cabe dúbida que resulta absolutamente imprescindible acudir ás fontes do dereito para constatar a perspectiva da sociedade respecto da escravitude, cando menos dende un punto de vista xeral e teórico. Nesta liña podemos atopar unha ampla gama de definicións da escravitude como unha institución de carácter xurídico-social que se desenvolve a partir dunha serie de ideas básicas ou esenciais: o escravo é unha propiedade, unha persoa que é considerada propiedade doutra; e isto sitúao non só na parte máis baixa da sociedade, senón que o converte tamén en alguén que traballa para o seu «propietario» dun xeito obrigatorio ou forzado<sup>23</sup>. Semella, en efecto, que unha das premisas fundamentais da escravitude é o feito de que os seres humanos poidan ser simultaneamente individuo e propiedade<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> NIEBOER (1900), *Slavery as an Industrial System*, esp. pp. 4, 7 ou 37 (onde diferencia ao servo do escravo baseándose na idea de propiedade). DAVIS (1968), *El problema de la esclavitud*, p. 37. GARNSEY (1996), *Ideas of Slavery*, p. 1.

<sup>24</sup> FINLEY (1959), «Was Greek Civilization», p. 145. DAVIS (1968), *El problema de la esclavitud*, p. 37. MARGULIS (1999), «Theories of Slavery», p. 4. Mesmo a definición elaborada na convención



Esa vinculación directa coa idea de propiedade ten a súa orixe na antigüidade clásica, e mesmo pode retrotraerse até o Exipto antigo. Así, tanto nas obras dos filósofos grecorromanos como nas fontes do dereito, desde Solón ao Código Teodosiano, pasando polos textos de Platón, Aristóteles, Cicerón ou Columela, legalmente, un escravo non era un ser humano, senón unha ferramenta animada ou un instrumento provisto de voz e *propiedade dun amo*, o que o equiparaba aos bens mobles, e en especial ao gando<sup>25</sup>. Iso non quere dicir que os clásicos negasen a humanidade dos escravos, senón máis que os dereitos dun amo ou ama sobre o seu escravo ou escrava eran indistinguibles dos que exercía sobre unha vaca ou sobre un can<sup>26</sup>. Agora ben, Orlando Patterson, o autor da definición máis elaborada e de maior rango de aplicación espazo-temporal sobre a categoría da escravitude, non estimou en cambio ao feito de ser *obxecto* de propiedade como un factor definitivo por si só. Por contra, considera que precisa doutros elementos —en especial da deshonra simbólica xa mencionada— para que a identificación do escravo como tal poida ser completa. De feito, engade a modo de xustificación unha convincente argumentación sobre as orixes do *dominium*, como unha ficción legal creada polos xuristas romanos e a través da cal se estableceu ese vínculo directo entre escravitude e propiedade<sup>27</sup>. Pero ademais, non debemos esquecer tampouco que unha

---

internacional da Sociedade de Nacións (antecesora da actual ONU) de 1926, asinada en Xenebra e pola que se declara ilegal a escravitude e se crea un mecanismo internacional para a súa persecución define á escravitude nos seguintes termos no seu artigo 1.1: «A escravitude é o estado ou condición dun individuo sobre o que se exercen os atributos do dereito de propiedade ou algún deles» [consulta: 22 de agosto, 2020]: <<http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/SlaveryConvention.aspx>>. Igualmente, véxase como a definición deste concepto por Valencia Villa no seu dicionario de dereitos humanos comeza facendo tamén fincapé nesta mesma idea de posesión ou propiedade: VALENCIA (2003), «Eslavitud», en *Diccionario*, pp. 158-160.

<sup>25</sup> FREEDMAN (2002), «Siervos, campesinos y cambio social», p. 127. *Vid.* DAVIS (1968), *El problema de la esclavitud*, pp. 37 e 65; FINLEY (1982), *Eslavitud antigua e ideología moderna*, p. 92; FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, p. 16.

<sup>26</sup> LEACH (1967), «Caste, Class and Slavery», p. 13.

<sup>27</sup> Segundo este autor, ser *obxecto* de propiedade non é algo totalmente exclusivo dos escravos, senón que o dereito de propiedade existe tamén respecto doutras persoas que son claramente libres: «The fact that we tend not to regard “free” human beings as objects of property —legal things— is merely a social convention» PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, pp. 21-22. De feito, considera falaces as definicións que só fan o fincapé nese aspecto pasando así, despois de refutar outra serie de elementos a miúdo considerados como definitorios da escravitude, a elaborar a xa mencionada argumentación sobre as orixes do *dominium*. *Ibid.*, pp. 21-32.

definición centrada exclusivamente na cuestión do escravo como unha propiedade, é unha definición que está a ancorarse só ao nivel socio-institucional deixando de lado a súa outra cara esencial, a das relacións intersubxectivas, as relacións entre as persoas.

Así é todo, hai que salientar que, en realidade, a maioría dos historiadores que centraron a súa definición do que é un escravo na idea de propiedade adoitaban estar a facerse eco de autores clásicos como os mencionados máis arriba e que, con moita frecuencia, engadían tamén outros caracteres co obxecto de complementar as súas explicacións<sup>28</sup>. Verbo disto só queda agregar, a modo de exemplo, o feito de que unha definición tan xenérica coma esta non diferencia en absoluto entre a servidume e a escravitude; é dicir, entre os dous conceptos cuxas diverxencias semánticas precisamente tentamos desentrañar e que serían dese modo amosados erroneamente como perfectos equivalentes. En efecto, na Idade Media moitos servos e servas eran xuridicamente libres pero sen embargo tamén formaban parte inherente da propiedade dun señor (neste caso asimilados á propiedade inmoble pola súa adscripción á terra) e, así mesmo, pola mesma razón, tamén houberon de traballar para ese señor dun xeito obrigatorio ou forzado. Ou sexa, que cumprían á perfección cos requisitos esixidos para considerárselles escravos, mais non chegaron a ser tal. As variacións entre esas dúas categorías, por sutís que poidan ser, existen, e non poden ser pasadas por alto aplicando unha definición redutora.

Se retornamos a Patterson, mesmo só ao nivel das relacións entre individuos as diferenzas escravo-servo xa semellan ser palpables, pois precisamente un dos puntos definitorios esenciais da escravitude —e no que se separa parcialmente da servidume— se atopa na súa alienación natal, no seu alleamento, desarraigamento e total exclusión da sociedade. É dicir, no que el denomina a súa morte social (*social death*) ou, en palabras de Claude Meillassoux, no feito de ser un non-nacido (*non-né*)

---

<sup>28</sup> Un exemplo disto foi FINLEY (1982), *Esclavitud antigua*, pp. 92-97. Tanto é así que, a pesar de facer fincapé en que o escravo era unha propiedade, en realidade Finley foi un dos primeiros historiadores que, como sociólogos e antropólogos, se centrou tamén no fondo carácter simbólico do escravo, a saber: no feito de estar excluído da sociedade na que radicaba e de ser así un desarraigado (*deracinated/outsider*). Vid. tamén ID (1998 [1979]), «Slavery and the Historians», pp. 299-300.



ou un morto en suspenso<sup>29</sup>. O escravo sitúase fóra da sociedade, é un «anti-parente» que o propio Meillassoux caracteriza como desocializado, decivilizado (no sentido de non admitido na cidadanía, no colectivo civil), e mesmo eventualmente despersonalizado e desexualizado; a escravitude como a verdadeira antítese do parentesco<sup>30</sup>. Unhas ideas que, ademais, xa se atopaban totalmente asentadas na Grecia clásica, pois o propio Platón identificaba a causa da inestabilidade do *ilotaxe* espartano, xustamente, no feito de que os ilotas foran escravizados sen o seu previo desarraigamento. Tiveran sido sometidos *in situ* e iso permitíalles manter intacta a súa cultura, xerándose así un contexto no que as revoltas se facían case que inevitables, segundo a opinión do filósofo ateniense<sup>31</sup>.

E non só sociólogos e antropólogos coinciden co veredicto platónico, tamén o historiador e economista Pierre Dockès afirma que o escravo era un verdadeiro morto en vida. O feito de carecer de condición legal na sociedade —polo menos nun sentido positivo (*vid. infra* capítulo 2.2)— e de estar expulsado dela, implicaba que en realidade

<sup>29</sup> PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, *pássim*, esp. cap. 2. ID (1993), *La libertad*, p. 475. MEILLASSOUX (1990), *Antropología de la esclavitud*, pp. 112-131. *Vid.* tamén FINLEY (1982), *Esclavitud antigua*, esp. p. 95; ID (1998 [1979]), «Slavery and the Historians», pp. 299-300 (*vid supra* nota 28); SHAW (1998), «A wolf by the ears», p. 12; DAVIS (1984), *Slavery and Human Progress*, p. 14; DEVROEY (2006), *Puissants et misérables*, p. 305-306. HOPKINS (1967), «Slavery in Classical Antiquity», p. 169. Varias décadas antes, xa Lévy-Bruhl reparara no feito de que un dos caracteres definitorios do escravo na sociedade romana era a súa extraneidade, ora ben, consideraba —erroneamente segundo Patterson— que esta habería de estar necesariamente baseada en factores étnicos, LÉVY-BRUHL (1960 [1931]), «Théorie de l'esclavage», pp. 151-170. *Vid.* tamén, sobre a vinculación escravo-estranxeiro no vocabulario das linguas indoeuropeas, BENVENISTE (1983), *Vocabulario*, pp. 228-232.

<sup>30</sup> MEILLASSOUX (1990), *Antropología de la esclavitud*, esp. pp. 26-46 e 112-131. Cando James H. Vaughan, e máis tarde Kopytoff e Miers, empregaron como sinónimo da escravitude o concepto de «institucionalización da marxinalidade», estaban a facer fincapé precisamente nestes mesmos caracteres definitorios. VAUGHAN (1977), «Mafakur: A Limbic Institution», p. 100. KOPYTOFF e MIERS (1977), «African "Slavery" as an Institution of Marginality».

<sup>31</sup> «Con frecuencia se ha visto demostrado en la realidad la de males que suceden, por ejemplo, en las repetidas sublevaciones tan habituales de los mesenios o en las ciudades en las que abundan los esclavos de una misma lengua, y eso sin contar las fechorías y lances de toda laya de esos que llamamos aventureros, piratas que merodean por Italia. A la vista de todo esto, cualquiera quedaría perplejo ante las medidas que debía adoptar ante todas estas situaciones. Sólo nos restan dos soluciones: por un lado, *que no sean compatriotas entre sí aquellos de quienes se pretende sean esclavos dóciles, y que a ser posible no tengan nada en común*; por otro lado, educarlos bien, no sólo en interés de ellos mismos, sino también, y mucho más aún, en el de uno mismo», PLATÓN, *Las Leyes*, 776c-778a [Ed. 1988: pp. 271-272] (o resaltado en cursiva é un engadido). *Vid.* tamén, GARNSEY (1996), *Ideas of Slavery*, pp. 53-56; DAVIS (1968), *El problema de la esclavitud*, p. 68.

para a sociedade en cuestión estaba morto e que, polo tanto, o escravo só vivía coa convivencia do seu amo. Esta identificación da escravitude está moi directamente vinculada aos individuos capturados en confrontacións bélicas e mantidos baixo cativerio. Eles son realmente o mellor reflexo deste elemento definitorio esencial. Sendo así que o escravo só continuaba con vida porque o seu amo/propietario llo permitía, contando coa autoridade suficiente para revogarlle ese «dereito» en calquera momento e de forma unilateral<sup>32</sup>. En particular, como os prisioneiros do bando inimigo eran condenados a morte en multitude de sociedades, no caso concreto dos cativos de guerra, afirma o propio Dockès, que o amo en cuestión lles perdoou a vida, e non só teoricamente, senón tamén dunha maneira explícita<sup>33</sup>. Pola contra, o concepto de non-nado (*non-né*), aínda que afonda igualmente nesa idea do desarraigo e da extraneidade, atinxe máis especificamente aos escravos e escravas de reprodución, é dicir, aos descendentes doutros escravos/as nacidos no seo da sociedade de adopción. Neste caso, a necesaria condición de excluídos da sociedade motiva que non se lles recoñeza, nin legal nin socialmente, o seu nacemento, pois non son considerados membros dela.

Chegados a este punto, resulta claro que Davis estaba no certo ao indicar que a medida que se afonda no termo máis dificultades hai para definilo pero, por outra banda, tamén parece demostrarse a existencia dun certo consenso xeneralizado ao respecto. Nese consenso, proxectado ou non nun código xurídico escrito, é onde realmente se evidencia a institucionalización social da escravitude. A este respecto, as sociedades

<sup>32</sup> A importancia da unilateralidade segundo Finley: «Que un propietario de escravos no exerciera todos sus derechos sobre su propiedad esclava era siempre un acto unilateral de su parte, nunca obligatorio, siempre revocable. Se trata de un hecho crítico. Y lo mismo su reverso, la igualmente unilateral y siempre revocable concesión, de parte de un propietario, de un privilegio concreto o un gesto de benevolencia (j) No apreciar el sentido fundamental de esta unilateralidad (j) aniquila la posibilidad de establecer y comprender la naturaleza y la historia de la esclavitud dentro de una sociedad dada», FINLEY (1982), *Esclavitud antigua*, p. 94.

<sup>33</sup> DOCKÈS (1995), *La liberación medieval*, pp. 11-21. A este respecto, para o período que nos ocupa, cabe indicar que as crónicas hispanas do século XII acreditan que a sentenza de morte era considerada a pena propia dos prisioneiros e cativos (*vid. CAI*, I.40); que tal sentenza podía ocorrer mesmo cando a intención inicial non era matar a eses inimigos, senón apresalos para facelos escravos, se a conxuntura así o acababa esixindo (*ibíd.*, II.28 e 39); e incluso, que deixar con vida aos apresados en combate era unha forma de perdón ou de compadecemento coa súa sorte como derrotados (*HC*, II.21: «Matan a unos, arrojan al mar a otros, y se compadecen de otros haciéndolos prisioneros», p. 341 —o resaltado en cursiva é un engadido—).

ágrafas estudadas a través da disciplina etnográfica son as que verifican esta aseveración, pois carecendo por completo dunha cultura escrita non deixan de posuír o seu propio consenso, apelando á tradición (oral), para estruturarse como colectivo e para recoñecer a existencia de individuos non-membros aos que nós non dubidariamos un instante en cualificar de escravos. Varios exemplos de sociedades ágrafas posuidoras de escravos poden constatarse tanto na obra do mencionado Meillassoux, como nos diferentes traballos incluídos no libro colectivo editado por Igor Kopytoff e Suzanne Miers sobre a escravitude africana<sup>34</sup>.

Un convencionalismo evidente que tamén se reflicte na nosa sociedade actual. De aí que acabemos de dicir que nós non dubidariamos en etiquetar como escravos a certos individuos «pertencentes» a algunhas sociedades ágrafas e tribais —e ao mesmo tempo excluídos delas—. Como toda institución social, a escravitude é algo dinámico e cambiante. Xa que logo, non podemos caer na tentación de considerar que, máis alá do acordo teórico e científico sobre a denominación en abstracto que nos proporciona unha definición como a de Patterson, o feito de englobar baixo un mesmo termo situacións particulares en contextos espazo-temporais diferenciados os converte automaticamente en equivalentes comparables. Non cabe dúbida que existen similitudes e que, en moitos casos, estas poden proporcionarnos indicios que nos permitan interpretar fontes históricas parcas en información (como é o caso das nosas fontes dos séculos altomedievais), pero sempre estamos obrigados a ser moi cautelosos coas nosas comparacións e a non obviar o feito de que resulta absolutamente imprescindible referirse ao tempo, ao lugar e aos cambios concretos nas condicións socioeconómicas que contextualicen tales comparacións<sup>35</sup>.

Asemade, podemos exemplificar ese dinamismo semántico no feito de que certos individuos aos que hoxe lles outorgamos a etiqueta de escravos, non sempre o foron. A responsabilidade social cara as desigualdades, a explotación e a opresión foi en aumento nos últimos

---

<sup>34</sup> Vid. KOPYTOFF e MIERS (1977), *Slavery in Africa*; MEILLASSOUX (1990), *Antropología de la esclavitud*.

<sup>35</sup> DAVIS (1984), *Slavery and Human Progress*, p. 11. HAMMER (2002), *A Large-Scale Slave Society*, p. 5. VOGT (1974), *Ancient Slavery*, p. 185.

anos, o que se reflicte no feito de que ninguén dubide o máis mínimo en considerar a explotación laboral infantil como unha das chamadas formas contemporáneas da escravitude, mentres que hai pouco máis dunha centuria sería algo por completo ignorado<sup>36</sup>. Iso non só subliña o carácter consensual da escravitude senón tamén a súa existencia nas marxes da sociedade occidental actual, pese a tela considerado unha eiva social a erradicar, e ter sido internacionalmente abolida e ilegalizada no marco da Organización das Nacións Unidas<sup>37</sup>.

Por outra banda, tamén sería erróneo nun estudo coma o que aquí nos interesa, considerar á escravitude illadamente, ou mesmo tentar xustificar a súa posible aparición, aumento, diminución ou desaparición, como a consecuencia directa e case matemática dunha reducida serie de feitos<sup>38</sup>. O seu estudo non pode ser comprendido sen atender a certas variables como son o parentesco, as estruturas económicas, a estratificación social, os valores culturais, ou as ideoloxías raciais, étnicas e relixiosas<sup>39</sup>. Neste traballo, dentro das posibilidades que nos

<sup>36</sup> Segundo a ONG *Antislavery International*, as formas contemporáneas da escravitude son: a trata de persoas e a explotación sexual, os traballos forzados, o traballo infantil, o matrimonio forzado, o recrutamento de nenos en conflitos armados e a servidume por débedas: <<https://www.antislavery.org/slavery-today/modern-slavery/>> [Consulta: 22 de agosto, 2020].

<sup>37</sup> A historia da abolición da escravitude tivo, entre outros, dous momentos esenciais. Primeiro, a *Convención Internacional sobre escravitude* da Sociedade de Nacións de 1926, asinada en Xenebra e pola que se declaraba ilegal e se creaba un mecanismo internacional para a súa persecución (*vid.* <<http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/SlaveryConvention.aspx>> [Consulta: 22 de agosto, 2020]). En segundo lugar, a *Convención suplementaria sobre a abolición da escravitude, a trata de escravos e as institucións e prácticas análogas á escravitude*, tamén asinada en Xenebra, no ano 1956 (xa como ONU), que amplía a definición de escravitude coas que denomina «prácticas análogas», polas que se defende as mulleres e menores de idade de ser explotados física, social ou economicamente, ao tempo que se persegue a servidume da gleba e a motivada por débedas (*vid.* <<http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/SupplementaryConventionAbolitionOfSlavery.aspx>> [Consulta: 22 de agosto, 2020]). Outras convencións, declaracións e informes de interese pódense consultar na web da ONU sobre o día internacional para a abolición da escravitude (2 de Decembro): <<http://www.un.org/es/events/slaveryabolitionday/documents.shtml>> [Consulta: 22 de agosto de 2020].

<sup>38</sup> É o caso da conclusión xeral de Nieboer de que a escravitude como sistema industrial de produción nunha sociedade agraria só existe alí onde hai abundancia de terra libre ou dispoñible en combinación con escasos recursos laborais; sendo así que esta desaparece tan pronto como toda a terra teña sido apropiada. NIEBOER (1900), *Slavery as an Industrial System*, *pássim*, e.g., pp. XXII e 387. Cfr. SIEGEL (1945), «Some methodological considerations».

<sup>39</sup> DAVIS (1984), *Slavery and Human Progress*, pp. 11-12. As «falacias» postas de relevo por Davis, amosan a maioría das precaucións necesarias á hora de abordar o tema da escravitude.

outorguen as fontes históricas, tentaremos cumprir con estes obxectivos, tendo presente a existencia dos dous niveis de análise apuntados por Patterson e, ao mesmo tempo, tratar de evitar caer nalgunha das eivas mencionadas.

\* \* \*

Por todo o aludido, non podemos por menos que continuar a afondar na problemática conceptual a través da semántica do noso terceiro substantivo: a servidume. Un concepto do que xa tivemos ocasión de falar e que acouta un pouco máis este periplo, pois é unha das pedras angulares da historiografía dGo período medieval: a súa forma característica de non-liberdade<sup>40</sup>. Como apunta Finley, a servidume é unha das múltiples formas de traballo compulsivo ou forzoso, caso tamén da mencionada escravitude moble, a escravitude por débedas, a clientela, o peonaxe ou o ilotaxe espartano<sup>41</sup>. Considera así que —a excepción dun período da historia clásica nas sociedades grega e romana—, sempre existiu un *continuum* entre os dous extremos representados pola escravitude e a liberdade, no que se situaban variados status intermedios, como foi o caso da servidume, o que permitiría os traballos comparativos entre diferentes sociedades<sup>42</sup>. Igualmente, unha apreciación similar debeu ser a causante de que o sociólogo holandés H. J. Nieboer, a inicios do século XX, e varias décadas antes de que a obra de Finley puidera ver a luz, definira xa á servidume simplemente como unha forma de escravitude mitigada<sup>43</sup>.

Desta maneira, parece que o acordo á hora de definir estoutra institución social poida ser maior que o que viamos para o caso anterior. A razón radica no feito de que a servidume é un status máis directamente

---

<sup>40</sup> En palabras de Ruth Mazo: «(...) serfdom, the form of unfreedom generally considered characteristic of medieval Europe», MAZO (1988), *Slavery and Society*, p. 5.

<sup>41</sup> Segundo este autor, aínda que o traballador asalariado tamén renuncia a certa independencia cando acepta un traballo, esa perda non pode compararse coa que sofren escravos e servos. FINLEY (1982), *Esclavitud antigua*, pp. 85-86.

<sup>42</sup> FINLEY (1964), «Between slavery and freedom», esp. pp. 248-249.

<sup>43</sup> NIEBOER (1900), *Slavery as an Industrial System*, p. XXII.

identificable coa situación de individuos —ou colectivos— concretos, mentres unha verba como a de «escravitude» engloba no seu seo unha gran multiplicidade de situacións percibidas como altamente desprezables, degradantes e explotadoras que escapan dunha categorización clara. Semella que os investigadores en ciencias sociais e humanidades se atopan en ocasións imbuídos dunha tradición dicotómica na que un só pode ser libre ou escravo, como se eses dous polos puidesen ser definidos de maneira clara e obxectiva e non estivesen directamente vinculados cos convencionalismos sociais. Parece que todo debiera ser branco ou negro cando xeralmente o mundo que nos rodea se amosa en diferentes tonalidades agrisadas. No que respecta á estratificación, resulta evidente que convivir en sociedade implica a inexistencia da liberdade total levada ao extremo, do mesmo xeito que tampouco pode existir unha escravitude categoricamente absoluta<sup>44</sup>. Circunstancias que, sen dúbida, xustifican a consideración da liberdade e das relacións de poder como o *continuum* do que falaba Finley, pero que moitos outros tamén teñen reivindicado.

Pero retornemos á servidume. Non hai dúbida que os individuos aos que esta categoría representa se atopan moi vencellados á época medieval na historia europea. O servo en si mesmo parece en realidade unha figura definitoria de todo ese longo período. Ademais, de novo nos atopamos ante relacións persoais de dominación ou poder e de dependencia, polas que un individuo (por si mesmo ou en representación dunha institución) exerce unha autoridade sobre outro ou outros aos que compele, coartando de xeito significativo a súa liberdade individual. O servo —e por suposto tamén a serva— reflectía un status social característico polo que se atopaba sometido a un señor ou señora particular, adscrito a unha parcela de terra que traballaba, mais non lle pertencía, e suxeito a tributos e servizos prescritos de antemán. Non cabe dúbida que a variabilidade socioeconómica dentro dun estamento social

---

<sup>44</sup> Non en van os seres humanos son donos das súas propias accións, responsables dos seus actos. Xa que logo, este é un aspecto extremo da liberdade persoal que é imposible coartar. A liberdade decisoria pode verse ameazada, ou mesmo cohibida, pero inclusive así continúa a formar parte do foro interno do individuo (véxase p. 59 *et seq.*). Como mínimo, a persoa máis oprimida, o escravo ou escrava máis sometido, será sempre libre de pensar sen cancelas ou, o que é máis, libre para quitarse a propia vida e escoller libremente a morte: PATTERSON (1993), *La libertad*, pp. 193-194.



con estas características resultaba case tan ampla como membros o compoñían, algo que teremos ocasión de comprobar máis adiante respecto do período altomedieval.

Con todo, aínda que o mundo tardorromano e posromano estaba integrado, nunha medida abrumadora, por unha sociedade agraria<sup>45</sup>, non foi a ocupación o que realmente distinguíu á servidume da escravitude. Se acaso, o produtivo e ocupacional agropecuario foi un factor necesario, pero non suficiente por si só, para que un individuo puidese ser englobado baixo o concepto de servidume, como contraposto ao de escravitude. De feito, se ben é certo que a escravitude clásica estivo relativamente máis vencellada co ámbito urbano e con ocupacións non agrarias —ben que o sistema de gran explotación da *villa* romana invita a non xeneralizar demasiado neste punto—, o maior exemplo de escravitude a gran escala, como foi a escravitude de plantación de finais do medievo, que se prolongou durante toda a idade moderna (unida á internacionalización do capitalismo e do imperialismo colonial), tivo un carácter eminentemente rural e agrario. Condición que se constataba no feito de focalizarse cara a produción masiva de mercadorías agrícolas destinadas ao comercio, como foron o azucre, o tabaco ou o algodón<sup>46</sup>. En realidade, como amosa Chris Wickham no seu laureado *Framing the Early Middle Ages*, son os modos de produción o que resulta verdadeiramente distintivo. Empregando as súas propias verbas:

Argumentarei que a autonomía económica que tiñan *de facto* estes colonos na súa calidade de campesiños, constituiría un factor máis importante que o de verse privados de liberdade dende o punto de vista legal, e que os escravos que operaban segundo o modo de produción escravista se achaban separados deles por unha liña divisoria<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> WICKHAM (2009), *Una historia nueva*, p. 375.

<sup>46</sup> Para unha visión xeral —pero ben exhaustiva— sobre o proceso de internacionalización do capitalismo e o imperialismo colonial, véxase o maxistral WOLF (2005<sup>2</sup>), *Europa y la gente sin historia*. Polo que agora nos interesa, respecto da escravitude e as súas vinculacións coa agricultura comercial de plantación, merecen especial atención os capítulos VII e XI.

<sup>47</sup> WICKHAM (2009), *Una historia nueva*, p. 381.

É dicir, que os servos e servas, imbuídos nunhas relacións de produción tipicamente feudais, atopaban na súa autonomía habitacional en grupos familiares o verdadeiro factor paradigmático, polos menos desde o punto de vista económico<sup>48</sup>. Mesmo se se trataba de individuos non-libres desde a perspectiva legal, era a fragmentaria independencia que lles proporcionaba o feito de poder controlar o seu propio traballo a que os separaba de pertencer socialmente á escravitude que si ostentaban algúns dos seus coetáneos. «O servo —di Eric Hobsbawn—, aínda que estea baixo o control do amo, é, en realidade, un produtor independente; o escravo, non»<sup>49</sup>. A propia existencia, no seo dunha mesma sociedade campesiña medieval, de individuos que posuían status legais contrapostos (libre vs. non-libre) pero que en cambio si compartían as características socioeconómicas básicas da servidume amosa perfectamente que o que os unía como grupo eran eses factores comúns que os convertían en campesiños arrendatarios, obrigados a unha agricultura de subsistencia a raíz da extracción dos seus excedentes por parte do señorío, moi por enriba das cuestións identificadoras de carácter legal. Volvendo a Wickham, existiría un abismo entre este nivel de diferenciación social vinculado tan só á condición legal, respecto da radical ausencia de calquera tipo de control sobre o propio traballo que experimentou o integrante dunha plantación de escravos. Os primeiros, os nosos servos e servas, serían os constituíntes do sistema feudal, e en fronte, os segundos, os escravos e escravas, que formaban parte do sistema escravista; dous modos de organizar a forza de traballo que obedecían a lóxicas económicas completamente distintas<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> En efecto, esta economía familiar facíaos engrosar —aínda que fose con certas restricións— a formación social do campesiñado, na que «a unidade de explotación familiar» se amosa, precisamente, como o factor definitorio e diferenciador que marca as peculiaridades da economía campesiña: CHAYANOV (1974 [1925]), *La organización de la unidad económica campesina*.

<sup>49</sup> MARX e HOBSBAWN (1979), *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 50.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 379-381. A elevada importancia da independencia que lle que proporcionaba a un escravo —ou a un servo— o feito de residir nun lugar de habitación particular e apartado da casa do terratenente ou señor, tamén foi constatada por PATTERSON: «In contrast, the slave who lived apart, while materially more insecure and more exposed to the vindictiveness of free third parties, had a much greater measure of independence. Most slaves in most societies valued this partial “freedom” far more than the dubious material delights of the great house», PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, p. 175. Na mesma liña, tamén concreta que a tenencia servil permitiu aos individuos o control dos medios de produción, a organización propia dos tempos de traballo e unha considerable autonomía respecto da dirección das súas propias vidas. *Ibid.*, p. 181. *Vid.* tamén, respecto dos escravos da Grecia Antiga, WESTERMANN





En definitiva, a explicación deste medievalista británico volve levarnos á diferenciación entre servidume e escravitude pero agora desde unha perspectiva económica que nos achega ás vinculacións reais existentes entre os individuos; ás relacións de produción. Unha diferenza fundamental de carácter económico pero que non só se atopaba limitada a este aspecto. En consonancia co propio significado do concepto de modo de produción, pero tamén co que dicíamos un pouco máis arriba ao facernos eco dos traballos de Polanyi, nas sociedades precapitalistas o factor económico non se atopaba separado e non era identificable como un ente estanco e alleo ao resto de circunstancias que rodeaban a vida das persoas; en consecuencia, esa estrutura económica á que se refire Wickham tamén se había de articular —en termos marxistas— cunha superestrutura ideolóxica e xustificativa desa orde social. É dicir, relacións e vínculos entre as persoas por un lado, sanción social e institucionalización polo outro. De novo as dúas caras da moeda que resultaban esenciais para Patterson á hora de definir á escravitude, e que se amosan igual de relevantes no momento de tratar co concepto de servidume.

Así pois, globalmente, o que parece quedar claro é o feito de que existiu unha considerable distinción teórica entre un escravo/a e un servo/a. Unha distinción fundamentada, como viñemos de comentar, en dous ingredientes esenciais e que, en certo modo, eran complementarios. En primeiro lugar, esa vaga autonomía económica de que dispoñía o servo e da que non podía gabarse o seu homólogo. Esa constrinxida capacidade de decisión, parcialmente independente, no que respectaba á súa economía doméstica. E, en segundo lugar, o feito de que o escravo era un desarraigado, un estraño alleo á sociedade na que desenvolvía o seu ciclo vital, mentres non lle ocorría o mesmo ao servo ou, cando menos, non dun xeito tan drástico, dramático e contundente<sup>51</sup>. Quizais

---

(1960 [1943]), «Slavery and the Elements of Freedom», p. 19-20; para a época medieval, MAZO (1988), *Slavery and Society*, pp. 8-10; DEVROEY (2006), *Puissants et misérables*, pp. 309-310.

<sup>51</sup> Ver páxina 44. Polo que respecta á separación teórico-sociolóxica entrámbalas dúas entidades e ao proceso evolutivo sufrido pola servidume ao longo do período medieval, véxase PATTERSON (1993), *La libertad*, pp. 469-488. A este respecto, destaca o feito de que no período que el denomina de *servidume converxente* (ss. IV-X), realmente, a distinción de carácter primordial radicaba na deshonra que portaba o escravo e non tanto na súa alienación natal; e, así mesmo, cara o final da época medieval, o servo inclusive compartía as tres calidades que eran propias do escravo (impotencia,

isto se deba, precisamente, a que a súa integración na sociedade se vinculaba ás particulares relacións de produción establecidas para co señor, e ao seu vencello directo e herdado coa terra na que traballaba, na que habitaba, na que establecía as súas relacións persoais e familiares, e na que, finalmente, morría<sup>52</sup>. Agora ben, o feito de que os servos non sexan escravos non debe facernos perder de vista nin ignorar, en palabras de Moses Finley, «o profundo abismo que os separa, tamén, do traballo libre remunerado»<sup>53</sup>. É dicir, que toda esta serie de reflexións teóricas, elaboradas para delimitar claramente as diferenzas entre estas dúas entidades, non deben permitírnos desdeñar a gran cantidade de similitudes que as unen e que fixeron precisamente que tiveran sido consideradas de maneira conxunta baixo dun mesmo epígrafe, e mesmo que sexan a pedra angular da temática de todo este traballo. Esas similitudes entre os portadores daquela mácula que supuxo a pertenza ao status servil, na miña opinión, poden ser reducidas —non sen certa lixeireza— a unha breve expresión: o feito de carecer de liberdade.

---

alienación natal e deshonra) e, certamente, só se distinguía deste porque a elite non o recoñecía como tal. Michael Bush recolle tamén as similitudes e diferenzas entre escravitude e servidume (*slavery* e *serfdom*) que atopa e destaca o feito de que a servidume implica unha serie de débedas para co «poder público» ou estatal, é dicir, para co fisco real, ademais de para co amo, dono e señor. Unha maneira de salientar, precisamente, que a servidume formaba parte da sociedade do seu tempo e que non estaba completamente desarraigada: BUSH (1996), *Serfdom and Slavery*, pp. 2-3. Neste caso, o nacemento si forma parte recoñecida da sociedade e isto vén a significar que a clave nin sequera estriba tanto no «sistema de produción» en si, como no «sistema de reprodución», é dicir, no feito de que, a diferenza da escravitude, a servidume é unha institución social que se auto-reproduce e que lle aforra ao amo o custo de adquisición de novos individuos, *vid.* MEILLASOUX (1990), *Antropología de la esclavitud*, pp. 101-103. Do mesmo xeito, M<sup>a</sup> Carmen Pallares tamén afirma explicitamente que a servidume non-libre se atopaba inmersa na sociedade e que non estaba excluída dela; as súas verbas merecen ser citadas, por canto se refiren á nosa área de estudo, á sociedade do noroeste peninsular: «Para nosotros, por tanto, el siervo es el *servus*, el esclavo antiguo, que, como demuestra en primer lugar la identidad de vocabulario, no estaba excluido de la sociedad del siglo X, sino que, sometido férreamente, aplastado en su parte baja, seguía formando parte de ella», PALLARES (2004<sup>3</sup>), *Ilduara*, p. 97.

<sup>52</sup> Distinguido entre servidume e escravitude e facendo fincapé na cuestión do desarraigo, afirma Stanley Engerman que «serfdom, in general, did not involve large-scale geographic movements, since most were enserved in the location of their previous residence, often on land they had previously worked», mentres pola contra, «slavery very seldom occurred in the original locations of those initially enslaved», ENGERMAN (1996), «Slavery, serfdom and other forms», p. 22.

<sup>53</sup> FINLEY (1998), «Slavery and the Historians», p. 300.

## 1.2. A IDEA DE LIBERDADE

Neste intento de reflexión teórica acerca das definicións conceptuais e de constatación dos acordos —así como tamén das diferenzas— que existen entre os estudosos do status servil ao longo da historia, penso que non podía faltar unha breve consideración dese outro aspecto completamente esencial. A outra cara da mesma moeda e o elemento definitorio básico restante. Porque se o que une a escravitude e a servidume, e sospeito que aquí o acordo sería case total, é a carencia de liberdade, non resultaría coherente continuar con esta obra pasando por alto unha realidade de tal entidade como a da propia idea de liberdade. Non obstante, está lonxe da nosa intención, como tamén lonxe dos intereses desta investigación, elaborar unha definición ou un recorrido exhaustivo pola historia dun concepto tan manido. Así mesmo, tampouco se trata de optar pola vía rápida de definir os conceptos que agora temos entre mans por unha simple oposición binaria e, na miña opinión, isto é algo que xa se puido anticipar nas páxinas previas. De feito, xa se constatou a complexidade intrínseca destas verbas, ao tempo que tamén aquela que lles proporcionou o feito de estar a designar realidades moi diferentes segundo o contexto espazo-temporal no que tiveran sido empregadas. Simplemente, o obxectivo é poñer de manifesto unha serie de consideracións pertinentes e que vinculan moi directamente liberdade e escravitude. Un vínculo que quedou máis que patente desde o punto e hora no que nos vimos obrigados a tirar do termo «liberdade» en repetidas ocasións ao longo das páxinas anteriores.

O primeiro que se fai preciso salientar é que estamos a falar das manifestacións externas da liberdade, así como das súas restricións. É dicir, da liberdade persoal de *actuación*. Neste sentido, seguindo a Alonso-Fernández, todo individuo dispón de autonomía cando exerce o autogoberno sobre o seu pensamento, a súa palabra e a súa conduta, e a limitación desa autonomía pode ser ben física, manifestándose na incapacidade de *realizar* as decisións persoais, ou ben mental, reflectida nas incapacidades para efectuar eleccións razoadas, para autocontrolarse ou para actuar ou non de acordo coas determinacións propias<sup>54</sup>. Non

---

<sup>54</sup> ALONSO-FERNÁNDEZ (2006), *El hombre libre y sus sombras*, p. 46.

obstante, nun estudo histórico e social coma este, ten que ser o primeiro caso o que a nós nos interese realmente. A saber, o da perda da independencia persoal e a redución da liberdade *externa*, para o que se precisa necesariamente do concurso doutras persoas; da aparición de condicionantes externos. Xa sexa reflectida no autocontrol, co obxecto de aterse ás normas sociais establecidas polo colectivo e recoñecidas por un mesmo como lícitas, xa se amose na coerción e no poder —na liberdade soberana allea—, que exercen outros para reprimir e incapacitar a liberdade de actuación dun mesmo, é sempre a liberdade externa a que se percibe nas relacións interpersoais, a que se sanciona socialmente e a que se asimila de xeito masivo como un valor colectivo idealizado. É certo que é a súa contraparte, a liberdade interior, a que ten unha esencia superior ou máis elevada —razón pola que se lle prestou tanta atención ao longo da historia do pensamento—, mais o que aquí queremos estudar é a maquinaria de funcionamento da sociedade, e é aí onde se manifesta esa chamada «liberdade externa», que non sería outra cousa que o resultado de exercer a liberdade interior no seo dunha sociedade<sup>55</sup>.

Que a liberdade interna ten grande relevancia é algo indubidable e pode constatare sen máis no feito de que a maioría dos dicionarios adoitan identificar o concepto de liberdade, na súa primeira acepción, coa liberdade de decisión. E foi xa desde a obra de Platón que se vencellou a filosofía sobre este aspecto ao dominio do intelectual, e se desprazou o foco de case tódolos pensadores posteriores (ata a época da ilustración) cara a idea de que o mundo interior era superior e, en última instancia, o único verdadeiro<sup>56</sup>. Así mesmo, e por outra parte, é esta liberdade interior a que permite que mesmo un escravo poida ser libre na intimidade do seu mundo propio, pois é nel onde «toma a liberdade a súa expresión máxima como capacidade para dirixir o pensamento, as

---

<sup>55</sup> Ibídem, p. 127.

<sup>56</sup> PATTERSON (1993), *La libertad*, p. 252. Segundo Hernando Valencia, a liberdade é a «facultad moral que distingue al ser humano de las demás especies vivientes y que consiste en la capacidad de elegir, mediante el uso de la razón, entre diversos medios y fines, para crear así los estilos de vida o cursos de acción, las relaciones intersubjetivas y las estructuras sociales que constituyen las culturas y la historia», VALENCIA (2003), «Libertad», en *Diccionario*, pp. 278-280.

tendencias e os comportamentos»<sup>57</sup>. Por conseguinte, a liberdade suprema sería a liberdade interna, a liberdade da mente ou do espírito, a verdadeira matriz da liberdade persoal e á que se reducen as nocións restantes. Porén, como xa dicíamos, é a liberdade externa a que ten un significado directo na vida política e social das persoas. No seu mundo material.

En relación con iso, quizais unha das teses máis coñecidas sobre a liberdade no terreo das ideas sociopolíticas foi a dos «dous conceptos» de Isaiah Berlin, exposta por primeira vez na conferencia que impartiu en 1958 ao tomar posesión da súa cátedra de teoría social e política en Oxford. Berlin distingue así entre o concepto negativo e o positivo, como dous sentidos que, segundo el, non só non teñen que ser compatibles senón que a miúdo se amosan en conflito. A *liberdade negativa* fai referencia á ausencia de obstáculos, especialmente dos creados polas persoas, que impidan levar a cabo a acción dun individuo, e céntrase en contestar á pregunta de como é o espazo en que ao suxeito se lle deixa que faga o que sexa que estea na súa man facer ou ser, sen a interferencia doutras persoas (o que el mesmo denomina a «liberdade de»). A menos obstáculos máis liberdade. Por outra parte, a *liberdade positiva* refírese ao exercicio do poder político, á capacidade de mando ou de imposición, respondendo á pregunta de que ou quen é a causa de control ou interferencia que pode determinar que alguén faga ou sexa unha cousa ou outra (é dicir, a «liberdade para»). Neste sentido, un é máis libre canto máis impoña a súa vontade sen obedecer a outros, podendo xa que logo identificarse en certa maneira co que Patterson denominou como «liberdade soberana» —como se verá deseguido—<sup>58</sup>.

A tese de Berlin deu lugar a múltiples debates ao longo da segunda metade do século XX e non é este o lugar para escrutar as súas posibilidades. O que si podemos afirmar é que, en contra do que este filósofo de orixe letón afirmaba, os aspectos positivo e negativo da

---

<sup>57</sup> ALONSO-FERNÁNDEZ (2006), *El hombre libre y sus sombras*, p. 125.

<sup>58</sup> BERLIN (2005), *Dos conceptos de libertad*, pp. 43-114 e esp. 47-65. Véxase tamén o comentario e resumo realizado por Ángel Rivero nesa mesma edición española do ensaio de Berlin, nas pp. 15-27. Asemade, resulta de gran utilidade a síntese que o propio Berlin realiza da súa teoría da liberdade, no seu autobiográfico —e postremero— ensaio «Mi trayectoria intelectual», tamén incluído nesta edición, nas pp. 143-147.

liberdade son complementarios, do mesmo xeito que o son tamén a liberdade interior e a exterior. Estas serían, dende un punto de vista teórico, as catro faces que conformen a complexa figura xeométrica da liberdade. En efecto, para conquistar a liberdade, o individuo ten que cultivar tanto o seu aspecto negativo, excluindo os elementos que perturban o seu propio autogoberno, como o positivo, reforzando a operatividade da proxección da súa liberdade interior. E do mesmo xeito, tamén se fai absolutamente necesario, en palabras de Alonso-Fernández, «un traballo bifronte constante: fronte a un mesmo e fronte ao mundo»<sup>59</sup>. Con todo, e despois destas matizacións, o que non se pode negar da teoría de Berlin é a súa importancia no que respecta á manifestación externa da liberdade. Non só pola completa adaptación das súas explicacións a un molde de carácter sociopolítico, senón tamén, e especialmente, polo fincapé no aspecto negativo da liberdade que é o que amosa máis claramente unha profunda referencia ambiental. É dicir, que non se pode negar a importante chamada de atención deste autor sobre a necesidade de ser consciente de que a liberdade persoal depende en gran medida das construcións externas e contextuais, alleas á vontade do propio individuo e unidas á vontade dos seus semellantes, razón pola cal consideramos de gran interese a inclusión das ideas de Berlin nun estudo esencialmente histórico coma este.

Agora ben —e cambiando lixeiramente de terzo—, como diciamos ao inicio da anterior digresión teórica, o que aquí nos interesa estudar, aínda que tan só sexa sucintamente, non é tanto o aspecto filosófico-teórico no que se enmarca a liberdade persoal, senón a súa aplicación práctica externa, e para iso nada mellor que comezar polas orixes da categoría lingüística en cuestión, así como pola consideración da súa evolución histórica. Neste senso, dentro do *continuum* de que falamos nos epígrafes anteriores, a escravitude e a liberdade son os dous extremos absolutos, a dicotomía total e perfecta. A escravitude é a que permite que exista, por oposición, o status de libre; e o home libre defínese como tal, precisamente, só en relación coa escravitude. Así, especialmente desde a segunda metade do século XX, podemos afirmar que a maioría dos autores coincidiría na seguinte afirmación: «a

---

<sup>59</sup> ALONSO-FERNÁNDEZ (2006), *El hombre libre y sus sombras*, pp. 135-136.



liberdade comezou a súa carreira de valor social no desexo desesperado do escravo por negar o que —para el ou ela e para os non escravos— era unha condición peculiarmente inhumana»<sup>60</sup>. A idea de liberdade non se tería desenvolvido de non existir a institución que se lle opoñía e, tanto é así, que Orlando Patterson nos desvela o feito de que o concepto en si mesmo é propio do mundo occidental. A maioría das linguas humanas nin sequera posúen unha palabra para designar o concepto de liberdade como un valor institucionalizado en abstracto<sup>61</sup>. Foi a fonda, prolongada, e case poderíamos dicir que inherente relación entre a historia da civilización occidental e a institución da escravitude a que fundamentou a preocupación dos seus membros polo status de cidadán libre. E foi —como non podía ser doutro xeito— no berce desta civilización, na Grecia clásica, onde se descubriu a idea da liberdade individual e ao mesmo tempo o marco institucional no que esta podía facerse efectiva. Alí deu comezo o proceso retroalimentador e o desenvolvemento conxunto e aparelado que habería de marcar a historia da liberdade e a do seu reverso, a escravitude<sup>62</sup>.

O concepto de liberdade introduciuse no pensamento europeo como unha verdadeira antítese do de escravitude, sendo así que os homes libres eran aqueles que *non* eran escravos. Agora ben, como nos recorda Edmund Leach, en realidade os seres sociais nunca poden ser absolutamente libres, e o núcleo de tódolos argumentos políticos é o problema de como decidir canta falta de liberdade deben estar preparados para aceptar. Así, «escravitude» tende a ser unha palabra de propaganda política utilizada por aqueles que se opoñen a unha forma de non-liberdade, namentres tacitamente están a aceptar outra distinta<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> PATTERSON (1993), *La libertad*, p. 35. Vid. tamén, MEILLASOUX (1990), *Antropología de la esclavitud*, p. 17.

<sup>61</sup> PATTERSON (1993), *La libertad*, p. 12. Véxase, en xeral, o cap. 2. Vid. tamén, PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, pp. 27 e 339-342.

<sup>62</sup> FINLEY (1959), «Was Greek Civilization», p. 164. Para unha visión detallada dese proceso véxase, PATTERSON (1993), *La libertad*, caps. 3-11 (correspóndense coa segunda parte do estudo: «La construcción griega de la libertad»).

<sup>63</sup> LEACH (1967), «Caste, Class and Slavery», pp. 12-13. Non cabe dúbida que unha idea moi similar pode desprenderse tamén dos dous conceptos de Isaiah Berlin recentemente comentados. Para o ámbito da historia medieval, Elisabeth Magnou-Nortier resumiu toda a cuestión coa seguinte frase, na que ademais nos recorda outro dos conceptos aquí comentados, o da dependencia mutua: «La liberté,

Todo un paradoxo, sen dúbida, o feito de que a liberdade teña que ser necesariamente limitada e de que tódolos seres humanos nos atopemos nalgún punto dese *continuum* cuxos extremos absolutos son, en realidade, totalmente inalcanzables. Non obstante, é de salientar que, a través desa tese, Leach nos está a presentar novamente a relevancia que as convencións sociais posúen respecto deste tipo de entidades lingüísticas. Un factor sobre o que xa fixemos suficiente fincapé no apartado anterior ao dar conta dos conceptos de escravitude, servidume e dependencia, mais ao que resulta absolutamente necesario engadir neste preciso momento unha cuestión esencial, remarcada por I. Berlin, como é o feito de que as concepcións da liberdade derivan directamente da visión que se teña do que constitúe un *ego*, unha persoa, un ser humano nun contexto concreto. «Basta —di Berlin— con manipular a definición de home e poderá facerse que a liberdade sexa o que queira o manipulador»<sup>64</sup>.

Socioloxicamente, e movéndonos paseniño desde as xeneralidades cara o sentido concreto do ideal de liberdade e da súa construción na cultura occidental, Patterson desenvolve, ao longo dun documentado estudo, a tese de que a liberdade é un valor con carácter tripartito. Empregando unha metáfora musical, amosa que se trata dun acorde, conformado por tres notas diferentes: a liberdade persoal, a liberdade soberana e a liberdade cívica. Segundo el, a liberdade persoal é a que lle outorga ao individuo a sensación de que ninguén o está a reprender, de que ninguén exerce coerción sobre el, e a que, ao mesmo tempo, lle proporciona tamén a convicción de poder actuar como a el lle praza dentro dos límites do desexo doutra persoa por facer o mesmo. Velaquí claramente, e de maneira conxunta, os dous aspectos da liberdade referidos por Isaiah Berlin. Pola contra, a liberdade soberana sería tamén o poder para actuar como a un lle praza, mais sen limitación algunha, sen tomar en consideración sequera os desexos dos demais. É dicir, o tipo de liberdade, vinculada ao poder dunhas persoas sobre outras, da que gozaría un amo respecto do seu escravo e da que este último estaría,

---

entendue comme une absence totale de dépendance, n'existe nulle part», MAGNOU-NORTIER (1989), «*Servus – Servitium*», p. 272.

<sup>64</sup> BERLIN (2005), *Dos conceptos de libertad*, p. 64.



por definición, absolutamente carente —cando menos en relación co seu amo<sup>65</sup>—. Restaría, en terceiro e último lugar, a liberdade cívica, ou a capacidade dos membros adultos dunha comunidade de participar na súa vida e goberno<sup>66</sup>. Unha capacidade que estaría estrita e directamente relacionada co sentimento de pertenza ao colectivo ou ao corpo da comunidade, e co recoñecemento por parte da propia colectividade de ter nacido dentro dela e de ser un dos seus compoñentes. Recoñecementos que, como xa constatamos, se lle negaban explicitamente ao escravo. A súa definición como forasteiro, como o inimigo interno socialmente morto, foi o que, en realidade, permitía a solidariedade existente entre o amo e o non-escravo como membros honorables da comunidade, fronte a aquel *alter* que carecía por completo de honor ningún<sup>67</sup>.

Esta nova reiteración na integración social do home libre tamén se descobre no campo lingüístico. De feito, desde o punto de vista da semántica das palabras, Émile Benveniste, no seu *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, indagou na orixe das verbas que serviron historicamente para designar a liberdade e descubriu que os pobos de ascendencia indoeuropea se poderían englobar en dous conxuntos lingüísticos. Por unha banda, as raíces grecolatinas, onde o home libre se definía positivamente pola súa pertenza a un grupo de crecemento, a unha «cepa», ao «conxunto daqueles que naceran e se tiveran desenvolvido conxuntamente»<sup>68</sup>. Pola outra, os pobos de ascendencia xermánica, nos que o parentesco permitía reconstruír unha noción

---

<sup>65</sup> Aquí faise preciso aclarar que naqueles contextos históricos nos que ao escravo, e aínda nunha maior medida ao servo, se lle permitiu conformar unha familia ou, polo menos, a posibilidade de establecer relacións sociais cos que poderíamos considerar, socioloxicamente, os seus iguais, tamén se fixo posible a existencia dunha certa liberdade soberana do escravo, aínda que puidera ser na súa mínima expresión. Existiu a posibilidade de que nese tipo de relacións unha parte conseguira exercer certo poder ou coacción e impoñerse minimamente sobre a outra e, que dúbida cabe, que no caso da servidume, lixeiramente máis preto do polo libre, esta posibilidade houbo de ser maior. Se callar, o caso paradigmático puidera ser o establecemento de relacións intrafamiliares de dominación (*e.g.* do home sobre a muller ou os fillos). Aínda así, sería unha soberanía de mínimos, porque a capacidade de dominación e imposición última radicaría no amo e señor deses escravos, quen podería sempre restrinxir de xeito unilateral esa posibilidade e coartar todo comportamento dominante, de afectar este aos seus propios intereses sobre a posesión deses individuos. Despois de todo, a mesma oportunidade de establecer este tipo de lazos non deixaría de *emanar de* ou ser *outorgada por* o propio amo.

<sup>66</sup> PATTERSON (1993), *La libertad, pássim*, véxase esp., pp. 27-30.

<sup>67</sup> PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, pp. 34.

<sup>68</sup> BENVENISTE (1983), *Vocabulario*, p. 209.

primitiva de liberdade como pertenza a un grupo pechado, ao grupo daqueles que mutuamente se chamaban «amigos». Senllas citas textuais, referidas respectivamente a cada un destes dous grupos reflicten, coas verbas do propio É. Benveniste, esa circunstancia:

O sentido primeiro non é, como un se sentiría inclinado a pensar, «desembarazado dalgunha cousa»; é o da pertenza a un tronco étnico designado por unha metáfora de crecemento vexetal. Esta pertenza confire un privilexio que o estranxeiro e o escravo non coñecían nunca.

Do sentido indoeuropeo de «persoal, querido» ao de «libre», que aparece en céltico e en gótico, a evolución debe explicarse polo exclusivismo dunha clase social. O que era unha cualificación persoal de orde sentimental converteuse nunha especie de signo de recoñecemento mutuo que intercambiaban os membros da clase dos «ben nados»<sup>69</sup>.

Resumindo, nocións individuais como as de nacemento e liñaxe ou termos de amizade como os que rexen entre os membros de grupos pechados que —agora desde o nivel lingüístico—, volven dirixir a nosa atención directamente ás conexións existentes entre a escravitude e a liberdade. Pois, en efecto, foron os estranxeiros, os escravos, e en xeral todos aqueles *non nados dentro* da sociedade en cuestión, os que careceron do apelativo de libres. Ou o que é o mesmo, o desarraigo social, que se constatou como un factor definitorio esencial no status do escravo, tamén foi o fundamento perfecto para a xustificación do home libre en canto tal. Mesmo até o punto de se atopar presente nas orixes da terminoloxía empregada para denominar á súa categoría social: aparecendo a idea de arraigamento e pertenza ancorada ao propio radical do adxectivo de «libre», en latín *ingenuus*<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 210 e p. 211, respectivamente. Véxase, en xeral, o cap. 3, «El hombre libre» (pp. 208-215); e, igualmente, o cap. 5, «El esclavo, el extranjero» (pp. 228-232). *Vid.* tamén, MEILLASOUX (1990), *Antropología de la esclavitud*, p. 26.

<sup>70</sup> Moi claramente se afirma a conexión entre a liberdade ou a inxenuidade e o nacemento no dereito medieval das *Sete Partidas*: «*Ingenua mulier* es llamada en latin toda muger que desde nascencia fue siempre libre de toda servidumbre et que nunca fue sierva», *Partidas*, IV.14.1.

Pero retornemos aos tres compoñentes da liberdade de Patterson. Polo que respecta á liberdade persoal, como vimos, refírese á liberdade de actuación que posúe toda persoa dentro dos límites que os desexos dos seus semellantes lle imponen. Ou sexa, de non afectar á liberdade persoal dos seus conxéneres. Esta limitación á liberdade persoal é unha necesidade esencial do individuo que vive en sociedade. A consecuencia lóxica de que teñamos que compartir a realidade en que vivimos é a causa fundamental de que Leach nos recordase a imposibilidade dunha liberdade absoluta. De feito, o respecto da igualdade propugnada entre os homes libres —sen esquecer que o grupo dos «homes libres» nunha sociedade concreta pode chegar a ser moi reducido— fai que teñan que imporse entre eles unhas obrigas de carácter mutuo. Ese é o emerxer da comunidade política e, polo tanto, tamén o da aparición das liberdades de índole cívica. A este respecto, a Declaración Universal de Dereitos Humanos foi elaborada, precisamente, tendo en conta a condición de que a igualdade entre os individuos motive que teñan que «compartir» a súa liberdade e así, no punto 2 do seu 29º artigo afirma o seguinte:

No exercicio dos seus dereitos e no desfrute das súas liberdades, toda persoa estará soamente suxeita ás limitacións establecidas pola lei co único fin de *asegurar o recoñecemento e o respecto dos dereitos e liberdades dos demais*, e de satisfacer as xustas esixencias da moral, da orde pública e do benestar xeral nunha sociedade democrática<sup>71</sup>.

En resumo, despois dun brevísimo repaso inicial sobre a definición da noción de liberdade desde o punto de vista da reflexión filosófica, así como da presentación dos distintos sentidos que conforman a devandita noción, puidemos focalizar a nosa atención nos seus aspectos externos e comprobar a conexión que existe entre a liberdade e a escravitude, como dúas categorías cun devir histórico de carácter parello e cunha evolución na que unha ía sempre a carón da outra. Desa maneira, observamos que non foi a escravitude a que se definiu por oposición con respecto á

---

<sup>71</sup> *Declaración Universal dos Dereitos das Persoas*, 29.2 (o resaltado en cursiva é un engadido). A versión española —e nas restantes linguas oficiais da ONU (árabe, chinés, francés, inglés e ruso)— en: <<http://www.un.org/es/documents/udhr/>> [Consulta: 22 de agosto, 2020]. A tradución oficial ao galego: <<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Introduction.aspx>> [Consulta: 22 de agosto, 2020].

liberdade, senón xusto ao contrario. Foi a noción de liberdade a que naceu e se definiu por estrita oposición á de escravitude. Foi a liberdade a que se fundou no feito de subliñar as diferentes calidades —quer dereitos, quer obrigas— que *posuía* un individuo, e que unicamente se fixeron patentes no preciso momento en que se coartou a outros a posibilidade de dispor delas. E fago fincapé na acción de *posuír* porque é precisamente o que caracteriza aos suxeitos libres, a *posesión* duns dereitos e dunhas obrigas que lles proporcionaron a capacidade, a posibilidade e o poder suficientes para lles extirpar a outros esas mesmas posesións ou, cando menos, para impedirilles o acceso a elas. É dicir, para impedir a outros individuos —os non-libres— acceder ás liberdades na súa versión cívica e soberana e para extirparlles tamén parte da súa liberdade persoal, que se ve claramente restrinxida grazas, precisamente, á liberdade soberana que os autodenominados «libres» detentaron sobre eses outros seres humanos aos que deron en etiquetar como «carentes de liberdade». En consecuencia, a conquista da liberdade sería, en esencia, unha continua loita e oposición. Ben en contra deses «usurpadores» externos que intentaron —e intentan— a través do poder e a dominación aumentar a súa propia liberdade persoal a expensas da que lles habería de corresponder a outros. Ou ben, en contra daqueles outros obstáculos ou determinantes internos que lle impiden a un individuo tomar decisións de xeito razoado. Coas verbas do propio Isaiah Berlin:

A esencia do concepto de liberdade, tanto en sentido «positivo» como «negativo» é opoñerse a alguén ou a algo —aos que se meten no meu terreo, ou aos que afirman a súa autoridade sobre min; ou a obsesións, medos, neuroses e forzas irracionais— intrusos e déspotas dun ou doutro tipo<sup>72</sup>.

A desinhibición desas trabas, ou liberdade negativa, é a que constituiría o despregamento da autodeterminación ou liberdade positiva, que sería realmente a que permitise unha proxección exterior da liberdade persoal<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> BERLIN (2005), *Dos conceptos de libertad*, p. 96.

<sup>73</sup> Vid. ALONSO-FERNÁNDEZ (2006), *El hombre libre y sus sombras*, pp. 25-26 e 127-136.

### **1.3. «LIBRES» E «NON-LIBRES» NA ALTA IDADE MEDIA**

Neste proceso de delimitación dos nosos conceptos metodolóxicos básicos, e despois dunha serie de aclaracións precisas e esenciais sobre as definicións de carácter máis xenérico, é agora o momento de, acoutando aínda máis no noso campo de estudo, rematar este capítulo sobre a problemática conceptual achegándonos directamente ao período histórico que centrará toda a nosa atención a partir de aquí. Un achegamento que se realizará en dúas dimensións e de maneira sucesiva, coa aproximación ao contexto temporal primeiro, e ao espacial despois. Desta forma, brevemente, comezaremos por avanzar algúns dos problemas xerais que caracterizan ao estudo da servidume e da escravitude no período altomedieval. Especialmente, pola cuestión da definición da liberdade e da súa ausencia, moi vinculada a unha elevada diversidade terminolóxica que reduciu de maneira constante a seguridade das afirmacións e das interpretacións historiográficas extraídas da documentación conservada. A continuación, nun segundo epígrafe, que ten por obxectivo plasmar a existencia desa multiplicidade de apelativos cara os que dalgún xeito carecían de liberdade, estudaremos as verbas concretas que foron empregadas nos documentos emanados de varias das institucións radicadas no noso ámbito xeográfico de estudo, é dicir, no noroeste peninsular.

#### **1.3.1. Un proceso controvertido: a variabilidade terminolóxica e a complexidade para definir a fronteira entre a liberdade e a súa ausencia**

«Nada máis diverso que o vocabulario xurídico medieval»<sup>74</sup>, dicía Marc Bloch cando trataba de referirse á poboación inmersa na categoría servil e privada de liberdade. E esa diversidade terminolóxica, lonxe de ser excepcional, fíxose patente na documentación altomedieval conservada ao longo e largo do occidente europeo, sendo así a característica primordial e máis salientable coa que tivo que lidar o medievalista interesado na estratificación social deste período. Xa que logo, se a mesma intención de estudar a falta de liberdade leva consigo

---

<sup>74</sup> BLOCH (1981<sup>4</sup> [1947]), «Cómo y por qué», p. 181.

unha serie de dificultades conceptuais ben profundas, e tentar facelo para unha época na que as sombras —no que á información preservada se refire— superan amplamente ás luces, non hai dúbida de que as incertezas aumentan aínda máis se cabe cando unha interpretación inequívoca do contido das fontes históricas se fai practicamente imposible. Por esta razón precisamente, o discurso historiográfico sobre a ausencia de liberdade no medievo non puido estar falto de debate nin —moito menos— reducirse a unha sinxela interpretación xeral aceptada por toda a comunidade investigadora. Moi ao contrario, a historia dos individuos que centran a atención deste estudo precisou dunha análise integral da sociedade medieval e do seu decurso, introducíndose non só nos seus caracteres socioestruturais senón afondando tamén noutros aspectos fundamentais como foron as prácticas económicas, políticas, legais e mesmo simbólicas. E malia terse aclarado moitos deses diversos camiños, aínda hoxe non existe un discurso historiográfico completamente unificado no que se refire á evolución sufrida pola escravitude e a servidume, desde os albores dos reinos xermánicos até a plenitude medieval. É certo que as posturas están moito máis próximas que antano, pero as propias incertezas informativas motivan a frecuente aparición de voces discordantes.

A realidade das fontes históricas amósanos, como dicíamos, unha enorme variabilidade terminolóxica que os contemporáneos empregaban cando habían de referirse aos que vían limitada a súa liberdade. Unha multiplicidade de apelativos que aparece ademais de maneira confusa e inconsistente. Incluso nun mesmo período e nunha mesma rexión os conceptos sobre o status podían de feito representar un rango semántico de variación ben amplo<sup>75</sup>. Ás veces, mesmo semella que os propios individuos que redactaban os documentos non tiñan claro o significado das verbas que empregaban, pese a que é indubidable que si sabían de que estaban a falar. Agora ben, tamén é certo, como nos recorda R. Boutruche, que se trata dunha época na que o latín clásico que se empregaba na escrita era xa unha lingua morta, polo que o que os escribáns facían era adaptar as verbas da oralidade cotiá a unha terminoloxía formalizada, imprecisa e arcaica que non podía reflectir coa

---

<sup>75</sup> DAVIES (1996), «On servile status», p. 227.

fidelidade necesaria a realidade da época<sup>76</sup>. Así as cousas, a lingüística sería, evidentemente, unha das explicacións ás contradicións e á variabilidade do vocabulario das dependencias persoais, mais non a única.

O factor esencial é que a realidade da non-liberdade —como cabería esperar por outra parte— mudou sensiblemente ao longo dos séculos que decorreron entre a caída do Imperio romano occidental e a emerxencia da plenitude medieval. Unhas mudanzas que transcorreron parellas ás sufridas por toda a estratificación social no seu conxunto, consecuencia dos profundos cambios político-económicos que tamén tiveron lugar. Mudanzas estruturais, na longa duración e, xa que logo, mudanzas das que os coevos non puideron ter consciencia plena. Se a isto lle engadimos a importante redución das fontes de información dispoñibles para o período en cuestión, xa dispoñemos de todos os ingredientes necesarios para xustificar a aparición do debate historiográfico.

Marc Bloch xa apuntara a interpretación xeral dominante sobre a Alta Idade Media no que á situación da escravitude e a servidume se refire. Fíxoo nun artigo sen notas a rodapé, deixando constancia da súa gran erudición, que sería publicado na revista *Annales* a título póstumo (en 1947) baixo o suxestivo rótulo de *Comment et pourquoi finit l'esclavage antique*, e do que xa se desprende unha tese de inicio: a da desaparición da escravitude antiga. Para ser máis exactos, a da desaparición das grandes explotacións rurais de carácter latifundista, cultivadas por verdadeiros exércitos de escravos, comparables coas plantacións coloniais de época moderna e que estaban a convivir coa pequena explotación rural na que a man de obra servil era moito máis reducida. En definitiva, a desaparición —ou a redución á mínima expresión— do modo de produción que Marx cualificou como «escravista» e que sería o compoñente esencial da formación económico-social da época clásica grecorromana<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> BOUTRUCHE (1976<sup>2</sup>), *Señorío y feudalismo*, p. 115. Vid. tamén, DUBY (1992 [1978]), *Los tres órdenes*, pp. 207-208; HAMMER (2002), *A Large-Scale Slave Society*, pp. 11-12.

<sup>77</sup> Sobre o modo de produción escravista na Antigüidade véxase, ANDERSON (1979), *Transiciones de la Antigüedad*, pp. 10-102, esp. 10-22. Por outra banda, a obra na que Marx expuxo a súa teoría da



Esta desaparición tería ocorrido, segundo o eminente historiador francés, de maneira máis ou menos xeneralizada, cara o século IX e despois dos intentos dos primeiros reinos xermánicos por manter viva a institución escravista<sup>78</sup>. Así, neste artigo Bloch indagaba nas posibles razóns para a mencionada extinción, chegando á conclusión de que foran as económicas as verdadeiras causas do devir histórico da escravitude. Desbotaba argumentadamente que as razóns estiveran no factor militar, pois houbera historiadores que consideraran que o derrubamento de Roma dificultara o abastecemento de escravos<sup>79</sup>, e, igualmente, consideraba que a influencia da relixión cristiá cara unha posible liberación dos escravos por cuestións moralistas tampouco tivera un peso esencial<sup>80</sup>. A desaparición da escravitude débese á instalación dos escravos en tenencias de terra unida á multiplicación das manumisións outorgadas polos grandes propietarios laicos. Manumisións que non foron realizadas en esencia por un espírito piadoso —aínda que sen

---

evolución histórica precapitalista dun xeito máis sistemático foron os textos das *Formen die der Kapitalistischen Produktion vorhergehen*. Unha teoría elaborada nun alto nivel de xeneralización e de abstracción que moitos dos seus máis dogmáticos lectores posteriores non souberon comprender coa exactitude axeitada. Marx non falou dunha periodización de modos de produción estrita, nin dunha única sucesión de estadios históricos e categorías pechadas, nin sequera de que un só sistema produtivo ou unha soa tipoloxía de relacións produtivas fose caracterizadora dun período concreto da historia. O que intentou, en realidade, foi analizar os mecanismos dos cambios sociais e a evolución humana desde as sociedades sen clases ás sociedades de clases, baixo a súa concepción do *progreso* e cun forte influxo da dialéctica hegeliana, establecendo así un esquema evolutivo de carácter multilineal e nunca unilineal. Dentro desta análise, a súa exposición do estadio «escravista» tomaría como modelo á sociedade antiga grecorromana, o que non quería dicir que nesta formación social non estivesen presentes tamén outro tipo de relacións de produción, nin que a grecorromana fose a única forma de expresión dese estadio. Dúas das mellores análises, estudos e comentarios sobre as *Formen* e sobre a teoría marxista das sociedades precapitalistas foron publicadas en senllas obras de Eric Hobsbawn (incluíndo a tradución do texto de Marx) e de Maurice Godelier. Remitimos por tanto a ámbalas dúas para obter unha visión máis completa da cuestión: MARX e HOBBSAWN (1979), *Formaciones económicas precapitalistas*; GODELIER (1977), *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Sobre o eurocentrismo historiográfico e sobre as teorías evolutivas da historia, que amosan un claro carácter teleolóxico cara o desenvolvemento do capitalismo, resulta de gran interese GOODY (2011), *El robo de la Historia*, cunha especial atención, e unha demoledora crítica, á cuestión feudal como paso previo e necesario para a evolución ao sistema capitalista nas pp. 77-109.

<sup>78</sup> BLOCH (1981<sup>4</sup> [1947]), «Cómo y por qué», p. 162.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 160-162. Facéndose eco dunhas verbas de Plinio o Xove (séc. I d. C.) nas que este se laia de que a man de obra servil fose escasa, Bloch afirma que mentres nos primeiros séculos do Imperio romano a cantidade de escravos diminuíu coa conseguinte inflación, cara os inicios da Idade Media, debido ás turbulencias políticas e á multiplicación das contendas bélicas, «la mercancía humana volvía a ser abundante y de un precio accesible» (p. 161).

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 170-176.



dúbida tamén tería influído— senón por unha rendibilidade económica implícita: o que buscaban os propietarios desa man de obra escrava era mellorar a súa produtividade reducindo os custos do seu mantemento. Esta operación fôrase demostrando carente de perigo para os intereses do amo e, ademais, facíase máis necesaria a medida que minguaban as posibilidades de reabastecer a man de obra escrava con novos recrutamentos a través da compra ou da captura<sup>81</sup>.

En lugar de manter ao home como se dun animal doméstico se tratase usando arbitrariamente do seu traballo, decidíronse a establecelo pola súa conta en pequenas explotacións rurais con carácter familiar. Así, o amo desprendíase dos gastos de manutención do escravo e tamén dos derivados da reprodución do continxente humano —como por exemplo os da manutención dos nenos aínda improdutivos— que desde ese momento corrían a cargo da entidade familiar. Marc Bloch chega mesmo a afirmar que o escravo establecido pola súa conta aumentaba o rendemento e a calidade do seu labor polo estímulo que a produción de excedentes lle puido provocar. Extraído o produto das rendas obrigadas que había de pagar ao seu amo, era deses excedentes dos que dependía por completo a vida do escravo afincado<sup>82</sup>.

O que ocorreu, desta maneira, foi a creación progresiva dun campesinado servil que se conformou por unha amalgama de situacións dispares que na práctica diferían moi levemente entre si. No seo das xentes humildes da sociedade («*humbles gens*», coas verbas orixinais de Bloch<sup>83</sup>) foron fundíndose grupos humanos de procedencia diversa. A saber, campesíños xuridicamente libres como os que —á procura de protección ante as turbulencias provocadas pola debilidade do estado— entraran por propia vontade na dependencia dun poderoso, ou como os que se doaran a si mesmos obrigados polas circunstancias e a desesperación vital, ou mesmo como aqueles que froito desta mestura de situacións entraran na dependencia persoal directa, ao terse emparellado

---

<sup>81</sup> A constatación do aumento das manumisións en *ibid.*, pp. 169-170; o estudo da maior rendibilidade económica en *ibid.*, pp. 162-168; as referencias ao incremento do prezo dos escravos e ás dificultades de abastecemento en *ibid.*, pp. 165-166.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 162-168.

<sup>83</sup> Verbas extraídas da edición orixinal do artigo en francés en: *Annales ESC*, 2, n. 2 (1947) p. 161.

e establecido un vínculo familiar con algún escravo/a. Precisamente, incluíase tamén neste achegamento de condicións sociais pola parte baixa da pirámide social aos escravos establecidos (ou *casati*) e aos libertos; ou o que é o mesmo, os non-libres adscritos á terra e aqueloutros que, aínda que foran manumitidos recentemente, non puideran sortear aínda o desprestixio que carrexaba consigo a mácula da súa orixe servil e que, ademais, conformaban aínda unha estreita clientela con obrigas moi precisas respecto do seu antigo amo, e agora señor<sup>84</sup>.

Foi este proceso gradual de transición social, no que a fronteira clásica de carácter legalista entre libres (ou cidadáns) e escravos perdeu nitidez para dar lugar a unha nova estratificación social, o que se converteu na base historiográfica do consenso que define ao período altomedieval. Un proceso no que, paulatinamente, os antigos escravos e as antigas escravas pasaron a engrosar o estrato da servidume medieval xunto a moitos outros individuos que, pese a ostentaren un status xurídico libre, tiveran que ver limitada a súa liberdade a través da adscrición á terra. A unha terra que habían de traballar, pero que non lles pertencía, e pola que debían toda unha serie de rendas a un señor baixo o que entraran en dependencia directa, persoal e hereditaria, sexan cales foren as razóns para esta entrada.

En resumo, os libres máis humildes escorregaron paseniño a través do *continuum* da liberdade, achegándose cada vez máis aos non-libres até unha práctica confluencia de status. Simultaneamente, tamén eses non-libres escorregaron, ben que no sentido contrario aos anteriores, ao ver mellorada a súa condición debido á autonomía que lles proporcionaba a nova estratexia económica da súa adscrición á terra e da súa instalación familiar. Un factor que lles outorgaría lentamente unha serie de dereitos e liberdades que os aproximaban a eses outros libres e que, por definición, nun sistema escravista non lles eran recoñecidos. Estoume a referir por exemplo ao propio establecemento de relacións familiares, ou mesmo ao simple recoñecemento da súa humanidade, sobre os que trataremos en capítulos sucesivos.

---

<sup>84</sup> BLOCH (1981<sup>4</sup> [1947]), «Cómo y por qué», p. 181.

O acordo a respecto deste discurso sobre unha especie de converxencia social é moi amplo, cando non total, entre os diferentes historiadores e foi o causante de que desde a disciplina sociolóxica, Patterson rematase por clasificar ao primeiro estadio da servidume medieval como o da *servidume converxente*<sup>85</sup>. Con todo, a partir deste consenso de base disparáronse as discrepancias, e niso tamén tivo moita influencia a obra de Bloch. En realidade, o sobranceiro medievalista francés cometeu algunhas imprecisións na súa análise que non serían advertidas —polo menos non ao inicio— polas seguintes xeracións de historiadores da servidume, e que foron o que *a posteriori* motivaría a aparición das discrepancias e dos —moi enriquecedores, por outra parte— debates historiográficos.

Así pois, como acabamos de comentar, Marc Bloch non só puxo de relevo a forma en que se desenvolveu ese complexo proceso de cambio, senón que ao mesmo tempo intentou escrutar nas posibles causas da desaparición do escravismo de cuño clásico. Evidentemente, isto non é unha eiva no seu traballo, nin moito menos, pero a transcendencia historiográfica do autor motivou que moitos dos que haberían de continuar a súa tarefa caeran no mesmo círculo. En realidade, o verdadeiramente importante é o *como*, o proceso que tan maxistralmente nos legou, e non tanto o fincapé nun único *por que*. Non quero dicir con isto que as causas non lle importen ao historiador. Nada máis lonxe da miña intención. En realidade, ao que me refiro é a que o feito de tentar escudriñar nas causas da desaparición da escravitude provocou inevitablemente que os historiadores se centraran sempre nunha razón fundamental ou esencial —como lle ocorreu ao propio Bloch—, cando en realidade, non puido existir un único motivo para a desaparición do sistema escravista. E a razón desa inexistencia é sinxela: un cambio na percepción da liberdade individual é unha transformación que atinxe á estrutura da sociedade en todo o seu conxunto e que afecta a todos os aspectos da vida das persoas. Por tanto, as causas dunha alteración destas características tiveron que atoparse baixo unha confluencia de

---

<sup>85</sup> PATTERSON (1993), *La libertad*, pp. 475-480.

múltiples factores<sup>86</sup>. Asemade, tamén é preciso comentar que ese mencionado fincapé na análise das causas foi deixando un pouco de lado o estudo do proceso en si mesmo e, aínda que posteriormente se amosou coincidente en esencia coas teses de Bloch, este estudo presentou tamén os seus propios problemas.

Así e todo, non foi ese o maior obstáculo que herdaron os sucesores de Bloch. Ao meu modo de ver, foi precisamente a razón concreta aducida polo autor a que motivou que se multiplicaran os traballos nos que se intentaba aplicar a racionalidade económica propia do capitalismo a un período totalmente alleo. Se os propietarios de escravos na Alta Idade Media non puideron tomar a decisión de manumitir ao seu «gando humano» tan só por razóns de rendibilidade económica foi, basicamente, porque non eran empresarios capitalistas. Dotalos da capacidade de razoar como tales é, na miña opinión, un anacronismo. Resulta dificilmente xustificable situar na mente das persoas razoamentos alleos aos propios do seu contexto sociocultural outorgándolles a ideoloxía económica característica da nosa sociedade actual. E non só iso, xustificar un proceso, unha alteración estrutural, unha evolución que se produciu na longa duración, a raíz de decisións individuais e conscientes de tipo microeconómico é sen dúbida un exercicio de simplificación<sup>87</sup>. Na mesma liña, David Wyatt, nun traballo relativamente recente sobre a escravitude medieval en Inglaterra e Irlanda, tamén lle restou importancia a este tipo de interpretacións causais e lémbraunos que as afirmacións economicistas respecto da baixa produtividade económica do traballo escravo se remontan no tempo mesmo até a obra do propio Adam Smith<sup>88</sup>. Máis aínda, varios estudos teñen demostrado que o

---

<sup>86</sup> «No existe *nunca* un único motor del cambio socioeconómico, pues existen siempre varios. La tarea consiste en aislarlos, para posteriormente entender cómo han actuado conjuntamente», WICKHAM (2004), «Sobre la mutación socioeconómica», p. 31. Respecto do tema da escravitude, podemos tamén citar aquí a Pelteret: «...the decline in slavery, too, was not a rapid social change, and that the reasons for its disappearance were likely to be as complex as developments that took place in the society as a whole. Religious, social, economic, and legal grounds have been put forward as the reasons for its disappearance», PELTERET (2001<sup>2</sup>), *Slavery in Early Mediaeval England*, p. 24.

<sup>87</sup> Para unha imaxe estimulante sobre as transformacións socioeconómicas que tiveron lugar entre os séculos V-VIII e as súas variacións espaciais, véxase a comparativa interrexional —con base na información arqueolóxica— sobre Túnez, Italia e a Galia setentrional, amosada en WICKHAM (2004), «Sobre la mutación socioeconómica», pp 17-31.

<sup>88</sup> WYATT (2009), *Slaves and Warriors*, pp. 10-23.

declive do sistema escravista americano da época moderna ocorreu, precisamente, no momento no que era máis rendible, economicamente falando. É dicir, que mesmo as causas do fracaso da escravitude da Idade Moderna, un sistema escravista de produción claramente fundamentado en motivacións económicas moito máis similares ás actuais, non tiveron tampouco unha relación directa coa economía<sup>89</sup>. Xa que logo, pregúntase Wyatt,

...¿podemos realmente esperar que tales factores [os económicos] tiveran sido significativos na destrución desa institución nas moi diferentes sociedades da Europa medieval? Sociedades que estiveron dominadas principalmente polos valores preindustriais do honor, o prestixio, a xenerosidade e o intercambio de regalos<sup>90</sup>.

Por outra banda, tampouco debemos esquecer que a escravitude, como viñemos de comentar nas páxinas anteriores, é unha institución sociocultural e non só un modo de produción, na que os factores sociosimbólicos teñen tanta importancia como os económicos para a súa propia definición, así como para diferenciación entre individuos libres e individuos non-libres —se callar máis importancia aínda—. Nas sociedades precapitalistas a propia produción non é un obxectivo en si mesmo e o enriquecemento económico non ten a centralidade que nós lle outorgamos porque, precisamente, o status social non se basea só na produción e na riqueza material, senón tamén noutra serie de intanxibles culturais<sup>91</sup>. Nunhas sociedades nas que o honor foi esencial para o recoñecemento e o prestixio social, a posesión dos escravos non se orientaba só cara a produción, senón que era tamén en si mesma un símbolo de status. Tanto é así, que os propios escravos e escravas, nalgunhas sociedades, nin sequera tiveron realmente unha función

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>91</sup> E.g. MAZO (1988), *Slavery and Society*, p. 37-38. WYATT (2009), *Slaves and Warriors*, pp. 19-20. Sobre esta cuestión véxase a análise xeral xa clásica de SAHLINS (1983), *Economía de la Edad de Piedra*, esp. o cap. 5, pp. 203-252. Así mesmo, na terceira parte deste traballo, caps. 9-11, tentaremos dar conta, na medida das nosas posibilidades, desa relación exóxena entre economía e cultura, atendendo especialmente a aspectos simbólicos da exclusión ou da degradación na escala social.

produtiva de carácter materialista. A súa produción era simbólica, no sentido de que a súa simple posesión *producía* honor e status social para o seu posuidor<sup>92</sup>.

A raíz de toda esta embrolla atópase no feito de querer buscar na sociedade altomedieval os últimos exemplos dun sistema escravista que houbo de caracterizar á sociedade antiga ao completo, cando a realidade parece amosar que a cousa non foi tal. Os traballos do italiano Domenico Vera, historiador da Antigüidade, indican que o modo de produción escravista, o das plantacións latifundistas de exércitos de escravos, nin tan sequera foi característico da sociedade romana, agás nun breve período de tempo, e tan só nas rexións concretas da Galia meridional, Italia e Hispania. Sendo así que entre os séculos II e III esas provincias propiamente escravistas xa perderan tamén a súa especificidade, homologándose ao resto do Imperio<sup>93</sup>. Esta cuestión invalidaría de plano un dos argumentos favorables á que, sen dúbida, foi a maior controversia historiográfica respecto da transición socioeconómica ocorrida entre o mundo antigo e o feudalismo: a cuestión da chamada *mutación feudal*.

Aceptada a tese de Bloch, un dos campos nos que se centrou o debate foi o cronolóxico: cando se tería producido o xiro definitivo dunha sociedade antiga a unha feudal? con que ritmo? Foron as dúas cuestións que centraron a problemática e que xiraron, precisamente, en torno ao clixé de que a sociedade antiga fose identificada cunha colectividade baseada no traballo escravo —a través dun modo de produción escravista—, conxuntamente coa persistencia simultánea dun campesiñado de pequenos propietarios libres. A este respecto, moitos

<sup>92</sup> PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, en xeral, todo o Cap. 3, «Honor and degradation» pp. 79-101.

<sup>93</sup> VERA (1989), «Del servus», pp. 33-35. ID. (1998), «Le forme del lavoro», *pássim* esp. pp. 304-310. En canto á necesidade de tomar precaucións á hora de xeneralizar respecto da sociedade antiga como unha sociedade escravista, xa as intuían Keith Hopkins e Moses Finley uns anos antes: «Lo que aceptamos como unidad política, y en cierto sentido como unidad cultural, no fue *ipso facto* una unidad económica o social», FINLEY (1982), *Esclavitud antigua*, p. 100; «In Athens, slavery was the dominant form of *dependent* labour, but in Rome, where the absolute number of slaves was far greater, it was relatively less important vis-à-vis other forms of dependence; for clientage and tenancy flourished alongside» HOPKINS (1967), «Slavery in Classical Antiquity», p. 172. *Vid.* tamén WICKHAM (1989), «La otra transición», p. 9; ID. (1988), «Marx, Sherlock Holmes», pp. 187-190; ID. (1989), «El problema del modo de produción», p. 38.



medievalistas da segunda metade do século XX crían atopar na documentación altomedieval a permanencia do escravismo clásico cada vez que aparecían os apelativos latinos para a escravitude, a saber, o masculino *servus*, o feminino *ancilla* ou o neutro *mancipium*. Isto motivou que se prolongase a teoría dunha suposta «revolución feudal» pola que as estruturas socioeconómicas e políticas propias da Antigüidade se derrubarían, de maneira bastante repentina, para dar paso ás particulares da sociedade feudal —que, iso si, xa estarían latentes desde varios séculos atrás—. Desta maneira, a alteración definitiva, o triunfo do feudalismo, tería lugar nun lapso breve de tempo e producírase en torno ao ano mil.

A xestación desta tese partiu, maioritariamente, dos traballos dos historiadores franceses que colleran o relevo de Bloch, e entre os que destacou inicialmente a obra de Georges Duby sobre o Máconnais francés e, *a posteriori*, os estudos rexionais de Bonnassie para Cataluña, Poly para a Provenza, Fossier na Picardía ou de Toubert respecto do Lacio italiano, por mencionar algúns dos exemplos de maior relevancia<sup>94</sup>. Con todo, foi realmente a análise microhistórica de Guy Bois, sobre a vila borgoñona de Lournand e titulada precisamente *La mutation de l'an mil*, que vería a luz en 1989, a obra que levaría ao extremo a teoría mutacionista e a que desatase por completo a polémica ao longo da última década do século XX<sup>95</sup>. Unha polémica que veu a amosarse, en esencia, como unha confrontación entre o ámbito historiográfico anglosaxón e o francés —como puido constatarase nalgunha das críticas vertidas polos seus propios implicados<sup>96</sup>—.

---

<sup>94</sup> Vid. DUBY (1971<sup>2</sup>), *La société*; BONNASSIE (1975), *La Catalogne*; POLY (1976), *La Provence*; FOISSIER (1968), *La terre*; TOUBERT (1973), *Les structures*. Sen esquecer a excelente síntese de Poly e Bournazel, cuxo contido xeral —xa non rexional— sobre a historia medieval europea veu a compendiar toda esta perspectiva historiográfica ao estudar o período que marcaba desta maneira o nacemento da propia sociedade feudal medieval, os séculos X ao XII. É dicir, ao facer do debate sobre a mutación feudal e a transición ao feudalismo o centro do seu estudo: POLY e BOURNAZEL (1983), *El cambio feudal*, destacar para os nosos intereses o seu cap. 4, que leva por título «¿Libres o siervos?», pp. 127-152.

<sup>95</sup> Vid. BOIS (1989), *La revolución*.

<sup>96</sup> Esta disputa entre as dúas áreas de produción historiográfica pódese constatar nas críticas palabras de Timothy REUTER sobre a prevalencia da historia de Francia como un equivalente da historia altomedieval de toda Europa, con sentencias tan explícitas e sarcásticas como o seguinte parágrafo: «The second set of problems raised by the “feudal revolution” in its various guises is geographical and

Ao parecer —e baseándome esencialmente nos traballos de Chris Wickham na materia— houbo tres cuestións fundamentais. En primeiro lugar, puido esaxerarse en exceso a influencia dos polípticos monásticos franceses como representativos da sociedade altomedieval no seu conxunto. A idea dos grandes latifundios divididos en mansos e reserva, traballados por tenentes e escravos —respectivamente—, non foi a norma, senón unha supervivencia a pequena escala do escravismo, pero que xa se englobaba «dentro dun sistema de dependencia e explotación totalmente inmerso nas relacións “feudais”»<sup>97</sup>. En segundo lugar, e simultaneamente, estendéronse as consecuencias da convulsión política acaecida co derrubamento do poder carolinxio tamén ao campo socioeconómico, a pesar de que a economía posúe os seus ritmos propios. De feito, Wickham ten amosado, co seu fincapé habitual no ámbito económico, que as relacións de dominación señorial —alí onde existiron, pois conviviron tamén con comunidades campesiñas independentes— foron un fenómeno establecido con anterioridade aos séculos X-XI, e independentemente dos procesos políticos e da instalación do señorío xurisdiccional (a *seigneurie banale* dos historiadores franceses)<sup>98</sup>. Así mesmo, e en terceiro lugar, tamén se

---

historiographical in nature. As all of us in our hearts know, European medieval history is essentially French history: everything starts in France, from administration, architecture and Arthurian romances, through chivalry, crusades and castles, to universities and water-mills. Early medieval political history is Merovingian and Carolingian history; the Carolingians end in 987 rather than in 887-8, or 911; then there is a slight hiccup before a new order is established, as fortunately it is by the mid- to late twelfth century. It is this hiatus, a blot on an otherwise impressive record, which cries out for explanation, and an explanation which fits French history will, of course, fit European history». Así mesmo, un pouco máis adiante concluirá: «The *mutation féodale* is a by-product of a very specific French historiographical tradition, that of the regional monograph» (REUTER (1997), «Debate: The Feudal Revolution», pp. 187-188 e 194, respectivamente). *Vid.* FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, p. 36.

<sup>97</sup> WICKHAM (1989), «El problema del mode de producció», p. 42. *Vid.* ID. (1989), «La otra transición», pp. 8-9 e 31-32. Do mesmo xeito, Adriaan Verhulst afirmou na súa *review* ao libro de Guy Bois que este salientaba en exceso as similitudes entre o status legal do escravo do baixo Imperio romano e dos non-libres do século X, facendo un fincapé esaxerado na idea de continuidade e de permanencia das estruturas clásicas até esa mesma centuria, para soste así a súa tese da ruptura-revolución repentina, cando en realidade as semellanzas non eran tales: VERHULST (1991), «The decline of slavery», pp. 196-197.

<sup>98</sup> Está é unha das teses que sostén na súa galardoadada síntese sobre Europa e o mundo Mediterráneo altomedievais, baseándose ademais nos traballos do citado Domenico Vera (Ver nota 93): WICKHAM (2009), *Una historia nueva*, pp. 377-386, nas que dá un repaso á cuestión historiográfica que aquí estamos a tratar, e pp. 812-836, onde analiza, por rexións, a posible deriva cara unha aristocratización

→



ampliou o marco xeográfico da hipótese sobre a suposta «revolución feudal» desde o Imperio franco cara toda a Europa occidental. A este respecto, afirmaba Timothy Reuter na súa crítica ao traballo de Bois, que este intentara «reconstruír todo un cambio da historia de Europa a partir dalgúns documentos referentes a unha vila da Borgoña»<sup>99</sup>. Sirvan, a modo de exemplo, algunhas das investigacións realizadas no norte da Península Ibérica, que demostraron a especificidade histórica desta zona, ao tempo que unha evolución que non casaba estritamente coa prescrita pola hipótese mutacionista<sup>100</sup>. O propio Pierre Bonnassie intentara expandir a hipótese desde Cataluña cara todo o resto da zona setentrional peninsular pero o seu intento non resultou demasiado convincente e achacoulle o momento decisivo de cambio ao tópico da crise do reinado leonés de dona Urraca, xa no século XII. Unha crise da que Pallares e Portela dubidan que tivera lugar ou, cando menos, que fora tan fonda como a describiran os mistificadores e interesados cronistas da época<sup>101</sup>.

---

ou señorialización económica, ou sexa, cara o aumento do número de espazos nos que dominaba un modo de produción feudal. *Vid.* tamén ID. (1989), «La otra transición», esp. pp. 24-27.

<sup>99</sup> REUTER (1997), «Debate: The Feudal Revolution», p. 188. Na mesma liña se situaba unha crítica vertida por Wickham no número 21 da revista *Médiévales* (1991), como constata o propio Reuter: *Ibid.*, p. 188, n. 33. *Vid. supra* outras críticas do propio Reuter na nota 96. Respecto das revisións ao libro de Guy Bois, véxanse as *review* realizadas por Adriaan VERHULST (1991) «The decline of slavery», pp. 195-203; e por Jean DUNBABIN en *TEHR*, 108, no. 428 (1993), pp. 697-698.

<sup>100</sup> En xeral, desbótase a presenza de escravismo como tal ao longo de toda a Alta Idade Media. É dicir, a presenza dun papel económico do modo de produción escravista proporcionalmente relevante. Véxase, a modo de exemplo, o traballo de MÍNGUEZ (1985), «Ruptura social», no que se defende a existencia dun interludio ou paréntese de liberdade —un *século de transición*— durante o que o que máis abundaría serían as comunidades de aldea formadas por campesiños libres, trala caída do reino visigodo; despois, paseniño, unha nova aristocracia asaltaría o poder político minguando esa independencia campesiña. Mesma hipótese sobre Castela en PEÑA PÉREZ (2000), «Los orígenes del feudalismo». Para o noroeste, ISLA (1992), *La sociedad gallega*, esp. pp. 253-255, onde defende unha suxeición temperá e progresiva do campesiñado, non producida de xeito repentino. Mesmo para a propia Cataluña atopamos a revisión de Paul Freedman, que tamén rexeita/matiza a hipótese radicalmente rupturista de Bonnassie e desbota a existencia dun sistema escravista que desde a época clásica chegase ata o século XI, demostrando a forte presenza de campesiños propietarios libres entre nos séculos IX-XI, ao modo da paréntese de liberdade de J.M. Mínguez e F.J. Peña: FREEDMAN (1991) *The Origins of Peasant Servitude*, pp. 56-73; ID. (1996), «La servidumbre catalana», esp. pp. 442-446.

<sup>101</sup> PALLARES e PORTELA (2006), *La reina Urraca, pássim*, véxanse en especial as conclusións parciais ao primeiro capítulo, o estudo dunha «raíña que reinou», na p. 54, así como tamén as conclusións xerais nas pp. 185-189; tamén, PALLARES (2004), «Urraca de León y su familia», *pássim*. Cf. por exemplo, a respecto do tema que agora nos ocupa, BONNASSIE (1993), «Del Ródano a Galicia», pp. 173-196, sobre a crise do reino leonés esp. pp. 185-188.

→

A atractiva conclusión que extrae Wickham da súa síntese comparativa xeral é a de que é nas microrrexións onde se producen os cambios e onde se atopan as verdadeiras diferenzas, creando o que el denomina as «manchas de leopardo»<sup>102</sup>, da alternancia entre lóxicas económicas comunitarias de campesiños libres, xunto con outras lóxicas diferentes, de carácter máis aristocrático e baseadas propiamente nunha dependencia feudal<sup>103</sup>. É no ámbito do local onde é preciso buscar, afastándose, aínda que só sexa parcialmente, das grandes narrativas. Desa maneira, o que si atopa este autor é un proceso político —que non socioeconómico— cun cariz máis xeral a partir deses séculos X-XI, e polo que a aristocracia, sexa laica ou eclesiástica, conseguiría ir aumentando o seu poder sobre todo o campesiñado e, por conseguinte, reducindo aos poucos a cantidade daquelas «manchas» que representaban ás comunidades campesiñas plenamente libres<sup>104</sup>. É dicir, o que fai Chris Wickham é abordar a realidade social e económica da Europa altomedieval botando man da teoría sobre a articulación dos modos de produción —modo de produción campesiño vs. modo de produción feudal—, como a ferramenta explicativa de maior utilidade

---

Para unha análise máis pormenorizada do debate historiográfico sobre a «mutación feudal» e da bibliografía ao respecto véxanse, ademais das obras citadas ata aquí: o artigo de Thomas BISSON na revista *Past & Present*, 142 (1994) e o debate que xerou posteriormente coas críticas de Dominique BARTHÉLEMY e Stephen WHITE no número 152 (1996), e de Timothy REUTER e Chris WICKHAM, xunto á réplica a todos eles do propio BISSON no 155 (1997). Así mesmo, véxanse tamén: o dossier monográfico «Esclaus, serfs, pagesos. De l'esclavisme al feudalisme» (coord. Jaume PORTELLA) da revista *L'Avenç*, 131 (Nov. 1989), pp. 21-49; o exemplar monográfico, a raíz da publicación de Guy Bois, na revista *Médiévales*, 21 (1991) «L'An mil – Rythmes et acteurs d'une croissance. Autour du livre de Guy Bois»; e, igualmente, o dossier tamén monográfico titulado, «El debate sobre el cambio feudal» na revista *Historiar*, 4 (2000), pp. 9-113 (especialmente os artigos de LAURANSON-ROSAZ (2000), «La “mutación feudal”», pp. 12-31; LARREA (2000), «Esclavitud y servidumbre», pp. 52-65; e, SALRACH (2000), «Justicia y violencia», pp. 99-113). *Vid.* tamén, RODRÍGUEZ PAGES (1995), «La esclavitud medieval», pp. 259-278; CARZOLIO (1998) «Reflexiones», pp. 29-35; e FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 21-42.

<sup>102</sup> WICKHAM (2009), *Una historia nueva*, pp. 767, 810.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 379-380 (*Vid.* tamén, neste mesmo capítulo, a explicación de Wickham sobre a servidume desde a páxina 51).

<sup>104</sup> Véxase o relato deste proceso en WICKHAM (2009), *Una historia nueva*, pp. 812-836.

para a comprensión dos procesos involucrados na formación social e na organización económica deste período<sup>105</sup>.

Resumindo, aínda que os alicerces da hipótese de Bloch sobre o proceso de mutación sufrido pola sociedade do primeiro milenio se sosteñen, existen certos factores que pareceu necesario desbotar. Un dos principais, e dos que máis nos interesan neste momento, é a innecesaria vinculación do sistema escravista no debate. Nas sociedades da Alta Idade Media había escravos e escravas. Non hai dúbida. Non obstante, o que non se pode afirmar con esta certeza é que a man de obra escrava representase unha das bases económicas desas sociedades cando, xustamente, esa non tivera sido sequer a característica definidora da sociedade antiga<sup>106</sup>. Polo menos, non no que se refire a unha explotación dos escravos na que o seu amo tiña o control tanto do proceso de produción como do de reprodución desa man de obra, circunstancia que caracterizaba aos sistemas de plantacións rurais do tipo dos americanos da Idade Moderna (un sistema co que, recordemos, identificaba Bloch á sociedade antiga, acudindo a esta mesma analoxía). Bardante dunha minoría de escravos que si residían baixo un teito común e cuxo mantemento corría a cargo do seu propietario, ben porque conformaban o servizo doméstico no fogar deste ou ben —os menos deles— porque formaban parte dun «exército» de branceiros para labrar as terras que administraba de maneira directa (as mencionadas «reservas»), a inmensa maioría dos que carecían de liberdade no mundo rural do alto medievo estaban vinculados á lóxica económica da servidume e da tenencia de terras. Unha cuestión que houbo de modificar necesariamente o seu status escravo, así como a consideración social da fronteira existente entre a liberdade e a súa ausencia, ao mesturarse na práctica os tenentes libres con aqueloutros que non o eran, nese proceso de converxencia

---

<sup>105</sup> Para a explicitación do que Wickham denomina «modo de produción campesiño», tanto como modelo teórico como na súa posible aplicación ao que ocorreu na alta Idade Media, e á súa articulación posible co modo de produción feudal, véxase *Ibid.*, pp. 758-767.

<sup>106</sup> Na mesma liña se posiciona M<sup>a</sup> Carmen Pallares respecto do noroeste hispánico, ao dicir: «¿Se puede hablar de pervivencia del sistema esclavista en el noroeste hispánico de los siglos IX y X? La pregunta, formulada así, con esa rotundidad y con ese absolutismo, podría dar lugar a una respuesta expresada con esta otra: ¿pero cómo puede hablarse de pervivencia en un lugar de algo que, en tal sitio, no ha existido, en rigor, seguramente nunca?», PALLARES (2004<sup>2</sup>), *Ilduara*, p. 97, sobre esta mesma cuestión *vid.* tamén as pp. 96-101.

amosado polo fundador da escola dos *Annales*<sup>107</sup>. Uns tenentes que, ademais, irían aumentando de xeito progresivo ao caer nas redes de dominación dos poderes aristocráticos, ben que o farían dunha maneira espazadamente desigual. A este respecto, parece que en xeral, cronoloxicamente, ese aumento da dominación aristocrática observou un maior pulo contra os séculos X-XI:

Calquera que sexa a opción historiográfica, hai un acordo: para o ano 1100, a difusión espacial e a forza social dos señoríos resultaba incontestable. Visto desde o outro lado do espello, deberíamos poder dicir: a difusión espacial da servidume resultaba indubidable<sup>108</sup>.

Despois deste repaso historiográfico, e antes de pasar á cuestión terminolóxica no noroeste peninsular, queda por facer moi brevemente unha última aclaración sobre as dificultades á hora de trazar unha liña definida entre libres e non-libres na época que aquí nos interesa. Trátase da cuestión do dereito e os códigos legais e da súa relación directa co proceso de cambio no status servil que vimos de relatar. Un aspecto, que complementa a explicación vertida ao longo deste apartado e que xustifica tamén as dificultades interpretativas coas que se atoparon os investigadores.

A escravitude no período altomedieval era herdeira do período romano, tanto no eido legal como no da terminoloxía latina empregada. Efectivamente, xa vimos como un escravo segundo a tradición romana (é dicir un *servus* ou unha *ancilla*), se opoñía á un libre (*ingenuus*, *liber*) establecendo unha estrita dicotomía e, xa que logo, unha definida fronteira teórica. Fronteira pola que mesmo se lle negaba a humanidade, o que a convertía nunha diferenza de carácter *esencial*. Esta virtual fronteira teórica (virtual, pois xa vimos que a relación antropolóxica coa liberdade necesariamente habería de definirse por un *continuum*) podíase manter, dun xeito máis ou menos sinxelo, namentres a separación real

---

<sup>107</sup> Un proceso que desde a antropoloxía económica se ten apuntado como indefectible, pois semella terse producido tamén noutras sociedades con réximes aristocráticos. *Vid.* MEILLASOUX (1990), *Antropología de la esclavitud*, pp. 256-257.

<sup>108</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR (2002), «Señores, siervos y vasallos», p. 71.

entre libres e non-libres estivese clara. Ou sexa, durante o período de tempo en que un escravo, social e politicamente, pero sobre todo desde un punto de vista económico, estivese estigmatizado como tal polo resto do colectivo, xa fose polo seu modo de vida —por exemplo, baixo a dominación violenta, directa e constante dun amo ao que servía— ou porque a actividade que desempeñaba era percibida como propia do seu rango —caso das minas ou dos latifundios—. Con todo, nun período como o que agora nos interesa, coas características que acabamos de comentar, o mantemento desa barreira facíase moito máis complicado. Mentres que a non-liberdade continuaba a definirse teoricamente a través dos mesmos parámetros xurídicos e baixo os mesmos conceptos provenientes do latín, a situación real de moitos dos individuos aos que caracterizaba difería en menor medida para coa dos libres. Se a isto lle engadimos a propia cuestión lingüística sobre o arcaísmo do idioma latino, poderíamos afirmar que aquí se atopa a confusión que parece percibirse nalgúñas fontes escritas cando de referirse aos individuos non-libres se trataba, ao igual que a multiplicación das verbas utilizadas polos escribáns, así como as conseguíntes dificultades para os que intentan interpretar desde o presente eses documentos conservados —«o desasosiego xeral dos medievalistas ao referirse aos servos»<sup>109</sup>, en palabras de García de Cortázar—.

A cuestión dista de estar clara, mais semella que ese é o perfecto espello do que realmente ocorría no alto medievo. Non podemos atopar unha separación radical entre libres e non-libres porque esta posiblemente non existiu. E isto parece que foi o que lles ocorreu tamén aos propios xuristas da época cando habían de ditar sentenza sobre certos individuos en concreto e aos que a tradición xurídica lles obrigaba a caracterizar dunha maneira bipolar, mentres que os matices de interdiferenciación estaban lonxe desa bipolaridade teórica. O relevante, seguindo as precaucións xa referidas sobre a importancia da contextualización, é a necesidade de recoñecer o que significou o feito de formar parte do status servil naquela sociedade e para os seus propios membros. Tanto para os sectores máis poderosos como para os que integraban dita clase social. Intentar saber que implicaba ser un servo ou

---

<sup>109</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR (2002), «Señores, siervos y vasallos», p. 70.

serva e como vían eses matices diferenciadores os propios contemporáneos. Se a ausencia de liberdade —como nos recalca Patterson— leva sempre aparelada a deshonra, dalgún modo se había de reflectir esta nas diferenzas que os propios campesiños establecían entre si, ou naquelas situacións nas que reivindicaban a súa liberdade e loitaban por non ser recoñecidos como servos ou, aínda máis, no desprezo que necesariamente haberían de recibir por parte dos sectores dominantes da sociedade. A pregunta é, reflíctese isto na documentación de que dispoñemos? E a resposta, a todas luces, é bastante negativa. Con todo e con iso, neste traballo tentaremos seguir a senda establecida por outros investigadores e aportar un pouco máis de claridade, aplicando algunhas das hipóteses preexistentes á documentación que conservamos para o noroeste da Península Ibérica.

### **1.3.2. A terminoloxía empregada na documentación do noroeste da Península Ibérica do século VIII ao XII.**

Como dixemos, o tema da variada terminoloxía empregada polos autores da documentación altomedieval para referirse aos individuos cuxa liberdade estaba restrinxida debido ás relacións de dependencia persoal propias desta sociedade, é un dos maiores crebacabezas cos que se enfrontan a diario os medievalistas. Mostra diso é o feito de que a gran maioría de traballos monográficos nos que se estuda a escravitude e o status servil dos individuos nese período posúen algún apartado, epígrafe ou capítulo referido á cuestión terminolóxica<sup>110</sup>. Aínda que nun traballo previo xa amosamos os apelativos que recibiron servos e escravos no noroeste peninsular, consideramos que un repaso deste aspecto resulta imprescindible antes de rematar coa cuestión da problemática conceptual sobre o tema. Xa que logo, nas páxinas que seguen basearémonos principalmente nas conclusións obtidas nese estudo, xunto con algunhas outras achegas xerais que poden percibirse da mera consulta de novas fontes de información e froito da ampliación

---

<sup>110</sup> Tres exemplos: PELTERET (2001<sup>2</sup>), *Slavery in Early Mediaeval England*, esp. pp. 3-4 e 41-49 (cap. 1); HAMMER (2002), *A Large-Scale Slave Society*, pp. 11-15 (cap. 2); LALIENA (2012), *Siervos medievales*, pp. 43-46.



do marco xeográfico que representa agora esta presente investigación<sup>111</sup>. Será en capítulos sucesivos cando afondemos máis directamente na documentación e exemplifiquemos algunhas das ideas aquí simplemente mencionadas.

En primeiro lugar, hai que destacar a aparición das denominacións latinas *servus*, *ancilla* e *mancipium*. Ou o que é o mesmo, das entradas —en xénero masculino, feminino e neutro, respectivamente— que calquera dicionario traduciría ao concepto actual de «escravo/a». Os individuos que recibían estes cualificativos seguían a ser considerados como non-libres desde un punto de vista xurídico, e a presenza de escrituras e mandas testamentarias nas que se dispuña a súa manumisión é o mellor xustificativo desta afirmación. Precisamente, esas manumisións permiten extraer unha primeira conclusión ou hipótese previa. A saber, que os contemporáneos posuían unha certa consideración positiva dunha idea ou valor abstracto da liberdade, como contraposta á da súa ausencia, mesmo a pesar de que a sociedade altomedieval se tería caracterizado, dun modo xeral, por outorgarlle cada vez menor importancia á liberdade en abstracto fronte á verdadeira relevancia que fora adquirindo a posesión de liberdades en concreto (e.g., a liberdade de movemento ou a de portar armas), como definidoras do status social das persoas<sup>112</sup>. É dicir, que os individuos caracterizados con estes apelativos tradicionais seguían a ser considerados como non-libres, o que se presentaba a través da directa explicitación da súa condición xurídica. Condición que intentaba, desa maneira, situarse dentro do paradigma bipolar que a tradición lexislativa consignaba. Tanto é así, que a propia fórmula empregada para a manumisión dalgúns individuos chegaba, nalgún caso, incluso a facerse eco aínda das

---

<sup>111</sup> Para un relato pormenorizado e individualizado dos conceptos empregados na área peninsular noroccidental véxase, FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 43 *et seq.*; ou tamén, nunha versión máis resumida, ID. (2012), «Siervos y esclavos».

<sup>112</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR (2002), «Señores, siervos y vasallos», pp. 65-66. Da mesma maneira, segundo Robert Fossier, á altura do século XI, a visión legal da liberdade sería xa absolutamente teórica e na práctica interviñan nocións de dependencia, de riqueza discriminatoria ou da orde establecida a respectar, «sólo hay grados o aspectos de la libertad y según cuántos se posean podrá uno considerarse más o menos libre», FOSSIER (1985), *Historia del campesinado*, p. 150. *Vid.* tamén DEVROEY (2006), *Puissants et misérables*, p. 267-269 e 284.

tradições clásicas, ao considerar que ao novo libre se lle estaba a conceder a «cidadanía romana»<sup>113</sup>.

Así mesmo, da análise das situacións en que eses tres termos estiveron presentes, nos catro conxuntos documentais da zona galega en que se baseou o estudo previo sobre o vocabulario da dependencia altomedieval, puidemos observar algunha diferenza práctica entre eles. Así, os *servi* e as *ancillae*, aínda que estaban a herdar a designación clásica e posuían a mesma tradición xurídica, pouco tiñan que ver co *instrumenti genus vocale* ao que se referían os autores da época antiga<sup>114</sup>. A maioría deles aparecían adscritos a unhas terras cuxo usufruto podían herdar e que traballaban en beneficio do seu dono e señor. Pola contra, o emprego do termo de xénero neutro *mancipium* —ao que agora as fontes escritas en latín medieval si lle outorgan un xénero a través das formas *mancipio* e *mancipia*— resulta máis acorde coa mención de escravos *stricto sensu*. Ou sexa, coa aparición nos documentos de individuos que si semellan observar unha explotación económica de carácter escravista, non coma tenentes de terra establecidos, senón como traballadores non-libres baixo a estrita, directa e permanente dominación do seu amo<sup>115</sup>. Unha circunstancia que

<sup>113</sup> *facimus tibi scripturam ingenuitatis vel restaurationis ut sis libera et absoluta ab omni nexu vel fece servili ingenua cive qui romanum deexernimus ut ubi volueris iuvendi, manendi, fovendi, maneat indubitata posteritas*, Celanova, doc. 361 (s.d.). Dun xeito moi similar, tamén Muzalha recibe o «privilexio» da cidadanía romana na liberación que lle concede o seu amo, o bispo san Rosendo de Celanova, mais coa curiosidade de que neste caso ela é caracterizada xa como unha liberta, e non como *ancilla* ou *mancipia*: *absolvimus te ab omni nexu servitutis qualiter detera caligo servili clara in aulam ingenuitatis resplendeas, et non te liberam inter liberos statuo verum etiam inter ydoneos licentiam tribuo civium romanorum consequi privilegium*, Celanova, doc.172 (an. 943).

<sup>114</sup> «Ahora hablaré con qué medios se cultivan los campos. Dichos medios los dividen unos en dos partes, en hombres y los adminículos sin los que éstos no pueden cultivar; otros en tres partes: la clase de los *instrumentos con voz*, la semivocal y la muda; en la vocal están los esclavos, en la semivocal los bueyes, en la muda los carros», VARRÓN, *Rerum Rusticarum*, I.17.1 [ed. cast. 2010: p. 82] (o resaltado en cursiva é un engadido). Segundo Amelia Castresana, no seu estudo preliminar da obra de Catón, «los juristas, desde Quinto Mucio Escévola, pasando por Sabino, Casio y Trebacio, incluyen los esclavos y los animales dentro de los *instrumenta fundi*», CATÓN, *De agri cultura*, ed. cast. 2009, Est. Preliminar: p. XLIV. Esta mesma autora fai notar que esta definición dos *instrumenta* agrícolas sería así recollida no Dixesto (lib. 33, tít. VII) e que o propio Catón —aínda que con menos precisión e dunha maneira menos explícita e sistemática da que o faría Varrón un século máis tarde— parecía facerse eco tamén desta interpretación e incluír nos *instrumenta* ao equipo humano-escravo da explotación: *vid. ibid.*, pp. XLI-LXIII. Cf. CATÓN, *De agri cultura*, XII.1 e XIII.1 [ed. cast. 2009: pp. 25 e 30].

<sup>115</sup> A súa instrumentación e total dependencia persoal directa obsérvase, por exemplo, no feito de que a miúdo os *mancipios/as* eran consignados de maneira nominal. É dicir, identificados non só co



encaixa plenamente coas interpretacións de Pierre Bonnassie, para quen o termo *mancipium* respondía claramente a unha mentalidade escravista —fronte aos de *servus* e *ancilla*— e sobre o que baseou toda a súa análise cronolóxica «mutacionista» da desaparición do escravismo ao considerar que a extinción deste concepto nas fontes sería o mellor indicador da propia extinción do sistema escravista antigo<sup>116</sup>. Igualmente, nunha zona tan afastada da que aquí nos interesa como é a bávara, Carl Hammer atopou tamén o mesmo correlato: escravos da reserva, *mancipii*, e escravos tenentes, *servi*<sup>117</sup>. Con todo, a realidade non é tan sinxela e clara —non se explicarían senón os debates xa comentados—. Esta diferenza entre *servi* e *mancipii* é só unha tendencia, un indicio xeral que parece caracterizar en maior medida as súas aparicións, pois tamén posuímos exemplos nos que os primeiros aparecen alleados de maneira individualizada e desvinculados das terras, así como, ao mesmo tempo, outros nos que os segundos están adscritos como tenentes non-libres. Xa que logo, a distinción entrámbolos dous vocábulos é unha hipótese con visos de realidade pero que debe tomarse cun optimismo relativo. De feito, mesmo existe un caso, na documentación do mosteiro de Samos, no que *servi* e *mancipium* aparecen completamente equiparados como sinónimos, como verbas que aos ollos do redactor do documento eran perfectamente intercambiabiles entre si<sup>118</sup>.

---

apelativo que indicaba a súa non-liberdade, senón tamén a través seu propio nome, sendo inventariados e transferidos a outro amo/señor por si mesmos e con independencia doutras transaccións de bens inmoables. FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, p. 56.

<sup>116</sup> BONNASSIE (1993), «Supervivencia y extinción», pp. 71-73.

<sup>117</sup> HAMMER (2002), *A Large-Scale Slave Society*, e.g. p. 49. No meu estudo sobre o vocabulario da dependencia altomedieval, a miña primeira hipótese foi a de adscribir aos *mancipios/as* ao sector do traballo doméstico ou artesanal, desvinculándoos do agro. Unha interpretación que, actualmente, considero parcialmente errónea: é máis probable que se trate de non-libres que —entre outras tarefas, iso é certo— houberon de traballar as terras que o seu amo administraba de forma directa (o que no vocabulario dos polípticos franceses foron as chamadas «reservas señoriais») podendo ser explotados nun modo de produción de tipo escravista. *Vid.* FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 56-57.

<sup>118</sup> Samos, doc. 128 (an. 978). Ermegildo e Eldonza fan unha doazón ao cenobio samonense porque non tiveran fillos que quedasen coas súas ganancias, outorgándolle *sic villas quomodo et servos et ancillas, aurum et argentum, sive et ecclesias vel omnia nostra bona*. Cara o final desa mesma escritura os outorgantes reafirmanse na súa doazón utilizando unha expresión moi similar pero na que semella que os *servos et ancillas* foron substituídos polos *mancipios*: ... *concedimus omnia nostra*

Agora ben, eses non foron os únicos termos utilizados para referirse a aqueles individuos que a colectividade etiquetaba como non-libres. Outro exemplo confórmao o par *criatione-familia* como sinónimos e referentes a un colectivo, a un conxunto de individuos non-libres. De novo, o segundo dos termos se deriva da tradición clásica e ámbolos dous semellan empregarse con frecuencia para referirse aos individuos non-libres dunha maneira colectiva. A interpretación máis frecuente indica que a *criatione* ou criazón englobaría aqueles non-libres que herdaran a súa condición e que foran *criados* nela. É dicir, a aqueles que xa naceran pertencendo ao status servil e que carecían de liberdade mesmo dende que estaban no ventre materno. De tódolos xeitos, como ocorría no caso anterior, esta máxima, aínda que moi habitual, non se cumpre no cen por cen das súas aparicións. Ademais, o feito de que estes dous termos sirvan para referirse a membros do status servil dun xeito colectivo fixo que, en certas ocasións e máis frecuentemente cara os séculos XI-XII, baixo a súa mención se englobara tamén a individuos que dispuñan de liberdade xurídica pero que se atopaban nunha situación socioeconómica servil<sup>119</sup>. Isto, evidentemente, encaixaría perfectamente con ese proceso de confluencia relatado entre os campesiños libres arrendatarios e os campesiños de status non-libre.

Como podemos observar, a terminoloxía da servidume no alto medievo bebía directamente da tradición dicotómica clásica que salientaba as diferenzas de carácter legal pero, ao mesmo tempo, amosaba a necesaria evolución secular que a semántica das verbas sufrira en consonancia cos cambios ocorridos na sociedade á que ese vocabulario tentaba representar. Esta cuestión pode advertirse, mesmo con maior claridade, na aparición dos *libertos*, pois estes, con certa frecuencia, foron transferidos a outro señor conxuntamente cos *servi* e

---

*bona, sic villas quomodo et mancipios, aurum et argentum, vel ganatum...* Vid. FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 58-59.

<sup>119</sup> Unha ampliación da semántica destes conceptos que se pode observar por exemplo en Samos, doc. 64 (an. 1009): tódalas *familias* que, con cadansúa herdade, transfería Vermudo Sunilani a Samos ao facerlle entrega do cenobio de Barbadelo e de tódalas súas posesións, non podían ser non-libres dende a óptica xurídica, de seguro que se trataba de *homines* campesiños rendeiros e tenentes. Ademais, tamén aquí podemos observar a utilización do concepto *creatione/criatione* para referirse aos familiares e descendentes próximos e non a individuos sen liberdade. Vid. tamén outros exemplos: Lugo, doc. 109 (an 1114-1133).

englobados tamén baixo o apelativo de *criatione* ou incluídos na *familia* servil, e mesmo chegando a ser tamén manumitidos. É dicir, recibindo incluso a concesión da liberdade xurídica a través dunha carta de inxenitude, exactamente coa mesma fórmula e do mesmo xeito que os non-libres, a pesar de que xa tiveran sido emancipados con anterioridade —de aí a súa caracterización como *libertos*—. De feito, mesmo dispoñemos dunha escritura testamentaria do século X na que, entre outras disposicións, se lles concede a liberdade aos *libertos* e *serbos* que pertencían a unha mesma persoa de maneira simultánea<sup>120</sup>. ¿Que significaría todo isto? Sen dúbida que os libertos, suxeitos aos que se lles concedera o privilexio da liberdade, ben que condicionada a certas obrigas cara o seu antigo amo —agora *patronus*— e sen por iso equiparárselles completamente co resto dos libres, viran degradada a súa situación de «semiliberdade» até o punto de que a sociedade os recoñecía aínda polo seu pasado servil e, na práctica, os equiparaba en certa medida coa situación da que teoricamente tiñan sido librados. Isto era unha clara consecuencia da aplicación da teoría legal bipolar herdada do dereito romano-xermánico. Se, como dicía o axente de Carlomagno a inicios do século IX, non había nada máis que o libre ou o escravo<sup>121</sup>, se a liberdade era unha cuestión bipolar e ou ben se posuía ou non, sen matices, onde situar entón aos libertos? Semella que a consecuencia lóxica era que a súa consideración a ollos dos membros das clases superiores —e dos redactores dos documentos— se unise á dos non-libres pois, en realidade, aínda non foran recoñecidos como verdadeiros *ingenui*. A ninguén se lle escapa que este non deixa de ser outro exemplo máis desa converxencia de status sociais que estaba a afectar por esta época ao sector máis baixo da sociedade, así como da degradación que

<sup>120</sup> Samos, doc. S-3 (an. 971): *...seu quantos me competent tam libertos quam etiam serbos ingenuos permaneant ab omni nexu et fece serbile, sub hea videlicet ratione hut, dum ego aut tia mea Vistiverga in hoc seculo vibimus, faciant nostra ovedientia sigut ingenuis, et post obitum vero nostrum liberi permaneant ubi voluerint. Vid. FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), Servos e escravos, pp. 58-59.*

<sup>121</sup> BOUTRUCHE (1976<sup>2</sup>), *Señorío y feudalismo*, pp. 114 e 273 (fonte primaria: «Responsa misso quidam data» (an. 801-814), *MGH, Capitularia regum Francorum*, ed. Boretius (1888), t. I, 58, p. 145: «Non est amplius nisi liber et servus»). POLY e BOURNAZEL (1983), *El cambio feudal*, p. 127. HAMMER (2002), *A Large-Scale Slave Society*, pp. 11. DEVROEY (2006), *Puissants et misérables*, p. 266, n. 2.

estaban a sufrir os individuos que, dende a perspectiva dos poderosos, se atopaban máis preto dos escravos.

Outro concepto que tamén bebe directamente da diferenciación xurídica e da tradición clásica atópase na utilización dos termos *puer/puella* como vinculados á escravitude de tipo doméstico. Atopamos aquí unha explotación directa dos individuos consignados e ao mesmo tempo unha frecuente vinculación co ámbito feminino, pois adoitan ser mulleres as que se serven do *servitium* destes escravos ou escravas.

Desta maneira, ata este punto puidemos amosar a presenza, nas fontes do noroeste ibérico, de individuos caracterizados como non-libres a través do recurso á tradición xurídica clásica, aos que se lles outorgaban, xustamente, os mesmos apelativos que recibiran os escravos cando a lexislación de orixe romano tiña unha maior vixencia. Simultaneamente, porén, tamén se extrae desas mesmas mencións a constatación de certas variacións, como puidera ser o establecemento dos escravos (i.e. a súa adscrición á terra e conseguinte conversión en *servi casati* ou en *servi quasi colonus*), a súa consideración como seres humanos polos propios redactores das escrituras, ou a intuición da amalgama que se formara entre o campesiñado dependente de toda condición legal. En definitiva, a polisemia das verbas do latín clásico fundamentada no proceso evolutivo que levaría a que *servus* rematara por dar lugar a *servo*. Ou o que é o mesmo, a que a palabra que en Roma era empregada para referirse ao escravo derivara naqueloutra que nas linguas vernáculas servía para referirse ao campesiño arrendatario e inmerso plenamente nas relacións de produción tipicamente feudais, sen que importara tanto se era xuridicamente libre ou non. Por conseguinte, non debera estrañar tampouco que nalgunhas ocasións esas mesmas verbas se afastaran do seu significado orixinario para encontrar un máis acorde co período no que estaban a ser utilizadas, como apuntabamos sobre os *homines de ciatione* ou sobre a *familia* servil. A propia aparición da palabra *sclavus*, como nos dicía Bloch, podería ser un bo indicador de que os coevos se estaban a decatar de que *servus* xa non era o termo máis axeitado para cualificar aos seres humanos explotados baixo unhas condicións económicas propias do traballo escravista, e que

se facía necesario separar ás dúas categorías de non-libres: aos servos e servas dos escravos e escravas, aos *servi* dos *sclavis*<sup>122</sup>.

Agora ben, aínda que é certo que foi herdeira terminolóxica e legalmente do pasado romano, a escravitude altomedieval enmarcábase —como xa viñemos recordando repetidamente— nun contexto socioeconómico moi diferente. Ou, o que é o mesmo, se ben a ausencia de liberdade tiña encontrado na súa filiación co pasado un marco de xustificación ideolóxico-lexislativo, as necesidades socioeconómicas ás que respondía diverxían por completo daquelas ás que facían referencia ditas xustificacións. Un paradoxo de simultánea continuidade e descontinuidade entre a escravitude antiga e a altomedieval que, sen dúbida, houbo de ter un peso relevante nas causas dese proceso de transformación do concepto de liberdade que se percibe. Precisamente por iso, non só as verbas anteriores se referían aos sectores servís da sociedade desta época, senón que se comproba tamén a existencia de toda outra serie de expresións utilizadas co mesmo obxectivo, pero que non facían ese fincapé no factor legal que as anteriores amosaban. Non se centraban na idea da non-liberdade como un factor bipolar rexido polo dereito, senón nese valor máis recente que lle proporcionaba a liberdade só aos que dispuñan de certos privilexios concretos. Estas expresións centrábanse no status servil dos individuos dende un punto de vista estritamente socioeconómico, sen importar tanto a orixe, libre ou non, de cadaquén. Unha circunstancia que, por outra banda, non debe estrañar en absoluto. É a consecuencia lóxica da converxencia de status

---

<sup>122</sup> BLOCH (1981<sup>4</sup> [1947]), «Cómo y por qué», p. 186. Sobre a orixe e a aparición do concepto «escravo» a partir do xentilicio étnico «eslavo», que evoluciona cara esa significación xurídica e pexorativa de non-libre, Charles Verlinden demostra que esa viraxe e derivación do significado de *slavus* se tería producido en Alemaña entre os séculos X-XI, mais que despois non se atoparía o uso do termo ata a súa reaparición en Italia durante o XIII —vencellado á trata de numerosos escravos orixinarios das rexións do Mar Negro por parte de xenoveses e de venecianos— e aínda máis tardiamente, xa cara o século XIV, nas fontes da Península Ibérica: *vid.* VERLINDEN (1942), «L'origine de *sclavus*=esclave», pp. 97-128. Precisamente, o glosario Du Cange define o termo «*sclavus*» como «*captivus, servus, Italis Schiavo, nostris Esclave*» e os exemplos que alí se citan comezan a partir do ano 1252: DU CANGE (1846), s.v. «*Sclavus*», en *Glossarium*, vol. 7, pp. 118-119. *Vid.* tamén, VERLINDEN (1977), *L'esclavage*, T. 2, pp. 999-1010; DAVIS (1968), *El problema de la esclavitud*, pp. 55-56; LUKASZEWICZ (1998), «De *sclavinis* et *sclavis*», pp. 129-135; DU BOIS (2010), *Slavery*, p. 31; RIO (2017), *Slavery after Rome*, p. 40.

que estamos relatando nestas páxinas e que semella ser a interpretación historiográfica máis plausible para o devir social neste período.

Como dixemos, sectores libres e non-libres da sociedade converxían nun único estrato sociolóxico heteroxéneo e de límites imprecisos, pero identificable despois de todo. O primeiro símbolo desa converxencia amosábase nas aparicións dos non-libres na documentación e mesmo se reflectiu na evolución das verbas que os aludían. Evidentemente, para que todo este discurso historiográfico fose certo, a outra cara desta moeda haberíamola de atopar necesariamente ao indagar nas alusións a aqueles que, pese a que si eran libres, tamén engrosaban a parte máis baixa da sociedade ata o punto de ir equiparándose aos anteriores. En definitiva, os reflexos dos dous movementos teóricos que se terían dado no abstracto *continuum* da liberdade: tanto o escorregar ascendente de moitos dos non-libres, como o descendente de moitos outros libres, respectivamente.

Neste sentido, no noroeste peninsular destaca, en especial, a utilización de dous vocábulos, o de *servitiale*, e unha referencia máis simple e xenérica como é a de *homo*, moito máis frecuente no plural *homines*<sup>123</sup>. En canto ao primeiro, trátase dun colectivo de máis difícil identificación que os conceptos anteriormente comentados. Non hai dúbida de que a súa denominación se tirou do latino clásico *servitium*, é dicir, da carga que pesaba sobre a escravitude en forma de obrigas cara o amo ou señor, pero tamén, e ao mesmo tempo, este mesmo termo evolucionou no latín medieval para designar igualmente á carga que pesaba sobre a servidume rural campesiña inmersa nas relacións feudais, pois gravou tanto a persoas e terras como só a estas últimas<sup>124</sup>. Dun xeito

<sup>123</sup> Vid. FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 74-93.

<sup>124</sup> Retornamos de novo á imprecisión semántica da terminoloxía servil do medievo ou, máis ben, á expansión dos conceptos propios da submisión escrava na época clásica cara a servidume económica do campesiñado medieval, froito desa progresiva converxencia estatutaria: «La noción de *servicium*, de *obsequium*, que expresaba en épocas anteriores las obligaciones específicas de los esclavos y de los libertos hacia su señor, absorbió todo. Insensiblemente se produjo una sumisión, una esclavización, de la población rural», DUBY (1989<sup>10</sup>), *Guerreros y campesinos*, pp. 57-58. No *lexicon* de Niermeyer: «*Servilis* (adj.) = 1. kinds of labour regarded as specific slave-labour; manual labour; 2. (of a tenancy) fitting a personally non-free tenant; of the class of holdings originally granted to serfs», mais polo que respecta a «*Servitium* = 1. Service in a general sense; the position of one who is obliged to serve a master without being a slave; the act of performing service; 2. Labour service to which a serf is enforced»: NIERMEYER (1976), *Mediae Latinitatis Lexicon*, vol. 1, pp. 963-964. Sobre a equiparación



ou doutro, o recoñecemento dos serviciais como membros da sociedade vencellados a un status servil é absolutamente manifesto. Mais, ao meu modo de ver, xa non se debe incluír no grupo de expresións precedente porque, aínda que tirado das verbas latinas vinculadas coa non-liberdade, as súas aparicións na documentación non nos permiten relacionar categoricamente aos individuos así caracterizados cos *servi*, *ancillae* e *mancipia*. De feito, nunca un servicial é protagonista dunha manumisión, xa fose por escritura de inxenuidade ou xa por manda testamentaria, e mesmo dispoñemos dun documento do século X en que se menciona a presenza de *servos vel libertos* e, simultaneamente, tamén a dun *servitiale*, signo de que non foron figuras completamente equiparables, por moito que houbesen de estar ben próximas na escala social<sup>125</sup>.

Varios autores sostiveron a adscrición destes individuos ao ámbito da escravitude doméstica<sup>126</sup>, e mesmo a súa posterior instalación no século XIII en parcelas de terra<sup>127</sup>, pero do estudo das fontes consultadas non poden extraerse unhas afirmacións tan contundentes. En efecto, algunhas escrituras parecen apuntar cara unha servidume desvinculada da terra e mesmo aparelada a oficios como o de cociñeiro, o que validaría de plano esa primeira hipótese. Non obstante, tamén existen outros testemuños que a contradín, ao aparelar a algúns destes servos dende ben cedo ao mundo do agro ou, inclusive, presentándoos como campesiños propietarios coa potestade de efectuar a venda dunha parte das súas propiedades inmobiliarias<sup>128</sup>. Unha segunda hipótese, tirada a

---

entre *servitium* e *patrocinium* nalgunhas das leis visigodas, DÍAZ (2007), «Sumisión voluntaria», p. 522, n. 44. Vid. tamén, CARLÉ (1976), «Hombres de servicio», p. 321; DAVIES (1996), «On servile status», pp. 227-228; SALRACH (2013), *Justicia i poder*, pp. 126-141.

<sup>125</sup> Sobrado-I, doc. 6 (an. 966). Esta escritura testamentaria é unha doazón realizada polo bispo Sisnando, xunto ao seu irmán e cuñada, pola que se cede unha longa lista de herdades xunto aos *servos vel libertos* dos tres outorgantes. Entre ese listado de inmobles atópase tamén a *villa que dicunt Curigito que fuit de nostro servitiale Felix*. Vid. FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 77-78.

<sup>126</sup> GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1975<sup>4</sup>), *Curso*, p. 357: «Los siervos personales (*servitiales*, *servitiales*) eran los que vivían en la casa del dueño, ocupados en las faenas domésticas (*repostarios* o *despenseros*, *coquinarios* o *cocineros*, etcétera); a otras actividades de índole diversa (transporte de cosas, limpieza de cubas y letrinas) y, asimismo, como los siervos rurales, a algunos oficios artesanos, cuya práctica se transmitían de padres a hijos». Vid. tamén ISLA (2002), *La Alta Edad Media*, p. 216.

<sup>127</sup> RÍOS (1993), *As orixes do foro*, p. 209.

<sup>128</sup> FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 74-78. Mesmo a propia E. FALQUE REY, na súa edición traducida da *Historia Compostellana*, decidiu traducir *servitiale/servuiale* directamente

partir do estudo dos chamados contratos agrarios «de servicialía» pertencentes á época baixomedieval, apuntaría cara outro tipo de especialización económica, unha especialización de carácter pecuario, pola que os serviciais estarían adscritos a labores relacionadas co gando. Evidentemente, esta interpretación permitiría superar a barreira anterior, pois estes servos poderían ser explotados ben dun xeito escravista —nas terras da «reserva» señorial— ou ben adscritos á terra como era propio das relacións de produción feudais, sempre que, neste último caso, a produción gandeira tivese un peso específico nas rendas a aboar<sup>129</sup>. Non obstante, tamén esta última hipótese fraquea, ao non encaixar plenamente con aqueloutros serviciais xa mencionados, directa e explicitamente asociados a outros oficios domésticos ben distintos. Volvemos encontrarnos nunha situación de certa indefinición e de testemuños que parecen contradicirse.

O que si parece evidente é que eses inmobles que con bastante frecuencia foron designados como *servicialias* e que aparecen na nosa documentación dos séculos XII e XIII —é dicir, os inmobles vinculados aos mencionados contratos homónimos—, eran as terras señoriais nas que os *serviciais* terían sido instalados en orixe. É dicir, unha especie de equivalente galego dos «mansos servís» das grandes propiedades da Europa franca<sup>130</sup>. Unhas terras que herdaron cara o futuro a mácula da non-liberdade dos seus orixinarios posuidores e que chegaron a ser caracterizadas e denominadas en referencia a este aspecto. Unha extensión da non-liberdade xurídica dende o dereito das persoas cara o

---

por «campesíño», proba da asociación que se establecía naqueles casos entre tales individuos e unha serie de *villae* que eran alleadas: HC, I.100.3, p. 235, n. 635.

<sup>129</sup> Xa M<sup>a</sup>. Luz Ríos, mencionaba que en case tódolos contratos de servicialía se constataba a existencia de gandería nas explotacións negociadas (RÍOS (1993), *As orixes do foro*, p. 214), porén a hipótese de outorgarlle unha especialización económica gandeira ás *servicialías* e, ao mesmo tempo, unha orixe servil a eses mesmos inmobles atópase en RODRÍGUEZ NÚÑEZ (1993), *Los conventos femeninos*, pp. 213-215. Véxase tamén FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 78-80.

<sup>130</sup> «Entre 1160 y 1220 Sobrado adquiere ocho *servicialia*. El hecho de que fueran propiedad del rey o de los nobles, junto a que, en ocasiones, su concesión incluyera a las personas encargadas de su explotación, nos hacen pensar en que, por lo menos en principio, debieron ser tierras sobre las que se había instalado una familia servil», PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 144, n. 74. Por outra banda, segundo o *Lexicon* de Niermeyer, «*Servitalis* (<*servitium*). Locutio mansus servitalis: idem quod mansus servilis, tenure qui a été primitivement concédée à un serf — holding granted originally to a serf», NIERMEYER (1976), *Mediae Latinitatis Lexicon*, vol. 1, p. 964. *Vid.* tamén RÍOS (1993), *As orixes do foro*, p. 209.



dereito dos inmobles. Sen dúbida, a cualificación dunha terra como servicialía, en definitiva, como terra de servir, houbo de levar aparelladas unhas cargas e unhas rendas de maior entidade que as vencelladas ao resto dos territorios do dominio señorial, tamén cedidos en tenencia pero, por contra, xuridicamente «libres».

Por conseguinte, a realidade é que non son tan importantes as palabras como as situacións que se reflicten con elas e, neste sentido, como acabamos de ver, dúas afirmacións carecen de toda dúbida. Primeiro, que os *servitiales* estaban sometidos a unha estrita servidume, de aí que recibisen este cualificativo e que Amancio Isla conclúise que este termo non podía significar outra cousa que «aquel que realiza servizo, non importa do tipo que sexa»<sup>131</sup>. E segundo, que a ollos dos membros da súa comunidade, os *servitiales* representaban a un colectivo particular fronte ao dos demais non-libres, sen que saibamos a que se puideron deber as particularidades polas que se lles caracterizaba como tales.

Porén, a cousa non queda aí. A documentación conservada tamén nos permite engadir unha terceira e última aseveración característica: na sociedade altomedieval o status de *servitiale* comportou un fondo desprestixio e unha clara deshonra. En efecto, que os territorios en que habitaron herdasesen o cualificativo dos seus posuidores xa é un indicio ben nítido a favor desta afirmación. Non obstante, foron os propios individuos os que nos revelaron cos seus actos o desprezo co que eran vistos os serviciais naquel tempo, pois dispoñemos de dous exemplos que demostran ben ás claras os esforzos efectuados por algunhas persoas co obxecto de evitar, a toda costa, a súa entrada na condición ou no status social de *servitiale*<sup>132</sup>.

Polo que respecta ao segundo dos termos mencionados, *homo/homines*, podía complementar algunha das expresións vista ata aquí, caso da aparición dos *homines de criatione*, pero tamén a outras que seguían a vencellar a individuos inmersos no rango servil. Exemplos

---

<sup>131</sup> ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 211.

<sup>132</sup> Celanova, doc. 180; Sobrado-I, doc. 351. Vid. ISLA (1992), *La sociedad gallega*, pp. 210-211; FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 80-82.

diso nas fontes noroccidentais poderían ser os seguintes: *homines de patrocinio*, *homo propius*, *homines commorantes* ou *homines minores*. Unhas expresións nas que o peso da caracterización dos suxeitos recaía na adxectivación do substantivo. Con todo, tamén se poden atopar outros *homines* que, sen ningún outro apelativo, formaban parte sen lugar a dúbida do status servil na sociedade altomedieval<sup>133</sup>. Ese é o caso dos inventarios de *homines*. Listaxes de persoas consignadas polo seu nome e que tiñan obrigas servís cara un mesmo dominio señorial, fora este eclesiástico ou laico. A miúdo unha especie de censo de familias, conformadas por unha parella e os seus fillos, onde podía aparecer algunha referencia ás súas ocupacións e no que, nalgúns ocasións, mesmo se constataba unha pormenorizada clasificación xenealóxica pola que se rexistraban as xeracións sucesivas de servos. Sen dúbida, eran rexistros individuais deses *homines* por si mesmos e sen que constaran as propiedades en que vivían ou traballaban, pese a que varios destes recontos si se organizaban listando ás persoas despois de indicar o seu lugar de procedencia e, polo tanto, demostrando que si residían en parcelas de terra e asentados coa súa familia —terras que, indubidablemente, non lles pertencían e que tamén formarían parte do dominio dos autores do inventario—. A súa suxeición era moito máis estrita e a súa dependencia moito máis persoal, que a que puido caracterizar por exemplo aos anónimos arrendatarios *homines habitantes* nas *villae* dun dominio, tan frecuentes nas fontes do noroeste peninsular —especialmente a medida que se vaian estendendo os señoríos xurisdiccionais—.

Como se pode comprobar, nas fontes deste período constátase a presenza de múltiples apelativos para a servidume que, en moitas ocasións, e en consonancia co proceso de evolución social proposto, reflicten situacións parellas ou, cando menos, moi semellantes entre si. Situacións que van máis alá da diferenciación legal e que traspasan a

---

<sup>133</sup> Marc Bloch afirmou que con este termo vago e falto de precisión, os medievais se referiron aos vínculos de dependencia dun xeito xeral, calquera que fose a súa natureza, para así evitar a utilización dos conceptos latinos clásicos propios da escravitude e para sortear, ao mesmo tempo, esa certa vergoña que lle podía supor á xerarquía eclesiástica o feito de que moitas das súas igrexas espalladas polas nacións europeas posúisen multitude de non-libres, *vid.* BLOCH (1921), «Serf de la glèbe», pp. 222-229, esp. p. 226.

barreira que separa aos libres dos escravos, transformando claramente o seu significado e amosando unha relativa confluencia de status. Porén, ao mesmo tempo, esa mencionada barreira que divide á sociedade en dous grupos, ou para ser máis exactos, que trata de afastar a un grupo de persoas da posibilidade de pertencer á sociedade, seguía aínda presente na mentalidade colectiva. De non ser así, non se podería explicar a mención explícita da non-liberdade xurídica que caracteriza a algunhas desas persoas. Semella que, polo menos aqueles individuos —ou institucións— cuxos intereses se debatían e se reivindicaban na redacción desas fontes escritas, aínda que nunca deixaron pasar a posibilidade de estender o marco da súa dominación e do seu poder sobre outras persoas, simultaneamente, tampouco quixeron perder de vista a división teórica que situaba a algúns dos seus dominados fóra da esfera da liberdade e que lles permitía clasificalos dunha maneira individualizada, para reclamar deles prerrogativas concretas que lles eran propias en razón do seu status legal. Ou sexa, que a liberdade tamén tiña aínda un certo significado como ideal abstracto, mesmo a pesar de que fosen certas liberdades en concreto as que conformasen ese valor social e que moitos dos libres acabaran por asimilarse cos que non o eran<sup>134</sup>.

### 1.3.3. Discrepancias terminolóxicas na historiografía

Todas estas circunstancias foron as que dificultaron o consenso nas interpretacións historiográficas, pero foron tamén as causantes doutro tipo de discrepancias entre os historiadores. Estoume a referir ás diferenzas de carácter metodolóxico polas que mentres uns medievalistas consideran correcto chamar directamente «escravos» aos individuos que nas fontes carecen de liberdade xurídica<sup>135</sup>, outros defenden a necesidade

---

<sup>134</sup> Conclusión moi semellante á de Ruth Mazo cando afirma que: «A spectrum of personal statuses is a more appropriate description of actual social relations than a free-slave dichotomy, but that dichotomy nonetheless existed in the minds of medieval writers. *The choice of place on the spectrum —or spectra— to draw a line between free and unfree might be arbitrary, but the line was drawn*», MAZO (1988), *Slavery and Society*, p. 38 (O resaltado en cursiva é un engadido).

<sup>135</sup> Véxase por exemplo, PELTERET (2001<sup>2</sup>), *Slavery in Early Mediaeval England*; HAMMER (2002), *A Large-Scale Slave Society*. Alternativa pola que tamén se decanta para Cataluña J. M. Salrach, sendo ademais de interese o argumento que emprega para evitar o uso de «servo/a», a saber: o seu emprego podería indicar que xa ten concluído o proceso de transformación do campesiñado non-libre e da súa asimilación e confluencia no estrato do campesiño feudal, algo que á altura dos séculos IX-X —nos que

de falar simplemente de «non-libres» (*unfree*). É o caso do propio C. Wickham, ou tamén de Pierre Devroey e de Alice Rio, para os que o uso da palabra «escravo/a» non só induciría a equívoco senón que se trataría ademais dun erro conceptual. A argumentación vai en consonancia coa interpretación socioeconómica de que se trataría de relacións de produción diferenciadas —cuestión que xa viamos ao citar o traballo de Chris Wickham para definirmos o concepto de servidume—. Así, a verba «escravo/a» fai referencia a unha figura vencellada ao modo de produción escravista e esta situación non concordaría coa época en estudo, na que a gran maioría dos que eran xuridicamente «non-libres» se atopaban asentados coas súas familias a cargo de parcelas de terra allea e imbuídos nunhas relacións económicas para cos seus señores idénticas ás dos seus veciños libres, tamén arrendatarios. Desta forma, estes historiadores son máis partidarios de reservar o termo «escravo» só para aqueles individuos que traballaban segundo o modo produtivo escravista, así como para o traballo servil doméstico, afastándoo por tanto dos campesiños tenentes<sup>136</sup>.

En realidade, desta discrepancia metodolóxica que puidera parecer pouco relevante, desta sinxela aposta por unha terminoloxía ou outra, é de onde se derivan, no fondo, as distancias historiográficas relatadas máis arriba. Sen dúbida, o feito de considerar escravos/as a tódolos non-libres, ou de non facelo, provoca alteracións esenciais, especialmente de carácter cuantitativo, de cara á defensa dunha postura escravista *vs.* non escravista da sociedade altomedieval. Trátase de dúas interpretacións que fan fincapé en senllas dimensións características: ben na división legalista proporcionada polo dereito, ou ben na dimensión estritamente socioeconómica. Neste traballo, optaremos polo segundo modelo, baseándonos precisamente nas argumentacións propostas por Chris Wickham. É dicir, falaremos de «non-libres», ao tempo que engadiremos cando sexa necesario o concepto latino concreto referido en cada caso de maneira clarificadora, e reservaremos o uso de «escravos/as» para

---

se el centra— non parece reflectir a realidade, pois tódalas fontes parecen facer todo o posible por continuar separando a *liberi de servi*: SALRACH (2013), *Justicia i poder*, pp. 129-130.

<sup>136</sup> WICKHAM (2009), *Una historia nueva*, pp. 380-381 e ID. (2017) *Europa en la Edad Media*, pp. 38-39. DEVROEY (2006), *Puissants et misérables*, pp. 265 n. 1, 304-307 e 314. RIO (2017), *Slavery after Rome*, p. 13.

formas de explotación permanente como as da escravitude doméstica ou as dos exércitos de gando humano cuxo sustento, manutención e habitación baixo un mesmo teito, corre a cargo do axente señorial, como sucede por exemplo nas explotacións latifundistas.

Agora ben, cabe aclarar que tamén esta opción pode inducir a un certo equívoco, polo menos no campo socio-simbólico. As verbas non deben facernos caer nunha imaxe máis suave, máis tenra ou máis paternalista da sociedade do altomedievo. O feito de cualificar de «escravos/escravas», de «servos/servas», ou de «non-libres» aos individuos é só unha cuestión de método para o estudo das centurias que aquí nos interesan, pero non debe alterar nin maquillar a imaxe real desta sociedade. Non debe provocar a percepción de que se trate dunha sociedade máis benevolente e protectora, ou menos violenta (máis benevolente ou menos violenta respecto a que? —habería que engadir—). As relacións de dominación señorial encerraron tanta violencia, física ou psicolóxica, como calquera outras relacións de explotación social, tivesen estas un reflexo económico de tipo escravista ou un de tipo feudal<sup>137</sup>. Semella que isto era, en parte, o que tiña en mente Carl Hammer cando criticaba a «ximnasia verbal» e as «circunlocucións» empregadas por algúns historiadores, xunto coas incoherencias terminolóxicas nas que incorrían ao facelo, resistíndose moitas veces a falar directamente de «escravitude»<sup>138</sup>. Xa vimos que era a restrición da liberdade o que emparellaba servidume e escravitude así que, de xeito consecuente, non podemos caer na tentación de considerar que se trate de estadios evolutivos ou progresivos, nin de aspectos xerais caracterizadores dunha sociedade fronte a outra. Ámbolos dous tipos de relacións de dependencia persoal existiron de maneira simultánea en

---

<sup>137</sup> «People could be exploited, dominated and brutalized without being classified as unfree», DAVIES (1996), «On servile status», p. 229. Máis recentemente, e expresamente no campo historiográfico medievalista, Alice Rio recórdanos de novo esta cuestión ao introducir o seu estudo, en referencia á transición entre a escravitude e a servidume legal plenomedieval, afirmando que esta última non representou máis que unha reafirmación da dominación señorial sobre os seus dependentes, en lugar de supor un alivio para os protagonistas do status non-libre. Nas súas propias verbas: «Serfdom was not, as it is sometimes described, a straightforward improvement in the situation of the unfree dependants: it was more a displacement in the aims to which the category was put, accompanied by an adjustment in methods», RIO (2017), *Slavery after Rome*, p. 14.

<sup>138</sup> HAMMER (2002), *A Large-Scale Slave Society*, pp. 3-5.

moitas sociedades e ámbolos dous levaron aparelhada a explotación, a dominación e, en definitiva, o poder exercido por uns individuos sobre outros, polo que obviar este punto podería ser tan equivocado como centrarse tan só nunha diferenciación social dende un punto de vista xurídico que deixase de lado os aspectos económicos<sup>139</sup>.

Un exemplo perfecto da importancia do significado oculto dos conceptos e de que as verbas non son asépticas podemos constatalo a través da obra etnográfica de Cornelio Tácito sobre os xermanos, escrita cara finais do século I d. C. Así, na famosa pasaxe que lle dedicou aos *servi* dos «bárbaros», Tácito informaba de que estes en realidade se parecían bastante aos *coloni* romanos, a saber: cada un tiña e gobernaba un fogar propio, sendo así que o seu *dominus* lle impoñía a entrega dunha renda, en forma de cereal, de tecidos ou de gando<sup>140</sup>. Obviamente, a comparación revestía interese, pois os colonos en Roma non eran persoas que carecesen de liberdade xurídica, cando menos, non na Roma de Tácito. Como xa estivemos a comentar, o prototipo do escravo/a da época clásica era o doméstico, aquel que (con)vívía na casa do *pater familias* e que conformaba precisamente a *familia* servil. Polas verbas de Tácito —que sempre debemos tomar con cautela<sup>141</sup>— dábase a entender

<sup>139</sup> MAGNOU-NORTIER (1989), «*Servus – Servitium*», pp. 270-276; RIO (2017), *Slavery after Rome*, pp. 3-14.

<sup>140</sup> TÁCITO, *Germania* 25.1 [ed. MORALEJO (2017): p. 75; ed. ANTÓN (1999): p. 223].

<sup>141</sup> É ben sabido que na *Germania*, Tácito reflectiu a súa propia visión dos pobos xermánicos. Unha visión na que, ao tempo que destacaba o seu salvaxismo e falta de civilización, tamén amosaba unha sorte de retrato do «bo salvaxe» coa que facía fincapé na existencia entre os xermanos de valores que el consideraba xa perdidos en Roma, vinculados coa *virtus*: primitivismo, dignidade, austeridade, pureza ou proximidade á natureza. En certo sentido, os ideais do estoicismo. Era unha comparación permanente, unhas veces explícita outras implícita, cunha Roma que, dese xeito, aparecía en Tácito como decadente, burocratizada, materialista e cun evidente deterioro moral. Por poñer un exemplo, nesta mesma pasaxe destinada aos escravos que agora nos interesa, a referencia aos *liberti* que introduce a seguir resulta moi expresiva, pois mentres fai fincapé nas escasas diferenzas sociais que separaban aos escravos dos libertos na Xermania, non se escapa que Tácito estaba a facer unha irónica referencia ao enorme poder que, en troques, ostentaban os *liberti* da Roma imperial (TÁCITO, *Germania* 25.1 [ed. MORALEJO (2017): p. 75, n. 102; ed. ANTÓN (1999): p. 223, n. 156]). Sobre a utilidade da *Germania* como documento histórico e as intencións de Tácito *vid. op. cit.*, ed. MORALEJO (2017): pp. CXXXIX-CLI e da ed. ANTÓN (1999): pp. 42-50. Tendo presentes estas prevencións, mesmo poderíamos chegar a conxectar que na famosa pasaxe citada, en que Tácito comparaba aos *servi* xermanos cos *coloni* romanos, se puidese novamente estar a facer unha crítica velada ao frecuente emprego de *servi* en actividades non produtivas e nun servizo doméstico ás veces excesivo, que remarcaba esa presunta ociosidade de Roma. Por suposto que só é unha hipótese pero, o mero feito de

→



que a escravitude na *Germania* non tiña en cambio un carácter doméstico, senón que se parecía moito ao que neste capítulo acabamos de definir precisamente como «servidume» para a nosa época altomedieval. Pois ben, ningún tradutor de Tácito traduciría do latín aquí ese *servi* por «servos», por moito que o que o autor estaba a describir dende o punto de vista económico fose tal<sup>142</sup>. A verba axeitada na tradución é a de «escravos» e é sen dúbida o correcto, pois era realmente o quería significar o propio Tácito: para el, os non-libres xermanos eran o equivalente dos *servi* romanos, a pesar de que a súa posición económica e a función que desenvolvían fose ben diferente —diferenza que era o que, precisamente, quería remarcar na súa descrición deste *outro* antropolóxico—. Por suposto, falamos dun contexto histórico e cronolóxico moi diferente. Calquera extrapolación de tal calibre debe realizarse con moito tino. Tanto é así, que a evolución dos *coloni* na Tardoantigüidade acabaría por achegalos moito aos *servi*, finalmente tamén desde unha óptica xurídica<sup>143</sup>, circunstancia que explica posiblemente que o emprego deste termo se estendese no tempo e que chegase a acadar os nosos séculos do alto medievo. Sexa como for, o que queremos exemplificar a través de Tácito é que o feito de evitar a utilización de termos como «escravitude», «escravo» ou «escrava» para aquel *servus* ou aquela *ancilla* dos séculos IX, X, XI ou XII que realmente sufrise unha explotación permanente e escravista, sería tan erróneo como chamarlle «servos» aos *servi* da obra de Tácito.

Rematado este capítulo sobre a problemática conceptual, a partir de aquí imos afondar no estudo dos membros do status social servil comezando por dismantelar a dicotomía dende o seu interior. A nosa pretensión de fuxir da bipolarización radical entre libres e non-libres comeza, aínda que semelle un paradoxo, por establecer unha dicotomía nos capítulos seguintes, a partir das variantes terminolóxicas xa

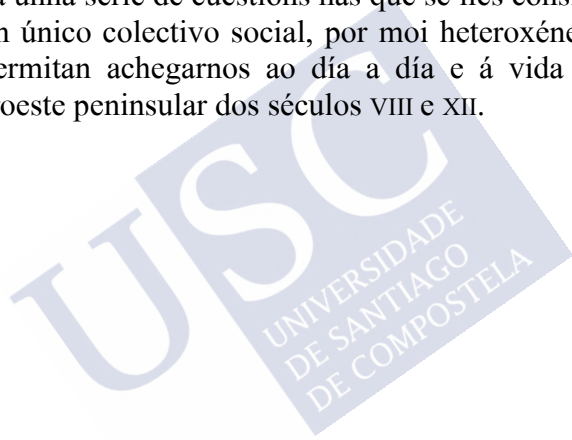
---

que poida considerarse remotamente plausible é suficiente para recordarnos que as verbas do autor deben ser matizadas e tomadas con cautela á hora de tomar ao pé da letra a mensaxe do autor.

<sup>142</sup> Dous exemplos en senllas traducións ao castelán: TÁCITO, *Germania* 25.1 [ed. MORALEJO (2017): p. 75; ed. ANTÓN (1999): pp. 223-224].

<sup>143</sup> DÍAZ (2007), «Sumisión voluntaria», p. 513.

mencionadas. Así, e centrándonos nos suxeitos que carecían de liberdade xurídica, nos non-libres, estudaremos a teoría que se rexistraba nos corpos lexislativos vixentes e analizaremos as situacións que se presentan ante os nosos ollos na documentación altomedieval, para poder comprobar se casaban ou non coa teoría xurídica. Seguidamente, pasaremos de maneira continua a recoller os testemuños de moitos outros individuos que *a priori* e teoricamente eran libres, buscando as súas similitudes cos anteriores para, desta forma, delimitar ao colectivo servil ao completo e matizar, unha e outra vez, a claridade definidora coa que aparecían separados na teoría xurídica, fronte á proximidade que podía darse na realidade da rutina diaria. Este será o método elixido para ir analizando toda unha serie de cuestións nas que se lles considere como un todo, como un único colectivo social, por moi heteroxéneo que este sexa, que nos permitan achegarnos ao día a día e á vida cotiá desa servidume do noroeste peninsular dos séculos VIII e XII.





## 2. CARECER DE LIBERDADE LEGAL: O DEREITO E OS NON-LIBRES

### 2.1. OS NON-LIBRES E AS FONTES LEXISLATIVAS

No período que centra a nosa investigación non se redactou practicamente ningún código ou compendio legal de carácter territorial que atanguera a todo o reino, nin durante a época ovetense, nin na leonesa. A lexislación aplicable non tivo un único referente escrito, coetáneo e propio, agás na promulgación e na confirmación de foros concretos, por parte dos monarcas e dalgúns señores laicos ou eclesiásticos, que actuaron como estatutos xurídicos de aplicación reducida. Uns foros que, sobre todo dende o século XI, eran outorgados a algunhas demarcacións rexionais, a pequenas comarcas ou a entidades municipais particulares, e que tiñan como finalidade a regulación da vida no ámbito local ou comarcal. En efecto, a través deles sancionábase por escrito unha serie de normas, de dereitos e/ou de privilexios —que ás veces nin sequera eran explicitados no propio documento—, de carácter predominantemente consuetudinario e que, en ocasións, xa rexían previamente naquel lugar en particular, ben que o facían conservando a súa estrita natureza de ordenamentos non formulados de transmisión oral<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para unha explicación máis polo miúdo, MARTÍNEZ DÍEZ (1988), «Los fueros leoneses», *pássim*; GARCÍA-GALLO (1975<sup>6</sup>), *El origen y la evolución del derecho*, *pássim.*, e.g. pp. 65-66, 181, 187-188, 368-371, 374-385, etc. Para un bo exemplo sobre as propias escrituras forais véxase a tese de doutoramento de Justiniano Rodríguez, onde defende «a pervivencia das directrices políticas e dos

Cabe aclarar con respecto a esta cuestión, que a invasión musulmá do 711 supuxera, no plano xurídico, a ruptura da unidade que representara ata ese momento o texto legal visigodo por excelencia, o *Liber Iudiciorum*. Sen esquecer, iso si, que mesmo esa unidade lexislativa fora relativa e que revestía unha certa natureza teórica, pois os historiadores do dereito sempre deixaron aberta a posibilidade de que na práctica xurídico-lexislativa existira unha pequena «fenda» pola que se coaban con frecuencia costumes diversas de ámbito local que, en ocasións, non seguirían as pautas marcadas polo *Liber*. Con todo, e aparte desa posible variabilidade xurídica do período visigodo, o que si podemos afirmar é que nos case cinco séculos que transcorreron entre a caída do reino xermánico e as primeiras iniciativas monárquicas de carácter homoxeneizador, xa cara a centuria do 1200, o dereito no espazo noroccidental peninsular se caracterizou pola súa dispersión normativa, pola pluralidade de ordenamentos xurídicos e, en definitiva, por ser un dereito de carácter esencialmente local<sup>2</sup>.

A excepción máis salientable ao respecto viría dada polo *Foro de León*. Un célebre diploma outorgado por Afonso V no ano 1017<sup>3</sup>, que se compón de dúas partes ben diferenciadas. En primeiro lugar, unha sección inicial conformada por 20 capítulos de carácter territorial, que foron redactados coa intención de que as súas disposicións tivesen aplicación en todo o reino. E, a seguir, un segundo grupo de medidas, que comprende aos 28 epígrafes restantes e que se axusta plenamente

---

principios lexislativos do ordenamento hispanogodo no reino asturleonés», a través do estudo da documentación xurídica previa ao século XI e, sobre todo, dunha pormenorizada análise individualizada —de tipo histórico-xurídico— de cada un dos foros locais medievais posteriores ao ano 1017, e pertencentes á actual provincia de León. Engadindo ademais, nun segundo volume, a edición e tradución das 133 escrituras de foro estudadas: RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (1981), *Los fueros* (cita: vol. I, p. 20). Outro exemplo é a colección de foros municipais reunida a mediados do século XIX por Muñoz y Romero (vid. CFM).

<sup>2</sup> MARTÍNEZ DÍEZ (1988), «Los fueros leoneses», pp. 285-289. GARCÍA-GALLO (1975<sup>6</sup>), *El origen y la evolución del derecho, pássim.*, e.g. pp. 65-66, 74-75, 376-377, etc.

<sup>3</sup> Sobre a cuestión da datación do foro leonés e o debate sostido por Menéndez Pidal, Sánchez-Albornoz ou Vázquez de Parga, véxase MARTÍNEZ DÍEZ (1988), «Los fueros leoneses», pp. 296-304 e, PÉREZ-PRENDES (1988), «La potestad legislativa», pp. 502-512. Cf. *FL-Comentarios*, pp. 11-16.

—agora si— á descrición vertida no parágrafo precedente sobre este tipo de documentos, xa que posúe un alcance máis particular e se centra nas disposicións normativas propias da capital do reino<sup>4</sup>. Sen dúbida algunha, a excepcionalidade dese valor global que se lle outorga á primeira vintena de preceptos é razón máis que suficiente para que o foro leonés se converta nun dos documentos de referencia do noso traballo. Máxime se no presente apartado o que nos interesa é, precisamente, extraer unhas conclusións globais sobre as leis que aludían aos que carecían de liberdade xurídica e que foron susceptibles de terse aplicado no territorio noroccidental peninsular.

Agora ben, precisamente debido ao seu carácter de excepción illada, pero tamén pola súa reducida entidade, o *Foro de León* non é en absoluto suficiente para elaborar un retrato completo da servidume desde o punto de vista legal. Faise necesario atopar outras fontes de información. Tarefa esta, que se ve dificultada tanto pola mencionada multiplicidade de ordenamentos xurídicos, como pola importancia da transmisión oral de moitas desas normas de ámbito xeográfico reducido. Por conseguinte, vémonos obrigados a ampliar o noso marco cronolóxico.

Desta maneira, existen varias razóns polas que non só non deberíamos descartar o emprego do propio *Liber Iudiciorum* senón, ao contrario, consideralo en realidade como unha fonte de consulta imprescindible, privilexiada e de gran utilidade. Non en van, trátase do precedente lexislativo máis completo e relevante. Tanto é así, que a maioría dos historiadores do dereito afirman que a influencia deste conxunto normativo nos séculos posteriores foi de gran importancia, por máis que non se tratara da única fonte de dereito, como xa dixemos. Segundo García-Gallo, mesmo naqueles pobos nos que o dereito visigodo tivera reducida influencia —como serían as comunidades que habitaban nas zonas máis inhóspitas da cordilleira cantábrica— o *Liber* tería deixado a súa pegada a través dos

---

<sup>4</sup> MARTÍNEZ DÍEZ (1988), «Los fueros leoneses», p. 304.

formularios utilizados para a redacción dos documentos xurídicos<sup>5</sup>. Máis aínda, teríase convertido nalgúns casos mesmo nunha das fontes da tradición oral<sup>6</sup>. É dicir, que algunhas desas *consuetudines* que regulaban a vida local nos primeiros séculos altomedievais podían ser ás veces o recordo das leis que varias xeracións atrás formaran parte do compendio legal visigodo. E non se trata tan só de hipóteses. Da utilización directa da *Lex visigoda*, así como da súa posible forza sacralizadora no momento de achar resolución aos preitos —ás veces mesmo apelando a ela con actuacións que realmente a contradicían<sup>7</sup>— quedou tamén constancia escrita en múltiples documentos do noroeste peninsular, nos que se reflectía non só a aplicación consciente da lei gótica, senón tamén a existencia de xuíces coñecedores dela<sup>8</sup>.

Así mesmo, e a favor da influencia posterior do *Liber* xoga tamén un papel relevante a súa tradución ao castelán como *Fuero Juzgo* no ano 1241, durante o reinado do rei santo Fernando III, e co obxectivo

<sup>5</sup> GARCÍA-GALLO (1975<sup>6</sup>), *El origen y la evolución del derecho*, p. 72. Na mesma liña se atopa o seguinte parágrafo de Martínez Díez: «Además de la costumbre y de los ejemplares escritos del *Liber*, que los mozárabes pudieron aportar desde el sur, el viejo derecho visigodo deja sentir su presencia en el territorio a través de una tercera vía, esto es, por medio de las fórmulas usadas por los notarios y escribas en la redacción de los diplomas o documentos de aplicación del derecho, fórmulas anteriores a la invasión musulmana» (MARTÍNEZ DÍEZ (1988), «Los fueros leoneses», pp. 290-291). Os dous autores estanse a referir ás chamadas *Formulae* da época visigoda, das que hoxe conservamos 45 exemplares e que se trataba de documentos de carácter formulario cos elementos básicos de cada tipoloxía documental. Elementos que haberían de seguirse como modelos diplomáticos, a completar logo cos detalles concretos de cada *actio* xurídica, xa fosen escrituras de manumisión, cartas de venda, de doazón, de permuta, de dote, oblacións a mosteiros, fundacións de igrexas ou testamentos, *vid. FW*, I-XLV. É difícil afirmar de forma categórica se as *Formulae Wisigothicae* son en orixe certamente visigodas, a problemática da súa transmisión dificulta moito tal aseveración, porén, do que non cabe dúbida ningunha é do seu uso durante os séculos X e XI, algo que probou tanto o mesmo Juan GIL, na súa edición destes documentos —a ela remitimos—, como PASTOR DÍAZ (1997), «Los testimonios escritos», na táboa que inclúe na p. 379.

<sup>6</sup> MARTÍNEZ DÍEZ (1988), «Los fueros leoneses», pp. 287 e 290. SÁNCHEZ-ARCILLA (1992), «El derecho especial», pp. 235-236.

<sup>7</sup> Cf. ISLA (2011), «La pervivencia de la tradición legal visigótica», pp. 75-86.

<sup>8</sup> Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1924), «El juicio del libro en León». COLLINS (1986), «Visigothic law and regional custom». RODIÑO (1997), «A Lex Gótica». Ademais, despois de estudar comparativamente os procesos xudiciais documentados no noroeste peninsular altomedieval coas disposicións contidas no *Liber*, tamén Agustín Prieto Morera conclúe a presenza desta tradición visigótica no dereito aplicado no reino leonés: PRIETO (1992), «El proceso en el reino de León a la luz de los diplomas».

de que este texto lexislativo se aplicase como foro local particular nalgunhas das localidades reconquistadas aos territorios andalusís. Esta tradución amosaba que mesmo aínda cara o século XIII a lei gótica continuaba a ter plena vixencia e recoñecemento. O que non é de estrañar cando os propios foros locais e comarcais se terían promulgado «como modificación e axeitamento da *Lex* ás novas circunstancias sociais dos séculos XI e XII, pero non como a súa substitución»<sup>9</sup>. Non só iso, a propia tradución do *Liber* era un feito de gran relevancia porque, ademais, representaba, precisamente, unha daquelas primeiras iniciativas monárquicas de cara á homoxeneización lexislativa do reino, trala dispersión xurídica foral previa. Ben que non se trataba aínda dunha consideración territorial do dereito, senón que simplemente consistía na progresiva ampliación xeográfica do ámbito de vixencia do mesmo foro, ao que cada municipio seguía a considerar como o seu ordenamento local propio<sup>10</sup>.

Finalmente, e de novo fóra das marxes cronolóxicas do noso traballo, pode resultar de gran axuda achegarnos á inmensa obra lexislativa e compiladora elaborada durante o reinado de Afonso X «O Sabio». Abarcala por completo excedería amplamente os nosos obxectivos, polo que nos centraremos especialmente na súa obra cumio: *Las Siete Partidas*. Unha das maiores xoias da historia do dereito que, ademais, foi redactada no espazo político ao que pertencía a nosa área de estudo e que rematou por substituír definitivamente ao *Liber Iudicum* —o lle supuxo a este unha extraordinaria lonxevidade de case seis séculos<sup>11</sup>—; só por iso merece ser tomada en consideración. Certo que pertence xa á segunda metade do século XIII e que se afasta do ámbito cronolóxico no que agora nos movemos, pero pola súa magnitude resulta imprescindible botar man dela. Non tanto polo seu efecto directo no dereito que se aplicou no noroeste peninsular —lembramos que o seu uso non se xeneralizaría ata a segunda metade do século XIV, despois de que en 1348 fosen

---

<sup>9</sup> RODIÑO (1997), «A Lex Gótica», p. 45.

<sup>10</sup> GARCÍA-GALLO (1975<sup>6</sup>), *El origen y la evolución del derecho*, p. 238.

<sup>11</sup> COLLINS (1986), «Visigothic law and regional custom», p. 85.

declaradas dereito supletorio de todo o reino<sup>12</sup>—, senón máis ben polo feito de tratarse dunha referencia temporal perfecta coa que poder establecer unha comparativa válida sobre os cambios e as permanencias que afectaron ás perspectivas da teoría xurídica da escravitude e a servidume, dende a época visigoda ata esa centuria do 1200 en que foron deseñadas.

En definitiva, dous grandes códigos legais, elaborados nas marxes da nosa época de interese, separados por seis séculos de evolución histórica e portadores dunha riqueza informativa de gran amplitude, xunto a unha fonte lexislativa de moita menor entidade, pero que, redactada no reino leonés por volta do ano mil se amosa como un exemplo de referencia obrigada neste traballo. Unha mostraxe de fontes lexislativas nas que rastrexar a presenza dos non-libres e coas que estudar a evolución desta institución social no campo concreto da teoría xurídica. Asemade, e partindo da premisa de que a redacción destes documentos foi o froito do seu contexto, o estudo da non-liberdade a través do emprego destas ferramentas históricas tamén permite aproximarse —aínda que tan só sexa parcialmente— ás perspectivas que sobre ela e sobre os individuos aos que afectaba posuía, ao menos, unha parte concreta da sociedade medieval. Estoume a referir, evidentemente, á parte da sociedade que se encargaba da elaboración destes códigos legais, aos rexedores do colectivo social, aos representantes do estamento privilexiado ou, o que é o mesmo, aos poderosos.

### 2.1.1. A lexislación gótico-hispana

Se realizamos un repaso ao *Liber Iudiciorum*, o primeiro que chama a atención, mesmo só revisando os diferentes epígrafes que introducen cada medida, é a elevada atención que merece a escravitude. A frecuencia coa que aparece no código legal reflíctese dunha maneira sinxela a través dun só dato: preto de 240 disposicións fan algún tipo de mención ou referencia aos escravos (*servus*, *ancilla*,

---

<sup>12</sup> LUCENA (2000), *Leyes para esclavos*, p. 19.

*mancipium* ou *familia*), o que supón algo máis do 40% do total dos preceptos rexistrados en toda a compilación. Semella ser este un argumento de suficiente peso como para que se poida afirmar sen paliativos unha elevada presenza de individuos carentes de liberdade legal na sociedade visigoda á altura da segunda metade do século VII<sup>13</sup>. De feito, mesmo unhas 116 desas leis teñen por obxecto central e esencial aos propios escravos ou, no seu defecto, aos libertos<sup>14</sup>. Ou o que é o mesmo: case un 20% da *Lex* foi concibida exclusivamente co obxecto de regular todo tipo de cuestións vinculadas cos que non eran membros libres e recoñecidos da sociedade. Trátase dunhas cifras que non nos permiten ir máis alá. Nin sequera aventurar a proporción real que representaba a escravitude nese colectivo social ao completo. Mais son cifras a ter moi conta e que demostran unha permanente atención reguladora por parte das autoridades visigodas cara os non-libres, o que nos permite afirmar que, polo menos, a cantidade de escravos nese período habería de ser suficientemente grande como para non poder pasar desapercibida para os lexisladores.

Pero unha segunda cuestión se desprende dese elevado interese pola clase escrava. A saber, a clara predilección dos poderosos por remarcar, unha e outra vez, o abismo que existía entre a categoría de libre e a daquel que non o era<sup>15</sup>. A importancia da polarización teórica que apelaba —como xa comentabamos— á tradición lexislativa por excelencia: a tradición do dereito romano. Unha cuestión que se amosa especialmente patente no ámbito penal, onde podemos atopar unha grande cantidade de regulacións polas que a comisión dun

---

<sup>13</sup> Neste mesmo criterio de carácter estatístico se estaba a basear tamén Paul David King, cando afirmaba: «Que el número de esclavos en el reino visigodo era muy elevado se desprende con toda claridad de la frecuencia con la que el código y otras fuentes aluden a ellos» (KING (1981), *Derecho y sociedad*, p. 185). Tamén Pablo Díaz, que afina aínda máis a cuantificación centrándose na datación das disposicións máis serodias: «En términos de frecuencia, las referencias a esclavos son constantes en los textos tardoantiguos, y de manera especial en el caso visigodo. Así, de 498 leyes del *Liber Iudiciorum* fechadas entre los años 567 y 700, 229, el 46 por 100, contienen cláusulas relativas a los esclavos...» (DÍAZ, (2007), «La Hispania visigoda», p. 478).

<sup>14</sup> Destaca especialmente neste aspecto o título específico sobre os libertos e as liberdades (V.7: *De libertatibus et libertis*) e o célebre libro referido integramente aos escravos fuxitivos (IX: *De fugitivis et refugientibus*).

<sup>15</sup> SALRACH (2013), *Justicia i poder*, p. 122.



mesmo delito podía supoñer penas diferentes, segundo se tratara dun infractor libre ou dun que non o era, e que a miúdo constituían unha multa económica para aquel e un castigo físico para este último. Mesmo no caso de estipularse tamén un correctivo corporal para os libres, este era case sempre de menor entidade que o do seu contraparte non-libre<sup>16</sup>.

Con todo, cando observamos esta clasificación socio-penal máis polo miúdo, vemos aparecer tamén —mesmo nun campo con tanta tendencia á inmovilidade como é o do dereito— algúns indicios da evolución social que se estaba a producir e á que nos referiamos no capítulo precedente. En efecto, na *Lex visigoda* pódense atopar medidas nas que o que se remarcaba non era soamente esa diferenza xurídica entre libres e non-libres, senón tamén o elevado chanzo que separaba aos ricos e poderosos de todo o resto da poboación<sup>17</sup>. Desas *inferiores*, *humiliores* e *pauperes* persoas que, aínda que eran xuridicamente libres, se achegaban paseniño aos que carecían de liberdade. Tanto é así que —seguindo coa cuestión dos correctivos físicos—, aínda que o código visigodo non excluíu por completo aos *honestiores* das penas corporais, reduciu a súa posibilidade a circunstancias moi excepcionais e aos delitos da maior gravidade<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Trátase de situacións moi repetidas ao longo de todo o código. Múltiples exemplos: *LV*, II.2.7 e 8; II.3.4; III.3.12; III.4.14, 15, 16 e 17; V.4.11; V.6.1; VI.3.5 (cf. VI.3.4); VI.4.1, 2, 3 e 4; VII.1.1; VII.2.6, 20, 22 e 23; VII.3.1; VII.3.4 (cf. VII.3.6); VII.3.5 (cf. VII.3.2 e 3); VII.4.1; VII.6.2; VIII.1.3, 4, 5, 6, 9 e 12; VIII.2.1 e 2; VIII.3.2, 5, 6, 10, 12, 14 e 15; VIII.4.8, 11, 15, 24, 26, 29, 30 e 31; VIII.5.3; VIII.6.3; IX.1.1, 2, 9 e 21; X.3.2 e 5; XI.2.2.

<sup>17</sup> En canto ao emprego do cualificativo «ricos», non se trata dunha licenza persoal, senón que os especialistas no período visigodo coinciden en afirmar a elevada importancia da riqueza económica na estratificación social visigótica, como un equivalente definitivo de nobreza, ou cando menos como un elemento necesario para formar parte do estrato máis alto da sociedade: KING (1981), *Derecho y sociedad*, pp. 209-10; THOMPSON (1971), *Los godos*, pp. 158-160. Véxase tamén *LV*, II.3.4 (oposición *nobilis* vs. *pauper*); II.3.9 (*potens* vs. *pauper*); ou II.4.6 (onde se sobreentende que os poderosos sempre poderían pagar a composición estipulada, mentres que para os libres de baixa condición xa se indica a posibilidade de entrar en escravitude se non puideran pagar).

<sup>18</sup> Se excluimos a última e desesperada lei de Éxica do ano 702, sobre o intento de conter as fuxidas de escravos a través dun terrible endurecemento das penas, e pola que case todos os membros da sociedade serían obxecto de castigos corporais (*LV*, IX.1.21), só atopei 5 disposicións máis nas que se afirme de maneira explícita que as *maiores loci personae* poderían ter que afrontar unha pena física: *LV*, II.1.31 (por desprezar os mandatos reais, pero só no caso de non poder pagar a multa estipulada de 3 libras de ouro; engádese, ademais, que aínda así non perderían a súa honra);





Segundo o historiador irlandés Edward Arthur Thompson, o máis normal foi que un poderoso contraventor dunha das leis do código visigodo saldase as súas débedas para coa xustiza a través dunha sanción pecuniaria<sup>19</sup>. En troques, para o resto dos *ingenui* había bastantes máis posibilidades de que o feito de perpetrar un delito lles puidera supoñer unha cantidade nada desprezable de lategazos<sup>20</sup>, ou mesmo a amputación dalgún membro<sup>21</sup>. Así, algunhas das medidas nas que se establece unha mesma sanción económica para tódolos libres, sen importar o seu status, inclúen tamén a posibilidade de cumprir coa pena a través dun castigo físico para aqueles casos nos que o malfeitor non puidera pagar a sanción pecuniaria estipulada por unha cuestión de insolvencia. Evidentemente, os acomodados

---

VII.2.20 (liberar un ladrón que foi capturado); VII.5.2 (falsificación de escrituras); VII.5.9 (falsificación de leis do rei); VIII.1.10 (a non delación dos axudantes nun roubo). Ademais, quizais neste reconto tamén deberíamos engadir aquelas leis nas que a persoa susceptible de recibir o correctivo era cualificada como *dominus* propietario de escravos, pois aínda que sabemos que a proporción de escravos era suficientemente elevada como para que individuos de toda condición puideran posuír escravos, sen dúbida dentro desa categoría tamén se podía encontrar a moitos dos *honestiores* —e seguramente a todos—. É o que ocorre por exemplo en: LV, III.4.17; VII.2.5; VII.3.5. Véxase tamén a VII.2.22 onde parece relacionarse, precisamente, o feito de ser *honestioris loci persona* e o de ser o *dominus* dun non-libre.

<sup>19</sup> THOMPSON (1971), *Los godos*, p. 159.

<sup>20</sup> Da conclusión de Thompson podemos entender que naquelas leis polas que se estipula unha pena corporal e que non fan distingo explícito entre *maiores* e *minores* persoas, seguramente, tamén puideron implicar un arranxo de sanción económica negociada co xuíz en cuestión cando o infractor pertencese ao primeiro grupo. Polo que respecta a leis nas que explicitamente se estableza unha pena física para os libres, pero só para os de status social inferior, temos varios exemplos: LV, II.4.2; II.4.3; III.3.6; VIII.3.6; VIII.3.10; VIII.3.14; VIII.4.29; IX.2.9.

<sup>21</sup> Véxase LV, VII.5.1, onde os libres *inferiores* perderían a man dereita por falsificar un escrito real, mentres os *maiores* pagarían, iso si, coa metade de todos os seus bens, o que reflicte a relevancia deste delito. Considero excesivamente economicista e aséptica a valoración de Paul David King cando afirma que, neste caso concreto, os libres superiores se vían en realidade prexudicados porque «la pérdida de la mitad de sus propiedades habrían equivalido con seguridad a más de cien *solidi*, cantidad en que se valora en otra parte la pérdida de una mano» (KING (1981), *Derecho y sociedad*, p. 211). En termos de equivalencia económica, é unha afirmación totalmente correcta, mais na miña opinión a perda da man máis destra —pois afirmase que se lle ampute aquela coa que cometeu o delito— suporía unha incapacidade permanente, ademais dunha marca visual de deshonra, que tería bastante difícil parangón.

membros das clases poderosas e nobiliarias dos séculos VI e VII, non serían nunca os azoutados en tales casos<sup>22</sup>.

Nesa mesma liña, de preservar aos estamentos máis nobres da deshonra que supuña o rebenque, ía tamén o uso da tortura xudicial contra os homes libres. En efecto, aínda que esta, certamente, se reservaba sempre para aquelas infraccións máis graves e onerosas, nas que o monto económico da demanda supuxera polo menos a elevada suma de 500 *solidi*, explicitamente se dispoñía que os *potentiores* non se rexeran sequera por este límite económico. Eles tan só poderían recibir o tormento na indagación daqueles delitos verdadeiramente máis graves, aqueles nos que a súa culpabilidade supoñería a imposición da pena capital<sup>23</sup>.

Como podemos ver, existía unha vara de medir bastante diferente entre eses dous estratos. Estratos que eran remarcados unha e outra vez no código legal, case ata o punto de poder ser considerada esta división social como un «principio xeral do dereito visigodo»<sup>24</sup>. Unha división social dos membros libres, non o esquezamos. E unha división social que, ou ben estaba a amosar o comezo dese proceso de achegamento dos máis humildes cara aqueloutros que nin tan sequera eran considerados —desde o punto de vista legal— membros da sociedade; ou ben, polo menos, demostraba o intencionado

<sup>22</sup> *LV*, VI.4.4; VIII.1.6; VIII.1.9; IX.1.2; IX.3.3; XII.3.17. Ademais, en VI.4.2, encontramos que a pena corporal —de 100 lategazos— se duplicaría no caso de non poder pagar a composición económica. En canto ao tema da riqueza dos poderosos na sociedade visigoda, véxase un pouco máis arriba, neste mesmo capítulo, a nota nº 17. En xeral, sobre as penas corporais no dereito e a súa evolución, así como para achegarse a máis bibliografía de referencia, véxase ZAMBRANA (2005), «Rasgos generales de la evolución histórica de la tipología de las penas corporales».

<sup>23</sup> *LV*, VI.1.2. Poderíamos agardar que os delitos de maior gravidade cometidos polos *honestiores* fosen precisamente aqueles polos que excepcionalmente mesmo se lles permitiu aos seus escravos delatalos: VI.1.4 (cf. III.4.10 e 13; VII.6.1). Con todo, delitos con pena capital explícita: polo homicidio dun parente próximo (VI.5.18), polo homicidio executado a través dun súbdito (VI.5.12), polo do dono dunha casa que se asaltou a man armada (VI.4.2) ou pola provocación dun aborto (VI.3.1). Polo que respecta á importancia do monto económico representado polos 500 *solidos* a partir dos que o libre *inferior* recibiría tormento, queda completamente patente en *LV*, VII.3.3, onde a emenda dun homicidio aparece cifrada en 300 *solidos*, ou en VIII.4.16, que nas adicións de tempos de Ervixio chegou a incluír precisamente a cifra de 500 *solidos* para o homicidio dun *honestior*. Vid. tamén *FL-Comentarios*, p. 45.

<sup>24</sup> THOMPSON (1971), *Los godos*, p. 159.

afastamento socioeconómico, pero tamén simbólico, dos máis poderosos respecto do resto da poboación, fose esta libre ou escrava.

Neste sentido, chama poderosamente a atención unha breve lei *antiqua* que só distinguíu entre *honestiores* e *servi*, sen facer referencia algunha aos libres *inferiores*<sup>25</sup>. É unha simple disposición entre os centenaes que compoñen a *Lex*, quizais un simple lapso do redactor, que se cadra quería referirse aos libres en xeral —así sería, de feito, posteriormente incorporada no *Fuero Juzgo* plenomedieval<sup>26</sup>—, pero non podemos deixar de mencionala polo poderoso atractivo que posúe para a temática que estamos a considerar. ¿Puido ocorrer que para moitos poderosos, na súa propia visión da sociedade en conxunto, esta se continuara a dividir en dous grupos, pero que máis que entre libres e non-libres, como dicía a teoría, estes dous grupos separaran simplemente aos que tiñan poder e control sobre outras persoas, daqueles que sufrían ese poder? Isto encaixaría perfectamente coa perspectiva teórica explicada no capítulo precedente e mesmo tamén coa realidade práctica da sociedade das centurias posteriores á época romana. Unha sociedade na que as similitudes entre un libre pobre, un colono, un escravo ou un liberto, podían ser moitas máis que as existentes entre ese mesmo individuo libre e un poderoso membro da caste nobiliaria. Pero non só iso, aquela breve lei visigoda —sobre a obrigada delación dos socios do ladrón na comisión dun roubo— tamén se correspondía e axustaba á perspectiva teórica clásica do trifuncionalismo medieval nas súas primeiras manifestacións, xa cara inicios do século XI. En efecto, no célebre *Carmen ad Rothbertum regem* de Adalberón de Laón, os tres estamentos ou ordes do corpo social eran os *oratores*, os *bellatores* e os *servi*, e só con posterioridade serían estes últimos substituídos polo vocábulo que ficaría para a posteridade como definitorio da súa función social, o de *laboratores*<sup>27</sup>. Indubidablemente, para Adalberón

---

<sup>25</sup> *LV*, VIII.1.10.

<sup>26</sup> Cf. *FJ*, VIII.1.10 (p. 135 da versión en castelán).

<sup>27</sup> Vid. ADALBERÓN, *Carmen*, cols. 781-782, especialmente versos 287-294. Vid. tamén DUBY (1992 [1978]), *Los tres órdenes*, *pássim*. En efecto, citando a Adalberón resulta imposible non referirse tamén á obra de Georges Duby, o historiador que máis fondamente trillou as súas verbas.



tódolos campesiños e produtores eran non-libres e estaban afastados da nobreza e a honorabilidade que portaban os primeiros dous estados. Pouco parecía importarlle, xa que logo, a situación xurídica individual, e por suposto variable, de cadaquén<sup>28</sup>. Así pois, semella que existen certos indicios que xa nos fan pensar nunha visión da sociedade por parte dos poderosos altomedievais centrada na máxima antropolóxica universal do «nosoutros» como oposto á alteridade, aos demais. Pero unha alteridade que a partir de agora comezan a conformar todos aqueles que eran socioeconómica e politicamente diferentes, reducíndose así a relevancia definidora previa que puidera chegar a ter o aspecto xurídico de posuír liberdade legal ou de carecer dela.

---

Nela, Duby destaca claramente cómo nin Xerardo de Cambrai nin Adalberón de Laón empregaron para referirse aos homes da terceira función o termo *laboratores*: o primeiro empregaría a simplificadora de «campesiños» (*ibid.*, p. 78), o segundo a de *servus* «que hace referencia a la servidumbre, a la sujeción» (*ibid.*, p. 91). Como el mismo afirma: «La única manipulación que se hizo del concepto legado por la moral política del siglo IX terminó dividiendo lo social en tres partes: los poseedores de la “autoridad” encargados de conducir el combate espiritual; los poseedores del “poder” encargados de conducir el combate temporal; por último, todos aquellos que no usan la espada, emblema del poder y que, sin embargo, no oran, poseen un único derecho, el de callarse, y un único deber, el de obedecer, pasiva y sumisamente: los “siervos”, o los “esclavos”: *servi*. ¿Dice acaso Adalberón otra cosa?» (*ibid.*, pp. 125-126). Vid. tamén DEVROEY (2006), *Puissants et misérables*, pp. 314-315, para quen «*Ingenuus* est devenu le synonyme de *nobilis*, de telle sorte que la distinction héritée du droit romain entre libre et *servus* est désormais ramenée à l’opposition entre nobles et roturiers» (cita p. 315). Nesta mesma liña: HILTON (1978), *Siervos liberados*, pp. 66-69. Para un repaso a outros autores do alto medievo que arroxoaron nas súas obras a ideoloxía dos tres *ordines* sen usar o termo *servi* e ás distintas interpretacións historiográficas: cf. PANERO (2009), «Schiavi, servi e homines alterius», pp. 898-915.

<sup>28</sup> «Según mi opinión —afirma Duby—, su inserción [referíndose á introdución dos campesiños na ideoloxía feudal das tres ordes] en los distintos modelos ideológicos propuestos por los eclesiásticos tradujo la percepción del fenómeno esencial, inicial, el movimiento de las estructuras, el proceso de señorialización, intentando someter al trabajo a todos los laicos que no eran guerreros, coaccionándolos a realizar un esfuerzo mayor», e continúa un pouco máis adiante: «el establecimiento de nuevas relaciones de dominación había desplazado el ejercicio de la función de nutrición en el espacio social. Antaño, la obligación de trabajar para alimentar al señor estaba relegada fuera del “pueblo”: concernía a los esclavos. Después del año mil, después del afianzamiento del poder de bando, todos los campesinos soportaron esta carga. El trabajo es el destino común de todos los hombres que no son guerreros ni sacerdotes. Aunque algunos cultivadores se pretendan libres, están como los otros sujetos al nuevo señorío», DUBY (1992 [1978]), *Los tres órdenes*, pp. 220-221. Véxase, en xeral, todo o capítulo dedicado á «Revolución feudal»: pp. 207-229.

En calquera caso, trátase aínda de hipóteses e de pequenos indicios. O que perdurou na lexislación visigoda, e de maneira previa ás diferenzas internas ao colectivo das persoas que eran recoñecidas como libres —que vimos de comentar—, foi claramente unha diferenciación social de tipo xurídico. Non podía ser menos tratándose dun código lexislativo. Volvamos de novo, xa que logo, e despois desta breve paréntese, coa situación dos non-libres reflectida neste corpus documental:

Retomando o tema das penas físicas, e como xa dicíamos un pouco máis arriba, os castigos corporais no código penal visigodo estaban moi apegados ao status de non-libre<sup>29</sup>. Neste sentido, o padecemento físico dun escravo ou escrava semellaba ser un feito plenamente asumido por toda a sociedade desde o momento en que se estipulaba que un ladrón *liberto* estaría obrigado a recibir a pena «propia dos non-libres», vinculándose con este tipo de pena, precisamente, a utilización do flaxelo<sup>30</sup>. Mais nisto non deberíamos encontrar ningunha correlación directa, nin conectar a posibilidade de recibir unha pena física ao mero feito de carecer de liberdade. Acabamos de ver que todos os membros da sociedade podían, chegado o caso, sentir o flaxelo nas súas propias carnes. Tratábase simplemente dunha consecuencia lóxica derivada da propia carencia de dereitos dos *servi* do período visigodo. A saber: non eran propietarios mais que dun reducido peculio de bens de carácter moble —e de valor escaso<sup>31</sup>—, e mesmo ese exíguo peculio en última

---

<sup>29</sup> Para referencias a leis visigodas que estipulan castigos físicos aos non-libres, véxase en especial a nota 16 deste mesmo capítulo.

<sup>30</sup> *LV*, VII.2.2.

<sup>31</sup> De *villibus et parvis rebus* se fala en *LV*, V.4.13, para caracterizar aqueles bens do peculio do escravo que estaba lexitimado para vender ou allear sen permiso do señor, aclarando ademais que para cousas de maior importancia, mesmo aínda que pertenceran ao peculio propio do escravo, sería sempre necesaria a autorización do señor. Ademais, en *LV*, V.4.16, ao falar da redención a través da compra de un mesmo —pagando cos bens acumulados do peculio— inclusive se afirma que nunca sería válida se o dono do escravo non sabía da existencia do mencionado peculio, pois neste caso, en realidade, non existiría tal, senón que os bens con que o escravo estaba a comprar a súa liberdade pertencían por enteiro ao amo (en consonancia con *LV*, IX.1.12 e 17 —p. 362— sobre os bens gañados polo escravo fuxitivo no tempo en que ficou libre/fuxido). *Vid.* tamén VERLINDEN (1955), *L'esclavage*, T. 1, pp. 88-89. Sobre a reducida entidade do peculio entregado ao escravo pode resultar de interese apuntar que xa o agrónomo romano Varrón (116-27 a.C.) indicaba que era

→

instancia acababa por pertencerlle tamén ao seu *dominus*<sup>32</sup>. O escravo non podía dispoñer del ao seu antollo, vendéndoo, trocándoo ou alleándoo de calquera outra maneira sen a autorización previa do seu amo<sup>33</sup>. E a razón era ben sinxela: el mesmo non era dono da súa propia persoa, senón que pertencía por enteiro ao seu señor, polo que nada que o *servus* —ou a *ancilla*— tivese, podía ser posuído con dereito de propiedade pleno por un individuo que, en si mesmo, era considerado como un ben moble nos códigos legais<sup>34</sup>.

En consecuencia, cando un escravo infrinxía algunha das disposicións da *Lex* non adoitaba recibir un correctivo en forma de multa económica, porque unha sanción deste tipo a quen lle prexudicaba en realidade era ao seu dono, propietario último dos bens de que dispoñía. Para solucionar este paradoxo, os lexisladores optaban por estipular con elevada frecuencia penas que o contraventor escravo habería de pagar co seu propio corpo. Pois aínda que isto tamén afectaba indirectamente ao *dominus* (sen dúbida as malleiras estipuladas polo código reducirían, como mínimo temporalmente, a capacidade produtiva do *servus*), provocaba unha completa implicación do escravo no seu propio correctivo, co obxecto dobre de facerlle pagar polo delito, ao tempo que aprendía unha lección que lle invitase a non repetilo.

A veracidade do argumento pode comprobarse, precisamente, a través daquelas poucas leis nas que pola súa violación tamén se establecía unha sanción pecuniaria para os escravos. Cabe aclarar, que isto era o que ocorría, lóxicamente, cando se trataba de condenas por

---

habitual que se tratase de gando menor (VARRÓN, *Rerum Rusticarum*, 1.19.3 [Ed. cast. CUBERO SALMERÓN (2010): p. 85]).

<sup>32</sup> *Vid.* LV, V.7.14, onde se fai explícito que o *dominus* podía impoñer restricións e decidir libremente sobre o peculio do escravo mesmo no momento de manumitilo, non podendo o *liberto* desta maneira —de así o establecer o seu antigo amo— allealo ou negociar con el, pese a ter deixado atrás o status de non-libre.

<sup>33</sup> LV, V.4.13 (*vid.* n. 31).

<sup>34</sup> Véxase a suxestiva análise sociolóxica de Orlando Patterson sobre a ficción legal creada polos romanos para definir a propiedade como unha relación existente entre persoas e cousas, unida á idea da propiedade de tipo absoluto definida a través do concepto de orixe escravista de *dominium* (PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, pp. 28-32).



roubo, pois a través da propia condena non só se castigaba o delito senón que tamén se indemnizaba ao agraviado permitíndolle recuperar con creces tódolos bens que lle tiveran sido roubados. Nestes casos, a multa que tiñan que pagar os escravos era sempre de menor importe que a que se lle impoñía a un libre pola realización do mesmo delito<sup>35</sup>. Non é preciso dicir, que o *servus* compensaba ese suposto agravio comparativo dos libres a través dun complemento extra de látego, así como tamén polo feito de estar a aventurarse á posibilidade de recibir algún tipo de castigo por parte do seu propio amo, que se vira obrigado a pagar aquela multa. Mesmo ese non-libre acababa por expoñerse incluso á posible vinganza da persoa menoscabada pois, de feito, no caso de que o seu amo se negase a pagar a sanción económica estipulada polos xuíces, o facinoroso escravo pasaba, a modo de contrapartida, ao *dominium* dun novo señor: precisamente, ao daquel a quen roubara con anterioridade. O que indubidablemente o expoñía ás máis que probables represalias futuras<sup>36</sup>.

As sospeitas neste sentido quedan plenamente confirmadas a través da medida que establecía a *servitus poenae* para aquel homicida libre que, cometido o asasinato, intentara acollerse a sagrado. Nela, determinábase que entraría a formar parte do colectivo da non-liberdade e que ingresaría no equipo dos escravos pertencentes á parte agraviada —neste caso dos familiares do defunto—, pero tamén que, ademais, estes últimos terían a licenza legal explícita para vingarse e facer o que quixesen co seu novo escravo ou escrava, *excepto mortis periculo*<sup>37</sup>. Non parece estraño pensar que as vinganzas sobre outros individuos non-libres a raíz dos prexuízos causados por delitos de menor entidade ca este fosen tampouco infrecuentes. E así, certamente, o mesmo permiso legal se outorgaba no caso de que un *servus* ferise, amputase un membro ou desfigurase dalgunha maneira a

<sup>35</sup> *LV*, VI.3.6 (cf. VI.3.4); VII.2.13, 14 e 23; VIII.1.9.

<sup>36</sup> *LV*, VII.2.13, 14 e 23. *Vid.* tamén *LV*, V.4.18.

<sup>37</sup> *LV*, VI.5.16. Mesmo a citada excepción —evitar que a vinganza acadase perigo de morte— non se contemplaba sequera se a infracción cometida fora o secuestro e a venda, máis alá das fronteiras, do fillo ou filla dun home libre, como se dun escravo/a se tratase. Neste caso, os aldraxados proxenitores poderían vingarse do *plagiarius* mesmo quitándolle a vida: *LV*, VII.3.3.

un libre: o acusado pasaría ao poder deste último, de quen *sui sit arbitrii de eo facere quod voluerit*<sup>38</sup>.

Cuestións todas estas que nos foron trasladando, paseniño pero de xeito directo, ao tema dos malos tratos recibidos polos non-libres de parte dos seus amos e señores. Un tema que o compendio lexislativo herdado dos visigodos semella deixar máis que patente. Maltratar a un escravo era un dereito propio daquel a quen este pertencía. É dicir, que as aldraxes, as inxurias, as ofensas e as vexacións, propias do desprestixio con que eran vistos aqueles seres humanos legalmente concibidos como «cousas»<sup>39</sup>, eran un indicador claro da idea de *dominium* pleno ou da propiedade absoluta que sobre eles se exercía<sup>40</sup>:

A lei non poñía ningunha traba real ao señor sádico ou vingativo que quixese causar a morte ou inflicir danos a un dos seus escravos, e a crueldade dalgúns castigos corporais dedúcese da disposición de que o señor só era legalmente responsable da morte dun escravo como consecuencia dun castigo de azoutes disciplinario, se tivera existido mala intención<sup>41</sup>.

En efecto, a mera existencia dunha lei pola que se prohibía matar a un escravo propio sen razón aparente<sup>42</sup>, ou doutra que o que penalizou foi a súa mutilación —iso si, só nos casos en que non fora manifestamente merecedor de tal mortificación—<sup>43</sup>, fan pensar na frecuencia con que os señores deberon exercer o seu poder castigador sobre os seus súbditos. Ás veces con fatal resultado<sup>44</sup>. Mesmo do

---

<sup>38</sup> LV, VI.4.3.

<sup>39</sup> «(...) a slave was a *Res*, and, for the classical lawyers, the only human *Res*» (BUCKLAND (1908), *The Roman Law*, p. 3).

<sup>40</sup> Vid. PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, pp. 31-32.

<sup>41</sup> KING (1981), *Derecho y sociedad*, p. 201. Vid. LV, VI.5.8.

<sup>42</sup> LV, VI.5.12.

<sup>43</sup> LV, VI.5.13. Lei que incluso foi abolida en época do rei Ervixio e recuperada novamente por Éxica na VI.5.13(\*).

<sup>44</sup> Xa a finais do século primeiro, cando Tácito escribiu o seu opúsculo etnográfico sobre os xermanos indicaba que matar un *servus* era habitual na Xermania e non tanto pola severidade dos



detalle co que se enumeraron as diferentes partes do corpo no momento de prohibir as mutilacións —fálase de mans, beizos, lingua, orellas, pés, da extirpación dos ollos ou da amputación das extremidades<sup>45</sup>—, pode desprenderse tamén esa certa compoñente usual ou de normalidade respecto do maltrato aos non-libres. Non só iso, da disposición que prohibía o axustizamento tamén se extraía que, de estar o crime xustificado, o señor —e homicida— ficaría completamente exonerado de sanción, ben que se lle prohibía tomar a lei pola súa man antes de que unha autoridade con poder xudicial tivera sancionado a pena correspondente —que o propio *dominus* podería executar—<sup>46</sup>.

A cousa non quedaba aí. Como afirmaba Paul David King na cita anterior, o señor que por excederse cun castigo ou reprimenda acababa coa vida dunha das súas persoas non-libres, aínda podía saír indemne se testificaba en favor de si mesmo baixo o xuramento, que non albergara a intención de matalo. Libraríase da pena, sen dúbida, pois a pesar de que neste caso concreto se aceptaba o testemuño dos outros escravos que estiveran presentes no momento do homicidio, é ben seguro que eles non haberían declarar en contra do seu violento señor. Neste sentido, cabe engadir que o *dominus* ou a *domina* podía incluso, chegado o caso, ampararse nesta mesma medida lexislativa para castigar fisicamente a escravos alleos e ficar impune, se o facía en defensa propia ou —e aquí o dato máis relevante— co obxecto de reprendelos en resposta dalgunha inxuria ou provocación proferida

---

traballos que había de levar a cabo, senón máis ben por un «acceso de ira, como a un enemigo, a no ser que aquí la diferencia es que no hay represalias», TÁCITO, *Germania* 25.1 [ed. MORALEJO (2017): p. 75; cfr. ed. ANTÓN (1999): p. 223]. Vid. HAMMER (2002), *A Large-Scale Slave Society*, pp. 38 e 71. Se lle damos crédito ás palabras de Tácito —que debemos tomar con especial cautela ao estar a escribir sobre os «outros» (vid. *op. cit.*, ed. MORALEJO (2017): pp. CXXXIX-CLI)—, tal vez fose a influencia latina e cristiá a que motivase a penalización legal do asasinato dun escravo ou escrava, introducíndose así no *corpus* xurídico hispano-visigodo. Cfr. MAZO (1988), *Slavery and Society*, pp. 105-106.

<sup>45</sup> *LV, loc. cit.* Cf. *LV*, VI.4.3 (p. 265: penas por contendas entre libres respecto das mesmas partes do corpo danadas).

<sup>46</sup> *LV*, VI.5.12.

contra as súas persoas<sup>47</sup>. É dicir, que inclusive podía chegar a entrar no terreo da lexitimidade o feito de maltratar a un non-libre alleo, e sobre o que non se tería por tanto potestade, para castigalo por un comportamento reprobable. Con certeza, esta circunstancia ía aparelhada inextricablemente ao feito de que o individuo en cuestión carecía de liberdade. Xa que logo, incluso coa existencia das restricións legais mencionadas, na realidade diaria, o propietario de *servi* ou *ancillae* durante o período visigodo era practicamente impune de obrar ao seu antollo<sup>48</sup>.

En definitiva, tanto as torturas como os castigos e malos tratos son cuestións que poñen de manifesto a práctica ausencia de protección legal que era sufrida polos non-libres, así como tamén a súa total carencia de dignidade humana, polo menos aos ollos dos lexisladores. E a importancia da dignidade e a honorabilidade nesta sociedade era tal, que foi precisamente a *dignitas* a que estableceu a marca fronteiriza máis nítida entre o que os contemporáneos interpretaban que significaba ser libre e o que significaba quedar á marxe dese colectivo.

Carecer de liberdade implicaba, basicamente, carecer de dignidade, de virtude, de privilexio<sup>49</sup>. Un aserto que se desprende

<sup>47</sup> *Nam si dominus fortasse vel domina in ancilla vel servo, tam proprio quam extraneo, vel incitatione iniurie vel ira commotus, dum disciplinam ingerit, quocumque hictu percutiens homicidium perpetravit, et vel testibus probare potuerit vel certe sacramento suam conscientiam expiaverit, nolendo talem homicidium commisisse, ad huius legis sententiam teneri non poterit, LV, VI.5.12* (pp. 275-276). A bo seguro que o feito de estar atentando contra os súbditos doutra persoa había de ser razón máis que suficiente para que, neste caso concreto, os feitos precisaran dunha exhaustiva comprobación. Despois de todo, se a violenta reacción do señor tivera sido inxustificada habería de compensar ao dono do escravo por ter atentado contra un ben da súa propiedade (c.g. *LV, VI.4.3 e VI.4.9*). *Vid.* tamén *LV, VI.5.8*, onde se estipula o caso concreto do exceso nun castigo disciplinario.

<sup>48</sup> «El desventurado esclavo —concluía Paul David King— que se ganaba el odio de un señor sin entrañas y sin escrúpulos quedaba casi desamparado por la ley. Contra la brutalidad arbitraria, el esclavo tenía que buscar protección más en lo que valía para su dueño que en la ley» (KING (1981), *Derecho y sociedad*, p. 202). *Vid.*, de novo a *LV, VI.5.12* sobre o tema da defensa propia e da testificación baixo xuramento. Outros exemplos de leis nas que se estipula claramente a liberdade do señor para castigar aos seus non-libres: *LV, III.4.16; V.4.14; V.4.17 ou VII.2.21*.

<sup>49</sup> A vinculación entre o status e a *dignitas*, como un concepto legal, foi rastrexada por exemplo en terras británico-galesas por Wendy DAVIES (1995), «Adding insult to injury», pp. 146-7.

tamén do corpus legal visigótico, onde liberdade e dignidade parecen as dúas caras dunha mesma moeda. Así, xustamente, de *ingenuorum dignitas* se fala, para explicar que en ausencia desa «dignidade dos inxenuos» —é dicir, dos homes libres— o testemuño dos *servi* si podería ser aceptado<sup>50</sup>. De igual modo, a *antiqua* que facultaba os matrimonios mixtos entre godos e romanos xustificaba tal posibilidade no feito de que se trataba de persoas equiparables desde o punto de vista da *dignitas* e do *generis*<sup>51</sup>. Verbas coas que tiña que estar a referirse á liberdade xurídica que ostentaban ámbolos dous colectivos, non esquezamos que era precisamente o seu ingreso á cidadanía romana o que se lle outorgaba a un non-libre no momento de ser manumitido, aínda a pesar de que por esta época se puidera tratar xa dun anacronismo e dun formulismo legal estereotipado. E a mesma concepción da liberdade se percibe nun terceiro exemplo, como foi o da prohibición aos *libertos* e *libertas* de contraer matrimonio dentro da estirpe do seu manumisor, pois esta era xustificada coa afirmación de que, por tal feito, a dignidade da liberdade era impedida (*dignitas libertatis impediatur*), o que afectaría ás xeracións futuras da liñaxe porque herdarían un status minorado como consecuencia deste tipo de matrimonios<sup>52</sup>.

Esta vinculación entre dignidade e liberdade tamén se constata, se cabe con máis claridade aínda, nas normas cuxo incumprimento por parte dos libres levaba consigo a pena da escravitude. Algunhas desas leis referiron explicitamente a perda de dignidade que supuña o feito de pasar a engrosar as filas do status servil. Tal era o caso da muller que abortaba baixo propio consentimento: se xa se trataba dunha *ancilla* recibiría 200 lategazos, pero se fose libre perdería a súa *dignitate* e sería dada por escrava<sup>53</sup>. Mesma sorte corría o que consultase adiviños, agoiradores ou vaticinios sobre a morte do rei ou

---

<sup>50</sup> *LV*, II.4.9.

<sup>51</sup> *LV*, III.1.1.

<sup>52</sup> *LV*, V.7.17.

<sup>53</sup> ...*si ingenua est, careat dignitate persone et cui iusserimus servitura tradatur*, *LV*, VI.3.1. Para máis exemplos nos que os xuíces podían decretar a pena de escravitude: SALRACH (2013), *Justicia i poder*, pp. 123-124.

de calquera outra persoa, afirmándose ademais que se os fillos non estaban involucrados, terían dereito a herdar tanto os bens como a *dignitatem* que o seu proxenitor deixara de posuír a raíz da perda da liberdade xurídica<sup>54</sup>. Parece evidente que este aspecto simbólico e intanxible era a verdadeira marca que na época tardoantiga e altomedieval viña a corresponderse co que significaba a fronteira xurídica entre libres e non-libres<sup>55</sup>. O que non debe estrañar, pois xa comentamos no capítulo anterior a importancia do honor e do prestixio social, non só nas sociedades medievais europeas senón en tódalas sociedades precapitalistas.

Con todo, ¿que é o que pasaba coas *humiliores* ou *inferiores* persoas? ¿posuían tamén esa dignidade? A resposta parece ser afirmativa. Polo menos teoricamente, todos os libres —tamén os máis miserables— posuían dignidade, e esta iría aparelhada ao seu status e aos dereitos legais que ese status lles confería. Deste xeito, a indignidade estendíase só entre os que non chegaban a ser plenamente recoñecidos como *ingenui*, a saber, entre os non-libres, pero tamén entre os *libertos*, dos que acabamos de comentar esa carencia de *dignitas* pese a que xa foran manumitidos e abandonaran o colectivo servil. Dúas leis consecutivas do libro noveno corroboran tales afirmacións. En primeiro lugar, atopámonos coa obriga que cadaquén tiña de defender o reino e de facerlle fronte aos inimigos que atacasen as terras próximas ao seu lugar de habitación. Infrinxir esta norma significaba ser reducido á escravitude, especificándose ademais que isto lle ocorrería tanto á *nobilis* como á *mediocrior viliorque persona*. Unha cuestión que se expresaba de novo coa fórmula da perda da dignidade pero neste caso da *testimonio dignitatis*, é dicir, do dereito legal de testemuñar, aquí cualificado como unha dignidade e que os *servi* e *liberti* tiñan vedada<sup>56</sup>. A seguir, outra detallada lei, neste caso

<sup>54</sup> *Si vero ab iscelere parentum habeantur extranei, et dignitatem et rerum omnem possessionem, quam parentes amiserint, plenissime obtinebunt, LV, VI.2.1.*

<sup>55</sup> DAVIES (1988), *Small Worlds*, p. 87.

<sup>56</sup> *Ex laicis vero, sive sit nobilis, sive mediocrior viliorque persona, qui talia gesserint, presenti lege constituimus, ut amisso testimonio dignitatis redigatur protinus in conditione ultime servitutis, ut de eius persona quidquid princeps iudicare voluerit potestas illi indubitata manebit, LV, IX.2.8 (pp. 371-372).*

sobre a obriga de acudir sen delación ao chamamento das hostes militares que, na súa versión Ervixiana, xa cara o final, volve referir a pena de escravitude para as *minores personae*, sendo así privadas do *honore vel dignitate ingenuitatis*<sup>57</sup>. Semella por tanto que foron os privilexios legais, aparelados ao feito pertencer ao colectivo dos *ingenui*, os que lle outorgaban a dignidade e a honorabilidade a unha persoa libre. Privilexios que lle eran retirados no momento no que os seus actos o facían merecedor de perdelos e de ser degradado ao status dos que non tiñan dignidade, dos homes que legalmente eran equiparados a cousas, a redución ao status servil.

Efectivamente, a materialización desa indignidade foi a definición en negativo que dos non-libres se pode extraer nun exame transversal do *Liber Iudiciorum*. En negativo porque os *servi* e as *ancillae* se definen, evidentemente, pola súa total carencia —nalgúns casos limitación— dos dereitos legais que a *Lex* si lles recoñecía aos *ingenui*. Así, en primeiro lugar e como acabamos de dicir, non tiñan a capacidade de testemuñar. En xeral, o seu testemuño non se consideraba válido nin crible nun xuízo máis que baixo certas circunstancias e condicións excepcionais: só en ausencia de homes libres que puidesen testemuñar e en causas menores ou exclusivamente relacionadas cos non-libres, como eran preitos polo status, preitos sobre escravos fuxidos, preitos sobre a morte dun escravo polos malos tratos do seu señor —como vimos—, etc.<sup>58</sup>. No caso de cumprirse esas condicións, o seu testemuño tamén habería contar coa conivencia do seu *dominus*, pois sería el —ou ela— quen daría fe da honestidade do *servus* en cuestión<sup>59</sup>. Pero ademais, sempre

---

<sup>57</sup> *Minores vero persone, ab honore vel dignitate ingenuitatis private, in potestate sunt principis redigende, ut, quod de eis vel de rebus eorum iudicare elegerit, sue subiaceat modis omnibus potesti*, LV, IX.2.9 (pp. 378-379). Véxase tamén LV, II.4.2.

<sup>58</sup> *Vid. LV, II.4.9*. Sobre a posibilidade subsidiaria en ausencia de outros libres que puidesen testemuñar, véxase tamén LV, III.4.13 e V.7.12 (onde a mesma restrición afectaba tamén aos *libertos c libertas*).

<sup>59</sup> LV, VII.1.2.

que os non-libres fosen chamados a testemuñar como acusados, a súa declaración sería obtida por medio da tortura<sup>60</sup>.

Un caso especial e concreto era o que atinxía aos *servi* do rei, pois estes individuos, que tiñan poder de mando e responsabilidade sobre outros homes e que mesmo podían posuír á súa vez a outros escravos<sup>61</sup>, si podían testemuñar como todos os libres, aínda a pesar de non selo<sup>62</sup>. É de supoñer que as súas funcións e a súa autoridade os convertía, a ollos da elite social, en escravos máis válidos ou moralmente superiores ao resto dos non-libres<sup>63</sup>. O que nos amosa a existencia dunha nova división social, neste caso interna ao status servil, pois así como os libres non eran todos iguais perante a lei, tampouco «a condición de tódolos *servi* e *mancipia* era uniforme»<sup>64</sup>. E neste sentido, na lexislación podemos distinguir claramente unha diferenciación froito das súas particulares capacidades técnicas, que nos propios textos se denominaron coas expresións *utilitas* ou *meritum*<sup>65</sup>, e que perdurou máis alá da época visigoda<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> *LV*, VI.1.5. Mesmo tamén noutras circunstancias aínda non sendo eles os acusados: *LV*, III.4.10 e 13; VI.1.4 (*Pro quibus rebus et qualiter servi vel ancille torquendi sunt in capite dominorum*); VII.6.1 (*De torquendis servis in dominorum capite pro corruptione monete et eorum mercede, qui hoc visi extiterint revelasse*).

<sup>61</sup> *LV*, V.7.16. Como se pode ver, en última instancia —e en consonancia coa condicionada propiedade sobre os bens que se lle recoñecía aos non-libres—, os escravos deses *servi fiscales* acababan por pertencer ao fisco e ao rei que se gardaba o poder decisorio último sobre o seu futuro.

<sup>62</sup> *LV*, II.4.4. *Vid.* tamén *LV*, II.4.1, sobre outras persoas ás tamén que se lles prohibía actuar como testemuñas (en xeral delinquentes dalgún tipo). *Cf.* *FJ*, II.4.1, onde, a diferenza do código latino, na versión en castelán se engadiu tamén aos non-libres.

<sup>63</sup> Tamén é posible que, como ocorría no século XIII, o seu status privilexiado non se debese á súa propia valía senón á relevancia e dignidade do seu posuidor: que se estendese a eles a maior honorabilidade que ostentaba o monarca, seu dono (*vid infra*, en 2.1.3, a nota 158).

<sup>64</sup> VERLINDEN (1955), *L'esclavage*, T. 1, p. 80.

<sup>65</sup> *Ibid.* *Meritum* é unha expresión empregada a miúdo para referirse ao valor ou á valía dun ben ao indicar que este habería de ser reposto obrigatoriamente no caso de telo estragado ou arruinado e non ser o seu lexítimo posuidor, compensando a este último con esa reposición. Véxase a modo de exemplo referida a non-libres a *LV*, V.4.17 (*alium parisi meriti servum*) e tamén a *LV*, V.5.1, referida a animais. Porén, destaca especialmente a *LV*, VI.1.5 pois nesta lei, ademais de *meritum*, tamén se nos indica que o *servus* podía ser un *artifex* e igualmente se inclúe tamén a importancia da súa *utilitas*. Na versión castelá desta mesma medida (*cf.* *FJ*, VI.1.5), os tradutores decidiron traducir os dous primeiros termos pola palabra «menester» e este terceiro e último por «provecho», vinculando deste xeito claramente aos tres ás especiais capacitacións ou habilitacións técnicas dalgúns non-libres, que lles proporcionaban un valor comparativamente superior.



Alguns deses escravos e libertos —pois esta distinción social tamén lles afectaba a eles<sup>67</sup>— de status superior eran os chamados *idonei*, que parecían caracterizarse polas súas habilidades especiais tanto no traballo doméstico como no artesanal, pero sobre todo en postos de certa responsabilidade e autoridade política, administrativa ou comercial<sup>68</sup>. Do que non cabe dúbida, polo trato preferente que reciben na *Lex*, é de que se trataba de individuos mellor valorados polos seus señores e nalgúns casos de verdadeiros serventes ou escravos de confianza<sup>69</sup>. De feito, acabamos de ver que algúns dos *servi* reais ou do fisco —con toda seguridade cualificables tamén de *idonei*— posuían o dereito de testemuñar nas mesmas condicións que os libres pero, ademais, tamén se pode comprobar que as penas estipuladas no código legal para os delitos cometidos sobre calquera deses *idonei* eran máis severas que as que correspondían á mesma infracción cometida sobre a persoa dun *rusticus aut vilissimi servus*<sup>70</sup>. A súa importancia e estima foi suficientemente elevada como para que, pese a que serían unha minoría entre os membros do status servil, na redacción dalgunhas leis se especificase sen ambaxes a súa especial condición, non tanto como un privilexio cara eles, senón máis ben como un modo de cuantificar con exactitude a maior valía que supoñían para os seus amos e señores en comparación cos restantes non-libres<sup>71</sup>.

Polo que respecta a outras limitacións concretas de dereitos para o colectivo servil aínda non mencionadas, cabe comentar que os *servi*

---

<sup>66</sup> Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), *Los siervos*, esp. pp. 1574-1579 (servos fiscais). Un exemplo de diploma do noroeste altomedieval que refire a *utilitas* como equivalente ao servizo debido polos membros do status servil: Santiago, doc. 24 (an. 912).

<sup>67</sup> Por exemplo LV, III.3.9.

<sup>68</sup> THOMPSON (1971), *Los godos*, p. 305. KING (1981), *Derecho y sociedad*, p. 188.

<sup>69</sup> Confianza que se comproba en LV, XI.1.1, onde os *servis et ancillabus idoneis* podían mesmo decidir sobre autorizar aos médicos a tratar á súa *domina* enferma en ausencia dos seus parentes. KING (1981), *Derecho y sociedad*, p. 188, n. 31.

<sup>70</sup> LV, III.3.9; VI.4.3.

<sup>71</sup> Outras disposicións nas que se distingue aos *idonei* do resto de non-libres: LV, III.4.15; IV.7.7; VI.1.5; VI.4.7. Para un estudo máis pormenorizado deste colectivo no período visigodo: VERLINDEN (1955), *L'esclavage*, T. 1, pp. 80-81; THOMPSON (1971), *Los godos*, pp. 304-306. KING (1981), *Derecho y sociedad*, pp. 187-188.



tampouco podían actuar como procuradores ou representantes legais nun xuízo —agás se o facían en representación do seu *dominus/domina*, dalgunha igrexa ou dos máis pobres—<sup>72</sup>, aínda que si se lles permitía acometer accións xudiciais<sup>73</sup>. Así mesmo, todo negocio que fixesen ou prometesen, xa fose por escrito ou con testemuñas, se era realizado co descoñecemento do seu señor tampouco tería validez algunha<sup>74</sup>.

A súa carencia de dereitos chegaba a tal punto que mesmo aquel individuo que reclamaba a súa liberdade e defendía a súa pertenza ao status legal dos *ingenui*, afirmando por tanto que lle foran esixidas prestacións como non-libre dunha maneira ilícita ou errónea, ante a dúbida do seu status seguiría estando obrigado a servir ao señor en cuestión entre tanto non se puidese demostrar categoricamente que, en efecto, se trataba dunha persoa libre<sup>75</sup>. Incluso se sendo libre se recoñecese a si mesmo como o escravo/a de alguén baixo intimidación ou por medo, se após diso non puidese ser capaz de probar ante un xuíz a súa liberdade orixinaria debería ficar para sempre como *servus/ancilla*<sup>76</sup>. Absoluta indefensión. Certo que tamén o *dominus* estaría obrigado a dispor de testemuñas que acreditasen a non-liberdade do implicado, así como o feito de que lle pertencese a el<sup>77</sup>, pero nos casos nos que tiña o poder suficiente como para intimidar a un libre ata o punto de facerlle recoñecerse a si mesmo como escravo, moi posiblemente tamén o tería para obter probas e testemuños ao seu favor<sup>78</sup>.

---

<sup>72</sup> LV, II.3.3.

<sup>73</sup> LV, II.2.9.

<sup>74</sup> LV, II.5.6 e X.1.10. Cf. LV, V.4.13, onde se afirma que certos bens do seu peculio podían ser alleados sen autorización.

<sup>75</sup> LV, V.7.3.

<sup>76</sup> LV, V.7.7.

<sup>77</sup> LV, V.7.8.

<sup>78</sup> Da indubidable influencia dos poderosos nos procesos xudiciais déixase constancia en LV, II.2.8, onde se prohibe buscar a axuda ou a influencia dun nobre (*maior persona, potens*) para derrotar aos oponentes nun xuízo. Véxase tamén unha reafirmación desta cuestión en II.3.9, e sobre os asistentes aos procesos así como sobre a evitación da súa posible influencia no maxistrado II.2.2.

→

En calquera caso, un dos factores legais diferenciais e definitorios do que supuña o status xurídico de non-libre no período altomedieval peninsular previo ao ano 711, e extensión consecuente de toda esa carencia de dereitos individuais e de *dignitas*, foi a consideración do *servus* e da *ancilla* como un ben moble<sup>79</sup>. Con certeza, os non-libres, dende o punto de vista estritamente legal, eran unha posesión que tiña principalmente unha valoración económica para o seu propietario —de aí a importancia específica que se lles atribuíu aos *idonei*— e que como tal debía ser compensada no caso de ser danada ou estragada, ben coa reposición ao seu dono dunha nova «ferramenta» escrava de valoración e calidade equivalente, ou ben coa indemnización económica preceptiva<sup>80</sup>.

Unha valoración ou taxación que sería ademais específica e individualizada e que tería un carácter esencial na decisión do *dominus* sobre pagar ou non as multas polas infraccións cometidas polo seu non-libre. Así, se decidía facelo —xa o vimos— seguramente se encargaría de castigalo para que o individuo en cuestión non lle supuxese máis gastos inesperados. Pola contra, se non estaba disposto a pagar, entregaría ao escravo en prenda á persoa prexudicada, perdendo así o beneficio que podía tirar del pero librándose do pagamento de calquera outra sanción económica<sup>81</sup>. Obviamente, o monto da multa, o valor que se lle atribuíu ao escravo, así como as posibilidades —e os custos— que se vinculaban á tarefa de substituílo, habían de ser as variables principais ante un dilema coma ese. Xa que logo, así como o *dominus* era responsable das multas que

---

Cf. II.1.27. Sobre a composición dos tribunais e o proceso xudicial: KING (1981), *Derecho y sociedad*, p. 120 *et seq.*

<sup>79</sup> Dous exemplos bastante expresivos: *Ut seu res aliquas vel terras seu mancipia vel quodlibet animalium genus venditur*, LV, V.4.7. *Similis scilicet et de mancipiis vel omnibus rebus adque brutis animalibus ordo servetur*, V.4.8.

<sup>80</sup> É un principio bastante xeneralizado, véxanse as medidas referidas ás compensacións por escravos fuxitivos do libro IX (*De fugitivis et refugientibus*), así como algúns outros exemplos: LV, VI.1.5; VI.3.6; VI.4.3, 9 e 11; VI.5.12; VII.3.2 e 4, etc.

<sup>81</sup> LV, V.4.18. A exención de pagar a multa a través da entrega do escravo acusado tamén é bastante frecuente. Véxanse en xeral as medidas do libro VIII (*De inlatis violentiis et damnis*), así como algúns outros exemplos: LV, VI.4.1; VI.5.10 e 20; VII.2.4, 13, 14, 20, 23.

recaían sobre os seus *servi* polos delitos cometidos, tamén el era o beneficiario cando os agraviados estaban baixo o seu *dominium*. Circunstancias as dúas que reflectían ben ás claras tanto esa instrumentalización legal dos individuos non-libres, como o feito de que non eran donos das súas propias persoas, pois a lei só estaba a protexer ese aspecto economicista e de propiedade material que representaban para os seus señores, mais non os protexía a eles como individuos en si mesmos.

Neste sentido, como xa dixemos, o dereito visigodo equiparaba aos membros do status servil cos animais empregados no traballo agrícola ou mesmo con simples cousas ou ferramentas, como así fixeran lexisladores, agrónomos e pensadores romanos. A diferenza simplemente era de matiz, tendo o escravo un valor superior ao do resto dos animais. Certamente, a pena por matar un escravo alleo constituía o pago ao señor do defunto en duplicado. Isto é, con dous escravos de iguais características<sup>82</sup>. Mentres que acabar coa vida do gando implicaba simplemente unha reposición ao seu dono, un por un, de tantas cabezas como reses lle tiveran sido danadas, máis unha multa económica de cinco *solidos*<sup>83</sup>.

Por esa mesma «animalización», a persoa do *servus* ou da *ancilla* podía ser vendida, doada, transferida ou alleada de calquera maneira e con total lexitimidade<sup>84</sup>. Ademais, o seu matrimonio non era legalmente recoñecido. Cuestión obvia, pois a súa estrita limitación do dereito de propiedade impedíalle efectuar un dos dereitos básicos do matrimonio como era a herdanza. Tratábase simplemente dunha unión íntima de compañeirismo, cualificada de *contubernium*, que no caso de concibir fillos, se os proxenitores implicados pertencían a cadanseu

<sup>82</sup> LV, VI.1.12. Mesma pena para o dono dun animal bravo que segase a vida dun escravo alleo, VIII.4.16.

<sup>83</sup> LV, VIII.4.8.

<sup>84</sup> LV, II.1.5 (os non-libres entre os bens susceptibles de ser doados ao rei); III.1.5 (entre os bens doados nas arras matrimoniais); V.5.3 (entre os bens que os pais dan aos fillos con razón das súas nupcias); V.4.7, 8, 13, 14, 15, 17, 19 e 21 – V.7.16 – VII.3.2 e 4 (entre as mercadorías e os produtos vendibles); V.4.16 (a redención do escravo pola compra de si mesmo); V.7.6 (entre as cousas coas que pagar os danos e prexuízos provocados); VIII.1.5 (entre as mercadorías susceptibles de ser roubadas).

*dominus* implicaba o reparto desa descendencia entre estes últimos, como terían feito sen dúbida coas crías do gando doméstico froito da unión dun macho e dunha femia, cuxos propietarios fosen así mesmo diferentes<sup>85</sup>.

Unha serie de cuestións prácticas e visibles, moi vinculadas á propia carencia de dignidade, que tiveron que ser verdadeiramente importantes aos ollos dos contemporáneos no que respectaba ás implicacións de ostentar o status xurídico de carecer de liberdade, en comparación coa situación dos restantes libres. Polo menos iso se desprende da dureza das penas contra o *plagiarius*. É dicir, contra aquel que secuestraba a un home ou a unha muller libre para vendelo despois como se dun escravo se tratara. A entidade do delito dependía do lugar no que a transacción tivera sido levada a cabo, pois canto máis lonxe, maior sería a dificultade de recuperar ao individuo vendido e, polo tanto, menores as posibilidades de que puidera ser retornado ao seu status libre orixinal. En calquera caso, a menor condena á que se enfrontaba o reo por esta causa adoitaba comportar a súa propia escravitude permanente, ben baixo o xugo da persoa que fora vendida ou ben baixo o dos seus familiares se aquela non era atopada, caso no que ademais eles podían exercer o seu dereito a vingarse, mesmo ata acabar coa vida do convicto<sup>86</sup>. Destas sentenzas, así como da propia existencia no libro VII do título *De usurpatoribus*

---

<sup>85</sup> LV, X.1.17. O uso de *contubernium* tamén aparece en III.2.3, aínda que a caracterización xenérica de *matrimonium* á unión —prohibida— entre muller libre e escravo alleo, parece implicar igualmente que a efectos prácticos e na vida diaria o matrimonio dun escravo/a si tiña certo recoñecemento como tal aos ollos dos seus contemporáneos. A este respecto véxase tamén a utilización do termo *uxor* para a *ancilla* en III.2.5. Vid. tamén VERLINDEN (1955), *L'esclavage*, T. I, p. 89.

<sup>86</sup> Vid. LV, V.4.11, onde a pena por vender un home ou unha muller libre comportaba o pagamento ao agraviado da cuantiosa suma de 100 *solidos* de ouro, que de non poder ser asumida implicaba a escravitude do malfetor, previo castigo físico ademais de 100 azotes —200 se o infractor xa era escravo—. Igualmente importante é a VII.3.3, esta máis vinculada coas vendas efectuadas lonxe da terra ou mesmo máis alá das fronteiras. Nela a condena do *plagiarius* sería, ben a escravitude baixo o xugo dos familiares da persoa vendida —que ademais podían exercer o seu dereito a vingarse, inclusive ata acabar coa vida do reo—, ou ben conmutala se tiña a capacidade económica suficiente para poder permitirse pagar os 300 *solidos* que se estipulaban como condena polo homicidio dun libre, reducibles á metade dese monto se o individuo vendido puidera ser encontrado e recuperado. Vid. tamén, un pouco máis arriba, a nota nº 37.

*et plagiatoribus mancipiorum*, específico para prohibir todo este tipo de prácticas, despréndese a gravidade do delito en cuestión, pero tamén se confirma que os únicos seres humanos que podían ser comprados ou vendidos —e só polo seu *dominus/a*, ou polo menos baixo o seu mandato e coa súa total conivencia<sup>87</sup>— eran os non-libres<sup>88</sup>.

En definitiva, e resumindo todo o que levamos comentado a través da información proporcionada polo *Liber Iudiciorum*, queda claro que ao longo do período visigodo unha persoa xuridicamente non-libre se caracterizaba esencialmente por tres factores que se retroalimentaban. Primeiro, a súa total ausencia de dignidade e de honor aos ollos dos que compoñían a sociedade libre. Segundo, a súa fonda limitación, case plena carencia, de dereitos individuais recoñecidos pola lei. E terceiro, a súa práctica asimilación legal ao estatuto que a lei recoñecía para outras posesións, como podían ser os animais domésticos ou incluso os bens mobles. Dos tres, só este último parecía ser propiedade exclusiva dos membros do status servil. Os dous primeiros eran sen dúbida algunha compartidos tamén, polo menos, polos *libertos*. Esa figura de difícil acomodo na teoría bipolar, situada nunha especie de limbo estatutario polo que nin facía plenamente parte do grupo dos *ingenui* —realmente non tiveran nacido libres e polo tanto «dentro» de dito grupo—, nin tampouco formaba parte xa da escravitude.

Aínda que lles dedicaremos aos libertos un apartado específico un pouco máis adiante, cando falemos das manumisións e dos procesos de abandono da non-liberdade na Alta Idade Media no NW peninsular, neste epígrafe xa puidemos constatar como en varias ocasións se lles asimilaba ao status social que tiñan abandonado. Recapitulemos: podían recibir a condena «propia dos escravos» cando cometían latrocinio, non tiñan o dereito de testificar, e mesmo carecían de dignidade e cargaban coa mácula da servidume orixinaria

---

<sup>87</sup> LV, V.4.13.

<sup>88</sup> *Vid.* un exemplo formulario dunha escritura de venda de *servi* na época visigoda en FW, XI.

ao ter prohibido entroncar a súa liñaxe coa dos seus antigos amos<sup>89</sup>. Son só tres exemplos, pero a lei visigoda está chea de situacións similares que continuaban a limitar a liberdade daqueles que, en teoría, tiveran abandonado a escravitude previamente. De feito, o que teoricamente era unha situación transitoria ou temporal, para acabar adquirindo a plena inxenuidade por parte dos descendentes do liberto —semella que xa na segunda xeración da súa estirpe no caso visigodo<sup>90</sup>—, acabou por converterse ao longo deste período nunha clientela perpetua e hereditaria cara o seu antigo patrón e os seus descendentes, pasando así a conformar «un grupo perfectamente diferenciado nas leis»<sup>91</sup>. Un novo status asentado de semilibres que —non podía ser doutro xeito— tiña que rematar impregnándose tamén dunha (des)consideración social indigna igualmente hereditaria, como era propio dos que non eran libres de pleno dereito.

Unha circunstancia, a dos libertos, que a estas alturas xa non pode estrañarnos. Efectivamente, e volvendo aos inicios deste epígrafe —agora para ilo pechando—, non podemos esquecer que esta mesma lexislación visigoda amosaba tamén unha clara separación entre os libres poderosos e os libres inferiores. Separación que parecía estar socialmente cada vez máis asumida, polo menos por parte dos primeiros, e que implicaba unha subsecuente división dos privilexios legais ao interior do colectivo libre. Separación, en definitiva, que proporcionaba indicios de que o desprestixio e a indignidade parecían estar absorbendo tamén ás capas máis baixas da sociedade libre, miradas con certo desprezo por parte dunhas elites que, paseniño, parecían arrogarse a posesión exclusiva da honorabilidade. Tanto é así, que na lei de Recesvinto que leva por título *De non criminando principe nec maledicendo illi*, xa se vinculou claramente o feito de

---

<sup>89</sup> Véxanse, respectivamente, *LV*, VII.2.2; V.7.11 e 12; V.7.17.

<sup>90</sup> Polo menos iso se extrae da súa prohibición de ser testemuñas nun proceso. O *liberto*, como ocorría co *servus* ou a *ancilla*, non podía testemuñar agás de xeito subsidiario, en ausencia de persoas libres que o puideran facer, pero os seus fillos si adquirirían xa o pleno dereito para facelo. *LV*, V.7.12. Do mesmo xeito, o *obsequium uel patrocinium* ao que era sometido, tamén se podería rescindir unha vez finalizada a vida do seu manumisor: *FW*, III e V.

<sup>91</sup> Díaz (2007), «La Hispania visigoda», p. 479. Véxase, por exemplo, *LV*, V.7.13 ou a *novella* de Éxica V.7.20.

carecer de *dignitas* coa pertenza ao grupo das *humiliores personae* en xeral, ao seren confrontadas co estrato nobiliario —laico ou eclesiástico—, que si se caracterizaba abertamente por ser posuidor desa dignidade<sup>92</sup>. Na mesma liña, podemos situar a concepción ideolóxica sobre a pobreza, que se desprendía das recomendacións dadas aos maxistrados: que procuraran, na medida do posible, testemuñas que fosen de liñaxe apropiada, libres, claramente honestas e adiñeiradas (*rerum plenitudine opulenti*). Gardándose desta forma do testemuño dos pobres, pois haberían de temerse as súas mentiras<sup>93</sup>. E non esquezamos que a *testimonio dignitatis* era un dos dereitos de todos os libres, tamén dos pobres, que porén parecía estar a limitárselles de forma velada con este tipo de «recomendacións».

De feito, así como da relación entre riqueza e honestidade xa fixemos algunha mención (*vid. supra* nota 17), tamén se pode comprobar o vínculo que existiu entre pobreza e escravitude no mesmo período. Non en van, na vida de san Frutuoso de Braga indicábasenos que este santo tivera sido tomado por un fuxitivo precisamente debido ás súas pobres vestiduras<sup>94</sup>. Semella que a situación máis habitual era que un non-libre fose visualmente identificable pola súa indixencia, máis aínda se andaba fuxido e sen

<sup>92</sup> ... *si ex nobilibus idoneisque personis fuerit, seu sit religiosus sive etiam laicus, mox detectus extiterit et inventus, dimidiam omnium rerum suarum partem amittat, de qua idem princeps faciendi quod sibi placuerit potestatem obtineat. Nam si de vilioribus humilioribusque personis fuerit, aut certe quem nulla dignitas exornabit, quod de illo vel de rebus eius princeps voluerit iudicandi licentiam habebit, LV, II.1.9* (o subliñado é un engadido).

<sup>93</sup> ...*In duobus autem idoneis testibus, quos prisca legum recipiendos sancsit auctoritas, non solum considerandum est, quam sint idonei genere, hoc est indubitanter ingenui, sed etiam, si sint honestate mentis perspicui adque rerum plenitudine opulenti. Nam videtur esse cavendum, ne forte quisque compulsus inopia, dum necessitatem non tolerat, precipitanter periurare non metuat, LV, II.4.3*. Mesma ideoloxía sobre a pobreza que se constata, respecto do testemuño dos escravos, na expresión: ...*Non tamen aliter illis credi poterit, nisi et ab omni crimine alieni extiterint et gravi depressi paupertatem non fuerint, LV, II.4.10*. *Vid. LARREA* (2008), «De la invisibilidad», p. 197.

<sup>94</sup> «Cuando vio ante él al santo y lo descubrió solo, en medio de la enramada, con vestidos vulgares y con los pies descalzos y al aire [*uili habitu excalciatis nudisque pedibus*], según se comporta una mente grosera, despreciándolo por la vileza de su atuendo [*eum ex uilitate cultu contemnens ad eundem*], acercóse más y más al santo confiado de insensata temeridad; y teniéndolo por un fuxitivo [*eumque fugitium extimans*] lo colmó de injurias denostándolo con palabras procaces, y, sin pararse en barras, petulantemente, el rústico lo cubrió con toda clase de expresiones ofensivas», *VSF*, 11 [Ed. 1974: pp. 98 e 99]. *Vid. tamén KING* (1981), *Derecho y sociedad*, p. 191, n. 53.



opción de sustento<sup>95</sup>. Por conseguinte, a pobreza debeu ser outro vínculo de unión máis entre os *servi* e moitas das *humiliores personae*.

Ou sexa, que á altura da segunda metade do século VII, a dignidade, que no compendio legal é mostrada dunha forma global como propia dos libres, por oposición aos que non o eran, xa podía estar en risco para aqueles menos afortunados e máis humildes. Novamente a cuestión dos castigos e os malos tratos volve a darnos unha pequena pista do que estaba a ocorrer: a xa mencionada lei sobre a exención de responsabilidade legal para aquel señor que, disciplinando o seu escravo, se excedese e acabase coa súa vida sen a intención de o matar, non só se aplicaba aos non-libres, senón tamén a calquera *discipulum vel in patrocinio aut in servitio constitutum*<sup>96</sup>. É dicir, a toda persoa que se encontrase baixo a protección, o poder e a autoridade doutra. Circunstancia que —como vimos no capítulo 1— nesta sociedade das dependencias que establecía o «clientelismo como sistema de relacións»<sup>97</sup>, era unha característica estrutural do sistema social, fose esa autoridade a dun *magister*, a dun *patronus* ou a dun *dominus*<sup>98</sup>, ficando por tanto lexitimados estes últimos para reprender fisicamente aos seus súbditos con certa impunidade. Un aserto que resulta aínda máis categórico ao constatar, seguindo a Pablo Díaz, que foi ao longo do período visigodo cando se fraguaron os alicerces dese sistema social medieval de dependencias clientelares, callando, en especial, a través da unificación nunha mesma persoa da figura do *dominus* e da do *patronus*. Ou o que é o mesmo, da unión do control económico sobre os dependentes e do poder asociado á protección persoal, respectivamente<sup>99</sup>. Unha unión que, evidentemente, levaba consigo o aumento progresivo do poder e da autoridade dos poderosos

---

<sup>95</sup> Precisamente, a pobreza no vestir sería, segundo Pierre BONNASSIE (1993), «Supervivencia y extinción», p. 65, o mellor método para recoñecer ou, polo menos sospeitar, como na vida de San Fructuoso, da potencial escravitude dun individuo descoñecido.

<sup>96</sup> LV, VI.5.8. DÍAZ (2007), «Sumisión voluntaria», p. 511.

<sup>97</sup> DÍAZ (2007), «La Hispania visigoda», p. 463.

<sup>98</sup> LV, VI.5.8.

<sup>99</sup> DÍAZ (2007), «La Hispania visigoda», p. 464. ID. (2007), «Sumisión voluntaria», p. 515. Vid. tamén BARBERO e VIGIL (1973), *La formación del feudalismo*, pp. 22-23 e 161-168.

sobre os seus súbditos e que explica a existencia dunha lei pola que, precisamente, se intentou limitar os abusos de poder en beneficio propio por parte de gobernantes e señores —incluídos os *servi regis* administradores do fisco real— sobre o resto da poboación<sup>100</sup>.

Neste sentido, verbo da institución do *patrocinium*, o *Liber* tamén reflicte esa rigorosa dependencia persoal que vinculaba ao patrocinado co seu patrón neste período e que encaixa plenamente coa cuestión de que estamos a falar. Así, os homes libres *in patrocinio vel obsequio* que asaltaran ou usurparan armados unha casa allea, pero tendo sido mandados polo seu *patronus*, ficaban exentos de condena, pois estaban a obedecer as ordes deste último, que sería sobre quen recaería finalmente o castigo correspondente<sup>101</sup>. A subordinación do cliente debía ser suficiente como para obviar a liberdade de decisión dun individuo que, non o esquezamos, era *ingenuus*. Derivada da estrita obrigatoriedade de cumprir cos mandatos daquel ao que debían obediencia, mesmo cando de cometer un delito se trataba, esta exención de responsabilidade achegaba bastante a figura do servil patrocinado á dos que carecían de liberdade<sup>102</sup>. Pois, en efecto, —e como xa comentamos— a ausencia de responsabilidade criminal dos

<sup>100</sup> LV, XII.1.2 (*Ut nullus ex his, qui populorum accipiunt potestatem et curam, quoscumque de populis aut in sumtibus aut indictionibus inquietare pertinet: Decernentes igitur et huius legis nostre severitatem constituentes iubemus, ut nullis indictionibus, exactionibus, operibus vel angariis comes, vicarius vel vilicus pro suis utilitatibus populos adgravare presumant nec de civitate vel de territorio annonnam accipiant; quia nostra recordatur clementia, quod, dum iudices ordinamus, nostra largitate eis compendia ministramus. Cf. FJ, XII.1.2 («Que ningún omne que a en su poder, ó en su guarda el pueblo, que lo non agrave de despensas, nin de cojechas, nin de outras cosas»), onde chama a atención a tradución das institucións sociais acorde coa estratificación social propia do século XIII: «E por ende establescemos nos por estas nuestras leyes, é mandamos que ningún conde, nin ningún rico omne, ni otro omne poderoso non agrave nuestro pueblo de coytas, nin de costas, nin de despensas, nin de labores por facer su provecho, nin tome cebada de cibdade, nin de la tierra. Ca esto bien sabemos nos, de quando ordenamos algunos iuces, ó algunos poderosos, luego les damos abastadamientre por que vivan»).*

<sup>101</sup> LV, VI.4.2.

<sup>102</sup> Achegamento que se fai explícito na lei pola que se afirma esta exención de responsabilidade criminal de maneira conxunta: *ut omnis ingenuus adque etiam libertus aut servus, si quodcumque illicitum iubente patrono vel domino suo fecisse cognoscitur, ad omnem satisfactionem compositionum patronus vel dominus obnoxii teneantur. Nam qui eius iussionibus obedientiam detulerunt, culpabiles haberi non poterunt, quare non suo excessu, sed maioris imperio id commisisse probantur, LV, VIII.1.1.*

*servi* e das *ancillae* se actuaran baixo o mandato do seu señor, foi unha das poucas situacións nas que pareceron saír minimamente beneficiados pola lei visigoda (pese a que, de novo, poderíamos sospeitar que, se non podía probarse claramente a súa implicación, raramente o amo aceptaría a acusación de ter sido o «cerebro» do delito ou da infracción executada polo seu/súa non-libre)<sup>103</sup>.

Unha serie de cuestións que nos volveron levar ao tema do achegamento entre os escravos e os libres máis desfavorecidos e miserables e que xustifica claramente a difícil posición intermedia na que se encontraban os libertos. Se mesmo moitas persoas libres vían a súa liberdade limitada legalmente en aspectos derivados da súa dependencia persoal respecto doutras persoas máis poderosas, que se podía esperar entón que lle ocorrese aos membros dun status que nin sequera acadara o recoñecemento legal da inxenuidade? As seguintes verbas de Pablo Díaz parecen deixalo bastante claro:

Esta relación de dependencia [*patrocinium*] ía acadar tal desenvolvemento que, dalgunha maneira, podemos considerar que minimizou as categorías de tipo económico e xurídico que habitualmente consideramos fundamentais. (...) O factor dominante ía ser unha relación de poder, onde a submisión económica debe ser asociada co concepto de fidelidade persoal. Así, a situación do liberto con respecto ao seu antigo dono equipárase á do libre encomendado co seu patrón, e se abandonaba a súa tutela facíao de acordo coas mesmas normas de reserva respecto aos bens que o dono lle tivese entregado ao manumitido e con relación a aqueles que adquirira mentres continuara baixo o seu patrocinio. Na práctica, a situación dos libertos evolucionou nun sentido negativo sobre a súa capacidade de abandonar libremente os seus donos<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> *LV*, VII.2.5 e 23; VII.3.5; IX.1.2. *Vid.* tamén KING (1981), *Derecho y sociedad*, pp. 213-214.

<sup>104</sup> DÍAZ (2007), «La Hispania visigoda», pp. 465-466. Sobre as normas de reserva a que se refire, compárense as disposicións sobre os patrocinados incluídas en *LV*, V.3 (*De patronorum donationibus*), especialmente coas seguintes disposicións respecto dos libertos: *LV*, V.7.13

Se a diferenza entre libres e non-libres reducía a súa relevancia social e as clientelas se sobrepoñían a ela remarcando os factores socioeconómicos e de fidelidade persoal, os libertos tiñan que ser asimilados á situación máis miserable daqueles libres que non eran *possessores*. Daquelles que non posuían terras nin inmoables en propiedade plena, senón arrendada con arranxo a un incipiente sistema de explotación señorial. Non podía ser doutro xeito. Neste sentido, a natureza da relación entre o cliente e o patrón, entre o liberto e o seu antigo amo, ou ben entre o non-libre e o seu propietario, sería exactamente a mesma, aínda que as obrigas de reciprocidade que implicasen puidesen variar en certa medida, en consonancia con esa variable condición xurídica dos individuos en cuestión<sup>105</sup>.

En resumo, as bases da sociedade medieval estaban a asentarse xa cara a fin da época visigoda e este lento proceso culminaríase no período inmediatamente posterior, aquel no que se centra especialmente a nosa investigación.

### 2.1.2. As Leis Leonesas de Afonso V (an. 1017)<sup>106</sup>

Chegados aos albores do segundo milenio cos decretos da Curia Rexia de Afonso V, celebrada durante o estío do ano 1017 e que foi —en palabras de Díez Canseco— un «momento decisivo na organización política e social dos reinos cristiáns da Reconquista e na formación do seu dereito»<sup>107</sup>, de novo a non-liberdade xurídica foi obxecto de atención por parte das autoridades encargadas de legislar. Neste caso, en referencia ao espazo noroccidental peninsular que é o que nesta investigación nos interesa e o que se atopaba baixo o dominio dos monarcas que estableceron a súa capital en Oviedo primeiro e en León despois.

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 465-467. Véxase tamén SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1978), *Sobre la libertad humana*, pp. 125-129.

<sup>106</sup> «el llamado Fuero de León —más preciso sería escribir las Leyes Leonesas, pues sólo la segunda y tercera parte de aquél se refieren concretamente a la sede regia—», SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976), «*Homines mandationis*», p. 421.

<sup>107</sup> DÍEZ CANSECO (1924), «Sobre los fueros», p. 337.

Nas vinte primeiras leis do chamado *Fuero de León*, que como dixemos eran as de dereito territorial e, xa que logo, de aplicación xeral en todo o reino, podemos constatar tamén a presenza dos non-libres co mesmo apelativo clásico que se lles outorgara na lexislación visigoda: o de *servi*. Isto ocorre xa na oitava disposición, a primeira das que se refiren á *causa populorum*, despois das vinculadas ás cuestións propiamente eclesiásticas:

*VIII. Decreuimus iterum ut nullus emat hereditatem serui  
ecclesie seu regis uel cuiuslibet hominis; qui autem emerit  
eam, perdat eam et precium*<sup>108</sup>.

En primeiro lugar, a propia posición desta medida concreta dentro das disposicións afonsinas é un importante reflexo da relevancia da institución servil nos inicios do século XI. O feito de que a primeira disposición allea ás cuestións eclesiásticas —que son as coparon as medidas da primeira parte do documento— se centre, precisamente, na figura dos *servi*, non pode considerarse irrelevante en si mesmo. Parece claro que unha das primeiras cuestións importantes sobre as que había que regular era que ninguén mercase a herdade dun non-libre, fose este da Igrexa, do rei, ou de calquera outro home, baixo a pena de perdela xunto co importe pagado por ela. Esta era unha desas cuestións que, daquela, «máis preocupaban» aos encargados de lexislar<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> *FL-Vázquez*, p. 484; *FL-Comentarios*, p. 42. As edicións do *Fuero de León* utilizadas para a elaboración deste apartado foron a clásica de Vázquez de Parga (*FL-Vázquez*) publicada en 1944 e a bilingüe en latín-español con comentarios engadidos, elaborada por unha boa xeira de recoñecidos medievalistas baixo a dirección de García de Valdeavellano (*FL-Comentarios*), publicada en 1983. Así mesmo, tamén foi consultada a edición de García Larragueta incluída na súa colección dos documentos da catedral de Oviedo (Oviedo, doc. 42). Recentemente, no ano 2018, veu de publicarse unha nova edición bilingüe en conmemoración do milenario da redacción das leis leonesas que recolle no seu estudo inicial toda a longa xeira de publicacións do *fuero* leonés, *vid.*: *Fueros locales del Reino de León*, pp. 35-91 (sobre as distintas edicións existentes: pp. 51-56).

<sup>109</sup> Cando M<sup>a</sup> Carmen Pallares e Ermelindo Portela estuden a situación dos «súbditos sometidos» un século máis tarde, durante o reinado de Urraca e o episcopado de Xelmírez, ao centrarse nos decretos xelmirianos —establecidos por este bispo para os dominios da igrexa de Santiago—, tamén eles refiren como, precisamente, o contexto concreto da súa elaboración resultou esencial para a delimitación do seu contido: «Naturalmente, esos breves decretos no se ocupan de todo;



En segundo lugar, esta disposición relacionábase sen dúbida coa incapacidade dos que non eran libres para allear os bens de que dispuñan. É dicir, co problema da plena propiedade sobre os bens, que se cinguía sobre os individuos aos que o dereito sometía á potestade plena doutra persoa equiparándoos con bens mobles ou semoventes —cousas ou animais—, e que xa relatamos en referencia ao período visigodo. Este oitavo decreto leonés deixaba ben claro que a herdade dun *servus* non podía serlle mercada por ninguén. E facíao en estrita consonancia con aquela disposición do *Liber Iudiciorum* que prohibira exactamente esta mesma operación, e na que se incluía tamén a posibilidade de posuír un peculio propio de carácter reducido pero só de dispoñer del á vontade no caso dos bens de menor importancia (*vilibus et parvis rebus*), obrigándose a autorización previa do amo para allear as partes dese peculio que tivesen unha certa entidade económica<sup>110</sup>. Abofê que as terras sempre houberon de ser un deses bens de relevancia non alleables sen permiso.

A referencia ao peculio non é para nada superflua. Con certeza, parece evidente que aquelas terras das que dispoñía o non-libre cedidas polo seu señor para habitar e traballar —no caso de que se tratase dun *servus casatus*, adscrito á terra e morando de forma autónoma coa súa familia— endexamais poderían ser alleadas de modo algún, pois pertencíanlle por enteiro ao señor e nunca ao *servus* rendeiro e usufrutuario. Só parece lóxico pensar que as dúbidas, e por tanto a necesidade de regulación, puidesen xurdir a respecto dos bens «proprios» do non-libre e non daqueles outros que só lle foran cedidos en usufruto. Cabe aclarar a este respecto, que semella que foi nestes séculos, próximos ao milenio, cando os non-libres viron aumentar os seus dereitos sobre o seu peculio e cando tamén algúns inmoables puideron chegar a formar parte del, ben porque lles foran doados polo seu señor, ben porque os herdaran ou ben porque os gañaran co seu propio esforzo —por exemplo, a través da *presura*, ao decruar unha

---

*atienden a lo que, en el momento, preocupa más*», PALLARES e PORTELA (2006), *La reina Urraca*, pp. 153-154, cita na p. 153 (o resaltado en cursiva é un engadido).

<sup>110</sup> LV, V.4.13. *Vid. supra*, nota 31. Tamén RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (1981), *Los fueros*, I, p. 87.

terra por vez primeira—<sup>111</sup>. En calquera caso, pertencesen ao peculio ou non, a lei leonesa deixaba ben claro que os inmobles quedaban totalmente fóra da libre disposición dos que carecían de liberdade.

Porén, hai ademais unha terceira cuestión que merece comentario nesta pasaxe: a de intentar comprender as razóns da inclusión dunha norma tan concreta nestas leis de carácter xeral. Neste sentido, hai que destacar o feito de que a prohibición aquí non se fixo coa mira posta no *servus*, senón no resto dos homes libres da sociedade do reino leonés. Non se lle prohibía ao *servus* vender, cuestión que debeu estar ben clara simplemente pola súa condición de non-libre, senón que o foco estaba no comprador. Era a este último ao que se lle obrigaba a estar ben atento ao que compraba e a quen llo compraba, pois de incumprir coa norma sería sancionado. Esta diferenza no foco de atención, na miña opinión, amosa que a emanación do decreto en cuestión moi probablemente se debeu á necesidade de recordarlle aos libres que non podían mercar este tipo de propiedades dos non-libres nun momento no que, posiblemente, puideron ter sido difíciles de identificar. É dicir, que a realización do recordatorio desta lei, que ademais debeu revestir certa relevancia pola súa posición inicial entre as causas populares, estaría motivada por un aumento da violación desa prohibición, aumento que se tería producido á súa vez por causa do contexto conflitivo en que se atopaba o reino. É unha hipótese difícil de probar, pero parece bastante factible que por esta época, a inicios do século XI e só uns anos despois dos continuos ataques depredatorios das tropas de Almanzor, a caótica situación bélica puidera ter motivado múltiples fuxidas de campesiños non-libres das súas terras ou, simplemente, que tivera dificultado o control estrito da súa condición xurídica, sobre todo no caso daqueles establecidos de maneira autónoma e afastados do lugar de residencia do seu *dominus*. Circunstancias que serían aproveitadas por eles para facerse pasar por individuos plenamente libres<sup>112</sup>. Así o cren tamén os comentadores do

---

<sup>111</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», pp. 1584-1591.

<sup>112</sup> Xa no dereito visigodo atopabamos múltiples medidas referidas aos que intentaban facerse pasar por libres, así como un título enteiro do *Liber*, o noveno, dedicado plenamente aos escravos fuxitivos e que a miúdo é relacionado, precisamente, coa decadencia estrutural do reino visigodo,

→



foro leonés, ben que o fan sen reparar nesas dúas cuestións —de suma importancia na miña opinión para apoiar a hipótese— como son a da propia posición do decreto dentro do conxunto, xunto ao feito de que a prohibición se dirixise ao comprador e non ao vendedor. En efecto, se este último intentaba facerse pasar por libre parece obvio que buscasse exercer os seus dereitos como tal<sup>113</sup>.

De ser certa esta interpretación temos que matizar lixeiramente o noso segundo comentario, pois esta lei VIII non só iría referida aos bens do peculio, senón tamén ás herdades que o campesiño non-libre adscrito á terra cultivaba e habitaba a cambio dunha renda, e que lle foran cedidas polo seu señor. Razón demais para esa destacada posición do decreto e demostración tamén da súa relevancia e da imperiosa necesidade da súa promulgación. O que se buscaba con el era a estabilidade político-económica, para a cal era absolutamente imprescindible acabar coa ambigüidade estatutaria existente, asegurando tanto a estrutura social, como a propiedade privada das terras aos seus verdadeiros e orixinarios posuidores. Neste sentido, non se pode obviar o feito de que foi ao longo desta época cando a terra se «convirte en elemento substancial de ordenación de actividades e fortunas»<sup>114</sup>. É dicir, que era a fonte primordial do poder

---

que dificultaría o control social e que tería favorecido o aumento do número de escravos fuxitivos. Polo que respecta ás depredacións dos exércitos andalusís, delas deixouse constancia tamén no propio foro leonés —na súa redacción ovetense— para xustificar a necesidade da elaboración da segunda parte do documento, a das leis dedicadas á propia urbe de León, *que depopulata fuit a Sarracenis in diebus patris mei Veremudi regis, repopuletur per hos foros sub scriptis, et nunquam violentur isti fori in perpetuum*, FL-Vázquez, p. 489 (vid. infra).

<sup>113</sup> «Es probable que esa ley VIII del “Fuero de León” respondiese, por otra parte, a la necesidad de reintegrar al dueño de los siervos fugitivos durante las depredaciones de Almanzor en la propiedad de sus tierras asignadas como heredades para su habitación y cultivo a sus siervos rurales, heredades de las que el siervo huyó y que nuevos repobladores de comarcas leonesas comprarían, ignorando posiblemente que se trataba de heredades de siervos», FL-Comentarios, pp. 43-44. Cf. SÁNCHEZ-ARCILLA (1992), «El derecho especial de los fueros», pp. 246-249, onde ao interpretar o sentido deste decreto fai un maior fincapé na cuestión do peculio considerando moi improbable que a norma afectase ás propiedades cedidas polo señor. Ademais, parece dar a entender que un *servus* podía vender con total liberdade calquera inmovible do seu peculio, consideración que neste traballo non compartimos.

<sup>114</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR (1988), *La sociedad rural*, p. 8.

e da riqueza no alto medievo<sup>115</sup> e que a realización polos *servi* deste tipo transaccións non permitidas levaba consigo un evidente menoscabo do patrimonio señorial.

Que por esta época había individuos non-libres dificilmente identificables como tales e que, polo tanto, tentaban pasar desapercibidos como se de *ingenui* se tratase, é algo que o propio foro leonés tamén nos permite confirmar. Faino no vixésimo segundo decreto, xa pertencente ás disposicións de carácter local referidas á capital do reino, é dicir, ás disposicións que máis acertadamente podemos considerar como o verdadeiro *Foro de León*, onde se preceptuaba que o *seruus incognitus* refuxiado intra muros non podería ser sacado da cidade nin serlle outorgado a ninguén. Parece evidente pensar que ese «servo de incógnito», ou descoñecido, fose aquel do que non podía saberse con certeza a súa condición servil<sup>116</sup>. Un decreto que ía intrinsecamente unido ao inmediatamente anterior e ao posterior:

XXI. *Constituimus etiam ut Legionensis ciuitas, que depopulata fuit a Sarracenis in diebus patris mei Ueremudi regis, repopuletur per hos foros scriptis, et nunquam uiolentur isti fori in perpetuum. Mandamus igitur ut nullus iunior, cuparius, aliuendarius adueniens Legionem ad morandum, non inde extrahatur.*

XXII. *Item precipimus, ut seruus incognitus, similiter inde non extrahatur, nec alicui detur.*

XXIII. *Seruus uero qui per ueridicos homines seruus probatus fuerit, tam de christianis quam de agarenis sine aliqua contemptione detur domino suo*<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> «A partir de aquí [século VI] la propiedad privada de la tierra ya no fue medio para conseguir poder; fue el poder mismo»: véxase a relación entre status, terra e rendas en WICKHAM (1989), «La otra transición», *pássim* (cita na p. 25). Para unha rápida síntese sobre os condicionantes da posición social na Galicia altomedieval, PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 56-67.

<sup>116</sup> Así o interpretaron: SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976), «*Homines mandationis*», pp. 384-385; *FL-Comentarios*, p. 81; SÁNCHEZ-ARCILLA (1992), «El derecho especial de los fueros», pp. 279-280; RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (1981), *Los fueros*, I, p. 93. De feito, parece bastante semellante ao *ignotus homo* de *LV*, IX.1.6.

<sup>117</sup> *FL-Vázquez*, p. 489. *FL-Comentarios*, pp. 78-82.

Como podemos ver, o decreto XXII estendía ao *servus incognitus* o mesmo privilexio que estipulara xa o XXI —e primeiro da lexislación de carácter local— para a figura daqueles *iuniores* de ocupación artesanal, cuxo oficio fose o de cubeiro/tonleiro ou o de tecelán<sup>118</sup>. Medidas as dúas que se enmarcaban no grupo de disposicións afonsinas concedidas co obxectivo de favorecer a repoboación e a volta á vida da urbe, despois da súa destrución e ocupación polos exércitos andalusís. Así, proporcionábase o privilexio do amparo ou o dereito de asilo dos que se trasladasen a vivir e a establecerse na capital do reino. Privilexio que viña a significar a liberdade social para aqueles que tivesen conseguido fuxir con éxito dos seus amos e señores. Porque, efectivamente, aquí atopamos unha das primeiras institucións sociais indicativas de que algo tivera mudado nas tres centurias que pasaron dende a sociedade visigótica de arredor do ano 700 ata a do reino centrado en León de inicios do século XI. Trátase da figura do *iunior*. Un individuo libre desde o punto de vista xurídico, pero que se atopaba sometido a un señor e que por tanto vía claramente limitada a súa liberdade individual real. Unha servidume económica —que non xurídica— da que se derivaba a súa práctica equiparación con aqueles non-libres fuxitivos cuxa condición servil non fose coñecida no momento de asentarse dentro dos muros leoneses.

<sup>118</sup> Cf. *FL-Comentarios*, pp. 78-80, onde se indica que esta lei se está a referir a tres individuos diferentes: o *iunior*, o *cuparius* e o *aluendarius*. Considero que a interpretación máis acertada é a de que simplemente se trata de dúas aposicións para especificar o tipo de *iunior* ao que afectaba a medida. Así, Sánchez-Arcilla puxo o acento en que o verbo da oración —*extrahatur*— estivera en singular, polo que tería que referirse a un suxeito tamén en singular, *vid.* SÁNCHEZ-ARCILLA (1992), «El derecho especial de los fueros», p. 278. Da mesma opinión, MARTÍNEZ DÍEZ (1988), «Los fueros leoneses», p. 307. A mesma interpretación semella ter realizado o propio Sánchez-Albornoz cando afirmaba —e atención á ausencia de coma despois da palabra *iuniores*—: «Se da acogida en ella [na cidade de León] a los *iuniores* tejedores y cuberos y a los siervos incógnitos porque eran precisos para la vuelta a la vida de la urbe», SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976), «*Homines mandationis*», pp. 384-385. Na miña opinión, o feito de se estar a enumerar a tres individuos diferentes pero caracterizados ademais de forma heteroxénea, o *iunior* simplemente pola súa dependencia persoal respecto dun señor mentres os dous seguintes son dous tipos moi concretos de artesáns, resulta bastante menos coherente que o de interpretar todo parágrafo como referido a unha mesma institución social, a dos *iuniores*. Non só iso, se o cubeiro e o tecelán fosen individuos completamente libres para iren a onde eles quixesen, isto é, se non fosen *iuniores*, carecería de sentido un decreto que sancionase legalmente a cuestión de que non podían ser sacados da urbe leonesa unha vez establecidos nela.

Esa proximidade entre *servi* e *iuniores* parece facerse máis clara nun dos dez foros que Justiniano Rodríguez identificou como elaborados a partir do leonés de 1017<sup>119</sup>. Falamos do foro outorgado aos homes que habitaban no entorno do castelo da vila de Villavicencio de los Caballeros, no primeiro terzo do século XII. Villavicencio, na órbita do mosteiro de Sahagún, xa tiña recibido uns foros por parte deste cenobio no ano 1091<sup>120</sup>, mais agora, esta nova concesión, que o propio Justiniano data entre 1113 e 1126, éralle entregada tan só aos moradores do entorno do castelo, que se atopaban baixo a influencia señorial dos sucesores do conde leonés Martín Flaínez. Xa que logo, tratábase dunha concesión política: un ordenamento que se opoñería ao dos monxes de Sahagún, reflectindo así as disputas interseñoriais nun mesmo lugar de habitación. Porén, o que aquí nos interesa é o seu contido, e a reprodución case literal dos preceptos que extrae do texto leonés, ao obxecto de facelos extensibles tamén para esta vila valisoletana<sup>121</sup>. Así, no que respecta aos decretos XXI e XXII, o foro de Villavicencio reunía aos *alvendarii* e aos *cupari* xunto cos *servi* que alí viñesen a habitar, para afirmar a liberdade de todos eles (*ingenui et absoluti*), en oposición aos *mauros comparatos* e aos *filius mauri*, que si haberían de ser retornados aos seus respectivos amos e señores<sup>122</sup>. É dicir, non só se amosa a proximidade entre os non-libres e os *alvendarii* e *cupari*, agora todos

---

<sup>119</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (1981), *Los fueros*, I, pp. 106-150. Véxase tamén o cadro sinóptico de foros e grupos filiais que se inclúe ao inicio da obra, *Ibid.*, pp. 8-9.

<sup>120</sup> PASTOR (1980), *Resistencia y luchas campesinas*, pp. 108-112.

<sup>121</sup> O propio comezo do documento reflicte ben ás claras esta intención de estender a Villavicencio os decretos leoneses: *Hec est notitia et carta per foros de Legione ad homines de Castello de Villa Vicencii, facta idem*, CFM, p. 171. Vid. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (1981), *Los fueros*, I, pp. 107-108 e 149-150.

<sup>122</sup> O artigo ao completo di así: *In primis de illis qui ad habitandum venerint alvendarii, cuparii, servi sint ingenui et absoluti; sed si fuerit Mauros comparatos aut filius mauri vadat cum suo seniore et alii habitatores suscipiantur in testimonium per totam suam regionem, sicut milites foras habitantes*, CFM, p. 171. É certo que non se cita explicitamente aos *iuniores*, pero se consideramos que todo o foro de Villavicencio posúe fragmentos e anacos extraídos do foro local de León, e que ademais son extraídos case na mesma orde en que estaban redactados naquel, os paralelismos entre este precepto e os números 21-22 leoneses son absolutamente evidentes: coa referencia aos cubeiros e teceláns, claramente se estaba a falar dos mesmos individuos que na escritura leonesa foran cualificados de *iuniores*. Vid. Díez Canseco (1924), «Sobre los fueros», p. 355, n. 3.

reunidos nun mesmo precepto foral, senón que, ao mesmo tempo, se indica unha novidade entre o ordenamento de 1017 e este, redactado un século despois: a distancia, a fenda que parecía abrirse entre os non-libres de orixe musulmá e os da terra, entre os *mauri* e os *servi*.

Pero retornemos a León. Que o *iunior* non era libre extráese da propia existencia dese decreto XXI, pois se o rei decidía concederlles o privilexio de que non poderían ser sacados da cidade unha vez establecidos nela, claramente os *iuniores* non eran libres de ir onde quixeran, senón que podían ser reclamados polo seu señor. Carecían, xa que logo, de liberdade de movemento. O propio concepto que os refire, *iunior*, semella ter moito que ver —como apuntou Carlos Estepa— co sentido de que se lles vería como a persoas menores ou posuidoras dun rango social inferior, e isto debíase, sen dúbida, á súa dependencia. Segundo este autor, *iunior* e *minor* eran sinónimos<sup>123</sup>. Xa que logo, cando falamos de *iuniores* non estamos senón a referirnos a esas mesmas persoas libres pero de condición inferior que xa na época visigoda se contraponían aos poderosos e *maiores*.

Máis alá das cuestións terminolóxicas, o que temos aquí é un individuo semilibre; unha das institucións sociais propias deste período e que probablemente tivera evolucionado a partir daquela proximidade —no *continuum* da liberdade— que se detectaba entre os non-libres e moitas das *humiliores personae* xa nas fontes lexislativas do reino visigodo. Cabe aclarar a este respecto que os *iuniores* aos que se refire este decreto son os tamén chamados en fontes posteriores como *iuniores de capite*, aqueles «cuxa relación de dependencia non derivaba da herdade que puideran cultivar do señor, senón doutro tipo de relación persoal»<sup>124</sup>. A aclaración é máis que pertinente, pois nas

<sup>123</sup> ESTEPA (1977), *Estructura social*, pp. 235-237. Vid. tamén AYALA (1993), «Realidad social y feudalización», p. 236.

<sup>124</sup> SÁNCHEZ-ARCILLA (1992), «El derecho especial de los fueros», pp. 278-279. Neste sentido, Sánchez-Albornoz interpretou que foron eles, os *iuniores de capite*, os herdeiros dos colonos da época romana baixoimperial, vid. SÁNCHEZ-ALBORNOS (1976), «*Homines mandationis*», pp. 425-442. Identificación na que se aliñaba coa inicial que realizara Canseco: «Es para mí evidente que la clase de los *juniors* y su condición social y jurídica era una supervivencia del colonato romano. La distinción en él, de colonos unidos a una gleba, de la cual no podían ser separados, enajenándose juntamente, y de otros que estaban obligados a permanecer en los dominios de su señor, pero sin

leis leonesas X, XI e XII tamén se falaba doutro tipo de *iuniores*. Neste caso, claramente presentados como labregos —non como artesáns— traballando unhas terras señoriais que non lles pertencían, e aos que, precisamente, si se lles recoñecía explicitamente a liberdade de abandonar as herdades en que habitaban e trasladarse *cum kauallo et atondo suo*, ben é certo que coa limitación de perderen a metade dos seus bens propios<sup>125</sup>. Estoutros *iuniores* aos que se referían os *decreta* do rei Afonso V e da raíña Elvira eran os denominados en fontes posteriores como *iuniores de hereditate*, que vivían nunha mandación (de aí que tamén se lles denominara *homines mandationis*) e que foron fondamente estudados por Claudio Sánchez-Albornoz<sup>126</sup>.

En definitiva, os *iuniores de capite* estaban ligados ao seu señor por unha relación de dependencia persoal directa e non mediada a través da terra como ocorría cos *de hereditate*. Cuestión que encaixaba perfectamente co feito de que a súa ocupación nesa lei XXI tivera un carácter artesanal tan concreto (*cuparius*, *aluendarius*) e non un quefacer propiamente agrario.

En calquera caso, da lectura dos dous decretos non só se desprendía a proximidade existente entre os *iuniores de capite* e os

---

adscripción a un predio determinado, se encuentra ya en el Código de Teodosio, así como el derecho a hacer suyas la mitad de las plantaciones», Díez CANSECO (1924), «Sobre los fueros», p. 357. Cf. DÍAZ (2007), «Sumisión voluntaria», pp. 513-514, para unha opinión diferente sobre o colonato na Hispania visigoda, sendo así que el identifica aos *liberti* cos colonos baixoimperiais por mor da súa ausencia practicamente total das fontes de época visigótica.

<sup>125</sup> Vid. *infra* o decreto XII ao falar da situación dos *iuniores de hereditate*.

<sup>126</sup> Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976), «*Homines mandationis*», *pássim*. A equiparación entre os *iuniores de hereditate* e os *homines mandationis* explica que tamén a undécima lei leonesa, referida á *mulier mandationis*, se interprete como pertencente á mesma institución social e ao mesmo grupo lexislativo que conforma xunto coa décima e a duodécima. Polo que se refire ás expresións *iunior de hereditate* e *iunior de capite*, así como ás diferenzas entre eles, pode comprobarse como ámbalas dúas institucións continuaban a existir aínda na época de Afonso IX, manténdose ademais a certa liberdade de movemento do primeiro en contra da suxeición persoal do segundo. Sendo así que este último non podería ser recibido como veciño na terra de Santiago, namentres a aqueloutro si se lle permitía trasladar a súa morada ás terras arcebispais coa condición de que deixasen atrás e abandonasen previamente os seus vínculos de dependencia anteriores: LÓPEZ FERREIRO (1895), *Fueros municipales*, I, pp. 227-228; *vid.* tamén, SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976), «*Homines mandationis*», p. 440, n. 34. Igualmente, sobre a cuestión dos *iuniores* no foro leonés véxase: *FL-Comentarios*, pp. 47-60 e 78-80; SÁNCHEZ-ARCILLA (1992), «El derecho especial de los fueros», pp. 211-213 e 250-262.



*servi* —que se reproduce noutras cartas forais de vilas leonesas, como a outorgada en 1192 a Villafranca del Bierzo<sup>127</sup>—, senón tamén unha pequena diferenza de matiz pola que se fixo fincapé na situación xurídica non-libre propia do segundo. Así, mentres se impedía que os *iuniores* fosen sacados da cidade despois do seu asentamento, co *servus incognitus* facíase o propio (*similiter inde non extrahatur*) pero engadíase ademais a prohibición expresa de que lle puidese ser dado a ningunha outra persoa (*nec alicui detur*) —entendemos que dentro da propia León—. Prohibición innecesaria no primeiro caso ao ser o *iunior* unha persoa libre, un *ingenuus*. As dúas medidas provocaban a liberación dos implicados de todo nexo de unión e de dependencia persoal previo ao seu asentamento intra muros, mais na segunda, para que esa liberación fose completa, debía equivaler tamén ao abandono da non-liberdade xurídica —a unha verdadeira manumisión—, e o decreto sancionaba legalmente tal circunstancia con esa breve e clarificadora apostila final. Despois de todo, aínda que de condición servil descoñecida, a medida en cuestión non deixaba de estar destinada ao caso concreto daqueles que carecían de liberdade legal no momento de establecer a súa morada en León.

Resta por comentar a última norma desta tríade de disposicións reais sobre os privilexios concedidos aos servos moradores na capital do reino —a XXIII—. Novamente referida aos non-libres, agora o que se estipulaba era que aqueles cuxa condición servil puidese comprobarse *per ueridicos homines* deberían serlle entregados ao seu dono de inmediato e sen dilación<sup>128</sup>. Medida que non só afectaría aos que se trasladasen a León, como no caso anterior, senón tamén aos non-libres dos propios leoneses, fosen cristiáns ou musulmáns.

O precepto viña a poñer un certo couto ao excesivo atractivo liberador da medida precedente. Era un claro recordatorio de que só

<sup>127</sup> «J a finales del siglo XII el fuero de Villafranca dispone que “si algún *junior* o siervo no conocido viniere a Villafranca para poblar aquí, no será expulsado de la villa”, síntoma de que en el medio rural todavía eran importantes los hombres privados de libertad y caídos en dependencia, rasgos principales, como sabemos, de la servidumbre medieval», DURANY (), *La región del Bierzo*, p. 239, n. 835.

<sup>128</sup> Seguindo a tradición establecida xa na lexislación visigoda, *vid. LV, IX.1.3, 4 e 21*.



sería a aqueles fuxitivos non-libres cuxa condición fose totalmente descoñecida no momento de instalarse en León, non podendo comprobarse tampouco a través das indagacións pertinentes, aos que se lles recoñecese a liberdade legal, namentres o resto serían devoltos aos seus respectivos donos como habería de ocorrer con calquera outro fuxitivo non-libre. Parece inferirse, xa que logo, que o verdadeiro privilexio que outorgaba o precepto anterior —o XXII— era o de non poder ser reclamados como *servi* a posteriori, despois de térense librado de tal sorte nas indagacións e de teren sido admitidos xa como moradores e veciños da capital leonesa libres de pleno dereito. De non ser así, ámbalas dúas medidas entrarían en contradición pois carecería de sentido o dereito de asilo proporcionado nunha e a obrigada devolución do fuxitivo ao seu dono pola outra. Despois de todo, durante o período en que os *servi* tiveran sido *incognitos* era evidente que, en realidade, xa estiveran a vivir como se de libres se tratara, e que non tiña sentido por tanto a emisión do decreto XXII para sancionar esa situación real *de facto*, que ademais o seguinte precepto revocaba no momento de coñecerse a orixe servil do individuo. O que se lexislaba tiña que ser o dereito de asilo daqueles que conseguiran fuxir con éxito e que, sen teren sido reclamados polos seus donos, pasaran a integrarse e a formar parte da comunidade leonesa, pese a que con posterioridade se puidese chegar a descubrir o seu orixinario status servil<sup>129</sup>.

Esa especie de obtención da liberdade por prescrición legal non era unha novidade. Xa a *Lex Visigothorum* establecera que o escravo fuxitivo que permanecese en tal situación polo considerable período de cincuenta anos gañaba automaticamente a plena liberdade<sup>130</sup>. O

---

<sup>129</sup> De feito, no privilexio que no ano 915 lle concedeu Ordoño II á igrexa de Santiago incluíase unha medida moi similar a leonesa número XXI. Alí diciase que, dentro do primeiro *giro* de tres millas correspondente ao suburbio da urbe santiaguesa, ingresarían no señorío eclesiástico como parte do *populus ingenuus* aqueles *homines infra urbem commorantes* que, despois de pasados 40 días morando alí, non tiveran sido calumniados por algún tipo de *servitute*, *vid.* Santiago, doc. 28 e LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 140 e 271-273. Esta referencia a unha temporalidade prescritible parece por tanto confirmar as nosas sospeitas respecto do significado dos dous preceptos de León. En contra desta interpretación *cf.* RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (1981), *Los fueros*, I, pp. 93-94.

<sup>130</sup> LV, X.2.2.

privilexio leonés semellaba radicar na maior dilixencia, nese carácter inmediato de aplicación da medida ao obxecto de atraer novos poboadores e de revitalizar desá maneira o municipio, pois —non o esquezamos— a norma pertencía ao foro local da urbe, polo que só era de aplicación dentro do termo municipal que o propio foro delimitaba. Fóra del, o *servus incognitus* seguiría mantendo a súa condición servil, polo que non lle conviña volver trasladar a súa residencia.

As mencionadas ata aquí son as normas referidas expresamente aos non-libres. Como se pode apreciar, á volta do ano mil, no reino de León continuaba plenamente vixente a clásica referencia latina de *servus-servi*, e a súa situación legal, ata onde pode ser rastrexada nunha fonte moito máis concisa como é o foro leonés, amosábase bastante semellante á que estipulara o dereito visigodo séculos atrás: seguían a ser individuos xuridicamente non-libres; seguían a carecer do dereito de allear propiedades, propio dos que non eran donos de si mesmos; continuaba a ser un status de profundo desprestixio social do que tentar fuxir se xurdía unha ocasión propicia; e seguía vixente a obriga de devolver aos fuxitivos ao seu verdadeiro dono.

Non só iso, a importancia, tanto cualitativa como cuantitativa, da servidume xurídica na sociedade asturleonese e galega de fai mil anos tivo que ser suficiente como para que tanto nos capítulos referidos ao dereito territorial de todo o reino, como nos propiamente leoneses, os decretos sobre os non-libres asumiran sempre unha posición inicial e preeminente. É indubidable que un dos intereses primordiais dos redactores dos preceptos leoneses era o de retornar os membros da servidume —fose esta tan só económica ou tamén xurídica— á obediencia e ao traballo para os seus amos e señores, nun intento por asentar —e nalgúns casos recuperar— a estabilidade socio-política despois dun período convulso. Neste sentido, xa nos referimos a algunhas medidas respecto doutros individuos libres pero suxeitos a unha servidume socioeconómica de carácter persoal, como foron os *iuniores de capite*. Socialmente próximos aos non-libres, non podían desprazarse ao seu arbitrio, polo que a súa dependencia persoal era tan estrita que lles resultaba extremadamente difícil abandonar ao seu *dominus* —de aí o privilexio que se lles concedía aos que conseguisen trasladarse a León—. Foron mencionados no foro desempeñando só

funcións artesanais, mais actuaron igualmente como campesiños rendeiros e, de feito, Sánchez-Albornoz chegou a identificalos cos herdeiros do colonato agrícola tardoantigo<sup>131</sup>.

Por oposición a eles, mencionamos tamén a aparición doutros *iuniores*, os *de hereditate*, cuxa subordinación radicaba en realidade na súa parcial adscripción á terra e cuxa dependencia persoal para cun señor se atopaba mediada por esta. Parcial porque aínda que non dispuñan da plena liberdade de movemento recoñecida aos homes de behetría<sup>132</sup>, si podían abandonar os predios que ocupaban —e con eles ao seu *dominus*—, a condición de que renunciaran ao seu usufruto neles e de que deixaran tamén a metade de tódolos seus bens propios, como se estipulaba no duodécimo decreto (*vid. infra*). Unha limitación que na práctica viña a ser unha forma de adscripción á terra e un claro intento de que esta servidume, aínda que máis laxa, ficara así mesmo estable no traballo e no servizo debido aos patrimonios señoriais. Despois de todo, tamén estes eran, na estrutura da súa sociedade, individuos dunha condición *inferior*, pois tamén eran *iuniores*. Vexamos os preceptos en cuestión:

X. *Precepimus etiam ut nullus nobilis siue aliquis de benefactoria emat solare aut ortum alicuius iunioris, nisi solummodo mediam hereditatem de foris, et in ipsam medietatem quam emerit, non faciat populationem usque in tertiam uillam. Iunior uero qui transierit de una mandatione in aliam, et emerit hereditatem alterius iunioris, si habitauerit in ea, possideat eam integram. Et si noluerit in ea habitare, mutet se in uillam ingenuam usque in tertiam mandationem, et habeat medietate prefate hereditatis, excepto solare et orto.*

XI. *Et qui acceperit mulierem de mandatione, et fecerit ibi nuptias, seruiat pro ipsa hereditate mulieris, et habeat illam. Si autem noluerit ibi morari, perdat ipsam hereditatem. Si uero in hereditate ingenua nuptias fecerit, habeat hereditatem mulieris integram.*

<sup>131</sup> Véxase, un pouco máis arriba, a nota 124.

<sup>132</sup> XIV. *Precepimus adhuc ut homo qui est de benefactoria cum omnibus bonis et hereditatibus suis eat liber quocumque uoluerit.*

XII. *Item decreuimus quod si aliquis habitans in mandatione asseruerit se nec iuniorem, nec filium iunioris esse, maiorinus regis ipsius mandationis per tres bonos homines ex progenie inquietati, habitantes in ipsa mandatione, confirmet iureiurando eum iuniorem et iunioris filium esse. Quod si iuratum fuerit moretur in ipsa hereditate iunior, et habeat illam seruiendo pro ea. Si uero in ea habitare noluerit, uadat liber ubi uoluerit, cum kauallo et atondo suo, dimissa integra hereditate et bonorum suorum medietate.*

XIII. *Mandauimus iterum et cuius pater aut auus soliti fuerunt laborare hereditates regis, aut reddere fiscalia tributa, sic et ipse faciat*<sup>133</sup>.

Na mesma liña de control daquel traballo rendeiro ou censual que podía ser social e economicamente asimilable ao servil, así como da intención de protexer os intereses dos propietarios das terras —entre eles os do propio monarca—, dirixíronse tamén o décimo e o undécimo decretos, igualmente referidos aos *iuniores de hereditate* ou *homines mandationis*, e así mesmo o décimo terceiro, sobre os que traballaban as herdades do monarca. O primeiro deles referíase precisamente ás cuestións que se derivaban das limitacións á plena liberdade que caracterizaban a estes labregos dependentes, de condición xurídica libre, pero que moraban e traballaban predios alleos. Por el, impedíaseles efectuar tratos ou transaccións de alleamento para con outros homes libres de status superior que non fosen campesiños dependentes coma eles ou elas (*nobilis siue aliquis de benefactoria*), con respecto a aquelas posesións inmobiliarias nas que os *iuniores* habitaban, isto é, con respecto ao solar e ao seu horto (*solare et ortum*). En troques, non ocorría o mesmo coas herdades *de foris*, é dicir, cos elementos de aproveitamento común, a metade dos cales si que era de libre disposición á vontade do *iunior*. Seguramente, a razón para a prohibición de allear o espazo habitable, o espazo cercado composto pola vivenda e os terreos anexos do *intus* da *villa*, estribase en que ao non estar, nin os nobres nin os de *benefactoria*, obrigados a satisfacer a obediencia debida por status social, aquel tipo

---

<sup>133</sup> *FL-Vázquez*, pp. 484-486. *FL-Comentarios*, pp. 47-60.

de alleamentos afectaría directamente aos intereses dos propietarios eminentes de tales solares. Ou o que é o mesmo, aos receptores dos servizos, das rendas e dos censos por usufrutualos, pois eran as herdades habitadas as que expresaban a dependencia campesiña. De feito, ningunha desas restricións existía se os tratos se establecesen entre dous campesiños da mesma condición —entre dous *iuniores*— e só verían limitacións de novo, precisamente, no caso de que ese novo *iunior* adquirente das terras non fose habitar nelas. Unha situación, esta última, na que tampouco el ou ela podía facerse co solar e coa horta e tan só outra vez coa metade *de foris*. Como demostrou C. Estepa, aínda que se tratase dun campesiño dependente, se non ía habitar no solar recentemente adquirido, non asumiría as cargas servís do predio, pois non podería servir ao propietario/a dominical de tal solar. Por esta razón, pese a compartir status social co vendedor, tamén este adquirente estaría a vulnerar as obrigas que aquela transacción levaba consigo. Máis aínda, era por iso que este *iunior*, comprador pero non emigrante á nova *villa*, tamén estaba obrigado a marcharse a vivir a unha *villa ingenua* para poder facerse con aquela metade *de foris*, é dicir, marchar cara unha *villa* que non estivese habitada por campesiños dependentes e abandonar por tanto a súa de orixe. Entendemos que, de non ser así, as novas herdades adquiridas serían asociadas ao solar dependente orixinal en que ese campesiño comprador vivía —e tal vez reclamadas por tanto polos seus actuais *domini*—. Isto é, en realidade, o que vén a dicir a lei leonesa é que un *iunior* que quixese comprar media herdade e actuar por tanto como unha persoa non dependente (na práctica iso supuña equipararse aos nobres e aos de *benefactoria*), debería xa que logo deixar de ser *iunior*, coa indubidable dificultade que isto houbo comportar; facendo desa última posibilidade rexida polo décimo precepto, unha situación seguramente moi excepcional<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> Sobre a lei X, así como sobre as cuestións da *hereditatem de foris* e da *populatione usque in tertia uilla*, véxase, SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976), «*Homines mandationis*», *pássim*, esp. pp. 425-431 e, máis polo miúdo, ID. (1976 [1927]), «Muchas páginas más sobre las behetrías», pp. 221-248. Máis recentemente, resulta obrigado referirse a C. Estepa Díez, quen revisou a fondo e de xeito monográfico esta pasaxe e as interpretacións que lle tiveran sido dadas ata o momento, para pasar a poñer o foco na diferenza entre *solar+ortum* e *hereditatem de foris* e chegar a conclusións novas

Polo que respecta ao decreto XI, preceptuaba a condición que debería cumprir todo individuo que contraese nupcias cunha muller de mandación: servir pola herdade desa muller coas cargas e servizos que lle correspondían ao mencionado inmovible. Iso si, no caso de que non quixesen habitar nel, perderían o seu usufruto, como xa vimos que era propio destes individuos se querían trasladarse a morar noutro lugar e exercer o seu dereito de libre movemento (decreto XII).

Non é isto o único que chama a atención para os nosos intereses. Temos tamén a cuestión da *hereditate ingenua*, ou da *uilla ingenua* do precepto anterior. Neste sentido, o uso de *ingenua* por oposición, e confrontado ás herdades traballadas polos homes e mulleres de mandación para referirse a aquelas que non estaban vinculadas a un distrito territorial destas características, reflicte que na sociedade de fai mil anos a concepción da liberdade plena ía moi aparellada á idea da propiedade plena. As terras alleas habitadas e traballadas por un campesiño arrendatario baixo réxime de usufruto non eran terras libres, senón terras con obrigas aparelladas e que ademais restrinxían simultaneamente a liberdade do propio campesiño —e do seu cónxuxe— a través dos obstáculos que lle dificultaron a posibilidade de abandonalas.

Que o status xurídico das terras diferise do das persoas no caso dos *homines mandationis* chama a atención, pois non falamos de herdades que previamente estiveran vinculadas ao traballo non-libre e que despois puidesen pasar a ser ocupadas por persoas libres, senón de propiedades que outrora pertenceran en plena propiedade aos antecesores destes *homines*. Segundo Sánchez Albornoz, derivado das concesións e doazóns a particulares —efectuadas polos monarcas leoneses— do goberno e da administración dos impostos nalgúns mandacións, teríase producido un proceso de degradación que acabou por converter en rendas ás contribucións fiscais que viñan satisfacendo os seus habitantes libres. Un proceso que transformaba a

---

parcialmente diferentes, clarificando a comprensión deste precepto —ao seu traballo debemos sen dúbida varias das aclaracións incluídas no noso sumario relato—: cf. ESTEPA (2012), «Propiedad agraria y dependencia campesina», *pássim*.

eses *homines mandationis* en verdadeiros campesiños en tenencia nas súas terras, pois estarían obrigados a abandonalas se querían exercer a liberdade de movemento que lles correspondía como *ingenui*<sup>135</sup>. Que as súas herdades fosen consideradas non-libres por unha fonte xurídica coma esta non deixa de ser salientable. É de esperar que ese proceso degradante que afectou ás herdades tamén damnificara aos seus ocupantes. Así, aínda que estamos a falar da condición xurídica da terra e non da das persoas —que como dixemos si eran libres—, a ninguén se lle escapa que, por extensión, o recoñecemento social e o status económico que conferiu o feito posuír o *dominium* sobre un territorio, a plena propiedade sobre unhas terras que ficasen libres de calquera señorío dominical —fose este do rei, dun magnate ou dunha igrexa—, tivo un peso moi importante ao situar ao individuo na sociedade. En troques, os que habitaron aquelas herdades que non eran inxenuas tiveron que verse abocados a un maior desprestixio social. Non puido ser doutro xeito.

Polo que respecta ao último decreto deste grupo, o decimo terceiro —pois o número XII xa foi comentado en varias ocasións— entra no mesmo intento de control e estabilización da situación, a través de disposicións que sancionaban as situacións persoais herdadas de antano. Nesta ocasión son os tributarios monárquicos e aqueles cuxos pais e avós viñan labrando as terras do rei, os que deberían continuar facéndoo da mesma maneira. Confirmación que fai pensar, de novo, que algunhas costumes se puideron ver alteradas polo desconcerto e as convulsións políticas e económicas das últimas décadas do século X e que as leis leonesas viñan a poñer orde e couto na situación, neste caso ao obxecto de preservar os ingresos do fisco rexio, así como tamén a man de obra das terras directamente administradas polo monarca.

Finalmente, outros dous preceptos máis merecen algún comentario sobre a materia deste traballo. Trátase do número IX, que se situaba entre o decreto xeral referido aos *servi* e o grupo anterior de restricións da liberdade aos dependentes *iuniores* e aos do fisco rexio,

---

<sup>135</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976), «*Homines mandationis*», pp. 515-542.



e doutro, o número V, no grupo inicial de leis referidas ás causas de carácter eclesiástico e que lexislaba sobre a forma de proceder no caso da morte dalgún home da Igrexa:

*V. Item decreuimus ut si forte aliquis hominem ecclesie occiderit, et per se ipsa ecclesia iustitiam adipisci non potuerit, concedat maiorino regis uocem iudicii, diuidantque per medium calumpniam homicidii.*

*VIII. Item mandauimus ut homicidia et ramos omnium ingenuorum hominum regi interna reddantur*<sup>136</sup>.

Como dicíamos, o quinto decreto estipulaba o modo de proceder ante a imposibilidade de que a igrexa puidese facer xustiza por si mesma no caso concreto de que alguén matase un *homo ecclesie*. Evidentemente, todo aquel que cometese un homicidio tiña que pagar a indemnización correspondente ou *calumpnia* por esa morte violenta e o que facía este decreto era implicar a actuación do meiriño do rei, naqueles casos nos que a igrexa en cuestión non puidese obter xustiza. Unha situación que levaba consigo o reparto da mencionada calumpnia por homicidio entre a institución eclesiástica agraviada e o propio meiriño, que actuara como representante ou voz desta no xuízo. O que se presta a unha maior interpretación é o significado da expresión *homo ecclesie*. Os comentaristas da edición bilingüe do foro leonés, baixo a dirección de Luis García de Valdeavellano, consideraron que a norma se estaba a referir precisamente a un non-libre da Igrexa, argumentando que foi frecuente por esta época a frase do tipo «home de tal» —en referencia ao dono ou señor— para nomear aos *servi*. Abrían ademais a posibilidade de que tamén puidera tratarse dun patrocinado ou dun colono, é dicir, de dependentes libres en situación económica servil para coa Igrexa, aínda que se decantaban pola primeira opción como a máis frecuente e para eles a máis factible. En troques, descartaban o feito de que o decreto se estivese a referir ao homicidio dun crego ou dun membro da Igrexa calquera, baixo a explicación de que nese caso estaba ausente a prescrición do

---

<sup>136</sup> FL-Vázquez, p. 484. FL-Comentarios, pp. 39-40 e 45-46.

correspondente pago do sacrilexio en que incorrera o homicida<sup>137</sup>. Sánchez-Arcilla, pola súa parte, considerou que a norma se estaba a referir a calquera home da Igrexa, tanto aos eclesiásticos como aos servos ou aos encomendados en dependencia, baixo a consideración de que o *sacrilegium* era unha sanción canónica que o decreto, en realidade, non tiña por que contemplar<sup>138</sup>. Se atendemos á posición do quinto decreto e o relacionamos co inmediatamente anterior, referido aos roubos de cousas da Igrexa<sup>139</sup>, parecería que o contexto en que se situaba a norma estaba máis próximo a interpretar que se trataba dunha medida referida aos «bens humanos» da Igrexa e, xa que logo, aos non-libres. Porén, en calquera caso, fose unha ou a outra a interpretación correcta, as dúas opcións contemplan que nesta lei se estaba a incluír aos non-libres pertencentes ás institucións clericais, tan frecuentes nas nosas fontes altomedievais, por ser precisamente eclesiástica a orixe da práctica totalidade delas. Circunstancia que confirma claramente esa xenérica denominación de *homines*, así como tamén a de *homo de*, como referida aos membros do estamento servil, xa fosen estes xuridicamente libres ou non.

Para rematar, a inclusión da novena norma ten máis que ver con aquilo que non di ca co seu contido explícito. Esa disposición, que establecía a percepción rexia das caloñas que correspondían aos homicidios e raptos de homes libres, continuaba a facer fincapé na estratificación social bipolar de tipo xurídico, separando desa maneira aos *ingenui* dos non-libres. Neste sentido, *servi e liberti* quedaban fóra da medida por unha cuestión ben clara, o pago da indemnización no caso do homicidio dun destes individuos si debía ir destinado á parte agravada pois era, en realidade, unha compensación pola perda

---

<sup>137</sup> *FL-Comentarios*, pp. 39-40. En canto ao *sacrilegium*, pode examinarse exactamente o precepto anterior sobre o roubo de cousas da Igrexa, no que se inclúe a cuestión do sacrilexio en caso de que esa rapina se realizase *infra cimiterium* (dentro de lugar sagrado): *IV. Mandauimus adhuc ut nullus audeat aliquid rapere ab ecclesia. Uerum si aliquid infra cimiterium per rapinam sumpserit sacrilegium soluat et quicquid inde abstulerit ut rapinam reddat. Si autem extra cimiterium iniuste abstulerit rem ecclesie, reddat eam et calumpniam cultoribus ipsius ecclesie more terre*, *Ibid.*, p. 36 (véxase tamén en *FL-Vázquez*, pp. 483-484).

<sup>138</sup> SÁNCHEZ-ARCILLA (1992), «El derecho especial de los fueros», pp. 244-245.

<sup>139</sup> *Id.* nota 137.

material que supuxera<sup>140</sup>. O que non podemos saber é se a relatada proximidade dos *iuniores* e doutros encomendados e patrocinados con respecto dos non-libres, se verificaba tamén neste tipo de medidas ata o punto de que tampouco se lles incluíse a todos eles no colectivo dos *ingenui homines*. Semella que non chegou tan lonxe esa aproximación de status como para que se mesturasen as situacións, polo menos dende o punto de vista do dereito, mais o propio Sánchez-Arcilla pareceu chegar a considerar tal posibilidade cando afirmou que as indemnizacións polo *homicidium* dun non-libre «irían destinadas a resarcir a perda material que suporía a morte do servo, ou doutros homes suxeitos a lazos de dependencia»<sup>141</sup>.

### 2.1.3. A obra lexislativa de Afonso X «O Sabio»

Desde un punto de vista xeral, a figura do escravo na obra lexislativa da época afonsina enmarcábase nunha clara idea de continuidade xurídica con toda a tradición romano-xermánica previa. A gran cantidade de similitudes entre o dereito sobre a escravitude reflectido no *Liber Iudiciorum* visigodo e o que se contemplaba nas *Sete Partidas*, pese aos seis séculos que separaban a ámbalas dúas compilacións, eran a demostración máis palpable desta continuidade. Na teoría legal, a condición de *siervos* e *siervas* —derivacións literais tiradas do latín *servus* e coas que se denominou en lingua romance castelá aos que non eran xuridicamente libres— parecera conservarse practicamente inalterada. Cuestión lóxica, despois de todo as *Partidas* eran unha compilación lexislativa que bebía da tradición do *ius commune*.

Que a sociedade hispana da segunda metade do século XIII posuía escravos é unha evidencia que se pode apoiar, como xa se fixo en referencia ao *Liber*, nun simple argumento cuantitativo: foron moitas, case tres centenares —nun repaso xeral sen afán de ser exhaustivo chegaronse a contabilizar 284—, as leis que nas *Sete Partidas* fixeron

<sup>140</sup> SÁNCHEZ-ARCILLA (1992), «El derecho especial de los fueros», p. 250.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 250 (o resaltado en cursiva é un engadido).

algún tipo de referencia aos individuos que carecían de liberdade. Aínda que este dato non supón unha presenza porcentual tan importante como a que se desprendía do código visigodo (pois a magna obra afonsina está composta por un total de 2683 leis, logo supón soamente un 10%), si permite corroborar a idea de que as bases legais da sociedade continuaban a poñer o acento na diferenza estatutaria existente entre libres e escravos. O prólogo dun dos títulos da Cuarta Partida, o vixésimo terceiro (*Del estado de los homes*), permite acreditar explicitamente este punto: *El estado de los homes et la condicion dellos se departe en tres maneras; ca o son libres, o siervos o aforrados, a que llaman en latín «libertos»*<sup>142</sup>. Noutras palabras, a estratificación da sociedade castelá medieval en base ao dereito era a propia dunha sociedade posuidora de escravos, a división nos tres *estados* ou condicións legais humanas que caracterizaban a este tipo de sociedades, a saber: libres, libertos e non-libres.

O feito de que, en comparación ao corpus legal visigodo, o regulamento en materia servil incluído nas Sete Partidas sexa menos representativo respecto da extensión total da obra, podería levar a pensar nunha tamén menor importancia da escravitude dentro da sociedade en cuestión. Porén, unha análise un pouco máis pormenorizada revela que se trataría dunha conclusión precipitada. Certamente, todo apunta a que na sociedade do século XIII o número de efectivos non-libres debeu ser moi inferior ao existente na centuria do 600, mais dun estudo que se centrase tan só nos contidos normativos non se podería chegar a tirar tal dedución. Todo o contrario. A atención ao status servil por parte dos xuristas deste período e o nivel de detalle e prolixidade co que trataron esta cuestión foi equiparable á que lle dedicaran séculos atrás os redactores do *Liber*; mesmo maior se cabe. A súa entidade foi tal que, precisamente, a lexislación incluída nas *Sete Partidas* serviría de fundamento xurídico para o sistema de explotación escravista practicado polo Imperio español desde o século XV ata o final mesmo do período colonial, ao sentar as bases para a elaboración do ordenamento

---

<sup>142</sup> *Partidas*, IV.23.Pról.

indiano e ao actuar tamén como o dereito supletorio deste<sup>143</sup>. Semella que esa menor representatividade cuantitativa se debeu máis á propia monumentalidade da obra afonsina en si mesma que a unha verdadeira redución da atención dos xuristas cara o status servil. Por conseguinte, a pesar do paso dos séculos, de que a sociedade desta época pouco ou nada tiña que ver coa do período visigodo e de que a proporción de escravos se tiña reducido de maneira exponencial, en liñas xerais a mesma noción legal de escravitude continuaba a estar vixente.

Polo que se refire a esas permanencias xurídicas, o dereito castelán da época do Rei Sabio continuou a establecer a total equiparación do escravo cos animais, as cousas e os bens mobles en xeral, como un factor definitorio esencial. Cuestión que se pode comprobar en moitas leis e xustificable a través de extractos como os que seguen:

- ...et pegujar tomó nombre de *pecunia*, que quier tanto decir como las riquezas apartadas que han los homes de qual manera quier que sean, así como siervos, et oro, et plata, et otras monedas, et heredades et ganados, et todas las otras cosas que tienen et de que son señores<sup>144</sup>.

- ...ca si la cosa quisiere demandar por suya et fuese mueble et viva así como siervo, debe decir el nombre dél si lo sopiere, o si es varon, o muger, o mancebo, o viejo, o negro o blanco; et si fuere caballo, o mula o otra animalia, debe decir de qual natura es et qué color ha; et si fuere pieza de oro, o de plata, o de otra cosa semejante de aquellas que se suelen pesar debe decir el peso dellas...<sup>145</sup>.

- Sierva, o yegua, o vaca o otra cosa semejante de aquellas que dan fruto de sí, si después que es furtada, o forzada o robada la venden a alguno...<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> LUCENA (2000), *Leyes para esclavos*, pp. 14-15.

<sup>144</sup> *Partidas*, I.21.1.

<sup>145</sup> *Ibíd.*, III.2.15.

<sup>146</sup> *Ibíd.*, III.29.5.

- Querellándose alguno delante del judgador del daño quel fuese fecho por razón de algunt siervo quel hobiesen muerto, o de caballo, o de rocin, o de mula, o de yegua, o de camello, o de elefante, o de toro, o de vaca, o de novello por domar, o de buey, o de puerco, o de puerca, o de carnero, o de morueco, o de oveja, o de cabrón, o de cabra, o de los fijos de cada una destas bestias sobredichas, estonce el juez debe mandar facer emienda sobre cada una dellas, de manera que peche por ella aquel que fizo el daño, tanto quanto pudiera mas valer aquella cosa desde un año en ante faste aquel día en que la mató<sup>147</sup>.

Son só algúns exemplos pero, como dicíamos, con bastante frecuencia os escravos e as escravas aparecían entre os bens e as propiedades que pertencían ás persoas libres. En consecuencia, como asimilables ás cousas ou ao gando —e a diferenza do resto dos homes libres—, podían ser comprados e vendidos<sup>148</sup>, doados<sup>149</sup>, trocados<sup>150</sup>, empréstados<sup>151</sup>, arrendados<sup>152</sup>, legados en testamento e herdados<sup>153</sup>, gardados en depósito<sup>154</sup>, empeñados<sup>155</sup>, ou mesmo xogados ao seren incluídos nunha aposta<sup>156</sup>. Como podemos observar, a atención que

<sup>147</sup> *Ibid.*, VII.15.18.

<sup>148</sup> Aínda que presente ao longo de todo o corpus legal, bastantes exemplos poden observarse no quinto título da partida V, *De las vendidas et de las compras*: *Partidas*, V.5.3, 11, 12, 20, 21, 23, 36, 45, 46, 47, 64 e 66. Obviamente, o home libre non podía ser vendido: *Ibid.*, V.5.16.

<sup>149</sup> Por exemplo nas capitulacións matrimoniais (na dote ou nas arras): *Ibid.*, IV.11.20 e 25. Mesmo a doazón pode ser prometida a futuro, a condición de que o receptor realice, en beneficio do doante, algún servizo estipulado: *Ibid.*, IV.4.2. De novo se estipula claramente que o home libre non pode ser prometido ou doado a outro como se fose escravo: *Ibid.*, V.11.22.

<sup>150</sup> *Ibid.*, V.6.4.

<sup>151</sup> *Ibid.*, V.2.6 e 7.

<sup>152</sup> *Ibid.*, V.8.8.

<sup>153</sup> Algúns exemplos: *Ibid.*, III.2.23; VI.9.6, 23, 26, 35, 38, 41 ou 48.

<sup>154</sup> *Ibid.*, V.3.10.

<sup>155</sup> *Ibid.*, V.13.2, 16, 36 e 37 (cf. V.13.4 e 6, sobre cuestións concretas nas que hai escravos que non poderían ser empeñados). O home libre non pode ser peñorado: *Ibid.*, V.13.3.

<sup>156</sup> Aínda que esta cuestión non se inclúe nas *Sete Partidas*, pode ser comprobada noutra das fontes lexislativas menores da época afonsina: o *Ordenamiento de las Tafurerías*, en concreto na disposición nº 24, que reza así: «Sobre cuerpo de cristiano, nin de judío, nin de moro non empresten

suscitaron os non-libres na obra afonsina chegou ata o detalle máis nimio e específico. Só nun caso concreto esta lexislación se amosaba un pouco menos dura que a emanada do reino visigodo: na obtención da condición servil por nacemento. Así, mentres o *Liber* se facía eco da costume xermánica e —como a lei lombarda ou a franca— se decantaba pola posibilidade máis restritiva de que un individuo herdase sempre o peor status dos seus pais, no caso de que un deles fose libre e o outro escravo; as *Partidas* facían valer a súa débeda para co dereito romano e aplicaban o principio do *partus sequitur ventrem* ao recibir un fillo/a o status xurídico materno, sen que importase o do seu pai<sup>157</sup>.

Polo que respecta aos dereitos que lles eran vedados como consecuencia desa equiparación cos bens mobles, nas *Partidas* tamén se continuaba coa mesma senda establecida polo corpus legal visigodo. Así, aquel que non era libre non podía ser demandante nun xuízo, agás se era escravo do rei ou en circunstancias excepcionais e en defensa do seu amo, sempre que outros libres non o puidesen facer<sup>158</sup>. Non podía actuar como representante legal<sup>159</sup>. Non se

---

dineros nin jueguen en las taurerías, porque saben que el cristiano que es suelto, e los judios e los moros, como quiera que son forros, e esten sobre sí señores; empero si algunos y oviere, que su moro o cativo quisiesen jugar o empeñar, puedenlo facer, o siervo o sierva, o el derecho que y oviere; e aquel que lo jugare o empeñare, e aquellos que jugaren o empeñaren su siervo sobre ello, en tal razon como esta, que lo fagan con buen recaudo, e si non, que se pierda» (*Ordenamiento de las Taurerías*, ley 24, p. 223).

<sup>157</sup> *Partidas*, IV.21.1 (vid. *infra*) e, especialmente, IV.21.2 («De cuál condicion son los que nascen de sierva et de home libre»); cf. *LV*, III.2.3 e 4 e 16. Respecto do dereito romano: *Institutionum*, I.4. Vid. tamén, VERLINDEN (1955), *L'esclavage*, T. 1, pp. 73-74; KING (1981), *Derecho y sociedad*, p. 186; DAVIS (1968), *El problema de la esclavitud*, p. 43.

<sup>158</sup> Só naqueles casos nos que tédoselle prometido a liberdade, por testamento ou por un intermediario que o comprase co obxecto de liberalo posteriormente, a devandita promesa fose incumplida (*Partidas*, III.2.8); ou ben cando alguén atentase contra os intereses do seu amo e este —ou os seus parentes— non puidesen defendelos, ora por estar fisicamente lonxe dos intereses afectados, ora porque foi na súa propia persoa na que recibiu o atentado —e.g. se o amo foi asasinado— (III.2.9). Destaca tamén a situación dos escravos do rei, pois a citada lei III.2.9 indica con claridade que o seu status privilexiado entre os non-libres non se debía ás súas propias capacidades senón que era unha simple extensión da maior honorabilidade do seu amo.

<sup>159</sup> Novamente só en defensa da súa propia liberdade ou dos intereses do seu amo, *Ibid.*, III.5.5. Véxase tamén a lei III.5.22.



recoñecía o seu xuramento<sup>160</sup>. Consecuentemente, tampouco tiña permitido testificar, máis que nas mesmas situacións insólitas que xa foran referidas pola lei visigoda e —como nela— sempre facéndoo baixo tortura, *porque los siervos son como homes desesperados por la servidumbre en que están, et todo home debe sospechar que dirien de ligero mentira et que encobririen la verdat quando alguna premia non les fuese fecha*<sup>161</sup>. Tampouco se lle permitía acusar a outra persoa, agás en delitos similares a aqueles nos podía efectuar demanda ou actuar como testemuño<sup>162</sup> e, por suposto, un escravo non podía ostentar o privilexio de vulgar<sup>163</sup>.

Igualmente —e fóra do marco estritamente xudicial—, outros dereitos que se lles vedaban aos non-libres a raíz da súa alienación social eran, por exemplo, a imposibilidade de recibir as ordes eclesiásticas sagradas<sup>164</sup>, de actuar como testemuños na validación e confirmación dun testamento<sup>165</sup>, ou tamén o dereito a redactar a súa propia escritura testamentaria<sup>166</sup>. Ademais, e como sería de esperar, na segunda metade do século XIII un non-libre tampouco tiña permitido ser detentor da plena propiedade —é dicir, do *dominium*— sobre

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, III.11.3 e 7.

<sup>161</sup> As excepcións eran: caso de traizón ao rei ou ao reino por parte do acusado; caso de adulterio cometido pola súa señora; ou no caso do homicidio do señor ou da señora en determinadas circunstancias (se o homicida fose o cónxuxe; se fose algún parente ou herdeiro do propio señor/a; ou se fose outro señor/a que compartise a propiedade sobre ese/a escravo/a que habería de testemuñar): *Partidas*, III.16.13 (a cita tamén pertence a esta lei). Respecto do adulterio véxase tamén a lei VII.17.10, onde se afirma que afecta tanto ao home como á muller acusados de adulterio, mais pola contra toda a explicación da lei versa soamente arredor do posible adulterio cometido pola señora.

<sup>162</sup> *Ibid.*, VII.1.2 e 3.

<sup>163</sup> *Ibid.*, III.4.4

<sup>164</sup> Aínda que hai varios matices sobre a posible ordenación co descoñecemento ou non do amo —así como do propio ordenante—, se o que recibiu foron as ordes menores sempre podería ser retornado ao seu status servil orixinal como se iso non tivese ocorrido. No caso dos «ordenados de epístola» —enténdese que os que chegaron a acceder ao subdiaconado— ou dos de evanxeo, xa non poderían ser «desordenados», mais debían repor a perda ao seu antigo señor, ben outorgándolle un novo escravo, ben, se non puidesen cumprir esa premisa, retornando ao poder del pero para servirlle en diante nos oficios de carácter eclesiástico: *Partidas*, I.6.18. *Vid.* tamén *Ibid.*, IV.22.6.

<sup>165</sup> *Ibid.*, VI.1.1 e 9.

<sup>166</sup> *Ibid.*, VI.1.16.

outras cousas, nin sequera sobre o seu propio peculio, pois «non serie guisada cosa que hobiese señorío sobre las otras cosas quien non lo ha sobre sí mesmo»<sup>167</sup>. Porén, aínda que se estipulaba explicitamente que o peculio do escravo sempre pertencía por enteiro ao seu señor<sup>168</sup>, da lei en que se prohibía aos que non eran libres actuar como fiadores, tamén se desprendía que nalgúns casos o escravo si podía chegar a ser propietario. A medida estaba ben clara: *ningunt siervo non puede entrar fiador por otro, fueras ende si hobiese pegujar apartado quel hobiese dado su señor; ca entonce por las cosas que pertenescen al pegujar bien podría entrar fiador por otro*<sup>169</sup>. Que se lle prohibise ser fiador era completamente lóxico: non podía actuar como avalista aquel ao que non se recoñecía como propietario lexítimo daqueles bens cos que tería que avalar. Agora ben, da excepción incluída desprendíase que un señor, por propia vontade e unilateralmente, si podía concederlle —e recoñecerlle— ao seu escravo a plena propiedade sobre certos bens «apartados». Ou o que é o mesmo, certos bens separados, a modo de peculio, daqueloutros sobre os que só tiña a posesión pero non a propiedade. Unha excepción que pode parecer menor pero que, en realidade, creaba un interesante paradoxo pois, indirectamente, se esa doazón significaba o *dominium* pleno, estáballe a proporcionar ao escravo outros dereitos propios dos libres e a xerar, á súa vez, novas excepcións en varias das restricións legais anteriormente mencionadas. En efecto, se un non-libre podía ser propietario, iso había de implicar tamén a responsabilidade legal sobre eses bens, a posibilidade de allealos de calquera maneira e beneficiarse deles de xeito particular —sen contar co seu señor—, a posibilidade de legalos e, xa que logo, tamén a de testar, etc. Non podemos saber as restricións que existiron —se existiu algunha— sobre os dereitos do escravo nese peculio «apartado», pero esta excepción demostraba, sen dúbida —como moitas outras

<sup>167</sup> *Ibid.*, III.29.3. Sobre o peculio véxase tamén a lei IV.21.7 (*Cómo las ganancias que facen los siervos deben seer de sus señores*).

<sup>168</sup> *Partidas*, IV.21.7.

<sup>169</sup> *Ibid.*, V.12.2. Véxase tamén unha consideración similar sobre peculio outorgado polo señor en V.14.17.

incoherencias do dereito da escravitude—, as dificultades que entrañaba manter vixente unha ficción de tal calibre como era a de reificar ou tratar aos seres humanos como bens mobles ou semoventes.

Polo que respecta á cuestión dos status sociais diferenciados, e do honor ou da deshonra aparelado a cada un deles, novamente *As Sete Partidas* amosaban a persistencia daquel principio reitor da división social dos homes libres entre os maiores e os menores. Claramente se distinguía esta separación de privilexiados e non privilexiados que xa se amosaba no dereito da época visigoda, pero facíao tamén, desta volta, afectando plenamente ao simbolismo da honra e a dignidade —que comentabamos que non parecía tan directamente atinxido por esta polarización social entre os *honestiores* e os *humiliores* do século VII—. Semella que o que se produciu foi o asentamento e a consolidación da concepción social que separaba e illaba aos poderosos a través dunha xustificación política e simbólica. Por suposto que continuou vixente o establecemento dun dereito discriminatorio, que estratificaba socialmente a través dos privilexios que concedía ás capas máis altas da sociedade e da restrición progresiva deles a medida que se descendía na pirámide social —ata a case carencia total dos non-libres<sup>170</sup>. Pero é que, ademais, cara o baixo medievo as *Partidas* amosaban unha mentalidade evolucionada, na que a dignidade se unía ao honor e conformaba unha característica máis coa que diferenciar a eses estamentos privilexiados do resto da poboación.

De feito, na nosa análise do dereito visigodo a simple ostentación da liberdade era fornecedora de certa *dignitas*, o que o convertía nunha lexislación que poñía o acento esencial na barreira que separaba aos libres dos non-libres (pese a que non esquecía as diferenzas

---

<sup>170</sup> Ese carácter discriminatorio do dereito afonsino pode acreditarse coa seguinte lei: «La fuerza del estado de los homes se departe en muchas maneras; ca otramiente es judgada segunt derecho la persona del libre que la del siervo, como quier que segunt natura non haya departimiento entre ellos; et aun de otra manera son honrados et judgados los fijosdalgo que los otros que son de menor guisa, et los clerigos que los legos, et los fijos legítimos que los otros de ganancia, et los cristianos que los moros nin los judios. Otrosi de mejor condicion es el varon que la muger en muchas cosas et en muchas maneras, asi como se muestra abiertamente en las leyes de los títulos deste nuestro libro que fablan en todas estas razones sobredichas». *Partidas*, IV.23.2.

internas a cada un destes dous colectivos humanos). Na lexislación afonsina esa barreira continuaba plenamente vixente, pero unha nova se lle superpuxera en importancia: a que distinguía xuridicamente aos privilexiados do resto da sociedade. Unha división que se xustificaba a través do honor e do poder que a dignidade da nobreza lles confería aos membros do primeiro grupo, e da que carecían completamente os restantes non-privilexiados, fosen libres ou non. Na longa duración, o proceso de mudanza social que xa se apuntaba no dereito altomedieval aparecía consolidado, medio milenio máis tarde, cun estamento nobiliario totalmente asentado no cumio da sociedade, grazas á honra que a súa ascendencia e liñaxe lle reportaba, e que agora se introducira explicitamente no marco xurídico-legal.

Tal era a relevancia desa honra que, neste compendio lexislativo, os privilexiados e poderosos foron a miúdo caracterizados e definidos como *homes honrados*, aos que se lles opoñían os *homes de menor guisa*, os *homes viles* ou os homes do *común*<sup>171</sup>. Algunha lei mesmo falaba de honrados, viles e servos, como os tres status sociais diferenciábles<sup>172</sup>, mentres noutras se amosaba con exemplos, o tipo de persoas que era englobado baixo o cualificativo de «honrados» e todos eles pertencían ao estrato nobiliario, e.g.: ricoshomes, infanzóns, cabaleiros, bispos, prelados, etc.<sup>173</sup>. Pola contra, tres eran os tipos sociais aos que se refería a lei cando falaba dos de clase inferior, dos

<sup>171</sup> Algúns exemplos: *Ibid.*, I.18.5 («home que toviese lugar honrado» vs. «home que fuese de menor guisa et non toviese lugar honrado»); II.26.17 e 25, II.28.3, 4, 6, 7 e 10 («mayores» vs. «menores»); II.16.4 e II.28.3 («honrados» vs. «menores»); I.18.12, II.7.6, II.13.7, 9 e 18 («honrados» vs. «de menor guisa»); VII.4.3 («home poderoso» vs. «de menor guisa»); VII.17.14, VII.18.3 e VII.29.4 («home honrado» vs. «home vil»); II.9.1 («Oficio tanto quiere decir como servicio señalado en que home es puesto para servir al rey ó *al comun* de alguna cibdat ó villa»).

<sup>172</sup> *Partidas*, VII.19.2.

<sup>173</sup> «...Si fuere ricohome ó concejo de algunt logar, ó otro home honrado asi como arzobispo, ó obispo, ó maestre de alguna órden, ó comendador, ó prior ó abad, qualquier destes sobredichos (...) peche al rey cient maravedis porque despreció su mandamiento; et si fuere infanzon ó otro caballero ó home honrado de villa, peche treinta maravedis al rey; et si fuere home de menor guisa peche diez» (*Ibid.*, III.7.8). *Vid.* tamén II.13.19 e III.22.25. Verbo das persoas honradas tamén é de destacar a seguinte pasaxe: «*Illustres personae* son llamadas en latin las personas honradas et de grant guisa, et que son puestas en dignidades, asi como los reyes et los que decenden dellos, et los condes, et otrosi los que decenden dellos, et los otros homes honrados semejantes destos» (IV.14.3).

de *menor guisa*: primeiro, aqueles que non eran fidalgos, isto é, aqueles que non pertencían á caste nobre; segundo, aqueles que non eran ricos e poderosos; e terceiro, aqueles que nin sequera eran libres<sup>174</sup>. De «mesteirais e labradores» se falaba noutro lugar para referirse a esa *gente menuda*<sup>175</sup>. Por conseguinte, os homes menores englobaban a todo o resto do espectro social non-privilexiado, incluíndose así mesmo aos escravos e escravas<sup>176</sup>.

Pero continuemos coa non-liberdade legal nas *Partidas*. Ademais da «deshumanización» dos non-libres e da súa carencia de dereitos, outra cuestión de relevancia ao estudar a lexislación sobre a escravitude tiña moito que ver cos castigos e cos malos tratos que os señores podían propinar aos «seus» seres humanos para disciplinalos. Un asunto que caracterizaba especialmente a situación dos non-libres, pero que na *Lex Visigothorum* tamén se estendía a aqueles individuos inxenuos que se atopaban baixo a autoridade ou o patrocinio dun señor. Polo que respecta á lexislación redactada cara finais do século XIII, novamente a situación amosaba seguir a mesma pauta legal, o mesmo camiño marcado polo dereito previo, pero simultaneamente, como ocorría nos puntos anteriores, tamén proporcionaba certos detalles que nos deixan percibir as mutacións sociais ocorridas.

As *Partidas* manifestan en repetidas ocasións a presenza duns individuos non-libres temerosos do posible maltrato que podían recibir

---

<sup>174</sup> «Percebido ha de ser el judgador que hobier de poner pena á algunt home por razon de sacrilegio que hobiese fecho, ca debe meter mientes que home es el que lo fizo si es fidalgo ó non, ó si es rico ó pobre, ó si es libre ó siervo; ca de una manera debe dar pena á los honrados, et de otra á los de menor guisa» *Ibid.*, I.18.12. Respecto da vinculación entre riqueza e poder, xa vimos que no *Liber Iudiciorum* o estamento privilexiado se caracterizaba precisamente polo potencial económico (v. nota 17); no século XIII, aínda que non foi o aspecto definitorio esencial do estamento privilexiado —pois tiña maior relevancia a honra e «o sangue»—, continuaba a ser un factor moi importante, véxase senón a unión entre riqueza, poder e honra na lei VII.27.1 ou tamén en IV.27.2.

<sup>175</sup> «Cuidan algunos homes que pueblo es llamado la gente menuda, asi como menestrales et labradores, mas esto non es asi, ca antiguamente en Babilonia, et en Troya et en Roma, que fueron logares muy señalados, et ordenaron todas las cosas con razon, et posieron nombre á cada una segunt que convenia, pueblo llamaron el ayuntamiento de todos los homes comunamente de los mayores, et de los menores et de los medianos», *Ibid.*, II.10.1.

<sup>176</sup> Ben claro quedaba ese carácter inclusivo naquelas leis que estipulaban unhas medidas para os honrados ou para os cabaleiros e outras para todos os demais: para «os outros homes de menor guisa» ou, simplemente, para «os outros» en xeral (*Vid. Partidas*, I.2.5 e II.13.8, respectivamente).

por parte dos seus señores. Mostran con absoluta naturalidade que o medo podía ser o causante de moitas das decisións que eles tomaban e que o intento de evitar a punición se agochaba a miúdo detrás das solicitudes de asilo eclesiástico e das fuxidas<sup>177</sup>. De feito, nunha das leis, cando se fala do temor e do medo, amósase claramente a normalidade desa afección psicolóxica constante que os escravos haberían de posuír simplemente debido ao status social en que se atopaban, ao tempo que se revela tamén a impunidade legal dos señores para castigalos ao seu antollo: *Et el otro miedo que viene de espanto de premia, es atal como el que han los siervos a los señores, temiendo que por la servidumbre en que ellos son, toda cosa que los señores fagan contra ellos, que lo facen et pueden facer con derecho*<sup>178</sup>. Queda claro que era unha situación absolutamente normal que o non-libre temese ao seu señor, e tamén a razón pola que isto habería de ser así. Os señores, como no pasado visigodo, eran libres de reprendelos e de punilos case sen trabas legais, sacando a citada prohibición de matalos sen razón, ou o caso específico de terse comportado cunha excesiva e inxustificada crueldade, pois nesta circunstancia —se podía ser demostrada—, estipulábase que o xuíz vendera aqueles escravos a outro señor afastándoos dos sádicos comportamentos do primeiro:

Llenero poder ha el señor sobre su siervo para facer dél lo que quisiere; pero con todo eso nol debe matar nin estemar, maguer le faciese por qué, á menos de mandamiento del juez del logar, nil debe ferir de manera que sea contra razon de natura, nin matarle de fambre, fueras ende si lo fallase con su muger ó con su fíja, ó faciendo otro yerro semejante destes, ca entonce bien lo podrie matar. Otrosi decimos que si algunt home fuese

---

<sup>177</sup> *Partidas*, I.11.3 («Siervo de alguno fuyendo á la egleſia por miedo de su ſeñor...»); VII.14.26 («...Et aun decimos que ſi el ſiervo de alguno ſe fugieſe á ſu caſa por miedo que hobieſe dél por razon de algunt yerro que hobieſe fecho, et ſe fueſe aſconder á caſa de alguno que fueſe amigo de ſu ſeñor, con entencion quel gaſaſe perdon dél que no le ficiſe mal por el yerro, que á eſte atal en cuya caſa lo fallafen, non le deben demandar pena...»).

<sup>178</sup> *Ibíd.*, II.13.15.

tan cruel á sus siervos que los matase de fambre, ó los feriese mal ó les diese tan grant lacerio que lo non podiesen sufrir, que entonce se pueden quejar los siervos al juez, et é de su oficio debe pesquerir en verdad si es así, et si lo fallare por verdad, débelos vender et dar el prescio dellos á su señor: et esto debe facer de manera que nunca puedan seer tornados en poder nin en señorío de aquel por cuya culpa fueron vendidos<sup>179</sup>.

Aínda que legalmente o señor seguía podendo maltratar ao seu non-libre, a excepción contemplada na lei anterior comportaba un mínimo de amparo legal cando a brutalidade e a saña daquel excedían os límites do que se consideraba razoable. Uns límites que, como vemos, parecían conectarse en todo caso co homicidio do escravo ou coa súa tentativa —circunstancia que tamén se contemplaba na lexislación visigoda—. Sexa como for, o medo parecía estar bastante xustificado. Con todo, os non-libres non só debían temer ao seu propio señor senón tamén aos que fosen inimigos del, pois como «bens» que eran, como parte das propiedades do primeiro, podían mesmo acabar sendo as vítimas colaterais das disputas do seu amo. Así, da lexislación desprendíase que neste tipo de conflitos persoais a miúdo se danaban e menoscababan as propiedades e os bens do adversario, xa se tratase de produtos agrarios, de gandos ou de *siervos*, polo que en ocasións foron realmente estes últimos os que sufriron as verdadeiras consecuencias da porfía entre os dous homes libres<sup>180</sup>.

No que respecta aos castigos en si mesmos, ademais das reprimendas físicas e dos lategazos que non chegasen a ser mortais, tamén a pena de privación de liberdade foi reflectida no compendio legal afonsino. Tanto é así que, de feito, o presidio era considerado como a pena propia dos non-libres; como un tipo de condena que non debía serlle administrado ao resto da poboación porque, «la carcel non

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, IV.21.6. Ademais de polo maltrato inxustificado e excesivo, o señor tamén se podía ver obrigado a vender ao seu non-libre se lle tivera ordenado delinquir (en palabras do compendio, que lle «mandase facer alguna cosa contra razón ó contra derecho»); *ibid.*, V.5.3.

<sup>180</sup> *Ibid.*, V.14.13.



es dada para escarmentar los yerros, mas para guardar los presos tan solamente en ella fasta que sean julgados»<sup>181</sup>. Un correctivo que o/a escravo/a podía cumprir de dúas formas: ora a través da reclusión nunha prisión privada; ora mediante a utilización de cadeas, cepos ou cordas, coas que amarrar o indisciplinado *siervo*<sup>182</sup>.

Parece lóxico pensar que detrás do feito de considerar ao castigo carcerario como característico dos non-libres se agochase unha especial valoración ou estima por parte da sociedade medieval cara a liberdade de movemento. Unha cuestión que encaixaría plenamente ademais coa situación daqueles *iuniores* [*de capite*] do século XI, dos que xa comentamos (*vid. supra*) que moi posiblemente a súa práctica equiparación cos *servi* non-libres se debeu, precisamente, á súa incapacidade para poder desprazarse libremente, a consecuencia do seu status social servil e da súa dependencia e control estritos baixo a autoridade dun señor. Sen dúbida, a liberdade de movemento —ou, polo menos, a posibilidade teórica de levala á práctica— foi un aspecto esencial do que realmente significaba ser un home libre no imaxinario colectivo medieval. Así o reflectiron as leis:

...decimos que servidumbre es cosa que aborrecen los homes naturalmente: et en manera de servidumbre vive non tan solamente el siervo, mas aun aquel que non ha libre poder de ir del lugar do mora á otro lugar. Et aun dixieron los sabios antiguos que non es suelto nin quito

<sup>181</sup> A cita completa resulta de interese: «La quarta [refírese aos tipos de penas] es quando mandan á alguno echar en fierros que yaga siempre preso en ellos, ó en carcel ó en otra prision: et tal prision como esta non la deben dar á home libre sinon á siervo; ca la carcel non es dada para escarmentar los yerros, mas para guardar los presos tan solamente en ella fasta que sean julgados» (*Partidas*, VII.31.4). Outro exemplo que denota esa identificación da privación de liberdade coa figura do non-libre: «Demandando un home a otro en juicio diciendo que era su siervo et que se le fuera, maguer el demandado conosciase que fuera en su poder et que lo toviera en fierros como á siervo, teniéndolo preso torticeramente, estonce el que lo demandase así es tenuto de probar et de dar alguna razon derecha por que lo demanda» (*Ibid.*, VII.14.27, o subliñado é un engadido). Estar «en fierros» era tamén a expresión empregada para referirse á pena de traballos forzados establecida por un xuíz, sen dúbida pola similitude existente entre esta situación e a dun prisioneiro —ou a dun escravo—, *vid. novamente*, a lei VII.31.4.

<sup>182</sup> Por exemplo, *Ibid.*, VII.15.8 e VII.29.15.

de prision aquel á quien han sacado de los fierros, et tiénenlo por la mano et le dan guarda cortesaneamente...<sup>183</sup>

A liberdade nas *Partidas* aparecía definida como *poderío que ha todo home naturalmientras de facer lo que quisiere, solo que fuerza o derecho de ley o de fuero non gelo embargue*<sup>184</sup> e, evidentemente, un non-libre, pero tamén moitos dos demais libres, non podían cumprir estes requisitos. A súa pertenza ou submisión para con outro individuo implicaba que fosen outras as forzas e as autoridades que estaban en disposición de embargar a súa liberdade individual, máis alá do mero dereito.

Nesa liña —e como sería de esperar—, a cuestión da lexitimidade que un señor posuía para castigar ao seu «gando humano» non se limitaba tan só á figura dos non-libres. Como xa ocorrera no período visigodo, moitos outros individuos podían verse igualmente afectados. Tratábase novamente dos que se atopaban baixo o poder e a autoridade dun patrón: *Castigar puede el padre a su fijo mesuradamente, et el señor a su siervo o a su home libre et el maestro a su discípulo*<sup>185</sup>.

Para poder concretar a quen se está a referir a lei citada ao falar do *home libre* baixo a autoridade dun señor, poderíamos apoiarnos —seguindo a idea da continuidade lexislativa— no estudo da *Lex Visigothorum*, que se refería á institución do *patrocinium* nuns termos bastante parecidos. De ser así, chegaríamos a pensar que case tódolos non-privilexiados puideron ser castigados polos seus señores. Nada máis lonxe da realidade. Sacando as pequenas comunidades rurais autónomas que puidesen perdurar nesta altura e a situación particular que se viviu nos espazos urbanos, a inmensa maioría da sociedade estaba inmersa na rede clientelar de dependencias persoais propia do feudalismo, polo que resulta excesivo e a todas luces erróneo considerar que a capacidade castigadora dun señor puidese ser

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, VII.33.13 (p. 726).

<sup>184</sup> *Ibid.*, IV.22.1.

<sup>185</sup> *Ibid.*, VII.8.9.

aplicada, baixo o seu libre albedrío, sobre todos e cada un dos seus súbditos. Facelo implicaría ir totalmente en contra, precisamente, do imperio do dereito que ata agora estivemos a comentar. Semella moito máis atinado interpretar a ampliación aos libres, desa lexitimación da autoridade dun señor para tomar a xustiza pola súa man, dun xeito máis restritivo e que implicase só aos individuos máis sometidos. Así, e aplicando un filtro máis selectivo, temos dúas posibilidades. En primeiro lugar, non podemos descartar en absoluto que puidesen verse afectados pola disposición anterior aqueles campesiños libres que carecían da autonomía económica que proporcionaba o feito de ser propietario. É dicir, aqueles que habitaban e traballaban unhas terras alleas incluídas no patrimonio inmobiliario dun señor e ás que se atoparon *de facto* adscritos de xeito hereditario e a perpetuidade. De feito, e en correspondencia coa importancia que se lle deu á liberdade de movemento, unha lei chegou a demostrar que, socialmente, os colonos *solariegos* foron asimilados dentro da non-liberdade xunto cos *siervos* e as *siervas*, pese a que desde un punto de vista estritamente xurídico non formaban parte do colectivo non-libre<sup>186</sup>. Como dicía Ruth Mazo, «a diferenza entre a escravitude e a servidume, a forma de non-liberdade xeralmente considerada como característica da Europa medieval, é fundamentalmente unha distinción económica: escravos e servos desempeñaron funcións diferentes pero ambos padeceron a mesma clasificación de non-libres»<sup>187</sup>.

Xa que logo, semella que a nosa interpretación, que practicamente equipara a servidume campesiña económica coa non-liberdade

<sup>186</sup> «Los perlados han mayorias en siete maneras por honra de santa eglesia mas que los otros clérigos (...) la tercera que si era siervo, ó solariego, ó de linage alguno dellos, que de alli adelante finca por libre et nol puede ninguno tornar á servidumbre nin á facer aquel servicio á su señor quel ante facie», *Partidas*, I.5.65. Sobre a definición de *solariego* nesta mesma fonte: «Et solariego tanto quiere decir como home que es poblado en suelo de otri: et este atal puede salir quando quisiere de la heredad con todas las cosas muebles hi hobiere; mas non puede enagenar aquel solar nin demandar la mejoría que hi hobiere fecha, mas debe fincar al señor cuyo es; pero si a la sazón que el solariego pobló aquel lugar rescibió algunos maravedís del señor, o fecieron algunas posturas de so uno, deben seer guardadas entre ellos en la guisa en que fueren puestas; et en tales solariegos como estos non ha el rey otro derecho ninguno, sinon tan solamente moneda», *ibid.*, IV.25.3.

<sup>187</sup> MAZO (1988), *Slavery and Society*, pp. 5.

xurídica, tivo moitos visos de realidade<sup>188</sup>. Porén, a segunda posibilidade é aínda máis fácil de verificar. Partindo simplemente da comparación cos outros dous elementos incluídos na cita literal anterior —os fillos respecto do pai e os discentes discípulos respecto do seu mestre—, podemos afirmar categoricamente que aos que seguro se estaban a referir as *Partidas* era a aqueles individuos libres cuxa relación de dependencia tivo un carácter máis claramente asimétrico e máis propio dun modo de produción escravista. A aquelas persoas que serviron de maneira directa e permanente ao seu señor porque moraban baixo o mesmo teito ca el —ou cando menos dentro da súa herdade—, e que traballaron naqueles bens e inmobles administrados directamente pola casa señorial central para satisfacer as súas necesidades diarias. Aqueles, en definitiva, que aínda que eran xuridicamente libres, desde unha óptica socioeconómica se atopaban máis próximos á situación dos verdadeiros escravos.

Non se trata só dunha intuición. Se afondamos na análise da lexislación emanada das *Partidas* podemos verificar tal aseveración ao comprobar que, mesmo desde unha óptica plenamente xurídica, a situación dos *serventes* e dos *criados* libres estivo practicamente equiparada coa dos *siervos* e *siervas* non-libres, aos que en múltiples ocasións se lles asimilou. Certamente, eles tampouco puideron establecer acusación nin demanda en contra do seu señor<sup>189</sup>, tampouco serían escoitados se intentasen infamalo<sup>190</sup>, tamén recibirían a tortura

---

<sup>188</sup> De feito, para Carlos Estepa, aquel *junior* que antes víamos nas leis leonesas con capacidade de movemento, aínda que séndolle este dereito restrinxido *de facto*, sería precisamente o antecedente social do campesiñado *solariego* dos séculos plenomedievais, completando así o proceso de fusión e conxerencia estatutaria: ESTEPA (2012), «Propiedad agraria y dependencia campesina», p. 496.

<sup>189</sup> *Partidas*, III.2.6 (prohibición de demandar ao señor —coa mesma excepción que no caso dos non-libres: traizón ao rei e ao reino—) e VII.1.2 (prohibición de acusar). Ben é certo que, dentro do sistema patriarcal imperante cara o século XIII, tampouco podían establecer acusación as mulleres e os nenos, así como, todo aquel que xa estivese inmerso noutras dúas acusacións, os pobres (con menos de 50 maravedís), os delincuentes, os que tivesen realizado falso testemuño previamente ou aqueles dos que se demostrase colusión.

<sup>190</sup> «Maguer diximos en la ley ante desta que los que dixieren mal dotros si lo probaren, que non deben recibir pena por ende, decimos que cosas hay en que non serie asi. Et esto serie como si el fijo, ó el nieto ó el biznieto dixese mal ó deshonorase á su padre, ó á su abuelo ó á su bisabuelo, ó el aforrado á aquel que lo aforró, ó el criado á aquel que lo crió ó con quien vivió, ó el siervo á su señor, ó el que vivió por sirviente ó familiar de alguno á soldada, á aquel con quien vivió así;

→

para indagar sobre o posible homicidio daquel<sup>191</sup> e, igualmente, nalgún caso serían obxecto xunto cos non-libres da sentenza máis dura das consideradas por infrinxir a lei<sup>192</sup>. De feito, nas aclaracións terminolóxicas referidas cara o final da compilación afonsina, serventes e criados conformaban, xunto cos non-libres e cos familiares directos dun señor, a súa «familia»; e, así mesmo, todos eles formaban parte tamén do chamado colectivo «doméstico» dese señor, xunto aos *labradores que labran sus heredades et los aforrados*:

Et aun decimos que por esta palabra familia se entiende el señor de la casa et su muger, et todos los que viven con él sobre que ha mandamiento, asi como los fijos, et los servientes, et los siervos et los otros criados. Et familia es dicha aquella en que viven mas de dos homes á mandamiento del señor, mas dende ayuso non serie familia. Et aquel es dicho *paterfamilias*, el que es señor de la casa, maguer non haya fijos: et *materfamilias* es dicha la muger que vive honestamente en su casa, ó es de buenas maneras. Otrosi son llamados domésticos todos estos, et demás los labradores que labran sus heredades et los aforrados<sup>193</sup>.

Como se pode comprobar, a incorporación da cita completa resulta importante por canto reflicte unha realidade esencialmente

---

porque maguer los otros hombres toviesen á alguno destos por malo por algunt yerro que hobiese fecho, pero estos atales por el debdo que cada uno dellos ha con los sobredichos, non lo deben maltratar asi nin afrontarlos; ante decimos que si mal oyesen decir dellos que les debe mucho pesar, et vedar et constrarstar á los que esto dixiesen que lo non digan», *ibid.*, VII.9.2. Obsérvese como os familiares de xeracións posteriores, os libertos, os non-libres, os serventes e os que foron criados na casa de alguén, se encontran todos nun mesmo contexto e nunha posición dependente similar debido á relación de proximidade que contraerían, ben para cos seus devanceiros familiares, ou ben para cos seus amos ou señores, segundo o caso.

<sup>191</sup> *Ibid.*, VII.30.7.

<sup>192</sup> Por exemplo, as penas por xacer cunha muller virxe, cunha viúva honesta ou cunha relixiosa eran: «si el que lo ficiere fuere home honrado, debe perder la meytad de todos sus bienes et seer de la cámara del rey: et si fuere home vil, debe seer azotado publicamente et desterrado en alguna isla por cinco años. Pero si fuere siervo ó sirviente de casa aquel que sosacase ó corrompiese alguna de las mugeres sobredichas, debe seer quemado por ende», *ibid.*, VII.19.2.

<sup>193</sup> *Ibid.*, VII.33.6.

doméstica da escravitude a partir a baixa Idade Media, pero tamén a vinculación que existiu entre o concepto de familia e a autoridade patriarcal do chamado «señor da casa». Unha autoridade que exercía, dende a súa posición dominante, sobre os seus fillos e sobre a súa esposa, pero tamén —froito dunha relación diferente— sobre todos os que nesa mesma casa cohabitaban e servían, xa se tratase de criados, de serventes ou de escravos. Unha autoridade baseada no espazo propiamente doméstico pola que, en definitiva, se viña a xustificar a práctica equiparación legal que exemplificabamos no parágrafo anterior entre os non-libres e eses serventes e criados xuridicamente libres<sup>194</sup>. De feito, da cita anterior mesmo poderíamos inferir que a proximidade social existente entre eses dous grupos puido chegar ser maior, aos ollos dos contemporáneos, que a que habería entre un escravo e un liberto, pois deste último non se afirmaba a súa pertenza á «familia» do señor. Semella que non foi habitual que o liberto —ou *aforrado*— habitase na casa do seu antigo señor e lle servise baixo un modo de explotación permanente tipicamente escravista. Seguramente, porque cando o escravo era manumitido adoitaba outorgárselle un peculio do que poder vivir, o que provocaría que ese novo liberto ou liberta, se non moraba xa dunha maneira autónoma coa súa propia familia cando era non-libre, si pasase a partir do momento da súa liberación a establecerse pola súa conta.

Sexa como for, a asimilación relatada entre a servidume doméstica e a non-liberdade xurídica é a primeira variable que nos comeza a transmitir a idea de que unha fonda transformación do colectivo non-libre se tivera producido entre a época visigoda e o final da centuria do 1200, a pesar de que nunha vista de ollos xeral a súa

---

<sup>194</sup> Outras leis que equiparaban aos non-libres con serventes e criados: *Partidas*, V.13.5 (cando alguén empeñaba todo o que tiña, considérase exento dese peñoramento a súa roupa e útiles de cociña, a cama, as armas e o cabalo propio, a muller barragana —fose ou non escrava—, e tamén «los criados et siervo ó sierva que toviere señaladamente para servirle, et guardarle ó criar sus fijos»); VII.8.16 (a obriga, baixo pena de morte, de socorrer ao señor ou á señora atinxía tanto aos non-libres como aos serventes da casa); VII.13.8 (a responsabilidade do señor nos roubos efectuados polos seus non-libres pero tamén polos dos «otros homes que vivieren con él»); VII.14.29 (a pena dos que corrompesen aos escravos alleos aconsellándolles ser desobedientes ou delinquir dalgunha maneira estendiase tamén aos que «corrompen los fijos ó las fijas, ó los nietos ó las nietas de otros ó los otros sirvientes de casa»).

situación legal fose esencialmente a mesma. Esa primeira variable ten moito que ver co sistema de explotación sufrido polos non-libres. Desta maneira, no punto de partida atopabamos a aqueles *servi* e *ancillae* altomedievais plenamente vinculados ao mundo rural e ao agro que vivían maioritariamente —e nunha proporción crecente— baixo unha situación de servidume económica, ao seren asentados coas súas familias nuns lotes de terras que traballaban de maneira autónoma e polos que pagaban unha serie de rendas e obrigas ao seu amo. Esta situación achegábaos inevitablemente á doutros moitos campesiños rendeiros libres que se acolleran á protección dun señor a través da institución do *patrocinium*. Un achegamento que xa se reflectía no propio dereito visigodo.

En troques, no punto de chegada, os *siervos* e as *siervas* das *Partidas* parecían estar moito máis próximos ao tipo de explotación permanente e directa propio dun sistema escravista. A lexislación afonsina amosaba que o propio da non-liberdade xurídica era servir ao seu dono/a baixo o seu mesmo teito, tanto nas ocupacións de carácter tipicamente doméstico, como nas actividades artesanais ou no traballo das explotacións agrarias e gandeiras inmediatas, cuxos froitos satisfacían as necesidades diarias da casa do señor. Unha situación que motivaba, ademais, unha maior vinculación desta escravitude co ámbito da revitalizada vida urbana, ou con outros campos nos que unha produción escravista puido ter máis posibilidades de levarse á práctica. Nesta época os escravos traballaban nos navíos<sup>195</sup>, seguramente realizando as tarefas máis duras; actuaban como os despenseiros ou os mordomos da facenda señorial<sup>196</sup>; podían ser educados e formados para o desenvolvemento de oficios diversos<sup>197</sup>; seren eles mesmos os encargados de educar e de criar aos fillos do seu señor<sup>198</sup>, ou de amparalos e tutelalos, caso de ficaren orfos<sup>199</sup>; tamén

<sup>195</sup> *Partidas*, VII.15.20.

<sup>196</sup> *Ibid.*, VI.9.23 ou VI.15.8.

<sup>197</sup> *Ibid.*, V.8.11.

<sup>198</sup> O non-libre encomendado na crianza dos fillos do señor aparece en *Partidas*, V.13.5.

<sup>199</sup> Ben é certo que, o feito de ser nomeado «guardador» dos fillos do seu señor —enténdase no caso de ficaren orfos—, era unha ocupación que os convertía automaticamente en homes libres:





rexentaban tendas e negocios urbanos baixo os auspicios do seu amo<sup>200</sup>; e mesmo se dedicaron a satisfacer os intereses artísticos dos seus señores traballando como pintores ou como cantores de coro<sup>201</sup>. Obviamente, isto non quere dicir que durante a época visigoda algúns dos *servi* non tivesen que realizar estas outras tarefas, de seguro que os houbo, nin que na baixa Idade Media abandonasen o agro e o arado, probas hai de que non foi así<sup>202</sup>. O que indica é que houbo de producirse unha transformación social e conceptual pola que aquel proceso evolutivo que fora levando paseniño á gran maioría dos non-libres cara a servidume económica —e desta forma cara a súa integración social e a equiparación cos restantes campesiños rendeiros libres—, motivou o retorno do significado da non-liberdade legal ao seu sentido clásico orixinario: o da explotación baixo unha lóxica económica escravista daquel individuo que non era considerado un membro da sociedade. É dicir, o retorno á máis absoluta alienación natal de Patterson e Meillasoux<sup>203</sup>; ao escravo como un individuo foráneo e estranxeiro, totalmente alleo a aquela sociedade na que estaba a ser escravizado.

Dous son os avais que nas *Partidas* poñen de manifesto ese regreso nos albores do baixo medievo a unha concepción da escravitude como o status propio da extraneidade, da marxinación e

---

*Ibid.*, VI.16.7. Neste sentido, se ao non-libre se lle permitía —baixo certas condicións— herdar (vid. por ex. VI.1.28; VI.3.2, 3, 21, 23 e 25) e se como mordomo podía nalgúns casos encargarse de administrar a herdanza do seu señor (VI.9.23), a el tamén puido aplicárselle chegado o caso a lei sobre as limitacións que o protector e administrador dos bens dun orfo/a tiña respecto do alleamento dos haberes do menor en cuestión: *Ibid.*, VI.16.18.

<sup>200</sup> *Ibid.*, V.14.17.

<sup>201</sup> *Ibid.*, VII.15.19.

<sup>202</sup> Que os señores continuaron empregando man de obra escrava no traballo agrícola e na explotación das súas herdades queda ben patente na seguinte lei, onde ademais parece vinculárselles tamén cunha das actividades máis duras, a de arar e labrar as terras: «Bueyes, nin vacas nin outras bestias de arada, nin los arados, nin las ferramientas nin las otras cosas que son meester para labrar las heredades, nin los siervos que son puestos en ellas señaladamente para aliñarlas; defendemos que ninguno non los tome á peños, nin otrosi ningunt judgador nin otro home non sea osado de los peyndrar, nin de facer entrega dellos; ca qualquier que lo fecise serie tenudo de pechar al señor de las heredades todo el daño et el menoscabo quel veniese por esta razon». *Ibid.*, V.13.4.

<sup>203</sup> Véxase no capítulo anterior o epígrafe sobre os aspectos definitorios da escravitude (p. 40 e ss.).

dos individuos sen arraigo na sociedade. Primeiro, a identificación habitual do escravo cos individuos doutra cultura e relixión, xa fose cos musulmáns ou, en menor medida, tamén cos xudeus. E, en segundo lugar, a vinculación explícita que se facía nas leis entre a situación de captura ou cativerio bélico e a escravitude.

Polo que respecta ao primeiro dos casos, na lexislación afonsina obsérvase en varias ocasións que a situación habitual era que os que non eran libres *de iure* tivesen unha orixe non-cristiá e, máis concretamente, que se tratase de musulmáns. En efecto, nas dúas ocasións en que se mencionaron nomes propios, a modo de exemplo, para referirse a persoas non-libres foron nomes de ascendencia islámica. A saber, no modelo de carta de manumisión que inclúen as *Partidas* —para indicar como se debería redactar un documento destas características— fálanse da liberación dun tal Mahomat e da súa muller Haxa<sup>204</sup> e, do mesmo xeito, na lei en que se indicaba a necesidade de que nos pactos sobre a entrega dun escravo este fose explicitamente sinalado polo seu nome para evitar equívocos, os exemplos empregados foron tamén de orixe musulmá: Abdalla e Abraham<sup>205</sup>. Sen dúbida, o estereotipo de escravo para os xuristas era o individuo que profesaba a relixión de Mahoma. Iso non quere dicir que non houbera cristiáns non-libres —como veremos unhas liñas máis abaixo—, pero si que, maioritariamente, as filas da escravitude se engrosaban con individuos procedentes dos territorios andalusís, ben a través da trata, ou ben polo cativerio realizado nos escenarios bélicos.

A propia prohibición, proveniente tamén do dereito visigodo, de que xudeus e mouros posúesen escravos cristiáns puido influír nesa menor importancia cuantitativa do continxente escravo autóctono<sup>206</sup>. Mais seguramente, o factor decisivo, como dicíamos, foi o proceso de integración social que sufría inevitablemente, e co paso das xeracións, todo aquel escravo cristián asentado e aveciñado cuxa explotación económica fose totalmente equivalente á do resto dos seus

---

<sup>204</sup> *Partidas*, III.18.90.

<sup>205</sup> *Ibid.*, V.11.27.

<sup>206</sup> *Ibid.*, IV.21.8 e VII.24.10. Cf. *LV*, XII.2.12, 13 e 14 ou XIII.3.1, 13, 16, 17 e 18.

semellantes<sup>207</sup>. Poñamos por caso a dúas familias de campesiños que debían rendas a perpetuidade a un mesmo señor, sendo unha delas libre e a outra non-libre. O paso das sucesivas xeracións de descendentes faría extremadamente complexo manter a separación entre os dous status legais só a través da aplicación dunhas rendas e servizos a satisfacer de montante diferenciado. Sería necesario un control moi rigoroso e individualizado dunhas persoas que, ademais, seguramente acabarían por entrelazarse froito de diferentes relacións matrimoniais de natureza estatutaria mixta. Máis aínda, ese control faríase aínda máis difícil se o señor/a fose un gran terratenente cunha gran suma de servos espallados polo territorio e cuxa residencia ou casa central estivese afastada e distante da das nosas dúas familias. De feito, mentres os individuos máis rigorosamente dependentes —os non-libres— intentarían por tódolos medios reducir a cantidade de servizos aos que estaban obrigados, os señores seguramente buscarían, ao contrario, aumentar tanto os que recaían sobre unha familia como os que recaían sobre a outra, o que seguramente tamén houbo de equiparar as dúas situacións. Neste sentido —como xa comentamos no capítulo anterior—, a extraneidade e a alienación natal do individuo eran esenciais e definitorias para poder manter o seu status de non-libre, circunstancia que só era factible se o seu modo de explotación era plenamente escravista, caso daqueles individuos que non estivesen establecidos familiarmente, ou ben, a través do mantemento das diferenzas culturais, sendo así o factor étnico e a cuestión relixiosa os dous elementos que máis facilitaban esa estabilidade estatutaria.

Que o factor étnico estivo moi presente no ámbito da non-liberdade por esta época quedaba claro cando se establecía a necesidade de identificar de maneira precisa os escravos que se reclamasen xudicialmente, aclarando o seu sexo, a súa idade relativa e o seu aspecto racial (*negro o blanco*)<sup>208</sup>. Polo que respecta á relixión,

---

<sup>207</sup> A este respecto, *vid.*, GONZÁLEZ GONZÁLEZ (2017), «Eslavitud y dependencia personal», pp. 175-176

<sup>208</sup> *Partidas*, III.2.15: «debe decir el nombre dél si lo sopiere, o si es varón, ó muger, ó mancebo, ó viejo, ó negro ó blanco». Por outra banda, Alice Rio, facendo fincapé na terminoloxía, recorda tamén que foi a partir dos anos centrais da Idade Media que aumentaría fortemente a tendencia a referirse aos escravos e escravas da trata, en oposición ao resto dos non-libres, precisamente con

→

compartila era un elemento integrador de moita relevancia. Circunstancia que nas *Partidas* se reflectía tamén a través do recoñecemento explícito da validez do matrimonio dos non-libres<sup>209</sup>. Parece innecesario indicar que, obviamente, a celebración dese matrimonio, así como a súa validez, implicaba a necesidade de que os dous contraentes fosen cristiáns, o que marcaba aínda máis a distancia existente entre os non-libres autóctonos e os de orixe musulmá e xudía, e poñía ao mesmo tempo un pau na roda á posible asimilación cultural e á mestizaxe, empregando á relixión como o factor diferencial para manter a extraneidade dos escravos.

Cabe aclarar tamén, que no tocante a este punto concreto comprobamos, asemade, o recoñecemento dun dereito legal para os non-libres (só para os cristiáns) do que non dispuxeran durante toda a época visigoda —lembremos a consideración da súa unión sexual como un simple *contubernium*—. Recoñecemento que, ademais, lle outorgaba algún outro dereito derivado desa unión matrimonial válida, como era o caso do dereito á convivencia, a residiren xuntos incluso se cada cónxuxe pertencese a un señor diferente<sup>210</sup>. De feito, nesta última circunstancia, se as obrigas de servizos a satisfacer por parte dos cónxuxes non-libres —enténdase na facenda señorial— implicasen a súa residencia separada por estar senllos señores en terras moi distantes, a propia lei dicía que a Igrexa debería facer todo o posible para que o precepto de habitabilidade conxunta se cumprise,

---

apelativos e con lapelas centradas no factor étnico diferencial (RIO (2017), *Slavery after Rome*, pp. 40-41). Sen ir máis lonxe, a época na que o xentilicio *eslavo* acabaría por dar lugar a *escravo*, como xa temos comentado: *vid. supra* no capítulo 1 a nota nº 122.

<sup>209</sup> «Usaron de luengo tiempo en acá et tóvolo por bien santa egleſia que casasen comunalmiente los siervos et las siervas en uno. Otro si puede casar el siervo con muger libre, et valdrá el casamiento si ella ſabie que era siervo quando casó con él; et eso mesmo puede facer la sierva que puede casar con home libre; pero ha meester que sean cristianos para valer el casamiento», *ibid.*, IV.5.1. Véxase tamén, en xeral, o título V da Partida Cuarta que leva por título, *De los casamientos de los siervos*. Neste mesmo sentido, Carl Hammer xa atopaba síntomas e indicios claros da cristianización social da escravitude a través do recoñecemento dos seus lazos de parentesco e matrimonio, na sociedade bávara, desde momentos tan temperáns como os séculos VIII e IX: HAMMER (2002), *A Large-Scale Slave Society*, p. 69.

<sup>210</sup> *Ibid.*, IV.5.1 e 2.

mesmo chegando a mercar a un dos dous esposos se fose preciso<sup>211</sup>. Un dereito, o de residencia, que non lle concernía ao resto dos non-libres doutro credo, pois a súa posible unión familiar non tiña recoñecemento ningún na lexislación da monarquía cristiá.

No que concirne ao cativerio —o segundo elemento que manifestaba a unión entre a escravitude e a extraneidade no reino castelán-leonés—, coas verbas utilizadas nas *Partidas* para definir a institución social da escravitude ficaba ben clara a relación que os medievais establecían entre esta, especialmente a súa orixe histórica, e a figura dos cativos de guerra:

Servidumbre es postura et establecimiento que hicieron antiguamente las gentes, por la qual los homes, que eran naturalmente libres se facían siervos et se sometían a señorío de otri contra razón de natura. Et siervo tomó este nombre de una palabra que es llamada en latín *servare*, que quiere tanto decir en romance como guardar. Et esta guarda fue establecida por los emperadores; ca antiguamente todos quantos cativaban matábanlos: mas los emperadores tovieron por bien et mandaron que los non matasen, mas que los guardasen et se serviesen dellos. Et son tres maneras de siervos: la primera es de los que cativan en tiempo de guerra seyendo enemigos de la fe: la segunda es de los que nascen de las siervas: la tercera es quando alguno que es libre se dexa vender<sup>212</sup>.

Como se observa, a lexislación afonsina reflectía claramente a veracidade da identificación do escravo como o «morto en vida» de Pierre Dockès (*vid.* pp. 45-46), pois como capturado na guerra

---

<sup>211</sup> «debe la egleſia apremiar á los señores que compre el uno el siervo del otro; et si non lo quisiere facer, debe apremiar al uno dellos qual tovriere por mas guisado que venda el su siervo á otro home que sea morador en aquella villa ó en aquel lugar do mora el señor del otro siervo; et si non fallare ninguno hi que lo quiera comprar, cómprelo la egleſia, porque non vivan departidos el marido et la muger», *ibid.*, IV.5.2.

<sup>212</sup> *Partidas*, IV.21.1. Esta relación entre cativerio e escravitude conséntase na Partida IV, Tít. 29 («De los cativos et de sus cosas»).

corresponderíalle unha morte que o seu captor lle tería perdoado a cambio da obriga servil perpetua. Cabe aclarar que non todos os individuos capturados na guerra eran propiamente cativos, a lexislación diferenciaba ben entre o «cativo» e o «preso». O primeiro definíase como pertencente aos inimigos da fe cristiá, aos individuos doutra lei e doutra relixión: aos mouros, xudeus e herexes. O segundo, en cambio, era aquel que podía ser apresado nun enfrontamento bélico entre cristiáns e polo tanto entre os membros dunha mesma lei. Só o primeiro era un escravo. Só a el se lle estaba a condonar a vida a cambio da non-liberdade, só el era o que podía ser deshonorado e recibir tormento na súa captura, e so a el se lle podía separar dos seus seres queridos legalmente, amparándose no desprezo da súa fe e da súa lei<sup>213</sup>.

O cativo era por definición sempre un non-cristián<sup>214</sup>. A lei non permitía o cativerio de cristiáns por cristiáns agás no caso excepcional

<sup>213</sup> A lei completa é ben clara: «Cativos et presos como quier que una cosa sean quanto en manera de prendimiento, con todo eso grant departimiento ha entre ellos segunt las cosas que despues les acaescen; ca **presos** son llamados aquellos que non resciben otro mal en sus cuerpos sinon es quanto en manera daquela prision en que los tienen, ó si llevan alguna cosa dellos por razón de costa que hayan fecha teniéndolos presos, ó por daños que dellos hayan rescibido queriendo ende haber emienda. Pero con todo esto non los deben luego matar á sohora despues que los toviere en su prisión, nin darles pena nin facer otra cosa por que mueran, fueras ende si fuesen presos por razón de justicia: ca de otra guisa non tovieron por bien et por derecho los antiguos que despues que el home toviessen preso quel matasen nin dieseen grant tormento por que hobiese de morir, nil pudiesen vender nin servirse del como de siervo, nin le deshonasen la muger delante, nin apartasen á ella dél nin á sus fijos para venderlos partiéndolos unos dotros; pero esto se entiende de los presos de una ley, asi como quando fuese guerra entre cristianos. Mas **cativos** son llamados por derecho aquellos que caen en prisión de homes de otra creencia; ca estos los matan despues que los tienen presos por despreciamiento que han á la su ley, ó los tormentan de muy cruas penas, ó se sirven dellos como de siervos metiéndolos á tales servicios que querrian ante la muerte que la vida: et sin todo esto non son señores de que han pechándolo á aquellos que les facen todos estos males, ó los venden quando quieren. Et aun facen mayor crueza, que parten lo que Dios ayuntó, asi como marido de muger que se face por ley et por casamiento, et otrosi estreman el ayuntamiento natural, asi como fijos de padres ó de madres, ó hermanos de hermanos ó de los otros parientes que son como una sangre, et otrosi los amigos que es muy fuerte cosa departir unos de otros; ca bien como el ayuntamiento del amor pasa et vence el linage et todas las otras cosas, asi es mayor la cuita et el pesar quando se departen. Onde por todas estas cuitas et por otras muchas que sufren son llamados con derecho cativos, porque esta es la mayor malandancia que los homes pueden haber en este mundo». *Partidas*, II.29.1 (o resaltado en cursiva e en negra grosa é un engadido).

<sup>214</sup> Outras leis en que se identifica ou vincula a mouros e xudeus coa escravitude, co cativerio ou con ambos: *Ibid.*, I.20.2, IV.22.7, VII.14.23 (onde, a través da frase «tornó en su libertad en que era



de que se tratase, precisamente, de colaboracionistas cos inimigos da fe. É dicir, de axudantes ou conselleiros que favorecesen os intereses dos infieis en contra dos da cristiandade e aos que, en realidade, nin sequera se lles recoñecía o seu catolicismo ao consideralos «falsos cristiáns»<sup>215</sup>.

En resumo, modo de produción escravista —con especial atención cara a servidume doméstica—, orixe foránea, alienación natal, diverxencia cultural e relixiosa e captura en escenario bélico, parecían ser as características básicas do que sería o estereotipo dun non-libre para os xuristas do último terzo do século XIII. Así o deixaban caer na lexislación, e iso aínda que non todos os non-libres de dereito se atopaban representados por ese estereotipo.



---

ante que fuese cativo», directamente se asimila que a maioría dos non-libres, excepto os «criados desde pequenos», son cativos mouros), VII.24.10 e VII.29.15.

<sup>215</sup> *Ibid.*, I.9.38 (o resaltado en cursiva é un engadido): «Falsos cristianos llama santa eglesia á todos aquellos que dan ayuda o conseian en alguna manera á los enemigos de la fe contra los cristianos, et aun á todos aquellos que les dan ó les venden armas, ó naves, ó galeas ó madera para ellas, et otrosi á los que gelas lievan. (...) et otorga demas desto que *quien quier que los prenda que sean sus siervos, et que los pueda vender ó servirse dellos tambien como si fuesen moros*». Vid tamén, II.29.9 e IV.21.4.



## 2.2. AS CONTRADIÇÕES DO DEREITO. ALGUNHAS CONCLUSIÓNS

Despois de todo o comentado, e xa para finalizar con este capítulo referido ás fontes lexislativas, parece claro que, sacando algunhas cuestións de detalle, a situación xurídica dos non-libres no dereito afonsino era esencialmente a mesma que reflectira a *Lex Visigothorum* seis séculos antes. Con todo, o que realmente mudara en todo ese tempo, e fixérao profundamente, tiveran sido as persoas. Foron os integrantes da non-liberdade os que cambiaron.

Os representantes da *servidumbre* na época do Rei Sabio posuían unhas características particulares bastante afastadas das que caracterizaran aos membros deste mesmo colectivo na época visigoda. Con frecuencia se lles relacionaba directamente con catro aspectos definitorios esenciais: o cativerio, a raza, a relixión e o modo de explotación tipicamente escravista. Cuestións que explicarían perfectamente a fácil adaptación daquela lexislación reunida nas *Partidas* á situación dos escravos durante os cinco séculos que seguiron ao da súa redacción. En calquera caso, o que se desprende desta análise é que a escravitude viña de sufrir unha profunda transformación social. Unha transformación pola que, a través do aumento do tráfico de seres humanos —a captura e a trata—, esa escravitude foi aparellada, cada vez máis, cos individuos alleos ao substrato cultural cristián, así como con aquelas ocupacións cuxo control permanente e alienación total serían logo as propias da non-liberdade posterior, tanto no período baixomedieval como no moderno. Unha fonda transformación social que tería ocorrido, precisamente, entre os séculos IX e XII, de aí a súa importancia e de aí que sexan os que centren todo o noso interese.

Por outro lado, e simultaneamente, comprobamos que a mesma gran compilación legal afonsina tamén establecía unha distinción entre esa escravitude de trata e alóctona, destinada séculos despois a caracterizar o colonialismo dos incipientes estados europeos, e outra situación de non-liberdade, autóctona pero plenamente vixente e persistente, como era a da servidume rural agraria ou da gleba. Situación que, como puidemos observar, xa fora perfectamente

apuntada por volta do primeiro milenio nas leis leonesas emanadas da curia de Afonso V. A ese respecto, todo individuo que non tiña a capacidade de ir onde quixese tampouco era libre. Importaba ben pouco se iso tiña un reflexo no seu status legal ou non, porque a súa situación diaria e a súa restrición da liberdade de movemento convertíanouna nunha persoa que, a ollos dos seus contemporáneos, non podía ser merecedora do cualificativo de libre. Iso si, naqueles casos —poucos quedarían cara a fin do século XIII— nos que a súa non-liberdade fose tamén xurídica, el ou ela si podería concertar unha familia e unha convivencia matrimonial, amparándose a través da relixión na súa integración social e no seu asentamento veciñal, isto é, na súa inclusión na comunidade relixiosa dos fregueses, dos *fili ecclesie*<sup>216</sup>. Só aquel cativo ou escravo estranxeiro que se tivera convertido previamente ao cristianismo e que, así mesmo, conseguira do seu señor a concesión graciosa do seu establecemento economicamente emancipado, abandonando desta forma o sistema de explotación escravista que lle sería propio, podería tamén acollerse a ese privilexio do matrimonio; e abofé que —neste último caso— a diferenciación racial, fisicamente visible, non habería de facilitar en nada este posible proceso de integración. Toda unha serie de mudanzas necesarias polas que, en realidade, ese hipotético escravo ou escrava de orixe foránea pasaba a ser asentado e aveciñado no territorio en cuestión, circunstancia que xa o levaba, *de facto*, a deixar atrás o seu status de *outsider* previo:

A supervivencia e a protección viñan da terra, do territorio. Porque, en definitiva, a vasalaxe non era senón declararse parte dun territorio; os dereitos non eran dos homes, dos cidadáns; éranos dos habitantes; pero só en canto dereitos cedidos a eles polo territorio. A terra, que concedera a liberdade, era agora quen aprisionaba<sup>217</sup>.

---

<sup>216</sup> LÓPEZ ALSINA (2002), «Encuadramiento eclesiástico», pp. 439-443.

<sup>217</sup> MUÑOZ GARCÍA (2007), «La condición del hombre», p. 128.

Así refería Muñoz García a relevancia social do aveciñamento e da vinculación ao territorio por parte daqueles que o habitaban. E facíao, despois de falar da mudanza ocorrida no concepto de cidadanía romano, unido á persoa en si mesma, e a súa evolución —iniciada xa durante o Baixo Imperio— cara un novo vencello, desta volta para coa terra e xa non para co individuo, que sería propio dos séculos medievais posteriores. Un cambio conceptual que explicaba tanto a liberación que podía ofrecer o propio territorio —urbano neste caso— a través dos privilexios forais, como tamén as restricións desa mesma liberdade que supoñía a adscripción dun habitante labrego á terra que traballaba: a chamada servidume da gleba<sup>218</sup>.

Sexa como for, a confirmación de que esta servidume fose contemplada, inclusive polo dereito, como unha forma de non-liberdade é a nosa constatación nas fontes medievais do significado teórico que xa lle outorgamos no capítulo anterior: esa especie de escravitude mitigada ou esa sorte de escravitude socioeconómica que se fundamentaba nunhas relacións de produción feudais e nunha menor —cando non inexistente— alienación natal do individuo afectado por ela.

Polo que respecta ás coincidencias, nas fontes lexislativas que acabamos de comentar podemos comprobar unha clara continuidade, proveniente xa do dereito romano, no fincapé na condición de cousa ou de ben equiparable aos mobles ou semoventes como unha característica definidora dos individuos que non eran libres. Moito se ten debatido sobre esa suposta deshumanización e sobre a instrumentalización dos escravos durante a época grecorromana, porén, aínda que non é este o lugar para centrarse nesta cuestión, si me parece esencial apuntar algunhas reflexións ao respecto co obxecto de aclarar posibles equívocos.

Aínda que toda a lexislación sobre a escravitude se baseaba nesta ficción, en ningún momento iso quería dicir que os contemporáneos á redacción desas leis, xa durante a época clásica, xa na

---

<sup>218</sup> Véxase, MUÑOZ GARCÍA (2007), «La condición del hombre», esp. pp. 120-131.

tardoantigüidade ou xa na plena Idade Media, non fosen absolutamente conscientes da humanidade dos seus escravos. Tratábase simplemente do legado xurídico, pero tamén ideolóxico, deixado por Roma para regular a situación dos que non formaban parte da cidadanía. Sería moi esaxerado afirmar dun xeito categórico que os escravos eran verdadeiramente reificados, equiparados aos animais ou ás cousas e que non eran considerados sequer seres humanos. En primeiro lugar, porque resulta completamente imposible ignorar a humanidade dunha persoa na perspectiva da súa explotación. É inverosímil pensar que se poida pasar por alto a súa superioridade moral respecto do resto das propiedades, xa sexan cousas ou animais. Vexamos como o explica o antropólogo francés Claude Meillasoux:

Se o escravo fose na práctica tratado como tal [un obxecto ou un animal], a escravitude non tería ningunha superioridade sobre o emprego de instrumentos materiais ou sobre a crianza de gando. Na práctica, os escravos non son utilizados como obxectos ou animais aos que esta ficción ideolóxica procura diminuír. En tódalas súas tarefas —mesmo no porte ou no carreo—, se recorre á súa razón aínda que sexa minimamente, e a súa produtividade ou a súa utilidade acrecéntanse en proporción ao recurso á súa intelixencia. Unha boa administración do escravo implica o recoñecemento, en graos diversos, das súas capacidades de *homo sapiens*, cun escurregar constante cara as nocións de obediencia, de deber, que o fai indiscernible, en termos escritos, doutras categorías de dependentes<sup>219</sup>.

Parece absolutamente evidente que na vida diaria un propietario de escravos sempre foi consciente da humanidade daqueles, a pesar de que se llela negase a través do dereito. De feito, retrotraéndonos á Roma republicana, cando os reiteradamente citados agrónomos Catón e Varrón se referían aos escravos como instrumental agrario, no fondo non deixaban de recoñecer a humanidade deste suposto «gando». A

---

<sup>219</sup> MEILLASOUX (1990), *Antropología de la esclavitud*, pp. 11-12.

figura do *villicus* —esencial na obra do primeiro—, como aquel escravo-capataz que se encargaba de dirixir e de administrar toda unha explotación agraria, reflectíao ben ás claras. Pese a ser seguramente Marco Porcio Catón un dos autores máis transparentes sobre a dureza da situación dos escravos, chegando incluso a recomendar a súa venda para poder desentenderse deles cando fosen vellos ou cando enfermasen<sup>220</sup>, a figura do *villicus* escravo non deixaba de lembrarnos que os romanos diferenciaron perfectamente entre a deshumanización xurídica dos non-libres e a súa condición esencial de seres humanos, da que tirarían todo o proveito posible na práctica diaria<sup>221</sup>.

Mais non limitemos a nosa perspectiva só á esfera produtiva, non en van tampouco tódolos escravos eran posuídos co afán da explotación económica. A realidade demostra, en segundo lugar, que os propios pensadores e filósofos da época clásica tampouco perderon de vista que estaban a falar de seres humanos. Xa fose coa teoría aristotélica —e tamén platónica— da escravitude como parte da orde natural, ou ben a propia do dereito romano e posteriormente da lei medieval de considerala como unha parte do *ius gentium* —pois tódolos homes serían libres por natureza—, as referencias aos escravos non esquecían que era obvio que non se trataba duns «animais» calquera<sup>222</sup>. Un bo exemplo pode proporcionarse a través

<sup>220</sup> A pasaxe completa é moi expresiva (o resaltado en cursiva é un engadido): «Que saque a pública subasta: que venda el aceite si tiene buena cotización; que venda el vino y el trigo que sobre, que venda los bueyes viejos, el ganado mayor desechable, las ovejas improductivas, la lana, las pieles, la carreta vieja, la chatarra, *el esclavo anciano, el esclavo achacoso y cualquier otra cosa que sobre*; es preciso que el jefe de la familia tenga más obsesión por vender que por comprar», CATÓN, *De agri cultura*, III.7 [ed. cast. CASTRESANA (2009): pp. 9-10].

<sup>221</sup> Sobre o *villicus* na obra de Catón: CATÓN, *De agri cultura*, caps. VII e CLI [ed. cast. CASTRESANA (2009): pp. 14-18 e 165] e véxanse tamén os comentarios de Amelia Castresana no estudo preliminar: *ibid.*, pp. LXIII-LXVII. Outras referencias deste agrónomo romano ao tratamento dos escravos na *villa* en *ibid.*, LXV-LXVIII [ed. cast. 2009: pp. 95-98]. Polo que respecta a Varrón, dentro das súas referencias aos escravos véxanse, en especial, VARRÓN, *Rerum Rusticarum*, I.17.1 («instrumentos con voz») e 2.10 (pastores-escravos = gando) [ed. cast. CUBERO SALMERÓN (2010): p. 82 e 190-193, respectivamente].

<sup>222</sup> Non esquezamos, ademais, que para Aristóteles o escravo tamén era unha ferramenta vivinte. Vid. GARNSEY (1996), *Ideas of slavery, pássim*, esp. pp. 11-25 e, sobre Aristóteles, pp. 108-128. Sobre o eco medieval de que todos os homes eran por natureza libres pero que se podían facer escravos por dereito de xentes, a seguinte lei reflicteo con total claridade: «Servidumbre es postura et establecimiento que ficeron antiguamente las gentes, por la qual los homes, que eran



de Platón, para quen certos individuos posuían por natureza unha razón deficiente ou unhas carencias de entendemento que os facían moralmente inferiores e polo tanto xustificadamente escravizables<sup>223</sup>. Razón deficiente, pero razón á fin e ao cabo. Escravitude xustificada a través da súa natureza inferior pero, en definitiva, escravitude de seres humanos<sup>224</sup>.

En terceiro lugar, e retornando ao noso contexto histórico, carecía realmente o escravo de personalidade xurídica, como se adoita soste? A resposta é, a todas luces, negativa. A propia lexislación estudada, desde a visigoda ata a afonsina, recoñecía en todo momento a humanidade do escravo como un individuo con personalidade propia. E facíao por dúas vías. Por un lado, a través dos dereitos que como xa comentamos se lle concedían aos non-libres dunha maneira subsidiaria en ausencia doutros individuos libres en disposición de os exercer. Por outro, co recoñecemento da responsabilidade penal dos escravos, ben a través das penas de castigo físico e azoutes en reprimenda polos delitos cometidos, ou ben naqueles casos nos que o seu amo podía optar por abandonalo á súa sorte e non facerse responsable dos actos do seu escravo/a<sup>225</sup>. Sen dúbida ningunha, a equiparación dos escravos cos animais e os bens mobles era, simplemente, unha ficción xurídica que o propio dereito amosaba difícil de manter sen incorrer en certas contradicións. Nada que puidese extrapolarse á mentalidade social. Semella probable que o fincapé historiográfico na deshumanización se teña derivado simplemente do atractivo simbólico, acaso morboso, de tales consideracións, intentando acumular crueis exemplos cos que poder concretar ese suposto tratamento reificador e deshumanizador.

Con todo, o recoñecemento da humanidade do escravo non fixo a súa condición menos difícil do que *a priori* podería desprenderse da

---

naturalmente libres se facien siervo et se sometien á señorío de otri contra razon de natura» (*Partidas*, IV.21.1).

<sup>223</sup> GARNSEY (1996), *Ideas of slavery*, pp. 13-14.

<sup>224</sup> Garnsey chega á mesma conclusión ao comentar a postura ideolóxica de Aristóteles —claramente debedora da platónica—: GARNSEY (1996), *Ideas of slavery*, p. 109.

<sup>225</sup> Sobre a personalidade xurídica do escravo no código visigodo, véxase VERLINDEN (1955), *L'esclavage*, T. 1, pp. 89-92.

súa consideración como cousa ou animal. A situación dos non-libres era moito máis dura e miserable que a de calquera outro ser humano e a súa vida moito menor valorada que a dos restantes libres —o chamado *wergeld*—. Ademais, tampouco podemos saber en que medida se aplicou efectivamente todo o dereito aquí recollido e en que proporción puido tratarse tan só dunha repetición continuadora da tradición xurídica anterior orixinada xa na época grecorromana. De feito, Pablo Díaz deixaba constancia xa no período visigodo da independencia práctica que adquiriran os señores, mesmo tamén no campo da xurisdición, respecto da capacidade normativa do poder monárquico e de que actuaron con arranxo aos seus propios criterios en moitos casos<sup>226</sup>. Isto seguro, prexudicou aos libres máis miserables pois xa vimos a tendencia a tratar a tódolos súbditos, fosen libres ou non, como persoas coa liberdade moi limitada e nalgúns casos incluso da mesma forma. A cuestión non puido senón máis que acentuarse a raíz das convulsións políticas motivadas polo 711 e mesmo xa na etapa final do período visigodo.

Incluso no aspecto xurídico, que era o verdadeiro sustento teórico da oposición libre vs. non-libre, o fundamento do recoñecemento dos dereitos de *un* que lle eran explicitamente negados ao *outro*, mesmo neste campo se podían apreciar os indicios da proximidade real que existiu na vida diaria entre os *ingenui* máis pobres e febles, os libertos e os propios escravos. De feito, aínda que os poderosos non atacaron nunca de maneira directa a máxima teórica pola que dividían á sociedade en dous grupos a través da liña que marcaba a posesión da liberdade —e que paradoxicamente deixaba aos *libertos* nunha especie de limbo social—, pois atacala significaba tamén opoñerse a un dos fundamentos da súa posición privilexiada, si deixaron mostras dunha identificación grupal da que excluían a todo os demais individuos. Unha identificación, baseada nuns intereses comúns e de clase, que convertía en *outros* a todo o conglomerado de persoas que conformaban os estamentos máis baixos da sociedade, e no que se englobaba tanto ás que eran libres como ás que non o eran, a través do

---

<sup>226</sup> DÍAZ, (2007), «La Hispania visigoda», p. 497-499.



establecemento da liña que marcaba a posesión de poder e de dominio sobre outras persoas. Unha identificación que se amosaba solidamente consolidada cando no século XIII, durante o reinado de Afonso X «o Sabio», foron redactadas *As Sete Partidas*.





### **3. A AUSENCIA DE LIBERDADE XURÍDICA NOS DIPLOMAS DO N.O. PENINSULAR**

#### **3.1. APROXIMACIÓN Á CUANTIFICACIÓN DA NON-LIBERDADE NAS FONTES DO ALTO MEDIEVO**

Na táboa que se inclúe a seguir contabilízanse os documentos que compoñen en esencia a nosa selección informativa para realizar esta investigación. Non están tódolos que son, de feito, aínda acabamos de ver como outro apoio fundamental nolo proporcionaron as fontes lexislativas, pero ademais, tamén botaremos man excepcionalmente dalgunhas fontes leonesas e asturianas ou doutros documentos cuxo contido sexa especialmente relevante para o noso tema de investigación desde un punto de vista cualitativo, que poidan aportar máis claridade á información proporcionada polo conxunto documental principal. Con todo, si son tódolos que están. O cadro de cuantificación das mostras documentais examinadas, exploradas, analizadas e interpretadas refírese a aquelas coleccións diplomáticas e cartularios/tombos que puideron ser estudados integramente.

A mostra documental aparece ordenada e clasificada segundo a centuria á que pertence cada escritura, e dentro desta dispóñense tres filas: unha primeira, co total de documentos que a institución produtora nos legou para o século en cuestión; unha segunda, coa cantidade deles nos que aparece algún tipo de referencia á existencia de individuos xuridicamente non-libres —baseándonos para esta selección inicial e preliminar no criterio terminolóxico da herdanza dos vocábulos latinos do Imperio romano—; e por último, unha

terceira ringleira que pon en relación ás dúas anteriores ao reflectir a porcentaxe que representan eses documentos con referencias á non-liberdade dentro do total dos conservados para ese cento de anos. Ademais, aínda que o espazo referido á documentación «sen data» non engade información a esta clasificación cronolóxica, si ten relevancia nas cifras de referencias totais á non-liberdade nas fontes históricas galego-portuguesas entre os séculos VIII e XIII, de aí que tamén sexa contemplada.

Sexa como for, as cifras deben ser tomadas con moita cautela, por varias razóns. A primeira e máis importante, porque non falamos dunha cuantificación de persoas senón de documentos. Non estamos a falar dun censo da poboación do noroeste peninsular entre os anos *ca.* 750 e 1250 —imposible de realizar por outra parte—, senón simplemente da documentación que foi conservada para ese período por institucións radicadas nestas terras. Indubidablemente, só por isto, calquera porcentaxe tirada de aquí ten que ser tomada cunha extremada prudencia.

Unha segunda cautela ten que ver coa propia nesga de representación das fontes históricas en si. Na rexión noroccidental peninsular todas as coleccións documentais e rexistros escritos conservados para os séculos IX-XII pertencen ao ámbito eclesiástico —se ben é certo que dentro delas, ás veces, se incluíu tamén o arquivo e fondo documental dalgunha familia nobiliaria laica, por ter estado vencellada á institución en cuestión, destacando en especial o caso dos fundadores ou dotadores dalgún mosteiro, como foron os condes Gutier e Ilduara en Celanova, os seus homólogos en Présaras, Hermenexildo e Paterna respecto á documentación de Sobrado ou a casa igualmente condal de Maia, respecto do cenobio de Moreira<sup>1</sup>—.

---

<sup>1</sup> O caso do arquivo familiar aristocrático no que se consignaban os negocios xurídicos efectuados polos condes de Présaras, Hermexildo e Paterna, e os seus fillos, que tería sido almacenado no mosteiro de Sobrado por eles fundado e, máis de tres séculos despois, copiado insertándoo no primeiro libro-tombo do cenobio, foi estudado dun xeito específico por Adam KOSTO (2013), «*Sicut mos esse solet*», *pássim*, esp. pp. 269-273. Para este autor, este é —xunto a algúns outros que proporciona no mesmo estudo— un claro exemplo de que as prácticas escriturarias estaban bastante máis estendidas nos séculos altomedievais do que nos transmite hoxe a escaseza actual de documentación conservada. Así mesmo, grazas a este mesmo conxunto documental sobradés,



É dicir, que mentres as institucións señoriais de carácter clerical se atopan documentalmente sobrerrepresentadas, polo xeral, case non dispoñemos de información referida a individuos non-libres que estivesen baixo o dominio dos demais laicos no alto medievo. Nin baixo o dominio do estamento nobre privilexiado, nin do dos campesiños e artesáns libres e non privilexiados pero de posición acomodada ou intermedia que, de seguro, tamén houberon de contar en maior ou menor medida entre as súas posesións con persoas carentes de liberdade xurídica. En realidade, as únicas referencias a estes posibles *domini* encontrámolos, como se podería esperar, só cando levaron a efecto algún negocio xurídico coas institucións eclesiásticas en cuestión. É dicir, cando efectuaron vendas, doazóns, mandas testamentarias e disputas xudiciais ou preitos nos que incluíron ou mencionaron aos seus *servi*, *mancipia*, *pueri*, *criatione*, *familia*, así como a individuos aos que, en menor medida e sen empregar esa terminoloxía, se lles amosaba coa liberdade cívica claramente coartada dun xeito equivalente e equiparado ao dos que recibían aqueles cualificativos —en moitas ocasións, simplemente *homines*—. Ou o que é o mesmo, só podemos rastrexar a súa presenza se entraron en contacto coas institucións eclesiásticas e se os escribáns destas deixaron rexistro escrito deses actos nas súas coleccións documentais. Rexistro que, non o esquezamos, só houbo de ser necesario se ao propio mosteiro ou catedral lle resultaba de interese consignar e conservar cara o futuro a *conscriptio* de tales negocios privados.

---

Ermelindo Portela puido tamén estudar o proceso de concentración da propiedade da terra nas mans dos laicos no século X, difícil de rastrexar debido precisamente a esta nesga das nosas fontes que favorece sobremaneira á produción escrita eclesiástica: *vid.* PORTELA (1978), «La propiedad, el trabajo y los frutos de la tierra», pp. 158-163. Con respecto a semellantes arquivos de elites laicas, tamén insertos en coleccións documentais do territorio leonés, véxase por exemplo, SER QUIJANO (1986), «La renta feudal», pp. 59-60, n. 2; CARVAJAL (2017), *La máscara del «regnum»*, p. 52.

| Colección<br>diplomática<br>/ cartulario |         | Antealtares | Caaveiro | Celanova | Cis  | Coruña | Lourenzá | Lugo | Moraime | Pinario | PMH | Samos | Santiago | Soandres | Sobrado | Toques | Xuvia | TOTAIS |
|------------------------------------------|---------|-------------|----------|----------|------|--------|----------|------|---------|---------|-----|-------|----------|----------|---------|--------|-------|--------|
| SÉC. VIII                                | Docs.   |             | 1        |          |      | 1      |          | 5    |         |         | 1   | 1     |          |          | 1       |        |       | 10     |
|                                          | Docs.NL |             | 0        |          |      | 0      |          | 2    |         |         | 0   | 0     |          |          | 0       |        |       | 2      |
|                                          | %       |             | 0        |          |      | 0      |          | 40   |         |         | 0   | 0     |          |          | 0       |        |       | 20,00  |
| SÉC. IX                                  | Docs.   |             | 1        | 11       |      | 4      |          | 5    |         |         | 10  | 8     | 18       |          | 18      |        |       | 75     |
|                                          | Docs.NL |             | 0        | 1        |      | 2      |          | 2    |         |         | 2   | 1     | 1        |          | 6       |        |       | 15     |
|                                          | %       |             | 0        | 9,1      |      | 50     |          | 40   |         |         | 20  | 12,5  | 5,6      |          | 33,3    |        |       | 20,00  |
| SÉC. X                                   | Docs.   | 3           | 6        | 221      | 3    | 57     | 7        | 11   |         | 8       | 173 | 64    | 40       | 1        | 98      |        | 2     | 694    |
|                                          | Docs.NL | 2           | 0        | 9        | 1    | 11     | 1        | 3    |         | 2       | 14  | 10    | 12       | 1        | 9       |        | 0     | 75     |
|                                          | %       | 66,7        | 0        | 4,1      | 33,3 | 19,3   | 14,3     | 27,3 |         | 25      | 8,1 | 15,6  | 30       | 100      | 9,2     |        | 0     | 10,81  |
| SÉC. XI                                  | Docs.   | 2           | 15       | 274      | 4    | 22     | 32       | 34   | 2       | 8       | 767 | 136   | 24       | 1        | 24      | 3      | 13    | 1361   |
|                                          | Docs.NL | 0           | 0        | 24       | 1    | 6      | 2        | 6    | 1       | 2       | 37  | 7     | 6        | 1        | 4       | 1      | 0     | 98     |
|                                          | %       | 0           | 0        | 8,8      | 25   | 27,3   | 6,3      | 17,7 | 50      | 25      | 4,8 | 5,2   | 25       | 100      | 16,7    | 33,3   | 0     | 7,20   |
| SÉC. XII                                 | Docs.   | 12          | 140      | 62       | 6    |        | 126      | 72   | 4       | 41      |     | 70    | 62       |          | 533     | 2      | 113   | 1243   |
|                                          | Docs.NL | 2           | 12       | 2        | 0    |        | 6        | 5    | 0       | 4       |     | 3     | 2        |          | 3       | 1      | 15    | 55     |
|                                          | %       | 16,7        | 8,6      | 3,2      | 0    |        | 4,8      | 6,9  | 0       | 9,7     |     | 4,3   | 3,2      |          | 0,56    | 50     | 13,3  | 4,42   |
| SÉC. XIII                                | Docs.   | 5           | 99       |          | 12   |        | 40       | 15   | 2       | 83      |     | 6     | 21       |          | 295     | 1      | 2     | 581    |
|                                          | Docs.NL | 1           | 1        |          | 0    |        | 2        | 1    | 0       | 2       |     | 0     | 0        |          | 3       | 0      | 0     | 10     |
|                                          | %       | 20          | 1        |          | 0    |        | 5        | 6,7  | 0       | 2,4     |     | 0     | 0        |          | 1       | 0      | 0     | 1,72   |
| S.D.                                     | Docs.   |             | 10       | 10       |      |        | 17       | 1    |         |         | 1   | 2     |          |          | 219     |        |       | 260    |
|                                          | Docs.NL |             | 0        | 4        |      |        | 4        | 0    |         |         |     | 0     |          |          | 5       |        |       | 13     |
|                                          | %       |             | 0        | 40       |      |        | 23,5     | 0    |         |         | 0   | 0     |          |          | 2,3     |        |       | 5,00   |
| TOTAIS                                   | Docs.   | 22          | 272      | 578      | 25   | 84     | 222      | 143  | 8       | 140     | 952 | 287   | 165      | 2        | 1188    | 6      | 130   | 4224   |
|                                          | Docs.NL | 5           | 13       | 40       | 2    | 19     | 15       | 19   | 1       | 10      | 53  | 21    | 21       | 2        | 30      | 2      | 15    | 268    |
|                                          | %       | 22,7        | 4,8      | 6,9      | 8,0  | 22,6   | 6,7      | 13,3 | 12,5    | 7,1     | 5,6 | 7,3   | 12,7     | 100      | 2,5     | 33,3   | 11,5  | 6,34   |

Táboa 1. Documentos consultados e distribución cronolóxica. Contabilización dos que conteñen referencias a non-libres (NL) e proporción sobre o total<sup>2</sup>

<sup>2</sup> NOTAS: Non se contabilizan documentos posteriores ao ano 1300. Os datados en centena exacta —a diferenza do criterio dalgún editor—, inclúense como pertencentes ao último ano do século e non ao primeiro do seguinte. Á parte, estas coleccións editan ás veces rexestos, ben porque o texto íntegro da escritura está perdido ou por decisión do editor. A información de tales rexestos tamén foi utilizada, especialmente cando é bastante exhaustiva e detallada. O total de rexestos

A eiva é importante, sen dúbida, por canto —como xa viñemos relatando— se o noso período de estudo se caracterizou dunha maneira xeral polo proceso progresivo de «engaiolamento» do campesiñado libre dentro das redes do dominio señorial<sup>3</sup>, consecuencia dun proceso parello —lento pero continuo—, de aristocratización do poder social, político e económico, parece lóxico pensar que moitos dos non-libres que poboaban o territorio noroccidental estivesen polo menos baixo as mans da nobreza laica e non só nas redes da Igrexa. Xa que logo, un bo feixe de información de seguro que se nos escapa debido a este carácter nesgado da documentación altomedieval.

Na mesma liña desta reducida aparición dos seculares, temos que engadir unha terceira precaución que, en realidade, complementa á anterior. Se nos referimos a que os produtores das nosas fontes documentais se extraen só do estamento eclesiástico e que isto deixa en inferioridade a tódolos demais laicos, que só aparecen mencionados cando negocian coa Igrexa pero que nunca crean os documentos desde a súa propia óptica —o que afecta non só á cantidade, senón tamén ao tipo de información que podemos obter—, agora hai que facer referencia obrigada a esas mesmas mencións e referencias. E a este respecto resulta obvio que o clero estará sobrerrepresentado, mais no que se refire ás mencións de individuos do estrato non eclesiástico,

---

documentais até o 1300 é de 96 e a súa distribución cronolóxica, a seguinte: Coruña: 82 —docs. perdidos— (5 s. IX, 51 s. X e 26 s. XI); Pinario: 2 (ss. XII e XIII); Toques: 10 (8 en PR do s. XIII; 2 en PM dos ss. XI e XIII); Moraimc: 2 rexestos (s. XIII). Así mesmo:

- Lourenzá: o seu tomo complétase cun documento datado no século XVI.
- Lugo: o «Tombo Vello» desta catedral complétase con outros dous coñecidos documentos do século VI: o chamado *Parroquial Suevo* e o referente ao II Concilio de Braga (an. 572).
- Toques: os documentos de Santo Antoiño son distribuídos en dúas coleccións temáticas consecutivas: *Protección Real* [de aquí en diante PR], onde se editan integramente 5 escrituras e se rexestan outras 8, e *Patrimonio Monástico* [PM], que é unha edición de rexestos (119, dos que só 2 son anteriores ao 1300) máis un documento íntegro pertencente ao século XII.
- Xuvia: seguindo o criterio de David Varela Gómez, inclúense tamén, pola súa importancia na vida do cenobio, os dous privilexios reais de Fernando II outorgados a este mosteiro, pese a non formaren parte do código do cartulario (por iso o total de ascende a 130, e non a 128 como ocorre na edición da colección documental elaborada por Montero Díaz e publicada en 1935).

<sup>3</sup> WICKHAM (2013), *El legado de Roma*, cap. 22: «El “enjaulamiento” del campesinado», pp. 639-666.



tamén atopamos unhas diferenzas moi sensibles: non tódolos laicos aparecen na documentación altomedieval nunha mesma proporción nin, moito menos aínda, na proporción que lles correspondería pola súa potencia cuantitativa na sociedade.

Xa na introdución deste traballo indicabamos a importante infrarrepresentación sufrida polo campesiñado libre alodial respecto dos demais grupos sociais. Resulta plenamente xustificado afirmar agora que, como consecuencia desa menor aparición dos libres sen privilexios nos nosos documentos, tampouco poderemos saber nada, ou practicamente nada, dos non-libres que estaban baixo o seu dominio e a súa autoridade. Tanto dos campesiños libres, que houberon de significar unha parte moi importante da sociedade ao longo dos séculos altomedievais<sup>4</sup>, como dos habitantes dos incipientes burgos e vilas dedicados ao comercio ou a outros oficios máis propios dunha sociedade urbana en nacemento, como podía ser o caso por exemplo dos da vila de Compostela<sup>5</sup>. Non temos a posibilidade de saber en que medida estivo estendida a non-liberdade na sociedade altomedieval do noroeste. Salvo algún insólito dato de carácter absolutamente excepcional, non podemos saber se só os grandes propietarios e os membros da caste señorial ostentaron unha posición social tal que lles permitiu dominar e soste-lo baixo a súa submisión a persoas de status servil ou se, pola contra, este mencionado status estivo tan estendido socialmente que mesmo os menos poderosos se encontraron en condicións ás veces de impor o seu dominio sobre outras persoas non-libres. Cabería esperar que, no caso de que así fose, se atopase aquí unha mostra importante dos escravos e escravas

---

<sup>4</sup> Recentemente, Robert Portass facía fincapé no feito de non perder de vista esta importancia que houberon de ter as comunidades de campesiños libres no global da sociedade galega cara o século X. Facíao referíndose á activa vida de transaccións inmobiliarias e negocios xurídicos intra-clase ou intra-status que se pode inferir na documentación de que dispoñemos e, ao mesmo tempo, recordaba tamén a coexistencia dese campesiñado libre con outro non-libre, con outros individuos en situacións variadas de dependencia e con outros múltiples matices de status intermedios. PORTASS (2013), «Rethinking the “small worlds”», pp. 83-103.

<sup>5</sup> «Una escasísima información, explicable sobre todo por el sesgo señorial de la muestra documental, impide el análisis de la configuración de la primera ciudad medieval de Galicia», afirmaba López Alsina sobre a documentación dispoñible da Compostela altomedieval (LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 253).

que puideron poboar o territorio galego arredor do milenio; dos que non tería quedado rastro documental ningún. E por que dos escravos? Esencialmente porque se as familias campesiñas máis humildes, libres e propietarias, pero en esencia pobres, dispuxesen entre as súas posesións dalgún individuo non-libre, de seguro que este habería de (con)vivir baixo o seu mesmo teito como man de obra para todo, ora para os labores domésticos, ora para os do agro. Unha explotación persoal, directa e permanente plenamente escravista, pois é claro que unha familia destas características non estaría en disposición de entregarlle un lote de terras+casa do que vivir como se dun servo/a rendeiro se tratase. Porén, tamén houbo, con toda seguridade, campesiños que conseguiron dun xeito ou doutro facer fortuna e que, aínda non dispoñendo do rango aristocrático, lograron sobresaír socialmente dentro da súa propia comunidade. Aqueles que terían chegado a elevar a súa posición económica e que acabaron por concentrar baixo o seu dominio un limitado control territorial con capacidade suficiente para converterse nos señores doutros campesiños menos afortunados e, polo tanto, tamén coa capacidade de cederlles terras en arrendo. A pesar da súa mellor sorte, tampouco deles temos moitas máis noticias nas nosas fontes<sup>6</sup>.

De feito, resulta bastante plausible que entre os membros do status servil que si podemos documentar, a presenza masiva de campesiños non-libres que están adscritos á terra señorial habitando autonomamente coa súa célula familiar, se atope —de novo— moi condicionada pola propia orixe señorial das fontes conservadas, sen que poidamos saber que foi o que ocorreu realmente nos restantes dominios familiares. Naqueles máis modestos, antítese do que poderíamos considerar grandes propietarios inmobiliarios ou terratenentes, e que se atopaban moito máis próximos a caer eles mesmos nas redes da dependencia señorial, que de poder impor o seu

---

<sup>6</sup> A través da disputa entre Vegila e a Igrexa de Santiago pola posesión duns individuos de status servil (Santiago, doc. 58, an. 999), temos constancia de que o campesiñado inxenuo e propietario cuxa posición económica era máis elevada podía chegar a medrar socialmente converténdose en *domini horti novo genere*. Trátase dunha evidencia excepcional pero que constata unha realidade, aínda que non poidamos saber da súa frecuencia. *Vid.* LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 225.

propio señorío sobre outros/as. En definitiva, nos dominios máis miserables —cando non nos abertamente pobres— do campesiñado libre.

Sexa como for, todas estas reservas non poden obviar o feito de que parece bastante lóxico pensar que as cifras que obtemos a partir do reconto de documentos con referencias a non-libres poden ser consideradas como unhas cifras de mínimos. Neste sentido, é preciso recordar os tres filtros sufridos polos documentos até teren chegado aos nosos días, aos que se referiu López Alsina cando analizaba a documentación dispoñible para o seu estudo da cidade de Compostela durante o alto medievo: o filtro da *producción*, é dicir, o do interese voluntario e particular en rexistrar por escrito determinados actos xurídicos e non outros, que caracteriza a toda a documentación histórica; un segundo filtro, que supuxo a propia decisión de cales deses documentos haberían de ser arquivados e cales non, ou sexa o interese, tamén subxectivo, pola súa *conservación*; e, finalmente, o filtro da *transmisión* do propio material arquivado e das vicisitudes aleatorias que por el foron soportadas co paso do tempo para a súa preservación, ou non, até a actualidade<sup>7</sup>. Estes tres filtros condicionaron tanto a mostra de documentos obtida como tamén o seu contido textual e informativo. Como acabamos de comentar, os non-libres amosaron unha necesaria infrarrepresentación derivada globalmente da criba que supuxeron eses tres barutos, e moi especialmente do primeiro deles, pois foi o que condicionou directamente o tipo de información que era rexistrada. Toda vez que somos conscientes de que a medida que descendemos na pirámide social atopamos unha proporcionalidade inversa entre a cantidade real de efectivos e a súa mención nas fontes, podemos concluír que os números que destas se deriven houberon de ser cifras restritivas, superadas polos seus equivalentes na realidade. No caso do campesiñado libre, como acabamos de argumentar, isto cumpriuse con total seguridade e a cantidade verdadeira houbo de superar

---

<sup>7</sup> LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 26-28.

amplamente á reflectida polas fontes. No que respecta aos non-libres parece lóxico pensar que tamén puidese ter ocorrido o mesmo.

Os traballos levados a cabo no ámbito da antroponimia confirman estas afirmacións e esa xenerosidade das fontes á hora de mencionar e de cualificar ás persoas dos estratos sociais máis elevados. En efecto, no estudo de Ermelindo Portela e de M<sup>a</sup> Carmen Pallares sobre as cifras que se derivan dos tombos documentais do mosteiro de Sobrado verificouse claramente esa reducida representatividade das clases non privilexiadas. Na clasificación de todos os individuos consignados nesta fonte aos que lles foi posible asignarlles unha categoría social de entre nobres, cregos, campesiños, servos e habitantes urbanos, un contundente 68% está conformado por membros pertencentes ás dúas primeiras categorías<sup>8</sup>. Uns resultados bastante similares aos obtidos por Marta González Vázquez e Francisco J. Pérez Rodríguez utilizando o tomo de Samos (un 61%), ou ás derivadas do ámbito berciano de San Pedro de Montes que foi estudado por M<sup>a</sup> Carmen Rodríguez e Mercedes Durany (un 65%)<sup>9</sup>.

Curiosamente, a porcentaxe á que chegaron Portela e Pallares para a proporción dos «servos» —que nós preferimos denominar «non-libres»— incluídos na mostra documental sobradesa acada o 3%<sup>10</sup>, o que encaixa perfectamente coa nosa cifra do 2,53% de documentos desa mesma institución que fan mención á súa presenza<sup>11</sup>. Sen dúbida é unha coincidencia absolutamente casual, pois é evidente, como xa dixemos, que non é o mesmo contabilizar nomes propios que

---

<sup>8</sup> PALLARES e PORTELA (1995), «El sistema antroponímico en Galicia», pp. 24-26.

<sup>9</sup> Ámbolos dous traballos chegaron a eses resultados empregando a mesma metodoloxía onomástica que utilizaron Ermelindo Portela e M<sup>a</sup>. Carmen Pallares para o caso de Sobrado e foron incluídos na mesma obra colectiva: GONZÁLEZ VÁZQUEZ e PÉREZ RODRÍGUEZ (1995), «El sistema antroponímico en Galicia», pp. 52-53; DURANY CASTRILLO e RODRÍGUEZ GONZÁLEZ (1995), «El sistema antroponímico en el Bierzo», p. 80.

<sup>10</sup> PALLARES e PORTELA (1995), «El sistema antroponímico en Galicia», p. 26.

<sup>11</sup> Ermelindo Portela e M<sup>a</sup>. Carmen Pallares, noutro traballo referido especificamente á onomástica servil a través dos tombos de Sobrado, afirman ter atopado 23 documentos con datación precisa e con referencias servís, mentres no noso caso, como pode comprobarse na táboa, consideramos que 25 sería a cifra máis atinada (véxase: PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», p. 457).

documentos: nun só documento aparecen sempre múltiples persoas, tanto os actores principais implicados no acto xurídico, como os mencionados de maneira secundaria porque se ven afectados pasivamente polo devandito acto —como lles ocorre aos nosos non-libres—, así como tamén os que aparecen actuando como testemuñas e confirmadores. Ademais, dos datos da táboa presentada extráese tamén de forma palpable que non tódalas coleccións documentais teñen o peso cuantitativo e informativo dos dous tombos de Sobrado, o que nos obriga a tomar as cifras totais sempre dende un punto de vista moi crítico. Crítico desde a óptica das fontes empregadas, pero crítico tamén a través dun escrutinio estatístico, pois como levamos relatado as limitacións informativas son de gran calado.

En calquera caso, sendo conscientes de que cuantificar a poboación non-libre do alto medievo no NW peninsular resulta de todo punto imposible, e sendo tamén consecuentes coa necesidade de extremar a prudencia na interpretación das cifras proporcionadas polo noso relato, consideramos que unha cuantificación como a exposta no cadro axuda a confirmar a relativa relevancia que tivo a non-liberdade xurídica na sociedade do noroeste, ao longo dos catro séculos aos que nos cinguimos neste estudo. Que máis do 6% dos 4224 documentos consultados conteñan referencias á existencia de individuos non-libres non é un dato menor, sobre todo se, como xa dixemos, debido ás características da documentación conservada esas cifras moi posiblemente representan unha cuantificación de mínimos. Noutras rexións europeas, onde a estatística —xa a nivel de institución señorial ou de localidade— resulta máis factible, os números de non-libres varían bastante, desde cantidades superiores ao 50% da poboación campesiña ata próximas ao 10%<sup>12</sup>, o que non permite grandes xeneralizacións. Non obstante, se cadra non interesen tanto os datos numéricos absolutos como as tendencias e os indicios evolutivos que deles se poden desprender.

---

<sup>12</sup> Francesco Panero estima para Italia un 20% de campesiños *servi* nos séculos IX-X e posiblemente a metade (unha familia de cada dez) cara a centuria seguinte: PANERO (2009), «Schiavi, servi e *homines alterius*», pp. 919-923, recollendo tamén cifras procedentes de traballos sobre outras rexións europeas, como Francia ou Inglaterra.

### 3. A ausencia de liberdade xurídica nos diplomas do N.O. peninsular

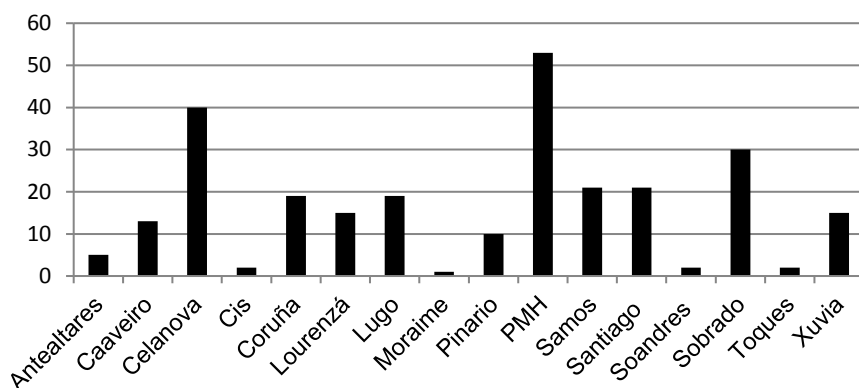


Gráfico 1. Documentos con presenza de non-libres nas coleccións estudadas

En primeiro lugar, chama a atención que tódolos conxuntos documentais conteñan referencias á non-liberdade xurídica. A pesar da gran variabilidade cuantitativa dos documentos conservados para unhas institucións respecto doutras, da tamén variable procedencia xeográfica dos seus datos, así como das propias diferenzas de poder e de relevancia que existían entre esas institucións implicadas, todos os conxuntos documentais examinados inclúen mencións a persoas que carecían de liberdade xurídica, xa fosen estas explotadas baixo un sistema escravista ou xa baixo un sistema de campesiñado rendeiro non-libre instalado autonomamente. Semella, xa que logo, que a non-liberdade se atopaba extensamente estendida polo territorio noroccidental peninsular e que non foi unha situación vinculada tan só aos señoríos máis poderosos ou ás grandes propiedades. Así o considera tamén López Alsina, para quen: «aínda que, como sempre, nos sexa imposible unha aproximación cuantitativa ás verdadeiras dimensións da servidume campesiña, dispoñemos dalgúns indicios que nos descubren unha extensión impresionante dela»<sup>13</sup>. Dende os confins do *finis terrae* ata os primeiros páramos leoneses ou dende o Golfo Ártabro ata o Mondego, tanto nos propios cenobios ou igrexas e

<sup>13</sup> LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 225-226.

nas terras directamente administradas por eles, como nas súas propiedades señoriais circundantes ou máis afastadas, a figura do escravo/a e a do campesiño/a non libre non debeu ser unha excepcionalidade exótica<sup>14</sup>. Así se desprende desa relativamente frecuente aparición de individuos de status servil nunhas fontes de información cuxa factura, polo xeral, non estaba especialmente interesada en rexistralos. Destaca incluso que nos casos de Moraima, Soandres ou Toques con tan só 8, 2 e 6 documentos respectivamente, se verifique igualmente a presenza da non-liberdade pese á reducidísima importancia cuantitativa das coleccións conservadas.

Esta mesma relevancia da man de obra servil se desprende tamén do estudo antroponómico realizado por M. I. Carzolio con base na documentación do tomo do mosteiro ourensán de Celanova. Segundo esta autora o número de non-libres rexistrados nesta valiosa fonte de información acada a nada desprezable cifra do 23% do total dos nomes propios<sup>15</sup>. Se cadra o mosteiro de Celanova levou a cabo unha política especialmente atenta á obtención e o control de man de obra servil e posuíu, como consecuencia dela, unha inusitada cantidade de individuos de tal condición —hipótese que o coñecemento das fontes do noroeste peninsular me permite afirmar que ten bastantes visos de ser acertada—, porén, que preto dunha cuarta parte das persoas que se mencionan nos seus diplomas pertencían ao status servil demostra sen ningún xénero de dúbida que non foron unha figura social excepcional ou anecdótica. É máis, os lugares nos que esas persoas habitaron, traballaron, viviron e conviviron tamén estiveron poboados por outros individuos libres, por outros veciños e veciñas cos que, de seguro, se interrelacionaron e cos que mesmo puideron chegar a establecer vínculos familiares, para os que a presenza desa man de obra servil celanovesa non puido pasar desapercibida na súa vida cotiá. Xa que logo, aínda que a medida que avancemos neste traballo tamén iremos afondando no contido concreto da nosa documentación, non parece

---

<sup>14</sup> O propio López Alsina continuaba só unhas liñas despois da cita anterior aseverando, nesta mesma liña, que «cunha frecuencia rechamante os textos mencionan as *casatas* servís como unha realidade estendida con amplitude». *Ibid.*, p. 226.

<sup>15</sup> CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», p. 144.



arriscado afirmar dende agora que nos séculos altomedievais —polo menos no noroeste peninsular— a proporción de non-libres houbo de ser suficientemente importante como para precisar, seguramente, dunha atención historiográfica maior da que lle ten sido outorgada.

Precisamente respecto de San Salvador de Celanova podemos comprobar como existe unha clara diferenza entre a estratexia de cuantificación individual antroponímica e a nosa intención de amosar a relevancia da non-liberdade a través da súa mención nos documentos. A nosa táboa presenta que arredor dun 7% do total dos 578 documentos que configuran o tomo antigo ou «becerro» celanovés conteñen referencias a individuos non-libres, mentres o estudo de María Inés Carzolio reflicte unha elevada proporción de persoas sen liberdade dentro de todo o censo do cartulario —daquelas persoas cuxo estrato social puido ser identificable, por suposto—. A razón de que as cifras proporcionadas polo estudo antroponómico sexan tan salientables reside na existencia dunha serie de documentos, de relevancia excepcional para os nosos intereses, que este cenobio ourensán se coidou moito de gardar e de incluír no seu libro tomo. Trátase dun feixe de inventarios de persoas cuxa conexión entre si era precisamente a do seu status non-libre: o feito de seren «obxectos» de propiedade do mosteiro. Uns inventarios que iremos vendo ao longo deste traballo pero entre os que destaca moi especialmente a *Notitia de pistoribus huius sancte Cellenove quos episcopus Rodesindus tradidit his qui in hoc cenobio Deo servirent*<sup>16</sup>, é dicir, a carta que enumera a relación dos muiñeiros e panadeiros (*pistores*) que o bispo Rosendo tería instalado en Celanova para servizo do mosteiro. Unha lista de carácter xenealóxico, que consiste no rexistro dos descendentes deses primeiros *pistores* entregados polo propio fundador do cenobio cara mediados do século X, e que chega ás veces a consignar ata as 7 xeracións posteriores á do cabeza da liñaxe servil, o que, segundo as estimacións de Carzolio, situaría a datación da *Notitia* —que non aparece datada—, cara finais do século XI<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Celanova, doc. 158. Véxase o Anexo 1.

<sup>17</sup> CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», p. 151.

Un inventario desa profundidade, ademais das moitas implicacións e comentarios que haberá de suscitar ao longo deste estudo, xa amosa por si mesmo a súa importancia cualitativa, pero neste caso faise necesario ademais especificar que o número de persoas consignadas supera amplamente os catro centenares. Sen dúbida a información recollida neste verdadeiro censo servil é a principal condicionante das cifras globais proporcionadas polo método antropológico. Que o mosteiro de Celanova dispuxese ao longo dun século dunha nómina e rexistro de máis de 400 persoas non-libres —que ademais non supoñían a totalidade das que lle pertencían— volve poñernos en atención da relevancia da non-liberdade no noroeste hispano, mais tamén reflicte que todo intento de cuantificación da poboación non pode pasar case da condición de hipótese indiciaria. En efecto, aínda que parece evidente que o poderío celanovés e a súa capacidade de dominio sobre os habitantes dos territorios baixo a súa autoridade posiblemente revestiu un carácter excepcional, semella improbable pensar que realmente unha cuarta parte dos individuos alí instalados fose non-libre. O resto dos documentos copiados naquel mesmo cartulario confirma que non debeu ser así.

O que ocorre con este tipo de inventarios é que, precisamente, a diferenza do que sucede polo xeral coa documentación altomedieval, si foron fontes cuxo obxecto central e interese primordial estivo nos propios non-libres. Mentres nas moito máis frecuentes cartas de doazón, venda, dote, permuta, etc. os non libres que aparecen son relativamente escasos, neste tipo de documentos, aínda que minoritarios, a non-liberdade foi o argumento central para a súa redacción. Certo que o obxectivo co que foron escritos é o mesmo que o do resto da documentación conservada, é dicir, preservar, xustificar e acreditar os dereitos do mosteiro en cuestión, mais neste caso non foron o froito dun negocio xurídico entre dúas partes, senón máis ben escrituras para o que denominariamos a «administración interna» dos dominios monásticos. Ese interese na mención a non-libres tan característico destes escritos só o atopamos noutros dous tipos documentais —tamén infrecuentes dentro da masa escrituraria dispoñible—: nas manumisións, ou escrituras de concesión da

liberdade xurídica, como non podía ser doutro xeito; e nas divisións ou reparticións de persoas de status servil entre dous señoríos diferentes, similares aos inventarios e elaboradas só cando tivese xurdido algunha discrepancia entre os señoríos en cuestión, que fixese necesaria tal solución aclaratoria e o pacto conseguinte<sup>18</sup>.

Outro aspecto a destacar do exame á nosa táboa de contabilidade ten que ver coa observación da evolución sufrida pola non-liberdade neste territorio a partir dos díxitos que reflicten a súa aparición nas fontes. Se nos fixamos nas porcentaxes totais por século podemos observar unha constante diminución do número de documentos con mencións a servos/servas e escravos/escravas, ao mesmo tempo que a cantidade de documentación dispoñible aumenta dun xeito considerable.

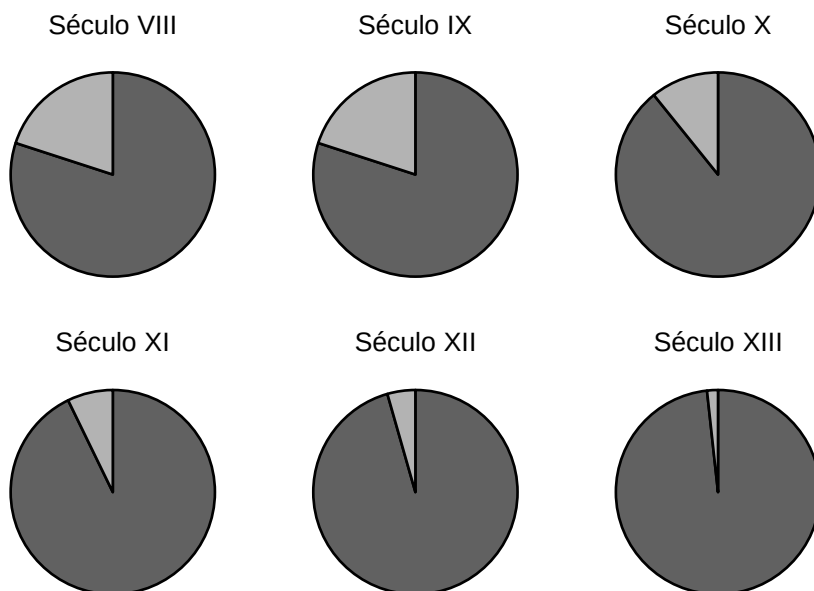


Gráfico 2. Proporción de documentos con referencias a persoas non-libres

<sup>18</sup> Vid. CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», pp. 149-150.

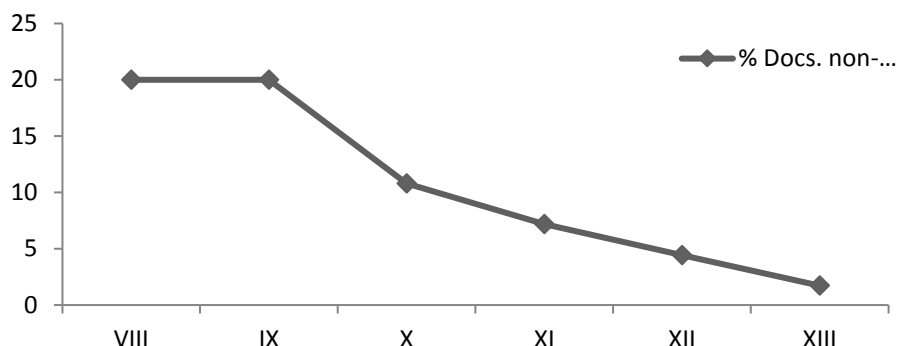


Gráfico 3. Proporción de documentos con non-libres. Liña de tendencia

A explicación deste fenómeno xa a barruntábamos nos dous capítulos anteriores ao comentar a evolución xeral da escravitude e da servidume na Alta Idade Media. Sen dúbida, o número de non-libres se reduciu ata a súa mínima expresión a partires dos anos do 1100 e esta situación acentuaríase aínda máis cara o século seguinte —no que pouco menos do 2% dos nosos diplomas fan referencia á non-liberdade—. Obviamente, estamos a referirnos a unha drástica redución dos vocábulos latinos propios da non-liberdade, daqueles *servi*, *ancillae*, *mancipii*, *pueri*, etc., polo que non debemos considerar que a institución social en si mesma tivese desaparecido ou estivese morta, aínda que puidese ter minguido moito. Neste traballo defendemos a postura de que o que se produce, tanto na nosa rexión de estudo como moi posiblemente en todo o reino, é unha fonda transformación social. Esa transformación que motivou que no ámbito rural se amalgamase na servidume campesiña a todos aqueles individuos que dende un punto de vista estritamente económico entraran nela, obviando dun xeito ou doutro a separación estatutaria xurídica potencialmente existente entre eles, ou cando menos, deixando de ter esta unha relevancia absoluta e esencial na estratificación da sociedade. É dicir, defendemos que a escravitude e a servidume non desapareceron senón que é partir deste momento cando se deslindaron e separaron claramente entre si, tamén nas fontes escritas. Foi dende eses séculos XII-XIII cando se materializou na

documentación unha realidade social que viría facéndose patente dende moito antes e que tivo, ademais, no progresivo abandono da lingua latina na escrita o detonante perfecto e o momento propicio para esa mudanza.

Na sociedade que se achegaba ao período pleno-medieval a relevancia da situación económica, así como o tipo de dependencia persoal derivado desta, convertérase nunha esencia definitoria do individuo. Xa non tiña tanta importancia ser libre ou non selo cando as circunstancias económicas situaban a dúas persoas en situacións equiparables, pero, en troques, si se percibía como un factor básico para a estratificación o seu modo de explotación: «o grao de sometemento ao señor —afirma Chris Wickham—, territorial e económica, era moito máis importante que a división tradicional entre libres e non libres»<sup>19</sup>. Sendo así que a escravitude continuaba presente na sociedade e que mesmo viría acadar un maior pulo vinculada ao desenvolvemento comercial mediterráneo —e posteriormente aos fenómenos colonizadores—, mentres que a servidume rural se deslindaba parcialmente da terminoloxía propia desta escravitude —unha terminoloxía que, como xa vimos, antes si que compartían ámbolos dous modos de explotación— para amosar unha entidade social particular e específica. A partir da duodécima centuria, aproximadamente, o status social servil amosaría dúas caras ben diferentes: a da servidume rural por un lado e a da escravitude da trata, polo outro. Como dixemos, na servidume campesiña converxeran libres e non-libres, pero este factor xurídico fora perdendo relevancia fronte á importancia do dominio señorial sobre as persoas e ás limitacións que este dominio supuña para a liberdade do campesiñado. Na escravitude, pola contra, por definición xurídica, tódolos seus representantes si eran non-libres, mais o que os definía esencialmente era o seu modo de explotación permanente, escravista —valga a redundancia—, que fixo que esta institución social estivese moito máis vinculada co ámbito urbano e coa explotación dos individuos

---

<sup>19</sup> WICKHAM (2013), *El legado de Roma*, cap. 22: «El “enjaulamiento” del campesinado», cita na p. 652.

doutras razas ou doutras relixións (mouros, musulmáns, xudeus, negros, eslavos, etc.).

En definitiva, defendemos que o que se produce é a transición dunha idea de non-liberdade herdada do pasado romano —e mesmo do xermánico— a partir da que pouco a pouco foran converxendo os dous modelos produtivos, o da escravitude e o da servidume, cara outra ben diferente que caracterizaría á posterior e ben coñecida escravitude baixomedieval e moderna, propia das sociedades que estaban inmersas nos circuitos mediterráneos, como demostrou —entre outros— o traballo de Jacques Heers<sup>20</sup>, e que era cuantitativamente moito menos frecuente, o que non significa completamente ausente, daquelas sociedades peninsulares máis ruralizadas, como era o caso da que ocupaba o noso territorio ao norte do Mondego.

De feito, que a escravitude como tal non desaparecera da sociedade galego-portuguesa despois do século XI e que os non-libres contabilizados neses 4,4% e 1,7% de documentos —dos séculos XII e XIII, respectivamente— non eran todos campesiños arrendatarios, nolo demostra outra das escrituras cualitativa e cuantitativamente máis importantes de que dispoñemos na nosa selección de fontes. Importante —igual que ocorría tamén coa *Notitia dos pistores* de Celanova— polo número de persoas non-libres que se contabilizan nela, pois superan o centenar, pero tamén pola súa relevancia informativa sobre a non-liberdade en xeral no noroeste peninsular con respecto a un lote de aspectos: a orixe dos non-libres, as súas relacións familiares, o seu casamento no territorio ou a súa progresiva integración social. Estamos a falar da coñecida *Genealogia Sarracenorum Supperadi*. É dicir, da xenealoxía e inventario servil dos e das mouros (ou sarracenos) do mosteiro de Sobrado. Un listado de persoas de características semellantes ás da *Notitia* celanovesa xa comentada, que foi redactado polos monxes do cenobio sobradés para deixar constancia e rexistro escrito dos individuos que formaban parte

---

<sup>20</sup> Véxase, HEERS (1989), *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas*.

do dominio monástico, acentuando así o seu control sobre eles<sup>21</sup>. Nesta xenealoxía inclúese moita información que iremos debullando a medida que avancemos neste traballo, pero o que aquí e agora nos interesa é o seu contido xeral e a súa datación.

Con respecto ao primeiro punto, trátase dunha especie de censo de servos, cuxa orixe islámica é indubidable —pois mesmo se indica en múltiples ocasións a súa conversión e bautismo cristián co outorgamento dun novo nome—, no que se parte dunha serie de individuos, unha ducia de varóns<sup>22</sup>, que tiveran sido mercados (*emit*) ou simplemente levados consigo (*duxit*) á abadía sobradesa por varios dos seus monxes, e que marcarían unha primeira xeración servil. Doce escravos, en definitiva. A partir deles, o documento continúa inventariando aos seus descendentes, así como as relacións familiares que foron trabando con persoas de orixe *galega* —literalmente, pois así os caracteriza a propia escritura—, xa se tratase de non-libres do mosteiro ou tamén de campesiños de condición xurídica libre, ata chegar a rexistrar nalgunha ocasión á xeración dos bisnetos daquelas primeiras cabezas da liñaxe servil.

Polo que respecta ao segundo factor esencial, o da súa datación, aínda que no tomo de Sobrado esta escritura aparece sen que se precise a súa data de factura, Ermelindo Portela e M<sup>a</sup>. Carmen Pallares apuntaron dun xeito fondamente argumentado que tería sido redactada cara os inicios do século XIII, afirmando ademais que os cabezas desas liñaxes foran adquiridos por Sobrado arredor dos anos 60 da centuria anterior<sup>23</sup>. Uns escravos dos que se apropiara este cenobio xa ben avanzado o século XII para levar a cabo tarefas variadas ao seu servizo —das que algunhas son referidas—, e que, paseniño, xeración tras xeración, irían sendo instalados autonomamente, domiciliados e adscritos a lotes de terra da propiedade monástica. Unha adscrición

<sup>21</sup> Sobrado-II, doc. 108 (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91) [*vid. infra*, Anexo 3].

<sup>22</sup> Son: Ali, Laurentius, Mafumate, Pedruchi, Ciprianus Dente, Ali Gurdu, Bofada, Petro Ordonii, Fernando Nigro, Martinus Menendi, Iohannes Zada e Hahanxi. Concordamos coa interpretación de Ermelindo Portela e M<sup>a</sup> Carmen Pallares sobre o dubidoso caso de *Petrus Lufas* como fillo de *Iohannes Zada*: PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», pp. 461-463, n. 37.

<sup>23</sup> PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», pp. 457-461.



que, unida ao factor da súa conversión relixiosa, acentuou claramente a súa integración social. O que, de calquera xeito, non debe deixar pasar desapercibido que se trataba de escravos de ascendencia musulmá, ben froito do seu cativerio nas campañas militares dos reinos cristiáns en Al-Andalus ou ben simplemente froito da trata de escravos, presentes no espazo noroccidental da Península e que na altura do 1200 aínda continuaban a tentar seren profundamente controlados e dominados polo seu señor e propietario. De aí o seu exhaustivo control censual.

Podemos afirmar que o carácter específico da sociedade do noroeste peninsular, xeograficamente marxinada dos circuitos económicos mediterráneos, houbo de facer da escravitude unha figura cada vez máis residual, sen que iso tivese que implicar a súa completa inexistencia e moito menos aínda a desaparición na mentalidade colectiva de que había persoas que eran xuridicamente libres e outras que non. A compra destes escravos por parte dos reitores do mosteiro de Sobrado cara a década de 1160 e o intento de manter o control directo sobre eles medio século despois redactando un inventario dos seus descendentes, certifica claramente ámbalas dúas observacións. Falamos da adquisición dunha serie de escravos que, non o esquezamos, coincidían plenamente co que sería a futura teoría lexislativa sobre a non-liberdade dende o século XIII: (1) eran de orixe musulmá; (2) tiveran sido traídos de lonxe, sendo así afastados da súa cultura e do seu lugar de orixe; e (3) foran obtidos co obxectivo de que levasen a cabo actividades máis propias da explotación directa doméstica que da servidume agrícola, pois, polo xeral, eran traballadores especializados en diferentes oficios artesanais. Non pode ser casual que un dos documentos cronoloxicamente máis tardíos que posuímos sobre a non-liberdade no territorio galego, encaixe dunha maneira tan perfecta coas características que, segundo a teoría xurídica asentada nos códigos de dereito do reinado de Afonso X, caracterizaría ao estereotipo do escravo ao longo da Baixa Idade Media.

Así e todo, o que tamén reflicte moi claramente a *Genealogia* é a rápida integración destes escravos, polo menos no caso daqueles que pertenceron aos dominios de grandes terratenentes —como era o caso

do claustro sobradés—, nas dinámicas propias da non-liberdade do noroeste medieval, que non terían sido outras que as da servidume arrendataria rural. Un factor, o da súa integración, que unido á marxinalidade respecto da trata escravista que comezaba a facerse un importante oco no comercio mediterráneo tivo que provocar, necesariamente, que a presenza de individuos explotados baixo un réxime escravista na nosa rexión de estudo fose cada vez máis residual e cunha tendencia constante á súa diminución, especialmente canto máis ao norte do territorio. A xenealoxía demostra que os escravos de orixe foránea eran asentados no territorio galego e que iso supoñía, co paso do tempo, a súa estabilización definitiva e a súa integración na sociedade de acollida. Ou o que é o mesmo, supoñía o seu afastamento das redes comerciais propias do baixomedievo, nas que o normal tería sido mudar con certa frecuencia de propietario e facer un uso temporal da «mercadoría humana» adquirida, para despois volver a poñela novamente á venda.

En definitiva, podemos afirmar sen temor a equivocarnos que no territorio noroccidental galego-portugués aínda había escravos cara o final do noso período de estudo, ben que estes representaban unha clara minoría social e que, máis cedo que tarde, acababan por integrarse nas dinámicas socioeconómicas propias desta rexión. Xa dixemos que podíamos sospeitar que era nos grandes señoríos, eclesiásticos ou laicos, onde houbo de ser máis sinxela e máis probable a instalación dos escravos. Así o demostra de maneira directa a xenealoxía dos sarracenos. En cambio, tamén especulabamos co feito de que aquelas familias campesiñas propietarias e modestas —se quedaba algunha á altura do século XIII— que puidesen ter algún escravo, nunca estarían en condicións de convertelo nun campesiño arrendatario servil. Xa que logo, se mesmo na documentación emanada dos grandes dominios como a do mosteiro de Sobrado nos encontramos con persoas explotadas baixo un réxime escravista, a afirmación que inicia este parágrafo está máis que xustificada.

Por outra banda, outro factor apoia tamén a nosa hipótese transformadora. Trátase da consolidación, na altura deses mesmos séculos XII-XIII, do proceso bifocal de converxencia entre os servos libres e os servos non-libres, que viñera sucedendo dende séculos

atrás. Así, comezando pola óptica dos non-libres, cabe aclarar que dese total de 268 documentos que contabilizamos na nosa táboa, arredor de 2/3 deles (177) mostran a adscrición á terra e a instalación autónoma das persoas que se mencionan, amosándoas así como non-libres *casati* e rendeiros. Unha instalación que se fai ademais máis frecuente canto máis tardíos son os documentos en cuestión, pois para os séculos XII e XIII a proporción supera o 70% dos rexistros. Isto déixanos ademais arredor dun terzo restante de escrituras no que se engloban non só as referencias a persoas claramente implicadas en relacións de produción escravistas, senón tamén aqueloutros documentos cuxa interpretación resulta máis dubidosa —moitos dos cales seguramente formarían parte tamén do primeiro grupo—. Xa que logo, a dinámica habitual e maioritaria para a non-liberdade no noroeste peninsular da época altomedieval foi a práctica da servidume económica campesiña e da adscrición a unha terra administrada e xestionada de maneira autónoma por familias servís rendeiras e usufrutuarias establecidas nela.

Unha adscrición á terra que —movéndonos agora cara o outro lado da moeda— afectou tamén a moitos outros campesiños rendeiros de condición xurídica plenamente libre, que tiveran ido caendo pouco a pouco nas expansivas redes de poder dos grandes señoríos. Neste sentido, foi tamén arredor deses séculos XII-XIII cando o proceso de continua expansión da grande propiedade señorial pareceu acadar o seu cénit, facendo caer na dependencia a unha inxente cantidade de campesiños empobrecidos que ata ese momento se tiveran librado de tal circunstancia. A proliferación dos contratos agrarios preforais e, sobre todo, «a aparición e xeneralización dos contratos de foro durante o século XIII», así o veñen a demostrar<sup>24</sup>. Uns campesiños libres que,

---

<sup>24</sup> PORTELA (1979), «Propiedad y formas de explotación», p. 130. «A comienzos del siglo XIX —afirma o propio Ermelindo Portela—, en el momento de la desamortización de los bienes eclesiásticos, se calcula que, en Galicia, hasta el 80 por 100 del dominio eminente de la tierra pertenecía a las instituciones eclesiásticas. Según está indicando una serie de estudios recientes, lo esencial de esa acumulación patrimonial tuvo lugar en los siglos XII y XIII y fue centrada por los monasterios cistercienses, los monasterios benedictinos y los cabildos catedrales», PORTELA (1989), «La articulación», p. 337. Sobre as tipoloxías contractuais véxase, por exemplo, ANDRADE (1997), *El monacato benedictino*, pp. 111-130 e un exemplo concreto do proceso de señorialización sinalado en *ibíd.*, pp. 149-153. Sobre os foros é de obrigada referencia RÍOS (1993), *As orixes do*

en moitos casos, mesmo se terían visto obrigados a vender a totalidade das súas propiedades ou a entregar moitas delas en compensación polos préstamos recibidos en anos de malas colleitas, que non estaban en condicións de poder devolver. Unha situación a súa que, na práctica, restrinxía aínda máis a súa xa precaria liberdade e que os equiparaba a aqueles dos seus veciños que, pese a seren non-libres, eran tamén —coma eles— campesiños arrendatarios —moitas veces compartindo incluso o mesmo señorío ao que debían pagar as rendas—. Esta equiparación é tal que, a ollos do historiador, en moitos casos resulta imposible establecer unha diferenza visible entre as rendas territoriais e as rendas xurisdiccionais, ao non poder esclarecerse, coas fontes na man, se o dependente dun señor tiña que pagar por ser o seu vasalo ou ben por estar a vivir e a traballar en réxime de tenencia nunha porción das propiedades territoriais do domino señorial<sup>25</sup>. Como xa puidemos comprobar, parece que a liberdade de movemento, a posibilidade ou non de abandonar ese lugar de habitación, puido ser un factor decisivo na percepción dos contemporáneos respecto das separacións sociais internas deste heteroxéneo e desigual campesiñado arrendatario medieval.

---

*foro*. A culminación do proceso represéntaa a concesión dos coutos xurisdiccionais, así como a súa vinculación directa cos propios contratos de foro, *vid.* PALLARES (1978), «Los cotos», pp. 201-225 e esp. 224-225.

<sup>25</sup> «Na orixe do foro aparecen conxugados o dominio sobre a terra e o dominio sobre os homes», RÍOS (1993), *As orixes do foro*, p. 40. «Los siervos rurales y una gran parte de los colonos o tributarios constituían, en realidad, una misma clase social, una plebe campesina (*plebs*), por razón de que potestad dominical y potestad señorial casi se confundían y apenas se diferenciaban salvo, en todo caso, por el origen del estado de sometimiento de los sujetos a la una o a la otra, que en los siervos era forzoso (haber nacido siervo o verse reducido a servidumbre por alguna de las causas que la originaban) y de naturaleza servil, y en los colonos había sido voluntario y había respetado, bajo el estado de sujeción a otro, la condición “ingenua” o libre de los sometidos», GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1975<sup>4</sup>), *Curso*, p. 356. Así mesmo, di Pierre Vilar que «la propiedad feudal daba derechos sobre la *tierra* y sobre la *persona* del campesino, y al mismo tiempo sobre su producto», VILAR (1999<sup>6</sup>), *Iniciación al vocabulario*, p. 279. Sobre a *propiedade feudal*, véxase tamén a suxestiva explicación das tres categorías caracterizadoras, «propiedade dominical», «dominio señorial» e «señorío xurisdiccional», establecidas por Carlos ESTEPA (1989), «Formación y consolidación», *pássim*, esp. pp. 161-163 e reactualizadas en ID. (2007), «En torno a la propiedad dominical», pp. 67-75.

### 3.2. CARECER DE DEREITOS (I). A TESTIMONIO DIGNITATIS E A ESFERA XUDICIAL

No capítulo dedicado ás cuestións terminolóxicas xa apuntabamos que para moitos historiadores o factor esencial que definía toda forma de non-liberdade pasaba, necesariamente, polo feito de estas persoas seren os «obxectos» de propiedade doutras. Aínda que puidemos comprobar que esta característica non era suficiente nin definitiva para definir aos individuos de status servil e que non separaba entre servos e escravos, si foi un factor moi relevante alí onde —como era o caso da sociedade do noroeste no alto medievo— o dereito escrito establecía e regulaba a existencia e as características legais da institución social da non-liberdade. En esencia, deste importante factor definitorio que foi a reificación das persoas non-libres, derivábase de maneira consecuenta a súa carencia de dereitos legais. Unha carencia de dereitos da que nos ocupamos tamén fondamente no capítulo precedente mentres repasabamos o contido das compilacións lexislativas elaboradas entre os séculos VII e XIII e que, chegados a este punto, é o momento de verificar a través do estudo do contido das nosas cartas, diplomas e documentos do noroeste hispano altomedieval. Chegou a hora de comprobar en que medida a teoría lexislativa era aplicada nas practicas diarias desta sociedade.

Un ámbito no que se presentaba esta carencia de dereitos civís dun xeito especial era, como xa puidemos constatar, o da esfera xudicial. Así, os escravos e os servos non-libres non tiñan a capacidade de testemuñar pois, en xeral, o seu testemuño e o seu xuramento non se consideraban válidos nin cribles nun xuízo. Só podían facelo baixo condicións absolutamente excepcionais como eran as causas de importancia menor, aquelas exclusivamente relacionadas coa súa condición e status, ou en certos delitos moi concretos cometidos polos seus señores —*vid. supra* pp. 121 e 159—. Nos restantes casos, non terían voz ningunha. Non só iso, aínda nesas circunstancias excepcionais, como comentabamos, só poderían testificar dunha maneira subsidiaria —é dicir, en ausencia doutras persoas libres que puidesen actuar como testemuñas—, baixo o permiso, o aval e a convivencia do seu amo e señor, e cunha

declaración que habería de ser obtida mediante a tortura. Unha serie de cuestións, todas elas, que se reproduciron tanto na lei visigoda como na afonsina.

Na nosa documentación posuímos un interesante documento do «Tombo A» da catedral de Santiago, datado no ano 912 e que parece confirmar a liña marcada polos preceptos lexislativos. Nel condénsase moita da información referida a un dilatado proceso litixioso sobre o status, servil ou non, dunha serie de individuos: a *casada de Muzurri*. Uns individuos aos que unha muller chamada Lupella reclamara previamente como os seus *servi* e que, finalmente, por este mesmo documento, acabarían sendo entregados polo rei leonés Ordoño II, xuntamente con outros *homines*, ao bispo iriense Sisnando e á igrexa de Compostela para que a servisen, mais para que o fixesen, a partir daquel momento, como persoas *ingenui*<sup>26</sup>. Como vemos, moita é a información condensada. Volveremos sobre este documento noutras ocasións pero agora interésanos saber máis sobre a constatación do dereito a testemuñar.

A información relativa ao preito —en ocasións de difícil interpretación pola súa confusa redacción— atópase condensada na exposición dos antecedentes contextuais previos á disposición donataria do rei Ordoño, indicándonos que aquel litixio polo status tivera lugar durante o reinado precedente, en tempos do seu pai, o rei Afonso III. Desá *narratio* despréndese que tería sido o propio Muzurri o que testificou na controversia xudicial, defendendo que desde facía 90 anos tanto el como os seus pais e avós e toda a súa *casada*, foran inxenuos *in facie de Lupella* —é dicir, á vista ou co coñecemento dela— e que, ademais, non lle debían *servicium aut patrocinium* ningún. Establecidas así as dúas partes en litixio tivo lugar o xuízo, convocado polo propio Afonso III, para que ratificasen cadansúa postura. Segundo o documento, a este xuízo acudiu o propio Muzurri e máis un dos fillos de Lupella, chamado Samzote, ao que os encargados de xulgar aceptaron como un representante en vez de súa nai (*in uice matris sue*), para testificar e para facer o xuramento

---

<sup>26</sup> Santiago, doc. 24.



pertinente. Da frase que segue a esta pasaxe, *per fideles et innocentem exiuit utilitas eorum limpida*<sup>27</sup>, parece desprenderse que o fallo inicial —a referencia aos *fideles et innocentem* invita a pensar nunha ordalía xudicial— tería sido favorable a Muzurri e, de feito, inmediatamente despois se nos indica o «recurso» que terían interposto os demais fillos de Lupella, apelando a que súa nai non estivera presente no proceso e a que ela, nin testificara, nin xurara ao respecto. A seguir, e pese a que non se detalla de xeito moi preciso, parece que se tería producido un novo xuízo, agora con presenza real mais tamén episcopal (*in iudicio nostro et episcoporum*), polo que, finalmente, se tería decretado que Muzurri e a súa casada farían *servitium* a Lupella durante 30 anos. Toda esta pasaxe de antecedentes pechábase desta maneira coa captura ou toma de posesión dos afectados, que foran sentenciados ao servizo servil (*et per fideles et innocentes fecerunt utilitatem etprehendiderunt eos*)<sup>28</sup>.

A escritura continúa pero, a partir de aquí, o texto retorna ao tempo presente xa na voz do rei Ordoño II. Afirmase que a metade deses *servis* —un concepto que demostra claramente a súa derrota naquel preito anterior— fóralle doada ou vendida (simplemente se nos di *facit carta*) á nai do monarca por parte da propia Lupella, nalgún momento posterior ao do litixio polo seu status. Desta forma, acabaría chegándolle ao propio rei Ordoño en herdanza, a través dun legado materno ao que, ademais, se lle foran engadindo despois outras porcións na outra metade restante daqueles *servi*. Unhas porcións que Ordoño iría adquirindo persoalmente a través dos fillos de Lupella e que fixeron que acabase por posuír a propiedade maioritaria (a excepción de 1/16 parte) sobre toda esa familia de non-libres. Obviamente, toda esta aclaración sobre como chegou Muzurri e a súa familia ao dominio do monarca certificaba a pertinencia do relato contextual previo, mais tamén que Ordoño estivese en condicións de

<sup>27</sup> Sobre a *utilitas*, véxase de novo no capítulo precedente a nota 65, así como VERLINDEN (1955), *L'esclavage*, T. 1, p. 80; CATÓN, *De agri cultura*, ed. cast. 2009, pp. XLII-XLIII, n. 62.

<sup>28</sup> Para o relato pormenorizado dun proceso semellante a este de Muzurri, pero na Cataluña do ano 874, no que a solución acadada beneficiou ao acusado: SALRACH (2013), *Justicia i poder*, pp. 126-134.



poder efectuar a mencionada doazón deles en favor da sé compostelá. Unha doazón real que, en última instancia, vén a xustificar a propia presenza do documento entre os pertencentes á igrexa de Santiago, así como —para a nosa fortuna— a súa conservación ulterior<sup>29</sup>.

Do estudo deste diploma despréndense varias conclusións. Primeiro, que foi o propio Muzurri o que estivo presente no xuízo e o que defendeu a súa liberdade e a da súa familia das reivindicacións realizadas por Lupella. Isto certifica o estipulado polo dereito, pois estamos ante un preito polo status e, xa que logo, ante unha desas excepcións polas que si se lles permitiu aos non-libres testificar. Non en van, en realidade, se estaban a defender a súa liberdade non se lles podía cualificar de non-libres mentres non se demostrase que o eran —aínda que xa tivemos ocasión de ver que a simple dúbida supuña xa unha certa mácula social—. Segundo. Mesmo a pesar de estar en disposición de exercer dereitos civís, na práctica xudicial o documento amosa unha certa situación de indefensión sufrida por *Muzurri* e a súa *casata*. En efecto, a repetición do preito e a conseguinte modificación do ditame inicial reflicten tal indefensión<sup>30</sup>. Parece obvio que se trata dunha cuestión vinculada coa heteroxénea posición social dos litigantes. É dicir, co humilde estrato social dos demandados en relación co ostentado por parte da demandante. Os poderosos éranos sempre, por suposto nas disputas cos non-libres, pero tamén nas que os enfrontaban a outros libres de inferior condición. Foi esta cuestión unha das que, como xa apuntamos desde o inicio deste traballo, contribuían a amalgamar socialmente a todos os sectores sociais inferiores, máis alá da súa condición xurídica de partida. E terceiro. Pola propia defensa que realizou Muzurri resulta claro que os seus

---

<sup>29</sup> Quince anos despois, no documento polo que o rei de Galicia Sancho Ordóñez, fillo de Ordoño II, lle confirmaba á igrexa de Santiago tódalas doazóns realizadas polos seus antecesoros no trono, incluíriase explicitamente tamén a mención a *casatas Muzuri uel alias que ibi fuerunt concessas*, Santiago, doc. 51 (an. 927).

<sup>30</sup> «La justicia —afirma Sánchez-Albornoz ao respecto deste mesmo diploma— pasaba empero a veces por cima de las precisas alegaciones de los siervos y con vergonzosas maniobras les negaba sus derechos y les mantenía en servidumbre. Ha llegado hasta hoy un duro y trágico testimonio del que sale incluso manchada la figura de la reina doña Sancha, mujer del Rey Magno, porque cabe sospechar que ayudó a la comisión del atropello», SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1595.

devanceiros si tiveran sido con anterioridade, no pasado, non-libres baixo o *dominium* da propia Lupella (ou dos seus devanceiros). Un aspecto este que, seguramente, aumentou aínda máis o seu desvalemento xudicial no caso de non seren quen de demostrar dun xeito categórico que, ben a través do propio Muzurri ou ben dalgún ascendente seu, obtiveran nalgún momento o privilexio de pasar a engrosar o estatuto dos libres e inxenuos<sup>31</sup>. De feito, como xa vimos, no *Liber* visigodo a carencia de dereitos do escravo chegaba a tal punto que se contemplaba que mesmo aquela persoa que reclamaba a súa liberdade e defendía a súa pertenza ao status legal dos *ingenui* —como estaba a facer agora Muzurri—, afirmando por tanto que lle foran esixidas prestacións como non-libre de forma ilícita ou errónea, ante a dúbida do seu status social seguiría estando obrigado a servir ao señor ou señora en cuestión, entre tanto non se puidese demostrar categoricamente que, en efecto, se trataba dunha persoa libre<sup>32</sup>. Se esta disposición continuaba vixente, reclamacións como a de Lupella cobraban aínda moito máis sentido.

Agora ben, como dixemos, a propia lexislación establecía que a participación no ámbito xudicial dos non-libres —ou dos que se sospeitaba tal condición— tiña un carácter absolutamente excepcional. No xuízo levado a cabo contra Letasia a mediados do século IX —que conservamos nos tomos do mosteiro de Sobrado— e no que ela recoñeceu terlle roubado a Hermenexildo 60 queixos, terse beneficiado de catro das súas vacas, e ter cometido todas estas infraccións xunto a Ataúlfo, *servo* do propio Hermenexildo con quen Letasia dicía que *commiscui me in adulterio*, non hai rastro ningún de que este mesmo Ataúlfo dispuxese de voz ningunha para testemuñar na súa propia defensa sobre o acontecido<sup>33</sup>. É mais, claramente, o

<sup>31</sup> Demostración para a que, cada vez máis, se foi facendo imprescindible a posesión de escrituras de carácter probatorio. Xa o dicía García de Cortázar con respecto á desvantaxe que isto supuña para os intereses campesiños, fronte aos das institucións eclesiásticas e a nobreza: «La falta de testimonio escrito es casi siempre definitivo argumento en contra de las aspiraciones campesinas. La escritura, desde el siglo XI, se convierte en un decisivo instrumento de poder» (GARCÍA DE CORTÁZAR (1988), *La sociedad rural*, p. 43).

<sup>32</sup> LV, V.7.3. *Vid. supra* cap. 1, p. 123.

<sup>33</sup> Sobrado-I, doc. 75 (an. 858). *Vid. tamén* PORTELA (2009), «El rey y los obispos», p. 221.

xuízo só lle afectaba a Letasia. A sentenza que lle correspondería a Ataúlfo pola infracción cometida en contra do seu amo quedaba fóra da xustiza ordinaria: non era libre, ergo non tiña dereito a defenderse publicamente. Era cousa do seu amo e señor, privadamente, decidir cal habería de ser o castigo que lle correspondería polas súas falcatuadas. Se acaso, o que poderíamos preguntarnos é se a propia comisión do delito xunto ao *servo* non lle tería suposto incluso un agravante á propia Letasia, no sentido de que se trataría dunha agresión ao patrimonio de Hermenexildo por partida dobre: o roubo e, así mesmo, a «captura» dun non-libre da súa posesión —sen entrar na cuestión da posible voluntariedade ou convivencia do propio Ataúlfo, por suposto—. Seguramente así teña sido, por moito que no documento non se deixe unha constancia clara. De feito, o propio recoñecemento explícito, posto en boca de Letasia, de que a relación entre ambos era ilícita (*adulterium*<sup>34</sup>) pode estar a darnos unha pista a este respecto.

Coa mesma sorte correu Gaton no ano 931, outro *servo* implicado nun furto ao seu amo e que foi levado a cabo tamén en convivencia cun home libre<sup>35</sup>. Nos dous casos, tanto neste como no de Letasia, os malfecedores libres foron xulgados e condenados a compensar as súas infraccións, o que fixeron doando senllos inmobles aos damnificados. De feito, o que hoxe conservamos, realmente, son esas cartas de «doazón» das propiedades, isto é, en realidade as transaccións xudiciais polas que se viña a executar cadansúa sentenza. Unhas cartas nas que —afortunadamente para nós— si se deixou rexistrada a razón de tales entregas. Cabería preguntarse cantas máis, dos centenares de doazóns conservadas, tiveron tamén unha motivación temporal encuberta da que non se deixou información, máis alá do espírito de

---

<sup>34</sup> Non debemos entender aquí que Letasia puidese estar previamente casada. De feito, na transacción non hai referencia ningunha ao seu posible marido, nin á comisión dalgún tipo de pecado (cf. Celanova, doc. 338, an. 989). Máis ben, semella que *adulterio* se utiliza neste caso simplemente para definir unha relación considerada ilícita en si mesma, probablemente por ter ocorrido cun *servus*, cuxo matrimonio —lembremos— non era legalmente recoñecido, senón que recibía o cualificativo de *contubernium* (vid. *infra* o primeiro epígrafe do capítulo 4, sobre parentesco dos non-libres).

<sup>35</sup> Sobrado-I, doc. 24 (an. 931). Desta volta, o acusado era Fafila e o damnificado outro Hermenexildo: o Hermenexildo Alóitez conde de Présaras e fundador —coa súa esposa Paterna Gundesíndez—, do mosteiro de Sobrado na advocación de San Salvador.

redención espiritual co que afirmaron efectuarse. De seguro que foron moitas<sup>36</sup>. Sexa como for, do que non quedou rastro foi da pena que lles acaería aos non-libres partícipes dos mesmos delitos e, por suposto, tampouco da súa posible presenza en xuízo ningún. Lóxico, pois nada tiña iso que ver coa intención da escritura. Polo seu estatuto xurídico carecían por completo de tal dereito. Atentar contra a autoridade do amo e señor era castigado dentro do ámbito do estritamente privado.

Polo que respecta a aqueles documentos nos que se dilucidaban as controversias entre diferentes señores pola posesión de individuos de status non-libre, tamén neles se demostra a restrición do dereito a testemuñar e a participar na acción xudicial destes últimos. Nestes casos, e a pesar de que o proceso afectaba dun xeito directo e específico aos individuos sen liberdade, constátase claramente aquilo de que só testificaron de xeito subsidiario, cando non houberse libres en disposición de facelo; algo que, pese a estar contemplado no dereito, debeu ser absolutamente excepcional. En efecto, nos litixios deste tipo de que temos constancia adoitan ser as partes involucradas no conflito —é dicir, as que se disputan a pertenza dos individuos en cuestión— as que comparecen, as que testifican e as que aportan as súas propias escrituras e testemuñas, sen que entre estas últimas se atopen os directamente afectados que, simplemente, estiveron obrigados a acatar a resolución adoptada sen voz ningunha. Así ocorreu na asemblea xudicial celebrada no ano 960 na *villa regis* de Larín (act. Láncara) e que enfrontaba ao bispo san Rosendo de

---

<sup>36</sup> De feito, os dous proxectos sucesivos de investigación interrexional, centrados na documentación xudicial altomedieval do norte peninsular e dirixidos por Isabel Alfonso Antón dende o ano 2007 («Procesos judiciales en las sociedades altomedievales» —PRJI e PRJII—), cuxo estudo da documentación elaborada nas nosas rexións de interese correspondeu a Andrade Cernadas (coleccións documentais galegas) e a André Marques (coleccións portuguesas), teñen demostrado que este tipo de «transaccións xudiciais» son, precisamente, a tipoloxía máis representada na documentación de contido xudicial anterior ao ano 1100. Unha excelente exposición dos resultados da base de datos e corpus documental elaborado con eses proxectos, dos resultados comparativos obtidos, así como das potencialidades futuras da ferramenta de análise creada, amosouse nun congreso internacional que tivo lugar na Facultade de Xeografía e Historia da USC, en novembro do 2015. Por outra banda, un achegamento previo —mais con conclusións bastante similares— ás motivacións do campesiñado para o alleamento das súas propias terras, referido ao caso concreto do mosteiro de Sobrado, pode verse en PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 227-232.

Dumio-Mondoñedo, aquí como administrador da Sé episcopal de Iria, co abade Novidio de Samos. O obxecto da disputa era a posesión da *casa Sancti Pelagii, villa vocabulo Cesar, cum omnibus suis hereditatibus vel familia*<sup>37</sup>. Ao parecer, este mosteiro de San Paio e a súa *villa* de Cesar pertencera a un tal Cartinus Tedoniz, quen segundo Rosendo Ilo doara á igrexa de Santiago, mentres Novidio esgrimía que, con anterioridade a esa suposta doazón aducida polo bispo, o propio Cartinus xa Ilo tiña outorgado ao mosteiro de Samos.

Mentres as partes amosaban as súas respectivas escrituras, tamén Cartinus e a súa muller se fixeron presentes no xuízo. Cartinus manifestaría que o *testamentum* de Samos era da súa autoría e que, certamente, el lle outorgara o inmovible en cuestión ao cenobio, mentres que unha *tercia cum hereditatibus de foris* desa *villa* de Cesar si lle correspondía ao templo santiagués. Sobre a *familia* disputada, que ademais se incluía como unha relación nominal de 16 homes e 4 mulleres, non sabemos máis nada que os seus nomes. Semella que non tiveron voz na asemblea conciliar. Como xa dixemos, os non-libres só haberían intervir de xeito subsidiario, e aquí co testemuño de Cartinus tivo que ser máis que suficiente para achar unha solución ao conflito.

Estamos ante un perfecto exemplo de como a documentación medieval se conservou só cando existiu un interese concreto. En efecto, mentres entre as cartas da catedral de Santiago non atopamos referencia algunha ao preito en cuestión, o amanuense de Samos, cando elaborou o libro-cartulario do mosteiro, cara os inicios do século XIII, non só se coidou moi ben de copiar este documento, senón que tamén decidiu incluír a seguir e de maneira consecutiva a doazón testamentaria de Cartinus e de Vidirilli, que fora aducida como proba definitiva. Unha doazón, datada dous anos antes do litixio, pola que ambos outorgantes lle facían entrega ao cenobio samonense de toda unha serie de propiedades inmobiliarias, comezando, precisamente, pola *villam prenominatam Cesar cum omnibus suis aiunctionibus secundum quod illam obtinuimus, exceptis illa IIIª villa que est de Sancto Iacobo in hereditatibus de foris in ipsa villa de Cesar*. A

---

<sup>37</sup> Samos, doc. 126.

seguir, e despois de facer relación doutras doazóns territoriais, completaba o dispositivo documental a nómina de *omnem nostram criationem quam nobis evenit in nostram divisionem*, seguida da estipulación explícita de que os monxes samonenses haberían administrar, coidar e atender, xustamente, aquel mosteiro de Cesar que despois reclamaría a diocese iriense. Na nómina das persoas doadas no ano 958 reproducíase a mesma listaxe de inviduidos non-libres e exactamente na mesma orde que a rexistrada no relato do preito de Larín<sup>38</sup>.

Quince anos máis tarde, na mesma *villa regis* tería lugar outra asemblea xudicial. Desta volta, enfrontábanse o abade do mosteiro de Barbadele, Vermudo, con Dona Palla, gobernadora da mandación na que se situaba este cenobio, disputándose entre eles o dominio sobre os dous fillos de Ranimiro. Estes —que se chamaban Álvaro e Argerico— foron presentados como *familie ecclesie* do mosteiro ante os xuíces; porén, Arias Fortuniz, *in uoce domna Palla*, afirmaba que pertencían ao mandamento desta última e que, como tales, pagaban *tributa* anualmente ante os saíóns e os xuíces daquela circunscripción. Polo contrario, o presbítero Diego defendía que se trataba dos netos de dous libertos do mosteiro de Barbadele —Sisiuerto e Nonnoy— e que os tiveran *in iure paciuiico per tempus et tricinius per scripturas et testamentos uetustos* e que, xa que logo, Álvaro e Argerico *sunt proprios ecclesie sancte et estant post suas cartas et patrocinos allisio infantum*<sup>39</sup>.

Ambas partes presentaron as súas testemuñas en número de 12 e, novamente, en ningún caso foron consultados os propios afectados, o

<sup>38</sup> Samos, doc. 127 (cf. Samos, doc. 126). Só ao final da listaxe nominal se inclúe no documento do 960 a un tal Vedraildo, que non estaba na doazón testamentaria efectuada polo *confessus* Cartamiro e a *Deo vota* Vidirilli dous anos antes. Semella que puidese ser fillo de Gilloira e ter nacido entre un e outro negocios xurídicos, mais a escritura non o desvela. Vid. FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 64-65. A propósito de San Paio de Cesar: FREIRE (1998), *El monacato gallego*, p. 686; ARES (2004), «O mosteiro de Santiago de “Mortolanes”», pp. 157-158 e 162.

<sup>39</sup> Podemos atopar este documento, con algunhas variantes na transcripción en: Samos, doc. S-8 e Coruña, doc. 95. Véxase ademais o estudo de Larín como un centro asembleario xudicial en ANDRADE (2011), «Villas regias y asambleas judiciales» (as referencias aos dous documentos que agora nos interesan, tanto o do ano 960 como o do 985, atópanse nas pp. 28-30).



que confirma a súa carencia de personalidade xurídica a ollos dos xulgadores. Non obstante, o documento apunta tamén outra realidade, a saber: a difícil adecuación estatutaria dos libertos. Certamente, non debe pasar desapercibido que o mosteiro —ao que lle sería favorable a resolución final do preito— argumentaba que se trataba dos descendentes de dous *liuertos*, non de dous *serui*, e que, polo tanto, en realidade xa non pertencían *stricto sensu* ao status xurídico da non-liberdade. Porén, a cousa non quedaba aquí, pois se o mosteiro esgrimía a súa ascendencia liberta, Dona Palla defendía directamente que se trataba de campesiños xuridicamente libres, afirmando que pagaban tributos e que eran *homines mandationis*. A mácula da servidume houbo de carrexar tal desprestixio social que cando se trataba de situar no esquema bipolar establecido polo dereito a aqueles que nalgún momento anterior pertencieran á categoría dos non-libres, seguían caendo do lado servil pese a terse presuntamente incorporado ao colectivo dos libres. Mesmo parece que a mera existencia de dúbidas sobre o status dunha persoa era xa motivo suficiente para privalo dos dereitos civís ou, cando menos, para minusvalorar a súa condición como membro da sociedade —como sospeitabamos hai un instante no xuízo de Muzurri ao facer alusión á lei visigoda V.7.3—. Álvaro e Argerico, libres ou non, parece que o seu testemuño non se consideraba de gran valor como para ser tido en conta nos tribunais. Semella, en definitiva, que estamos ante outra demostración máis da converxencia estatutaria dos campesiños dependentes máis humildes a ollos dos seus señores. Lembremos aquí, unha vez máis, aquelas recomendacións realizadas na *Lex Visigothorum* polas que se limitaba a *testimonio dignitatis* aos máis pobres e humildes, ditando que as testemuñas non só debían ser xuridicamente libres, senón tamén que habían de ostentar a liñaxe apropiada, ser adiñeiradas e posuír unha probada honestidade, factores todos eles que se intuían entrelazados<sup>40</sup>.

Unha terceira disputa se nos presenta aínda nesa mesma décima centuria. Trátase do preito do ano 999 sobre uns individuos non-libres cuxos proxenitores pertencían a cadanseu señorío: por unha banda ao

---

<sup>40</sup> LV, II.4.3. *Vid.*, no capítulo precedente, páx. 129.



dominio patrimonial do laico Vegila, fillo de Flamula e pertencente a un grupo familiar de campesiños propietarios inxenuos e enriquecidos (*domini horti nouo genere*) e, pola outra, ao dominio da igrexa de Santiago<sup>41</sup>. De novo, unha longa exposición de antecedentes nos pon en situación: explícase que era frecuente este tipo de unións mixtas entre os individuos de status servil pertencentes a señores laicos, con aqueloutros que formaban parte dos dominios patrimoniais da igrexa compostelá, e tamén que foi tradición (*fuit mos*) que as mulleres permanecesen co seu home durante o tempo en que ámbolos dous vivisen, pasando así a depender do *dominus* do seu marido —é dicir, un patrón de residencia de tipo virilocal—, mentres que os fillos e as fillas froito destas unións serían a metade para unha parte e a outra metade para a outra<sup>42</sup>. Así se tería feito presuntamente *per longa tempora de uno episcopo in alium episcopum*, di o documento, e así mesmo terían actuado tanto a propia Flamula como os pais desta, Tedón e Iberia. Porén, tralo pasamento de Flamula, o seu fillo Vegila procurou sobre tódolos *seruos uel libertos* —novamente se engloba a estes últimos cos non-libres— que estaban desposados ou unidos aos *homines* de Santiago e reclamaría o seu íntegro dominio sobre eles, xa se tratase de homes ou de mulleres, sen que tivese parte neles nin Santiago, nin o bispo, nin a súa igrexa. Obviamente, todo aquel relato introdutorio de precedentes actuaba xa como unha xustificación para o posterior fallo, que sería favorable ao bispo compostelán, de que se mantivese a situación tal e como se indicaba que tivera sido costume. En calquera caso, aínda que non hai referencia ao preito en si, novamente os implicados na disputa eran, en todo momento, Vegila e o bispo da sé iriense Pedro, sen que se deixase entrever influencia ningunha dos individuos sobre os que xurdiu a discrepancia. De feito, refíresenos ao final desta mesma escritura un caso concreto, o de Gogius, pertencente ao señorío eclesiástico compostelán e que tomara por muller (*cepit mulierem*) a Sindilo, da *casata* de Flamula. Desta

<sup>41</sup> Santiago, doc. 58. Sobre os *domini horti nouo genere* e a mobilidade social do campesiñado inxenuo, LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 220 e 225.

<sup>42</sup> Trátase, seguindo a López Alsina, da práctica do *consocerium* (LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 226).

unión naceran dous fillos e decretábase que un fose a parar ao dominio da sé apostólica e o outro ao de Vegila, disposición que o propio Vegila non consideraba xusta. Sexa como for, nin Gogius nin Sindilo tiñan dereito ningún a dicir algo ao respecto<sup>43</sup>.

Unha mudez dos que non eran libres nos preitos polos que se disputaba a propiedade sobre eles e, xa que logo, nos que se dilucidaba quen sería o seu *dominus*, que tamén se repetiu máis alá dese século X. Así, tampouco se deixou constancia de que se lle teña consultado nin a Froila nin a Flamolina, ambos *de criatione*, na investigación sobre as súas orixes e no conseguente reparto da súa descendencia; investigación xurdida nos inicios mesmos do século XI a raíz da disputa entre o mosteiro de Samos, ao que se decretou que pertencía Froila, e os cenobios de O Incio e de Destriana —ambos propiedade das infantas dona Sancha e dona Tareixa—, a cuxo servizo se debería Flamolina<sup>44</sup>. Nin rastro tampouco da posible intervención no xuízo por parte de Diego Ériz, descendente do *sarracenum* Sendemiro, despois de que tivesen xurdido discrepancias sobre a súa posesión entre a condesa Ardio Díaz e o diácono Paio Fróilaz, xa cara a segunda metade desa mesma undécima centuria<sup>45</sup>. Tamén excluídos

<sup>43</sup> Vid. LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 226.

<sup>44</sup> Samos, doc. 112 (an. 1003). O preito levaríase a cabo no lugar de O Incio, levando a voz polo cenobio de Samos o presbítero Trasarigo, mentres que os mosteiros do Incio e Destriana, estarían representados por dona Gontina e Piniolo, vicarios das dúas infantas —irmás de Afonso V—. No documento, que relata o preito e o pacto de reparto dos individuos, só se nos indica que *perexquisierunt illos homines per concilio et per veritatem, quis unde fuerant geniti; et invenerunt super ipso Froila quod era de criatione de Samanos, filio de Nuno de Sancto Iacobo de Raniscli; et illa mulier Flamolina de criatione de Onitio et de Destriana; et viderunt bene ipsi iudices et omne concilium qui ibidem adiuncti erant, ut partificassent ipsos homines et suos filios nominibus Abdino et Goda, sicut et partificarunt in ipso concilio*. Desa investigación *per concilio et per veritatem* non parece desprenderse que se lles tivese consultado a ningún dos dous individuos en cuestión.

<sup>45</sup> É o caso da interesante *Karta de Revoredo* (Sobrado-I, doc. 421); documento sen data —M.C. Pallares e E. Portela sitúano cara a segunda metade do século XI a raíz da aparición de Ardio Díaz (v. PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», p. 458)—, no que se relata unha crónica das vicisitudes vividas polo lugar de Revoredo. Este territorio nun momento dado tería sido dividido entre as dúas fillas de Diego Gutiérrez, Ardio e Azenda Díaz. A primeira delas poboou a súa porción de vacas e súa irmá de *serviciale*. Neste momento introdúcese bruscamente no documento ao *sarracenum* Sendemiro, cuxa descendencia é inventariada e consignada. A cuestión é que será o bisneto deste Sendemiro, Diego Eriz, o que case cunha *vaqueira* de Ardio Díaz —*fuit ad casamento a Rouoredo et coniunxit se cuidam mulier que erat uaqueira de Ardio Diat*—, entendemos, xa que logo, que Diego casaría cunha muller servil encargada de coidar da cabana



de toda consulta estiveron os fillos e netos de *Frogia Armentariz*, habitantes en San Miguel de Orga e que o mosteiro de Celanova reclamaba, á altura do ano 1063, como individuos da súa *criatione* en contra das intromisións efectuadas por parte de Suero Titoniz, vicario real no cenobio de *Palatiolo*<sup>46</sup>. E, igualmente, a situación continuaba sen cambios aparentes a inicios do século XII, cando un preito enfrontou ao cenobio de Samos coas «fillas» do rei Afonso VI, dona Tareixa e dona Ximena, pola posesión da *criatione* que lle correspondía a cada unha das dúas partes; unha *criatione* que foi repartida e alleada ao antollo dos litigantes e sen voz nin voto ningún por parte dos propios individuos en disputa<sup>47</sup>.

---

gandeira, daquelas que Ardio establecera na súa porción de Revoredo. E este casamento provoca a disputa, nalgún momento antes do ano 1050, entre dous *domini* de ascendencia nobiliaria, a propia condesa Ardio Díaz e o diácono Paio Fróilaz (falecido precisamente nese 1050) quen, é de supoñer, habería de ser o *dominus* da descendencia de Sendemiro. A solución achada foi o acordo de que a condesa lle entregase a Paio outra muller servil —en concreto a cunhada de Diego Eriz, chamada Troille— quedándose así ela co dominio sobre o propio Diego Eriz. Novamente se trata dun negocio xurídico que se reduce exclusivamente ás diatribas entre os dous propietarios sen que sexa necesaria consulta de ningún tipo a ningún dos non-libres afectados, que son tratados como meras mercadorías.

<sup>46</sup> Celanova, doc. 260 (an. 1063). Neste preito, entre o abade Arias de Celanova e Suero Titoniz, vicario da raíña dona Sancha, pola intromisión deste último nas propiedades celanovenses, incluíase expresamente *sancto Michael de Orga integro et homines qui ibidem inquietabant, filios et neptos de Frogia Armentariz, et devingavimus illos pro criatione*. Polo que respecta ao mosteiro de *Palatiolo*, probablemente se trate do cenobio dúplice de San Martiño de Pazó, no concello actual de Allariz: *vid.* CASTILLO (1925), «La iglesia mozárabe de San Martiño de Pazó», pp. 274-275; LORENZO (1965), «La iglesia prerrománica», pp. 180-192.

<sup>47</sup> Samos, doc. 114 [an. 1125-1145]. Resaltamos o feito de que o amanuense de Samos cualifique a dona Tareixa e a dona Ximena como *filias* de Afonso VI, por canto sabemos que Tareixa non tivo ningunha irmá con tal nome e que, de feito, se corresponde realmente co nome de súa nai, a berciana de nobre estirpe Ximena Muñiz, concubina do monarca e nai das infantas Tareixa e Elvira. Para M<sup>a</sup> Carmen Rodríguez trataríase moi posiblemente dunha ocultación premeditada, que intentaba agochar tanto o amancebamento real, alleo á beizón ou sanción relixiosa do matrimonio cristián, como tamén a condición de Ximena de proxenitora dunha das fillas do monarca leonés, Tareixa, futura raíña do nacente reino de Portugal e orixe da estirpe rexia lusitana, RODRÍGUEZ GONZÁLEZ (2007) «Concubina o esposa», p. 145. *Vid.* MARTÍNEZ DÍEZ (2003), *Alfonso VI*, pp. 162-164. Polo que se refire á datación do documento, Lucas Álvarez, editor do tomo de Samos, asigne o período aproximado de anos nos que Munio debeu ser o reitor desta abadía, baseándose nos abadoloixos publicados por Maximino Arias e por Pascual Zaragoza (*vid.* Samos, p. 257). Cabe aclarar que este é o único documento no que aparece este tal abade Munio, nun momento ademais caracterizado por un baleiro documental que nos deixa sen noticias desde o ano 1125 ata o 1144, cando aparecerá o abade Xoán. Non obstante, a morte de Ximena Muñiz no ano 1128 (RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *op. cit.* p. 164), así como a da propia dona Tareixa de Portugal só dous anos despois,



O reparto dos individuos de status servil e as desavinzas que sobre esta cuestión puidesen xurdir foron negocios xurídicos que se reduciron exclusivamente aos seus propietarios, únicas persoas de pleno dereito para comparecer e para testificar perante os tribunais. A intervención dos propios individuos en disputa houbo de estar ausente practicamente sempre. E digo «practicamente» porque, a pesar de que as fontes confirman a nosa sospeita de que a participación nas asembleas xudiciais dos que pertencían ao status servil de cara á resolución dun litixio debeu ser absolutamente excepcional —mesmo cando a causa lles afectaba dunha maneira tan directa como nos exemplos apuntados—, tamén posuímos algún proceso no que si foron consultados ou no que, polo menos, pareceron valerse das limitadas ferramentas ao seu alcance para defender a súa causa.

En efecto, no ano 1000, dona Tareixa, neta dos poderosos aristócratas galegos Gutier Menéndez e Ilduara Eriz, outorgoulle a liberdade a unha importante nómina de libertos (máis de 40) e aos seus descendentes, habitantes no condado de Présaras. Segundo esta *scriptura ingenuitatis*, morto Gutier, Ilduara decidira facer un reparto da man de obra servil entre os seus sobriños e netos, razón de que os libertos en cuestión chegasen a parar ao dominio de dona Tareixa. Con todo, xurdiría unha controversia sobre a posesión destes individuos entre a propia Tareixa e dúas sobriñas súas: Gundilo, de quen se di que chegou a falsificar unha escritura para entremeterse na cuestión; e Gunzina, cuxo esposo, o conde Suario Gundemariz, se rebelou en contra do rei e se apoderou da metade daqueles libertos. A disputa resolveuse nun *concilium* no que se lles deu licenza a eses individuos

---

non permite levar o negocio xurídico aquí rexistrado moito máis alá do primeiro cuarto do século XII. Neste sentido, atinando un pouco máis, se o abade Munio foi o sucesor de Pedro II á fronte do mosteiro lucense, como así parece que debeu ocorrer, a datación deste preito houbo de situarse entre 1125 (data da última aparición de Pedro II) e ese ano de 1128. E desta maneira, aquel abade de Samos que tería sido cesado no concilio de Carrión de 1130, segundo nos informa a *Historia Compostelana*, non sería xa Pedro II, senón estoutro chamado Munio (vid. HC.III.14; cf. ARIAS (1968), «Un abadologio inédito», p. 243 e ID. (1992), *Historia del monasterio de San Julián de Samos*, p. 132).

para propoñer o seu propio *assertor* e así, a través del, reivindicarse publicamente como pertencentes ao *dominium* de dona Tareixa<sup>48</sup>.

A cuestión aquí é que foron os propios afectados os que se defenderon, ben que non o fixeron persoalmente senón que, facéndose eco da «bagaxe terminolóxica visigoda»<sup>49</sup>, empregarian un *assertor*. É dicir, un procurador ou representante legal nun xuízo —algo por outra parte nada infrecuente nos preitos medievais<sup>50</sup>—. Desta maneira, respectábase o feito de que eles como non-libres non tivesen voz por si mesmos perante o tribunal xudicial, porén, dábaselles *licentia* para poder facerse ouvir a través dun terceiro que defendese os seus intereses; algo lóxico por outra parte, tratándose ademais dun amplo colectivo de persoas. Máis aínda, xa o *Liber Iudiciorum* establecera a posibilidade de que os *servi* puidesen emprender accións xudiciais nalgúns casos, pero fixérao vedándolles —novamente— outro dereito civil propio dos que eran libres: o de actuar como procuradores, precisamente<sup>51</sup>. De aí que estes homes de dona Tareixa tivesen que

<sup>48</sup> Sobrado-I, doc. 131 (an. 1000): *Nunc autem sic notum facimus ad omnem concilium regum, pontificum, comitum uel cui dominus uiam ueritatis regendi et iudicandi dederit licentiam habeant ipsos homines ponere suum assertorem contra Gunzinam et Gundilonem, et iudicassent se post nostram partem, quia bisaui et auui et parentes supradicte subrinus nostras per alia loca homines pro illis receperunt et istos semper post nostram partem integros permanserunt....* (pasa despois Tareixa xa a dispoñer sobre a manumisión colectiva deses libertos).

<sup>49</sup> RODIÑO (1997): «A Lex Gótica», p. 18.

<sup>50</sup> A aparición do *adsertor* ou *assertor* nos documentos da Alta Idade Media non é infrecuente, así como tampouco o será na documentación castelá baixomedieval a do seu equivalente romance: o «personero». Este procurador, persoa que se presenta nun xuízo en representación doutra, con poder para actuar no seu nome, foi unha figura frecuente da práctica procesual xa por esta época, xa sexa con esta denominación, xa o faga con outras, como o *pulsator* e o *responsor* presentes, precisamente, no preito de dona Palla (Samos, doc. S-8 / Coruña, doc. 95 —*vid. supra*—), MARTÍNEZ DÍEZ (2004), «Terminología jurídica», pp. 256, 261 e 265; ANDRADE (2011), «Villas regias y asambleas judiciales», p. 30, n. 59; PRIETO (1992), «El proceso en el reino de León a la luz de los diplomas», esp. pp. 387, 392, 430-431, 435-437, 458-459, 471-474 y 488. Algúns outros exemplos da aparición do *assertor* xudicial na nosa documentación: Samos, doc. 239 (an. 985), 145 (an. 1096); Sobrado-I, docs. 129 (an. 942) e 130 (an. 992); PMH, doc. 258 (an. 1025). *Vid.* tamén, LV, II.3.3 (*Ut qui per se causam non dicit, scriptis adsertorem informet*).

<sup>51</sup> A posibilidade de que os *servi* acometesen accións xudiciais en LV, II.2.9 e a prohibición de actuar como procuradores nun xuízo —agás se o facían en representación do seu *dominus/domina*, dalgunha igrexa ou dos máis pobres— en LV, II.3.3. Negativa que tamén se reproduciría anos máis tarde na lexislación afonsina do século XIII: sobre o feito de ser *personero* véxanse as leis *Partidas*, III.5.5 e 22; sobre a posibilidade de actuar como demandante nun xuízo véxanse: *ibid.* III.2.8 e 9.

elixir como *assertor* a alguén alleo ao seu grupo e que non puidese actuar algún deles en representación do resto do colectivo. Certo que non podemos deixar pasar que se trataba de *libertos* e non de *servi*, o que quizais puido facer máis factible a súa defensa, pero tamén o é, como xa puidemos comprobar, que a miúdo os que pertencían a esta categoría socio-xurídica eran englobados no estrato xeral da non-liberdade. Tanto é así que, aquí e agora, estamos a falar dunha escritura de manumisión outorgada a aqueles aos que, teoricamente, xa se lles tiña outorgado unha anterior —a eles mesmos ou aos seus devanceiros— pola que deberían ter abandonado a *servitus*.

Dun xeito moi similar, por outro documento datado no ano 1025 e procedente do territorio conimbricense, dona Unisco lle outorgaba a manumisión ás fillas dun tal Cresconio e, como ocorría no caso anterior, antes da disposición liberatoria tamén se introducía un breve relato sobre a orixe dese non-libre que era *in seruicio et in iure de Osoredo Truitesindiz et de sua mater domna Unisco*. Como lles ocorrera aos libertos de dona Tareixa, tamén a este Cresconio o reclamara en xuízo *pro a seruitio* un terceiro, chamado Roderigum Guimiriz, e, do mesmo xeito que aqueles, tamén el se defendeu desa *calumpnia* no tribunal por medio da voz dun *assertor*, o *magister Evenando*<sup>52</sup>. Desta volta, non dispoñemos dun cualificativo clásico como o de *servus* ou o de *libertus* para caracterizar a Cresconio, pero da razón de ser desta escritura, a saber, a concesión da liberdade xurídica ás súas fillas, dérívase claramente que se trataba dun individuo non-libre.

Un terceiro caso parece demostrar tamén que os individuos sen liberdade podían ser consultados dentro das distintas fases do proceso xudicial de pescuda da verdade e de resolución do conflito. Falamos

---

<sup>52</sup> PMH, doc. 258 (an. 1025): *orta fuit intentio inter roderigum guimiriz in sua uoce et de suos heredes contra cresconium qui calumpniabant illum pro a seruitio. et era ille in seruicio et in iure de osoredo truitesindiz et de sua mater domna unisco et aquerelarunt se ante illum comitem menendum gunsaluiz (j) et dedit ei cresconius suum assertorem nomine magister euenando qui potuisset se deuendicare de ipsa calumpnia per ingenium et eos dederunt testimonias de amborum parte hic in gundemari et pergerunt pro a lege et pro eis qui erant inter eos in ueritate et ordinarunt inter eos ut traucisse ipso roderico cum suo testimonio per illos colmelos super ipso cresconio et per suo nocente sicut in iudicato resonat.*



dun preito mantido entre Celanova e a condesa dona Guncina á altura do ano 1074 polo que tamén se dirimiu a autoridade sobre uns *homines*<sup>53</sup>. Logo de que a condesa e o abade Paio de Celanova comparecesen para dar as súas alegacións (*suum testimonium*), o *concilium* requiriu que o reitor celanovés aportase as súas testemuñas en número total de cinco; que serían, concretamente, dous prepósitos, dous monxes e un mordomo do cenobio ourensán. Estas cinco persoas testificaron e afirmaron que os *homines* en disputa foran doados xa en tempos do rei Ramiro e que *sic stetit semper in toto tempore post parte monasterii Cellenove*. Manifestación despois da que o documento pasaba a incluír a relación nominal individualizada das 33 persoas —25 homes e 8 mulleres— cuxo dominio estaba en dúbida, para, a seguir, e inmediatamente despois de citar esta listaxe de individuos continuar dicindo: *istos homines adfirmarunt se in concilio ut abio et bisavios semper fuerunt de monasterio Cellenove*. De onde se desprende que si houberon de ser escoitados nalgún dos diferentes actos do procedemento xudicial, mais que só interviñeron para corroborar a versión das cinco testemuñas que tiveran sido presentadas por Celanova perante os xuíces.

Cabe aclarar que neste último documento volvemos a estar terminoloxicamente desamparados e que os individuos en cuestión só foron cualificados repetidamente como *homines*, un concepto co que non podemos afirmar con seguridade se eran libres ou non. Con todo, da relación nominal expresada si se desprendía que a súa dependencia e servidume revestían un carácter persoal e de capitación e que non era unha servidume mediada tan só pola terra que habitaban. Isto achegábaos sen dúbida aos non-libres —no caso de que non o fosen—, como xa viramos que lles ocorría no dereito aos *iuniores de capite* do foro leonés. Neste sentido, documentalmente, este litixio polos *homines* de Celanova era moi similar a varios dos anteriormente comentados e cronoloxicamente atopábase nunha etapa, a segunda metade do século XI, na que a utilización da terminoloxía clásica comezaba a minguar, o que podería apoiar a hipótese da súa non-

---

<sup>53</sup> Celanova, doc. 513 (an. 1074).



liberdade xurídica. Porén, dende o punto de vista oposto, tamén se podería esgrimir que é posible que fosen libres e que, quizais por isto precisamente, chegaron a ser consultados durante o proceso. Certo. Aínda así, do que non cabe dúbida é de que outros *homines* inmersos en disputas inter-señoriais moi similares a tódalas anteriores, neste caso os de *mandationis* e os de *mandamento*, cuxa servidume si se atopaba claramente mediada pola xurisdición da terra na que residían e que eran persoas libres dende a óptica do dereito, si puideron en cambio testificar na súa propia defensa en primeira persoa e coa súa propia voz<sup>54</sup>. A distancia entre estes libres e o resto do campesiñado dependente, polo menos dentro do funcionamento dos tribunais xudiciais, resulta evidente. E iso que non podemos por menos deixar de recordar que tamén os propios *mandationis* deberon estar inmersos nun proceso de descenso na escala social, que os aproximaba aos estratos máis humildes da sociedade —lembramos o anterior estudo sobre as leis do foro leonés ou, neste mesmo capítulo, as reivindicacións de dona Palla a pesar das cales, os individuos en cuestión foron mantidos á marxe do proceso xudicial—. Se mesmo a eles se lles chegou a ignorar dentro dalgún dos preitos que os involucraban, non parece nada raro que os *homines* de Celanova fosen consultados pero que non puidesen participar na asemblea como testemuñas de pleno dereito.

En conclusión, no dereito contemplouse a posibilidade excepcional de permitir participar nun xuízo aos que non eran libres, estipulouse baixo que circunstancias habería de producirse tal situación e cal houbo de ser o procedemento a seguir. Con estas escrituras, todo apunta a que posuímos tres xoias informativas que dan fe de que, nalgunha ocasión, iso tamén houbo de cumprirse —que sentido tería senón recoller na lexislación tal posibilidade se non

---

<sup>54</sup> Vid. Celanova, doc. 552 (an. 1007): *que des\s\ent ipsos homines iuramento de sua parte sicut et dederunt, quomodo fuerunt suos avolos de Cellanova sicut et illos sunt quomodo desursum resonat. Et iurarunt illos per si, et cum eis iuravit frater Andrias qui ipso mandamento tenebat, et alios duos Ramiro et Vistremiro, qui de ipso territorio sunt et sapiebant veritate*. Tamén *ibíd.*, doc. 369 (an. 1025): no preito sobre Suario, fillo de Mitón, ao que Sancho Flaíniz reclamaba como pertencente ao seu *mandamento*, *hordinaverunt per legem ut dedissent de parte Cellenove XII testimonias, ipse Suario inprimis et alias XI sicut et dederunt*.

tívese aplicación real ningunha?—. Pese a que a intervención dos que carecían de liberdade nos procesos xudiciais debeu ser moi esporádica, cando non estar completamente ausente da dinámica procesual habitual, resulta evidente que nalgúns situacións a única maneira de dilucidar a verdade foi recorrer directamente a eles. E así o deberon constatar tamén os seus coevos libres.

Chegados ata aquí, xa só quedan algúns comentarios e matizacións por facer para pechar este epígrafe. En primeiro lugar, que só no primeiro dos casos estudados, o de Muzurri, se ten constancia documental dos intentos por defender e reivindicar a liberdade xurídica perante as intencións da parte demandante de estender o seu dominio e autoridade sobre o individuo en cuestión e a súa *casata*. Nos restantes preitos referentes aos non-libres os litixios non foron socialmente tan desiguais como no de Muzurri, pois enfrontaron a diferentes membros pertencentes á xerarquía social polo seu dominio sobre os homes. Neles, os individuos en disputa non participaban publicamente do proceso e, cando tiveron algún tipo de voz no tribunal foi só a título confirmatorio, declarando tan só a quen lle debían o seu *servitium*. Unha confirmación que non supuña en ningún caso unha loita real pola súa liberdade. A súa servidume presupoñíase de antemán e só restaba por decidir quen era o beneficiario dela; cuestión que, se cadra, puido facilitar que se lles consultase no caso de estar de acordo as dúas partes implicadas. De feito, non sabemos como os representados puideron afrontar o desembolso económico que os *assertores* lles haberían de supoñer. Non podemos deixar de aventurar a posibilidade de que este pagamento puidese estar mediado polas propias autoridades señoriais, as máis interesadas en que os non-libres en disputa acabasen por participar no proceso para dirimir a quen pertencían<sup>55</sup>.

Unha segunda matización ten que ver coas probas do seu testemuño e volve confrontar o caso de Muzurri co resto de procesos. Só el testificou, compareceu e se defendeu de maneira persoal e

---

<sup>55</sup> PRIETO (1992), «El proceso en el reino de León a la luz de los diplomas», esp. pp. 387, 430-431, 458-459.

efectiva das acusacións por parte de Lupella e dos seus fillos. O resto dos documentos amosan, en cambio, que a participación dos afectados no proceso ocorreu dunha maneira indirecta: ben botando man dun terceiro que actuase como o seu representante legal e que levase a súa voz á asemblea xudicial, ou ben limitándose a intervir para corroborar unha das versións defendidas, mais non como integrantes efectivos da nómina de testemuñas presentadas por cada unha das partes. De feito, como ocorreu cos *homines* de Celanova no ano 1074, parece lóxico sospeitar que tamén nas pescudas realizadas para resolver algunha das disputas xa comentadas, e nas que en ningún momento se nos indica que os non-libres comparecesen publicamente, os pescudadores lles puidesen tamén ter consultado aos propios implicados nalgún dos diferentes momentos e fases do procedemento do litixio —así como o farían cos seus veciños ou con outros individuos libres que estivesen en condicións de informar sobre a verdade do caso en cuestión—.

Por último, dicir que en moitos dos exemplos estudados nos vimos obrigados a traballar coa información que está ausente, coa información que non se consigna e que, confrontándoa coa que si está presente e co apoio noutras fontes como as do dereito nos permite pasar da mera elucubración ao establecemento de hipóteses ben argumentadas. Con todo, traballar cos silencios da documentación non deixa de ser un risco e isto non pode pasar desapercibido. Temos que lembrar que nas escrituras comentadas non falamos para nada de actas xudiciais ou similares, senón de «noticias procesuais»<sup>56</sup>: documentos de tipoloxía variada —xa vimos que podían ser doazóns, pactos e arranxos ou mesmo escrituras de manumisión— nos que se deslizaron noticias sobre a existencia dos litixios e nos que, ás veces, dun xeito máis ou menos detallado segundo os casos, quedou rexistrado sumariamente o conseguente proceso xudicial —ou algunha das súas fases— a que esas disputas deron lugar<sup>57</sup>. Por tanto, trátase duns procesos que non aparecen relatados nas nosas fontes dunha maneira completa nin exhaustiva e que, desta forma, nos obrigan a manernos

---

<sup>56</sup> PRIETO (1992), «El proceso en el reino de León a la luz de los diplomas», pp. 386-389.

<sup>57</sup> MARTÍNEZ DíEZ (2004), «Terminología jurídica», pp. 250-251.

cautos nas nosas afirmacións. Por non mencionar que, obviamente, os preitos conservados son sempre os que á institución en cuestión lle interesou preservar por ter saído vencedora neles. Así, aínda que todo apunta a que no ámbito xudicial se procurou manter vixente a barreira entre a liberdade e a non-liberdade, non podemos afirmar ao 100% que todo aquilo que se omite das nosas fontes de información non puidese chegar a ter lugar.

Por conseguinte, a pesar de que tódolos litixios polo dominio sobre os *homines*, fosen estes xuridicamente libres ou non, tiveron características moi similares, semella que, polo menos no proceso xudicial subsecuente, se adoitaron manter as formas e as prescricións da tradición lexislativa pola que se debía de afastar aos non-libres dos tribunais, mentres que os libres si tiñan dereito a tal acceso. O ámbito xudicial debeu ser un dos que mellor mantivo a barreira bipolar teórica, por moito que as prácticas socioeconómicas puidesen desbordar por completo esa bipolaridade. Unha circunstancia que non nos debe estrañar moito pois, efectivamente, foi nos tribunais onde o dereito houbo de ter, necesariamente e por definición, unha consulta e unha aplicación máis directa, máis continuada e tamén máis efectiva.

### 3.3. CARECER DE DEREITOS (II). OS NON-LIBRES COMO OBXECTO DE PROPIEDAD

Co exemplo concreto da participación nos tribunais —mellor dito da non participación— dos individuos que carecían de liberdade puidemos comprobar a aplicación práctica do principio da ausencia de dereitos propia das estipulacións legais nun campo concreto. Neste sentido, e case como unha extensión complementaria desta carencia de dereitos, outro dos factores definitorios do status xurídico de non-libre foi a consideración legal dos *servi* e das *ancillae* como bens mobles, como verdadeiros obxectos de propiedade; en definitiva, a súa deshumanización e a súa animalización. Aspectos estes que xa demostramos que só podían ter un efecto teórico, pero que eran un dos mellores fundamentos para poder xustificar o oprobio e a exclusión social dos que pertencían ao status servil. Unha exclusión que, non o esquezamos, se facía esencial para, ao mesmo tempo, poder sustentar a propia existencia permanente da institución social da non-liberdade.

#### 3.3.1. Compravendas e permutas. Comercio de seres humanos

Examinando a lexislación xa dixemos que unha consecuencia directa desa ficción xurídica de tratar aos seres humanos como cousas era a posibilidade de compralas e vendelas, doalas, trocalas e permutalas, emprestalas, arrendalas, legalas en herdanza, etc. Nos negocios xurídicos do noroeste peninsular altomedieval a cousa non ía ser diferente e, en efecto, as compravendas de persoas non-libres aparecen nalgunhas ocasións entre a nosa masa documental coas mesmas fórmulas que calquera outra carta de venda dun inmovible ou dun ben moble ou semovente. De feito, non é raro que a transacción abarque a máis mercadorías que as exclusivamente humanas. Así ocorre cando no ano 895, o presbítero Gundesindo lle vende a Aloito e á súa muller Octavia unha *villa* enteira e as porcións que lle corresponden noutras cinco, engadindo tamén *in omnes meos servos, quantumcumque habeo inter meos heredes, uobis uendo atque*

*concedo*; todo a cambio dun cabalo e doutro prezo que non se fai explícito<sup>58</sup>. Do mesmo xeito, Flamula tamén lle vendeu, a mediados do século X, ao mosteiro de Guimarýes as súas propiedades inmobiliarias en Vila do Conde e en *Quintanella* xuntamente con *nostra criazone in ipsas uillas*, a cambio dunha serie de bens que foron valorados nunha suma total de 1000 soldos, a saber: dúas mulas, dúas pezas téxtiles, unha vasilla decorada e dourada e as peles de dous anos. Ademais, esta Flamula especificaba que a *criazone* en cuestión eran os fillos de cinco persoas, nominalmente rexistradas e identificadas<sup>59</sup>. Tamén por medio dunha *cartula venditionis* Sagulfo, Trudildi, Gutina e Resemera lle vendían, por 22 modios de orxo e máis uns panos, toda unha serie de inmobles a Troitesindo Osorediz e á súa muller Unisco, incluíndose novamente aos seus *mancipios*<sup>60</sup>. Uns *mancipios* e *mancipias* que, da mesma maneira e en número de 5 —*Louesendo et Animia et Froilo cum sua filia Eilo et Fernando*—, tamén formaban parte da venda da cuarta parte dunha herdade *subtus kastro Auenoso*, efectuada no ano 1073 por Menendo e Mariña e comprada por Tructesindo Gutiérrez máis a súa muller Gontrode, a cambio dun cabalo valorado en 200 soldos<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Sobrado-I, doc. 81 (an. 895): *Et accepi a uobis precium, id est, kauallum collore murzelum et alium precium quod mihi bene complacuit.*

<sup>59</sup> PMH, doc. 67 (an. 953) [LM, doc. 53; VMH, doc. 340]. A redacción impide saber se os individuos vendidos estaban emparellados: *...uobis concedimus cum cunctis prestationibus suis secundum eas obtinuerunt genitores nostri Pelagius et Iberia sic et nostra criazone uobis damus in ipsas uillas et ut eis benefaciatis. Id sunt filios de Baltario et de Trasilli, et filios de Gresulfo et de Genilli et de Gondulfo. Et accepimus de uos 1<sup>as</sup> mulas placiules, 1 saia fazanzal cum sua uatanna tiraz, manto azingiaue cum suo panno fazanzale, 1<sup>o</sup> uaso immaginato et exaurato, 1<sup>as</sup> pelles anninias, fiunt sub uno mille solidos ipsum nobis bene complacuit.*

<sup>60</sup> PMH, doc. 151 (an. 986). A venda incluía 1/3 dunha herdade, unha cortiña, un liñar, a metade dun casal, o 1/6 doutra herdade e outras propiedades inmobiliarias en partes ilexibles. O documento é fragmentario, o que nos impide coñecer cal era a nómina de *mancipios* que se incluía na venda, mais sabemos da súa existencia pola seguinte pasaxe incluída cara o final do dispositivo e previa ás cláusulas sancionadoras: *et accepimus de uos pretio in res in panos in ciuaria XXII (?) modios. et ego Geluira ploris Nuniz accepi de uos in ofretionem pro ac carta confirmando de ipsa ereditate de ipsos nostros mancipios nominibus comodo de sursum resona 1<sup>o</sup> lenzo de [...] foles zomaques. tanto nobis bene complacuit.*

<sup>61</sup> PMH, doc. 507 (an. 1073). *Mancipios* que son despois caracterizados tamén como *criazón*: *et damus ad uobis mancipios nostros et mancipias nominibus Louesendo et Animia et Froilo cum sua filia Eilo et Fernando abeatís illas ereditates et illa criazon firmiter uos et omnis posterritas*



En realidade, esta venda de terras de maneira conxunta cos non-libres que as habitaban debeu ser o tipo de alleamento máis frecuente, por mor da maioritaria adscripción á terra do campesiñado servil por esta época. Non se compraba só unha propiedade inmobiliaria senón que se estaba a mercar tamén a man de obra que permitise a explotación permanente do predio. Con todo, cando Vermudo Pérez de Traba e a súa terceira esposa —a infanta dona Urraca de Portugal— lle venderon, xa cara o ano 1132, ao mosteiro de Xuvia a metade dunha muller, Gontina, xunto cunha filla súa chamada Mariña —esta si integramente—, a cambio dun cabalo e de dúas vacas valorados conxuntamente en 90 soldos, a carta de venda foi redactada para constatar soamente esta transacción, sen que aparecesen outros bens vinculados e sen que as persoas vendidas mostrasen estar adscritas a ningún inmovle en concreto<sup>62</sup>. Un claro síntoma de que este tipo de alleamento era tamén totalmente factible con aquelas persoas carentes de liberdade xurídica que non se atopaban adscritas a terra ningunha, ben pola súa peculiar vinculación co amo/a ou ben pola súa particular ocupación servil.

Sexa como for, temos escasa constancia documental destas compras e vendas de persoas a través de *cartas venditionis* redactadas a tal efecto<sup>63</sup>. Neste sentido, non debemos esquecer as cautelas anteriormente mencionadas sobre as condicións particulares que fixeron que a documentación chegase ata aos nosos días, así como

---

*uestras et faciatis de illas que uolueritis. et accepimus de uos in precio uno kauallo apreciato in CC solidos tamtum ad nobis bene conplaguit.*

<sup>62</sup> Xuvia, doc. 15 (Montero, nº 34). Quero mostrarlle o meu máis sincero agradecemento a David Varela Gómez por terme permitido consultar e empregar a súa recente transcrición dos documentos do mosteiro de Xuvia, a través do seu traballo aínda inédito —e que agardo que poida ver a luz con presteza— *El Monasterio de Xuvia a través del Códice 1047B del AHN (Estudio histórico y colección documental). Siglos X – XII*. A citación das escrituras deste cenobio utilizará a numeración proposta nese estudo pero en calquera caso, e para facilitar a localización da información, incluirei tamén entre parénteses a referencia ao número que lle corresponde a cada documento na edición da colección diplomática realizada por Montero Díaz e publicada no ano 1935.

<sup>63</sup> Na documentación leonesa, Gonzalo Martínez Díez só atopou un exemplo no que o negocio en cuestión aparecese expresado baixo o seu dobre aspecto de compravenda (*kartula uendicionis uel comparationis*). Ordinariamente, o negocio xurídico é presentado sempre desde a óptica do vendedor, MARTÍNEZ DÍEZ (2004), «Terminología jurídica», p. 235.



tampouco os intereses envolvidos para a súa conservación. Por non deixar pasar que, ademais, en moitas ocasións, os negocios xurídicos de carácter menor foron realizados no ámbito da oralidade e do respecto á palabra dada, e validados a través da presenza física de testemuñas durante esa formalización verbal do acto. Nunha sociedade iletrada e rural non sempre se puido botar man dun escribán que rexistrase por escrito os negocios e a importancia dos pactos orais houbo de ser moi elevada, especialmente no campo das transaccións privadas entre particulares que aquí nos ocupa<sup>64</sup>. De feito, foi —afortunadamente para nós— seguramente a Igrexa a máis preocupada polos rexistros escritos, tanto debido á amortización a perpetuidade dos seus bens, pois os documentos foron os mellores testemuños para xustificar un negocio que se tiña realizado varias xeracións atrás, como tamén a que foron os membros do estamento eclesiástico, precisamente, os escribáns e os notarios da época.

Agora ben, aínda que non poidamos saber en que grao de importancia cuantitativa, as anteriores cinco cartas de venda que conservamos xa demostran, por si soas, que ditas compravendas de persoas tiveron lugar no noroeste peninsular galego-portugués dos séculos IX-XII. Non só as cartas de venda, a existencia deste tipo de negocios xurídicos pode ser acreditada tamén a través de certas referencias presentes noutras tipoloxías documentais. Así, na carta de doazón efectuada por Zenserigo, pola que lle entregaba a Menendo  $\frac{1}{4}$  das súas *villae*, o doante tamén engadía a mesma proporción en *mancipias vel mancipios meos quos habuimus de avorum et parentorum nostros quos ganavimus vel comparavimus*<sup>65</sup>, indicando deste xeito que o feito de comprar escravos e persoas sen liberdade foi algo percibido con absoluta normalidade na sociedade de hai un milenio.

Non obstante, se deixamos aparte as cartas de venda, tampouco son as doazóns o noso único testemuño. Existe outra tipoloxía

---

<sup>64</sup> «This was a culture in which spoken performance was as important as the record», DAVIES (2007), *Acts of giving*, p. 101.

<sup>65</sup> Celanova, doc. 477 (an. 961).

documental que nos proporciona máis evidencias. Falamos, en efecto, dos detallados inventarios xenealóxicos de individuos non-libres. Unhas escrituras nas que, cunha relativa frecuencia, tamén se pode constatar a adquisición de escravos por medio dunha transacción económica. En concreto, cando os escribáns tiveron que remontarse ao inicio das liñaxes servís que debían rexistrar e censar, é dicir, cando tiveron que remontarse ao momento da súa adquisición e da súa entrada en dependencia baixo a institución produtora do documento, ás veces —non sempre—, engadiron unha valiosa información extra na que se indicaba que a orixe da familia en cuestión estivera nalgún mercado de escravos: na obtención por compra do primeiro devanceiro, do patrucio e representante daquela estirpe servil.

Posuímos un exemplo paradigmático coa xa mencionada *Genealogia Sarracenorum* de Sobrado. Nela, das doce liñaxes servís que son rexistradas sabemos que polo menos dúas delas tiveron a súa orixe nunha xestión de adquisición por compra: a de *Ali Muogo* e a de *Ali Gurdu*<sup>66</sup>. Ámbalas dúas operacións foron realizadas polo mesmo membro da recentemente instalada comunidade monástica cisterciense, frei Mendo Velázquez, e dunha delas, a segunda, mesmo se nos indica o lugar concreto en que foi levada a cabo esa adquisición: *in villa de Touru*. Non só iso, noutros cinco casos deste mesmo inventario encontramos a utilización do verbo máis xenérico *duxit* —en lugar do categórico *emit* que foi empregado nos dous casos mencionados—, baixo o que cabería tamén, cando menos, unha xustificable sospeita de que esas adquisicións puideran ter igualmente a súa razón de ser no comercio de seres humanos<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> *Frater Menendus Uelasquit emit Ali Muogo, textor, qui postea dictus est Laurentius in baptismo; Frater Menendus Uelasquit emit Ali Gurdu in uilla de Touru*, Sobrado-II, doc. 108 (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91) [vid. *infra*, Anexo 3].

<sup>67</sup> A mesma conclusión esgrimen Pallares e Portela: «En dos ocasiones, la compra está atestiguada (...) En otras, la sustitución de *emit* por *duxit* permite sospecharla» (PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», p. 467, n. 48). De feito, o mesmo frei Menendo Velázquez que mercara aos dous individuos anteriores, tamén *duxit* a *Ciprianus Dente*. Unha coincidencia no adquirente que axuda a xustificar as nosas sospeitas sobre a posibilidade de que baixo o xenérico *duco-duxi* se escondan máis adquisicións por compravenda. Igualmente, frei Paio Ribeira levara consigo (*duxit*) dende Portugal a un pedreiro chamado *Ali* e tamén adquirira (*duxerat*) para o cenobio a outro individuo de orixe moura, *Mafumate, de hospicio* —podemos entender desta

Non obstante, tampouco a *Genealogia* é o único documento no que se rexistra o avoengo dunha familia servil e no que se amosa a adquisición de persoas a través de compravendas. Tamén o *sarracenum Sendimiro*, cuxo bisneto —Diego Eriz— sería posteriormente obxecto de disputa entre a condesa Ardio Díaz e o diácono Paio Fróilaz —*vid. supra*—, tivera sido inicialmente mercado por Vermudo Cresconiz<sup>68</sup>. Do mesmo xeito que a *Rodericum Froilam* o comprara Nuno Vermúdez —conxuntamente cunha cuarta parte de *uilla Sancti*—, por cen soldos e máis un modio de cebada en corroboración<sup>69</sup>. Á altura do ano 1011, Rodrigo Fróilaz demandaba nun preito a herdade dun *serbo* chamado Asperigo en razón de que, supostamente, tivera sido adquirida —tanto o predio, como o seu ocupante non-libre— polo seu avó a través dunha *cartula uenditionis*<sup>70</sup>. E, igualmente, cando Munina Fróilaz lle facía doazón ao mosteiro de Caaveiro de todo que tiña en Cabanas, engadindo a un home chamado Suero Fróilaz, tamén indicaba que a este individuo o obtivera o seu marido a cambio dunha mula<sup>71</sup>. Na contorna dos séculos X-XII, o mercado de seres humanos tivo unha indubidábel vixencia e presenza. Tamén no noroeste peninsular.

---

expresión que o adquirira, sacara ou se apoderara del, nalgún establecemento hospitalario ou nalgún albergue de caridade para pobres, orfos e desamparados—. A orixe portuguesa de Alí, é dicir, a súa adquisición nunha terra máis ao sur, próxima ao contacto e á zona de fronteira co mundo musulmán apoia tamén a posible sospeita da súa compra, así como a posibilidade de que se tratase dun cativo feito nalgunha escaramuza bélica cristiá. Neste sentido, chama poderosamente a atención o caso de *Iohannes Zada*, do que simplemente se nos di que *uenit de Portugalia*, sen que poidamos saber nada sobre quen o tivera adquirido en terras portuguesas, nin como foi tal obtención. Engadir por último que o mesmo verbo se utilizou tamén respecto do pedreiro *Pedruchi*, a quen *Domnus Didacus Uelasquit duxit* e para o forneiro *Mafumate* ao que *duxit abbas Martinus* (Sobrado-II, doc. 108; CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91; *vid. infra*, Anexo 3).

<sup>68</sup> Sobrado-I, doc. 421 (s.d.).

<sup>69</sup> Sobrado-I, doc. 351 (s.d.).

<sup>70</sup> *Ĵ in ipse concilio dicente fuit Ruderigo Froilaz contra Tructesindo Guimiriz qualiter foit ipsa ereditate de Asperigo, quos fuit serbo de suo auio, per cartula uenditionis quos fuit facta de ipse serbo et nulla scriptura inde in concilio non dedit. Et dicente erit Tructesindo Guimiriz contra Ruderigo qualiter foit ipsa ereditate de Nausti de ingenuita et teneo illa de odie anos XXXV per carta que inde mici fecerunt..., PMH, doc. 216 (an. 1011).*

<sup>71</sup> Caaveiro, doc. 42 (an. 1155): *meam portionem de Cabanas integra, per ubi eam potueritis invenire, intus et foris, cum omnibus suis adiunctionibus vel cum quantum ad prestitum hominis est, et cum illo homine pernominato Suario Froylaz, qua ganavit vir meus domnus Marinus de domno Veremudo pro sua mulla.*

Por outra banda, adscritos ou non á gleba, o que podemos constatar é que foi ao sur do Miño, xa no territorio portugués, onde este tipo transaccións de compra e venda de individuos non-libres foi máis frecuente. Sen dúbida por mor da proximidade co mundo musulmán e cun disputado territorio de fronteira que había de animar o comercio dos escravos capturados doutra relixión e doutra fe, tanto a un lado como ao outro do espazo arraiano<sup>72</sup>. Así, efectivamente, do norte de Portugal proveñen tres das cinco cartas de venda de non-libres comentadas un pouco máis arriba; nas terras lusas fixéron os seus negocios os *fratres* de Sobrado para a adquisición dos non-libres sarracenos<sup>73</sup>; e de Portugal proveñen tamén a inmensa maioría daquelas poucas persoas foráneas sen liberdade, presentes nas fontes

<sup>72</sup> Vid. ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 207.

<sup>73</sup> En efecto, na xenealoxía servil dos sarracenos de Sobrado ata en tres ocasións se relaciona directamente co territorio portugués aos non-libres mouros que deron orixe a outras tantas liñaxes: (1) é o caso do pedreiro Ali, a quen *Frater Pelagius Ribeira duxit de Portugalia*; (2) de Xoán Zada, que segundo a escritura *venit de Portugalia*; e (3), nas terras lusas tamén parecía atoparse a procedencia da parella conformada por Bofada e Zeina, que *fuertunt de patre de donni Petri Vele, et dederunt illos fratribus Superaddi sui filii de domno Vela et Velascus Fernandi de Portugal* (vid. Sobrado-II, doc. 108 // CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91 // e, neste mesmo traballo, Anexo nº 3). Ademais, esta constante presenza de non-libres mouros traídos ao norte desde as terras portuguesas, xunto coa evidente relación etimolóxica, lévanos a soste que a outra referencia xeográfica da *Genealogia*, desta volta bastante máis concreta, a *uilla de Touru* como o lugar no que o *frater Menendus Uelasquit* mercara a Ali Gurdu, tamén se identifique co territorio luso. Neste caso, todo apuntaría a que se tratase da actual freguesía portuguesa rural e de interior, homónima —Vila do Touro—, pertencente ao concello guardés de Sabugal e na que aínda hoxe se conservan os restos dun castelo da época medieval. Non obstante, non podemos descartar tampouco que se poida tratar da coñecida urbe zamorana de Toro, núcleo de poboación cunha entidade suficiente a mediados do século XII como para albergar un mercado de relevancia rexional no que se puidesen atopar escravos á venda e a onde se puido ter desprazado ese irmán de Sobrado na procura de man de obra para as construcións cistercienses. A favor da hipótese toresana tamén estaría o feito de que unha das mulleres presentes na *Genealogia*, a *uxor* do pedreiro Ali [cadro G1], se chamase «Zamorana», podendo indicarnos con este antropónimo a súa procedencia desta rexión do val do Douro (cf. GONZÁLEZ PAZ (2004), «Sarracenos, moros, mudéjares y moriscos», p. 299). Vid tamén GAUTIER (1986), «Les sarrasins», pp. 72 e 85 (n. 15 e 17). Sexa como for, só nunha ocasión temos constatado o uso do topónimo *Touru* en referencia ao ámbito zamorano, vinculado ao territorio do meiriño real Ero Eriz que exercía como confirmador nun documento de Afonso VI (León, doc. 1277, an 1093: *Ero Eriz, maiorinus de Cam de Touru, conf.*), sendo moito máis frecuente a utilización das variantes *Tauro*, *Torio* e, por suposto, *Toro*, de aí que consideremos máis factible que na escritura de Sobrado se estivese a falar do territorio portugués (cf. FERNÁNDEZ CATÓN (1999-2002), «*Index verborum*»; e León, vol. VII —Apéndices e Índices da *Colección Documental del Archivo de la Catedral de León*—, p. 2002; tamén Samos, doc. S-30, confirmación e privilexio real de Afonso IX en 1190 asinado na localidade zamorana de *Taurum*; ou MARTÍN (1978) «Campesinos vasallos», p. 88: *de termino de Tauro*).

galegas, das que se deixou rexistro escrito da súa orixe xeográfica<sup>74</sup>. Mais non só, pois é tamén da documentación portuguesa de onde se deriva un dos documentos que mellor acredita a utilización dos *servi mauri* como verdadeiros «obxectos» de propiedade comprables e vendibles á altura dos inicios do segundo milenio —e na liña do que acabaría por recoñecerse legalmente no futuro dereito dos tempos do «Rei Sabio»—. Falamos da sentenza de arbitrio real do ano 1053, motivada no preito pola vila de Viariz. Unha sentenza, pola que se afirma que este territorio fora inicialmente mercado por don Egas ao seu cuñado Froia Osorediz e máis á muller deste, dona Adosinda —irmá do propio Egas—. O pagamento do inmobile en cuestión compúxose dun cabalo valorado en 200 soldos, un vaso de prata de 30, unha colcha ou tapete de seda (*almandra tiraze*) de 50 e un *servo* que Egas mercara *de mauros* por unha contía de 100 soldos<sup>75</sup>. Xa que logo, un escravo de máis aló do territorio cristián, adquirido por compra, previsiblemente explotado como tal non-libre durante un certo tempo, e utilizado posteriormente tamén como moeda de cambio no pagamento para a adquisición dunha propiedade inmobiliaria. O exemplo máis completo e perfecto dunha clara mentalidade escravista inmutada.

<sup>74</sup> Véxase a nota anterior. Porén, ademais dos mouros da *Genealogia* xa consignados, temos constancia dalgún outro non-libre foráneo de procedencia lusa. É o caso do *maurum* que se empregou para rescatar do cativerio aos fillos de Citello e Ermegodo, que proviña do territorio de Seia, a carón do Mondego e na vertente occidental da Serra da Estrela (*unum maurum de sena*: PMH, doc. 252, an. 1023); e, así mesmo, de Monte Córdova trouxera San Rosendo a un dos seus *pistores*, en concreto, ao mouro Fees (*De quoquina. Fees mauro de Monte Corduba*: Celanova, doc. 158, s.d.).

<sup>75</sup> PMH, doc. 384 (an. 1053): *comparauit ex eis uilla uiariz et dedit pro illa pretio iusto uno kauallo raudane in CC solidos et una uaso argenteo in XXX<sup>a</sup> solidos et una almandra tiraze in L solidos et uno seruo que comparauit de mauros qui erat de domna adosinda et dedit pro illo C solidos et tornauit illo in iure de sua iermana domna adosinda postque illa carta fecerat*. Citado en VERLINDEN (1955), *L'esclavage*, T. 1, p. 129, n. 67. Non é este o único caso en que un escravo musulmán é utilizado como medio de pago, o mesmo ocorre con *uno mauro pretiato in XXXX<sup>a</sup> solidos* que á altura do ano 1090 formaba parte do pagamento efectuado por Gundisalvo Nuniz na compra dunha herdade repartida por tres villas, Viariz, Pigeiros e Gacim; o pagamento completábase cun mulo coa súa sela e freo de 200 soldos, 100 soldos de *denarios brunos*, e dous bens de importación: un *acouue grecisco*, é dicir, grego-bizantino valorado noutros 100 soldos, así como tamén 2 liños ou *tiraces bonos cordoueses* (PMH, doc. 744 —an. 1090—). Sobre a expresión *almandra tiraze*, vid. MENÉNDEZ PIDAL (2003), *Léxico hispánico*, pp. 39 e 623-24 e VARELA SIEIRO (2003), *Léxico cotián...o enxoval*, pp. 353-354.

En conclusión, resulta evidente que durante o noso período de estudo a propiedade sobre as persoas puido mercarse e venderse igual que ocorrera no pasado tardorromano e igual que habería de ocorrer no futuro baixomedieval e moderno. A idea de que existían individuos sen liberdade que podían ser obxecto de propiedade, nin se perdera, nin desaparecera, por moito que no noroeste este tipo de compravendas puidesen resultar máis infrecuentes que noutras áreas da península —e seguramente máis infrecuentes aínda canto máis ao norte desta mesma rexión—. Así o expresaban M<sup>a</sup> Carmen Pallares e Ermelindo Portela nas súas conclusións, despois de estudar, precisamente, a *Genealogia Sarracenorum* de Sobrado:

«Nese momento, nos anos centrais do século XII, a servidume debía ter moi escasa importancia no conxunto da sociedade; pero a noción —en esencia, a capacidade de posuír homes— seguía viva e, cando as circunstancias o esixiron, os monxes recorreron a ela para integrar aos cativos musulmáns»<sup>76</sup>.

Polo que se refire ás permutas, estas tamén resultan inherentes ao presente epígrafe. En certo modo xa é do que viñemos falando ata aquí, pois a ninguén se lle escapa que coa notable escaseza de numerario que caracterizou ao noso período de estudo, gran parte das vendas foron levadas a efecto a través dun prezo a pagar en bens mobles ou semoventes, non con diñeiro en metálico nin empregando ningún tipo de moeda de cambio ou valoración<sup>77</sup>. Sendo estritos, as nosas vendas foron, en certo modo, un tipo de permuta.

---

<sup>76</sup> PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», p. 472. Aclaración terminolóxica necesaria: co termo «servidume» os autores están a referirse en todo momento ao status xurídico non-libre dos individuos.

<sup>77</sup> MARTÍNEZ DíEZ (2004), «Terminología jurídica», p. 235-238. Nos nosos exemplos, como podemos ver, en dúas das *kartulae venditionis* máis antigas, pertencentes ao século X, nin sequera se facía referencia ningunha a unha medida de taxación ou valoración monetaria dos bens utilizados para pagar a adquisición. No resto das vendas xa si se observa esta unidade de medida en *solidos*, a moeda arxénteica de conta habitual no territorio norpeninsular, para rexistrar a valoración en pública



Porén, aquí e agora, cun criterio máis restritivo imos limitar a consideración de permutas tan só a aquelas escrituras que os propios contemporáneos cualificaron como tales —polo xeral aquelas nas que o pagamento se realiza cunha terra<sup>78</sup>—, ou ben tamén aos intercambios de bens equivalentes e equiparables. É dicir, no que ao noso interese respecta, aos intercambios dunhas persoas por outras. Para a primeira posibilidade, só dispoñemos de dous exemplos que involucren a seres humanos non-libres na transacción, os dous pertencentes á primeira metade do século XI e nos dous intercambiándose realmente terras entre dous axentes señoriais, pero unhas terras nas que habitaban campesiños sen liberdade que eran explicitamente incluídos. Trátase, en primeiro lugar, da escritura de permutación efectuada entre os mosteiros de Aranga e de Sobrado á altura do ano 1016, pola que intercambiaron dúas *villae* entre si xuntamente con *suos homines*. En concreto, Aranga facía entrega da metade da *villa* de Santa Locaia de Parga e facíao a cambio da de *Lusario*, situada no territorio de Sarria e que formaba parte do patrimonio sobradés<sup>79</sup>. O mosteiro de Sobrado xa era o propietario da outra metade restante en Santa Locaia, polo que o que conseguía con este pacto era —seguindo a M. Carmen Pallares— «redondear as súas posesións, desprendéndose daquelas que, afastadas do centro dos dominios, non eran tan rendíbles economicamente»<sup>80</sup>. No que se refire aos homes, mentres non se especifica a condición xurídica dos *homines qui ad ipsa uilla deseruiunt*, que habitaban nas terras

---

moeda estimada para a compra, a pesar de que fosen animais ou outros bens mobles os utilizados como efectivo medio de pago. Vid. GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1975), *Curso*, p. 237; ID (1961), «La moneda», p. 229; SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976), «Moneda de cambio», *pássim*; e, nunha revisión máis profunda e recente, DAVIES (2002), «Sale, price and valuation», pp. 149-174, que nos recorda tamén o emprego dos *solidi* non só como moeda de pago e de conta, senón tamén mesmo como unidade metrolóxica, sobre o peso da prata (162) ou do uso dos *arizenos/argenzos*, especialmente nas terras leonesas, tamén como expresións de peso en prata (162-5).

<sup>78</sup> Vid. GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1944), «Economía natural y monetaria», p. 42, n. 76.

<sup>79</sup> Sobrado-I, doc. 9 (an. 1016). Documento publicado tamén no apéndice documental de PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 276-277 (doc. nº 15).

<sup>80</sup> PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 82. A adquisición polo mosteiro de Sobrado tanto da metade de Sta. María de Locaia, no val do río Parga, como da propia vila *Lusario* de Sarria, tivera lugar, precisamente, nunha mesma doazón efectuada polo bispo Sisnando: Sobrado-I, doc. 2 (an. 955).



guitiricenses de Santa Locaia, a *villa* de Loseiro si incluía na transacción a súa *creatione, seruos uel libertos, siue et ingenuus quantoscumque ad ipsa uilla deseruiunt*. Un exemplo, o desta escritura —sobre a que necesariamente haberemos de volver—, que é bastante clarificador da proximidade existente entre o campesiñado libre dependente e o campesiñado non-libre, pois o que facían Aranga e Sobrado era intercambiar terras, pero incluíndo aos seus habitantes e fose cal fose a condición xurídica destes. Xa que logo, o que estaban a intercambiar tamén, e ao mesmo tempo, era a autoridade señorial sobre os individuos en cuestión, os cales pasarían a ser súbditos do novo adquirente da propiedade eminente daquel territorio no que vivían e ao que, a todas luces, estaban adscritos. Como dicimos, o status xurídico deses súbditos non parecía influír para nada no trato, sendo así que mesmo nos tópicos diplomáticos e nas fórmulas escriturarias tamén podemos observar unha certa proximidade social.

En segundo lugar, temos tamén o troco de propiedades inmobiliarias realizado no ano 1022 entre o rei Afonso V e un individuo chamado Gudesteo Suárez<sup>81</sup>. Ámbolos dous intercambian unha serie de *villae* entre si, e o monarca incluía neses lugares que lle entregaba a Gudesteo os seus *mancipiis*, aos que despois identificaba por unha listaxe nominal de dúas decenas de persoas cualificándoos de *creatione* —e establecendo así unha clara equiparación terminolóxica entrámbolos dous conceptos, *mancipii* e *creatione*—. En canto ao inmovible que permutaba Gudesteo, tamén este mudaba de dono de maneira conxunta *cum sua creatione*.

Se pasamos ao segundo tipo de permutas mencionado, no que respecta á constatación da existencia de trocos e intercambios dunhas persoas de carácter servil por outras dun xeito directo, temos que mencionar novamente o preito mantido na primeira metade do século XII entre o mosteiro de Samos por unha banda e as aristócratas Ximena Muñiz —concubina do rei Afonso VI— máis a súa filla, a

---

<sup>81</sup> Santiago, doc. 63 (an. 1022).

infanta Tareixa, pola outra<sup>82</sup>. Como xa indicabamos ao falar deste documento con anterioridade, os litigantes fixeron e desfizeron ao seu antollo, dividiron a posesión sobre os individuos de *criatione* que se disputaban entre si e repartíronos como se de bens mobles se tratase.

Na repartición acordada, e rexistrada polo documento albergado no tomo samonense, inclúese a nómina dos individuos que lle corresponderían a cada unha das partes, xa fose ás dúas mulleres da aristocracia leonesa, xa ao cenobio, representado na figura dun abade chamado Munio. O reparto —que afectaría en total a 34 persoas<sup>83</sup>— nalgúns casos non era nada sinxelo, de aí que tivesen xurdido as desavinzas entre os propietarios desa man de obra servil. En efecto, son varios os matrimonios mixtos que aquí se constatan, obrigando a chegar a acordos sobre como repartir a descendencia nacida de tales unións entre os dous dominios señoriais. Unha división que se facía máis dificultosa cando esta descendencia se configuraba ademais en número impar. A estrutura do documento segue máis ou menos un mesmo patrón: primeiro afirmase a unión conxugal entre un home e unha muller de cadanseu axente señorial, despois notificase cantos fillos e fillas tiveron, para pasar logo a dispoñer sobre o reparto destes últimos. Para o que agora nos interesa, hai que dicir que varios dos individuos repartidos foron, á súa vez, permutados novamente xusto despois do arranxo de división, racionalizando así a distribución —do mesmo xeito que lle viamos facer a Sobrado coa *villa Lusario* para concentrar o seu patrimonio inmobiliario xeograficamente, reducindo o seu espallamento polo territorio e podendo ter así un mellor control efectivo sobre o señorío—. No dominio sobre as persoas, por tanto, a situación é bastante parella ao que ocorre co dominio sobre as terras: racionalízanse as posesións para racionalizar o patrimonio e para mellorar así o control sobre os súbditos servís.

---

<sup>82</sup> Samos, doc. 114 (an. 1125-1145 —en realidade, unha mellor aproximación sería 1125-1128—). Sobre a relación de parentesco entre Ximena, Tareixa e Afonso VI, así como sobre a datación deste documento véxase, neste mesmo capítulo, a nota 47.

<sup>83</sup> A pasaxe *mulier de Petro Nuniz, filia de Petro Sendiniz mulier de Petro Noro de Riaticos ad Samanos* resulta un pouco confusa. Interpretamos que se está a falar só de dúas mulleres diferentes, e que esa referencia á filla de Pedro Sendiniz sería soamente unha aclaración identificadora referida ora á muller de Pedro Núñez, ora á que casou con Pedro Noro (*vid.* Samos, doc. 114).

Tomemos como exemplo o caso de Rodrigo Muñoz e de María Martínez. Rodrigo pertencíalles ás dúas mulleres nobres e María era en cambio do dominio de Samos; xuntos tiveron dúas fillas, Azenda e Mariña Rodríguez, máis un fillo, Munio Rodríguez. Segundo o reparto efectuado, dona Tareixa e dona Ximena quedarían con Munio e coa metade de Mariña, mentres que Samos posuiría o dominio sobre Azenda e sobre a outra metade restante de súa irmá. Non obstante, e inmediatamente a seguir, o documento consigna que ambas partes chegaron ao acordo de efectuar unha permuta (*in collationem et in cambiationem*) e de facer que Munio Rodríguez pasase a formar parte tamén do dominio do mosteiro, a cambio de que as dúas aristócratas recibisen a metade doutro home, un tal Pedro Domínguez<sup>84</sup>, máis a metade dunha muller, a esposa de Paio Salvadoriz de Toldaos, e ademais, tamén unha cantidade monetaria que ascendía a 20 soldos. A cousa non quedaba aí, para resolver a cuestión daquel 50% de Mariña Rodríguez, é dicir, daquel reparto a partes iguais dunha única persoa, tamén se chegaría a un segundo acordo: a cambio da cesión da súa metade sobre Mariña, dona Tareixa e dona Ximena obtiñan da comunidade monástica a posesión sobre a metade doutra muller —a filla de María Ovéquiz, segundo a escritura— máis unha suma de 10 soldos<sup>85</sup>.

Como vemos, o repartimento da descendencia achaba unhas «solucións claramente salomónicas»<sup>86</sup>: o número de fillos era impar, logo correspondíalle a cada parte a metade neles, o que supuña neste caso un individuo para cada señorío máis o 50% no terceiro restante.

---

<sup>84</sup> Posiblemente se trate do mesmo Petrus Dominici que no reparto dos irmáns *Dominici* lle correspondería a Samos, e que se inclúe cara o final deste mesmo documento: *Petrus Dominici et Leocadia Dominici ad Samanos, Rodericus Dominici et Gontina Dominici ad dominas iam dictas* (Samos, doc. 114, p. 258).

<sup>85</sup> *et exquisierunt quod Rudericus Moniz erat de domna Tereisa et de domna Xemena et sua mulier Maria Martiniz erat de Samanos; et devenerunt filii eorum in partitionem, et devenit Azenda Roderici in parte de Samanos et Munio Roderici in parte de illis dominabus, et de Marina Roderici media et media post partem Samanos. Et devenerunt inde in collationem et in cambiationem et dederunt pro Monio Roderici medium de Petro Dominici et media mulier de Pelagio Salvatoriz de Toldanos et XX solidos; et pro filia de Roderico Moniz, media Marina Roderici, dederunt filiam mediam de Maria Ovequiz et X solidos*, Samos, doc. 114, p. 257.

<sup>86</sup> Vid. ANDRADE (1997), *El monacato beneditino*, pp. 141-142.

A mesma exactitude aritmética se repetía coa segunda das familias consignadas, a composta por Pedro Eanes e por María Díaz —que pertencían tamén a cadanseu señorío— máis os seus cinco fillos. Deles, dous serían para Samos e outros dous para Ximena e Tareixa, quedando así unha quinta filla, chamada Mariña Pérez, que tocaría a repartir a partes iguais. Unha Mariña Pérez da que, ademais, se nos dicía que casara cun tal Miguel, outro home de Samos, traendo ao mundo a catro fillos, que, novamente, tiñan que ser repartidos, e que neste caso se distribuíron tres a un a favor do cenobio samonense. É dicir, que aquel 50% que sobre Mariña Pérez retiñan as dúas mulleres da nobreza leonesa servíalles para beneficiarse do 25% da súa descendencia, sendo o 75% restante para o mosteiro, toda vez que este posuía tanto o dominio pleno sobre Miguel como tamén a outra metade da propia Mariña. Con todo, seguidamente se acordaba, outra vez, unha permuta de seres humanos para racionalizar estas particións de fillos: ese fillo de Mariña que caía nos dominios de Ximena e de Tareixa tamén se integraba de maneira efectiva no señorío de Samos ao igual que o resto dos seus tres irmáns pero, a cambio, outra muller, Godina Rodríguez, pasaba a ser posesión das devanditas señoras<sup>87</sup>.

Parece bastante evidente que a reificación das persoas estaba á orde do día. Nada neste último documento nos permite albiscar que se poida estar a falar de individuos non-libres de orixe estranxeira e de fe musulmá, como si ocorría en varios dos outros exemplos estudados, polo que a non-liberdade xurídica tiña plena vixencia na Galicia da primeira metade do século XII e os seus usos e costumes afectaban tanto a individuos foráneos como a autóctonos e oriúndos da terra, sempre e cando estes non conseguiran obter o «ascenso» á súa inxenuidade xurídica. O estereotipo de non-libre por estes tempos podía ser xa por esta época o do cativo forasteiro «en prisión de

---

<sup>87</sup> *et exquisierunt Petrum Iohannis post partem dominarum illarum et suam mulierem Mariam Didaci post partem de Samanos, et habuerunt v<sup>e</sup> filios: duos post partem de Samanos et duos post partem ipsarum dominarum et unam mulierem de per medio nomine Marina Petriz, et ipsa mulier accepit hominem de Samanos nomine Michael et habuerunt iiii<sup>or</sup> filios, qui devenerunt in partitionem et cadebat ad ilals dominas inde unum, et dederunt pro illo Godinam Roderici filiam Roderici Ermeildiz, Samos doc. 114, pp. 257-258.*

homes de outra creencia»<sup>88</sup>, porén non faltaban tampouco as persoas que recibían o mesmo trato a pesar de non teren nacido alén das fronteiras cristiás.

Os pactos de permuta entre Sobrado e Aranga, así como o de Afonso V con Gudesteo Suárez, pero moi especialmente esta última avinza entre Samos e as dúas señoras da aristocracia laica constatan todos eles a existencia de permutas de seres humanos posuídos como cousas, o libre albedrío señorial para tomar decisións deste tipo, e mesmo a estrita valoración económica que se establecía sobre ese «gando humano», no momento de efectuar con el algún tipo de transacción ou de alleamento. En definitiva, unha mentalidade indubidablemente escravista que equiparaba, a todos os efectos legais, os dereitos sobre as persoas posuídas cos exercidos sobre calquera outra mercadoría que fose obxecto de propiedade.

Destácase ademais, como dicimos, esa exactitude case matemática na valoración económica das persoas, que fai que unha permuta teña que ser completada ás veces cunha certa suma de numerario para compensar o diferente valor que se lle outorgaba aos individuos que estaban a ser intercambiados. Non podemos saber con certeza cales serían os criterios para esta diferente valoración, pero do que non hai ningunha dúbida é de que non todas as persoas valían o mesmo a ollos dos seus propietarios. Quizais fose polas súas características físicas e intelectuais, quizais pola súa idade, ou polo seu sexo, ou pola súa capacidade produtiva, ou mesmo, se cadra, simplemente por considerar que unha parte estaba a facer un mellor negocio que a outra —porque co acordo redondeaba ou racionalizaba de maneira óptima as súas posesións, por poñer un exemplo na liña do que viñemos observando—. O certo é que o comentado documento número 114 do cartulario de Samos dá para moito, e que as catro permutas de seres humanos que amosa, teñen cadansúa propia historia: unha muller a cambio doutra muller; un home<sup>89</sup> a cambio

---

<sup>88</sup> *Partidas*, II.29.1.

<sup>89</sup> Da expresión *dederunt pro illo* entendemos que o fillo de Marina Petriz e Michael que lle correspondía a Ximena e Tarcixa era un home.

dunha muller; un home por  $\frac{1}{2}$  doutro home +  $\frac{1}{2}$  doutra muller + 20 soldos; ou  $\frac{1}{2}$  dunha muller que se intercambia por  $\frac{1}{2}$  doutra muller + 10 soldos. Non hai unha equivalencia clara e as razóns escápanse: non foron rexistradas, pois habían de ser evidentes para as dúas partes negociadoras e coa escritura só se buscaba ratificar por escrito o acordo ao que se tiña chegado, sen entrar nos detalles.

Porén, neste sentido, os estudos estatísticos sobre a trata de escravos no Mediterráneo baixomedieval baseados nas fontes notariais si poden botarnos unha man ou, polo menos, darnos un leve indicio sobre estas valoracións económicas diferenciadas, ben que respondan a un contexto moi diferente e dificilmente extrapolable ao do noroeste anterior ao ano 1200. En efecto, o exhaustivo traballo realizado por Francisco Javier Marzal sobre a escravitude na cidade de Valencia entre os anos 1375 e 1425 demostra que nos negocios e transaccións de escravos e escravas había unha serie de factores clave, tanto de carácter «obxectivo» —idade, sexo, procedencia ou estado de saúde— como «subxectivo» —caso por exemplo dunha específica pericia mestreiral do escravo/a en cuestión—. Factores todos eles que alteraban sensiblemente o prezo de cada individuo, como era de esperar. Mais non só iso. Tamén amosa como as circunstancias conxunturais que rodeaban aos propios libres que interviñan na operación —xa fose na posición de compradores ou xa na de vendedores— eran igualmente un factor a ter en conta e que influía, e moito, na fixación do prezo final dun escravo ou dunha escrava nunha operación concreta. Cada transacción era distinta en si mesma, cada prezo era por tanto específico, ben que había uns patróns ou indicadores comúns<sup>90</sup>. Se en lugar de afastarnos cronoloxicamente da nosa época de estudo, nos afastamos xeograficamente, a mesma situación se reproducía tamén na Baviera altomedieval. Segundo Carl Hammer, alí, a *Lex Bavariorum* regulaba de xeito definido as vendas de escravos e escravas prevendo a anulación de calquera transacción deste tipo cando un vendedor ocultase e escondese, no caso dun escravo (*mancipium*), dun cabalo ou de calquera outro tipo de gando,

---

<sup>90</sup> MARZAL (2006), *La esclavitud en Valencia*, pp. 750-806.

problemas como a cegueira, unha rotura ou algún quebramento —enténdase de ósos—, a epilepsia ou mesmo a lepra, defectos todos eles en bestas (*in animalibus*) que o vendedor a miúdo podía ser capaz de ocultar<sup>91</sup>. Por último, retornando novamente á península, esta mesma precaución legal bávara sería posteriormente incorporada tamén ás *Sete Partidas* afonsinas, ao mandar que se anulase tanto a venda como a permuta dun *siervo o bestia* se o vendedor encubriu que tiña algunha «tacha, maldade ou enfermidade»; mentres que, en troques, si se lle daba explícita validez a aquela transacción transparente na que se tiveran manifestado abertamente tales condicionantes, por moito que despois do acordo o comprador puidese chegar a arrepentirse do negocio que tiña efectuado<sup>92</sup>. Ademais, e seguindo coa mesma fonte de información, non só o estado de saúde se demostra que afectaba ao valor dun escravo/a, tamén nas *Partidas* se acredita que o sexo —como non podía ser doutro xeito— era unha característica obxectiva que alteraba as valoracións: se un comprador mercase unha escrava coidando que o que mercaba era un escravo varón, a transacción carecía de validez<sup>93</sup>.

Con estes dous referentes legais e salvando as distancias —considerables, non cabe dúbida—, un cálculo individualizado e unha valoración moi semellante á que se realizaba na Valencia de finais do século XIV e inicios do XV estaban a facer tamén os representantes dos intereses do mosteiro de Samos e os de dona Tareixa e dona Ximena na nosa escritura, para poder chegar así a un acordo de equilibrio nas permutas dos seus *homines de criatione*. Por suposto que os condicionantes e os intereses envolvidos á hora de valorar aos individuos haberían de ser distintos, como moi distinto era sen dúbida o contexto socioeconómico e estatutario, de aí que non poidamos extrapolar aquí os resultados dos prezos dos escravos

<sup>91</sup> HAMMER (2002), *A Large-Scale Slave Society*, p. 48.

<sup>92</sup> *Partidas*, V.5.64 («Cómo se puede desfacer la vendita del siervo, si el vendedor encubre la tacha o la maldad del») e V.6.4 («Por qué razones se puede desfacer el camio después que fuere fecho»); cf. *Partidas*, V.5.66 («Cómo non puede seer desfecha la vendita de la bestia, si el vendedor dice paladinamiete a la sazón que la vende, la tacha que ha»).

<sup>93</sup> *Partidas*, V.5.21.



baixomedievais. Non hai dúbida de que os intereses na explotación dun individuo non-libre foráneo —polo xeral negro ou eslavo—, nunha urbe do Mediterráneo foron moi distintos dos vinculados ao ámbito da servidume rural do alto medievo no noroeste peninsular, como para considerar que se poden facer extrapolacións sobre cal ou cales factores ou condicionantes facían subir ou baixar máis os prezos. Non obstante, parece bastante plausible que no que respecta aos factores en si mesmos utilizados no século XII, é dicir, aos caracteres a ter en conta para facer unha estimación do valor de cada persoa, estes non se afastasen moito dos que tamén foron considerados como relevantes un par de séculos máis tarde.

Seguindo coa cuestión dos prezos, lamentablemente, hai que dicir que a documentación altomedieval fai imposible establecer un estudo comparativo e estatístico sobre o custo das persoas e sobre a súa evolución. Non só debido ás propias características da documentación conservada —que tamén—, senón sobre todo pola reducidísima cantidade de mostras comparables de que dispoñemos, nas que se faga explícito o valor que acadou a adquisición dun individuo de status non-libre. Repasemos un pouco o visto ata aquí en relación coas valoracións de persoas transferidas por compravenda, naqueles documentos que amosaban unha maior concreción numérica e que non inclúen grandes cantidades de bens —á parte dos humanos— valorados conxuntamente nunha mesma operación:

Táboa 2. O prezo dos non-libres na documentación galaico-portuguesa.

| Data | Individuos                 | Inmobles              | Soldos                    | Equivalencias     | Fonte          |
|------|----------------------------|-----------------------|---------------------------|-------------------|----------------|
| 1053 | 1 <i>servo de mauros</i>   | —                     | 100 soldos                | —                 | PMH, 384       |
| 1073 | 5 <i>mancipios</i> (2H+3M) | ¼ herdade             | 200 soldos                | =1 cabalo         | PMH, 507       |
| 1090 | 1 <i>mauro</i>             |                       | 40 soldos                 |                   | PMH, 744       |
| 1132 | 1 muller + ½ muller        | —                     | 90 soldos                 | =1 cabalo+2 vacas | Xuvia, 15      |
| 1155 | 1 home                     | —                     | —                         | 1 mula            | Caaveiro, 42   |
| s.d. | 1 home                     | ¼ <i>Villa Sancti</i> | 100 soldos<br>(+ 1 modio) |                   | Sobrado-I, 351 |

Sen dúbida, como xa comprobabamos a través das permutas de seres humanos, cada transacción era un mundo en si mesma e as dinámicas do mercado de prezos e as ponderacións económicas non se rexían por unha mentalidade capitalista de maximización dos intereses, nin por un mercado formador de prezos<sup>94</sup>. Da táboa anterior despréndese que un estudo de prezos coa perspectiva dunha economía de mercado de carácter especulativo caería aquí en saco roto. Con todo, a través do pagamento e da valoración en soldos e en cabezas de gando podemos facer algunhas comparacións formalistas. Así, mentres na Inglaterra altomedieval, segundo David Pelteret, cara mediados do século X un home valía só os dous terzos do prezo dun cabalo<sup>95</sup>, na documentación galego-portuguesa —ben é certo que datada un século máis tarde—, un cabalo tanto podía ser taxado en 200 soldos e servir para pagar o valor de ata 5 individuos non-libres —incluíndose ademais a cuarta parte dunha herdade—<sup>96</sup>, como tamén para formar parte, xuntamente con dúas vacas, do montante total pagado por comprar a unha muller e máis á metade da súa nai, acadando a suma conxunta das tres cabezas de gando a bastante inferior cantidade de 90 soldos. A este respecto, cabe aclarar que ao longo do século XI e até mediados da centuria seguinte o valor dunha vaca estivo, salvo moi contadas excepcións, sempre entre os 8 e os 20 soldos<sup>97</sup>, polo que o cabalo desta última transacción houbo de apreciarse moi posiblemente entre as 50 e as 74 unidades da arxentea

---

<sup>94</sup> PASTOR (1962), «Ganadería y precios», pp. 37-38. Sobre a lóxica dos intercambios nesta sociedade, e a intervención de factores económicos non *formalistas*, como a reciprocidade e a redistribución, *vid.* ID. (1999), *Transacciones sin mercado*, pp. 17-22.

<sup>95</sup> PELTERET (2001<sup>2</sup>), *Slavery in Early Mediaeval England*, p. 86.

<sup>96</sup> Os inmobles eran uns bens aos que se lles outorgaba por esta época unha valoración económica bastante máis reducida que a que recibían, en proporción, os mobles e semoventes cando eran transferidos e alleados: SÁNCHEZ-ALBORNOZ (2004<sup>19</sup> [1926]) *Una ciudad de la España cristiana*, pp. 150-152; ID. (1976 [1944]), «El precio de la vida», pp. 829-834. Unha cuestión indubidablemente relacionada coa vixencia de lóxicas económicas precapitalistas, nas que a economía se atopaba «embebida» noutras institucións sociais e onde os contratos entre os axentes económicos respondían, non a un mercado, senón a procesos de interrelación social e política e a compromisos recíprocos, con connotacións que ían máis alá das meramente materialistas de maximizar os intereses envolvidos. *Vid.* nota 94.

<sup>97</sup> SÁEZ (1946), «Nuevos datos sobre el coste de la vida», pp. 875-876. LAGUZZI (1946), «El precio de la vida en Portugal», p. 146. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (2004<sup>19</sup> [1926]) *Una ciudad de la España*

moeda de conta do reino leonés. Sexa como for, debemos ter presente que moi posiblemente as valoracións, pesos, medidas e equivalencias non fosen exactamente as mesmas para todo o norte peninsular e que non existise unha absoluta coincidencia nin consistencia metrolóxica, de aí que sexa mellor traballar con eses intervalos aproximativos. Así nolo recorda W. Davies ao verificar a presenza de ata cinco mencións de *solidos galicenses*, isto é, de *Gallaecia*, entre a documentación celanovesa, ou a de *solidos de presente*, é dicir, contemporáneos á transacción en cuestión, nas escrituras de S. Pedro de Cardaña (Burgos)<sup>98</sup>. Unhas matizacións, tanto de carácter rexional coma temporal, que apuntan á existencia desa mencionada inconsistencia valorativa ou, como mínimo, de certa heteroxeneidade nos modelos de conta e de valoración de bens segundo o lugar e segundo a época de que se tratar.

Igualmente, tamén é preciso indicar que o gando cabalar pareceu ser, durante o período consignado, o tipo de animal doméstico máis e mellor apreciado, polo menos en liñas xerais. Segundo Sánchez-

---

*cristiana*, pp. 150-152. ID. (1976 [1944]), «El precio de la vida», pp. 848-849. Aclarar que se empregou con certa frecuencia tamén a utilización do modio de trigo ou da ovella ou os bois como moedas de conta, e mesmo ás veces como equivalente ao soldo de prata, de aí que nas táboas dos traballos citados se observe a constatación de prezos en soldos ou en modios, *vid.* SÁNCHEZ-ALBORNOZ (2004<sup>19</sup> [1926]) *Una ciudad de la España cristiana*, p. 41, n. 46; VITERBO (1865) *Elucidario*, vol. II, pp. 93-95. Obviamente, iso non quere dicir que o valor do modio de trigo ou do gando en si non flutuase, senón simplemente que foron produtos empregados como un patrón de valor común —como un estándar ou unidade ideal—, sen que por iso fose preciso que actuasen como medios de cambio, para poder avaliar con eles outros produtos que serían os que efectivamente se estaban a comprar, vender ou intercambiar (*cf.* GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1944), «Economía natural y monetaria», pp. 43-46). Para unha revisión máis actualizada da cuestión, *vid.* DAVIES (2002) «Sale, price and valuation», pp. 149-174, quen ademais demostra a inexistencia desa consistencia valorativa e desa teórica ecuación albornociana soldo=ovella=modio (pp. 168-9 e n. 82). Sobre o uso destes patróns de valor altomedievais en perspectiva comparativa entre a Península e Irlanda, onde por certo mesmo se empregou a figura da muller escrava —*cumal*— coma un deses estándares, *vid.* ID. (2012), *Water Mills and Cattle Standards*, pp. 2-3 e 13-16. En efecto, houbo tamén sociedades da África occidental nas que foron precisamente os escravos os que se utilizaron como este patrón de valor e como unidade de conta, mais tamén nestes casos os escravos reais, os individuos, cando entraban nun circuíto de compravenda eran vendidos a prezos variables como lle ocorrería a calquera outra mercadoría. Sobre esta cuestión —vencellada en concreto ao circuíto internacional das cunchas de *cauri*—, así como tamén sobre os diferentes usos do diñeiro nas sociedades sen mercado: MORENO FELIÚ (1991), *¿El dinero?, pássim*, esp. pp. 24 ss. Sobre usos do diñeiro, tamén, MARX (2007<sup>20</sup> [1857-8]), *Elementos fundamentales*, I, pp. 138-174.

<sup>98</sup> DAVIES (2002) «Sale, price and valuation», p. 166.

Albornoz, para o reino asturleonés a razón disto estribaría no feito de ter sido a cabalaría dunha extrema importancia para o combate —tanto para o ofensivo como para o defensivo—, nas batallas e nos frecuentes enfrontamentos e algaras co mundo musulmán, motivo polo que, ademais, o prezo do gando equino aumentaba progresivamente, en función da súa maior demanda, canto máis ao sur do territorio cristián se levasen a cabo as transaccións con el —ou o que é o mesmo, canto máis preto da zona fronteiriza—<sup>99</sup>.

No noroeste peninsular concretamente, entre os séculos XI e XII o prezo dun équido oscilou maioritariamente entre os 100 e os 200 soldos, para os machos, equivalendo un cabalo con certa frecuencia a unhas 3 eguas<sup>100</sup>. Non obstante, houbo casos excepcionais de corceis valorados moi por enriba destas cifras, así como tamén doutros que, supoñemos debido ás súas características propias ou a outros condicionantes de carácter social, foron alleados por contías bastante máis reducidas, podendo chegar incluso a venderse algún poldro ou algún faco polo módico prezo de 40 soldos<sup>101</sup>. Aquele cabalo que servira, xunto a dúas vacas, para formalizar o pagamento de 90 soldos nos que se estimaba o valor da compra de Mariña e máis da metade de

<sup>99</sup> Tendo presente a potencial variación de prezos e valores comentada, remarcada por Wendy Davies, pois Sánchez-Albornoz a miúdo estaba a procurar probas do oposto, é dicir, dunha clara consistencia, remitimos, a respecto da xustificación do elevado prezo dos cabalos a SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1944]), «El precio de la vida», pp. 818-823. Neste sentido, cabe indicar que na Inglaterra do século X tamén era o cabalo o tipo de gando máis apreciado, PELTERET (2001<sup>2</sup>), *Slavery in Early Mediaeval England*, p. 86. Sobre as variacións norte-sur e o encarecemento do gando cabalar canto máis preto da zona de contacto co mundo musulmán, compárense os prezos que adquiría un cabalo en Galicia e os que, pola mesma época, lle eran outorgados na documentación portuguesa en: SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1944]), «El precio de la vida», pp. 846-847; SÁEZ (1946), «Nuevos datos sobre el coste de la vida», pp. 877-878; LAGUZZI (1946), «El precio de la vida en Portugal», p. 145.

<sup>100</sup> *Vid. supra*, nota 99. Entre os anos 1040 e 1080, na documentación dos *PMH* atópase en dúas ocasións a equivalencia dun cabalo a un trío de eguas e noutra a dun macho mular ao este mesmo número de femias de équido: LAGUZZI (1946), «El precio de la vida en Portugal», p. 147.

<sup>101</sup> *Vid. supra*, nota 99. Véxase tamén —referido á cidade de León— SÁNCHEZ-ALBORNOZ (2004<sup>19</sup> [1926]) *Una ciudad de la España cristiana*, p. 37, n. 31. No século X a cousa parece bastante menos constante, sirva de exemplo Celanova, doc. 176 (an. 951), cun cabalo valorado en soamente 4 soldos, unha vaca dun só e un cobertor ou sobre cama de 10 modios. Sobre a variabilidade nos prezos e o emprego de diferentes sistemas de valoración simultaneamente, que parecen ademais características celanovesas, polo menos en comparación coa documentación castelá e leonesa, *vid. DAVIES* (2002) «Sale, price and valuation», p. 166-8.

súa nai Gontina houbo de atoparse, xa que logo, entre estas excepcións de équidos cativos taxados ben por debaixo da centea de *solidos argenteos*.

Dos exemplos amosados na táboa 2 extráese que o rango de oscilación de valores dun individuo non-libre se estableceu na época consignada entre os 40 e os 100 soldos, o que lles supón un valor —habitualmente— inferior, ou como moito equivalente, ao dun cabalo, algo que xa sucedía durante o período xermánico<sup>102</sup>, pero sensiblemente superior en cambio ao da maioría do gando doméstico restante<sup>103</sup>. Só no caso específico do gando mular non se cumpre con esta máxima, pois estes híbridos de équido, aínda que peor valorados en xeral que os cabalos, nalgúns casos acadaron apreciacións que tamén chegaban a superar os 100 soldos<sup>104</sup>. Semella, xa que logo, que para os habitantes do noroeste peninsular de hai arredor de mil anos posuír un escravo ou unha escrava —o limitado da documentación imposibilita de todo punto entrar a valorar as posibles diferenzas intersexuais— era símbolo dun certo prestixio e dunha certa relevancia social. Era un ben apreciado e estimado, cuxa valoración adoitaba superar á da maioría das mercadorías cotiás e se situaba só por detrás dos —marxinais e escasos— artigos suntuarios e de importación, ao alcance tan só dos máis poderosos, así como dos cabalos e as mulas. Ben que podía chegar en certas ocasións a

<sup>102</sup> Aínda que, como xa vimos, a lexislación visigoda establecía unha valoración superior dos non-libres por riba do resto de animais, como o gando doméstico de maior custo (*LV*, VI.5.12 e VIII.4.16; cf. VIII.4.8), unha das lousas manuscritas conservadas, procedente de Diego Álvaro (Ávila), rexistra cara finais do século VI ou inicios do VII, precisamente, o que segundo Isabel Velázquez parece ser a permuta dunha muller non-libre, e xustamente a cambio dun cabalo: PV 42 (pp. 208-11 e 594-6).

<sup>103</sup> Cabe indicar que, un pouco antes, cara os séculos IX-X, en Irlanda unha *cumal* ou muller escrava podía equivaler a entre 4 e 10 vacas, se ben o valor máis frecuente foi o de 3 (DAVIES (2012), *Water Mills and Cattle Standards*, pp. 15). Xa que logo, novamente se encontra por enriba do gando doméstico non cabalar, como sucedía no noroeste peninsular. En troques, cara o ano 1143, no territorio asturiano o prezo dun non-libre equiparábase ao dun boi, o que fai a Santiago Aguadé dúbida se o que ocorre realmente nese caso é que o valor do individuo servil era moi baixo ou se o boi tería unha valoración excepcionalmente elevada: AGUADÉ (1983), *Ganadería y desarrollo agrario*, p. 160.

<sup>104</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1944]), «El precio de la vida», p. 850. SÁEZ (1946), «Nuevos datos sobre el coste de la vida», p. 880.

equipararse en valoración a estes últimos, dependendo tanto das características concretas do équido en cuestión, que o puidesen depreciar, como das do propio escravo/a, que lle servisen para valorizarse individualmente, así como tamén das circunstancias particulares nas que se tivese levado a cabo a transacción.

Xa mencionamos que Sánchez-Albornoz atribuíu esa alta estima do gando cabalar á súa importancia para a guerra, especialmente no territorio leonés de maior contacto co inimigo andalusí. No que á nosa temática respecta, non podemos deixar de recordar tamén que en toda a Europa medieval, e isto era unha herdanza dos pobos xermánicos pero tamén dos privilexios da «cidadanía» na Grecia e na Roma clásicas, o dereito de portar armas e de servir militarmente foi esencial para poder ser considerado un home completamente libre<sup>105</sup>. Nunha época na que a cabalería se tiña convertido en imprescindible para poder loitar no campo de batalla, o cabalo facíase absolutamente necesario para poder exercer tales dereitos. De aí que se lle tivese nunha gran estima.

Sexa como for, como é ben sabido, no medievo a maioría do campesiñado non participaba na guerra e os exércitos estaban constituídos eminentemente por aristócratas e polos seus séquitos —os privilexiados eran os únicos que podían costear as cargas da *militia*, o que, por outra parte, tamén supuña unha nova conexión ou acercamento entre os libres humildes e os non-libres, pois un factor simbólico tan importante para definir a liberdade cidadá, xa non estaba ao alcance de todos os que eran xuridicamente libres—. Porén, de seguro que dispoñer dun cabalo entre as posesións persoais, aínda

---

<sup>105</sup> Segundo Keith Hopkins, en Atenas, e despois en Roma, a liberdade non implicou só os dereitos políticos e legais, senón tamén as obrigas militares. Así, mentres estas dúas civilizacións non se transformaron en imperios, os seus cidadáns fórono tamén, en parte, porque participaron das loitas por defender a súa sociedade e a súa forma de vida. Este tipo de identificación, este orgullo de ser ateniense ou romano, formaba polo tanto unha parte inherente á ideoloxía da cidadanía «libre» (HOPKINS (1967), «Slavery in Classical Antiquity», pp. 170-171). Polo que respecta ao vencello entre honor, poder e dereito de portar armas no medievo, Duby reflicte, unha e outra vez, a oposición que o sistema ideolóxico trifuncional e feudal efectuaba entre os cabaleiros e combatentes por unha banda (os *bellatores*) e o pobo desarmado pola outra: DUBY (1992 [1978]), *Los tres órdenes*, e.g. pp. 144-149; 210-223.



que só fose en realidade para usar da súa forza nas tarefas do agro, aínda que só fose como unha «ferramenta» máis, lle debeu outorgar a calquera individuo un certo prestixio social. Esta conxunción de factores, utilitaristas e simbólicos, sería a causa principal de que a demanda de cabalos fose tan importante e que, en consecuencia, se elevase tanto o seu prezo. Por que dicimos isto? Pois porque da afluencia de referencias ao gando cabalar nas fontes do noroeste, se desprende que a súa oferta e dispoñibilidade houberon de ser bastante elevadas —non esquezamos que segundo os decretos leoneses de Afonso V ata un humilde *iunior de hereditate* ostentaba frecuentemente a propiedade dalgún *kauallo*, por cativo que este puidese ser<sup>106</sup>—, así que o alto prezo do gando equino seguramente se debese máis a unha especial consideración por este animal e a unha demanda particularmente elevada, que á súa carestía cuantitativa.

Se comparamos esta cuestión coa da posesión de escravos e escravas, dos que xa dixemos reiteradamente que a súa aparición nas fontes é reducida, posiblemente neste caso a súa alta valoración estivese moi vencellada a unha oferta escasa e a unha maior dificultade para adquirir «gando humano». Mais non só, pois, efectivamente, os escravos e escravas tamén eran en si mesmos un ben de prestixio. O mero feito de posuír serventes, servidores domésticos, criados ou escravos de todo tipo foi habitualmente un símbolo de honorabilidade e de reputación social; e isto non é algo exclusivo da sociedade medieval, senón un feito transversal, presente en moitas das sociedades humanas precapitalistas nas que existiu a institución social da escravitude<sup>107</sup>. De seguro que nunha sociedade como a altomedieval, na que a honra se facía tan importante para demostrar o status, especialmente no caso dos membros do estamento privilexiado

<sup>106</sup> Referímonos ao decreto XII do foro leonés que xa comentamos no capítulo sobre a lexislación —*vid. supra* cap. 2.1.2, p. 142— (FL-Vázquez, pp. 485-486. FL-Comentarios, pp. 58-59).

<sup>107</sup> «What was universal in the master-slave relationship was the strong sense of honor the experience of mastership generated, and conversely, the dishonoring of the slave condition. *Many masters, especially among primitives, acquired slaves solely for this purpose. But even if the motivation was chiefly materialistic, the sense of honor was still enhanced*», PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, p. 11 (o resaltado en cursiva é un engadido), véxase tamén, en xeral, todo o Cap. 3, «Honor and degradation», pp. 79-101.



—ou dos que intentaban agancharse a el—, isto non puido ser diferente. Como o cabalo, o escravo houbo de ser un ben apreciado tanto pola súa utilidade económica, como por outro tipo de cuestións inmateriais vinculadas coa condición social que proporcionaba o mero feito de posuílo, e isto, engadido ás probables dificultades de abastecemento, había de outorgarlle necesariamente un cuantioso valor de compra. De feito, esta vinculación que agora establecemos entre o gando cabalar e o «gando humano», como uns bens mobles que gozaban dunha certa valoración especial, non é o froito dun capricho persoal, nin se deriva tan só desa relación que acabamos de ver, manifestada a través dos prezos de compra e venda dunha e doutra mercadoría. As propias fontes documentais demostran, en varias ocasións, que esta relación tamén a facían as persoas do alto medievo, cando ao relacionar a listaxe dos bens mobles que estaban a transferir situaban aos cabalos a seguir dos individuos non-libres e, só despois destes, incluían outros bens de menor entidade (vacas, bois, porcos, ovicápridos, obxectos do enxoval, etc.)<sup>108</sup>.

Efectivamente, aínda que só sexa lixeiramente, mesmo a cuestión da escaseza de man de obra escrava dispoñible no «mercado» merece tamén ser matizada, o que, en consecuencia, lle outorgaría se cabe unha maior valoración aínda ao atractivo socio-simbólico da posesión dos escravos/as como unha xustificación para o seu alto prezo e estima. Porque no caso dos reinos cristiáns do norte peninsular, efectivamente, parece indubidable que a proximidade cos territorios baixo o dominio andalusí tivo que ser unha fonte constante de man de obra carente de liberdade, circunstancia esta que, teoricamente, permitiría manter un certo equilibrio nos prezos a pagar por un cativo/a sarraceno/a —o tipo de escravo que máis frecuentemente se atoparía á venda—. Non podemos saber cal era o afluxo real de escravos e de escravas aos mercados das incipientes urbes e vilas do norte cristián. Imaxinamos que non foi unha mercadoría ofertada de xeito permanente e que a súa presenza dependía moi directamente da

---

<sup>108</sup> Unha cuestión que se constata especialmente nas cartas de dote/arras que vinculaban a cónxuxes do estamento social nobiliario. *Vid.* Sobrado-I, docs. 119 (an. 887) e 127 (an. 1037); *PMH*, docs. 56 (an. 946), 595 e 601 (an. 1081); Celanova, docs. 134 (an. 1108) e 577 (an. 926).

conxuntura político-militar. Mais do que non hai dúbida é de que nas terras portuguesas —novamente a proximidade con Al-Andalus non foi accidental— os irmáns de Sobrado foron quen de adquirir, por compra, man de obra escrava destinada a traballar no seu cenobio<sup>109</sup>. É dicir, que nos mercados das incipientes vilas e urbes dos reinos cristiáns do norte peninsular, especialmente daquelas que se situaban máis ao sur, a carón da zona de contacto intercultural, non só houbo persoas non-libres comprando, negociando e adquirindo bens diversos para abastecer a casa do seu dono e señor —como atinadamente os amosaba Sánchez-Albornoz na capital do reino<sup>110</sup>—, senón que tamén formaron parte das propias mercadorías coas que alí se comerciaba. En que proporción? Non o sabemos. Se cadra, ata o punto de que algún daqueles servidores domésticos sen liberdade que se desprazaba ao mercado local, o fixese co cometido de axenciarse doutros seres humanos «engaiolados» na súa mesma e indigna condición social.

### 3.3.2. Doazóns e herdanzas. A adscrición á terra

A pesar do visto até aquí, o que na nosa documentación podemos atopar cunha maior frecuencia non son as vendas de individuos, senón as doazóns e as concesións graciosas. Xa sexan simples entregas por razóns espirituais, xa doazóns vencelladas á política matrimonial da clase señorial ou xa repartimentos e divisións de carácter hereditario, a transferencia da autoridade e da propiedade sobre outros seres humanos sen un beneficio estritamente monetario a cambio é a norma nos rexistros conservados. Isto debe facernos reflexionar criticamente outra vez sobre as fontes de información escrita coas que contamos e sobre a súa conservación. Se o máis representado documentalmente son as doazóns, a razón non pode ser outra que a propia orixe

<sup>109</sup> Sobrado-II, doc. 108 (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91) [*vid. infra*, Anexo 3]. Aínda que tódalas referencias xeográficas deste documento apuntan cara Portugal, como xa dixemos, tamén existe a posibilidade de que a *villa de Touru* referida sexa a coñecida vila zamorana de Toro, un feito que, en calquera caso, non deturparía as nosas conclusións. Sobre esta cuestión, véxase a nota 73 deste capítulo.

<sup>110</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (2004<sup>19</sup> [1926]) *Una ciudad de la España cristiana*, pp. 30-56 (Estampa I: «El mercado»).

exclusivamente eclesiástica destas fontes. Expliquémonos. Como sabemos, as institucións eclesiásticas amortizaban as súas propiedades patrimoniais a perpetuidade, de aí que as vendas de patrimonio fosen practicamente inexistentes. Pero, ademais, tampouco foron as compras o método máis habitual empregado por estas institucións para acrecentar, expandir e adquirir novo patrimonio, senón que o foron, precisamente, as concesións graciosas e as doazóns realizadas por terceiros en favor dunha igrexa ou dun mosteiro a cambio dunha redención espiritual de ultratumba: o salvamento da alma e o perdón. Unhas doazóns que quedaron escrituradas e nas que, en ocasións, se incluíu tamén a persoas non-libres. Xa que logo, non parece que poida considerarse casual que posuamos o rexistro de moitas máis doazóns de persoas que da súa compravenda. Aínda que non poidamos saber en que medida foron frecuentes as compravendas de seres humanos, si podemos albiscar que houberon de ser bastante máis habituais do que hoxe nos mostran as escrituras preservadas.

En calquera caso, as doazóns de individuos continúan reafirmando esa «cousificación» das persoas que non eran xuridicamente libres, que é do que estamos a falar constantemente, como un reflexo socio-simbólico do que significou carecer de liberdade no alto medievo. Neste sentido, posuímos doazóns de todo tipo ao longo do período estudado, ben que son máis habituais até o século XI, en estrita consonancia tanto coa análise cuantitativa da nosa documentación, como coa hipótese transformadora que levamos axuizando ao longo de todo este traballo. Sen ánimo de ser completamente exhaustivos podemos dicir que, en primeiro lugar, os non-libres foron entregados en herdanza e repartidos entre irmáns e irmás, a través do seu rexistro e inventario nos chamados *colmellum divisionis* —repartos de bens—, como ocurría con calquera outro patrimonio material<sup>111</sup>. Así, desa maneira, foi como os obtivera o

---

<sup>111</sup> Valdeavellano referíase ao *colmellum divisionis* ao falar do inventariado das persoas de status servil: «El señor tenía inscritos en un inventario o documento especial (*cobrinellum, colmellum*) los nombres de los siervos y la relación de sus oficios» (GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1975<sup>4</sup>), *Curso*, p. 357). Amancio Isla definirá máis tarde a esta tipoloxía documental como o «reparto de los bienes familiares», ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 188. Na mesma liña, uns anos despois, Simon Barton volvería a relacionalo co reparto do patrimonio e coa herdanza: «As men and women

bispo Rosendo I —segundo el mesmo afirmaba no documento fundacional do mosteiro de San Vincenzo de Almerozo—<sup>112</sup>. Coa mesma fórmula documental se repartira a máis de 125 individuos non-libres (*mancipia*) entre os fillos de Placencio e os de Romarico<sup>113</sup>. E igualmente mediante *colmellum*, os *seruos uel ancillas* descendentes de Alvito e de Vedragese foron divididos entre o dominio do bispo Nausto de Coimbra e o dos fillos de Pedro e de Sarracina. Un documento este, de finais do século IX ou inicios do X —o episcopado de Nausto foi do ano 867 ao 912—, que se destaca ademais pola inmensa cantidade de non-libres que estaban a ser repartidos nun mesmo negocio xurídico, superándose en total os 3 centenares de persoas<sup>114</sup>.

Deste xeito, o *colmellum divisionis* constátase como o método empregado para legar a autoridade sobre colectivos e conxuntos de persoas de status servil durante polo menos dous séculos, a partir

---

entered this final stage of their lives, their thoughts turned inevitably towards the distribution of their property after their passing. By far the most common mechanism was the so-called *colmellum divisionis*, whereby an agreement was reached between the testator and his or her kin concerning the future division of their lands and chattels», (BARTON (1997), *The aristocracy in twelfth-century León and Castile*, p. 57).

<sup>112</sup> *Seruos etiam meos uel ancillas quos iam de patre meo hereditate per colmellum cum fratribus meis diuisi, quam etiam et quos adhuc de matris mee successione mihi competunt*, Sobrado-I, doc. 123 (an. 867). Publicado tamén en Coruña, doc. 4.

<sup>113</sup> Coruña, doc. 9 (an. 883).

<sup>114</sup> *PMH*, doc. 4 (an. 867-912). *Vid.* GERALDES (1981-1982), «Crítica textual de Latim Medieval 3»; DURAND (2002), «Dénomination d’esclaves au Portugal». Aínda que a redacción do documento é un pouco confusa, todo apunta a que a división desta xeira de non-libres tivo dúas fases: primeiro repartiuse aos *filios uel neptos* deses Alvito e Vedragese, que sumarían 220, 110 para cada parte, quedando a distribución desta maneira: tódolos fillos e netos de Ildoie, filla de Alvito e Vedragese, serían para Nausto, a excepción dun grupo, o dos fillos e netos de Fragulfo —que posiblemente tiñan sido manumitidos—; en cambio, ao dominio dos fillos de Pedro e de Sarracina ían a parar tódolos descendentes doutra das fillas de Alvito e de Vedragese, Sisegundia, así como os fillos e netos de Gomesenda, que tamén era descendente directa daquela parella servil, aínda que exceptuando á metade dos fillos e netos dun tal Dadino. A pesar de que non se fai un inventario nominal dos repartidos, en ámbolos dous casos se remata cadansúa pasaxe coa referencia a que sumaban en total 110 —*id sunt notati CX e fiunt CX*, respectivamente—. Despois o texto, nunha segunda parte ou fase, continúa e volve repartir máis non-libres entre os dous mesmos axentes señoriais, o bispo coimbrán e os descendentes de Pedro e Sarracina, mais agora os afectados si son nominalmente relacionados, véndose ademais como o reparto en cuestión se fai separando claramente a uns irmáns doutros, para acadarse así a cifra de 48 non-libres para cada lado —*fiunt XXXXVIII e fiunt XLVIII*—. En total, a nada desprezable cifra de 316 persoas sen liberdade.

destes primeiros testemuños citados pertencentes á segunda metade da novena centuria. Iso si, case sempre aparecen como unha tipoloxía escrituraria propia de grandes señores e de importantes propietarios patrimoniais, circunstancia que se demostra tanto na mencionada relevancia cuantitativa do número de individuos que aparecen nalgúns dos casos —despois de todo, estas escrituras non deixaban de ser un inventario de bens, o que xa de por si implicaba unha multiplicidade e un gran dominio—, como pola propia categoría social daqueles que consignaban nun *colmellum* a relación dos homes e das mulleres que lles pertencían —a miúdo bispos e nobres ou membros da familia real—<sup>115</sup>. En calquera caso, con *colmellum* ou sen el, o feito de legar e de herdar individuos non-libres foi absolutamente normal. Unha normalidade que resulta de todo punto evidente, por canto se derivaba do mero feito de que a súa condición xurídica era perpetua e se transmitía de xeración en xeración.

En segundo lugar, as persoas sen liberdade foron tamén doadas e entregadas de xeito gratuíto ás institucións eclesiásticas en simples listaxes de individuos, máis ou menos longas, identificándoas nominalmente e rexistrándoas unha a unha. Ese foi o caso dos 34 cativos que recibiu no ano 911 a sé compostelá de parte do rei Ordoño

<sup>115</sup> Aos exemplos comentados podemos engadir os seguintes, que tamén conteñen referencias explícitas á existencia dun *colmellum* de persoas sen liberdade: á raíña Ximena lle terían correspondido unha serie de *servis* a través dun *colmellum*, herdándoos dela, posteriormente, seu fillo Ordoño (Santiago, doc. 23, an. 912); don Aloito e súas irmás, dona Vistiverga, dona Urraca e Odrocia, fundadores do mosteiro de Cambre, *diuiserunt per colmelos* con don Pedro e seus irmáns *uillas, seruos et libertos per cartam diuisionem* (Antealtares, doc. 1 / Coruña, doc. 33, an. 932); a *familia, servos et liberos* do rei Vermudo II era recollida en *colmellis* (Samos, doc. 6, an. 997); os *colmelos super ipso Cresconio* lle foran reclamados a Rodrigo no citado preito que mantivera con dona Unisco (PMH, doc. 258, an. 1025—*vid. supra*—); nos *colmellos* estaban tamén rexistrados os non-libres (*familia*) que Suero Rodríguez e Elvira Ramírez lle doaron a Antealtares (Coruña, doc. 135, ca. 1031 —*vid. LÓPEZ ALSINA* (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 422-423, que o data no ano 1025—); o *mancipio* Dabit chegara ao dominio de Sarracina *inter nostros heredes in nostra porzione per colmelum diuisionis* (PMH, doc. 363, an. 1048); e ás *divisiones colmellorum* do rei Ramiro II se remontaban xa os dereitos de Celanova sobre as villas e os *homines* de Soutelo e de Farnadeiros (Celanova, doc. 526, an. 1062). Ademais, aínda que non se facía referencia expresa á elaboración dun *colmellum divisionis*, tamén os fillos de Vermudo Quiriauquici *diuiserunt inter se suas uillas et sua criazon*, á altura do ano 1080 (PMH, doc. 578), igual que a condesa dona Sancha González fixo o propio cos seus irmáns no 1134 (Lourenzá, doc. 44: quedando explicitamente indicada a necesidade de repartir a descendencia futura dos matrimonios cuxos cónxuxes pertencesen a distintos *domini*, co caso concreto de *Petro Veremudiz de Pigneiro* e de *súa mulier*).

II e que tiveran sido capturados *de gente hismaelitarum*<sup>116</sup>. Así foron outorgados tamén os dous individuos, posiblemente aínda en idade infantil (*mancipellum* e *mancipellam*), que catro anos despois incluíría dona Argilo Aloitez na confirmación dunha doazón de bens a favor do mosteiro de San Salvador de Cis, recentemente fundado polos seus pais —os condes don Alvito e dona Paterna—. Sendo digno de salientar ademais que, neste caso, os dous individuos en cuestión —Lupellum e Elina— foron rexistrados formando parte dunha sucesión de animais e de bens mobles, algo que, chegados ata aquí, xa non nos debe sorprendere<sup>117</sup>. E igualmente, listadas e individualizadas de xeito nominal, foron tamén as dúas familias servís doadas polo bispo Vistruario ao cenobio de Montesacro cara o ano 1029<sup>118</sup>.

Mais non só a favor das institucións eclesiásticas. Na nosa documentación tamén se demostra que este tipo de doazóns de persoas se produciu, así mesmo, entre os laicos. Como cando Odoario David decidiu entregarlle á súa irmá a posesión de tres *mancipias maurus* —Mariamen, Sahema e Zafara—; ou tamén cando Rodrigo e Basilisa doaron a dúas nenas, unha delas recentemente nacida, igualmente *mancipias* —Adosinda e Gosenda—, dándolle unha a Donano e á súa

<sup>116</sup> Santiago, doc. 21.

<sup>117</sup> *Adicimus glorie uestre adque sacro sancto altario uestro X<sup>m</sup> uakas, cum suo tauro, V equas, X oues, X [...] gagnabe, antemanum, tapete, plomatío cum suas linolas, mancipellum et mancipellam nomine Lupellum et Ellina*, Cis, doc. 3 (an. 915), publicado tamén en Coruña, doc. 21.

<sup>118</sup> *Et offerimus ad ipsum locum crucem argenteam deaurata, pesantem solidos C<sup>m</sup> et hominem Daniel cum uxore et filios Fradegundia nominata, et alium hominem sic similiter Daniel cum uxore sua Gota et filiis, qui sunt de comisso Monte Sacro de ingenuita; concedimus eos cum omne sua fetatione et omne seruicium uel facendaria que soliti fuerunt facere ad locum sanctum in ipso supradicto loco persoluant, qua et coniuratione confirmamus*, Coruña, doc. 132 (an. 1029). Publicado tamén en: Pinario, doc. 10. Aínda que non é o obxectivo deste traballo verificar a autenticidade diplomática, seguimos aquí a interpretación de Carlos Sáez e M<sup>a</sup> del Val González, sobre que o outro documento, datado no ano 914 (v. Coruña, doc. 18 e Pinario, doc. 4) e que tamén inclúe a doazón completamente homónima destas dúas familias servís, fose unha falsificación elaborada a partir da información contida, entre outros, no documento do ano 1029 que agora estamos a citar, «con el fin de aumentar beneficios, exenciones y propiedades de Montesacro y de Pinario» (véxanse os comentarios dos editores ao documento Coruña, doc. 18 —cita na páx. 88—). Outros exemplos de doazóns de persoas non-libres á Igrexa, identificándoas nominalmente e sen que se llas amose adscritas a terra ningunha: a *mancipia nomine Deodata* entregada á igrexa de Santiago de Toldaos (Samos, doc. 128, an. 849); ou mesmo tamén libertos, caso de Teodemiro Alvitiz e súa muller Ermesinda, que lle foron doados ao mosteiro de Lorvño (PMH, doc. 133 / Lorvño, doc. 26, an. 981).



esposa Trudilo, mentres que a outra sería destinada ao servizo dunha filla desta mesma parella<sup>119</sup>.

Finalmente, en terceiro e último lugar, dun xeito moi semellante e tamén cunha relación nominativa, as persoas pertencentes ao status servil eran entregadas ás veces como parte das dotacións do noivo á noiva, do *titulum dotis*, sendo así transferida privadamente a súa posesión dende un esposo cara a súa cónxuxe<sup>120</sup>. Un tipo de transacción que se daba especialmente entre familias señoriais e poderosas, e que tiña moito que ver coas súas estratexias político-matrimoniais<sup>121</sup>. En efecto, así o fixeron Sisnando e Gunterigo, nos anos 887 e 926 —respectivamente—, con dez *pueri* e con outras tantas *puellae*, doadas ás súas respectivas esposas, dona Eldoncia e Gontrode<sup>122</sup>; así actuou tamén Rodrigo, cando lle fixo entrega de ata 133 persoas —entre *mancipios*, *mancipias* e *piscatores*— á súa muller Senior Aloitez en 1037<sup>123</sup>; e do mesmo xeito procedeu Gundisalvo con

<sup>119</sup> PMH, doc. 14 (an. 907) e *ibid.*, doc. 174 (an. 995), respectivamente.

<sup>120</sup> Polo xeral, este tipo de doazóns non fixeron distinción entre a dote e as arras, pois facíanse eco aínda da tradición xermánica da entrega da *dos* por parte do marido, así como da *donacio ante nuptias* baixoimperial: KING (1981), *Derecho y sociedad*, p. 252-253; PALLARES (2011), *Historia das mulleres*, pp. 64-67 e 102-103. A miúdo as propias escrituras se designaban como *cartula/scriptura dotis vel donacionis* (por exemplo, Sobrado-I, docs. 119 e 127 ou Celanova, doc. 457) ou simplemente falaban de *titulum dotis* (PMH, doc. 595). *Vid.* tamén MARTÍNEZ DÍEZ (2004), «Terminología jurídica», pp. 243-244.

<sup>121</sup> Mesmo parece probable que esta «dote indirecta», como así a denomina Jack GOODY (e.g. 2009 [1983], *La evolución de la familia y el matrimonio*, pp. 227-46), na que o marido concede as arras matrimoniais á súa flamante esposa, fose en realidade unha prerrogativa exclusivamente nobiliaria. Así sucedía, polo menos á altura do século XIII, no territorio pirenaico, onde o «Fuero General de Navarra» diferenciaba ás *infanzonas* do resto das mulleres precisamente polo seu dereito a percibir tal asignación dotal de parte do marido; quen, á súa vez e dese xeito, estaba a asumir as virtudes e a honorabilidade da familia da súa cónxuxe: LALIENA (2001), «Honor, vergüenza y status», p. 193.

<sup>122</sup> Sobrado-I, doc. 119 (an. 887) e Celanova, doc. 577 (an. 926). Os doantes estaban a seguir estritamente as estipulacións do *Liber Iudiciorum*, polas que o máximo establecido para estes *titulum dotis* era do 10% de tódolos bens que o home posuía ou habería de herdar (*de omni omnino re mea X<sup>am</sup> portionem*, dise na escritura de Sisnando, e unha expresión moi similar se utiliza na de Gunterigo). Unha cifra máxima que se podía ver superada no caso concreto dos nobres, pois eles gozaban do privilexio de poder engadir a esta *dos*, precisamente, a dez escravos e outras tantas escravas xoves, así como vinte cabalos e adornos por valor de 1.000 soldos: LV, III.1.5, cf. FW, XX. *Vid.* KING (1981), *Derecho y sociedad*, p. 253; ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 224; *Textos para a historia das mulleres en Galicia*, pp. 65-68; DAVIES (2007), *Acts of giving*, p. 169.

<sup>123</sup> Sobrado-I, doc. 127 (an. 1037). FLETCHER (1993), *A vida e o tempo*, p. 28.



outros 17 *mancipios* e 3 *mancipias*, xa cara finais do século XI<sup>124</sup>. Mesmo dispoñemos dun exemplo en contrario: a escritura de doazón dunha esposa ao seu marido, en calidade de dote matrimonial. Trátase dunha muller chamada Trudilo: precisamente, a irmá daquel Odoario David que no ano 907 recibira, entre outros bens, tres *mancipias maurus* de parte deste irmán seu. Esta muller, só un ano despois, no 908, facía unha carta de doazón a favor do seu marido Evenando, ao que fora unida a través dun matrimonio concertado (*qui fuimus coniuncti per uoluntatum parentum nostrorum e benedictionem sacerdotum*), entregándolle varios bens inmobles provenientes do seu pai David, así como tamén a mesma vila de Freixeno que un ano antes lle dera seu irmán Odoario, xunto con, novamente outras 3 *mancipias* nominais: *Asagili cum filiis suis et Sontrilli*<sup>125</sup>. Non cabe dúbida que a conexión entre a escritura de doazón de Odoario a Trudilo e esta dote coa que ela contribuía ao seu matrimonio formaban parte da mesma estratexia familiar de promoción social. En calquera caso, o que a nós nos interesa agora deste documento é a demostración deste tipo de transaccións e concesións que incluíron a non-libres entre as «mercadorías» a transferir e que se facían dentro da esfera das relacións de dependencia propias da sociedade da época. Non a cambio dun beneficio material en diñeiro, senón na procura doutro tipo de beneficios sociais ou espirituais, tanto ou máis relevantes que os cartos: honor, protección, ascenso e recoñecemento social, favores divinos, etc.

<sup>124</sup> PMH, doc. 595 (an. 1081). Outros exemplos de doazóns en carta de arras incluíndo a entrega da posesión de persoas sen liberdade xurídica podemos observalos en: PMH, doc. 56 (an. 946), un documento fragmentario no que se recoñece a doazón nominativa de polo menos catro persoas, entre elas un *serbital de cozina*, antes de pasar a falar de cabalos e do enxoval; e Celanova, doc. 457 (an. 1029) onde o conde Rodrigo lle dá á súa esposa dona Toda, entre outros bens, unha relación de 31 non-libres, entre *mancipios et mancipellas* de orixe islámica —4 e 8, respectivamente— e a *criazone* herdada por vía de avoengo —6 homes, 9 mulleres e os catro fillos anónimos dun deses homes—).

<sup>125</sup> PMH, doc. 16 (an. 908). Na propia escritura Trudilo facía referencia á doazón previa do seu irmán Odoario: *facere tiui uiro meo Euenando textum scripture benefactis per scripture firmitatis de omnem nostras ereditates que auemus de parte de pater nostrum Daudid, pernominatas [j] et uilla nominata Freiseno, et III<sup>as</sup> nostras mancipias nominatas Asagili cum filiis suis et Sontrilli. Et ipsa uilla Freiseno concessit nobis illa iermano nostro Odario et III<sup>as</sup> suas mancipias nominatas ipsas maurus Mariame et Sahema et Zafara.*

Como sempre —case resulta innecesario dicilo—, todos estes individuos sen liberdade foron escriturados formando parte da mesma listaxe, pola que se facía relación tamén doutros produtos mobles e semoventes que estaban a ser transferidos<sup>126</sup>.

En consecuencia, como podemos constatar ata aquí, o tratamento que equipara a certas persoas sen liberdade con simples animais ou cousas tamén se verifica perfectamente a través das doazóns, das entregas graciosas e das herdanzas por reparto patrimonial. Porén, tamén vai ser neste tipo de documentos onde poidamos percibir, ao mesmo tempo, como xorden as dúas maiores problemáticas interpretativas da nosa temática de estudo. En efecto, ata aquí estivemos a empregar varios exemplos, algúns deles certamente clásicos na historiografía altomedieval galego-portuguesa, que deixan lugar a poucas dúbidas sobre unha evidente mentalidade de tipo escravista: entregas nominativas de persoas que son consignadas individualmente e que inclúen a toda a súa posible descendencia, listándoas ademais xuntamente co gando. É dicir, entregas a perpetuidade e sen outro fío de conexión que a súa propia dependencia corporal e persoal. Ou, o que é o mesmo, persoas que non son asociadas a ningún outro ben inmobiliario, que non son vinculadas a ningunha parcela de terra e que formaban parte da propiedade e dos bens doutras persoas só por si mesmas. O seu único vencello co seu amo e señor é o seu propio corpo e a súa forza de traballo —o vínculo de dependencia máis absoluto—, de aí que fosen instrumentalizadas e equiparadas a unha simple ferramenta de traballo cando se lles alleaba

---

<sup>126</sup> Vinculación entre non-libres, gando e bens mobles que xa estivemos a ver ao longo deste capítulo e que tamén se daba cando non se especificaba nominalmente de que individuos se trataba. Por poñer un par de exemplos: así ocorreu claramente no pacto entre Egas e súa irmá Ermesinda, efectuado no ano 1081 e polo que ela se comprometía, unha vez morto seu irmán, a dar un terzo de tódalas herdades del ao mosteiro de Pendorada, así como a administrar os dous terzos restantes —a telos *per tuo mandato et per tuo recabito*— a favor dos propios fillos e fillas de Egas, que serían os herdeiros deses dous terzos dos bens de seu pai. Egas referiu así os seus bens dun xeito xenérico: *facio tibi placito de omnia totas meas hereditates et de tota mea criazone siue de mulos uel mulas et de kaualllos uel equas et de argento uel auro aut aliud ganato...* PMH, doc. 601. Do mesmo xeito, tamén Fernando Fernández lle deu, a modo de arras, varios bens na zona da Limia á súa esposa Godo Pérez engadindo *concedo vobis uno cabalo baio et uno homine de criacione*, Celanova, doc. 134 (an. 1108).

e se lles transfería cara un novo dono e propietario. En definitiva, unha nítida mentalidade escravista plena. Mentalidade que ademais, nos documentos mencionados encaixaba —salvo algunha excepción que xa teremos tempo de comentar— coa terminoloxía latina clásica propia da non-liberdade xurídica: *mancipium*, *servus* ou *ancilla*.

Agora ben, a maioría das doazóns que posuímos na documentación, e especialmente as que van máis alá da décima centuria, son de máis difícil interpretación e veñen a demostrar a complexidade social e a heteroxeneidade propia do status servil, así como a amalgama e a confluencia dunha serie de situacións que, mentres *de iure* deberían ser bastante diferentes, *de facto* non o eran tanto. Un bo exemplo para comezar proporciónanolo, precisamente, outra escritura de dote realizada por un laico en favor da súa esposa no ano 965. Nela, Aloito Froilániz doáballe á súa muller Paterna un terzo de tódolos seus bens e engadía certo detalle sobre os mesmos: unha igrexa, unha *uilla* cun mosteiro, ornamentos, vestido, gando, así como, cara o final do escrito, unha serie nominal de catro homes xunto coas terras e as casas nas que habitaban<sup>127</sup>. Isto lévanos a considerar, en primeiro lugar, un aspecto problemático de importancia: a relación nominal dos individuos alleados e transferidos nos negocios xurídicos.

Con respecto a esta cuestión, como estivemos vendo, debeu ser relativamente frecuente inventariar aos individuos de status non-libre a modo de censo, para poder telos controlados e para, ao mesmo tempo, posuír un reconto das persoas que un terceiro ou unha institución posuían en propiedade. Ata aí o panorama parece bastante nítido. O problema xorde cando nos atopamos con doazóns nas que se transfiren propiedades e tamén persoas, en número definido e individualizadas a través dun rexistro nominal, pero das que non se indica baixo ningún cualificativo que se trate de individuos xuridicamente non-libres. Puidera parecer absurdo que alguén estivese en condicións de doar unha lista de persoas se estas non fosen, desde a óptica do dereito, persoas sen liberdade. Mais non o é en absoluto. De feito, xa observamos —e observaremos máis adiante— exemplos nos

---

<sup>127</sup> Coruña, doc. 71.

que os *libertos* foron perfecta e exactamente equiparados cos *servi*, pese a que teoricamente tiñan abandonado tal indigna condición. E non só iso. Mesmo nalgún dos documentos en que se transfiren persoas dun xeito nominal e por si soas nos encontramos tamén con que se trataba de individuos dos que se afirmaba claramente a súa liberdade xurídica. É o caso da xa mencionada doazón de Vistruario ao mosteiro de San Sebastián de Montesacro. Nela inclúense dúas familias de servos, en concreto dous individuos homónimos chamados Daniel, xunto coas súas respectivas esposas —Frade Gundia e Goda— e os seus fillos e fillas, pero dos que se di *qui sunt de comisso Monte Sacro de ingenuiti*<sup>128</sup>. É dicir, que pertencían ao *commiso* no que se atopaba o cenobio e que eran libres de pleno dereito. Unha circunstancia esta última que choca frontalmente co feito de que as persoas en cuestión estivesen a ser alleadas, entregadas e concedidas *cum omne sua fetatione et omne servitium uel facendaria que soliti fuerunt facere ad locum sanctum in ipso supradicto loco persoluant*<sup>129</sup>. Como dicimos, unha situación difícil de comprender dende o noso actual punto de vista económico e xuridicista. Mais unha sociedade na que, como dicía Reyna Pastor, se podía vender dúas veces unha mesma terra ao mesmo comprador en senllos momentos sucesivos, está claro que é unha sociedade cunha lóxica económica dos intercambios e da propiedade moi diferente da nosa actual<sup>130</sup>.

<sup>128</sup> Coruña, doc. 132 (an. 1029), publicado tamén en Pinario, doc. 10. *Vid.* cita en nota 118.

<sup>129</sup> *Ibidem*. Non esquezamos ademais que Vistruario o que está a facer é recuperar a actividade do cenobio, de aí que se lles entregue para que sirvan ao mosteiro como xa adoitaban facelo con anterioridade (incluíndose tamén a prestación en traballo da *facendeira*). Sobre o vínculo entre a *facendaria* e o *servitium* como mostras de prestacións propias da non-liberdade ou símbolos de degradación social, *vid. infra* cap. 9.2.

<sup>130</sup> PASTOR (1999), *Transacciones sin mercado*, pp. 17-18. Algo semellante ao que exemplifica Reyna Pastor aquí co mosteiro de Montederramo, pareceu ocorrer tamén entre Lorvño, a *villa Gondelini* e algúns laicos, entre os anos 919 e 985, pero cunha serie de doazóns e afectando ademais a unha familia servil (cf. PHM, docs. 22, 23, 139 e 145 / Lorvño, docs. 50, 48 e 49). Así, no 919, o mosteiro recibía a *villa* en cuestión *omnia ad integrum*, dada por Gundesindo (*servus dei*), Tegra (*famula dei*), Ónega Lucidi e Rodrigo Erotiz, que eran irmáns —obtiverana de *parentes nostri domno Aloito e domna Munia*—. Esta vila ribeirega, a carón do Mondego, incluía ademais ao *servo* Astrurio e aos seus fillos e netos, que vivirían nela e servirían con ela [PMH22, unha copia do século XI que non foi incluída no tomo lorvanense]. Inmediatamente despois desta escritura os *Diplomata et Chartae* rexistran outra doazón da mesma *villa*, coa mesma data e o mesmo beneficiario, pero efectuada individualmente por Gundesindo e só dunha porción (un terzo)

Máis claramente aínda se observa esta situación a través das doazóns nominais de persoas nas que se indicaba que eran non-libres pero que, precisamente, a partir do momento da transmisión do dominio sobre elas, deixarían de selo. Algo que non foi infrecuente nas doazóns de clientelas persoais a perpetuidade a favor de institucións eclesiásticas. É dicir, doazóns polas que non só se alleaba aos individuos en cuestión, senón que tamén se lles manumitía, establecendo que haberían de servir no futuro *quasi ingenuos et non quasi seruos* —como se afirmaba na doazón de Froila Pérez a favor do mosteiro de Moraime do ano 1095<sup>131</sup>—, que, pese a que non poderían cambiar nunca de *patrones*, fosen *seruientes sicut ingenui* —como dispuxeron Gutier e Munia no seu testamento a favor de Sobrado no 1019<sup>132</sup>—, ou simplemente que *ingenuos permaneant ab omni nexu et fece serbile* —como estipulaba Leodegundia sobre os *homines*

---

[PMH23-Lorvão50]. Décadas despois, no 984, a *famula dei* Tegra, volvía a repetir tamén a doazón de Gondelim ao mosteiro de Lorvão e, como Gundesindo, agora tan só da súa porción na *villa* (outro terzo), engadindo de novo a *meo servo nomine Astruario* e á súa descendencia [PMH139/Lorvão48]. Ao ano seguinte, sería Ónega Lucídiz,, xunto a Rodrigo Erótiz, a que doase a restante terceira parte, de novo sen noticias de Astruario [PMH145/Lorvão49]. Un *servo*, este Astruario que, xa que logo, só lle pertencía a Tegra. Como vemos, trátase dunha colección moi interesante. Con todo, neste caso parece bastante posible que estes documentos estean manipulados ou mesmo que algún deles puidese ser completamente falso (se cadra o da *villa* ao completo, que nin foi copiado no tombo). Resulta evidente o desfase cronolóxico entre unhas cartas e outras, sendo así que, ademais, destinándose todas ao abade lorvanense Primo, só as dos anos 80 poderían estar certas, tendo datación errada as do 919. Non é a única incongruencia, pois mentres a primeira das escrituras amosa aos 4 intervenientes como irmáns (tal vez Rodrigo como esposo de Ónega, como así confirmaría a última das doazóns), no seu propio outorgamento, Ónega recoñecía en cambio como neta de Aloito e Munia (*meos abios*); dato que ademais encaixa co seu distinto apelido (e que daría proba da existencia dun terceiro irmán de Tegra e Gundesindo, chamado Lucito, ou dunha irmá, casada cun individuo deste nome; irmá(n) ou cuñado que non interveu nas operacións, tal vez por ter falecido xa, de aí que o fixese súa filla e herdeira). Un terceiro aspecto dubidoso está nos confirmadores, varios reis sucesivos que, de situar aos documentos nas datas que correspondería (isto é, arredor dos anos 984-985) non poderían ter subscrito os diplomas. Cabe indicar que no de Tegra, que é o que a nós máis nos interesa por constar o *servo Astruario*, a diferenza de nos restantes, non aparece ningún dos monarcas en cuestión. En conclusión, unha serie de documentos que poida ter fondo veraz, pero que parece claro que se viu interpolada ou manipulada, seguramente aos intereses do mosteiro coimbrán. *Vid.* ao respecto os comentarios vertidos por FERNÁNDEZ CATÓN en Lorvão, pp. 478-83 e 535-6; e tamén AILLET (2009), «El monasterio de Lorvão», p. 74, n. 5.

<sup>131</sup> Moraime, doc. 1.

<sup>132</sup> Sobrado-I, doc. 115.

*minores* que lle estaba a entregar ao cenobio de San Mateu de Vilapedre no ano 961<sup>133</sup>—.

Como se pode comprobar, aquí temos a primeira dificultade á hora de interpretar os textos desta época e, ao mesmo tempo, a primeira proba da mestura de status sociais dentro do campesiñado, pois tanto os libres como os non-libres foron alleados e doados. É de entender que existiron diferenzas no que ás restricións da liberdade de cada un se refire, pero tamén que, como barruntamos dende o comezo deste traballo, a tendencia homoxeneizadora fose limando paseniño estas diferenzas baixo o paraugas da dominación sobre os seres humanos en xeral.

Agora ben, as dúbidas non se acaban aquí. Un segundo problema, se callar moito maior, se engade ao anterior e xorde a raíz doutra cuestión que tamén se podía intuír da propia dote de Aloito Froilániz: a cuestión da adscrición servil á terra. Se mesmo o alleamento de persoas por si mesmas e como se de animais se tratase pode chegar a proporcionar ás veces dúbidas sobre a situación xurídica dos afectados, que podemos agardar atopar cando afondemos na documentación máis frecuente? Que nos espera do estudo das escrituras polas que os individuos eran transferidos conxuntamente coas terras nas que moraban? En que situación se atopaban aqueles aos que o xurista e glosador boloñés Imerio denominara, alá polo século XI, os *servos da gleba*?<sup>134</sup>

En efecto, se excluímos aos labregos alodiais e propietarios, xa comprobamos que a situación habitual na sociedade galega dos arredores do milenio foi a dun campesiñado non propietario e rendeiro, instalado autónoma e familiarmente nunhas terras señoriais das que ostentaba o dominio útil, pero non a propiedade eminente.

---

<sup>133</sup> Samos, doc. S-3 (an. 961). Algúns outros exemplos provenientes de tódolos puntos da xeografía galego-portuguesa nos que se poden observar disposicións similares, destacando as doazóns realizadas polos monarcas —nas que parece frecuente que os *servi* pasasen a ser dependentes servís pero como *ingenui*—: *PMH*, doc. 12 (an. 897); Santiago, doc. 23 (an 912); Sobrado-I, doc. 52 (an. 930); Samos, doc. 127 (an. 958).

<sup>134</sup> BLOCH (1921), «Serf de la glèbe», pp. 229-230.



Servidume socioeconómica, en definitiva. Nesas circunstancias, discernir cales deses campesiños arrendatarios foron libres e cales non o foron —se o documento non nolo aclara—, non ten visos de ser nada sinxelo. Tódalas discrepancias e debates historiográficos relatados aos inicios deste traballo están, xa que logo, máis que xustificados. A cuestión da adscrición á terra, como xa viñemos apuntando dende a introdución, é a causante de tódolos crebacabezas interpretativos sobre a servidume medieval.

Con respecto a este tema, a maioría das doazóns da nosa mostra documental nas que se incluía a persoas rexistradas dun xeito nominal amosábanas vinculadas a un territorio concreto de habitación, ben pola referencia xenérica á súa *villa*, ou ben pola máis específica ao *casal* que ocupaban, habitaban e traballaban<sup>135</sup>. Nesta liña, a seguir incluímos unha táboa cos datos dalgunhas destas escrituras, pero só daquelas nas que aos individuos que eran transferidos e alleados a través da súa identificación nominal se lles outorgaban cualificativos sobre a súa carencia de liberdade xurídica:

---

<sup>135</sup> Sobre a *villa* e o *casal* na Galicia altomedieval véxase: GARCÍA ÁLVAREZ (1975), *Galicia y los gallegos*, caps. 2 e 3, esp. pp. 77-81 e 101-111; PALLARES e PORTELA (1975), «Aproximación al estudio de las explotaciones agrarias», esp. pp. 99-113; ID. (1999), «La villa por dentro»; e LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 204-214. A respecto do *casal* en Galicia: GARCÍA ÁLVAREZ (1975), *op. cit.*, esp. pp. 120-123; PORTELA (1978) «La propiedad, el trabajo y los frutos de la tierra», pp. 179-185; e RÍOS (1990), «El casal medieval gallego». E sobre o *casal* no norte de Portugal: MARQUES (2008), *O casal*; ID. (2014), *Da representação*, pp. 237-240. Para un estudo lingüístico do concepto, *vid.* VARELA SIEIRO (2008), *Léxico cotián...arquitectura civil*, pp. 42-56.



### 3. A ausencia de liberdade xurídica nos diplomas do N.O. peninsular

Táboa 3. Doazóns de inmobles nas que se inclúen explícita e nominalmente ás persoas de condición xurídica non-libre que os habitan (en orde cronolóxica)

| Data                 | Doante(s)         | Beneficiario (s)                      | Obxecto da doazón <sup>136</sup>                                                                                                                                                                  | Fonte                                 |
|----------------------|-------------------|---------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------|
| 899                  | Afonso III        | Igrexa de Santiago                    | <i>A villa dominica do servus Petrus pistoris</i>                                                                                                                                                 | Santiago, 18                          |
| [911] <sup>137</sup> | Ordoño II         | Ydriz e Mosteiro de Lervão            | O <i>servus</i> Picón, que fora o <i>pressor</i> de Vilacova, pertencería a Ydriz durante a vida deste e cando Ydriz morrese seríalle doado ao mosteiro de Lervão                                 | PMH, 3<br>Lervão, 47                  |
| 912                  | Ordoño II         | Igrexa de Santiago                    | Nómina de 7 <i>servos habitantes</i> en S. Vicenzo de Bama, de <i>casada Iohannis et Eugenii</i> . Eran: Visterlano e os fillos, muller e 3 homes (un deles <i>diaconem</i> ), máis dúas sobriñas | Santiago, 23                          |
| 984                  | Tegra Alóitez     | Mosteiro de Lervão                    | Un tezo da <i>villa Gondelini</i> xunto co <i>servo</i> Astruario e a súa descendencia, adscritos a ela                                                                                           | PMH, 139 <sup>138</sup><br>Lervão, 48 |
| 993                  | Vermudo II        | Igrexa de S. Pedro de Laroá           | Nómina de 14 <i>homines</i> para que fagan <i>obedientiam et servitium ad ipsam casam</i> <sup>139</sup>                                                                                          | Celanova, 272                         |
| 995                  | Dona Faquilo      | Vermudo II                            | Nómina de <i>homines de criatione</i> e de <i>familia</i> asentados en diferentes <i>villae</i>                                                                                                   | Lugo, 141                             |
| 1063                 | Cresconio         | Igrexa de Sta. Eulalia de Iria Flavia | Nómina de 14 <i>servitiales</i> con oficios varios, máis descendencia                                                                                                                             | Coruña, 153                           |
| 1072                 | Vermudo Vermúdez  | Mosteiro de Samos                     | Nómina de 5 individuos <i>de criatione</i> , máis a descendencia (dúas familias nucleares e dous individuos sen relación de parentesco aparente), residentes en Vilaesteva (Sarria).              | Samos, 80                             |
| 1086                 | Menendo Alvaroniz | Mosteiro de Celanova                  | Nómina de <i>homines de criatione vel libertos et ancillas</i> adscritos in <i>Lutrio</i>                                                                                                         | Celanova, 302                         |

<sup>136</sup> Limitámonos aquí a incluír só o obxecto da doazón que a nós nos interesa neste momento, é dicir, algún *servus*, *ancilla*, *mancipium*, etc. adscrito ou asentado nunhas terras ou lugar, sendo entregado e identificado de maneira nominal.

<sup>137</sup> Sobre a datación deste documento *vid. infra* capítulo 3.4, nota 194.

<sup>138</sup> cf. PMH, docs. 22, 23 e 145 / Lervão, docs. 49 e 50 e *vid. supra*, neste capítulo, a nota 130.

<sup>139</sup> A pesar de que só se estea a falar de *homines*, neste caso, polo feito de tratarse dunha doazón nominal sen terras apareladas nin vinculadas aos individuos en cuestión, unido a que a antroponimia revela que varios dos seus nomes e sobrenomes teñen unha clara ascendencia musulmá, resulta evidente que se está a falar de non-libres: *Nomina ipsorum supradictum hominum, hec sunt Mahamuti Alvariz, Gatón Stephaniz, Lusidio, Ermesinda cum suis filiis, Suipe Vi\ma\raz, David Gatóniz, Menindo Zuleimaz, Francolino Muzaz, Sarracino Luzi, Elporico Ermolfiz, Alvaro Lopiz, Arias cum suo filio Vimara, Felosite* (Celanova, doc. 272).

|      |                 |                                    |                                                                                                                                                                |                          |
|------|-----------------|------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------|
| 1098 | Pedro García    | Mosteiro de Samos                  | Dúas villas habitadas por cadanseu <i>servi</i>                                                                                                                | Samos, 140               |
| 1114 | Rodrigo Fróilaz | Mosteiro de Xuvia                  | Varias herdades cos seus <i>homines de criatione</i> , nun total de 7 homes máis a súa familia e descendentes                                                  | Xuvia, 122 (Montero, 23) |
| 1122 | Afonso VII      | Mosteiro de S. Martiño de Santiago | 35 <i>homines commorantes</i> (despois cualificados de <i>familia ipsius monasterii</i> ) no couto de S. Cibrao de Coles cos fillos e con algún outro familiar | Pinario, 28              |
| 1134 | Sancha Glez.    | Mosteiro de Lourenzá               | Reparto de <i>homines de creacionem</i> entre irmáns. Dona Sancha dálle post-mortem a este cenobio a varios dos seus                                           | Lourenzá, 44             |
| 1203 | Gonzalo Núñez   | Mosteiro de Cambre                 | Media herdade e con ela dun <i>homine de criatione</i> chamado <i>Iohannis Pelaez de Meigico</i> e os seus descendentes                                        | Antealtares, 18          |

Non pode ser casual que as doazóns que reúnen estas características pero que xa non indicaron expresamente a condición xurídica dos afectados —como o facían as anteriores— pertencen, maioritariamente, aos anos posteriores ao 1000 e, sobre todo, ao século XII. Todo o contrario. Como xa dixemos, por esta época a terminoloxía bipolar clásica que opoñía a *servi* e a *ingenui* practicamente desaparecera e o proceso de expansión señorial estaba a absorber cada vez a máis campesiños empobrecidos homologándoos aos demais rendeiros de ascendencia non-libre. Mentres o primeiro deses aspectos, a mudanza terminolóxica, nos dificulta o discernimento do status xurídico dos individuos implicados nestas transaccións, o segundo vén a xustificar ese referido aumento do número de doazóns de persoas cara a duodécima centuria. En definitiva, que a cronoloxía deste tipo de concesións encaixa plenamente coa hipótese da transformación da servidume rural, así como coa da diminución da importancia da condición xurídica, cando de ser encadrado no sistema social e comunitario se trataba. Na nosa mostra documental, posuímos un bo feixe de exemplos, pertencentes a varias das coleccións documentais estudadas, destacando especialmente os diplomas dos mosteiros de Xuvia e de Caaveiro —que son as coleccións que máis rexistros «tardíos» nos proporcionan—, nos que ao longo do século XII se multiplicaron este

tipo de doazóns de persoas que eran libres —aparentemente—, xunto coas «súas» terras:

Táboa 4. Doazóns de inmobles que inclúen explícita e nominalmente as persoas que os habitan, sen especificación da súa condición xurídica (orde cronolóxica)

| Data                     | Doante(s)                   | Beneficiario (s)        | Obxecto da doazón <sup>140</sup>                                                                    | Fonte                            |
|--------------------------|-----------------------------|-------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------|
| 988                      | Vermudo II                  | Mosteiro de Samos       | Nómina de 16 <i>homines, qui sunt habitantes in Valle Carcere</i>                                   | Samos, 56                        |
| 1009                     | Afonso V                    | Mosteiro de Celanova    | Doazón nominal de tres <i>homines de Valle Ecclesia</i>                                             | Celanova, 480                    |
| 1011                     | Afonso V                    | Igrexa de Santiago      | Trasmiro e os seus catro fillos, <i>hominem de nostro comitatu Karnota</i>                          | Santiago, 60                     |
| ca. 1031                 | Suero Rguez. Elvira Ramírez | Mosteiro de Antealtares | Doazón da <i>villa</i> de Maroxo coa nómina de homes e familias que alí serven                      | Coruña, 135 e 136 <sup>141</sup> |
| 1063                     | Segeredo Aloitz             | Mosteiro de Cis         | <i>In villa de Auelanedo nostros homines</i> : a esposa dun individuo e a metade dos seus fillos    | Cis, 5<br>Coruña, 154            |
| 1108                     | Luzo Guimarães Mariña Arias | Mosteiro de Caaveiro    | Dúas partes dunha <i>villa</i> con dous <i>homines comorantes</i> : Pedro Ciprianiz e Cresconio     | Caaveiro, 131                    |
| 1120-1125 <sup>142</sup> | Rodrigo Fróilaz             | Mosteiro de Caaveiro    | Os <i>homines demorantes</i> nunha herdade, en concreto, <i>Fernando</i> xunto coa súa descendencia | Caaveiro, 205                    |
| 1112-1126                | Pedro Fróilaz               | Mosteiro de Caaveiro    | Os <i>homines demorantes</i> nunha herdade, en concreto, <i>Ruderico Martiniz et suos filios</i>    | Caaveiro, 53                     |

<sup>140</sup> Limitámonos aquí a incluír só o obxecto da doazón que a nós nos interesa neste momento, é dicir, algún individuo adscrito ou asentado nunhas terras ou lugar, entregado e identificado de maneira nominativa.

<sup>141</sup> Respecto deste documento *vid.* LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 212-213

<sup>142</sup> Aínda que para os nosos obxectivos non sexa relevante, cabe aclarar que a data do documento é a Era de 1134, a catro días para as calendas de setembro, é dicir, o 29 de agosto do ano 1096. Non obstante, habería de ser un erro do copista do códice ou unha manipulación consciente do documento, por canto nel se afirma *In tempore regina domna Urraka. Dominante Gallaecia filius eius in manu comite Petro* —cando o pasamento de Afonso VI e o conseguinte acceso ao trono de Urraca non tería lugar ata o ano 1109—, e ademais nel se inclúe tamén entre as testemuñas presentes ao bispo Diego II Xelmírez, e xa coa dignidade de *Archiepiscopus*. Así, os editores e transcritores do tomo proporcionan como datación probable ese intervalo de datas entre 1120 e 1125, «únicas en las que coinciden Diego Gelmírez como arzobispo y la muerte de doña Urraca, en marzo de 1126» (Caaveiro, p. 276). Sobre outros problemas na datación doutros documentos de Rodrigo Fróilaz, BARÓN (2006), «O grupo aristocrático dos Fróilaz» pp. 379-380.

|               |                                 |                                             |                                                                                                                                                        |                                    |
|---------------|---------------------------------|---------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------|
| 1127          | D. Gutier<br>Dna. Toda          | Mosteiro de<br>Caaveiro                     | Unha servicialía en Ombre <i>cum homines<br/>nominatos, Garcia et suos filios</i>                                                                      | Caaveiro,<br>159                   |
| 1126-<br>1140 | Vermudo<br>Pérez<br>D. Fernando | Mosteiro de<br>Caaveiro                     | Herdade <i>cum uno homine pernominato<br/>Rudericus Sentariz, cum filii suis</i>                                                                       | Caaveiro, 51                       |
| 1144          | Froila<br>Rguez.                | Mosteiro de<br>Xuvia                        | Varias herdades cos homes que nelas moran<br>nun total de 8 e os seus fillos, aínda que con<br>fraccionamentos nalgúns casos                           | Xuvia, 119<br>(Montero, 44)        |
| 1145          | Vermudo<br>Pérez                | Mosteiro de<br>Xuvia                        | Todos os seus <i>homines</i> , que posúe no couto<br>dese mosteiro, ata un total de 15 persoas máis<br>porcións nos seus fillos                        | Xuvia, 14 e<br>IV<br>(Montero, 46) |
| 1143-<br>1149 | Vermudo<br>Atániz               | Mosteiro de<br>Caaveiro                     | <i>Villa cum ipsos homines pernominatos Pelagius<br/>Veremudiz et Martinus Veremudiz</i>                                                               | Caaveiro, 76                       |
| 1152          | Dna. Sancha                     | Mosteiro de<br>Xuvia                        | <i>Homines</i> que posúe no couto do cenobio:<br><i>Uspaniadus et Gondisaluus Equa medio; et<br/>medios de filios de Veremudus Belsian</i>             | Xuvia, 25<br>(Montero, 51)         |
| 1159          | Vermudo<br>Pérez                | Mosteiro de<br>Xuvia                        | Unha nómina de ata 8 persoas máis porcións<br>nos seus fillos, que posúe no couto deste mesmo<br>cenobio                                               | Xuvia, 16<br>(Montero, 54)         |
| 1159          | Gonzalo<br>Fdez.                | Mosteiro de<br>Xuvia                        | Serie de herdades coa nómina dos homes que<br>as habitaban, facendo un total de 8 máis os fillos<br>ou porcións neles                                  | Xuvia, 21<br>(Montero, 55)         |
| 1159          | Ximena<br>Arias                 | Mosteiro de<br>Xuvia                        | Un cuarto dunha herdade <i>cum hominem ibi<br/>morantem, et est prenominatum Iohanne Longo<br/>cum sua progenie</i>                                    | Xuvia, 47<br>(Montero, 56)         |
| 1165          | Gómez Glez.<br>Urraca Glez.     | Mosteiro de<br>Xuvia                        | <i>Homines cum hereditatibus suis</i> , facendo un total<br>de 2 homes e 1 muller, xunto coas súas<br>respectivas familias                             | Xuvia, 22<br>(Montero, 75)         |
| 1196          | D. Gómez                        | Mosteiro de<br>Caaveiro                     | Metade da <i>villa</i> de Silva cun home e unha muller:<br>Michaeli Pelagii e Maria Pelagii                                                            | Caaveiro,<br>120                   |
| 1204          | Pedro<br>Vermúdez               | Mosteiro de<br>Caaveiro e<br>Pelagio Rieiro | A Caaveiro: todo o que ten en dúas igrexas con<br>senllos <i>serviciais</i> (un deles, Pedro Pérez)<br>A <i>Pelagio Rieiro</i> : dálle outro servicial | Caaveiro,<br>203                   |

Como viamos cos repartimentos patrimoniais e coas mencións a inventarios e *colmellum*, novamente foron os nobres e os máis poderosos, os membros do estamento privilexiado, os que se amosaron en disposición de tomar este tipo de decisións e de doar e de transferir, dentro das súas propias estratexias de implantación social e de control do territorio e das comunidades, aos colectivos de persoas que habitaban nunha demarcación territorial, xa fose esta de maior ou menor entidade. Non podía ser doutro xeito. Mais non só iso. Como se desprende das dúas táboas anteriores, membros recoñecidos da

aristocracia galega, como é o caso dos Fróilaz, dispuxeron do dominio tanto de campesiños non-libres como de arrendatarios xuridicamente inxenuos e alleáronos de maneiras moi semellantes. Practicamente coas mesmas fórmulas. De non ser pola simple referencia a cualificar a algúns deles como *de criatione*, non poderíamos albiscar se o que se estaba a doar eran persoas sen liberdade ou a persoas inxenuas<sup>143</sup>.

Do que non hai dúbida é de que o que se estaba a entregar explicitamente eran as persoas, unidas á transferencia dos inmobles que ocupaban e como unha clientela perpetua. Rodrigo Fróilaz ofrecía en todo caso aos *homines* —xa fosen *de criatione* ou xa fosen *demorantes*— e non parecía importarlle moito a condición xurídica que ostentaban. É o reflexo máis evidente do *continuum* da liberdade, fronte aos compartimentos estancos e á bipolaridade. Xa que logo, o dereito que prevalecía, chegado o caso, era o dereito do axente señorial a dominar as terras e as persoas, non tanto o dereito que puidese delimitar o status social destas últimas que, sen dúbida, tendía a esvaecerse. De seguro que, se ollamos a táboa anterior só dende a perspectiva xurídica bipolar, moitos deses *homines* indefinidos

<sup>143</sup> As dúas doazóns nominais citadas nas táboas anteriores levadas a cabo por Rodrigo Fróilaz, amosan ben ás claras o que estamos a afirmar. Comparemos as seguintes citas extraídas de ámbolos dous documentos:

- *In Pentonices meam portionem et hereditate de Gundisaluo Telliz et ipsum Gundisaluo ibi do cum generatione sua (j) In terra de Trasanguos omnia de hereditate de Narayo cum homine Aluito et uxore et filiis. In terra Prucios, in Obre, casal de loazino cum homine Pelagio, qui ibi sedet cum muliere et filiis...* A relación continúa con fórmulas similares e remata así: *Has hereditates et ecclesias et homines de criatione quos ibi inuenerint et inde debent esse, dono et concedo Deo et Sancti Martini monasterio ita ut amplius numquam inde abstrahantur neque a propinquo neque ab extraneo* (Xuvia, doc. 122, an. 1114 [Montero, nº 23]).
- *...facere decrevimus testamentum scripture de homines et de hereditate quos habemos in Carantonia, et sunt ipsos homines pernominatos Fernando et filios suos et proenie sue. Damus eos cum omnia bona sua ad monasterio Sancti Iohannis de Calavario pro remedium anime nostre et parentum nostrorum. Damus eos cum ipsa hereditate in quo illis sunt demorantes ut serviant predicto monasterio cum illa, sicut serviunt nobis, evo perhenni et secula cuncta* (Caaveiro, doc. 205, an. [1120-1125]) Sobre a datación deste documento *vid. supra*, nota 142.

Só a introdución do cualificativo *de criatione* nos introduce de cheo no campo do dereito da liberdade e nos di que os *homines* doados a Xuvia non eran libres, mentres dos entregados a Caaveiro non podemos afirmar o mesmo, polo menos, non de xeito categórico. Porén, todo apunta a que estaban nunha situación socioeconómica practicamente equivalente e que para Rodrigo Fróilaz non había grandes diferenzas entrámbolos dous grupos. Respecto á liñaxe dos Fróilaz *vid.* LÓPEZ SANGIL (2005), *A nobreza altomedieval* (Rodrigo Fróilaz nas pp. 41-48) e BARÓN (2006), «O grupo aristocrático dos Fróilaz» (Rodrigo Fróilaz, pp. 377-385).

incluídos nela, que eran transferidos a perpetuidade e identificados individualmente foron tamén servos non-libres, ben que a escritura en cuestión non nolo permita hoxe afirmar de xeito categórico<sup>144</sup>. Con todo, non se fixo preciso especificar a súa condición xurídica. Non se considerou de relevancia para a execución do negocio que as partes tiñan entre mans aclarar tal cuestión. Por conseguinte, debeu ser bastante evidente cal era a súa posición social dentro da comunidade e, ante esta, o dereito da liberdade non tiña moito máis que aportar.

Non obstante, que existían diferenzas nas características do dominio dunhas e doutras persoas é unha evidencia. Isto semella perfectamente perceptible a través daqueles outros documentos nos que se incluíu, nunha mesma escritura, a doazón de inmobles *cum suis hominibus* e, ao mesmo tempo, só para algún/s deses inmobles en concreto, se especificou nominalmente de que *homines* se trataba, mentres non se facía o mesmo no resto dos casos. Algunha razón tiña que haber para este tratamento diverxente e para este maior seguimento e concreción nunhas situacións respecto do anonimato reflectido noutras<sup>145</sup>.

Entendemos que a suxeición de todos eses individuos que eran minuciosamente contabilizados e coidadosamente rexistrados, mesmo cando fosen xuridicamente libres, tiña que ser necesariamente superior, máis estrita e máis estreita que a daqueles outros que tamén eran alleados xunto coas terras, pero que o facían dunha maneira completamente anónima e incontable. Aqueles que tamén formaban parte dos negocios xurídicos, pero que o facían agochados baixo expresións xenéricas do tipo *cum suis hominibus* ou *cum suos homines*

<sup>144</sup> A mellor demostración atopámola no inventario dos *homines* de Celanova no val de Baroncelli —terras de Monterrei e Verín—. Temos unha versión duplicada do rexistro destes *homines* entre os documentos do tomo celanovés e mentres nun dos documentos os individuos aparecen cualificados simplemente como *homines*, no outro especificase que son *de criatione*: cf. Celanova, docs. 152 e 468.

<sup>145</sup> Por exemplo: Lugo, doc. 141 (an. 995: doazón que inclúe moitas *villae cum familie*, pero que unhas veces as identifica nominalmente e outras non); Lugo, doc. 109 (an. 1114-1133: múltiples herdades inventariadas *cum familia*, *homines cum hereditatibus suis*, algún home habitante identificado de xeito nominativo, entre outras variacións dentro da mesma escritura); ou Caaveiro, doc. 42 (an. 1155: inmobles con *homines*, unhas veces identificados, outras anónimos).



*habitantes*<sup>146</sup>, ou mesmo tamén cando non se facía referencia ningunha ás persoas que habitaban nos predios transferidos pero que, sen dúbida, na meirande parte dos casos non foron predios desertos, deshabitados, nin desocupados.

Especialmente ilustrativos son os documentos polos que non só se estaba a doar a propiedade eminente sobre uns inmobles e a incluír tamén un rexistro exhaustivo dos seus habitantes, senón nos que, ademais, ditos homes e mulleres eran doados dun xeito incompleto, fraccionado ou parcial —só a metade, un terzo, un cuarto, etc.—<sup>147</sup>. É dicir, que o *dominium* sobre estes individuos era exercido simultaneamente por varios señores aos que lles deberían unhas rendas e servizos diferenciados —ás veces na mesma proporción do *plantato*<sup>148</sup>—. Sen dúbida, estas situacións foron as causantes, co paso das xeracións, dos preitos e dos litixios nos que se disputaba o dominio sobre as persoas e que se resolvían cos posteriores acordos de repartición, como algúns dos que xa comentamos. Resulta evidente que este fraccionamento do dominio sobre as persoas tiña un carácter degradante e ignominioso, polo que parece máis que xustificado que consideremos ás doazóns nominais como o reflexo dunha suxeición

<sup>146</sup> É unha situación relativamente común na documentación do período: «Por desgracia para los estudios de detalle, la inmensa mayoría de las veces se hacía la concesión, traspaso hereditario, venta o división con arreglo a una fórmula imprecisa sin especificar el número de los siervos que con la tierra se entregaban» (SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1565). So algúns exemplos: Santiago, docs. 30 e 57 (an. 917 e 993); Lugo, doc. 118 (an. 1042); Caaveiro, doc. 134 (an. 1117); Xuvia, doc. 13, an. 1162 (Montero, nº 58).

<sup>147</sup> Fraccionamento que xa puidemos comprobar a través da venda da metade dunha muller máis a súa filla ao completo a Xuvia por Vermudo Pérez en Xuvia, doc. 15 (Montero, nº 34) ou do preito de Samos con Ximena e Tareixa en Samos, doc. 114. En canto a inventarios e ás doazóns, que son o que agora nos interesa, véxanse: Celanova, docs. 233, 239, 147, 302, 153, 144 e 160 (an. 886, 1044-47, 1077, 1086, 1102, s.d. e s.d., respectivamente); Cis, doc. 5, tamén en Coruña, doc. 154 (an. 1063); Lourenzá, docs. 79, 13 e 57 (s. XIII e s.d.); Lugo, doc. 124 (an. 1094); Samos, docs. S-3 e 116 (an. 961 e 1103); Santiago, doc. 24 (an. 912); Xuvia, docs. 119, 14 e IV, 25, 16 e 21 (Montero, nºs 44, 46, 51, 54 e 55, respectivamente) datados entre 1144 e 1159; Sobrado-II, doc. 509 (an. 1205). Tamén se constata na *Compostellana*: HC, II.72.1. Como xa estivemos a ver, este fraccionamento das persoas foi moi frecuente no caso dos fillos dunha parella servil cuxos cónxuxes pertencían a señores diferentes, pois haberían de ser repartidos entre os dous señoríos.

<sup>148</sup> Nunha das divisións e reparticións dos *homines* do val do Lóuzara, efectuadas entre Samos e o Caurel, á altura do ano 1103, de tódolos individuos que son consignados destaca o reparto que fan *de illo plantato quod fecerunt filii de Codina Riquilaz, III<sup>o</sup> ad Caurel et tres ad Samanos* (Samos, doc. 116, an. 1103).



máis dura e máis estreita que a do resto dos campesiños non-propietarios pero anónimos dos predios señoriais. Segundo José Luís Cortés «a copropiedade sobre un escravo é tal vez a proba máis evidente da súa nula condición xurídica e a súa equiparación a calquera cousa material que se pode compartir ou dividir»<sup>149</sup>. Pese a que nos nosos documentos non se pode afirmar en tódolos casos dun xeito tan categórico a non-liberdade xurídica dos afectados pola devandita copropiedade, a cita de Cortés resulta aquí dunha perfecta aplicabilidade.

Sexa como for, a propia documentación nos obriga en todo momento —e unha vez máis— a ser moi cautos e a non xeneralizar en demasía. De feito, precisamente, tamén naquel mesmo tipo de expresións englobadoras e anónimas das que antes falabamos, sobre os homes que habitaban as terras cuxa propiedade eminente se estaba a transferir, podemos localizar, en múltiples ocasións, e sobre todo até o século XI, a presenza tamén das persoas non-libres (pola supervivencia da terminoloxía latina clásica dos *servi*, *ancillae* ou *mancipia*). Así, cando Pompeianus lle doaba ao seu fillo e nora a herdade en que eles habitaban xunto cunha *villa* e parte noutras tres, facíao cos *servos uel libertos de omnibus ipsis uillis*, sen especificar de quen se trataba<sup>150</sup>; cando o rei Afonso III lle doaba á igrexa de Compostela unha serie de *villae*, tamén o facía *cum omnibus mancipiis nostris habitantibus in eis intus et foris*<sup>151</sup>; e, da mesma maneira, o mosteiro de Celanova recibiu a metade da *villa* de Sta. María de Filgueira cos *homines servos et libertos ibidem habitantes*<sup>152</sup>. Os exemplos poderían ser múltiples<sup>153</sup>. Mesmo temos probas de que

<sup>149</sup> CORTÉS (1992), «Eslavos en medios eclesiásticos», p. 433.

<sup>150</sup> Sobrado-I, doc. 77 (an. 817). Sobre Pompeianus, *vid.* BALIÑAS (1998), *Gallegos del año mil*, pp. 111-135.

<sup>151</sup> Santiago, doc. 18 (an. 899).

<sup>152</sup> Celanova, doc. 506 (an. 955).

<sup>153</sup> Outros documentos con referencias xenéricas a non-libres adscritos: Celanova, doc. 233 (an. 886: Argemiro e outros dáballo a Afonso III unhas *villae* en Lemos *sive et III<sup>a</sup> portione in ipsos servos qui ibidem sunt abitaturi, que sunt de casata Gundivere et Marine*); Santiago, doc. 32 (an. 920: Ordoño II dóalle a Santiago a *villam quam dicunt Pelagi*, xunto cos *libertos in eadem uilla habitantes*); Samos, doc. 6 (an. 997: Vermudo II ofrece a vila de Saa en Lâncara *cum domos et*

tanto libres como non-libres podían engrosar unhas mesmas doazóns e habitar nunhas mesmas *villae*, sendo estas alleadas con *suis hominibus tam seruis seu ingenuis* sen que se especificase nin de quen se trataba, nin cales deles eran *servis* e cales *ingenuis*<sup>154</sup>.

O que isto pode querer dicir é que as transformacións sociais que estaban a ocorrer paseniño foron mudando a situación e obrigando a ser máis concretos no que ao alleamento dos homes se refería. Aos inicios do noso período de estudo a liberdade xurídica era un factor de maior relevancia e máis facilmente recoñecible, o que fixo menos necesario indicar de cales *servi* en concreto se trataba, cando se lles doaba xunto coas terras que habitaban e ás que estaban adscritos. Unha simple referencia á súa existencia e un inespecífico recordo á súa condición xurídica houbo de ser suficiente. Un par de séculos máis tarde, o dominio señorial sobre o campesiñado estaba moito máis

---

*familia, servos et liberos, montes et colles...*); PMH, doc. 330 [LM 17, VMH 76] (an. 1043: o dux Menendus e Ilduara doan a villa de Silvares ao cenobio de Guimarýes *cum servos et ancillas que sepius seruirunt ad ipsa villa*); Celanova, doc. 90 (an. 1048: Nuño Oduariz doa a Celanova a súa cuarta parte da villa de Dornelas *cum suos homines que ibi abitant de nostra criatione*); PMH, doc. 579 (an. 1080: García Ramírez e Ledegundia danlle ao mosteiro de Pendorada o quinto de todo o que posúan na hora da súa morte, incluíndo *in Sancto Iohanne de Ualbono nostra racione integra siue de criazone quomodo de argento...*); Lugo, doc. 22 (an. 1089: a condesa dona Elvira dálle á igrexa-catedral de Lugo varias villas *cum sua creatione*); PMH, doc. 871 (an. 1098: o conde Suero Menéndez fai doazón ao cenobio de Moreira dun *cautum vel commissorium cum suis omnibus hereditatibus, servis et ancillis, tributis...*); Sobrado-II, doc. 8 (an. 1118: a raíña Urraca e o seu fillo, futuro Afonso VII, doan o mosteiro de Sobrado cos seus engadidos, incluíndo *uillis et hominibus suis* e tamén *cum sua criatione, servos et ancillas*); Lourenzá, doc. 154 (an. 1142: a condesa dona Sancha dálle a Lourenzá a súa parte de Villaosende e afirma que a *criacione cum suis rebus et hereditates suas habentes et non habentes a Ponte Rabade usque ad flumen et uiuant per suos foros pristinos, exceptis illis quos mihi placuerit ingenuare*); Caaveiro, doc 60 (ca. 1143: Menendo Fróilaz, ao entrar en Caaveiro dálle 1/8 das igrexas en S. Xiao de Mugardos incluíndo aos homes *de mea benefactoria et de mea criatione, sive viros quomodo et mulieres*). Tamén posuímos exemplos de doazón de non-libres sen vinculación con terras nin inmobles: Celanova, docs. 576 (an. 916: Gutier á súa esposa Ilduara inclúe na doazón a metade *tam in argento, in servos vel origine maurorum*); *ibid.*, doc. 477 (an. 961: Zenserigo dálle a Menendo ¼ das súas villas e tamén das *mancipias vel mancipios meos quos habuimus de avorum et parentorum nostros quos ganavimus vel comparavimus*); PMH, doc. 694 (an. 1087: García, fillo de Paio, entrega tódolos seus bens, ou só 1/3 no caso de que tivese fillos, ao mosteiro de Pedroso *tam in hereditatibus quam in familiis seruorum et ancillarum in auro atque argento*).

<sup>154</sup> Sobrado-I, doc. 64 (an. 984). Outros exemplos deste tipo de alleamentos de libres e non-libres de maneira conxunta: Samos, doc. 6 (an. 997); Santiago, doc. 27 (an. 915); Sobrado-I, doc. 9 (an. 1016). *Vid. infra*, capítulo 6, nota 2.

estendido, multiplicando a posible heteroxeneidade de condicións de carácter servil e, xa que logo, diversificando tamén as prerrogativas do dominio sobre os homes. Esta situación motivaría que fose necesario un maior detalle nas transaccións, diferenciando así aos *homines* sobre os que se exercía un dominio máis estrito e forzosamente perpetuo, daqueles outros que, pola contra, tamén pagaban as súas rendas pero que dispuñan dunha maior liberdade para abandonar os predios que habitaban. Unha liberdade que tentarían defender a toda costa en contra das pretensións do seu señor; quen, de seguro, sempre estivo interesado en espremer ao máximo a súa autoridade sobre eles e, a ser posible, aumentala, achegándoa cada vez máis á exercida sobre os primeiros. A elevada importancia que se lle concedeu á liberdade de movemento durante a época medieval —que xa comprobamos a través do dereito, pero da que falaremos novamente un pouco máis adiante— é un argumento de peso a favor desta interpretación das causas do aumento do detalle e da individualización dos habitantes de moitos dos bens inmobles que eran doados.

Dentro deste proceso de expansión señorial integrouse tamén outro proceso paralelo de aumento do control e do dominio sobre as persoas, sen importar se estas eran xuridicamente libres ou non. Unha circunstancia que tamén habería de contribuír a ese máis frecuente rexistro censual dos *homines* dependentes en xeral. Temos dous valiosos testemuños na documentación de Caaveiro que así o parecen acreditar: mentres no ano 1104 don Rodrigo Fróilaz lle entregaba a este claustro unha serie diversa de herdades entre as que incluía o vilar de Bezoucos *cum homine uno*<sup>155</sup>, case 30 anos despois, a súa esposa dona Guncina González e o seu fillo Menendo Rodríguez, antes de comezaren a súa peregrinación a Xerusalén, confirmaban aquela mesma doazón e facían unha explícita referencia a ela, pero agora indicando que o home en cuestión era un tal *Vermudus Guterriz cum uxore sua et filiis eorum*<sup>156</sup>. Co seu rexistro escrito, non había lugar ás

---

<sup>155</sup> Caaveiro, doc. 99.

<sup>156</sup> Caaveiro, doc. 30 (an. 1133). A cita completa: *Vilar de Besoucos, que vocitant de Collo, integro, cum uno homine nominato Veremudus Guterriz cum uxore sua et filiis eorum que iam antea*

dúbidas sobre quen habería de servir aos monxes de Caaveiro no vilar de Bezoucos, ao tempo que, por suposto, se lle impedía tamén toda posibilidade de fuga ou de abandono desas terras, tanto ao propio Vermudo como á súa familia.

Como acabamos de ver nestas páxinas previas referidas á adscrición á terra dos campesiños libres e non-libres, a transmisión do dominio sobre as propiedades inmobiliarias tamén os incluíu a eles e, en moitas ocasións, o seu alleamento era practicamente indistinguible pese a que xuridicamente o status desas persoas puidese diverxer. No campesiñado servil da Galicia altomedieval aglutináronse situacións moi heteroxéneas. A documentación así nolo reflicte ao mostrarnos a individuos que eran verdadeiros obxectos de propiedade equiparados sen ambaxes cos bens mobles, xunto a outros cuxo alleamento dependía, precisamente, da súa particular adscrición á terra, a carón tamén, á súa vez, doutros grupos de campesiños que contaban cun maior éxito social, en mobilidade ascendente e máis próximos ás esferas do poder, e que se configuraban como os representantes desas comunidades campesiñas cara o exterior —os membros dos «grupos intermedios inferiores»<sup>157</sup>—. Non só iso, a propia adscrición á terra tampouco foi homoxénea. Nin moito menos. Senón que incluíu desde persoas non-libres, a persoas plenamente inxenuas, xunto con outra serie de rendeiros aos que non se lles cualificaba xuridicamente, pero cuxo detallado e exhaustivo rexistro nominal denotaba unha fonda submisión e grado de dependencia persoal. A particular adscrición á terra e as posibilidades de abandonala viñan a reflectir, en realidade, a propia heteroxeneidade social ao interior da servidume campesiña.

Aínda así, na nosa mostra documental posuímos un pequeno lote de valiosos testemuños que evidencian que, nalgúns casos —cuxa entidade porcentual, para desgraza do historiador, estamos condenados a descoñecer—, a adscrición á terra tampouco foi

---

*dederat predicto monasterio pater meus domnus Rudericus Froylaz, et ego hinc et deinceps ita concedo.*

<sup>157</sup> Vid. PASTOR (1999), «Diferenciación, movilidad social y redes de relaciones en grupos intermedios inferiores».

realmente o vínculo de dependencia máis importante e que se seguiu a manter viva a servidume máis estritamente persoal. Trátase dunha serie de documentos que demostran claramente que a adscrición a perpetuidade a unha terra tamén podía ser unilateralmente revogable por parte daquel que tiña a propiedade eminente; por parte do amo e señor deses campesiños adscritos; por parte, en definitiva, do cedente das terras. O mellor exemplo desta situación amósanolo unha escritura do mosteiro compostelán de San Martiño Pinario, datada no ano 1024, pola que esta institución retiraba a uns individuos non-libres (*homines de criatione*) do lugar en que habitaban na Illa de Arousa, para reinstalalos un pouco máis ao sur, na *villa* de Ganón, situada na comarca do Salnés (Sta. Eulalia de Xil, concello de Meaño)<sup>158</sup>. Tratábase dun matrimonio e dos seus tres fillos, xunto cun irmán do marido, polo que, en consecuencia, os monxes de Pinario decidiron dividir a devandita *villa* en catro partes e darlle unha aos proxenitores e as tres restantes a cadanseu fillo e irmán/cuñado —entendemos así que a cuarta dos pais sería logo herdada por un dos seus fillos—, prohibíndolles explicitamente que «no futuro a fragmenten de novo»<sup>159</sup>. Aínda que volveremos sobre este documento, agora interésanos resaltar a capacidade do mosteiro para dispor ao seu antollo e libre albedrío do lugar de habitación dos seus campesiños rendeiros e para trasladalos e adscribilos a perpetuidade a outra das terras do seu patrimonio, para que, desde alí, lle continúen servindo *sicut vestra criatione* —como din os propios afectados— e baixo as

---

<sup>158</sup> Pinario, doc. 9 [publicado inicialmente por LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 420-422 e despois tamén en Coruña, doc. 127]. Con respecto á fragmentación das terras cedidas en usufruto, cabe dicir que a limitación de que sexa só un o «herdeiro» do predio —sen ulteriores divisións— tamén se deu ás veces nos contratos de foro. De feito, parece ser unha estipulación contractual tendente a asentarse neste tipo de negocios a partir do século XIII. Ademais, este control do inmovible e da súa transferencia interxeneracional por parte do propietario señorial aparece tamén como propia dos *contratos de servicialía*, o que lle outorga unha maior vinculación co carácter servil dos ocupantes do predio, como era o caso dos *homines de criatione* de San Martiño Pinario. Vid. RÍOS (1993), *As orixes do foro*, pp. 76-79 e 214. Por outra banda, engadir que a *villa de Ganon* xa se atopa presente entre as posesións de Pinario dende inicios do século X, pois élle confirmada polo monarca Ordoño II no ano 912, se ben nun documento que sabemos interpolado coa intención, seguramente, de acrecentar os dereitos do cenobio e de retrotraelos ao pasado, *vid.* Pinario, doc. 2 e Coruña, doc. 15 (xunto cos comentarios dos editores C. Sáez e M<sup>a</sup> del Val Glez.).

<sup>159</sup> LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 213.

condicións estipuladas no propio documento<sup>160</sup>. É dicir, que a relación servil destes *homines de criatione*, aínda que tamén estaba mediada pola terra e non era xa unha explotación de carácter escravista, continuaba a ter nos vínculos da dependencia persoal o miolo da súa esencia.

Unha situación que tamén podemos comprobar noutro diploma, xa na altura de 1205 e desta volta proveniente de Sobrado, no que os fillos de Froila Hériz lle doaban ao dito cenobio a *villa de Insula* pero *excepta creatione hominum*, o que implicaba novamente a deslocalización dos que foran os seus habitantes ata o momento da doazón<sup>161</sup>. Similares excepcións e reservas sobre as persoas doadas fixeron a raíña Urraca e o conde Fernando Pérez en senllas transferencias ao mosteiro de Sobrado<sup>162</sup>, así como o tamén conde Gonzalo Fernández cando excluía a catro individuos —os seus *muntarios*— das doazóns que realizou a favor do mosteiro de Xuvia<sup>163</sup>; ou don Suero Menéndez ao darlle, a este mesmo cenobio, entre outras propiedades, todo o que tiña nas Somozas, tanto en herdades como en homes, excepto unha muller chamada *Pelacia de Lamas*<sup>164</sup>. Nos tres primeiros casos non resulta tan chocante esa arbitrariedade por parte do *dominus*, pois estamos a falar da *creatione*,

<sup>160</sup> De feito, entre as condicións do pacto incluíase que Pinario podería trasladar novamente aos netos dos afectados onde quixera: *et post obitum nostrum et filiorum nostrorum, neptos et bisneptos, quales [...volu-]-eritis ibi non tenere, et levate illos ad alias vestras hereditates, ubi volueritis, sicut vestra criatione* (Pinario, doc. 9).

<sup>161</sup> Sobrado-II, doc. 509 (an.1205). A mesma *villa de Insula* volve aparecer, catorce anos despois, habitada por Marina Dona e por outro *hominem de creatione* do mosteiro de Sobrado, un tal Xoán Pérez, que entendemos que tivo que ser instalado alí polo propio cenobio para reocupala, trala doazón do inmovible deshabitado que fora efectuada polos fillos de Froila (v. Sobrado-II, doc. 510: Non pode ser casual que os encargados de elaborar o cartulario monástico situasen ás dúas escrituras, separadas por 14 anos de distancia cronolóxica, dun xeito sucesivo. Tivo que ser o feito de referirse ao mesmo inmovible o que motivase tal decisión).

<sup>162</sup> Sobrado-II, doc. 8 (an. 1118: entrega a terra de Sobrado coas súas vilas e homes e *cum sua criatione, servos et ancillas, exceptis quibusdam mediam de Caneda et infantadigo de Pistomarcos*) e Sobrado-II, doc. 13 (an. 1142: *omnes alias hereditates que iacent in circuitu monasterii et ab antiquo eius fuerunt, damus eas et concedimus iam sepe dicto moansterio, extra ecclesiam de Codessoso, et illum servicialem uidelicet Munionem Roderici et illos uillanos cum suis propriis hereditatibus quia nolunt eas fratres*)

<sup>163</sup> Xuvia, doc. 21 (Montero, nº 55) (an. 1159).

<sup>164</sup> Xuvia, doc. 13 (Montero, nº 58) (an. 1162).



é dicir, de persoas que inda conservaban o estatuto xurídico non-libre. Agora ben, o resto de exemplos que compoñen este pequeno lote xa non desvelan tan claramente a posible non-liberdade xurídica dos afectados, e mesmo podemos sospeitar que algún deles —como no caso da propia Pelacia de Lamas— fose libre. Con todo, resulta completamente innegable que os lazos de dependencia de todos estes individuos atinxían directamente a si mesmos e aos seus corpos, como calquera outro escravo, a pesar de que eran economicamente explotados baixo un sistema rendeiro e non escravista *stricto sensu*. Pensar que detrás do exhaustivo control sobre os individuos que se extrae daquelas doazóns que viamos anteriormente nas que se lles rexistraba e se lles identificaba dun modo nominal podía agocharse unha fonda e estrita submisión similar á de todos estes servos, adscritos á terra pero «deslocalizables» ao antollo dos seus señores e claramente dependentes polas súas propias persoas, aínda que non é demostrable, non parece ir de todo desatinado.

A adscrición á terra e a autonomía económica que esta supuña foi claramente un modo de ascenso social para os que en orixe foran explotados como escravos e escravas pero, ao mesmo tempo, significou tamén un factor decisivo para o descenso social daqueles campesiños libres máis desafortunados. Así mesmo, destes últimos documentos estudados extráese que, en primeiro lugar, a plena arbitrariedade dun señor na xestión dos seus dominios —e na dos seus «dominados»— podía continuar a ser unha constante absolutamente vixente moito despois de os campesiños en cuestión teren sido instalados e adscritos ás terras señoriais, chegando a conservar así algunhas das prerrogativas propias dos donos de escravos/as sobre algúns deses campesiños arrendatarios. En segundo lugar, esa lixeira mobilidade social ascendente e descendente entre os sectores máis desfavorecidos da sociedade, a raíz da súa adscrición á terra, tamén puido provocar —e provocou— que os susceptibles de seren afectados pola mencionada arbitrariedade señorial tivesen orixes xurídicas diversas, e que puidesen ser tanto libres como non-libres.



### 3.3.3. Outros exemplos da reificación dos seres humanos: empeños, inventarios, divisións, reparticións e fragmentacións.

Compras, vendas, doazóns, permutas, herdanzas<sup>165</sup> nada impide afirmar categoricamente que o resto de posibilidades de alleamento que se constataron no dereito medieval, ora na *Lex visigoda* ora nas *Partidas* afonsinas, non se teñan producido no noso territorio durante o período de estudo e que non estivesen plenamente vixentes na sociedade galego-portuguesa altomedieval. Por moito que se poida tratar de posibilidades menos frecuentes e das que, en consecuencia, non dispoñemos de probas escritas, de seguro que houbo non libres que foron empréstados, que foron empeñados, ou mesmo cos que se apostou nos xogos de azar, por poñer algúns exemplos doutras alternativas. De feito, posuímos un valioso exemplo da décima centuria, procedente dos tombos de Sobrado, que resulta verdadeiramente digno de mención a este respecto. Trátase dunha das doazóns efectuadas polo bispo Sisnando, neste caso xunto co seu irmán Rodrigo e coa súa cuñada Elvira, a favor do cenobio sobradés e datada á altura do ano 966. Neste documento, entre a longa relación dos múltiples bens que son doados, pódese albiscar que un individuo non-libre, desta volta de orixe andalusí ou mesmo africana (*mauro*), foi empregado como obxecto dunha fianza, empeño ou garantía dalgún tipo. Polo menos iso é o que parece desprenderse da seguinte expresión contida na escritura: *uillam Guntilani quam nobis pariauit congermanus noster Gundesindus Suariz pro nostro mauro que nobis fidiauit pro DCC solidos et fugauit illo*<sup>165</sup>. Polo que parece, a fuxida do *mauro* que lle empeñara Gundesindo ao autor da escritura —o bispo Sisnando— por 700 soldos, foi a razón que fixo que aquel tivese que acabar saldando a súa débeda coa entrega do inmovible en cuestión, a *villa Guntilani*, situada no territorio de Bergantiños (*in villa Bracantinos*), que agora o propio Sisnando transfería ao dominio de Sobrado. Sen dúbida, unha nova proba documental de que o

---

<sup>165</sup> Sobrado-I, doc. 6 (an. 966). Publicado tamén por PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 264-267 (doc. nº 8).

alleamento económico dos non-libres nesta época revestiu tódalas formas posibles.

Por outra banda, e xa para concluír co visto ata aquí, podemos afirmar que non hai dúbida de que os membros do status servil foron, desde un punto de vista económico, tratados como verdadeiros «obxectos» de propiedade e que así o acreditaron moitos dos diplomas citados ao longo deste capítulo —incluído o inmediatamente anterior—. Con todo, tamén puidemos verificar que non foron só exclusivamente os non-libres os que padeceron esta ignominiosa situación. En consonancia co proceso de expansión da autoridade señorial, moitos outros libres foron caendo nunhas bastas redes de dependencia persoal polas que, explotados baixo unha óptica servil e rendeira, algúns deles mesmo acabaron por ser tratados practicamente do mesmo xeito que estipulaba o dereito leonés para todos os que carecían de liberdade xurídica.

A este respecto, o último exemplo que queremos engadir sobre esta equiparación social por abaixo é o dunha tipoloxía documental bastante frecuente nas fontes do período, como son —como xa dixemos en varias ocasións— os inventarios de persoas. Uns inventarios e censos efectuados polo correspondente axente señorial e nos que este listaba individualmente, e así controlaba, aos individuos que eran da súa posesión, ás veces mesmo rexistrando varias xeracións sucesivas deles. Sobre esta tipoloxía documental, que amosa ben ás claras o dominio e o poder sobre certos sectores do campesiñado servil —sectores tan concretos que se controlaban desta exhaustiva, individualizada e pormenorizada maneira—, cabe aclarar que, na liña de todo o que levamos glosado e estudado nos epígrafes anteriores, tampouco se deu soamente con catervas de individuos aos que se identificaba como xuridicamente non-libres. Non só houbo inventarios de *homines de criatione*, de *mancipia* ou de servos e escravos de orixe sarracena. O mesmo tipo de escrituras se realizou para listar, para dividir e para repartir a simples *homines*: xa fose aos

*homines de Cellanova* no val de Baroncelli<sup>166</sup>, en Sabucedo<sup>167</sup> ou noutros lugares<sup>168</sup>, xa aos de Samos no val do Lóuzara<sup>169</sup>, aos de Antealtares en Marexo<sup>170</sup>, aos de Carboeiro en Pastoriza<sup>171</sup>, aos habitantes no couto de Xuvia<sup>172</sup>, ou aos *homines* de Lourenzá en Santa Eulalia<sup>173</sup>. Obviamente, este tipo de escrituras eran redactadas como a proba e testemuño principal para acreditar a posesión desas clientelas e desas familias —así como dos seus descendentes—, ante posibles

<sup>166</sup> Celanova, doc. 152, an. 1000 e 1026: ata 75 persoas son inventariadas en dous rexistros consecutivos. Un datado no ano 1000 cos *homines de Baroncelli quos tenuit ille prepositus domno Cresconio*, sumando ata 34 individuos, todos eles homes, habitantes en dúas demarcacións —San Fix de Pazos e *Quintanella*—. O outro de 1026 con máis *homines* doutras demarcacións dese mesmo val verinés de *Baroncelli* —agora na vila de *Tortegas*, en Albarellos e novamente en *Quintanella*—, ata un total doutros 40, dos que só media ducia eran mulleres. No mesmo ano 1026, o tomo de Celanova inclúe un novo inventario dos rendeiros de Baroncelli, no que, xunto coa inclusión doutros homes e mulleres *proprios* do cenobio, se volve repetir a segunda nómina incluída no anterior, porén, agora especificásenos claramente que se trataba de *homines de criatione* (Celanova, doc. 468).

<sup>167</sup> Celanova, docs. 425 (post. 1011) e 360 (an. 1032).

<sup>168</sup> O tomo de Celanova é un dos que máis inventarios de *homines* de toda condición nos aporta. Aos xa mencionados *pistores* traídos por San Rosendo (doc. 158) e aos de Baroncelli ou Sabucedo —*vid. supra*—, hai que engadir varios rexistros nominativos de campesiños rendeiros máis: os *vinatarios, lenzarios, laboratores, mallatos e iuniores* relacionados por Cresconio (doc. 240, an. 1004); os *homines quos tenet Frater Vimara* (doc. 159, an. 1025-1040); os *homines* de Celanova que están *in custodia* doutros (doc. 239, an. 1044-47); os de Rabal xunto a algúns *qui sunt de multas partes* (doc. 417, an. 1055); os *homines de monasterio* que lle pertencían a Celanova en Bobadela (doc. 348, an. 1075); os *homines* asentados entre os ríos Deva e Eires (docs. 144 e 160, s.d.); os *homines et mulieres* de dona Guina (doc. 154, s.d.); ou os que vivían en Caldas, Villela e Villarino (doc. 550, s.d.).

<sup>169</sup> Samos, doc. 123 (an. 1038-1057) [Anexo 2], onde se rexistra a máis de 300 persoas baixo o dominio samonense. Véxanse tamén outros documentos sobre as comunidades campesiñas establecidas no val do Lóuzara, a saber: *ibid.*, docs. 144 (an. 878), 247 (an. 909) e 117 (an. 1103). Sobre os homes do Lóuzara falaremos novamente máis adiante ao estudar a mobilidade social descendente do campesiñado, como un exemplo paradigmático dun proceso de degradación da liberdade comunitaria e de ingreso paulatino na esfera da servidume, e como un reflexo, así mesmo, da expansión do señorío (cap. 6.2). *Vid.* tamén os *homines lenzarios* de Samos, doc. 47 (s.d.).

<sup>170</sup> Coruña, docs. 135 y 136 [ca. 1031] (*vid.* LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 422-424, que os data no ano 1025).

<sup>171</sup> Coruña, doc. 151 (an. 1062).

<sup>172</sup> Xuvia, doc. IV e 14, an. 1145 (Montero, nº 46). Véxase tamén o inventario dos rendeiros de Xuvia en *ibid.*, doc. VII e a división dos irmáns Vermúdez entre San Martiño de Xuvia e Paio Vélaz en *ibid.*, doc. 134, an. 1102 (Montero, nº 5).

<sup>173</sup> Lourenzá, doc. 57 (s.f.). Véxanse tamén outros inventarios de personas deste mesmo cenobio en *ibid.*, docs. 13 e 176 (s.f.).

reivindicacións doutros axentes señoriais. E así, efectivamente, cando a igrexa-catedral de Lugo reclamaba cara finais do século X, por voz do bispo don Paio, aos seus rendeiros que habitaban no val e condado de Présaras, é dicir, nas terras centrais do dominio de Sobrado, afirmaba que as *notitias per nomina* dos seus pais se atopaban no arquivo (*scriniis uel thesaurum*) da igrexa lucense<sup>174</sup>. Sen dúbida, o que estaba a defender o bispo era a existencia dunhas escrituras de rexistro e de inventario, do tipo das que acabamos de citar, que acreditaban os *homines* que pertencían á sé lucense e que habitaban nas vilas de Sobrado, San Xiao de Cumbraos, Vilamor, Roade, Gítar, Folgoso, Présaras, Vilarchá e Madelos. Aínda que, finalmente, tralo proceso de pescuda conseguinte — xuramento de dous representantes dos *homines* afectados por cada unha das vilas e imposición da *pena caldaria* incluídos— se decretou que a verdade era do cenobio Sobradés e non da igrexa de Lugo, a posición de don Paio e a argumentación ao seu favor apoiándose nunhas *notitias* escritas, vén demostrarnos que esta foi unha maneira de proceder habitual e que para nada resultou infrecuente que os señoríos tentasen controlar estritamente os seus dominios territoriais, así como tamén aos individuos que neles habitaban. Xa que logo, os rexistros e censos de campesiños rendeiros, xa fosen ou non *de criatione*, houberon de ser unha ferramenta corrente para medir a forza de traballo mobilizable, ao tempo que permitiron identificar e localizar aos colectivos servís, para así «mantelos no seu estatuto na medida permitida pola eficacia dos instrumentos represivos cos que contase o amo»<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> *Dicente domno Pelagio episcopo cum omni clero suo, quem in ipso comitatum Presarense uel ualle habebant de plebe Sancte Marie homines, que per se fecerant rationem ad hunc sedem in diebus pontificis patris domni Gundisau episcopi, et tenebant eos in monasterio Superato, qui sub tuitione domni Petri episcopi habetur constitutum, et parentes notitias per nomina eorum in ipso prefato concilio dicentes, quia inuenerant eas in scriniis uel thesaurum Sancte Marie uirginis*, Sobrado-I, doc. 109 (an. 986-999). Documento publicado tamén no apéndice documental de PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 269-271, doc. n° 10 (an. 998-999) e traducido en PRIETO (1992), «El proceso en el reino de León a la luz de los diplomas», pp. 476-478. *Vid.* así mesmo, LÓPEZ FERREIRO (1899), *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago*, vol. II, pp. 392-395.

<sup>175</sup> CARZOLIO (1998), «Reflexiones», p. 41. *Vid.* tamén FELLER (1994), «La population abruzzaise», pp. 328-349.

Queda bastante clara a súa función. Porén, unha pregunta xorde claramente da súa conservación, derivada da propia tradición documental maioritaria dos conxuntos escriturarios cos que contamos hoxe en día, é dicir, do feito de tratarse de copias e non de orixinais. Abofé, resulta especialmente chocante que tales listas de individuos servís fosen copiadas nos cartularios elaborados cara o século XIII, cando, en moitos casos, non en todos, posiblemente a súa utilidade estaría sensiblemente reducida. Cando, xa pasadas varias xeracións desde as últimas neles consignadas, parece bastante improbable que se puidesen reconstruír as xenealoxías antepasadas dos servos de tempos contemporáneos á redacción de tales códigos<sup>176</sup>. Cal era a intención dos escribáns? Tentaban falsear a realidade para reivindicar un dominio máis antigo sobre as persoas de certos lugares? Procuraban lembrar simplemente o poder e capacidade de dominación esgrimidos historicamente pola súa institución? Buscaban en cambio lembrar a aqueles grandes benfeitores que lle cederan ao mosteiro «posesións» tanto inmobiliarias como humanas? Son algunhas das posibilidades que se nos ocorren. Tal vez, a resposta non sexa única e estea realmente en todas elas, pois evidentemente a reivindicación dun pasado falseado de poder sobre un lugar só encaixaría coas listaxes que contemplan tal información xeográfica, que non son todas. Así mesmo, os inventarios máis tardíos, caso por exemplo da *Genealogia Sarracenorum* de Sobrado, si terían un claro emprego administrativo no tempo presente do seu copiado. Do mesmo xeito que, por exemplo, as listaxes servís vinculadas a monarcas ou bispos ou fundadores, como sucede cos *pistores* de san Rosendo de Celanova, podían tributar unha lembranza a eses grandes benfeitores do cenobio, cuxo apoio demostraba ben ás claras o poder da propia institución. En calquera caso, a inmensa maioría destes inventarios carece de datación, o que dificulta en moitos casos que poidamos adscribilos con certeza a unha época e, xa que logo, sospeitar cal desas opcións puido estar con maior probabilidade detrás da súa (re-)redacción. Ou, consecuentemente, poder asegurar se a imaxe de dominación servil que reflicten é realmente temperá, propia dos séculos IX-X, ou máis

---

<sup>176</sup> A mesma pregunta se fai LALIENA (2012), *Siervos medievales*, p. 134.

ben tardía, próxima ás visións do status servil imperantes por volta dos anos do 1200. O que si parece demostrar, polo menos, a conservación desta tipoloxía documental é unha ben probable continuidade deste tipo de procedementos para o control das masas servís ao longo de toda a época que abarca o noso estudo por parte dos propietarios máis potentados e poderosos.

Por outra banda, este tipo de inventarios son claramente o mellor reflexo de todo o que levamos constatado ao longo deste traballo sobre a verdadeira entidade do status servil na sociedade anterior ao século XIII e das transformacións sociais que lle afectaron. En efecto, primeiro, os diferentes inventarios de *homines* amósannos a confluencia dos status sociais pola parte baixa da pirámide social. É dicir, a converxencia dos campesiños sen liberdade, xa fosen de ascendencia xurídica non-libre ou xa campesiños libres empobrecidos, cuxa dependencia foi paseniño coartando as súas liberdades e equiparando situacións anteriormente ben diferenciadas. E amosan esta confluencia ata o punto de que os axentes señoriais chegaron a exercer un control tan estreito sobre algúns deses campesiños que decidiron levar un rexistro nominativo deles, das súas unións e dos seus enlaces conxugais, dos descendentes froito desas unións, dos seus lugares de habitación e mesmo, nalgúns casos, das súas profesións específicas, cando estas eran diferentes das labores máis habituais no agro. Control que non foi, por suposto, unha excepcionalidade galego-portuguesa, senón que atopa paralelos nos grandes propietarios doutros territorios, tanto ibéricos como do resto de Europa<sup>177</sup>.

---

<sup>177</sup> Aquí só algúns exemplos sen ánimo de ser exhaustivo. Dentro da península poden constatare os inventarios servís da catedral ovetense en: Oviedo, doc. 139 (an. pre-1118) [Oviedo-LTO (481-483 y 494-495)]; en terras castelás están as listas de *collazos* de San Millán de la Cogolla, *vid.* GARCÍA DE CORTÁZAR (1969), *El dominio del monasterio de San Millán*; no ámbito navarro-aragonés, as listas servís de San Juan de la Peña, San Salvador de Leire ou San Genaro de Gállego, entre outras, *vid.* LALIENA (2012), *Siervos medievales*, pp. 131-141 e, en especial sobre os do mosteiro pinatense, que edita en ID. (1997), «Documentos sobre la servidumbre», pp. 376-7 e 384-8 (docs. 15-20). En canto a exemplos procedentes doutras rexións da Europa occidental: no espazo franco-alemán carolinxio, son de todos coñecidos os *polípticos* elaborados polas grandes propiedades monásticas, *vid.* por exemplo DEVROEY (2006), *Puissants et misérables*, pássim; para o territorio anglosaxón, con reminiscencias a épocas anteriores á redacción do *Domesday Book*, véxanse os casos da abadía de Ely ou da catedral de Rochester en PELTERET (1986), «Two old English lists of



Os inventarios de *homines* amosan tamén ao mesmo tempo, e en segundo lugar, a propia indefinición da terminoloxía servil unha vez que se foron abandonando os conceptos clásicos —posiblemente cultismos nesa altura— da non-liberdade xurídica. Unha indefinición reflectida na utilización dun concepto tan xenérico, vago e polisémico como o de *homines*, para ser empregado polos axentes señoriais co obxecto de referirse tanto aos campesiños libres e propietarios que habitaban na súa demarcación xurisdiccional e que estaban sometidos soamente á fiscalidade «pública», como aos que eran arrendatarios e membros dunha condición servil moito máis dura e socialmente aldraxante. Dentro dos *homines* estaban todos os sometidos. Era esta a categoría lingüística que designaba dunha maneira xeral a todo o colectivo dos rendeiros e dos súbditos rurais, fose cal fose a súa orixe, o montante das cargas que pesaban sobre cada un deles, a súa capacidade e autonomía económicas ou mesmo o seu recoñecemento social por parte de toda a comunidade.

Finalmente, en terceiro e último lugar, os inventarios de *homines* amosan tamén a superación da barreira xurídica como o factor de maior relevancia na configuración social e no recoñecemento intracomunitario da posición de cada individuo. Foi a fortuna persoal a que situou ás persoas dentro da súa comunidade e a que as colocou baixo o poder e a explotación doutras. Na esfera das relacións persoais de dependencia, canto máis feble fose a posición das primeiras persoas —das dominadas—, máis poderosa había de ser a das segundas —a das dominantes—, pois a súa autoridade *alimentábase* precisamente do dominio sobre as terras e sobre os homes que as habitaban. Xa que logo, canto maior fose esa debilidade dos primeiros, máis liberdades podían verse coartadas e menor autonomía e independencia podían ostentar. Sacando deste retrato social aos que foron explotados baixo as condicións propias da escravitude —que, como temos visto, tampouco desapareceran completamente—, o resto dos membros do status servil galego-portugués foron definidos máis

---

serfs», pp. 470-513; ou en Italia, exemplos similares procedentes de San Vincenzo al Volturno ou da abadía de Farfa, estudados por FELLER (1994), «La population abruzzaise», pp. 328-349.



por este tipo de premisas de carácter socioeconómico e político —en canto que relacións persoais de poder—, que pola súa categoría estatutaria xurídica, que aínda que non era ignorada, si tiña pasado a un segundo plano do cadro.



### 3.4. CARECER DE DEREITOS (III). OS NON-LIBRES COMO SUXEITOS DE PROPIEDAD: O «PECULIO»

A relación entre o status servil e a idea de propiedade non se esgota no feito de seren os individuos non-libres legalmente asimilados ao estatuto que o dereito recoñecía para outras posesións, como podían ser os animais domésticos ou incluso os bens mobles. A devandita relación non se esgota no feito de que sexan considerados «obxectos» de propiedade, senón que tamén se atopa moi presente nunha segunda cuestión: a das restricións á posibilidade de seren «suxeitos» de propiedade. Isto é, as restricións e a carencia de dereitos para poder actuar como plenos propietarios e, moi especialmente, como propietarios de bens inmoables.

Como xa tivemos ocasión de ver, o dereito sempre vedou esta posibilidade. Se o *servus* en si mesmo non era dono da súa propia persoa, senón que pertencía por enteiro ao seu señor, nada que tivese podía ser posuído con dereito de propiedade pleno<sup>178</sup>. Efectivamente, a *Lex visigothorum* indicaba que os *servi* non eran propietarios máis que dun reducido peculio de bens de carácter moble e de valor escaso, e que mesmo este exíguo patrimonio, en última instancia, acababa por pertencerlle tamén ao *dominus*. De feito, o *servus* ou a *ancilla* non podían dispoñer del ao seu antollo vendéndoo, trocándoo ou alleándoo senón que, no caso daqueles bens que tivesen unha certa consideración, precisaría sempre da autorización previa do amo para poder tomar decisións deste cariz<sup>179</sup>. Séculos máis tarde, a inicios da undécima centuria, o *Foro de León* tamén contemplaba que a herdade dun *servus* non podía serlle mercada por ninguén. Disposición que, novamente, se vinculaba sen dúbida a esa incapacidade legal dos non-libres para allear aqueles bens dos que dispuñan. Obviamente, se mesmo para dispor do seu pequeno peculio precisaban dunha

---

<sup>178</sup> «The fundamental feature of slavery, in law, was the fact that the slave could not be a proprietor: he or she was, quintessentially, a property-less person» PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, p. 182.

<sup>179</sup> *Vid supra*, capítulo 2.1.1, pp. 112-113.

autorización señorial, que outra cousa poderíamos esperar das terras, a fonte primordial de riqueza e status por esta época<sup>180</sup>.

Así mesmo —e tamén tivemos ocasión de comentalo máis polo miúdo—, cara a baixa Idade Media as *Sete Partidas* continuaban a manter aínda, que non tiña sentido que aquel que non ostentaba nin tan sequera o señorío sobre a súa propia persoa, o ostentase a respecto doutras cousas; e, desta forma, incluso aquilo que o non-libre conseguise gañar co seu propio peculio continuaba a pertencerlle por enteiro ao que era seu señor, dono e propietario tanto del mesmo como de todo o que posuíse. Agora ben, nesta altura tamén puidemos encontrar o indicio de que se producira unha certa evolución ao respecto. Unha pista de que, polo menos nalgúns casos, os que non eran libres si puideron chegar a seren tamén propietarios. Certamente —lembrémolo de novo—, segundo o inmenso caudal informativo da compilación afonsina, o *siervo* podía actuar como fiador doutra persoa, sempre que para iso empregase única e exclusivamente os bens do seu peculio «apartado». É dicir, aqueles que lles foran entregados polo seu señor ou señora e sobre os que, por tanto, parecían ter plenos dereitos, ou cando menos achegarse a tal tipo de dominio<sup>181</sup>. Non podemos saber se se trata dunha novidade recollida nas *Partidas* e —xa que logo— dunha evolución nos dereitos dos non-libres durante os séculos previos, ou se, pola contra, foi algo que xa se tivera contemplado en épocas anteriores pese a que non poidamos atopalo nos códigos legais. Dun xeito ou doutro, o que parece claro é que foi ao longo do noso período de estudo, ao longo dos séculos próximos ao milenio, cando os que non eran libres puideron ver aumentar os seus dereitos individuais sobre o seu peculio propio e cando tamén algúns inmobles chegarían a formar parte del, ben porque lles foran doados polo seu señor, ben porque os herdaran, ou ben porque simplemente os gañaran co seu propio esforzo —por

<sup>180</sup> *Vid supra*, capítulo 2.1.2, pp. 134 e ss.

<sup>181</sup> *Partidas*, V.12.2. *Vid.* una consideración similar sobre o peculio en *ibid.*, V.14.17. En xeral, véxanse máis arriba, no capítulo 2.1.3, páxs. 158 e ss.

exemplo, a través da *pressura*, ao colonizar e decruar un terreo por vez primeira—<sup>182</sup>.

A este respecto, ao dicir que en última instancia tamén o peculio do escravo/a e do servo/a non-libre pertencía ao seu señor, e ao demostralo cando nos referiamos ás leis polas que, ora se prohibía o seu alleamento, ora se estipulaba, cando menos, a necesidade dunha autorización señorial previa, o que estabamos a indicar era unha máxima presente non só na sociedade norpeninsular, senón tamén na maioría das sociedades escravistas ao longo da historia. O que indicabamos era que *a priori*, teórica e legalmente, o peculio non lle pertencía ao escravo/a máis que en base a unha decisión unilateral do seu amo, e só durante o tempo que durase a súa vida. Cando aquel non-libre morrese, os seus bens reverterían novamente no patrimonio do señor ou señora, estando este en posición de re-assignarllos a outra daquelas que eran as «súas persoas». Non obstante, na práctica, o normal foi que, unha vez falecido o individuo non-libre en cuestión, o señor lle transferise o seu peculio a algún dos seus parentes ou descendentes, circunstancia que, no caso dos establecidos autónoma e familiarmente como campesiños rendeiros era, ademais, perfectamente coherente cos intereses señoriais<sup>183</sup>. Seguramente, prácticas coma estas houberon de ser unha das principais razóns que se oculta detrás desa mellora da situación do *servus* altomedieval respecto da súa relación co seu peculio particular e dese aumento dos seus dereitos sobre el; do proceso que Sánchez-Albornoz deu en chamar como de «solidificación xurídica dos peculios dos servos», a raíz dalgúns dos documentos do noroeste peninsular que el mesmo estudou en detalle<sup>184</sup>. É dicir, que o que era unha práctica frecuente, se convertería co paso dos séculos nunha tradición, transformando así ao

---

<sup>182</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», pp. 1584-1591. Sobre o significado e as interpretacións historiográficas da *presura* máis recentes, *vid. infra*, neste capítulo, nota 187.

<sup>183</sup> *Vid.* PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, p. 182; cf. PELTERET (2001), *Slavery in Early Mediaeval England*, p. 242 (que amosa unha perspectiva un pouco distinta, ao considerar que o escravo si podía dispoñer do peculio ao seu antollo, pero non do resto de bens cedidos en usufruto polo amo/a).

<sup>184</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», pp. 1585-1590 (cita na p. 1590).

peculio nunha verdadeira posesión de carácter perpetuo. De feito, se as propias terras señoriais lle eran cedidas en usufruto a un non-libre, precisamente a perpetuidade, parece bastante sensato supoñer que aqueloutros bens cos que xa mantiña unha relación propietaria máis íntima tivesen que atoparse, como mínimo, nese mesmo horizonte cronolóxico de perenne duración. Ou sexa, que a consecuencia da consuetudinaria herdabilidade do peculio por parte do individuo non-libre, os seus vínculos para con aquel tiñan que ser necesariamente máis fondos e máis fortes, permitíndolle acadar así desta maneira uns dereitos que, en principio e *de iure*, non eran propios dos da súa condición socio-xurídica. Cara o final do século XIII, a lexislación elaborada na corte de Afonso X remataba de asentar este principio.

En definitiva, que a relación entre a propiedade e a non-liberdade na época que nos interesa non foi en absoluto branca ou negra. Así como houbo campesiños libres que foron tratados practicamente coma obxectos de propiedade e case en igualdade de condicións que aqueles que non eran libres, así tamén houbo situacións cambiantes, polas que existiron non-libres excepcionalmente propietarios, e libres que, en troques, vían vedada tal posibilidade.

Na nosa mostra documental, entre os *servi* dos primeiros séculos considerados, podemos comprobar perfectamente a existencia dese mencionado peculio de bens mobles e doutras posibles ganancias obtidas grazas ao propio esforzo. Así se desprende da xa referida doazón dunha nómina de persoas (*servis*) efectuada no ano 912 por Ordoño II a favor da igrexa apostólica compostelá, ao facer entrega delas xunto *cum omne hereditate eorum, peculiarem uel ganatum*. Un peculio que, ademais, a propia escritura diferenciaba claramente das terras nas que eles habitaban e traballaban como servos adscritos usufrutuarios pois, ao mesmo tempo, o propio monarca estipulaba que todos aqueles individuos continuarían servindo con ditas terras ao *loco apostolico*, da mesma maneira que antes o fixeran *ad partem dominicam*. E iso, incluso a pesar de que Ordoño decretaba tamén, e ao mesmo tempo, a súa manumisión, entregándollos á igrexa de

Santiago como clientela a perpetuidade, pero como unha clientela de condición libre e inxenua<sup>185</sup>.

Non só temos constancia documental de que o peculio dos membros do status servil existía. Sabemos tamén da posibilidade de ampliálo e de aumentalo, e sabémolo ademais na demostración da adquisición de bens de tipo inmobiliario, o que non deixa de ser substancialmente relevante. En efecto, cando Nunilu lle doaba a Hermenexildo e a Paterna unha oitava parte de *uilla mea nomine Frontiniani*, indicaba que esta lle chegara a ela por herdanza desde o seu avó Daildu, e a través de seu pai Fagino, e que o mesmo Daildu obtivera aquela vila *de suo seruo Frontiniano que presui de stirpe*<sup>186</sup>. É dicir, que ese Frontiniano, un non-libre, adquirira a *villa* a través do sistema da *pressura*, ben por decrual por vez primeira, apoderándose dela, ocupándoa e poñéndoa así en funcionamento —segundo a interpretación historiográfica tradicional—; ben ao establecer unha nova forma de dominio nun lugar que seguramente xa estaba sometido a actividade humana, pero que dese xeito entraba no sistema político e socioeconómico, pero tamén xurídico, das *villae* altomedievais —como defende a historiografía actual—, de aí que mesmo o lugar fose coñecido precisamente como a «*villa* de Frontiniano»<sup>187</sup>. Parece

<sup>185</sup> Santiago, doc. 23 (an. 912). Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1584, n. 156.

<sup>186</sup> Sobrado-I, doc. 63 (an. 877). M<sup>a</sup> Carmen Pallares refire, pola aparición dos condes de Présaras Hermenexildo e Paterna, e seguindo a tese inédita de M<sup>a</sup> Pardo Ferrín, que a data deste documento debe ser errónea e sitúao no ano 927 (PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 7). Xa o editara Claudio Sánchez-Albornoz, a quen lle tamén chamou a atención a capacidade deste *servus* para incrementar o peculio: SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1944), «Serie de documentos inéditos», doc. 12 y pp. 321-324.

<sup>187</sup> Vid. e.g. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1927]), «Muchas páginas más sobre las behetrías», p. 243. Sobre a *presura*, e con interpretacións do seu significado que diverxen ou matizan a xa tradicional, defendida entre outros por Sánchez-Albornoz, quen a vinculou aos ermos e despoboados necesarios para a súa dicotómica explicación da dinámica *despoboamento-repoboación* (visión resumida tamén en GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1975<sup>4</sup>), *Curso*, pp. 237-244, esp. p. 241), véxanse: GARCÍA DE CORTÁZAR (1988), *La sociedad rural*, esp. pp. 20-22, facendo fincapé no fenómeno da aculturación e da imposición dunha estrutura político-administrativa nova e allea, desvinculando ás *presuras* da idea de repoboación; BALIÑAS (1992), *Do mito á realidade*, esp. pp. 231-258, con especial atención ao sucedido nos territorios galaicos; REGLERO (1994), «La ocupación de la cuenca del Duero», pp. 138-150, onde fai fincapé na cuestión da legalidade-legalización que supón levar a efecto unha *presura* e na súa posible vinculación co crecemento demográfico e coa expansión agraria; LARREA (2007) «Construir



bastante plausible soste que a vila se bautizara co seu nome porque tivera sido el mesmo quen a puxera en explotación<sup>188</sup>, o que lle tería permitido aumentar o seu peculio patrimonial polo menos coa metade da súa extensión, en razón de ter sido el o seu colonizador, fundador ou transformador, mentres que o 50% restante lle correspondería ao seu *dominus*<sup>189</sup>.

---

iglesias, construír territorio», pp. 321-336, quen vira as tornas e considera directamente que a *presura* é un mecanismo empregado para a xeración de redes clientelares —e integrar nelas aos notables e elites locais— que se introduce nunha paisaxe e nunhas regras de xogo xa preexistentes, é dicir, que se integra nas lóxicas comunitarias do marco local —e supralocal—, e que o fai sen que supoña realmente unha transformación nas formas de apropiación do territorio; recentemente, nesta mesma senda marcada por J. J. Larrea posicionouse tamén o traballo de Álvaro Carvajal, para quen a *presura* supoña realmente a implantación dun novo dominio sobre un entorno que xa estaba sometido a algún tipo de actividade humana, ocupado e non abandonado nin baldío, coas súas verbas: «la *presura* se presentaría en estos casos como la ficción jurídica que vehiculaba el discurso con el que estas élites justificaban la apropiación de estos espacios», CARVAJAL (2017), *Bajo la máscara del «regnum»*, p. 103 (tamén ID. (2013), «Sociedad y territorio», *pássim*, esp. pp. 108-109). Desvinculación coa idea dos ermos ou baleiros despoboados que xa remarcara unhas décadas antes BOTELLA (1988), *La serna*, pp. 11-20 e 79-80.

<sup>188</sup> Sobre a toponimia derivada dos «nomes de *possessores*» son de obrigada referencia senllos traballos xa clásicos de PIEL (1947), «Nomes de “*possessores*”», pp. 143-202 e ID. (1947), «Nomes de “*possessores*” (cont.)», pp. 283-407. *Vid.* tamén BOULLÓN (1999), *Antroponimia*, pp. 61-66 (que cita precisamente o caso da *villa Frontiniani* en p. 62).

<sup>189</sup> Esa era a porcentaxe que, segundo López Alsina, lle debía entregar un *casati* ao seu *dominus* «de las tierras que roturasen o de todo aquello que plantasen en la *villa*», LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 227, *vid.* tamén p. 219, n. 310. A propia lexislación visigoda contemplaba esta cuestión ao referir a situación dos *libertos* en LV, V.7.13. No tocante á toponimia asociada a antropónimos, frecuente no noroeste peninsular, é posible que en certos casos esta asociación tivese relación cunha certa posición social privilexiada do individuo que lle deu nome á *villa* dentro da súa comunidade, como sagazmente apuntou Álvaro CARVAJAL (2017), *Bajo la máscara del «regnum»*, pp. 98-99. Porén, cando os *pressores* foron *servi* isto resulta máis dubidoso. Poderíamos soste que eses *servi* fosen persoas de alto status (*idonei*) e mesmo que actuasen baixo a delegación e a dirección do seu poderoso *dominus*, mais cabería preguntarse por que foron eles os que lle deron nome ao lugar e non precisamente os seus señores. É máis, aínda que non é obxecto deste traballo, en base a uns primeiros e incipientes resultados de dous proxectos de investigación consecutivos, cuxo investigador principal é J. C. Sánchez Pardo, e que toman como unha das súas bases de traballo á toponimia galega, EMCHAHE (PCIG12-GA-2012-334068) e TERPOMED (2016-PG065. REF.ED431F 2016/17), cabe apuntar o feito de que moitas desas *villa de [X]* —carecemos de cifras exactas neste sentido— non son localizables na toponimia actual (*vid.* FERNÁNDEZ FERREIRO e SÁNCHEZ PARDO (2018), «A toponimia galega e a Alta Idade Media»). Precisamente, ese é o caso da *villa Frontiniani*, un topónimo que parece extinto. Unha circunstancia que fai pensar en que seguramente se tratase a miúdo de *villae in villa* —como por outra banda demostran moitas escrituras ao referir a *villa de [X]* situándoa *in [Y]*, o cal adoita corresponderse ao topónimo dunha aldea que si é identificable—. É dicir, que serían unidades de produción e uso familiar no *intus*, con dereitos territoriais e de uso aparelados nos espazos de *foris*, localizadas no

→



Con todo, o mesmo documento revela que foi grazas á actuación de Frontiniano que a devandita *villa*, parece entenderse que integramente, pasara ao patrimonio dun membro da elite social, Daildu, «non sabemos se a título de doazón ou de herdanza», especula Gonzalo Martínez Díez<sup>190</sup>. Certamente, cabe tanto a posibilidade de que o propio Frontiniano decidise entregarlle ao seu señor a súa propia metade dos inmobles nalgún momento posterior ao da *pressura*, como que, simplemente, lle chegase ao avó de Nunilu en herdanza, ao ter falecido aquel non-libre seu sen descendencia ningunha —que en ningún momento se indique que a *villa* continuaba a estar habitada por *servi* podería ser sintomático disto último—. Mais existe tamén unha terceira posibilidade. Unha terceira opción pola que, mentres o *dominium* sobre a *villa*, a imposición dunha nova forma de control político sobre a terra, tería ido a parar íntegro ao avó de Nunilo, dentro dela, a metade das explotacións agrarias, dereitos nos comunais e dos espazos produtivos individuais apropiados quedasen para o peculio servil de Frontiniano, debido tal vez ao ímprobo esforzo de telos colonizado, fundado ou edificado. A este respecto, non debemos esquecer que os individuos de status servil non tiñan permitido ostentar *dominium* ningún; menos aínda haberían de poder converterse nos *domini* ou señores dun lugar de habitación e explotación. En efecto, esta terceira opción encaixaría á perfección coa explicación do sistema de *villae* estudado por López Alsina, sendo así que, o que aquí se tería repartido —lembramos que Nunilo entregaba agora tan só a súa parte, 1/8 do predio— fose realmente o dominio sobre a *villa Frontiniani*, sen que tal fragmentación señorial alterase de ningunha maneira a estrutura interna daquel espazo físico<sup>191</sup>. Razón de máis, en

---

interior dos termos de aldeas e núcleos comunitarios de habitación e explotación previos. Unha cuestión que, por outra parte, apoia claramente a posición do propio Álvaro Carvajal e de Juan José Larrea xa citada, de que as *pressuras* fosen realmente mecanismos xurídicos de control e dominio, que se introducían nunha paisaxe e unhas regras de xogo preexistentes, alterándoas (*vid. supra*, nota 187). Sobre *intus e foris*, como elementos centrais e «autoexcluíntes» da organización do espazo aldeán altomedieval, véxase: LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *Op. cit.*, p. 205; LARREA (2008), «*De la invisibilidad*», pp. 185-193.

<sup>190</sup> MARTÍNEZ DÍEZ (1965), «Las instituciones del reino astur», p. 87.

efecto, para que non se fixese necesaria referencia ningunha aos habitantes do lugar en cuestión, previos ou posteriores, nin tampouco ás posesións e explotacións duns posibles descendentes do *servus* Frontiniano dentro da vila que tivera sido «fundada» como tal polo seu devanceiro.

Non podemos verificar cal destas tres posibilidades tivo lugar na *villa* de Frontiniano. Porén, do que non cabe dúbida é de que un *servus* podía engadir terras e dereitos inmobiliarios ao seu peculio propio a través da adquisición por medio da *pressura*. E non nos debe estrañar. A todas luces, este tipo de adquisicións beneficiaban tamén aos seus señores, tanto por ese mencionado 50% de todo o decruado e plantado que a eles —ou elas— lles correspondía, acrecentándose así o patrimonio señorial, como tamén polos seus dereitos na herdanza dese aumentado peculio á morte do *servus* titular del<sup>192</sup>. E non podemos esquecer tampouco que o enriquecemento dos individuos non-libres podía dar lugar ás veces a que estes estivesen en condicións de mercarlle a súa propia liberdade xurídica ao seu señor, usando así o propio peculio como o medio de pago —como xa se estipulara na lexislación da época visigoda—. Posibilidade esta, que non deixaba de ser tamén claramente beneficiosa para ámbalas dúas partes<sup>193</sup>.

Frontiniano non foi o único non-libre *pressor* que colonizou e fundou unha *villa* para a súa posta en cultivo e para o seu poboamento. O mesmo tipo de referencia se facía no fronteirizo territorio portugués

---

<sup>191</sup> Sobre o funcionamento do sistema de *villae*, dende o plano económico, social e político na Galicia altomedieval, LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 204-236, sobre a división do seu dominio esp. p. 207. Vid. tamén, PALLARES e PORTELA (1995), «De la *villa* del siglo IX a la aldea del siglo XIII»; ID. (1998), «La villa por dentro».

<sup>192</sup> Xa dixemos que, en realidade, a teoría xurídica indicaba que o peculio só se concedía para a vida do *servus* e que á súa morte, revertía no amo, aínda que na práctica isto non adoitase ocorrer. Porén, segundo a lei visigoda, mesmo o antigo amo retiña aínda certos dereitos na herdanza daqueles dos seus *libertos* despois de telos manumitido: el seguiría sendo o herdeiro dos seus bens no caso de que morresen sen descendencia: *LV*, V.7.14.

<sup>193</sup> Sobre a redención por compra de un mesmo na lei visigoda: *LV*, V.4.16. Vid. *infra* tamén, cap. 8.2.1 p. 577. En palabras de Fernando López Alsina: «En la sociedad altomedieval existían los mecanismos adecuados para que cualquier siervo que quisiese o pudiese, a costa de un esfuerzo improbable y sobrehumano, adquiriese un pequeño patrimonio con el que tentar a su *dominus*, para que le vendiese su libertad jurídica», LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 227-228.

nun documento datado a inicios do século X —aínda que posiblemente interpolado—, ao indicarse que no lugar de *Villa Coua ad Portu de Latrones* fora tamén un *servus*, chamado Picon, o encargado de efectuar tales *pressuras*<sup>194</sup>. En realidade, poderíamos sospeitar que este tipo de accións, moi posiblemente haberían de estar directamente orientadas e dirixidas polos *domini*, é dicir, polas elites, tendo en conta os beneficios que sen dúbida obtiñan promovéndoas. Entre eles, a súa introdución —mesmo intromisión— na articulación das lóxicas económicas campesiñas de carácter comunitario e a adquisición de dereitos sobre algúns dos seus espazos produtivos, tanto dos compartidos como dos propios e compartimentados. É dicir, a súa introdución como actores sociais e económicos nun espazo que moi posiblemente xa estaba ocupado e explotado con anterioridade á chegada do *pressor*.

Sabemos tamén de varios *servitiales* que eran pequenos propietarios de terras. É o caso dun tal Vimara, que no ano 1007 lle vendeu, xunto con súa nai, unha viña e a metade doutra no lugar de *Regini* ao prepósito celanovés Cresconio a cambio dun lenzo e dunha módica cantidade de pan e de viño<sup>195</sup>. Ou o dun matrimonio de *serviciales* —Martíño e Fromariga—, que servían a dona Mumadona Dias<sup>196</sup> na *casa* que ela tiña en S<sup>o</sup> Martinho, onde minguaran ao parecer a riqueza desta muller nobre nunha cantidade que se cuantificaba próxima aos 190 modios de xéneros, entre cereais e viño.

---

<sup>194</sup> *PMH*, doc. 3 / Lorv<sup>o</sup>, doc. 47. Os editores de *PMH* situárano en tempos de Ordoño I (850-866), pois a escritura foi transcrita como da Era 848 (an. 811). Porén, semella que o máis probable é que a datación do documento se referise á Era do 948, é dicir, ao ano 911. Así o apuntaba xa Emilio SÁEZ (1948), *Los ascendientes*, p. 87; ao que segue CARRIEDO (1998/99), «Los episcopologios portugueses en los siglos IX y X», p. 376, n. 110; e véxanse tamén os comentarios de J.M. FERNÁNDEZ CATÓN na edición do *Liber lorvanense*, con algúns matices máis acerca das incongruencias cronolóxicas dalgún dos confirmadores (Lorv<sup>o</sup>, pp. 476-7). Con todo, como dicíamos, moi posiblemente se trate dun documento interpolado, intentando realzar a súa antigüidade e autenticidade e, con ela, tamén a do propio mosteiro de Lorv<sup>o</sup>, dentro do labor de relectura do pasado e de reconstrución da memoria histórica *laurbanense*, vid. AILLET (2009), «El monasterio de Lorv<sup>o</sup>», *pássim*, esp. p. 74 sobre este mesmo documento.

<sup>195</sup> Celanova, doc. 201 (an. 1007).

<sup>196</sup> Esta era a neta da célebre condesa homónima fundadora do mosteiro de Guimarães, segundo o indica MATTOSO (1981), *A nobreza medieval portuguesa*, p. 141.

Por tal dispendio e diminución no *ganato* de dona Mumadona, o matrimonio servil houbo de afrontar unha débeda imposible de pagar, sendo así que aquela que era a súa señora acabaría por recibir de parte deles —por medio duns fiadores— e a través dunha escritura datada no ano 1009, todo o que posuían no lugar de Nespereira, tanto do adquirido por herdanza, como do gañado por compra (*de parentela quomodo de comparatela*)<sup>197</sup>. Mesmo entre a documentación leonesa máis temperá, nun documento do ano 870, se rexistraba a un *servus* chamado Flaciano efectuando unha *carta de profiliación* a favor do seu propio señor don Nuno<sup>198</sup>. É dicir, facéndoo partícipe, xunto cos seus propios fillos e fillas, da herdanza que el habería de testarlles e que se situaba en dúas *villae*, *Bollacare* e *Capruniana*. Flaciano actuaba así como un verdadeiro propietario sobre os seus bens propios, por moito que, legalmente, non fosen completamente seus. El decidía o seu destino, ben é certo que, en ningún caso parecían saír do *dominium* de don Nuno. Todo o contrario. Nuno ata era obsequiado, pois ía poder dispor directamente dunha parte dese peculio por propia vontade do seu *servus*. Desde logo, podemos sospeitar que se a decisión de Flaciano prexudicase os intereses do seu *dominus*, a cousa había de ser ben distinta.

En calquera caso, parece máis que probado que se ben legalmente un non-libre tiña vedado o dereito de propiedade, na práctica real, algúns deles, aínda que fosen poucos, si estiveron bastante preto de ostentalo. Polo menos, no que respecta ao seu peculio particular e, sobre todo, e máis en concreto, a aquel gando menor e ornamentos que formaban unha parte fundamental del; aqueles *villibus et parvis rebus* dos que xa varios séculos atrás se afirmaba claramente que os *servi* podían allear libremente sen precisar sequera da autorización do seu señor<sup>199</sup>. Efectivamente, así o demostran os referidos documentos dos séculos X e XI nos que se indica claramente que un individuo non-libre

<sup>197</sup> *PMH*, doc. 212 (an. 1009) [Editado tamén én: *VMH*, doc. 22 e *LM*, doc. 8]. Outros *servitiales* que acrecentaron o patrimonio da súa señora foron os de Munia: Sobrado-I, 50 (an. 1040).

<sup>198</sup> León, doc. 4 (an. 870); tamén editado en *SDIRA*, doc. 12 (*vid.* tamén pp. 321-324).

<sup>199</sup> Ver de novo no capítulo 2.1.1, a nota 31.

podía acrecentar o seu patrimonio propio a través do seu esforzo particular.

Non só iso, ese peculio servil, que como acabamos de ver podía chegar a estar parcialmente conformado incluso por terras —e isto resulta máis que salientable por seren estas o medio de riqueza e de status social máis importante—, podía acrecentarse igualmente coa herdanza e mesmo coa adquisición por compra. Así se desprende desas expresións citadas unhas liñas máis arriba, utilizadas para referir a orixe dos bens do matrimonio servil de Mumadona Dias no lugar de Nespereira; e así tamén, do feito de que Donazano, anteriormente casado cunha muller non-libre chamada Leodesinda e agora viúvo, puidese terlle legado aos seus dous fillos —aos que cualifica expresamente de *mancipios propios de Osoredo Tructesindiz* por parte materna— todo canto tiña, tanto en terras, como en animais e en bens mobles<sup>200</sup>. Isto é, Petro e Crementina, que era como se chamaban os fillos de Donazano, non só herdaran de súa nai a súa condición xurídica servil, senón que tamén de parte do seu outro proxenitor libre recibiran un bo montante patrimonial co que, de seguro, se houberon de situar en bastantes mellores condicións que o resto dos seus homólogos; e acaso mesmo tamén que doutros moitos campesiños xuridicamente libres.

Bens *de parentela*, dicían os serviciais de dona Mumadona<sup>201</sup>. Acabamos de ver un exemplo evidente da posibilidade de que os fillos e fillas herdasen propiedades de parte dun pai que era *ingenuus*. Séculos máis tarde tamén a lexislación afonsina o reflectiría, ao afirmarse que, efectivamente, e baixo certas condicións, un non-libre si podía ser establecido como herdeiro. Iso si, sen deixar de recordar continuamente, que a herdanza en cuestión, en realidade, pasaba a engrosar o patrimonio señorial<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup> PMH, doc. 185 (an. 1001). Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», pp. 1585-1586, esp. n. 157.

<sup>201</sup> PMH, doc. 212 (an. 1009), *vid. supra*.

<sup>202</sup> Vid. por exemplo: *Partidas*, IV.21.7; VI.1.28; VI.3.2, 3, 21, 23 e 25.

E os bens *de comparatela*? A expresión verificaba que os non-libres tamén podían mercar propiedades. É obvio que era unha expresión de carácter formular e estereotipado, pero tamén o é que os redactores non a terían empregado se Martiño e Fromariga non estivesen efectivamente capacitados, tanto para herdar como para comprar. En efecto, nun preito datado no ano 1011, que enfrontou aos nobres Tructesindo Guimíríz e Rodrigo Fróilaz, este último reclamou como propia unha herdade do lugar de Gilhabreu (Vila do Conde, Portugal), en razón de que, conforme á súa versión, esta pertencía a un *serbo* do seu avó chamado Asperigo. Un *serbo* que, ademais, e segundo afirmaba expresamente Rodrigo, obtivera tal predio por medio dunha carta de venda<sup>203</sup>. Aínda que Rodrigo Fróilaz non foi quen de demostrar o que demandaba, nin por medio de testemuñas, nin aportando esa suposta escritura de venda por medio da que *Asperigo*, presuntamente, tivera mercado a propiedade reclamada (*nulla scriptura inde in concilio non dedit*), parece evidente que defender tal versión nun xuízo implicaba, como mínimo, a posibilidade de que tal cousa puidese ocorrer. É dicir, que un *serbo* puidese, efectivamente, mercar con pleno dereito unha herdade.

Como dicíamos, a asemblea conciliar fallou a favor de Tructesindo Guimíríz. El si revelou, por medio de testemuñas, cal fora a historia pola que pasara aquel inmobile ata acabar por chegar ás súas mans —había xa 35 anos—. Non só iso, a propia defensa de Tructesindo argüía que a herdade en orixe pertencera a un tal Nausto e que era *de ingenuita*, isto é, que aquelas terras nada tiñan que ver cunha posesión de carácter servil<sup>204</sup>. Caracterización do inmobile como «inxenuo» que nos permite deducir que as propiedades inmobiliarias que puidesen chegar a ser posuídas por un individuo non-libre quedaban dalgún xeito social, simbólica e publicamente «marcadas»

<sup>203</sup> *ſ in ipse concilio dicente fuit Ruderigo Froilaz contra Tructesindo Guimiriz qualiter foit ipsa ereditate de Asperigo, quos fuit serbo de suo auio, per cartula uenditionis quos fuit facta de ipse serbo et nulla scriptura inde in concilio non dedit. Et dicente erit Tructesindo Guimiriz contra Rugerigo qualiter foit ipsa ereditate de Nausti de ingenuita et teneo illa de odie anos XXXV per carta que inde mici fecerunt..., PMH, doc. 216 (an. 1011).*

<sup>204</sup> *Vid. nota precedente.*



pola propia condición xurídica servil do seu propietario. Tiñan unha tacha, un estigma, un identificativo particular e este seguramente se debese a que carrexaban consigo maiores obrigas, cargas e servizos para os seus posuidores que o resto de inmobles, mesmo aínda que no futuro tales posuidores ostentasen un status libre. Cargas e servizos, aparelados tamén ao feito de que o *servus* non era libre para allear tales terras, senón que debía contar co acordo do seu señor, a quen no fondo pertencían realmente como xa levamos recordando continuamente. Defender que eran *de ingenuita* supuña por tanto defender que non lle debían nada a ninguén, que ninguén estaba por enriba do seu propietario; era defender que a propiedade sobre as mesmas tiña carácter eminente.

Ese selo distintivo aplicado ás propiedades inmobiliarias, como terras libres ou como terras servís, non deixa de recordarnos o que se desprendía tamén do contido dos polípticos da época carolinxia, con aquela xa tópica diferenciación dentro das grandes propiedades dos mosteiros do reino franco, entre *mansos inxenuos* e *mansos servís*<sup>205</sup>. Mais que tamén se parece confirmar directamente no territorio galego-portugués a través dos chamados «contratos de servicialía», e do feito de que se denominase a certas terras, precisamente, *servicialias*. Unha denominación relativamente frecuente cara os séculos XII e XIII, e para as cales tal cualificación parecía estar a lembrar un certo pasado servil dos seus antigos posuidores<sup>206</sup>.

En calquera caso, queda probado por tanto que, mentres fose baixo a atenta mirada do seu *dominus*, un non-libre podía posuír bens en plena propiedade e mesmo tamén allealos, así como levar a cabo

---

<sup>205</sup> E.g. BLOCH (1986 [1939]), *La sociedad feudal*, p. 254. DUBY (1989<sup>10</sup>), *Guerreros y campesinos*, pp. 104-122.

<sup>206</sup> «Entre 1160 y 1220 Sobrado adquiere ocho *servicialia*. El hecho de que fueran propiedad del rey o de los nobles, junto a que, en ocasiones, su concesión incluyera a las personas encargadas de su explotación, nos hacen pensar en que, por lo menos en principio, debieron ser tierras sobre las que se había instalado una familia servil», PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 144, n. 74. Por outra banda, segundo o *Lexicon* de Niermeyer, «*Servitalis* (<*servitium*). Locutio mansus servitalis: idem quod mansus servilis, tenure qui a été primitivement concédée à un serf — holding granted originally to a serf», NIERMEYER (1976), *Mediae Latinitatis Lexicon*, vol. 1, p. 964. *Vid.* tamén RÍOS (1993), *As orixes do foro*, p. 209.



negocios privados como os de calquera outro campesiño veciño seu, sempre que contase coa convivencia e coa autorización señorial. Se o peculio aumentado e gañado polo *servus* grazas ao seu traballo era suficiente como para adquirir propiedades inmobiliarias, non parece dubidoso pensar que facilmente podería contar co apoio do seu amo para tal operación.

Precisamente, no tocante a esa necesaria participación dos *domini* nos negocios daqueles que eran os homes e as mulleres da súa posesión, sobre a necesidade dese permiso, autorización ou anuencia para poder levar a efecto tratos e transaccións económicas, que tanto insisten en proclamar as fontes xurídicas, tamén sobre isto un dos nosos rexistros escritos proporciona unha raiola de luz a respecto da súa aplicación práctica. Falamos en concreto dunha escritura de venda portuguesa da que se conservaron dúas copias, unha reproducida no libro-tombo de S<sup>ño</sup> Sim<sup>o</sup> da Junqueira, a outra pertencente aos fondos arquivísticos do coimbrán Colegio da Graça e, segundo os editores dos *PMH*, custodiada dende había pouco tempo —lembramos que a edición do terceiro volume dos *PMH* se publicou en 1867— nun arquivo de titularidade pública. Estas dúas escrituras idénticas, datadas en 1017 unha e en 1027 a outra, sen dúbida por algún erro na transcripción da súa data —posiblemente ao copialo para ser incluído no códice monástico da Junqueira—, amosan claramente a participación dunha *domina*, en concreto dunha condessa, chamada dona Munia, na venda dunha serie de herdades que estaba a ser efectuada por catro individuos de status servil<sup>207</sup>.

---

<sup>207</sup> Información que extraemos da proporcionada polos propios editores no rexesto que lle deron aos dous documentos. Sobre *PMH*, doc. 232 (an. 1017): *Descriptimus ex codice qui titulum Tombo de S. Sim<sup>o</sup> da Junqueira, T. III, prae se fert; apographum mendis quam plurimis evidenter refertum, sed non nobis aliud manet exemplar*. Respecto de *ibid.*, doc. 263 (an. 1027): *Charta autographa, ex scrinio Collegii da Graça Conimbricensis in Publicum Archivum nuper delata, nobis textum suppeditavit*. O contido de ámbolos dous documentos é exactamente o mesmo, pero o copista que redactou o tomo monástico reelabora certos aspectos, como por exemplo a transcripción de todas as cantidades numéricas en letra, tanto no caso dos prezos pagados na venda como dos numerais da data, a inclusión de maiúsculas en nomes e títulos, cambios na puntuación do texto, e a lectura errónea dalgunhas letras, especialmente ao transcribir os nomes dos intervenientes ou o do topónimo onde se situaban os inmobles vendidos.

As herdades en cuestión situábanse todas nun lugar chamado Corneira, ao pé do río Ave e do *castro Vermudi*, no territorio *portucalensis*. O comprador era un matrimonio, conformado por un tal Abunagar Trastemíriz e a súa esposa, Aragonta Agániz. Os outorgantes e vendedores eran, como dicíamos, catro individuos: unha muller, chamada Matre Froilóniz, e tres homes, Nebrigio, Sentario e Sisnando Odóriz —serían tres irmáns e por iso só se lle outorgaba apelido ao último deles? Se cadra si, mais non podemos afirmalo con total certeza—. Ata aquí nada diferente dos centos de vendas rexistradas nas nosas coleccións diplomáticas. O verdadeiramente interesante para nós chega cando avanzamos un pouco máis na lectura deste trato pois, en efecto, unha vez presentados os intervenientes e localizadas as posesións a vender, atopámonos cos detalles da propia transacción. Non será unha operación conxunta, senón que cadaquén estaba a vender a súa parte e, xa que logo, recibirá un prezo individualizado por ela. Sentario acorda recibir 24 modios polo seu inmovible. Nebrigio acepta obter 1 boi, valorado en 14 modios, e engadir ao prezo da compra outros 2 modios máis en millo miúdo, a cambio da súa propiedade. Matre, pola súa parte, recibirá só produtos de carácter téxtil: unha alfombra ou tapiz (*tappede nouo*) de 30 soldos de valoración e a pel dun año, tamén cifrado noutros 30 soldos<sup>208</sup>. Finalmente, temos unha cuarta e última transacción, a que foi efectuada por unha tal Sonilli. É dicir, por unha muller que non nos fora presentada ao inicio da escritura e que en realidade non lle estaba a vender a súa herdade a Abunagar e Aragonda, senón que llela estaba a entregar por causa penal: ela tivera en custodia a unha muller, baixo o aval ou a multa económica dunha cantidade equivalente a dez bois, e a devandita muller á que debía custodiar —chamada *Reoesenda*—, conseguira fuxir; por esta razón, debía agora compensar a citada Sonilli o incumprimento do seu compromiso coa entrega dun inmovible

---

<sup>208</sup> Interpretamos que a información máis fidedigna procede do diploma datado no ano 1027, pois como dixemos na nota anterior a copia reproducida no tombo do cenobio da Junqueira parece posuír algúns erros, aparte do máis evidente de datar en dez anos antes a escritura. Neste sentido, o copista monástico transcribe que Matre Froilóniz recibe un tapiz de 70 soldos (*septuaginta solidos*), e non de trinta, seguramente por unha lectura equivocada de XXX<sup>a</sup> como LXX<sup>a</sup> (*vid. PMH*, doc. 232, an. 1017, *cf. ibíd.*, doc. 263).

da súa propiedade. Finalmente, cabe engadir que, como se pode ver, nada sabemos do prezo que foi recibido polo cuarto dos vendedores e outorgantes, Sisnando Odóriz<sup>209</sup>.

Deste relato xa se pode ver que non se trata dunha *kartula vendicionis* ao uso. A inclusión de múltiples vendas nunha mesma escritura, aínda que non é descoñecida, non é sen dúbida o tipo de carta de venda máis frecuente. Mesturar a venda de varias propiedades co pago dunha transacción xudicial, rexistrando tódalas operacións co mesmo diploma é aínda moito máis anómalo se cabe. Agora ben, o verdadeiramente interesante para un estudo da servidume e a non-liberdade no noroeste peninsular aparece no contido textual, cando é o momento de reflectir por escrito a cantidade acordada para a venda da propiedade pertencente a Matre Froilóniz. Chegados a ese punto, dísenos: *et ego comitessa domna Munia una pariter cum mancipia mea nomine Matre Froilóniz accepimus de uos in nostro precio uno tappede nouo in XXX<sup>a</sup> solidos et una pelle agnninia in XXX<sup>a</sup> solidos*<sup>210</sup>. Está ben claro: a condesa dona Munia, xunto coa súa *mancipia*, chamada Matre Froilóniz, aceptaban de parte dos compradores o tapiz e a pel animal xa referidos. Non era só Matre a que vendía, tamén o facía a condesa. E o que fai a interpretación indubidable é que Matre era cualificada de *mancipia mea*, xa que logo, de ser unha muller sen liberdade, unha posesión de dona Munia. Como acabamos de dicir, na presentación dos vendedores só se nos falaba de Matre, polo que é case seguro que era ela a propietaria da herdade vendida en Corneira. Porén, como dicía o dereito, non podía allear os seus bens, e moito menos un inmovible, sen a anuencia señorial, sen o permiso da súa *domina*. Deste xeito, dona Munia e Matre aparecían as dúas como negociadoras do prezo pagado por Abunagar e Aragonta. O recibido a cambio da venda debía satisfacer tanto a Matre como á condesa. Ao

<sup>209</sup> Non se trata dunha equivocación nos nomes e que erroneamente o copista trocase Sisnando por Sonilli, pois son os cinco, Matre, Nebrigio, Sentario, pero tamén Sisnando e a propia Sonilli, os que volven aparecer nas confirmacións e corroboracións finais da escritura —*vid. nota infra*—. Quizais simplemente fose un lapsus do escribán o que provocase a omisión sobre o detalle do prezo da venda da propiedade de Sisnando.

<sup>210</sup> *PMH*, docs. 263 e 232 (an. 1027 e 1017).

fin e ao cabo, o peculio da súa *mancipia* tamén formaba parte do patrimonio condal e ademais, no caso de morrer Matre e de facelo sen deixar descendencia, ese peculio ingresaría incluso a tódolos efectos no conxunto dos bens que eran propiedade de dona Munia.

Unha última cuestión queda aínda por engadir a respecto deste excepcional documento. A saber, xa no escatocolo diplomático, no lugar destinado ás confirmacións finais da escritura, todos os outorgantes implicados recoñecían explicitamente a dona Munia, na súa calidade de condesa, como a súa señora, como *nostra domna comitessa*<sup>211</sup>. E o que é máis, todos eles, os cinco, dicían estar actuando co permiso ou co acordo de tódolos seus señores, ademais do da propia dona Munia<sup>212</sup>. Parece claro por tanto que todos os implicados na venda múltiple tiñan unha condición socio-xurídica servil, o que os supuña sometidos aos designios e á vontade dos seus *domnos* e sen a potestade para seren libres de facer ou desfacer co futuro dos seus bens. Desá citada confirmación final derivase que non só a *mancipia* Matre Froilóniz precisaba da convivencia da súa señora, tamén o resto dos vendedores estaba a actuar baixo a autorización señorial respectiva, por moito que non se lles cualificase de *mancipii* de forma explícita ou que na escritura só se rexistrase a intervención dun daqueles axentes señoriais, como involucrado nas negociacións polo prezo dunha das catro vendas alí consignadas. Mesmo cabe sospeitar que moi posiblemente houbo de ser a propia dona Munia quen, na súa calidade de condesa, tería impartido xustiza e quen por tanto tería ditado a sentenza sobre o caso de Sonilli, ao mesmo tempo que, en calidade de señora, interviña tamén no tocante ao asunto concreto da venda de inmobles efectuada pola súa *mancipia* Matre. As dúas esferas do poder representadas e mesmo mesturadas nunha soa e única escritura.

---

<sup>211</sup> *Nos subranominatos Matre et Nebrigio et Sentario et Sisinando Odoriz pro illa campia et Sonilli ad persolta de tolos nostros domnos et de illa nostra domna comitessa domna Munia in anc cartula uenditionis et firmitatis manus nostras rouoramus* (PMH, docs. 263 e 232).

<sup>212</sup> Segundo Anne Grondeux, o uso do neoloxismo *persolta* tería significados ben diferentes no territorio peninsular respecto da área anglo-normanda, sendo así que no ámbito ibérico supoñería, precisamente, «permiso, ou consentimento outorgado para unha venda», GRONDEUX (2005), «Les néologismes», p. 189.

Por suposto, todo canto levamos relatado se refire única e exclusivamente aos bens propios, ao peculio dos non-libres. Case non é preciso aclarar que no porvir dos bens inmobiliarios dos que se tiña a posesión e non a propiedade, daqueles que eran cedidos nalgunha modalidade particular de tenencia ou de arrendo por parte señorial, o rendeiro non tiña nin voz nin voto ningún. Non a tiña polo xeral o arrendatario *ingenuus*, menos aínda a podía ter un *servus*. Isto xa foi perfectamente perceptible repetidamente no feito de que os habitantes servís das terras puidesen ser mercados e vendidos, permutados ou transferidos de calquera xeito xunto con elas, como estivemos a ver unhas páxinas máis atrás. Agora ben, consideramos que resulta especialmente interesante citar aquí, tan só a modo de exemplo, un caso concreto proporcionado pola documentación producida polo mosteiro de Samos: o do *servus* Vimara Baroncéliz.

Este individuo aparece mencionado ata en tres ocasións distintas na documentación do tombo samonense e sempre vencellándoselle á venda de terras. Primeiro, á altura do ano 1031, cando un matrimonio realiza unha doazón a favor do mosteiro de Santiago de Barbadelo e, entre os múltiples bens doados, se atopan as terras que un tal Honorigo lle mercara a este Vimara Baroncéliz<sup>213</sup>. En segundo lugar, no inventario-testamento do abade Diego de Samos, polo que este rexistrou tódolos bens cos que acrecentara os dominios do seu cenobio durante a súa prelatura (1020-1061 aprox., posiblemente *ca.* 1060 para este documento), e onde novamente nos atopamos con que Vimara Baroncéliz lle vendera unha *villa* a don Diego, situada no lugar berciano de Vilela<sup>214</sup>. E finalmente, en terceiro e último lugar, en xuño do ano 1074, cando unha muller, chamada Urraca Díaz, efectuaba

<sup>213</sup> Samos, doc. 74: *ĵ et illas comparationes quas comparavit Honoricus Soniariquiz, comparavit de Vimara Baroncelliz et de Gontemiro presbitero, istas comparationes ad integro hic testamus...* Cabe aclarar que a plena coincidencia antroponímica, nun nome de dous elementos, xunto á cuestión cronolóxica (an. 1031), plausible respecto da datación das outras dúas escrituras —*vid. infra*— invitan a considerar que este Vimara é sempre o mesmo individuo (así o cre tamén LUCAS ÁLVAREZ: *vid.* Samos, p. 552). Porén, tamén é certo que semella que os bens aquí doados se localizaban relativamente preto de Barbadelo e non no Bierzo, como ocorre coas dúas aparicións restantes de Vimara Baroncéliz.

<sup>214</sup> Samos, doc. 15: *et hic [in territorio Bergidense, hic in Vilella] alia villa que comparavimus de Vimara Baroncelliz.*

xunto ao seu fillo a doazón da metade doutra *villa*, tamén localizada en Vilela do Bierzo, no lugar de Villalonga, a favor do mosteiro de Samos. Unha metade que ela dicía ter recibido *in porcione inter meos germanos per directa linea*, isto é, por herdanza familiar, e que ademais pertencera ao propio Vimara Baroncéliz e á súa muller Placidia, *qui fuerunt servi nostri* ou, o que é o mesmo, que non eran libres e que facían parte do *dominium* da propia Urraca<sup>215</sup>.

Como vemos, de non ser por esa última escritura nada nos permitiría sospeitar da condición servil de Vimara, quen, por outra parte, parecía ser un non-libre cun peculio patrimonial de relativa consideración, se interpretamos que as dúas mencións precedentes se referían á venda de terras propias. Mais un peculio que, en calquera caso, e en consonancia cos procesos de degradación da liberdade de moitos dos campesiños que veremos máis adiante<sup>216</sup>, tamén estaba a minguar. Agora ben, neste último documento percíbese nitidamente a barreira que separa a ámbolos dous tipos de bens. Os bens en tenencia non pertencían en absoluto ao tenencieiro, que só podía desfrutar do seu usufruto e efectuar o correspondente e obrigado *servitium* ao axente señorial. A *villa* doada por Urraca era, segundo ela mesma afirmaba, *meam propriam* e fóralle legada polos seus proxenitores formando parte da porción de herdanza que lle correspondía entre os seus demais irmáns e irmás; ao mesmo tempo, indicaba tamén que tal inmovble *fuit* de Vimara e de Placidia, pero sen esquecer aclarar e engadir, de inmediato, que esa parella tamén formaba parte da súa propiedade, pois xurídica e socialmente ámbolos dous individuos carecían de liberdade. En conclusión, que a *villa* foi dese matrimonio porque a posuían en forma de cesión señorial, non en propiedade. Posiblemente, a mesma transmisión hereditaria do inmovble en si, a favor de Urraca de parte dos seus pais, tamén houbo de incluír a transmisión da propiedade sobre a propia familia servil que nel

---

<sup>215</sup> Samos, doc. 183: *offero atque dono ad ipsum locum Samanos villam meam propriam, que mihi venit in porcione inter meos ge'r/manos per directa linea, et fuit ipsa villa de Vimara Baroncelliz et de sua muliere Placidia, qui fuerunt servi nostri; et est ipsa villa in territorio Bergido, vocabulo Vilella, iuxta fluvium Burvia, loco predicto villa Longa.*

<sup>216</sup> *Vid. infra* capítulo 6.



habitaba. Poderíamos preguntarnos que pasou con eses dous *servi*, pois do uso de *fuit* sobreenténdese que xa non *est*. Tal vez faleceran. Tal vez lles fora concedida a liberdade<sup>217</sup>. Do que non hai dúbida é de que o lugar de *villa Longa* fora sempre propiedade patrimonial da familia de Urraca Díaz e esta así o recalcou ao facer uso del ao seu antollo para darllo ao mosteiro de san Xulián de Samos<sup>218</sup>.

Chegados a este punto, resumamos agora o visto ata aquí a través dos exemplos cualitativamente máis relevantes que proporcionan as fontes do NW peninsular: (1) semella que os non-libres aumentaron paseniño o seu control e os seus «dereitos» sobre o peculio propio ao longo dos séculos altomedievais; (2) semella tamén que este peculio puido chegar a estar conformado por propiedades inmobiliarias; (3)

<sup>217</sup> Así o interpretaron DURANY CASTRILLO e RODRÍGUEZ GONZÁLEZ (1998), «Ocupación y organización», p. 84, baseándose precisamente no feito de que fosen campesiños con propiedades; un dereito vedado aos non-libres, ergo teríanas adquirido trala liberación. *Vid.* tamén RODRÍGUEZ GONZÁLEZ (2009), «El papel de los monasterios gallegos», p. 124. Porén, como vemos, as referencias a tales propiedades eran anteriores: deixando de lado á primeira, que polo afastamento do inmovible alleado pode facernos dudar de que non houbera outro Vimara Baronecéliz (*vid supra* nota 213), a segunda mención non podía ir máis alá de 1061, sendo ademais unha referencia indirecta, na que se falaba dunha propiedade que xa lle fora mercada con anterioridade a Vimara. Como moi tarde, aquela transacción co abade de Samos tivo que ter ocorrido nos anos 50 do século XI. É dicir, case un cuarto de século antes da doazón de Urraca Díaz. Parece un intervalo de tempo considerable para que Vimara e Placidia tivesen sido liberados aínda con maior anterioridade, se ben non deixa de ser posible. Mais tamén o é que quizais a propiedade vendida puidese pertencer ao peculio deres *servi* e que tivese sido alleada coa convivencia da súa *domina* —podendo igualmente teren sido manumitidos despois, por suposto—. Unha posibilidade esta última, ademais, que explicaría tamén o afastado da primeira propiedade vendida —caso de tratarse do mesmo Vimara—, ben distante do Bierzo, pois podían tela recibido de parte da súa potentada señora (e, neste caso, pola imposibilidade de explotala, tamén tela vendido). Dun xeito ou doutro, é imposible verificalo. Sobre a cuestión da propiedade servil neste caso, *cf.* DURANY CASTRILLO e RODRÍGUEZ GONZÁLEZ (1990), «Intereses económicos, jurídicos y eclesiásticos», p. 98.

<sup>218</sup> Outro caso moi semellante noutra escritura, en Samos, doc. 140. En 1098, Pedro García decidía doarlle a Samos metade da súa igrexa e *villa* de Sta. María de Suñide, cos seus adxacentes, así como outras herdades, para remedio da súa alma e da de seus pais, García Núñez e dona Gontina. En canto aos adxacentes, eran dúas *villae*, a de Petrus Donnoniz e a de Guntino Navalía, os dous servos non-libres (*fuit servus*) do pai de Pedro e, no caso de Petrus, «servus» tamén do propio Pedro García. A referencia aos *servi* servía, como é habitual na documentación, para identificar os bens, non obstante, a aclaración do seu status legal parecía mostrarse máis como xustificación ou demostración de por que aquelas *villae* eran propiedade do doador. De novo, é imposible saber que fora dos *servi* por volta daquel ano 1098: ¿faleceran? (todo apunta a que Guntino si, pois non chegaría a estar baixo o *dominium* de Pedro); pero, se morreran, ¿deixaran descendencia?; ¿ou ben foran non-libres logo manumitidos, e por iso non se nos fala de quen habitaba agora eses predios?



non hai dúbida de que para levar a efecto transaccións e alleamentos de tales propiedades, canto estas eran de certa entidade —pois xa o dereito xermánico permitira unha certa liberdade de alleamento máis laxa respecto dos bens de menor valor—, *servi* e *ancillae* precisaban da autorización explícita do seu *dominus*; e (4), os bens do peculio eran nitidamente diferentes daqueles outros que o individuo non-libre administraba, xestionaba ou posuía en calidade de tenencia, cesión ou arrendo de calquera tipo, de parte do seu señor/a.

Unha lectura desas catro conclusións, non desde unha óptica de abaixo-arriba, senón dende a perspectiva oposta, é dicir, desde a propia da parte máis poderosa da relación de dependencia señorial, permite que nos fagamos unha nova pregunta: ata que punto os bens de tipoloxía inmobiliaria dun *servus* ou *ancilla* podían ser tan dicotomicamente identificados, ben como parte do peculio ou ben do patrimonio señorial, cando o seu posuidor formaba parte tamén, en si mesmo, do propio patrimonio señorial? Dito doutro xeito, era posible que o axente señorial impuxese o seu poder sobre o seu súbdito e que acabase por considerar a todas as terras acrecentadas por este, como unha parte máis do seu patrimonio territorial, apoderándose delas por completo? A pregunta puidera parecer retorcida, pero resulta moi pertinente. Especialmente cando falamos de bens de tipo inmobiliario. Expliquémonos: nos exemplos analizados ata o de agora sobre individuos non-libres que na documentación son presentados como posuidores de terras, temos referencias non só á idea de propiedade —ou cando menos de posesión—, senón tamén a como tales terras foron adquiridas ou transferidas por aquel individuo en cuestión. É dicir, parece que o protagonista da transacción foi a persoa non-libre, e iso é o que nos leva a pensar que, en certo modo, tiña que ser el ou ela o propietario, ou que, polo menos, tería una relación de posesión especialmente estreita para con eses inmobles especificamente. Hai unha excepción: o último dos documentos. En efecto, como acabamos de comentar, Urraca Díaz afirmaba que a *villa* era súa propia, como parte do patrimonio familiar, pero dicía tamén que «fora» dos seus *servi*. Isto é, Urraca identificaba a posesión da terra por parte dos seus habitantes dun xeito moi semellante ao resto dos casos, mais desta volta non sabemos nada de se Vimara e Placidia tiveran sido no

pasado os promotores da adquisición daquel inmovible ou se negociaran algún tipo de alleamento con el, circunstancia que, unida ao feito de que Urraca remarcaba a obtención daquela propiedade por herdanza *per directa linea*, apuntaba claramente a que se tratase dunha posesión dominical e non do peculio duns *servi* que, outras escrituras, si nos amosaban como propietarios —ou, polo menos, como negociantes inmobiliarios—. Porén, hai outros casos nos que tamén se afirma que unha propiedade *fuit* dun individuo non-libre, pero nos que non se proporciona tal cantidade de detalles e nos que, xa que logo, non se pode dilucidar tan claramente o sentido ou o significado dese *fuit*.

Citemos só dous exemplos. En primeiro lugar, podemos falar do bispo iriense Sisnando II, quen ao entregarlle ao mosteiro de Sobrado no ano 966 a *villa que dicunt Curigito*, en Postmarcos, aclaraba que tal propiedade *fuit* do seu *servitiale* Félix<sup>219</sup>. Igualmente, uns anos antes, no 939, Gugina Ériz facía a dotación do mosteiro de santa María de Ferreira de Pallares e outorgáballe, entre outros moitos bens, unha *villa* xunto ao río Miño que no pasado fora do monarca, pero que chegara ás súas mans por medio dunha permuta. Dunha permuta na que Gugina dicía terlle entregado a cambio outra *villa* ao rei Ordoño II, situada en *Ardone* e que, novamente, *fuit de nostro servo Gogia*<sup>220</sup>. Eran estas propiedades inmobiliarias parte do peculio dos implicados? Ou eran bens señoriais cedidos polo seu *dominus* a cambio de traballo, produción e servizos? De non ser porque Urraca Díaz decidiu dar máis detalles dos estritamente necesarios para levar a cabo a doazón de *villa Longa* a favor de Samos, de seguro que nos teríamos feito as mesmas preguntas.

A hipótese que tentamos probar é a de se realmente un *dominus* mantiña a separación virtual entre os seus bens e os do peculio dos

<sup>219</sup> Sobrado-I, doc. 6 (an. 966): *in Pistomarcos, uilla que dicitur Uernimes, aliam ibidem Louio que mihi debitam manet de proprios domnos per scripturas firmitatis, uilla que dicunt Curigito que fuit de nostro seruitiale Felix et ecclesiam Sancti Christofori mediam que dicunt Celis...* Posiblemente se trate do lugar de Croído, na parroquia de Lousame do concello homónimo.

<sup>220</sup> Ferreira, doc. 4: *Quinta villa in ripa Minei que uocitant Uellani que conmutabi cum rege domno Hordonio, dedimus ei uilla in Ardone que fuit de nostro seruo Gogia, sicut in carta resonat*. Editado tamén en SÁEZ (1949) *Los ascendientes*, pp. 120-124 (doc. 7), quen indica ademais que poida que ese lugar de *Ardone* se corresponda coa localidade leonesa de Ardón.

seus *servi*. Como mínimo, é plausible cuestionarse a posibilidade de que, chegado o caso, puidese actuar como lle petase, impondo a súa autoridade sobre os seus non-libres e negociando co patrimonio destes con total impunidade, sen importar se era parte do seu peculio ou se, por contra, facía parte do propio patrimonio señorial. A lei permitíallo; non o esquezamos. Certamente, aínda que sempre se remarcaba a existencia do peculio servil, tamén nela se lembraba que este non deixaba de ser propiedade dos *domini*, como viñemos vendo unha e outra vez. O que queremos facer é, esencialmente, afondar nesa apostila, nese recordatorio legal que dicía que os *servi* podían aumentar o seu patrimonio individual pero que, ao mesmo tempo, iso implicaba aumentar tamén o do seu amo e señor. De novo o recurso á documentación redactada ao sur do río Miño, de novo a claridade dos escribíans portugalenses, parece servírnos como ferramenta de apoio. Vexamos:

Entre os anos 1037 e 1040, tiveron lugar tres vendas sucesivas de inmobles nunha mesma *villa*, a de Real, ao pé do monte Custóias (hoxe de Sño Gens, en Matosinhos), xunto ao río Leça<sup>221</sup>. Tres herdades que foron compradas por un mesmo individuo, un tal Falaph, vendidas por tres irmás de nobre estirpe e que tiñan ademais unha cousa en común: os tres inmobles pertencían a individuos sen liberdade, dous a senllos *servi*, o outro a unha *ancilla*. Xa non nos sorprende, por suposto. Se callar, si o feito de que tódalas herdades se situasen na mesma *villa* e estivesen en mans servís, pois parece que iso reflicte algún tipo de política concreta de asentamento dos continxentes non-libres en territorios e núcleos de poboación específicos. Quizais para facilitar o seu control ou quizais para

---

<sup>221</sup> PMH, docs. 294, 295 e 309 (an. 1037, 1037 e 1040, respectivamente). A identificación xeográfica parece ben clara, pois as tres escrituras sitúan as herdades *in uilla Rial, subtus alpe mons Custodias, discurrente riuulo Leza, territorio Portugalense*; ao que se engade que a primeira delas non só era a venda dunha herdade en *uilla Rial* senón tamén doutra en *uilla Gundiuadi*, compartindo ámbalas dúas a mesma localización. En efecto, aínda hoxe se conserva ao pé do monte Custóias, na freguesía de Leça do Balio\*, o topónimo Gondivai. Aínda que non fomos quen de dar con Real, é obvio que se encontraba nesta pequena rexión ao norte do Porto e sur do curso baixo do Leça, no entorno do pequeno monte de Sño Gens. (\*Dende 2013 as tres freguesías veciñas de Custóias, Leça do Balio e Guifões foron agregadas nunha soa).

dificultar a súa integración. Aínda así, non é isto o que agora nos interesa. O que chama máis a nosa atención é como unha e outra vez eran realmente os seus amos os que vendían, e non os individuos non-libres en cuestión, facéndoo ademais ao mesmo tempo que recoñecían que cada unha desas tres propiedades pertencía a un dos seus *servi*, fórmula que empregaban tamén como método para identificar o obxecto vendido. Vexamos as tres escrituras máis polo miúdo:

Táboa 5. Tres cartas de venda de propiedades inmobiliarias servís en *villa Rial*

| Data             | Vende                                                                                                     | Compra | Cita (obxecto da doazón e importe)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | Fonte    |
|------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| 1037<br>(feb-24) | Exemena,<br>prolix<br>Fredenandi,<br>una cum filia<br>mea nomine<br>domna Maior                           | Falaph | <i>...hereditate nostra propria que habemus in uilla Gundiadi et in uilla Rial, subtus alpe mons Custodias, discurrente riuulo Leza, territorio portugalense. Et habuimus illam hereditatem de parte de nostra ancilla nomine Gutina, filia Martino, et fuit ipsa ancilla de susceptione parentum meorum et euenit michi in portione inter meos fratres. Damus uobis suam hereditatem integram per ipsas uillas nominatas cum quantum ipse obtinet uel ad prestitum hominis est, ubi illam potueritis inuenire per suis locis et antiquis terminis. Et accepimus de uobis precium aderato et nominato I<sup>a</sup> pellis aninia integra et alia media qua ipse nobis bene complacuit...</i>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | PMH, 294 |
| 1037<br>(mar-14) | Comite<br>Gundisalu,<br>filius Froila, et<br>uxori mee<br>Ermesenda,<br>filia<br>Fredenandu et<br>leloira | Halaf  | <i>...hereditate nostra propria que habemus in uilla Rial, subtus alpe mons custodias, discurrente ribulo leza, territorium portugalense. Et habuimus illa hereditate de parte nostro seruo nomine Godesteo, filius Leodemaro et Dolcina, et euenit nobis in porcione, ipso seruo et sua hereditate, inter meos germanos uel heredes. Et fuit ipse Godesteo criazom de pater meus domno meo Fredenando et de mater nostra domna Geluira. Vendimus tibi quarta integra de hereditate de Lodemaro et de Dolcina, qui fuerunt parentes de ipso Godesteo, ubi illa potueritis inuenire per ipsa uilla cum quantum in se obtinet uel ad prestitum ominis est; cum suo exitum ad monte uel regressum ad domum, siue in ribulo siue ubique potueritis inuenire, per ubi tibi delimitauimus et coram testibus adsignauimus. Et accepimus de te precio aderato et nominato I<sup>a</sup> addorra siricea collore uiride, et I<sup>a</sup> scala argentea, II<sup>as</sup> pelles annias, quia ipso nobis bene complacuit...</i> | PMH, 295 |

|                  |                                                                           |        |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |          |
|------------------|---------------------------------------------------------------------------|--------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| 1040<br>(feb-12) | Sarracina,<br>domna et Deo<br>deuota, filia<br>dux Fernandi<br>et lelaira | Falafe | ...hereditate mea propria quam habui in uilla Rial,<br>subtus monte Custodias, discurrante riuulo Lez,<br>territorio portugalense. Et habet ipsa hereditas de<br>parte de seruo meo nomine Uiliulfi filius de<br>Donazano et de Teodilli. Et uenit mihi ipse Uiliulfus<br>in mea porcione inter meos iermanos. Vendidimus<br>uobis suam hereditatem in terra pro ipsa uilla ubi<br>illam potueritis inuenire cum quantum ipse obtinet<br>uel ad prestitum hominis est. Et accepimus de te<br>precium quod mihi complacuit unam pellem<br>agninam... | PMH, 309 |
|------------------|---------------------------------------------------------------------------|--------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|

Como dicíamos, os vendedores eran tres irmás da familia Fernandes: Ximena, Ermesenda (xunto co seu marido, o conde Gonzalo Fróilaz) e Sarracina, fillas todas do conde Fernando Sandines e de Elvira<sup>222</sup>. O comprador —a pesar das variantes gráficas— era sen dúbida a mesma persoa. Nos tres casos se afirmaba de xeito explícito que cada un deses irmáns posuía a herdade «de parte» do seu *servus* ou *ancilla*, e que realmente fora ese individuo en si quen lles tivera tocado en herdanza, de aí que puidesen dispor de *suam hereditatem*. Ermesenda e o conde Gonzalo, máis nitidamente se cabe, engadían tamén que o seu *servus* Godesteio formara parte xa da *criazom* de seus pais —dos de Ermesenda, enténdase— e que o que eles lle estaban a vender a Falaph era en realidade a herdade dos proxenitores daquel Godesteio —é de supor que tamén non-libres—, dos cales o seu *servus* tería herdado a *sua hereditate*.

A cousa nin sequera fica así. Exactamente a mesma situación e co mesmo tipo de expresións volvería repetirse novamente no ano 1048 por iniciativa dunha desas mesmas protagonistas, dona Sarracina Fernandes. Desta volta, o que vendía esta monxa (*Deo uota*) filla do conde Fernando Sandines era unha igrexa, dedicada aos santos Cosme e Damián e situada no lugar de Gemunde, concello de Maia. Unha

<sup>222</sup> Sobre o conde Fernando Sandines e a súa familia, *vid.* MATTOSO (1981), *A nobreza medieval portuguesa*, pp. 134-135; con respecto ao conde Gonzalo Fróilaz, casado con Ermesenda, unha das tres fillas de Fernando Sandines, e descendente da familia de san Rosendo (era neto de Froila Gutiérrez, por tanto sobriño-neto do bispo-santo): *vid. ibíd.*, p. 125 e tamén SÁEZ (1946), «Notas al episcopologio», p. 68 esquema xenealóxico nº 5.

igreja que ela dicía ter tamén «de parte» dun *mancipio* da súa propiedade chamado *Dabit*, ao cal herdara *per colmellus diuisionis*<sup>223</sup>. Non hai dúbida de que os condes portugalenses Fernando e Elvira deberon posuír unha boa cantidade de persoas sen liberdade que logo testaron a favor dos seus fillos. Queda claro tamén, que ata unha igrexa podía estar na posesión dun non-libre. En posesión, mais non en plena propiedade.

Abofé, parécenos moi relevante a forma en que as palabras eran empregadas polos escribáns na documentación escrita —de aí que incluísemos longamente as citas textuais das tres vendas en *villa Rial*—. Neste mesmo traballo xa afondamos na importancia de inventariar nominal e individualmente ás persoas que eran transferidas coma «obxectos» de propiedade. E así mesmo, xa noutro lugar remarcamos con antelación a evidente diferenza lingüística entre o feito de allear unhas propiedades xunto coa súa man de obra —cos seus habitantes—, e o feito de allear unha listaxe de persoas xunto coas «súas propiedades»; unha diferenza que por forza tivo que ser salientable e estar a reflectir variacións na estratificación social dos afectados<sup>224</sup>. Nesta mesma liña, nas catro escrituras portuguesas arriba citadas faise un claro fincapé no feito de que se vendían as herdades que eran dos *servi*, non unhas herdades dos vendedores habitadas por *servi*. Unha circunstancia que verifica que, como xa sospeitabamos, os *domini* sempre podían acabar por exercer os seus dereitos; sempre podían acabar por aplicar a súa potestade para exercer a autoridade plena sobre aqueles que carecían de liberdade e para decidir, así mesmo, o destino dos seus peculios. Por moito que a costume fixese que un *servus* herdase xeralmente os bens do peculio dos seus pais, ou que cando un señor decidise manumitilo, aquel conservase ditos bens en propiedade para iniciar a súa nova vida como *liber*, en última

<sup>223</sup> *Faceremus uobis Louesimdo Suariz et ad coniungie uestre Ermentro, sigut et facimus, scriptura firmitatis de eglesie nostre uogabulo sanctorum Cosme et Damiano que abemus de parte de nostro mancipio Dabit, que uenit nobis inter nostros eredes in nostra porzione per colmellus diuisionis. Et est ipsa eglesia fundata in uilla que uocitant Gemundi, territorio portugalemsis, suptus castro Abenoso, PMH, doc. 363 (an. 1048). Certamente, Gemunde limita polo este coas freguesias de San Pedro e de Santa María de Avioso, separadas entre si polo castelo de Maia (o castro Abenoso).*

<sup>224</sup> FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 83-87.



instancia, isto sempre dependía da vontade única e exclusiva do señor, que retiña o dereito de non exercer tal costume. Por moito que os non-libres puidesen ter aumentado paseniño o seu control e os seus «dereitos» sobre o peculio propio ao longo dos séculos altomedievais, a lei podía impoñerse chegado o momento. E a lei mantivo expresamente, tamén cara a baixa Idade Media, que *todas las cosas que el siervo ganare por qualquier manera que las gane, deben seer de su señor: et aún decimos que las cosas que le fuesen mandadas en testamento al siervo, que también las puede demandar el señor como si las hobiesen mandado a él mesmo*<sup>225</sup>. Nas vendas realizadas polas irmás Ximena, Ermesenda e Sarracina Fernandes próbase que isto foi completamente así.

Na mesma liña, cando o bispo Rosendo I de Dumio-Mondoñedo lles confirmaba no ano 867 a liberdade aos seus *serbos uel ancillas* —outorgada por unha escritura previa— e lles concedía, pasando a denominalos xa como *mei liuerti*, tanto unha serie de *uillas meas seut pomares et uineas* para que as repartisen a partes iguais entre eles e coas que servir baixo *patrocinio* á comunidade monacal de Almerzo, así como tamén obsequiándoos con todo o seu peculio, tanto o que tiñan naquel momento como o que puidesen chegar a gañar nun futuro, Rosendo deixaba claro que a súa capacidade para decidir sobre o peculio dos seus non-libres estaba completamente intacta<sup>226</sup>. Doutro

<sup>225</sup> *Partidas*, IV.21.7.

<sup>226</sup> Coruña, doc. 4 (an. 867): (...) *Serbos etiam meos uel ancillas tan quos iam de patre mei ereditate per colmell[um] cum [fratribus eis] [diuisi,] quam etiam et quos haduc de matris mee subcessione [mihi competunt], sicut eos iam per alia scriptura liberos [esse consti]tui, ita et per hunc testamentum omnes liberos esse decerno et sub patrocinio eorumdem fratrum eorum eosesse [coniuncto], [qui sicut etiam] decrebi, si aliquis ex illis eos superflue uiol[en]ter oppresserit, licitum si illis de eo qui illos iniuste [attriuerit] recedere et ei qui eos moderaberit reconferre. Ego ipsi suam obedientiam exhibere in uestra tamen festiuitate pro a[n]ime mee [reme]dium luminaria offerant et qui in quantum uoluerit bucellam pauperibus et elemosinam prebeant. Alias uero uillas meas seut pomares et uineas, exep[er]to quod in [Coreis] germanis meis omnem meam porcionem conc[ess]i uel si illis [aliquid] aduc exinde per scriptura testauero, omnia autem quod in testamentum reliquero ipsi mei liuerti inter se equaliter diuidant et in perpetuo uindicem hac defendant concesso illis omne peculium et perculiare suum, tam quod [nunc] obtinent, quam quod aduc [cum Dei adi]utorio augere uel profligare potuerint. Trátase da que se considera a escritura fundacional do mosteiro de Almerzo. Véxase tamén a súa tradución publicada no BRAG de 1909 por César VAAMONDE LORES baixo o título «Escritura de fundación del Monasterio de San Vicente de Almerzo», pp. 252-255.*



xeito non se explicaría que estivese en condicións de decretar o seu destino. Non habería necesidade ningunha de aclarar que lles doaba tamén os bens do seu peculio se non estivese aínda nas mans do bispo decidir se estes lles eran efectivamente entregados aos non-libres coa súa liberación ou se, pola contra, el prefería recuperalos ao manumítilos.

En consecuencia, desta doazón testamentaria de Rosendo desprendíase, primeiro, que a costume e a tradición xeralmente se cumprían, pois efectivamente, el decidiu entregarlle aos seus non-libres o seu peculio ao emancipalos. Simultaneamente, en segundo lugar, tamén se acreditaba que podería non cumprirse, pois foi unha decisión expresa que Rosendo tomaba ao liberalos. En terceiro lugar, tamén se mantiña a diferenza clara entre bens «peculiares» e bens en tenencia, pois as *villae*, pomares e viñas entregadas para servir aos monxes de Almerzo eran sen dúbida bens señoriais, bens con cargas apareladas cos que cumprir cun *servitium*, por moito que lles fosen doados; así o decretaba expresamente o propio bispo<sup>227</sup>. E finalmente, en cuarto e último lugar, coa escritura de Rosendo na man tamén poderíamos chegar a deducir que o peculio só lle era confirmado en plenitude de dereitos aos non-libres cando se transformaba a súa situación estatutaria. É dicir, ao convertérense en libres, cando eran manumitidos. Nada máis lonxe da realidade. Neste último caso, si que estaríamos a ir lonxe de máis. Outra carta de manumisión, doutro bispo mindoniense chamado Rosendo, certifican que nin tan sequera unha vez liberado, o *servus* podía exercer sempre os seus dereitos como «suxeito» de plena propiedade sobre os seus bens. En efecto, cando Rosendo II —o bispo-santo fundador de Celanova—, lle outorgou a liberación á súa *liberte Muzalha* fixo uso da posibilidade que o *Liber Iudiciorum* lle outorgaba aos *domini* de incluso non permitirlle aos seus manumitidos allear o peculio ao seu antollo no futuro. E iso, mesmo a pesar de estes que ingresaban no corpo dos xuridicamente libres<sup>228</sup>. San Rosendo decretaba que se Muzalha

<sup>227</sup> A estes respecto, véxase a análise sobre a potestade que estes servos tiñan de abandonar os seus novos *patronos* de Almerzo e de pasar a servir a outros, sen por iso deixar de servir en cap. 8.2.1.

<sup>228</sup> *LV*, V.7.14.

quixer vender algunha daquelas propiedades que el lle concedía, estas só poderían serlle mercadas unicamente por dous potenciais compradores: quer polos seus propios herdeiros, quer polos monxes celanoveses<sup>229</sup>. Un condicionante que certifica que a forza do nexo servil e do control señorial sobre os non-libres foi máis alá da propia condición socio-xurídica. De aí a impoñer a súa vontade sobre os demais libres, non había máis que un paso.

Parece evidente que, por moitos avances que puidesen darse no control dos non-libres sobre o seu peculio, o dereito de seren propietarios, de ostentar a plena propiedade sobre un ben, foi unha das marcas do status servil. Unha desas cuestións que unha persoa tivo vedada polo mero feito de non ser xuridicamente libre e unha verdadeira extensión, á súa vez, do que significaba a liberdade xurídica na mentalidade colectiva altomedieval. O propio feito de facerlle entrega dun *peculium* de propiedades inmobiliarias a aquel *servus* que era liberado polo seu señor a través dunha manumisión, mesmo no caso de que se tratase dun arrendatario instalado familiarmente —e por tanto con capacidade económica para subsistir aínda non sendo propietario de inmovible ningún— reflicte implicitamente a presenza desta conexión simbólica entre a idea de liberdade e a idea de propiedade<sup>230</sup>. Reflicte que a doazón dese peculio, pese a non ser estritamente necesaria dende o punto de vista formal para efectuar a liberación, tiña un sentido confirmatorio na afirmación da liberdade do emancipado. Do estudo do formulario das

---

<sup>229</sup> Celanova, doc. 172 (an. 943), *vid. infra* cap. 8.2, p. 555. En troques, dous anos antes si puideran allear o seu peculio ao seu antollo os non-libres manumitidos por Pinotti, que decidiron permutar con Gutier Osórez e Ildoncia Menéndez o seu patrimonio de Faramontaos, por outras propiedades inmobiliarias á beira do río Arnoia: *Et accepimus ipsam uillam [Faramontaos] de homines quibus ipsa Pinotti eam dedit, in peculiare nominibus Salamirus, Uimara et Ytila; dedimusque illis pro ea in ripa Arnogie uillam quam dicunt Ecclesiola mediam, quod eis abte complacuit*, Celanova, doc. 48, an. 941.

<sup>230</sup> Acabamos de ver como os dous bispos de nome Rosendo actuaron así, pero non foron os únicos. Tamén o estipulou a propia irmá de san Rosendo, Adosinda, que xunto ao seu marido Ximeno Díaz, lle encargou ao seu irmán a liberación dos seus *seruos* no caso de que eles aínda non os tivesen liberado antes do seu pasamento, e de que, así mesmo, lles entregase unha serie de *villae* que lles serían asignadas como peculio (*dandi eis in peculiare*): Celanova, doc. 7, an. 951 (sobre a data deste documento *vid. infra* cap 8, nota 30).

cartas de manumisión parece revelarse que, efectivamente, «sen a existencia dun patrimonio propio, a liberdade recentemente obtida carecía de sentido»<sup>231</sup>.

Unha conexión entre propiedade e liberdade que xa se remarcaba na lexislación. E o que é máis relevante, na lexislación afonsina elaborada aínda despois dos séculos altomedievais. As *Partidas* contemplaban que polo mero feito de que un *dominus* decidise redactar un testamento no que establecese por herdeiro a un *servus* ou a unha *ancilla* seus, a lei xa lle recoñecía a liberdade a tal herdeiro non-libre, sen que fose precisa sequera unha manda expresa do *dominus* neste sentido, nin tampouco a redacción de ningunha escritura de manumisión<sup>232</sup>. Nos diplomas que plasman os negocios xurídicos dos séculos IX-XII efectuados polos membros da sociedade do noroeste peninsular, tamén se comproba que cando unha persoa decidía legarlles parte das súas propiedades aos seus non-libres ao mesmo tempo tamén lles concedía a manumisión —se non se tiña feito xa con anterioridade—. Así o fixo o bispo Rosendo I, como acabamos de ver, pero así semella que o debeu facer tamén por exemplo Teodanus, cando decidiu converter en herdeiros dun quinto da *villa de Borvene* aos seus *servi*, posto que o propio documento pasaba, inmediatamente despois de relatar tal disposición, a cualificalos xa como *libertos*<sup>233</sup>.

Se a vontade do manumisor era convertelos en verdadeiros herdeiros de parte da súa fortuna, se a súa intención era que as propiedades en cuestión fosen a parar ao dominio deses individuos, era esencial e necesario que se tratase de persoas xuridicamente libres. De persoas que puidesen ostentar *dominium* sobre outras cousas, en definitiva. De non selo, como xa sabemos de sobra, esa herdanza, aínda que engrosase o peculio dos non-libres, pasaba en realidade ao dominio último do que fose o seu novo señor, por canto eles mesmos —como xuridicamente equiparados a propiedades materiais— facían

<sup>231</sup> CÓRCOLES (2006), «The manumission of slaves», pp. 346-7 (cita en 346).

<sup>232</sup> *Partidas*, VI.3.3, 21 e 23.

<sup>233</sup> Santiago, doc. 35 (an. 951).

tamén parte daquela mesma herdanza e daquel mesmo patrimonio do individuo que agora estaba a testar no seu favor.

Por conseguinte, queda claro que ser suxeito de propiedade era un dereito só ao alcance dos *ingenui*. Agora ben, como tamén sabemos xa, co paso dos séculos a condición xurídica do campesiñado foi perdendo relevancia, a medida que para definir a posición social das persoas se facía cada vez máis importante a situación económica que ostentaban. Mentres o status xurídico dos non-libres foi retornando paseniño á figura do escravo desarraigado de orixe estranxeira, tamén o aumento da presión e da coacción señorial sobre os campesiños fixo que un maior número deles, moi especialmente dos máis empobrecidos —verémolo máis polo miúdo ao falar da mobilidade social descendente—, fose entrando, en moitos casos de maneira forzosa, na dependencia e a protección económica que lles brindaban tales señoríos. Neste sentido, se a fonte de riqueza e poder máis importante do medievo era a terra, a posición económica dun individuo quedaba plenamente definida a través da súa propia capacidade de acceso á propiedade inmobiliaria<sup>234</sup>. En especial, á propiedade dun solar no *intus* da *villa*, é dicir, de morada propia na que vivir e coa que ostentar o dereito de veciñanza dentro da aldea e da súa estrutura comunitaria<sup>235</sup>. Unha capacidade que no caso dos menos afortunados foi practicamente nula, moi especialmente a medida que avanzaban os séculos altomedievais. De pouco habería de servir posuír o dereito teórico e potencial de ser propietario, cando as condicións económicas dunha persoa libre lle impedían acceder a tal dereito ou mesmo cando chegaban a provocar que acabase por perder a capacidade —que non a potestade—, de poder exercelo.

En conclusión, aínda que foi propio dos homes libres posuír o dereito de propiedade sobre certos bens, e moi especialmente a propiedade sobre a terra, o feito de seren ou non propietarios derivábase, en realidade, da situación económica en que se encontrase

---

<sup>234</sup> PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 56-58.

<sup>235</sup> LARREA (2008), «De la invisibilidad», p. 196. Sobre o solar como unidade de encadramento social e fiscal, *vid.* ESTEPA (2012), «Propiedad agraria y dependencia campesina».

cadaquén. Na práctica, ser libre non implicou tampouco, nin moito menos, ser necesariamente propietario. Desta maneira, dous campesiños non propietarios e rendeiros que fosen veciños dunha mesma comunidade de aldea e que compartisen un mesmo señor e uns mesmos dereitos de explotación de comunais, estaban nunha situación bastante parella, por moito que un deles puidese ser xuridicamente libre e o outro non selo. Mesmo cabería a posibilidade, dependendo da fortuna vital de cada un, de que o nivel de vida do segundo puidese incluso superar ao do primeiro. Co paso dos séculos, o status xurídico foi perdendo importancia e a integración e a homoxeneización do campesiñado desde o punto de vista xurídico ía facendo aínda máis patentes, se cabe, estas diferenzas económicas que separaban nun extremo aos que dispoñían dun certo patrimonio en plena propiedade e no outro aos que, «privados do mínimo de riqueza vital para poder sobrevivir, terán que dispoñer das súas persoas, encomendarse a outro *dominus* e abandonar a *respublica ingenuorum*»<sup>236</sup>. Entrámbolos dous extremos, toda unha serie de posibilidades intermedias, con multitude de campesiños dependentes e arrendatarios que, ao mesmo tempo, tamén podían dispor dalgún que outro predio da súa propiedade —dunha viña, dunha pequena leira, dun pomar, etc.—, xunto aos terreos usufrutuados en forma de tenencia<sup>237</sup>.

Chegados a este punto, podemos rematar dicindo que o feito de ser propietario foi absolutamente esencial ao longo de todo o noso período de estudo. Tanto para remarcar a barreira do status xurídico entre libres e non-libres primeiro; como para remarcar a liña divisoria do status socioeconómico despois.

<sup>236</sup> LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 225.

<sup>237</sup> Propiedades que, chegado o caso, podían mesmo servirllas para salvarse de perder a *ingenuitas*. É dicir, de perder a súa liberdade xurídica. Como así lles sucedeu tanto a Elario, como a Saul, María e os fillos de ambos, os cales sortearon o infortunio de se converteren en *servitiales* polo mero feito de seren propietarios: *vid.* Celanova, doc. 1080 (an. 1010).

## 4. AS RELACIÓNS FAMILIARES E O PARENTESCO SERVIL

Nos capítulos anteriores vimos que un factor definitorio esencial da escravitude foi a súa absoluta alienación natal, o seu desarraigo e exclusión social, ata o punto de que o antropólogo Claude Meillasoux chegaba a considerar á categoría do escravo/a como a verdadeira antítese do parentesco. Os individuos escravizados carecían de dereitos civís e isto supuña a negación —entre outros— do seu dereito a posuír unha familia propia e, en consecuencia, o non recoñecemento da súa parentela. En definitiva, a desocialización máis completa dun individuo, que desta forma existía só e por si mesmo como un simple obxecto material, e que se daba, sobre todo e como o caso máis extremo, cos seres humanos que eran *importados* doutras culturas e inseridos nunha nova sociedade de acollida completamente descoñecida.

Sendo o parentesco a primeira e máis esencial das relacións humanizadoras, a súa negación viña a supor, en realidade, unha teórica deshumanización do ser humano. Sen dúbida, este era o primeiro paso necesario para, a partir desta premisa, poder lexitimar ideoloxicamente que sobre este ser *non-humano* se establecesen os mesmos parámetros legais que sobre o resto de seres, vivos ou inertes, sobre os que os *verdadeiros* seres humanos, os libres e membros da sociedade, exercían os dereitos da propiedade privada, xa fose esta unha apropiación de carácter colectivo ou individual. Avanzando un pouco máis, no capítulo 2, ao analizar os caracteres definitorios da non-liberdade nas fontes legais peninsulares do alto medievo

comprobabamos a veracidade dese primeiro aserto teórico e universalista de carácter antropolóxico e sociolóxico, así como a aplicación práctica, no campo xurídico, do principio deshumanizador polo que se permitía *cousificar* a certas persoas. Efectivamente, os non-libres tiñan unha consideración moi similar á dos animais, os obxectos ou as ferramentas, sobre os que se podía exercer un dominio absoluto. Xa que logo, a única relación humana que se lles recoñecía era, efectivamente, a que significaba a súa propia deshumanización: a relación dialéctica, en calidade de *cousa*, que se establecía entre o escravo/a e o seu amo/a.

Con todo, tamén estivemos a ver constantemente e dunha maneira simultánea a imposibilidade práctica de manter vixente esa ficción deshumanizadora: na realidade das sociedades escravistas fíxose imposible non tratar aos escravos e ás escravas como persoas, como seres vivos pensantes e racionais, por moito que a legalidade lexitimase a negación da súa humanidade. Mesmo o propio dereito amosaba, en si mesmo, tódalas contradicións que se derivaban de querer manter unha barreira separadora que era de todo punto imposible.

Chegados a este lugar, interésanos agora constatar nas fontes diplomáticas que centran o traballo desta investigación, ata que punto os non-libres que habitaban nos territorios galaico-portugueses entre os séculos IX e XII encaixaban co marco teórico da ausencia de liberdade xurídica. Desta volta, no que se refire a ese aspecto concreto da negación das súas relacións de parentesco. Interésanos saber como se lle aplicaba a teoría legal que dicía que os non-libres non posuían nin sequera unha familia, a unhas persoas que, non o esquezamos, se atopaban inmersas na súa gran maioría nunhas relacións de produción de tipo feudal ou proto-feudal. Nunhas relacións que, por propia definición, implicaban en si mesmas o seu recoñecemento social e a integración do individuo non-libre dentro da súa comunidade. De feito, e xa o comentamos tamén, precisamente unha das maiores diferenzas entre a *escravitude* e a *servidume* se atopaba en que esta última implicaba, na súa propia existencia, o arraigo e a integración do servo na sociedade.



Como se desbordaba ese marco legal que cinguía á non-liberdade e como se sobrepasaban as súas estritas fronteiras, tanto desde dentro cara fóra —é dicir, como os non-libres adquirían propiedades definitorias dos libres—, como de fóra cara dentro —como os libres podían observar a aplicación de aspectos definitorios da non-liberdade afectando ás súas persoas—, é algo que intentaremos desentrañar nas seguintes páxinas.

#### 4.1. O CONTUBERNIUM

Como vimos no segundo capítulo deste traballo, durante a época visigoda o matrimonio das persoas non-libres non existía e legalmente non posuía recoñecemento ningún. Tratábase simplemente dunha unión íntima de compañeirismo cualificada de *contubernium*, que no caso de concibir fillos, e se os proxenitores afectados pertencían a cadanseu *dominus*, implicaba o reparto desa descendencia entre estes últimos, como terían feito sen dúbida coas crías do gando doméstico froito da unión entre un macho e unha femia cuxos propietarios fosen así mesmo diferentes<sup>1</sup>.

Esta circunstancia xa estaba presente no dereito romano, onde os escravos e as escravas tampouco tiñan recoñecido un matrimonio legal e non podían establecer *connubium*, só *contubernium*, tendo o seu amo e señor a posibilidade de interferir nas posibles unións ao seu antollo<sup>2</sup>. Non obstante, segundo Robles Velasco, aínda que na época romana non se lle dese un valor legal, si había xa un certo recoñecemento social, reflectido por exemplo naquelas inscricións sepulcrais e lápidas funerarias nas que se fixo referencia, «á parte de aos patronos ou donos do escravo/a, a familiares falecidos, aos esposos, fillos ou familiares perdidos, ou no caso de convivintes ao número de anos que

---

<sup>1</sup> Vid. capítulo 2.1.1, nota 85.

<sup>2</sup> PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, p. 189. Sobre o *contubernium* na época romana véxase: ROBLES (2011), «Ritos y simbolismos del matrimonio», pp. 307-312. Isto non quere dicir, por suposto, que na época clásica as «parellas» escravas non se visen a si mesmas como casadas: HOPKINS (1967), «Slavery in Classical Antiquity», p. 174.

estiveron unidos»<sup>3</sup>. Unha circunstancia que reflicte ben ás claras que xa foi unha constante a relación de convivencia familiar entre os escravos durante o período clásico, tanto na cidade como no campo, debido á tendencia xeral á cohabitación dos que pertencían a un mesmo dono dentro dunha mesma *domus* romana<sup>4</sup>. E isto, a pesar incluso do seu frecuente desarraigamento e alienación natal orixinarios e a que moitos deles eran explotados baixo un sistema escravista.

A maior evidencia da existencia dese mencionado recoñecemento social das unións dos non-libres será, de feito, o seu verdadeiro «casamento», a súa conversión en *servi casati*, no sentido da súa adscrición a un lote de terra que traballar de maneira autónoma e familiar baixo un sistema de explotación campesiño arrendatario, como era propio da servidume. Un establecemento autónomo dos escravos cuxo proceso comezou, precisamente, na época baixoimperial e que se prolongaría e expandiría coa monarquía visigoda ata atopar o seu cénit nos séculos que centran o interese do noso estudo. Resulta obvio que estas directrices señoriais de instalar a moitos dos seus non-libres nunhas terras de maneira autónoma conformando unha unión familiar *de facto* a través da convivencia, implicaba que a sociedade recoñecía dalgún xeito esas unións de tipo marital dos escravos, por moito que o dereito non lles dese plena autoridade xurídica.

En efecto, se retornamos aos séculos próximos ao ano 1000 e á documentación do noroeste, podemos comprobar que este implícito recoñecemento da parentela servil estaba moi presente. Tanto os mencionados inventarios e xenealoxías nominais de non-libres, como tamén os diferentes alleamentos deste tipo de persoas —as doazóns, compravendas e permutas xa comentadas— consideraron a miúdo a existencia das unións familiares e recoñeceron ás familias nucleares que conformaban, así como tamén á propia descendencia froito de

---

<sup>3</sup> ROBLES (2011), «Ritos y simbolismos del matrimonio», p. 308.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 309-310.

tales unións<sup>5</sup>. O vencello de parentesco entre as persoas sen liberdade, tanto por filiación como por afinidade, tivo que ser socialmente aceptado dalgún xeito e ao transferir o *dominium* sobre elas habería de consignárselles por iso dunha maneira familiar e conxunta. Ademais, non debemos esquecer que unha característica definitoria do propio status servil era o feito de que se herdaba de pais a fillos a perpetuidade, de aí o interese, así como a necesidade, por rastrexar a existencia dos descendentes dunha unión conxugal entre dous individuos non-libres. Para manter dunha maneira perpetua a esa clientela servil que vivía dun xeito relativamente autónomo era tan importante recoñecer a existencia dos fillos e das fillas e, xa que logo, a súa relación de parentesco para cos seus proxenitores non-libres —dos que herdaban o seu status—, como controlar e rexistrar a propia existencia de todos eses descendentes.

O que isto quere dicir é que a figura xurídica e teórica do *contubernium* non tivo unha realidade práctica tan plena e tan categórica como afirmaba persistentemente o dereito, nin tan sequera durante a época clásica, e que co paso dos séculos mesmo se debeu ir facendo cada vez de aplicación menos habitual.

Sexa como for, teoricamente, o escravo non tiña familia recoñecida, nin parentesco ningún e así o definía o dereito dunha maneira constante. Como obxecto de propiedade que era, podía ser alleado e transferido dun propietario a outro ou mesmo compartido por varios propietarios simultaneamente, non era detentor de dereito civil ningún en relación cos seus posibles descendentes, así como tampouco en relación co home ou coa muller co que convivise e co que, froito das súas relacións sexuais, procrease a eses fillos e fillas.

---

<sup>5</sup> Exemplos de documentos nos que os membros do status servil son considerados familiarmente: Celanova, doc. 158 (s.d.); Santiago, docs. 21 e 24 (an. 911 e 912, respectivamente); *PMH*, doc. 22 (an. 919); Pinario, docs. 4 e 10 ou Coruña, docs. 18 e 132 (an. 914 e 1029); Lugo, doc. 141 (an. 995); Sobrado-I, doc. 131 (an. 1000); Coruña, docs. 135, 136 e 153 (an. 1031, 1031 e 1063); Samos, doc. 80 (an. 1072); Moraima, doc. 1 (an. 1095); Xuvia, docs. 122, 16, 21 e 22 (an. 1114, 1159, 1159 e 1165. Montero nºs 23, 54, 55 e 75, respectivamente); Pinario doc. 28 (an. 1122); Caaveiro, doc. 30 (an. 1133).

De feito, aínda que a aplicación desta situación teórica reflectida baixo a consideración do *contubernium* puidese facerse, de vagar, cada vez máis infrecuente e excepcional, isto non quere dicir que non ocorrese, e na nosa documentación parecen existir evidencias de que así foi. Volvamos a examinar, agora dende a óptica do parentesco, un dos documentos máis ricos en información xenealóxica, a *Genealogia sarracenorum* de Sobrado<sup>6</sup>, que será unha das escrituras da que botaremos man máis repetidamente ao longo deste capítulo. Unha das circunstancias observables nas árbores xenealóxicas elaboradas a partir do seu texto —véxase o Anexo 3— parece poder explicarse máis acertadamente se entendemos que as unións maritais entre non-libres non tiñan validez nin recoñecemento. Refirome ao feito de que con elevada frecuencia os individuos inventariados, sobre todo os da segunda xeración, aínda que tamén ocorre xa na primeira, mostraban ter establecido unións maritais con varias persoas diferentes, das que xurdiron as futuras xeracións servís para o mosteiro. É o caso de Zamorana [vid. cadro G1], que tivo fillos con Alí e con Mafumate; de Marina Suarit [G1], que tivo catro fillos con tres homes diferentes, un dos cales, Iohannes Petri Ferra, tería así mesmo descendencia doutra muller distinta chamada Marina Broca [G3]; unha Marina Broca que, á súa vez, tivo tamén fillos doutros dous homes ademais do propio Iohannes Petri Ferra [G10]; foi o caso tamén de Lupa [G2], que tivo dous cónxuxes, Matheus e Laurentio; o do propio cabeza de liñaxe Pedruchi [G4], con dous fillos de senllas mulleres; o de Axilina —María Petri despois do bautismo— que ademais dun fillo co propio Pedruchi tivo tamén outra con outro home *galego* [G4]; ou o de Elvira Arie ao ter procreado igualmente con dous homes distintos [G7].

Nada fai supoñer que os non-libres puidesen posuír un sistema de parentesco particular poligámico ou poliándrico, polo que só temos dúas explicacións posibles para esta multiplicidade de relacións. A primeira, que se tratase de verdadeiros matrimonios e que, xa que logo, todas esas relacións múltiples non fosen simultáneas senón sucesivas. Así parece ocorrer por exemplo en dous dos casos de

---

<sup>6</sup> Sobrado-II, doc. 108 (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91) [vid. *infra*, Anexo 3].

Marina Suarit [G1], nos que polo texto parece desprenderse que primeiro tivo un fillo con Adam e, máis tarde, *de alio marito Iohanne Petri*, xurdirían dous novos descendentes —semella por tanto que foron dous *maritos*—. Con todo, o que parece máis probable é que fose o feito do non recoñecemento legal das unións dos non-libres o que motivase esa elevada taxa de unións procreadoras. Neste sentido, en primeiro lugar, podemos pensar que a inexistencia dun matrimonio legalmente sancionado podía provocar un número maior de relacións carentes de todo compromiso e convivencia familiar entre os non-libres do cenobio sobradés, ou mesmo tamén unha maior promiscuidade adúltera, no caso de que os implicados fosen obrigados polos seus *domini* a convivir conxuntamente. Así parece desprenderse, por exemplo, do feito de que o terceiro home de Marina Suarit [G1] sexa denominado anonimamente como *alio homine*, en contraposición aos seus dous *maritos* previos<sup>7</sup>, ou tamén que o segundo home de Lupa [G2] non teña cualificativo máis alá do seu nome —Matheus—, en oposición ao primeiro —Laurentio— caracterizado explicitamente como o seu esposo<sup>8</sup>. A da ilexitimidade é unha posibilidade que non podemos descartar e que se podía derivar perfectamente da cohabitación permanente intersexual deste colectivo de non-libres, unida a esa menor consideración/validez das súas unións matrimoniais<sup>9</sup>.

Porén, en segundo lugar, e observando a cuestión desde a óptica do *dominus*, é dicir, desde o punto de vista dos señores e propietarios do mosteiro, o que podía supoñer esa ausencia de recoñecemento legal das unións maritais era o seu poder absoluto para facer e desfacer. A súa autoridade completa sobre os individuos ata o punto de poder decidir de xeito arbitrario emparellalos ou separalos ao seu antollo,

<sup>7</sup> Cita completa: *De Marina Suarii et de Adam natus est Petrus Adam, ferarius, de alio marito Iohanne Petri, dictus Galafrí, qui fuit filius de Mafumate quod duxit abbas Martinus furnario natus est Iohannes Iohannis et Fernandus Iohanni scilicet anbo ferrarii. De alio homine habuit unam filiam quam uocauit Mariam de Ganantia* (Sobrado-II, doc. 108 // CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91 [vid. infra, Anexo 3]).

<sup>8</sup> Cita: *De Lupa et de marito suo Laurentio, nate sunt tres filie, et de Matheo nati sunt duo filii Iohannes et alia paruula* (Sobrado-II, doc. 108 // CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91 // Anexo nº 3).

<sup>9</sup> GAUTIER (1986), «Les sarrasins», pp. 80-81.

dentro dunha política de interese reprodutivo do seu «rabaño» servil. Son varios os argumentos favorables a esta última posibilidade interpretativa. Un deles, seguramente o máis relevante, é a existencia dunha política matrimonial premeditada. Circunstancia que queda absolutamente demostrada nos múltiples casos en que se mesturaron entre si as familias servís inventariadas. Así, dos doce trancos xenealóxicos conformados a partir da ducia de non-libres musulmáns traídos ao noroeste polos monxes de Sobrado, sete amosaron mesturarse a través de diferentes casamentos nun proceso reprodutivo de carácter parcialmente endogámico. Só os descendentes de Ciprianus Dente, Petro Ordonii, Fernando Nigro, Iohannes Zada e Haxanxi [G5, G8, G9, G11 e G12, respectivamente], se configuraron froito de relacións exogámicas, alleas e sen relación con ningún outro membro non-libre do resto de xenealoxías servís sarracenas, resultado de unións con persoas da terra, que son cualificadas con frecuencia como *galego* ou *galega*.

Un dos exemplos que mellor reflicte estas interrelacións ocorre entre a xenealoxía de Laurentius [G2] e a de Bofada [G7], onde se reproduce claramente un intercambio de individuos. Ámbolos dous cabezas de liñaxe tiveron 3 fillos: Laurentius tivo dous varóns, Iohannes e Vitalis, e unha muller, Lupa; Bofada tivo dúas fillas, María e Elvira, e un fillo, Laurentio. Tanto Vitalis como Elvira quedaron fóra dun intercambio que afectou aos outros catro individuos<sup>10</sup>. Deste modo, Iohannes Laurentii casaría con María Martini, mentres Laurentio fixo o propio con Lupa. De cadanseu matrimonio xurdirían logo tres fillos. Neste esquema, reproducécese por tanto dun xeito literal o resultado do que Lévi-Strauss denominou un intercambio de mulleres para sortear a prohibición do incesto<sup>11</sup>. O que nós non cremos é que aquí fose esencial a figura do «irmán da nai» como o mediador dos intercambios e como o executor dos acordos, como ocorría na «teoría da alianza» tribal presentada polo eminente

<sup>10</sup> Iso si, Vitalis Laurentii casaría con María Pérez, neta de Mafumate, outro dos cabezas de liñaxe mouros [v. cadro G3], expandindo desta forma as relacións de casamento entre os descendentes das diferentes xenealoxías dos sarracenos de Sobrado.

<sup>11</sup> LÉVI-STRAUSS (1998<sup>2</sup> [1949]), *Las estructuras elementales del parentesco*.

estruturalista francés, pois non hai ningún sentido de reciprocidade intergrupal. Parécenos moito máis lóxico, derivado da ausencia de liberdade xurídica dos implicados, considerar que foi unha estratexia ideada polos propios monxes do cenobio, os que, facendo gala do seu pleno dominio sobre os implicados, decidiron cales eran as mellores opcións para seguir perpetuando as «súas» liñaxes servís, sorteando a prohibición moral das relacións incestuosas e evitando, ao mesmo tempo, as posibles relacións dos seus non-libres con outros individuos estraños ao seu dominio. É dicir, evitando que os seus non-libres establecesen relacións maritais con outras persoas libres ou cos servos doutros señores e conseguindo con isto que tódolos descendentes desa ben planificada estratexia matrimonial continuasen dentro do dominio sobradés<sup>12</sup>. O exhaustivo control que representa o propio inventario xa demostra, por si só, o interese do mosteiro por eludir que todos estes individuos non-libres puidesen escapar ao seu sometemento.

Xa vimos no capítulo anterior mostras doutros documentos nos que se reflectía a existencia deste libre albedrío e desta autoridade absoluta dos señores para con algúns dos seus individuos non-libres, no que respectaba á cuestión concreta da súa deslocalización e relocalización. Xa vimos que podían adscribilos a unha terra e tamén posteriormente revocar tal decisión, trasladándoos a outro lugar e mudando por completo o rumbo das súas vidas, sen que os afectados estivesen en condicións de opoñerse debido ao seu propio status xurídico como *homines de criatione*<sup>13</sup>. Resulta bastante plausible que tamén, nalgúns casos, se puidese incluso establecer un sistema de reprodución dos seres humanos carentes de liberdade por parte duns *domini* moi interesados en perpetuar as súas estirpes servís e co poder suficiente sobre eles como para xuntalos e para separalos ao seu libre

---

<sup>12</sup> Unhas unións dentro do señorío e baixo o mesmo *dominus* que deberon ter sido a norma: «because laws are mainly concerned with unfree dependants insofar as they had an impact on free people other than their master, the usually do not deal at all with the topics of either sex or marriage between two dependants belonging to the same lord, *which one would expect to have been the most common case scenario*», RIO (2017), *Slavery after Rome*, p. 232 (o resaltado en cursiva é un engadido).

<sup>13</sup> Pinario podería trasladar novamente de lugar de habitación aos futuros netos de Ero Gundisalviz polo mero feito de que serían *vestra criatione* (Pinario, doc. 9).



arbitrio. Unha circunstancia especialmente factible cando o seu desarraigamento social fose maior —como ocorría precisamente no caso dos de orixe andalusí—, e tamén con aquelas persoas que estivesen a ser explotadas baixo un sistema produtivo de tipo escravista, ao non teren sido aínda asentadas autónoma e familiarmente nalgún casal do territorio señorial. Con frecuencia, nun mesmo individuo se aglutinaban ámbalas dúas características.

Aínda que o noso mellor alicerce informativo se pode atopar na xa tardía *Genealogia*, outros documentos máis antigos nos aportan tamén indicios de que algo disto puido ocorrer cando un propietario de «gando» humano era suficientemente poderoso como para ter baixo o seu dominio a un número elevado de persoas carentes de liberdade. As xa citadas dotes de Sisnando e de Gunterigo a favor das súas respectivas esposas, polas que lles fixeron entrega dunha nómina de dez *pueros* e de outras tantas *puellae*, semellan indicar que estaría nas mans tanto de Eldoncia como de Gontrode a decisión de emparellalos entre si para así prolongar a estirpe dos seus servidores persoais<sup>14</sup>; como semella tamén que estaría na man do mosteiro de Cis decidirse a xuntar, con vistas á procreación, ao *mancipellum* Lupellum e á *mancipellam* Ellina doados por dona Argilo, e que polo emprego do sufixo diminutivo semellaban ser aínda uns miúdos<sup>15</sup>. A exacta coincidencia cuantitativa entre o número de homes e o de mulleres transferidos parece indicar que existía unha posible intencionalidade reprodutiva. O mesmo puido ter ocorrido noutras desas doazóns e entregas de nóminas de homes e de mulleres non-libres sen que existise unha relación aparente entre eles, como as que xa comentamos no capítulo precedente.

A consideración xurídica das unións entre as persoas non-libres como un contubernio e non como un verdadeiro matrimonio<sup>16</sup>, aínda

<sup>14</sup> Sobrado-I, doc. 119 (an. 887) e Celanova, doc. 477 (an. 926), respectivamente.

<sup>15</sup> Cis, doc. 3 (an. 915), publicado tamén en Coruña, doc. 21.

<sup>16</sup> A vinculación existente entre o concepto de contubernio e as relación ilícitas queda probada, polo menos á altura do século X, en Celanova, doc 338 (an. 989), onde *contubernio* é utilizado, precisamente, para definir a unión ilícita e pecaminosa entre Gigulfo e a súa muller, chamada Ssigundia, da que se di que era a súa comadre (*commatre*).

que difícil de manter naqueles casos nos que estas persoas estaban plenamente integradas na sociedade, si foi a condición xurídica teórica de todos os que carecían de liberdade. *A priori*, o dereito de familia era outro deses dereitos propios dos libres que se lles vedaba aos que non o eran, e, xa que logo, cando o escravo ou escrava tivese unha orixe foránea, culturalmente allea e sen ningún arraigo na terra de acollida, podía comprobar como, chegado o caso, o seu señor podía decidir emparellalo/a e separalo/a novamente sen miramento ningún. En efecto, como xa dixemos, aqueles non-libres sarracenos da *Genealogia* de Sobrado amosaban unha menor estabilidade familiar só nas dúas primeiras xeracións, é dicir, na xeración dos cabezas da liñaxe servil, a dos que tiveran sido adquiridos, traídos de lonxe e recentemente chegados aos dominios sobradeses, ou na inmediatamente posterior, correspondente aos seus fillos e fillas. A partir de aquí, a xenealoxía dos sarracenos de Sobrado, que ademais polo xeral deixaban de profesar o islam e se bautizaban e convertían ao cristianismo, xa non amosa tal promiscuidade e desconsideración cara as unións conxugais e faise máis frecuente a mención de unións monogámicas estables.

Por outra banda, que no reino de León se aceptaba a inexistencia de matrimonio entre os que non eran libres chegou a reflectirse dunha maneira explícita na coñecida doazón testamentaria a favor do mosteiro de Sahagún efectuada por Ansur e confirmada polo seu señor, o rei Ramiro III. Este *servus regis*, polo tanto un non-libre da elite servil, funcionario palatino da corte leonesa, tivera dous fillos —Paio e Pedro— nados da súa relación coa súa *uxor* Ilduara, relación que era cualificada polo propio documento, precisamente, como un *contubernio*<sup>17</sup>. Certo que se trata dun documento cuxa procedencia xeográfica está relativamente afastada da nosa área de estudo, mais parécenos altamente relevante resaltar a existencia de tal testemuño explícito á altura do ano 976 e dentro do mesmo espazo político no que se albergaba tamén ao territorio galego-portugués. Nel, destácase

<sup>17</sup> *Dum esset in uno contubernio cum uxor eius sedente nomine Ildoara et genitus duobus filiis suis unus nomine Pelagii et alterum vocatum Petrum*, Sahagún, doc. 284 (an. 976). Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», pp. 1577-1582.

ademais a utilización nunha mesma escritura e referíndose a un mesmo enlace, das verbas contraditorias *uxor* e *contubernio*. Unha utilización que demostra dúas cousas. Por unha banda, que a corrección e a precisión xurídica dos escribáns ao redactar este tipo de documentos era menor da que ás veces incorremos en atribuírlles<sup>18</sup>. E, en segundo lugar, que simultaneamente se reflectía ese implícito recoñecemento social das relacións conxugais estables dos non-libres de que falabamos ao inicio, ao cualificar á unión en si como un «contubernio» —como a caracterizaba o dereito vixente para diferenciala da relación equivalente establecida entre os homes libres—, pero ao chamarlle, ao mesmo tempo, «esposa» á muller do *servus regis* en cuestión. A ollos dos seus contemporáneos Ilduara non podía ser caracterizada respecto de Ansur doutro modo que como a súa recta consorte. Xa que logo, os chanzos para que se acabase chegando ao recoñecemento legal do matrimonio entre dous non-libres que profesasen a relixión cristiá —e que verificamos nas *Sete Partidas*— puxéronse, xa que logo, entre os séculos X e XII.

---

<sup>18</sup> Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1582, n. 150. Ademais, lembremos que no *Liber Iudiciorum* tamén se facía notar a diferenza entre a práctica e a teoría a través do uso das verbas *matrimonium* e *uxor*, precisamente: *vid. supra*, cap. 2.1.1, nota 85.

## 4.2. INFLUENCIA CRISTIÁ: BAUTISMO, MATRIMONIO E COHABITACIÓN

Como xa dixemos, e como parecía desprenderse inconscientemente da doazón de Ansur, a situación normal na sociedade altomedieval do noroeste era a de que se recoñecesen socialmente as unións estables de convivencia marital e o establecemento de familias nucleares por parte dos non-libres, a pesar de que o dereito as equiparase ás unións entre animais. Tanto é así, que entre a documentación da catedral de León se documenta, xa á altura do ano 870, a presenza dun *servus* que cualificaba a súa unión conxugal de *recto coniugio*<sup>19</sup>. Novamente, a realidade práctica se volvía a separar da teoría xurídica, mostrando as dificultades de manter vixente a ficción de tratar a un ser humano, en todos os aspectos da vida, como se dunha ferramenta se tratase. En calquera caso, existe unha razón básica para tal recoñecemento social e non foi outra que a propia relixión. Foi a influencia cristiá a verdadeira causante de que os escravos puidesen ver recoñecido o seu dereito de habitación e de residencia, así como as súas unións e os seus enlaces matrimoniais.

Como xa anticipabamos no segundo capítulo deste traballo, foi nas *Sete Partidas* afonsinas onde se acabaría por incluír nas disposicións lexislativas unha realidade social que xa debía estar vixente dende moito antes e que se fora impoñendo co paso dos séculos, non só no territorio hispano senón tamén en paralelo ao que estaba a ocorrer noutras rexións da cristiandade europea<sup>20</sup>. Por esta

---

<sup>19</sup> León, doc. 4 (an. 879): *alem portionem exinde accipiatis qualem unus ex filiis meis quem de recto coniugio habeo*. Editado tamén en SDIRA, doc. 10. *Vid.* tamén, pola mesma época, Ferreira, doc. 1 (an. 898), onde unha serie de familias servís era rexistrada de xeito nominal e, precisamente, coa presenza e o recoñecemento de *fili*, así como de *uxor*: *Efroino et suos iermanos, filios Altiofio, et uxor sua Gindimira, et alios quos inienuare uoluerint, per anime mee* (igualmente editado en SDIRA, doc. 13, sendo así mesmo de salientar os comentarios que sobre esta cuestión efectuou alí o propio Sánchez-Albornoz, na p. 325).

<sup>20</sup> Na rexión bávara, por exemplo, Carl Hammer detectou que no século IX, e mesmo con anterioridade, o matrimonio formal entre os escravos xa tiña sido recoñecido na teoría e que, probablemente, tamén era honrado na práctica. De feito, nesta zona, como ocorre no noroeste peninsular, as familias escravas permanecían unidas cando eran transferidas e o autor non atopou

compilación recoñecíanselle aos non-libres uns dereitos que, segundo os códigos previos, non lles eran propios. Lembremos de novo como se reflectía a cuestión da aceptación do casamento servil, xustificándoa, precisamente, coa referencia a que había xa moito tempo que, na práctica, a sociedade aceptaba tales unións:

Usaron de luengo tiempo en acá et tóvolo por bien santa egleſia que casasen comunalmente los siervos et las siervas en uno. Otro si puede casar el siervo con muger libre, et valdrá el casamiento si ella ſabie que era siervo quando casó con él; et eso mesmo puede facer la sierva que puede casar con home libre; pero ha meester que sean cristianos para valer el casamiento<sup>21</sup>.

Obviamente, a celebración destes matrimonios, así como a súa validez, implicaba a necesidade de que os dous contraentes fosen cristiáns, o que marcaba aínda máis a distancia existente entre os non-libres autóctonos e os de orixe musulmá e xudía e dificultaba a súa posible asimilación cultural e a súa mestizaxe. A relixión era empregada como o principal factor diferencial para manter a extraneidade dos escravos. Desde mediados do século XIII viña a facerse plenamente oficial que xa só era *contubernium* a unión sexual entre aqueles non-libres que non profesasen o cristianismo, e a relixión cristiá erixíase así como o factor primordial para a verdadeira integración social dos que non eran libres.

Pero lembremos que, ademais, e derivado desta validez legal das unións matrimoniais servís, a compilación de dereito afonsino tamén lle outorgaba aos non-libres —cristiáns— un segundo dereito propio dos libres: o dereito á convivencia e á residencia conxunta. O dereito á familia, en definitiva. O dereito a viviren xuntos mesmo naqueles

---

evidencia ningunha de que se lles puidese ter separado (HAMMER (2002), *A Large-Scale Slave Society*, p. 69).

<sup>21</sup> *Partidas*, IV.5.1.

casos nos que cada un dos consortes pertencese a un señor distinto<sup>22</sup>. En efecto, nesta última circunstancia, se as obrigas e os servizos a satisfacer por parte dos dous cónxuxes non-libres —enténdase nas respectivas facendas señoriais— implicasen a súa residencia separada por estar senllos señores en terras moi distantes, a propia lei dicía que, nesas circunstancias, a Igrexa debería facer todo o posible para que ese precepto da habitabilidade conxunta se cumprise, chegando incluso a mercar a un dos dous esposos se fose preciso<sup>23</sup>. Un dereito, o de residencia, que non lle concernía ao resto dos non-libres doutro credo debido a que a súa posible unión familiar non tiña recoñecemento ningún na lexislación da monarquía cristiá de León e Castela. Un dereito á convivencia que foi un dos argumentos esgrimidos polo bispo compostelán Pedro ao defender a pertenza daqueles dos seus *homines* unidos conxugalmente cos que pertencían ao señorío de Vegila —no xa comentado preito establecido entre a igrexa de Santiago e este último—, ao afirmar que non era conveniente despoxalos das súas familias<sup>24</sup>. E un dereito a convivir xuntos que, novamente, tamén pareceu agocharse no acordo ao que chegaron a condesa Ardio Díaz e o diácono Paio Fróilaz para resolver o conflito sobre o casamento de Diego Ériz —que tamén tivemos ocasión de ver con anterioridade—. En efecto, Diego Ériz pertencía ao señorío do devandito diácono e casara cunha vaqueira de Ardio Díaz,

<sup>22</sup> *Partidas*, IV.5.1 e 2. Algún indicio deste tipo de consideracións cada os establecementos familiares e matrimoniais dos non-libres había xa no *Liber Iudiciorum*, ao establecer que a familia creada por unha unión conxugal mixta, entre una muller libre e un escravo, descoñecendo ela inicialmente a orixe servil do seu marido, non tería que ser despois separada, sempre e cando a muller quixese continuar co seu marido non-libre e que o *dominus* deste consentise nesa convivencia: *LV*, IX.1.15 (para a correcta interpretación deste precepto, resulta de interese consultar un pouco máis adiante as aclaracións incluídas na nota 49).

<sup>23</sup> «debe la egleſia apremiar á los señores que compre el uno el siervo del otro; et si non lo quisiere facer, debe apremiar al uno dellos qual toviere por mas guisado que venda el su siervo á otro home que sea morador en aquella villa ó en aquel lugar do mora el señor del otro siervo; et si non fallare ninguno hi que lo quiera comprar, cómprelo la egleſia, porque non vivan departidos el marido et la muger», *Partidas*, IV.5.2. Véxase tamén, en xeral, o título V da Partida Cuarta que leva por título, precisamente, *De los casamientos de los siervos*.

<sup>24</sup> *Ad hec intuens, Petrus episcopus cum omni clero dixit: Isti homines in omni giro de XII. milia contestati fuerunt per multos annos a multis regibus parti sancte ecclesie iam dicte et non oportet expolietur de sua familia, quia testamenta que in tesauo Sancti Iacobi roborata et affirmata sunt, no euacuta remanebunt*, Santiago, doc. 58 (an. 999).

así que a solución adoptada foi que esta condessa lle entregase a Paio unha muller de orixe servil en compensación pola súa perda —en concreto, a irmá da vaqueira en cuestión, chamada Troille—, quedándose así ela co dominio sobre o propio Diego Ériz e sobre toda a súa familia. É dicir, a solución á que chegaron foi a de non dividir aquel matrimonio que xa estaba establecido como tal<sup>25</sup>.

Non obstante, estas recomendacións de evitar a separación dos matrimonios e a ruptura das familias xa afincadas só lle afectaban ás parellas de campesiños rendeiros efectivamente instaladas nunha tenencia propia e, aínda nese caso, era unha cuestión que continuaba a estar supeditada ao arbitrio do señor. Certamente, non podemos deixar escapar que esa mesma lei que recomendaba a coresidencia dos non-libres, tamén salientaba ao mesmo tempo a importancia da relación entre o non-libre e o señor, por enriba de calquera outra relación social, incluída a matrimonial. O seu título, «En qué manera el siervo es tenuto de complir mandamiento de su señor mas que de la muger con quien es casado»<sup>26</sup>, é xa suficientemente clarificador neste punto.

Sobra dicir por tanto que, se mesmo as parellas campesiñas instaladas podían —polo menos segundo a teoría xurídica— ter certos problemas para que a súa cohabitación chegase a ser respectada, os seus propios fillos e fillas se encontraban nunha situación de maior indefensión e, por suposto, aínda en peores circunstancias estarían os escravos non instalados e os servidores persoais e domésticos. Todos estes individuos seguían a estar supeditados ao pleno arbitrio das decisións do seu dono e señor. Así, por exemplo, cando Rodrigo Guimiriz e a súa muller Basilisa fixeron doazón de dúas irmás *mancipias*, Adosinda e Gosenda, que contaban con tan só 3 anos e 15 días de idade, respectivamente, sen dúbida estaban a separalas dos seus pais —Ero e Munia— cedo demais e sen prestar atención ningunha a cuestións morais que buscasen manter unida a célula

---

<sup>25</sup> Sobrado-I, doc. 421 (s.d.) [2ª met. do s. XI: *vid.* PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», p. 458]. Sobre a xenealoxía nobiliaria de Ardio Díaz: TORRES (1999), *Linajes nobiliarios*, pp. 313, 316-318 e 328.

<sup>26</sup> *Partidas*, IV.5.2.



familiar. De feito, mentres Adosinda lle era entregada a Donano Zalamiz e á súa muller Trudilo para que a posuísen do mesmo xeito que ao resto dos seus *serbos originales*, a pequena Gosenda foille dada á filla destes —e *congermana* dos propios doantes— tamén chamada Basilisa<sup>27</sup>. Dúas nenas *in puerizia eitate* —como di a propia escritura— que aínda non tiñan capacidade produtiva ningunha, que aínda estaban por criar e que, previsiblemente por tanto, habían de pasar a integrarse no servizo doméstico da casa dos seus novos señores. A separación da familia nuclear recentemente creada por Ero e por Munia era practicamente total, sen que nada permita albiscar ademais que poidamos estar a falar de non-libres alleos á fe cristiá. Non só iso, o feito de que se constate cales eran os pais das rapazas semella indicar que si se lles recoñecía como unha parella relativamente estable, o que desvela que o respecto destas unións conxugais e familiares de carácter servil dependeu moi estreitamente da vontade, da consideración e dos intereses do seu amo e señor. Poida que o caso de Gosenda e de Adosinda sexa unha excepción pero, en todo caso, é o exemplo de que non sempre na sociedade do noroeste peninsular se respectaron as unións matrimoniais e familiares dos que carecían de liberdade. A súa alleación supuña a aplicación máis estrita das posibilidades que o dereito da escravitude lle outorgaba aos posuidores de persoas sen liberdade<sup>28</sup>.

Pero volvamos de novo á cuestión da aceptación, primeiro tácita e logo legalmente sancionada, do matrimonio entre os non-libres cristiáns. Novamente a xenealoxía dos sarracenos de Sobrado nos serve como unha fonte informativa coa que constatala. Así, e como xa dixemos no apartado precedente, as relacións maritais múltiples e por tanto inestables dalgúns deses individuos inventariados só tiveron lugar nas dúas primeiras xeracións servís —véxanse de novo os cadros

<sup>27</sup> PMH, doc. 174 (an. 995).

<sup>28</sup> Estas dúas irmás non foron os únicos cativos de cuxo alleamento temos constancia. Lembremos de novo aqueles dous *mancipellum et mancipellam nomine Lupellum et Ellina* que lle entregaba Argilo Alóitez ao mosteiro de Cis, pois da utilización do diminutivo para cualificalos como non-libres pode inferirse unha máis que probable curta idade destes dous individuos. Eran tamén eles irmáns afastados dos seus pais como Adosinda e Gosenda? Imposible sabelo. Vid. Cis, doc. 3 / Coruña, doc. 21 (an. 915).

no Anexo 3—. Só cando a integración social dos individuos no territorio galego non existía, ou cando esta non era completa e moitos deles profesaban aínda a relixión islámica, os monxes do cenobio puideron facer e desfacer libremente os enlaces conxugais, dando lugar a unhas relacións familiares que non foron monogamicamente duradeiras. Foi nesas dúas xeracións cando moitos dos seus integrantes se irían convertendo á relixión cristiá, algo que sabemos pola referencia tanto ao seu nome musulmán, como ao que recibían despois do bautismo. É dicir, pola «coexistencia —como afirmaron M<sup>a</sup> Carmen Pallares e Ermelindo Portela— de dous sistemas antropolóxicos diferentes, o cristián e o que do islámico son capaces de transmitir os escribas monásticos, e dos seus correspondentes nomes latinos e de orixe árabe»<sup>29</sup>. Unhas conversións relixiosas das que xa non queda rastro ningún nin na terceira, nin na cuarta xeracións<sup>30</sup>. Sen dúbida, a integración na sociedade campesiña galega de finais do século XII destes non-libres tivo lugar a través de dous aspectos parellos: a súa instalación e cohabitación familiar monogámica, unida á súa conversión ao cristianismo, coa conseguinte abxuración da súa propia fe —conversión sen a que o primeiro aspecto tamén debeu ser moito máis difícil de conseguir—. Foi a través do bautismo que os non-libres de orixe sarracena e pertencentes ao mosteiro de Sobrado pasaron a equipararse co resto dos membros do status servil autóctonos e a mesturarse coas persoas do país.

Un claro exemplo desta situación podémolo observar a través da xenealoxía de Ali Gurdu e de Fátima Regannada [cadro G6]. O texto de Sobrado dinos que ámbolos dous morreron sendo *pagani*. Porén, os seus dous fillos xa serían bautizados recibindo a correspondente onomástica cristiá. Ademais, chama a atención que se utilizou o termo *uxor* para referirse a Fátima, o que nos volve demostrar algo que xa intuíamos no punto anterior: que o recoñecemento social tácito das

<sup>29</sup> PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», p. 463.

<sup>30</sup> O caso de Iohannes Gateira, chamado Mosarichi antes de recibir o bautismo cristián, é especial, por canto casou cunha neta de Ali e de Zamorana —xa que logo, con alguén pertencente á terceira xeración servil— pero fíxoo sendo el mesmo fillo da propia Zamorana —froito da súa unión con outro *mauri* chamado Mafumate—, e polo tanto pertencente á segunda xeración [v. Cadro G1].

unións conxugais dos non-libres —é de supoñer que daqueles enlaces que puideron gozar dunha maior estabilidade—, mesmo aínda cando non eran cristiáns, debía ser a norma, a pesar de que fose a través da relixión que se lles puidese outorgar unha verdadeira sanción e protección legal<sup>31</sup>.

Neste sentido, o caso de Fátima non foi o único en que o cualificativo de *uxor* se empregou para referirse á parella dun dos non-libres musulmáns cabeza de liñaxe: o mesmo ocorreu con Zamorana respecto de Ali, con Stephania respecto de Laurentius, con Maior respecto de Ciprianus Dente e con Zeina respecto de Bofada<sup>32</sup>. En total, cinco dos doce cabezas de liñaxe tiveron unha relación conxugal socialmente recoñecida a pesar de seren todas elas persoas de ascendencia musulmá —dándose o caso ademais de que doutros catro cabezas de liñaxe non se nos di absolutamente nada sobre as súas cónxuxes—. Cabe mesmo a posibilidade de que xa cando foron adquiridos polos freires do mosteiro viñesen ao territorio galego xunto coas súas parellas, algo que, polo menos, sabemos que si ocorreu no caso de Zeina e de Bofada, doados conxuntamente ao cenobio desde terras portuguesas<sup>33</sup>.

Non só iso, do total de 35 alianzas conxugais diferentes manifestadas no texto deste rico inventario xenealóxico, en 15 ocasións<sup>34</sup> se empregaron as expresións *uxor* ou *maritus*. Unhas expresións que nos permiten aseverar que, como mínimo, no 43% dos casos se trataba de relacións matrimoniais lexítimas e recoñecidas socialmente. E isto devólvenos ao inicio deste epígrafe pois, en

---

<sup>31</sup> *Frater Menendus Uelasquit emit Ali Gurdu in uilla de Touru, et iste Ali habuit uxorem nomine Fatima Regannada, et ambo pagani mortui sunt; habuerunt tamen una filiam nomine Hobonam, que post baptismum uocata est Maria Iohannis, et unum filium cui inposuerunt in baptismo nomine Michael...* (Sobrado-II, doc. 108 // CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91 // *vid. infra*, Anexo nº 3).

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Bofada et uxor sua Zeina fuerunt de patre de donni Petri Uele, et dederunt illos fratribus Superaddi sui filii de domno Uela et Uelascus Fernandi de Portugal; iste Bofada genuit tres filios...* (Sobrado-II, doc. 108 // CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91 // *vid. infra*, Anexo nº 3).

<sup>34</sup> En realidade aparecen 18 veces pero en tres delas repítese a referencia a unhas mesmas relacións: entre o pedreiro Ali e a súa *uxor* Zamorana, entre Vitalis Laurentii e a súa *uxor* Maria Petri e entre Dominicus Martini e a súa *uxor* Maria Thomas.

definitiva, a *Genealogia* permítenos constatar as dúas opcións posibles. Por un banda, que os señores puideron facer uso, e sen dúbida o fixeron, do seu dereito de dominio pleno sobre as persoas non-libres, dirixindo os seus enlaces e relacións procreadoras e procurando emparellalos dentro dunha estratexia reprodutiva que repercutise no seu propio beneficio. Nesta liña, seguramente tamén, e apoiándose na ausencia do recoñecemento legal dos matrimonios entre os que non eran cristiáns, buscaron que aquelas relacións conxugais non fosen estables, separándoos e xuntándoos novamente ao seu arbitrio cun obxectivo esencialmente procreador. Con todo, ao mesmo tempo e por outro lado, a mesma escritura volve reflectir o que se deriva da maioría dos documentos que aportan información sobre os que non eran xuridicamente libres, a saber: amosa que a norma era que a sociedade do alto medievo si lle outorgase un certo recoñecemento a tales unións conxugais e demostra, ademais, que coa súa conversión ao cristianismo, aqueles non-libres que tiñan unha orixe foránea estaban a dar un paso de xigante para a súa asimilación cultural na terra de acollida<sup>35</sup>.

Novamente a cohabitación e a coresidencia familiar autónoma equiparaba aos non-libres co resto das familias campesiñas. Volve resultar evidente a gran distancia que separaba á escravitude da servidume en termos sociais —que non xurídicos—. A instalación ou o «casamento» dos que carecían de liberdade provocaba unha unión marital estable de carácter factual, cando non xuridicamente sancionada, e establecía así unha serie de relacións familiares derivadas que facían que o resto da sociedade contemplase a esas familias servís de xeito equivalente a como percibían calquera outra familia conxugal de condición libre —especialmente se ademais xa formaba parte do acervo cultural do lugar, para o que, como acabamos de ver, profesar a relixión cristiá se amosaba practicamente imprescindible—.

No ámbito rural, unha vez instalados familiarmente, os escravos e escravas pasaban a habitar nos casais que lles eran cedidos en tenencia

---

<sup>35</sup> PALLARES e PORTELA (2007), «El lugar de los campesinos», pp. 77-79.

polos seus señores. O caso dos *homines* de Marexo reflicte á perfección esta circunstancia, por canto os individuos son consignados frecuentemente por parellas, conformando así familias nucleares, e habitando nos *kasales* ou explotacións familiares campesiñas que Antealtares posuía naquel lugar. Non podían abandonar o territorio, e os seus fillos, unha vez adultos e capaces, eran tamén instalados nesa mesma *villa*, a instancias do propio mosteiro, noutras explotacións independentes daquela na que naceran e na que se criaran xunto aos seus pais. Ou polo menos, así se desprende do feito de que na doazón desta vila de Marexo, efectuada a favor do cenobio compostelán por parte de Suero Rodríguez, se nos indique que Trasulfo, Brandila e Leovegodo eran os tres fillos de Cendón e de Sintila, pero que na *Noticia* pola que se especificaban os lugares onde estaban a morar todos estes servos dentro da mencionada vila, se constate que eses tres irmáns vivían de xeito independente e non no casal dos seus proxenitores, destacándose ademais o feito de que Brandila e Leovegodo compartían un mesmo casal<sup>36</sup>.

Igualmente, na documentación galego-portuguesa tamén se utilizou, aínda que con reducida frecuencia, outro concepto de maiores connotacións xurídicas que o de casal para referir a instalación familiar dos non-libres. Falamos da referencia ás chamadas *casatas* ou *casadas* servís. Unha *casata* era tanto un lugar de habitación coa cantidade idónea de terra para albergar e para manter a unha familia<sup>37</sup>, como o propio grupo humano, que vivía en comunidade familiar ou que tiña un carácter xentilicio<sup>38</sup>. É dicir, que a *casata*, dende un punto

<sup>36</sup> Na doazón indícasenos a relación de *familias* adscritas que moraban en Marexo, entre elas, *Cendone et [Sin]tilo et filiis suis Trasulfo, Brandila, Leuegodo* (Coruña, doc. 135, ca. 1031); na *noticia de hominibus* que habitaban nos casais desta vila, especificase en cambio que *Cendon et Sintilo habent kasal in Conbarrio; Trasulfo habet kasal in Sisualdi; Brandila e Leovegodo habent kasal in Barfrio* (Coruña, doc. 136, ca. 1031). Vid. LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 212-213 e 422-424.

<sup>37</sup> «Habitaculum cum certa terræ quantitate idonea ad unam familiam alendam», DU CANGE (1842), s.v. «Casata, cassata, cassatus», en *Glossarium*, vol. 2, p. 214.

<sup>38</sup> «Le groupe humain vivant dans la communauté familiale, la maisnie», NIERMEYER (1976), s.v. «Casata, casada», en *Mediae Latinitatis Lexicon*, vol. 1, p. 151. «Familia, descendencia de siervos, sujeta también a servidumbre», MENÉNDEZ PIDAL (2003), s.v. «casada, casata, cassata, kasata», *Léxico hispánico*, p. 125. López Alsina, na mesma liña, tamén considera que, dentro dunha

de vista inmobiliario, era unha unidade de poboamento e de explotación de rango inferior, exactamente igual que o casal, pero referida case exclusivamente a unha terminoloxía máis propia da non-liberdade xurídica, pois, en certo modo, habitar nunha *casata* implicaba ser de condición xurídica non-libre ou, ao menos, ter pertencido en orixe ao colectivo dos *servi* e das *ancillae*<sup>39</sup>. A referencia ás *casatas*, que non deixaban de ser un equivalente servil do casal campesiño, viña a ser un recordo da situación xurídica dos seus habitantes. Tal era a vinculación entre este concepto e a non-liberdade, que entregarlle unha *casata* en tenencia a un membro do status servil para instalalo nela supuña pasar a convertelo no que se coñeceu como un *servus casato* ou un *casati*, é dicir, nun campesiño arrendatario, pero non-libre<sup>40</sup>. Adxectivo e substantivo fan practicamente unidos.

Son 20 os documentos que puidemos localizar nos que se empregou esta referencia terminolóxica, todos agás un, elaborados entre finais do século IX e a segunda metade do XI. Neles podemos atopar tódolos significados adoptados por este concepto: referencias ao propietario e señor dunha ou de varias *casatas*, xa fosen estas unidades de explotación habitadas polos seus non-libres ou libertos, ou xa simplemente mencións a grupos humanos de condición servil<sup>41</sup>;

---

interpretación de carácter xentilicio, a *casata* designou igualmente cada un dos troncos familiares extensos que conformaban unha *gens*, LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 222, n. 318.

<sup>39</sup> GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1975<sup>4</sup>), *Curso*, p. 356.

<sup>40</sup> NIERMEYER (1976), s.v. «casatus, cassatus, chasatus», *Mediae Latinitatis Lexicon*, vol. 1, pp. 151-152. MENÉNDEZ PIDAL (2003), s.v. «casato, kasado, kasato», *Léxico hispánico*, p. 126.

<sup>41</sup> Os *homines domni Nausti episcopi*, presores da igrexa de Santa Eulalia de Augas Santas, *Minizus cum filios et sua kasata* (PMH, doc. 13, an. 906); os *homines* que habitaban nas vilas de Cela, Pravio e Peirao, en Nendos, e que eran da *casata* do mordomo e despenseiro —*cellarius*— Spasandus (Santiago, doc. 30, an. 917); tamén o rei Ramiro III lle doaba a Celanova os *commissos et mandationes, etiam et nostras casatas* que, tanto el como os seus predecesores no trono, xa lle entregaran a San Rosendo en vida (Celanova, doc. 206, an. 977); os *homines qui sunt de casatas* do bispo San Rosendo e que nunca deixaran de formar parte da dependencia persoal de Vermudo II (Celanova, doc. 5, an. 986); Sindilo, que era unha *mulier de casata Flamule* e que casara con Gogio, servo da sé iriense, procedéndose ao reparto dos seus fillos entrámbolos dous axentes señoriais (Santiago, doc. 58, an. 999); as 20 *casatas* que Vermudo II lle dera á igrexa de Santiago no *valle Castelle* e que confirmaba a súa viúva, a raíña Elvira (Santiago, doc. 89, an. 1001); os *hominibus de casata Sambati* tamén da igrexa compostelá (Santiago, doc. 61, an. 1019); ou o feito de que os irmáns Gutier Muñoz e Munia dispoñían que os seus *servi vel liberti*, que agora pasaban a



referencias a grupos de parentesco, con expresións que vinculaban a unha persoa non-libre co antepasado común orixinario do seu clan familiar, utilizando así á palabra *casata* como un equivalente de toda a parentela servil pasada e futura e como a identificación dun grupo familiar extenso ou ben simplemente dunha familia de tipo nuclear<sup>42</sup>; e tamén o uso do adxectivo *casatis/casatos* para aludir aos campesiños non-libres, xeralmente aos fillos e fillas, que xa foran instalados autonomamente nun territorio e adscritos a el<sup>43</sup>. Mesmo dispoñemos dun exemplo no que se nos fala explicitamente de *casatas*

---

servir a Sobrado, o fixesen como *ingenui* e como outras *casatas* daquel cenobio (Sobrado-I, doc. 115, an. 1019).

<sup>42</sup> Os *servos* que habitaban nas terras de Lemos e que *sunt de casata Gundivere et Marine* (Celanova, doc. 233, an. 886); a *casada* ou *casatas* de Muzurri, que xa vimos ao falar dos preitos pola liberdade (Santiago, docs. 24 e 51, an. 912 e 927); os *servos* que habitaban en San Vicente de Bama, que eran de *casada Iohannis et Eugenii* (Santiago, doc. 23, an. 912); os *libertos* instalados *in uillas quam dicunt Plataneta*, actual Santiago de Pradedá, en Carballedo, que Seriniano lle entregaba a Celanova e que eran da *chasata quam vocant Andiari* (Celanova, doc. 567, an. 947); *Pelagius et sua casata* que *sunt de Vanate* e que eran servos de Celanova no territorio de Ramirás (Celanova, doc. 239, an. 1044-1047); as *casatas* de Quindila e de Riquilo que pertencían ao mosteiro de Samos (Samos, doc. 113, an. 1064); a *casada de Iza et de Ademiro*, que formaba parte da *plebs* que, xunto con outras familias servís, habitaba na vila de Vilela e a infanta dona Urraca lle confirmaba á sé apostólica compostelá (Santiago, doc. 85, an. 1066); e tamén como *casada* era cualificada a xenealoxía dun dos escravos sarracenos de Sobrado, o forneiro Mafumate, cara os inicios do século XIII (Sobrado-II, doc. 108 (ca. 1200) e tamén CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91. Vid. Anexo 3 [Cadro G3]). Así mesmo, tamén fóra da nosa área de estudo se consigna esta mesma acepción, como se pode comprobar no rexistro ou *colmellum* das *casadas* servís da sé episcopal ovetense nas terras de Gozón, Pravia e Lueca, previamente ao ano 1118: vid. Oviedo, doc. 139 [Oviedo-LTO (481-483 y 494-495)]. Neste caso ovetense é especialmente salientable o feito de que cada *casata* servil estaba composta, única e exclusivamente, por unha familia nuclear, contemplando tan só o parentesco por liña de filiación directa en dúas xeracións: os proxenitores e os seus fillos/as menores. Un aspecto que se comproba nas mencións aos irmáns dos que encabezaban unha *casata*, pois ou ben eran rexistrados individualmente —posiblemente por estaren aínda solteiros, pero seren considerados xa como adultos e, xa que logo, como potenciais fundadores da súa propia *casata*— ou ben encabezando directamente cada irmán cadansúa propia *casata*.

<sup>43</sup> Santiago, doc. 61 (an. 1019): onde se utiliza este adxectivo en dúas ocasións: ao falar dos *casatis et hominibus de alumenariis* que lle foran doados á sé compostelá; e ao aclarar que os homes doutros *comitatos* que entrasen no da igrexa de Santiago, pasaban a incluírse na xurisdición desta, agás aqueles *servis, libertis aut casatis* pertencentes ao fisco rexio e que non lle tivesen sido entregados ao dito lugar apostólico. Tamén Ariastre, fillo de Vaze de Santa Cristina, estaba *casato* (Celanova, doc. 159, an. 1025-1040); e o mesmo ocorría cos fillos da *mulier de Miro*, que lle pertencían integramente a Celanova, e cos de Rekesenda, todos eles tamén *kasatos* (Celanova, doc. 239, an. 1044-1047).



*ingenuatizas*<sup>44</sup>, especificación necesaria sen dúbida porque, como dicíamos, o normal foi que unha *casata*, ora como territorio ora como grupo humano, estivese vinculada a individuos que carecían —ou careceran no pasado— de liberdade xurídica. Ben que, como neste caso, circunstancias específicas puidesen acabar por derivar na existencia dalgunha *casata* representada por homes e por mulleres libres.

En definitiva, tanto os casais servís como as *casatas* confirman tamén a implícita aceptación social das unións familiares dos non-libres que vivían como usufrutuarios e como rendeiros dun lote de terra señorial, baixo un sistema de explotación feudal. Aínda que a utilización do concepto de *casata* remita a unha certa asociación coa condición xurídica servil do inmovible ou do grupo humano así caracterizado, a equiparación e a converxencia dentro do resto do campesiñado galego resultaba dificilmente controlable e era un proceso lento pero a todas luces irreversible. De feito, da desaparición deste tipo de referencias despois da undécima centuria podemos inferir que, como ocorreu con outros conceptos anacrónicos, deberon deixar de empregarse ao englobar definitivamente a tódolos rendeiros no indefinido e heteroxéneo grupo social dos *homines*. Pola contra, no que respecta á situación do resto dos escravos e escravas, así como dos servidores domésticos en explotación permanente, esta podía en cambio variar moito máis e, en ocasións, comprobaron como toda a violencia implícita nas disposicións lexislativas era executada sobre eles polos detentores do poder, ata o punto de non ter escrúpulo algún para a separación física das súas familias e para negarlles calquera dereito derivado das súas relacións de parentesco.

---

<sup>44</sup> Santiago, doc. 56 (an. 991). A existencia de *casatas* de servos inxenuos tamén se refire en Sobrado-I, doc. 115 (an. 1019).

### 4.3. A HERDANZA DO STATUS E OS MATRIMONIOS MIXTOS

Quédanos aínda por falar dunha serie de cuestións esenciais que teñen unha conexión directa co campo das relacións familiares e do parentesco dos membros do status servil. Referímonos, basicamente, ao tema da herdanza do status, xunto a outros aspectos relacionados con el. Como xa sabemos, e como se puido comprobar ao longo tanto deste capítulo como de todo o presente traballo, o status servil transmitíase interxeneracionalmente a perpetuidade, de pais a fillos, de fillos a netos, e así sucesivamente. Isto revela xa de inicio que se ben podía chegar a non existir un completo recoñecemento das unións maritais, feito que se amosa por si mesmo xa bastante minoritario —como acabamos de comentar—, si houbo en todo momento unha atención moi clara á filiación dos que careceron de liberdade. Atención debida ao propio interese do estamento señorial por non perder efectivos servís e por evitar que as xeracións futuras puidesen fuxir ao seu dominio. Nesta liña, xa afirmaba Sánchez-Albornoz que os señores non deberon poñer moitos obstáculos para a libre elección do cónxuxe co que convivir, cando este pertencese tamén ao mesmo dominio señorial, pero que, posiblemente, a cousa cambiaría bastante se os enlaces si prexudicaban os seus intereses<sup>45</sup>. Cales serían eses enlaces máis problemáticos? Sen dúbida, aqueles nos que os individuos que se atopaban baixo o seu dominio se unían con outros non-libres pertencentes a un señorío diferente, ou ben aqueles matrimonios de carácter estatutario mixto nos que as persoas que carecían de liberdade xurídica casaban con persoas libres.

No primeiro caso, xa vimos que a solución adoptada foi sempre —non sen disputas— o reparto dos fillos e fillas froito de tales unións entre un *dominus* e o outro, mesmo ata o punto de chegar, nalgúñas ocasións, a fraccionar a autoridade exercida sobre as persoas ou a permutar e a intercambiar aos individuos para racionalizar esas reparticións. E xa comprobamos tamén como esta modalidade se aplicou coas persoas que carecían de liberdade xurídica, pero que se estendeu igualmente a aqueloutros campesiños rendeiros e sen terras

---

<sup>45</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1581.

que, pese a si seren libres, tiñan caído fondamente nas redes de poder do señorío ata acabar por equipararse socialmente aos anteriores.

Polo que respecta aos matrimonios mixtos entre libres e non-libres e á herdanza do status nestes casos, debemos lembrar de novo, en primeiro lugar, o que sobre este tema se estipulou nos grandes códigos lexislativos, pois tivemos a ocasión de confirmar que co paso dos séculos se foi producindo unha evolución e unha mudanza. Así, acabamos de ver —só unhas páxinas máis atrás—, como as *Sete Partidas* permitiron este tipo de unións conxugais de natureza estatutaria mixta, coa única condición de que a persoa libre fose consciente de que estaba a casar cunha que non o era<sup>46</sup>. Pola contra —xa o sabemos tamén—, a lei visigoda castigaba este tipo de matrimonios de carácter mixto e mesmo ía máis alá, ao prohibir de maneira expresa a posibilidade de que un *liberto* ou unha *liberta* se mesturase coa estirpe libre do seu manumisor<sup>47</sup>. Unha clara diferenza entre os dous compendios legais que proba, unha vez máis, que o valado xurídico entre a *ingenuitas* e a *servitus* perdera parte da súa forza definitoria ao longo do noso período de estudo, ao tempo que se viñan a demostrar tamén as frecuentes interrelacións que sobrepasaban constantemente este muro, como consecuencia da converxencia estatutaria do campesiñado.

No tocante á herdanza do status de non-libre, o *Liber Iudiciorum* visigodo, facéndose eco da costume xermánica —como na lei lombarda ou na lei franca<sup>48</sup>—, decantábase pola posibilidade máis restritiva de que un individuo, froito de tan *inhonesta coniunctione*, herdase sempre o peor status dos seus pais, no caso de que un deles fose libre e o outro escravo<sup>49</sup>. É dicir, o destino do fillo dun non-libre

<sup>46</sup> *Partidas*, IV.5.1.

<sup>47</sup> *LV*, III.2.3 e 4; V.7.17.

<sup>48</sup> Rio (2017), *Slavery after Rome*, p. 233.

<sup>49</sup> *LV*, IX.1.16. Véxanse tamén as leis III.2.3 e III.2.4. *Cfr.* IX.1.15: nesta lei nº 15, pola contra, faise xustiza afirmando o *partus sequitur ventrem*: os fillos/as dunha muller libre que casase cun escravo fuxitivo sen saber que era tal serían libres (*condicionem matris sequantur*). Resulta unha disposición bastante estraña, pois viña a contradicir, precisamente, o que se estipulaba inmediatamente despois, no seguinte precepto de época Ervixiana (o nº 16 aquí citado). En realidade, semella que se pode tratar dun erro de transcripción que foi repetido ao longo de varias



sería sempre a escravitude, sen necesidade de que os dous proxenitores tivesen que pertencer ao status servil. Tanto a vía agnaticia como a cognaticia eran fontes de transmisión da non-liberdade. En cambio, máis de medio milenio despois, as *Partidas* do Rei Sabio facían valer a súa débeda para co canon romano e aplicaban o principio do *partus sequitur ventrem*: os fillos/as recibirían o status xurídico materno, sen que importase en absoluto o do seu pai<sup>50</sup>.

Iso polo que respecta ao dereito. Que ocorre entre os séculos IX-XII na nosa área de estudo? Na documentación galego-portuguesa non posuímos moitos exemplos explícitos de matrimonios mixtos entre *servi* e *ingenui*, pero semella que o principio restritivo visigodo debeu ter unha vixencia bastante longa. Abofé, son varias as escrituras nas que atopamos referencias a alleamentos unipersoais, tanto de mulleres como de homes, xunto con toda a súa proxenie e sen referencia ningunha aos seus posibles consortes. E non só os alleamentos, tamén os inventarios celanoveses son un exemplo ben claro desta circunstancia, pois neles é bastante infrecuente que se anote aos individuos dunha maneira familiar —como viamos que si ocorreu na posterior xenealoxía dos sarracenos de Sobrado—. En xeral, o que se rexistra no Tombo de Celanova son listaxes xenealóxicas das persoas que pertencían ao mosteiro, tanto de pais como de nais, e dos seus descendentes, xeración tras xeración, sen que se nos indique, na inmensa maioría dos casos, a quen se uniron conxugalmente para

---

edicións, pois, en efecto, na edición bilingüe do *Fuero Juzgo* elaborada pola RAH, na súa versión latina, inclúese esta lei n° 15 co mesmo texto, mais a rodapé indicásenos que en tres dos códices latinos consultados —o Gótico Toledano da igrexa de Toledo, o Códice da Universidade de Alcalá e o do convento de San Xoán dos Reis de Toledo— en lugar da verba *matris* aparecía *patris*, o que si estaría en consonancia con tódalas demais estipulacións do *Liber* (*FJ*, IX.1.15, p. 121, n. 8 —versión en latín—). Na versión española da mesma fonte si se nos di que «los fijos deven ser siervos como su padre» (*FJ*, IX.1.15, p. 155 —versión en español—). Vid. VERLINDEN (1955), *L'esclavage*, T. 1, pp. 73-74; KING (1981), *Derecho y sociedad*, p. 186; DAVIS (1968), *El problema de la esclavitud*, p. 43.

<sup>50</sup> «Et son tres maneras de siervos: la primera es de los que cativan en tiempo de guerra seyendo enemigos de la fe; la segunda es de los que nascen de las siervas; la tercera es quando alguno que es libre se dexa vender», *Partidas*, IV.21.1 (o resaltado en cursiva é un engadido); véxase tamén, *ibíd.*, IV.21.2 («De qual condicion son los que nascen de sierva et de home libre»). Respecto do dereito romano, *vid. Institutionum*, I.4.

poder procrear os seus fillos e fillas<sup>51</sup>. Xa que logo, o que se desprende destes documentos é o interese esencial deste cenobio por manter ben controlados a todos aqueles individuos que formaban parte das súas posesións e que lle debían *servitium*, sen importarlle o rexistro daquelas outras persoas que escapaban a tal dominio. E non só iso, esta relativa afluencia de individuos non-libres sen parella documentada pero con descendentes, é tamén unha demostración de que a «mestizaxe» estatutaria entre libres e non-libres na sociedade galego-portuguesa do alto medievo houbo de ser bastante frecuente.

A presenza exclusiva de homes, sen mulleres, que eran alleados por si mesmos conxuntamente cos seus fillos e fillas, apunta a que o principio romano —recuperado polas *Partidas* no século XIII— da herdanza do status servil apenas por liña de filiación materna tivo unha aplicación aparentemente minoritaria no noroeste altomedieval<sup>52</sup>. Puidera ocorrer nalgún caso que se tratase de homes xa viúvos, mais semella ser unha constante demasiado frecuente como para que esta circunstancia se dese en tódolos casos que foron consignados. Tamén o lector atento podería esgrimir que existe a posibilidade de que as nais fosen non-libres, de aí a herdanza do status servil por parte dos seus fillos/as, pero que pertencesen a un señor diferente ao dos pais e que por iso elas non eran consignadas neses documentos. De ser así, os fillos e as fillas cos que estaban a ser transferidos —ou

<sup>51</sup> Un exemplo moi evidente é outro dos documentos xenealóxicos de maior importancia: o mencionado inventario dos *pistores* (Celanova, doc. 158, s.d.), do que podemos ver no Anexo 1 os diferentes cadros xenealóxicos aos que nel se fai referencia e cotexalos cos extraídos da *Genealogia sarracenorum* de Sobrado. Como vemos, dos 30 cadros consignados (o 31º só reflicte individuos inventariados dunha maneira independente e sen referencia ningunha á súa xenealoxía), só en 10 deles atopamos a constatación da existencia de unións conxugais, e mesmo nestes dez casos a referencia a este tipo de unións non foi a norma, senón a excepción, dentro do conxunto total do cadro xenealóxico: *vid.* cadros P1, P2, P3, P6, P7, P8, P9, P11a, P25 e P27. Outros exemplos de inventarios celanoveses nos que ocorre isto mesmo: Celanova, docs. 360, 239 (an. 1032, 1044-47).

<sup>52</sup> Algúns exemplos da alleación ou do rexistro e inventario de persoas non-libres cos seus descendentes, exclusivamente pola rama agnaticia (pais con *filiis suis*, con *filiis et neptis*, etc.): *PMH*, docs. 4, 22, 294, —*cfr.* docs. 295 e 309— e 595 (an. 867-912, 919, 1037 e 1081, respectivamente); Santiago, docs. 15, 63 e 85 (an. 912, 1022 e 1066); Sobrado-I, docs. 127 e 131 (an. 1037 e 1000); Celanova, docs. 457 e 513 (an. 1029 e 1074); Samos, doc. 239 (an. 1044-1047); Caaveiro, docs. 51, 53, 159 e 205 (an. 1126-40, 1112-26, 1127 e 1120-25); Xuvia, doc. 47 (an. 1159; Montero nº 56).

inventariados— os homes en cuestión, tiñan que ser aqueles que lle correspondían en poder ao *dominus* paterno, despois do consecuente reparto da prole entre os axentes señoriais involucrados. Mais novamente parece esta unha posibilidade improbable, por canto son varios os documentos nos que se allea a eses pais dun xeito nominal, pero entregándoos cos seus fillos e fillas anónimos. Que non se especifique de que fillos se trataba —ou polo menos de cantos deles— implica claramente que se estaba a incluír a tódolos descendentes dese individuo, sen distinción ningunha<sup>53</sup>. Todo parece apuntar, por tanto, a que os membros do estamento señorial —ao menos os máis poderosos, como era o caso do cenobio celanovés— tiñan o poder suficiente como para impoñerse, demandando como non-libres a todos aqueles que descendesen das súas liñaxes servís, ora a través da rama paterna ora a través da materna, sen que influíse moito con que persoas tiñan contraído matrimonio.

Un dos nosos mellores exemplos sobre a existencia de matrimonios de natureza estatutaria mixta posuímolos cunha escritura de doazón procedente do *Livro Preto* da catedral de Coimbra, datada no ano 1001, e pola que un tal Donazano, viúvo, lle legaba todo o que tiña —a excepción dun quinto que outorgaba para o remedio da súa ánima— aos seus fillos, Pedro e Clementina<sup>54</sup>. O documento, na voz do propio Donazano, dicía que *sunt ipsos meos filios mancipius proprius de Osoredo Tructesindizi de parte de ipsa mea mulier Leodesinda*. É dicir, que Pedro e Clementina non eran libres e que herdaran tal condición indigna por vía da súa defunta nai. De onde se desprende tamén que Donazano, en cambio, si era un *ingenuus* e que, como tal, podía dispor ao seu antollo daqueles bens dos que era propietario, decidindo neste caso entregarllos aos seus descendentes e que pasasen a formar parte do peculio servil dos seus fillos. Temos ante nós, xa que logo, a constatación explícita da existencia dun matrimonio mixto, cando aínda se iniciaba a undécima centuria, e ao

<sup>53</sup> De feito, son varias as escrituras nas que si se indicaba claramente que o que se estaba a transferir era só a metade ou só un cuarto dos fillos/as do home en cuestión, e non todos, por exemplo: Xuvia, docs. IV ou 25 (an. 1145 e 1152, respectivamente: Montero n<sup>os</sup> 46 e 51); Lourenzá, doc. 13 (s.d.).

<sup>54</sup> *PMH*, doc. 185 (an. 1001). *Vid.* SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1585.

mesmo tempo, unha proba da herdanza do status servil por vía cognaticia.

Non é a única. En efecto, cando a raíña dona Sancha, na voz de Oveco Rodesíndiz, preiteaba coa sé lucense pola dependencia e pola posesión de dúas mulleres, as esposas —anónimas— de Sisnando e de Bello, vindicaba que se trataba de mulleres *proprias de criatione* e que, por tanto, lle pertencían. É dicir, defendía que se trataba de dúas mulleres non-libres, casadas con senllos homes libres, e das que mesmo se afirmaba que o propio Oveco Rodesíndiz fora quen llas entregara aos que agora eran os seus esposos —argumento co que se demostraba que, como unha extensión da negación xurídica do seu parentesco, se lle negaba aos proxenitores non-libres o dereito de casar ás súas fillas e de que tal decisión lle correspondía en cambio ao amo e señor—. Pola contra, a igrexa de Lugo, na voz do presbítero Liontius, reclamaba que aquelas dúas mulleres eran fillas de *homines de ingenuitate* e que foran os seus propios pais —agora si— os que llas entregaran aos seus futuros maridos, sen que a raíña tivese dereito ningún sobre elas<sup>55</sup>. O que estaba en xogo era a dependencia dos seus descendentes, por canto é de supoñer que aínda que libres, tanto Bello como Sisnando haberían de habitar dentro dos límites do señorío lucense e que formarían parte da súa clientela de dependentes campesiños. Só así se pode explicar esta preocupación da catedral de Lugo por defender a liberdade das dúas mulleres e por negar, consecuentemente, que se tratase de senllos matrimonios de carácter mixto. Finalmente, foi a sé luguesa a que saíu vencedora do litixio, pero, en calquera caso, a soa existencia do preito demostra, unha vez máis, que este tipo de unións mixtas non debeu ser un feito excepcional.

Certamente, tamén nos dous inventarios dos *homines* de Baronceli que se albergan no tombo de Celanova parece que podemos atopar a constatación deste tipo de matrimonios entre libres e non-libres. Nestas escrituras rexístranse unhas listaxes nominais de homes, nas que só excepcionalmente se incluíu ás mulleres. Estas, ademais, nas

---

<sup>55</sup> Lugo, doc. 132 (an. 1037).



poucas ocasións en que aparecen son consignadas sempre dentro da órbita dun referente conxugal masculino, como acabamos de ver que lle ocorría tamén ás disputadas entre a raíña Sancha e a igrexa de Lugo, que nin sequera eran identificadas polo seu propio nome máis alá da referencia ao dos seus maridos. Nos inventarios dos *homines de criatione* que habitaban no val de Baronceli, as escasas mulleres que aparecen si son citadas polo seu nome propio pero, ao mesmo tempo, fano tamén como as esposas dun individuo masculino por medio da expresión *mulier de* «fulano», ou como as irmás dalgún outro dos homes celanoveses, mediadas por tanto por unha figura patriarcal<sup>56</sup>. Unha circunstancia que non nos debe estrañar pois é sabido que no matrimonio cristián a muller foi adquirindo co paso do tempo, culminando arredor dos séculos plenomedievais, un papel inferior e pasivo fronte ao do home; un papel focalizado esencialmente no seu «oficio de madre»<sup>57</sup>. E non só na esfera do matrimonio, adquiriu un rol pasivo e inferior en todo o eido do parentesco, de aí que necesite sempre dun «custodio» ou titor masculino, xa fose na figura do seu pai, xa na do seu marido ou xa na dun dos seus irmáns varóns<sup>58</sup>. Unha ideoloxía do patriarcado da que os escribáns monásticos habían estar imbuídos e que reflectían nos seus escritos, caso do inventario que agora nos interesa. Só no caso das viúvas, e por tanto daquelas mulleres que xa ostentaban unha maior independencia tanto do seu pai como do seu marido xa finado, se llas tería rexistrado soas e por si

---

<sup>56</sup> Celanova, docs. 152 (an. 1000 e 1026) e 468 (an. 1026). Sobre dicir que ese tipo de referencias á *mulier de* «fulano» implicaban tamén, como xa vimos que ocorría coa referencia á *uxor* ou ao *maritus*, o implícito recoñecemento da estabilidade das relacións conxugais dos non-libres. Un recoñecemento que, canto máis afondamos na documentación, como podemos comprobar, resulta máis indistinguible do de calquera outra unión marital conformada polos integrantes do campesiñado libre. O anonimato ou o silencio das mulleres neste tipo de inventarios é relativamente frecuente, *vid. e.g.*: Celanova, docs. 153 (an 1102), 144 e 550 (s.d.).

<sup>57</sup> «*Matris et monium* son dos palabras de latín de que tomó nombre matrimonio, que quier tanto decir en romance como oficio de madre», *Partidas*, IV.2.2. *Vid.* PASTOR (2004), «Mujeres en los linajes y en las familias», pp. 37-39 e 48-52.

<sup>58</sup> PALLARES (2004), «Urraca de León y su familia», p. 74. Sobre esta imposición do sistema de parentesco patrilineal ou agnaticio sobre un previo de carácter maiormente bilinear ou cognaticio, cara os séculos centrais da Idade Media, *vid.* HERLIHY (1995), «The Making of the Medieval Family», esp. pp. 143 ss.

mesmas, dun xeito totalmente equivalente a como eran consignados o resto dos homes<sup>59</sup>.

Pero volvamos ao inventario. Máis alá destas diferenzas por mor do xénero, e do sometemento da muller ao home froito da sociedade patriarcal e androcéntrica imperante —ou en proceso progresivo de imposición—<sup>60</sup>, o que nos interesa destacar é que cando se decidiu incluílas a elas na nómina de Baronceli foi porque se trataba de mulleres de *criatione*, pero que estaban casadas cun home que, pola contra, non o era. Cun home que non formaba parte do inventario dos non-libres de Celanova e que quedaba, por tanto, fóra dos lazos da dependencia persoal que estes documentos acreditaban. Uns lazos que si atinxían ás súas esposas e, seguramente, e por extensión, tamén aos seus futuros fillos e fillas, de aí o interese de Celanova por rexistrar por escrito a existencia desta vinculación na propia escritura.

Resulta lóxico pensar que nun rexistro deste tipo, no que se chegan a contabilizar máis de 70 persoas non-libres, rendeiras e instaladas nun territorio —o val de Baronceli—, moitos daqueles homes que eran nominalmente inventariados estivesen efectivamente casados e que conformasen unha familia campesiña. En realidade, esa debeu ser a situación máis normal. Porén, o mosteiro rexistrábaos só a eles, sen que lle importase o rexistro das súas cónxuxes, toda vez que con iso tivo que ser suficiente para facer respectar os seus dereitos señoriais sobre os descendentes de todos eses individuos. Só cando o «home da casa» en cuestión non formaba parte da servidume celanovesa, os escribáns se apresuraban a consignar que a súa muller si lles pertencía, evitando así que calquera novo membro da comunidade puidese escapar ao recto control do seu dominio. Neste sentido, se ben é certo que non é de todo seguro que estes esposos ou

<sup>59</sup> Vid. MONTANOS (1980), *La familia*, esp. pp. 45-47 e 55-56. *Textos para a historia das mulleres en Galicia*, p. 118. Precisamente, nun destes inventarios celanoveses se pode verificar ben ás claras tal aseveración, ao aparecer ata sete mulleres (Goda, Arvilli, Donna, Gaudiosa, Provincia, Manusenda e Baselissa) que eran contabilizadas por si mesmas, pero cualificadas efectivamente de *viduas* ou *vidubas* (Celanova, doc. 468, an.1026).

<sup>60</sup> Vid. PALLARES (2011), *Historia das mulleres*, esp. pp. 63-72 e cf. 138-156. Sobre a situación de partida, e a estrutura do parentesco e o matrimonio ao longo do século X, ID. (2004), *Ilduara*, pp. 70-85. GARCÍA DE CORTÁZAR (1988), *La sociedad rural*, p. 54.

cónxuxes masculinos que aparecen como «custodios» das mulleres de Celanova fosen todos eles *ingenui* —e que por tanto configurasen matrimonios mixtos—, a súa aparición no inventario como os maridos desas mulleres semella implicar un certo recoñecemento ou unha certa dignidade social pola súa parte, máis propia dos libres que dos que non o eran. É dicir, sendo o obxectivo do mosteiro acreditar con este diploma os seus dereitos de propiedade, parecía innecesario mencionar aos homes en cuestión, agás que estes ostentasen unha posición relativamente recoñecible dentro da comunidade da aldea. É verdade que falamos polo xeral dun patrón residencia de carácter virilocal, no que a muller se incorporaba á familia do seu marido, de aí que a referencia a este resulte case obrigada para identificala a ela. Porén, neste caso concreto, o cenobio dispoñía doutra posibilidade que se axustaba máis aos intereses cos que redactaba este tipo de documentos, como era a de indicar que as inventariadas eran fillas dalgún home da *criatione* celanovesa. Despois de todo, era precisamente desa ascendencia de onde realmente se derivaban os dereitos monásticos, non do lugar efectivo de residencia desas mulleres no momento da redacción do inventario. Unha posibilidade, a de anotar a ascendencia, pola que non optaron, o que nos invita a pensar que nos poidamos encontrar novamente ante a máis que probable constatación de matrimonios de condición estatutaria mixta.

Recapitulando, cos exemplos comentados percibimos que a presenza dos matrimonios mixtos non parece ter nada de especial e que era aceptada con naturalidade na sociedade da época<sup>61</sup>. Semella

---

<sup>61</sup> Unha afirmación que parece ratificarse ademais para toda a sociedade euro-occidental do alto medievo, máis alá do carácter extremadamente restritivo que, cara os matrimonios inter-status, amosaban a maioría dos códigos lexislativos, *vid.* RIO (2017), *Slavery after Rome*, pp. 234-236: «all this draconian legislation evidently did not succeed in deterring mixed-status marriages, but it did make it easier for lords to pursue their own arrangements from a position of strength» (p. 235). Para esta autora o que permitiron aquelas leis tan pouco realistas foi establecer unha posición negociadora de forza para aqueles señores/as co poder suficiente para ou en condicións de perseguir e reclamar os seus dereitos. É dicir, terían sido soamente o punto de partida teórico a partir do que establecer o comezo das potenciais negociacións entre ese axente señorial e o seu dependente, xa fose ante os tribunais ou xa nun acordo privado preventivo, que lle permitían manobrar a aquel como unha oportunidade para obter algún tipo de compensación (por exemplo, recibir algún tipo de contra-don en forma de renda, bens móbiles ou terras, a cambio da súa renuncia formal a poder demandar como non-libre ao/á cónxuxe *ingenuus* da parella de status mixto en cuestión).

que este tipo de unións non tivo nada de excepcional, e iso concordaría plenamente coa necesaria multiplicación deste tipo relacións, a raíz das transformacións que se estaban a producir no seo da sociedade rural galego-portuguesa. Así mesmo, tamén os documentos referidos nos permiten verificar que o status xurídico da non-liberdade se podía herdar tanto por parte do pai como da nai, como se estipulaba no canon xermánico. Neste sentido, non podemos saber con certeza cando se acabou por asentar o principio de transmisión materno-filial —se é que o fixo nalgún momento—, pero semella que aínda cara mediados do século XIII, a tradición e o poder señorial impoñían a súa propia lei.

En efecto, un documento tardío pertencente aos tombos do mosteiro de Sobrado e redactado na altura do ano 1219 parece confirmar tódalas nosas sospeitas. Trátase do *pactum et placitum* establecido entre esta abadía e unha muller chamada María Dona, con respecto aos fillos que ela tivera cun tal Xoán Pérez, que era *homine de creatione* de Sobrado<sup>62</sup>. Un pacto en aparencia sinxelo no que, como veremos de seguido, ao debullar polo miúdo a información que proporciona, semella porén mesturar múltiples aspectos. En primeiro lugar, cabe mencionar que esta María Dona tamén aparece rexistrada na xenealoxía dos servos mouros de Sobrado: como bisneta de Alí e de Zamorana pola parte materna [cadro G1], e como bisneta de Alí Gurdu e de Fátima Regannada pola paterna [G6]. Ademais, nesta mesma escritura ela aparecía casada cun carpinteiro chamado Xoán Fernández, que era fillo do pedreiro Pedruchi e de Axilina [G4]<sup>63</sup>.

En segundo lugar, polo pacto de 1219 en cuestión, María Dona aceptaba que o cenobio mantería intactos tódolos seus dereitos sobre o seu *homine de creatione* —aquel tal Xoán Pérez— e tamén sobre os tres fillos que este tivera con ela. Pola contra, e ao mesmo tempo, o mosteiro de Sobrado —na voz de Xoán Fróilaz, *magister de Constantin*— renunciaba aos dereitos que puidese exercer sobre a propia María Dona, así como sobre o cuarto dos seus fillos. M<sup>a</sup>

---

<sup>62</sup> Sobrado-II, doc. 510.

<sup>63</sup> Cf. Sobrado-II, doc. 108 (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91) [*vid. infra*, Anexo 3].

Carmen Pallares e Ermelindo Portela interpretan que este cuarto fillo, alleo aos dereitos que o mosteiro exerce sobre os restantes, habería de ter sido o froito do primeiro matrimonio de María Dona, aquel que se rexistraba na *Genealogia sarracenorum* co carpinteiro Xoán Fernández<sup>64</sup>. De aí xurdiría por tanto a diferenza de trato no dominio dos descendentes de María Dona por parte do mosteiro.

A hipótese destes dous consagrados medievalistas parece máis que plausible pois, como eles mesmos afirman, «se a xenealoxía tivese sido elaborada con posterioridade á data deste documento [1219], non se entendería ben, sobre todo se se ten en conta que se discutíu acerca diso, por que non se deixou constancia da descendencia de María Dona»<sup>65</sup>. Un sólido argumento que xustifica unha datación anterior para a propia xenealoxía dos servos mouros de Sobrado, pero que tamén apoia a idea de que este enlace de María Dona con Xoán Pérez —e do que xurdiron os tres fillos reclamados polo cenobio— tería que ter ocorrido sempre como unhas segundas nupcias, posteriores a aquel que si fora inventariado co carpinteiro Xoán Fernández. Non só iso. Como dicíamos, María era bisneta de dous dos cabezas de liñaxe servís, por tanto pertencía á cuarta xeración deses servos sarracenos, mentres o devandito Xoán Fernández pertencía á segunda. Se a adquisición do grupo dos servos mouros por parte do cenobio foi máis ou menos contemporánea, como semella que debeu ser —os propios monxes establecen claramente a conexión que existía entre eles ao censar as súas doce xenealoxías nunha mesma escritura—, resulta moi probable que María Dona puidese ter ficado viúva bastante cedo e, xa que logo, en condicións volver casar co *homine de creatione* Xoán Pérez para ter os outros tres fillos.

Sexa como for, en terceiro lugar, o que demostra o pacto de María Dona —novamente— é que tamén en razón da filiación paterna se podía reclamar a servidume dos descendentes dun membro do status servil e, xa que logo, que o principio materno-filial de orixe romana non tiña aplicación no noroeste peninsular nin tan sequera á altura da

---

<sup>64</sup> PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», p. 461.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 461.

segunda década do século XIII. Iso si, temos que entender que nalgún momento entre a redacción da *Genealogia Sarracenorum* e a deste pacto con María Dona, esta muller houbo de recibir algún tipo de manumisión ou obtención de liberdade xurídica por parte do propio mosteiro, deixando así de ser ela mesma unha *mulier de creatione*. De non ser así, non tería sentido pacto ningún, pois resulta evidente que tódolos seus fillos e fillas, sen exclusión, tiñan que ser necesariamente propiedade do cenobio, ao seguilo sendo tamén a propia María Dona.

As interrogantes que resolve este sinxelo pacto non se quedan aí. De feito, tanto Xoán Pérez como María afirmaban estar instalados naquela *villa de Insula* que xa comentamos con anterioridade que tivera sido doada, no ano 1205, polos fillos de *Froyla Heriz*, precisamente, *excepta creatione hominum*<sup>66</sup>. Xa que logo, Xoán Pérez, *homine de creatione* de Sobrado, houbo de ser instalado nesta *villa* inmediatamente despois de que chegara deshabitada a mans do mosteiro. O pacto con María Dona é tamén, por tanto, unha proba evidente da rápida instalación dos non-libres consignados na xenealoxía e da súa integración no sistema de produción familiar e autónomo de tipo servil, feudal e rendeiro propio do mundo rural galego. E dicimos isto porque semella que este *Iohannes Petri* co que agora vivía María Dona tamén pode ser identificado cun ferreiro homónimo da *Genealogia Sarracenorum Supperadi*. En concreto, cun dos netos de Ali e de Zamorana [G1]. Para dita identificación volvemos botar man dos traballos de Pallares e Portela: efectivamente, ámbolos dous medievalistas consideran que a proximidade do lugar de habitación desta parella, a *villa de Insula*, respecto da granxa de Constantín dedicada á produción de ferro —unha proximidade que explica que fose, precisamente, o *magister de Constantin* o que asinase o pacto con María Dona en 1219—, unido á propia coincidencia na profesión de *Iohannes Petri* —*ferrarius*—, fan pensar que esta identificación entre un *Iohannes Petri* e o outro —entre o da

---

<sup>66</sup> Sobrado-II, doc. 509.



*Genealogia* e o que á altura de 1219 habita na *villa de Insula*— sexa máis que probable<sup>67</sup>.

Por outra banda, de estar no certo, e todo apunta a que así é, podemos ver como *Iohannes Petri* e *Maria Dona* estaban emparentados entre si nun quinto grao de consanguinidade: Xoán Pérez estaba casado coa súa sobriña segunda e María Dona co seu tío segundo, o que nos conduce cara outra cuestión de importancia como é a do parentesco extenso. A este respecto, nada hai na documentación que nos poida facer considerar que a situación do parentesco dos non-libres non fose un exacto equivalente da dos demais libres. Xa á altura do ano 912, coa aparición das «sobriñas» do *servus Uisterlanem*, se pode comprobar que o parentesco servil tiña unha certa consideración social, non só pola liña recta de consanguinidade, senón tamén polas liñas colaterais. Do mesmo xeito, a referencia cara finais do século XI a que María Savarquiz era *socra* de Pedro Eriz —na *Notitia de pistoribus* de Celanova [P13]— demostraba igualmente que tamén se asumiron como normais as relacións familiares establecidas a través dos vínculos de afinidade<sup>68</sup>. Unha cuestión, a do recoñecemento social do parentesco servil, que se enmarcaba de novo —e como non podía ser doutro xeito— no propio interese dos axentes señoriais por manter baixo control, na medida do posible, a toda a potencial descendencia da súa man de obra non-libre<sup>69</sup>. E isto non é ningunha obviedade pois, como xa vimos, *a priori* os que carecían de liberdade xurídica non tiñan dereito nin a que se recoñecesen os seus matrimonios, por tanto, carecerían tamén, e con máis razón, da prerrogativa de posuír unha

---

<sup>67</sup> Ámbolos dous territorios se atopaban na *terra de Goioso, Goyoso ou Goyso*: *...hereditate nostra propria quam habemus ex parte patris nostri in uilla que uocatur Insula de Latra et uadit ad ecclesiam Sancte Marie de Castro in terra de Goyso ut habeatis illam cum omnibus pertinentiis suis intus et foris...* (Sobrado-II, doc. 509, an. 1205); *...unum casale in Foramontanos et in monte Roso burgum de Leboreiro, et in Goioso Constantin* (Sobrado-II, doc. 54, an. 1189). *Vid.* PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 159 e 179-180; para a constatación da proximidade xeográfica entre Insua e Constantín, véxase *ibíd.*, p. 130: Mapa VII. *Vid.* tamén PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», pp. 472-473, esp. n. 78.

<sup>68</sup> Santiago, doc. 15 (an. 912) e Celanova, doc. 158, respectivamente. *Vid.* CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», p. 156.

<sup>69</sup> De feito o que se nos relata no documento de Visterlanem é un previo reparto de *servi* e unha posterior doazón: Santiago, doc. 15.



familia extensa que fose máis alá do núcleo doméstico configurado pola parella conxugal, xunto cos fillos aínda cativos.

En realidade, a propia referencia temperá á existencia das *casatas* servís como grupos xentilicios —da que falamos un pouco antes— xa demostra por si soa que foi infrecuente, desde o inicio mesmo do período altomedieval, que non se respectasen as relacións de parentesco dos non-libres instalados ou, cando menos, que as institucións señoriais puxeron sempre o acento nas liñaxes e nas xenealoxías dos seus non-libres, como un modo quizais rudimentario pero efectivo de reclamar deles os servizos e as prestacións debidas<sup>70</sup>. Deste xeito, se o parentesco servil gozaba dun relativo recoñecemento social, aquela aceptación tácita dos enlaces conxugais servís que xa demostramos ía bastante máis lonxe que da mera familia nuclear, e iso revélase como un novo alicerce máis no que apoiar a nosa tese central de traballo: a da plena integración social dos non-libres no noroeste altomedieval rural; do seu afastamento dos sistemas de explotación de tipo escravista —maior canto máis na retagarda se ían situando os territorios da nosa área de estudo—; e a da amalgama de estatutos xurídicos que foi converxendo no interior do campesiñado galego-portugués ao longo dos séculos IX-XII.

Agora ben, se o parentesco dos *servi* tiña unha consideración semellante á dos libres, debemos entender que aquela relación de María Dona co seu tío segundo non era considerada incestuosa<sup>71</sup>. De feito, non é o seu o único caso de unión consanguínea que coñecemos. Nin sequera o máis próximo. *Iohannes Gateira*, que antes do seu bautismo cristián era chamado *Mosarichi*, tamén tiña casado cunha media-sobriña súa, ao ser el o fillo dunha relación entre Zamorana e Mafumate, mentres que Ouxuana —como se chamaba a súa muller—

<sup>70</sup> «Il est donc nécessaire de penser ces listes comme un moyen, *peut-être rudimentaire, mais certainement adéquat*, parce qu'adhérant à la réalité, de prévoir les évolutions du territoire, d'orienter son développement et d'organiser son peuplement», FELLER (1994), «La population abruzzaise», p. 329 (o resaltado en cursiva é un engadido).

<sup>71</sup> Segundo as *Sete Partidas*, a prohibición do incesto chegaba ata o cuarto grao de consanguinidade: *Partidas*, VII.18.1. Sobre a historia desta cuestión ao longo da Alta Idade Media: HERLIHY, (1995), «Making Sense of Incest».

era neta desta mesma Zamorana, pero descendendo da súa relación máis prolífica: a que tivera co pedreiro Alí [G1]<sup>72</sup>. No tocante a esta cuestión, cabe aclarar que, en realidade, os vencellos de carácter endogámico ou, mellor dito, parcialmente endogámico, foron a norma nas relacións entre o campesiñado medieval, especialmente antes do século XIII, por mor da lenta imposición da influencia eclesiástica na moral matrimonial, da reducida dispoñibilidade de parellas potenciais nos pequenos núcleos de habitación propios da dispersa poboación altomedieval galega, como tamén debido ao xa mencionado interese dos señores por evitar que os matrimonios tivesen lugar fóra dos seus señoríos<sup>73</sup>. Da mestura entre as diferentes ramas servís rexistradas na nosa xenealoxía sobradesa derivaríase, sen dúbida ningunha, unha elevada dificultade para atopar unha parella coa que non se estivese emparentado, polo menos remotamente.

Pero retornemos ao tema dos matrimonios mixtos entre libres e non-libres, agora para ilo pechando. Xa dixemos que dispoñiamos de poucos exemplos explícitos, e xa mencionamos a maioría deles. Posiblemente a de María Dona poida considerarse tamén unha unión

---

<sup>72</sup> Sabemos que o parentesco de consanguinidade parcial tamén era tomado en consideración, polo menos pola vía patrilineal, por canto na *Genealogia Sarracenorum* o Xoán Fernández primeiro marido de María Dona era cualificado de *iermanus* de Martiño Porra, a pesar de que só compartían o vínculo paterno: ámbolos dous eran fillos de Pedruchi pero de distinta nai, Xoán era fillo de Axilina e Martiño de Cornadesa [cadro G4]. *Vid.* Sobrado-II, doc. 108 (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91) [*vid. infra*, Anexo 3].

<sup>73</sup> *Vid.* PALLARES (2011), *Historia das mulleres*, pp. 140-141. De feito, na *Historia Compostelana* rexístrase unha bula do papa Pascual II (1099-1118), dirixida aos príncipes, cabaleiros e outros laicos de España e de Galicia, pola que prohibía as unións conxugais ilícitas, dando a entender deste xeito que estas eran bastante frecuentes nos territorios hispanos: «Así pues, todos los que unen a sus hijos o hijas en incestuosos matrimonios, sepan que ellos son reos del mismo delito del que son culpables los que así se unen, a no ser que procuren separarlos sin engaño y con sincera voluntad en la medida de sus posibilidades. Por ello prohibimos terminantemente que estas cosas se hagan en adelante y ordenamos a nuestros hermanos obispos que sean reprimidas por completo» (HC, I.42, p. 148). Unha epístola pontifical que se enmarcaba, precisamente, dentro dese citado proceso progresivo de imposición da influencia eclesiástica sobre a moral matrimonial (outras referencias ás unións ilícitas por consanguinidade na *Compostelana* en: HC, I.48, pp. 156-157; II.53.3, pp. 393-394; e en II.58, p. 410). Sobre a institucionalización do matrimonio cristián, *vid.* MARTÍN (2001), «El proceso de institucionalización», pp. 151-78; GOODY (2009 [1983]), *La evolución de la familia y el matrimonio*, esp. pp. 43-66 e 133-143; e sobre a influencia eclesiástica na configuración familiar e nas regulacións matrimoniais sobre o incesto: ID. (2001), *La familia europea*, esp. caps. 3-4, pp. 39-67.

deste tipo. Con todo, non é a máis evidente das relatadas no inventario dos sarracenos de Sobrado. Temos aínda o caso de *Martinus Porra*, quen segundo esta xenealoxía *habuit uxor galegam de ingenuo genere* [G4]. É dicir, que tivo unha cónxuxe da terra e de condición xurídica libre, por nacemento. Non podemos saber se nalgún dos demais casos, dez en total, en que os consignados na xenealoxía dos servos mouros de Sobrado tiveron relación con homes «galegos» ou con mulleres «galegas» se trataba tamén de persoas que eran libres, como a esposa de Martiño Porra, ou non<sup>74</sup>. O que si parece desprenderse deste documento é que a maioría delas, libres ou non-libres, habían de pertencer ao señorío monástico sobradés, pois tanto os fillos como os netos de tales unións continuaban a ser meticulosamente rexistrados<sup>75</sup>. Con certeza, podemos sospeitar xa desde este momento que, en consonancia cos novos tempos e coa importancia secundaria que pasou a dársele á condición xurídica, para un axente señorial o máis importante non era se os «seus» *homines* casaban con outras persoas libres ou non. O relevante era se eses cónxuxes pertencían ao seu señorío ou se se debían a outro *dominus*, pois só neste último caso poderían xurdir os problemas para o control da súa descendencia. No caso do resto de matrimonios mixtos entre campesiños libres e non-libres é de supor que a institución señorial poñería menos trabas á unión, por canto os descendentes continuarían adscritos ao seu dominio e seguirían formando parte da súa clientela agraria. Unha cuestión que, indubidablemente, tamén afondaba nas posibilidades de integración social dos descendentes dos non-libres co paso das sucesivas xeracións. Así o resume M<sup>a</sup> Isabel Loring:

Durante a Alta Idade Media as unións matrimoniais de escravos, colonos e demais dependentes, e nos comezos da Idade Media Central as unións entre os servos, categoría social na que se viñeron a fundir tódalas anteriores, estaban sometidas a leis endogámicas moi

---

<sup>74</sup> O resto de unións con galegos ou galegas, poden atoparse nos cadros G5, G7, G8, G9, G10, G11 e G12. *Vid.* Sobrado-II, doc. 108 (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91) [*vid. Infra*, Anexo 3].

<sup>75</sup> *Ibidem*.

estritas. Non só era necesario que a parella pertencese á mesma condición social para que puidese contraer matrimonio senón, o que é máis importante, que ademais coincidise en encontrarse baixo a dependencia dun mesmo señor. Tódolos matrimonios fóra dese grupo estaban rigorosamente prohibidos, salvo autorización especial, nunca gratuíta, pois o señor en caso de concedela esixía unha elevada taxa compensatoria, destinada a disuadir tal tipo de unións. As razóns destas estritas regras non eran outras que as de controlar a man de obra futura e así cando se establecía algunha unión conxugal entre servos de señores diferentes, estas daban lugar a complicadas estipulacións entre os respectivos señores a propósito da adxudicación da futura descendencia da parella. Acostumábase a impor o reparto, pero algúns dos mosteiros máis famosos e poderosos como Saint-Denis y Saint-Germain-des-Prés chegaron a reivindicar a titularidade de toda a descendencia produto do *forismaritagium*, é dicir, do matrimonio fóra do señorío<sup>76</sup>.

Sexa como for, aínda que posiblemente fose o máis forte, o matrimonio cristián non é o único vínculo que demostra as interrelacións existentes entre libres e non-libres e entre nativos e foráneos. Non é o único indicio de que a sociabilidade e a integración no estrato campesiño dos que carecían de liberdade chegaba a ser practicamente absoluta. Tamén a existencia de relacións extra-matrimoniais e adúlteras entre libres e non-libres, como a de Letasia co *servo* Ataúlfo<sup>77</sup>, ou doutro tipo de relacións de convivencia alleas ao recto matrimonio, como era o caso do concubinato que algúns homes libres establecían coas *ancillas* do mosteiro de Xuvia<sup>78</sup>, ou mesmo do feito de que nunha mesma serie varios *serviciais* fosen doados con *mulier et filios*, con *uxor et filios*, con *compar et filios* ou

<sup>76</sup> LORING (2001), «Sistemas de parentesco», p. 24.

<sup>77</sup> Sobrado-I, doc. 75 (an. 858). *Vid. Textos para a historia das mulleres en Galicia*, p. 84.

<sup>78</sup> Xuvia, doc. 7A, an. 1169 (Montero nº 81).

con *socia et filios*, segundo o caso<sup>79</sup>, son probas evidentes de que tal integración sociocomunitaria existiu a tódolos niveis. Certamente, non debemos esquecer que na Alta Idade Media as unións de carácter non matrimonial non foron para nada infrecuentes<sup>80</sup> e, de feito, outro tipo de expresións utilizado con certa asiduidade na documentación celanovesa pode estar a sinalarnos a existencia duns enlaces que non deberon ser plenamente matrimoniais pero que, a ollos dos coevos, daban tamén como resultado a configuración de familias nucleares permanentes. Referímonos ao emprego de manifestacións do estilo, *Exemena cum qua sedet Velasco Muniiz*, que podemos atopar no inventario dos *pistores* [cadro P9], pero tamén noutros documentos<sup>81</sup>,

<sup>79</sup> Coruña, doc. 153 (an. 1063). A listaxe dos non-libres que son doados polo bispo Cresconio comprende, entre outros a cinco parellas con prestacións e servizos especializados —*de pistoria, de quoquina, de piscato, karpentarios e gugarios bovum*—. Só se refire nominalmente aos homes a través da expresión «X» *cum mulier et filios*. Por tanto, a súa parella é anónima pero aparece cualificada de formas diversas: en dous casos como *mulier*, noutro como *uxor*, noutro como *compar* (é dicir, como a súa igual, facendo fincapé sen dúbida na condición social equivalente dos dous individuos) e no último deles como *socia*. Entendemos que todos eles son equivalentes e que se refiren á «esposa» do individuo en cuestión, porén, non deixa de resultar chocante que se empregue tal cantidade de sinonimia aparentemente innecesaria. Se cadra, o documento estanos a mostrar a existencia dalgún outro tipo de vínculos entre home e muller, de vida en matrimonio ou en parella, todos eles moi similares entre si pero con cadansúa particularidade. Cfr. DU CANGE (1842/1845/1846), s.v. «compar», «par» e «socia», en *Glossarium*, vol. 2, p. 492, vol. 5 p. 69 e vol. 6, p. 275, respectivamente; NIERMEYER (1976), s.v. «compar» e «societas/socius», en *Mediae Latinitatis Lexicon*, vol. 1, pp. 225 e 975; e BLÁNQUEZ (1966), s.v. «compar» e «socius/a» en *Diccionario*, pp. 411 e 1578-79.

<sup>80</sup> «Los Fueros contemplan como cosa normal uniones no matrimoniales», MONTANOS (1980), *La familia*, p. 48. E non só durante o medievo estivo presente esta sanción social do matrimonio baseada na cohabitación, máis alá da que era proporcionada polo rito eclesiástico. A mediados do século XX, e a pesar da ascendencia da Igrexa sobre a poboación andaluza en plena ditadura franquista, este tipo de prácticas foron documentadas como normalizadas tamén polo antropólogo Julian Pitt-Rivers no seu coñecido traballo etnográfico entre a sociedade agrícola de Andalucía; así o describe: «cuando un hombre y una mujer no casados ponen casa juntos, son vistos por la comunidad como un matrimonio, y de hecho es muy verosímil que acaben por casarse en el plazo de uno o dos años. Si una persona ya considerada como casada se va a vivir con otra distinta de la considerada su cónyuge, su acción, por la misma lógica, es equivalente a bigamia, puesto que el criterio del matrimonio es más la cohabitación que los ritos de la Iglesia», PITT-RIVERS (1968), «Honor y categoría social», pp.48-9.

<sup>81</sup> Cinco son as relacións conxugais que aparecen así cualificadas na *Notitia* dos *pistores* de Celanova: catro delas, incluída a de Exemena, no cadro dos descendentes de Gontoi Eriz [P9] e a quinta restante na xenealoxía de Ciprianus, *de quoquina* [P8]. Vid. Celanova, doc. 158. Outros exemplos de documentos con este tipo de expresións (*sedet cum*): Celanova, docs. 239, 417, 144 ou 154 (an. 1055, 1044-1047, s.d. e s.d., respectivamente).

e nas que o uso do verbo *sedeo*, cun claro sentido de permanencia e de estabilidade para referirse a esas alianzas reflicte que, se ben é posible que non fosen verdadeiros matrimonios, esas parellas si conformaron unha auténtica célula familiar campesiña de carácter servil. Tal vez, a diferenza entre varias destas categorías teña que ver co recoñecemento público e cerimonial das súas unións, é dicir, co feito de que o seu casamento fose establecido segundo o estándar relixioso cristián, o rito normativo e consuetudinario establecido e contando coa conseguinte sanción pública por parte da comunidade, ou que simplemente algunha daquelas unións maritais non contase con tales compromisos sociais<sup>82</sup>.

O que queda claro é que a sociabilidade da poboación non-libre se amosa forte e semella que bastante, senón plenamente, integrada na sociedade galega. E isto non debe estrañar. Despois de todo, era congruente coas relacións de veciñanza, convivencia, cooperación e solidariedade colectiva, absolutamente imprescindibles en todas as comunidades campesiñas rurais para a súa supervivencia e moito máis importantes que as barreiras xurídicas do status. Como xa apuntaba, á altura dos anos 70 do século pasado, María del Carmen Pallares ao estudar as relacións do mosteiro de Sobrado coas comunidades de aldea do seu entorno, «por enriba da variedade xurídica dos compoñentes da comunidade aldeá, sobreimpoñíanse os lazos de solidariedade creados pola veciñanza»<sup>83</sup>. Uns lazos que, segundo esta

---

<sup>82</sup> Cando Alice Rio estuda a cuestión matrimonial dos non-libres na historia altomedieval, un exemplo extraído dunha haxiografía, a vida de Santo Emerano de Ratisbona (mártir no século VII) escrita por Arbeo de Freising arredor dun século despois da súa morte, procura a súa atención. No relato recóllese a historia dun home vello e piadoso, escravizado e logo vendido, a quen o seu novo dono —cualificado de pagán— pretendía casar cunha xove escrava viúva para establecelo na granxa en tenencia que xa tiña o falecido marido servil daquela non-libre. A historia ten pretensión moralista, vinculada coa bigamia e a castidade da santidad —o home xa casara antes de ter sido capturado e escravizado—, porén, o interesante é que a celebración deste matrimonio servil, a pesar de que o relato insiste en adherila aos ritos formais e consuetudinarios do casamento, se produce nunha asemblea á que só asiste a familia do amo e señor dos contraentes e o resto dos seus propios dependentes. É dicir, unha asemblea que en realidade negaba a sanción pública propia dun compromiso matrimonial (RIO (2017), *Slavery after Rome*, p. 221). É posible que algunha desas unións das nosas fontes poida agochar tamén algún tipo de compromiso que non era plena ou formalmente matrimonial, de aí as circunlocucións do escribán á hora de cualificalas.

<sup>83</sup> PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 106.



mesma autora, se manifestaban tanto nos labores agrícolas, a través da disciplina colectiva do traballo dos campos, do aproveitamento dos comunais e da prestación de axuda mutua, como na afirmación da coherencia interna da comunidade de aldea fronte aos poderes exteriores. Xa fose fronte ao poder señorial, xa fronte á intromisión doutras aldeas nos asuntos e nos intereses propios. Unha coherencia comunitaria que se simbolizaba nos espazos públicos e que M. C. Pallares focaliza especialmente no entorno da igrexa parroquial, pois esta non era só un lugar de culto, senón tamén o emprazamento das actuacións de carácter público: da manumisión de escravos/as ou da celebración de contratos e de matrimonios, por exemplo<sup>84</sup>. A igrexa viña a representar a vinculación e a pertenza dos individuos coa súa comunidade e co seu territorio, por canto era nela tamén onde eran enterrados e, xa que logo, onde se localizaban os seus antepasados, isto é, os alicerces da propia comunidade, a súa memoria<sup>85</sup>.

Sexa como for, tampouco debemos caer na tentación de homoxeneizar en exceso ao campesiñado altomedieval. Do mesmo xeito que a igrexa e o cemiterio remarcarían esa citada pertenza á comunidade como os espazos de representación por excelencia da comunidade política, tamén puideron servir para salientar a exclusión ou a marxinación doutros grupos humanos internos. En definitiva, a separación doutros individuos residentes ou vinculados dalgún xeito co núcleo en cuestión, pero non aceptados como lexítimos integrantes

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, pp. 105-107 e 233-236. Foi precisamente na igrexa de San Vicenso de Bama, en Touro, onde se xuntou a tódolos *servi* das *villae* de Uama para efectuar a súa repartición a través dun *colmellum divisionis* entre os herdeiros de Suero e Guneroda, entre os que se atopaba a raíña Ximena, segundo reporta o seu fillo Ordoño II: Santiago, doc. 23 (an. 912). Igualmente, no preito entre Lugo e Sobrado polos *homines* do condado de Présaras (xa citado) ata en tres igrexas distintas teñen lugar as diferentes fases da asemblea: 1º en S. Pedro de Présaras, coa reunión e testemuños das dúas partes; 2º en San Xiao de Roimil, para o resultado da pescuda feita *in situ* por dous elixidos, un de cada parte (dous abades) e para o posterior xuramento dos representantes daqueles *homines* que estaban en disputa (dous por *villa*); 3º en Santalla de j( ?) para someter á *pena caldaria* a un inocente, o presbítero Salamiro; 4º de novo en San Xiao, para o exame da man do penado por ordalía, de 3 a 4 días despois do seu sometemento á *caldaria*. Desta relevancia da parroquia e a súa igrexa principal como marco de identificación e de relación social supra-aldeano na sociedade rural galega deu tamén boa conta a antropoloxía: *vid.* LISÓN (2004<sup>4</sup>), *Antropología cultural de Galicia*, pp. 69-126.

<sup>85</sup> LARREA (2008), «De la invisibilidad», pp. 199-205.



e compoñentes daquela mesma comunidade, xa fose por cuestión de status e condición xurídica, e aquí poderían entrar precisamente os non-libres —todos? algúns? Imposible sabelo—, xa debido á súa diferente vinculación relixiosa ou xa, simplemente, por teren contravido as normas comunitarias. As recentes aportacións da arqueoloxía altomedieval neste punto, a respecto do estudo dos enterramentos e sepulturas extra-cementeriais, por tanto dissociadas da necrópole comunitaria da aldea, que aparecen con relativa frecuencia en moitos xacementos europeos e peninsulares dos séculos V-X, e que, en moitas ocasións, parecen carecer por completo de toda intencionalidade funeraria, poderían aclararnos enormemente nun futuro próximo cuestións sobre a estratificación social das vilas campesiñas do alto medievo<sup>86</sup>.



---

<sup>86</sup> Sobre este tipo de enterramentos, unha síntese de referencia, con especial atención ao espazo peninsular pero na que se repasan tanto a documentación como as interpretacións históricas provenientes doutros territorios do occidente europeo e, xa que logo, se reúne un bo aporte bibliográfico sobre a cuestión, pode verse en: VIGIL-ESCALERA (2013), «Comunidad política aldeana y exclusión», pp. 1-42. Sobre a orixe do cemiterio nos séculos altomedievais e occidente e a súa relación cos lugares sagrados e habitados, resulta imprescindible tamén: LAUWERS (2015), *O nascimento do cemitério*.

## II. A MOBILIDADE SOCIAL



## 5. FORMAS DE ACCEDER Á NON-LIBERDADE

No tocante ás formas de acceder á non-liberdade xurídica, pouco hai que non quedara dito xa ao longo deste traballo. Recapitulando un pouco o que vimos ata aquí, podemos recordar que na Galicia altomedieval —como en todas as épocas da historia da humanidade— foron varias as formas posibles de caer en desgraza e de entrar a formar parte do colectivo dos que non eran libres de dereito. Ao longo deste capítulo revisaremos aquelas das que xa demos conta e afondaremos con un pouco máis de detalle naquelas outras que ata o de agora só mencionamos de pasada ou ás que nin sequera fixeramos aínda referencia algunha.

### 5.1. O NACEMENTO

En primeiro lugar, a fonte de non-libres máis común foi a herdanza do status por nacemento, que xa comentamos bastante polo miúdo no último epígrafe do capítulo anterior. Falamos, por tanto, da reprodución biolóxica dos continxentes servís, ou o que é o mesmo, do feito de nacer xa cunha mácula que se transmitía perpetuamente de xeración en xeración, mentres o *dominus* en cuestión non decidise, unilateralmente, cortar con este proceso e outorgarlle aos implicados unha liberación ou manumisión. Como dicimos, foi a forma de acceso máis habitual que atopamos na nosa documentación e que se pode verificar de maneira sinxela nas propias expresións empregadas ao

transferir o dominio sobre as persoas non-libres *cum filiis qui nati sunt uel qui adhuc nati fuerint* ou *cos filii et nepti et omnis posteritas*, por poñer só dous exemplos literais de como reflectiron os documentos da época esa transmisión interxeracional do status e como o nacemento foi, deste xeito, unha forma de encadramento social na non-liberdade<sup>1</sup>. Para Francesco Panero, de feito, o nacemento e a herdanza do status por esta vía (a *dipendenza ereditaria*), supón incluso o elemento esencial, a diferenza fundamental e definidora entre os *servi* e os demais subordinados e dependentes libres<sup>2</sup>.

A cousa non queda aí. A tremenda importancia do nacemento como forma de «recrutamento» dos continxentes servís non-libres no noroeste peninsular revélase con absoluta transparencia no feito de que mesmo os individuos que herdaban o status de carentes de liberdade dende o ventre materno acabaron por recibir, por parte dos seus coevos, unha denominación particular como un colectivo social específico: a de *homines de criatione* ou *criazón*<sup>3</sup>. É dicir, a denominación que recibiron os homes —e mulleres— que tiveran sido «criados» na condición de non-libres e que naceran xa como integrantes do status servil baixo as ordes e a tutela do seu señor/a, ao que pertencían desde o día mesmo en que viñan ao mundo<sup>4</sup>. A existencia dunha etiqueta como a de *criatione* para cualificar colectivamente a este tipo de individuos é a proba máis evidente de que para os habitantes do territorio galego-portugués, nacer na condición de non-libre era moi distinto de ter adquirido ese status en vida. A dote que o conde Rodrigo realizaba a favor da súa esposa dona Toda, no ano 1029, remarcaba con meridiana claridade a existencia desas diferenzas. Efectivamente, Rodrigo facíalle entrega á súa muller dunha nómina individualizada de 31 persoas sen liberdade pero, ao

<sup>1</sup> Santiago, docs. 23 e 60, respectivamente (an. 912 e 1011).

<sup>2</sup> PANERO (2009), «Schiavi, servi e *homines alterius*», pp. 916-917.

<sup>3</sup> MENÉNDEZ PIDAL (2003), *Léxico hispánico*, p. 175. ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 207. GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1975<sup>4</sup>), *Curso*, p. 357.

<sup>4</sup> «Quizá el bien más valioso que obtiene el señor de los siervos instalados lo constituye la *criatione*, los *homines de criatione*, los nuevos siervos hijos de los siervos», como di LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 227.

mesmo tempo, dividíaaas en dous grupos claramente delimitados, o dos escravos de orixe musulmá (*mancipios et mancipellas quos fuerunt ex gentes mahelitarum et agarini*), composto por catro homes e oito mulleres, e o dos que foran «criados» polos seus propios parentes e devanceiros (*de avolengarum criazone parentum*), que sumaban outras dezanove persoas —seis homes, nove mulleres e os catro fillos anónimos dun deses non-libres—<sup>5</sup>. Aínda que todos pertencían ao estatuto xurídico dos que non eran libres<sup>6</sup>, non conformaban un colectivo social homoxéneo. A *criatione* posuía un arraigo na terra, nacera nela e formaba parte da estirpe servil que se fora transmitindo interxeneracionalmente a través do avoengo do conde Rodrigo, e isto era algo que non podía pasar desapercibido. Pertencían a un colectivo que, mesmo no caso de que non tivesen sido instalados familiarmente no territorio e de que, por tanto, conformasen o exército dos braceiros e dos serventes domésticos en explotación permanente escravista —como semella que ocorría nesta ocasión—, tiñan trabado profundas relacións sociais no seo da súa comunidade, así como tamén para coa familia dos seus señores. Estaban, en certa medida, aveciñados. É así que se explica, por exemplo, que un deles, Cidi, puidese ser transferido xuntamente cos seus catro fillos, proba máis que evidente da súa integración. Xa que logo, formaban parte da sociedade do noroeste, por moito que o dereito lles negase tal aceptación e integración. Eran non-libres, pero eran autóctonos e, como estivemos a ver, na mentalidade colectiva medieval a diferenza neste aspecto tiña unha importancia capital. Por oposición a ese grupo, estaba o resto dos escravos e das escravas, capturados alén das fronteiras da cristiandade

<sup>5</sup> Celanova, doc. 457 (an. 1029).

<sup>6</sup> A identificación dos *homines de criatione* como persoas non-libres non deixa lugar a dúbidas na documentación. É algo que xa puidemos comprobar ao longo de todo este estudo en reiteradas ocasións. Aquí e agora simplemente queremos reunir algúns exemplos de escrituras nas que esta equivalencia se manifestou a través da súa equiparación terminolóxica cos *servi*, *ancillae* e *mancipii*, verificando novamente a veracidade desa identificación xurídica: Sobrado-I, doc. 9, an. 1016 (fai equivaler *criatione* a *seruos vel libertos*); Santiago, doc. 63, an. 1022 (*mancipios* e *homines de criatione* son cualificativos para o mesmo grupo de individuos); *PMH*, doc. 330, an. 1043 [*LM* 17; *VMH* 76] (equipara *criazon* con *seruos et ancillas*); *PMH*, doc. 507, an. 1073 (equipara *criazon* e *mancipios/as*); Celanova, doc. 302, an. 1086 (*creatione vel libertos et ancillas*); Sobrado-II, doc. 8, an. 1118 (equipara tamén *criatione* con *seruos et ancillas*). *Vid.* FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 62-63.

norpeninsular e cuxas orixes eran perfectamente discernibles para o conde Rodrigo, ben porque a súa chegada ao territorio galego-portugués era máis recente, ben porque aínda pertencían aos patróns culturais e de fe islámicos, ou ben, simplemente, porque o seu aspecto físico e racial os delataba como foráneos.

Todos os non-libres lle eran doados á condesa dona Toda sen terras aparelladas. Todos eran explotados por tanto como escravos ou como serventes domésticos. Mais non todos eran iguais: non era o seu modo de explotación o que os definía, era o seu nacemento baixo o xugo e baixo o dereito (*in iure*) do seu señor<sup>7</sup>. Como xa dixemos reiteradamente, segundo a documentación, o normal foi que a *criatione* fixese parte tamén do colonato servil, é dicir, dos campesiños familiarmente instalados<sup>8</sup>, porén, realmente, era a vinculación entre esta designación e a obtención do status de non-libre a través do nacemento a que tivo un carácter socialmente definitorio.

De feito, non debemos esquecer precisamente o vencello que vimos que existía nas *Partidas* entre os serventes e «criados» do servizo doméstico e os individuos non-libres —os *siervos* e *siervas* daquela compilación lexislativa—. Este vínculo tiña moito que ver, sen dúbida ningunha, co propio nexo etimolóxico, por canto o concepto *criato/criado* se tirou do verbo *creare* —crear, procrear e

<sup>7</sup> Explicitamente o indica a escritura de manumisión outorgada por dona Unisco ás tres fillas de Cresconio. Mentres a primeira delas, María, chegara ao dominio señorial co propio Cresconio, como resultado do preito que este mantivera con Rodrigo Guimiriz, as dúas restantes, Argilo e Odrozia, xa naceran baixo o dominio de dona Unisco e do seu fillo Oseredo: *deuenerunt inde ad partitionem et dederunt inde ad domnum Oseredum et ad suam matrem domna Unisco in suo iudicato ipso Cresconio et cum 1ª filia nada nomine Maria et in iure de ipsos domnos genitas fuerunt de ipso Cresconio alias duas filias nomine Argilo et Odrozia* (PMH, doc. 263, an. 1025).

<sup>8</sup> Por poñer só algúns exemplos: instalados como campesiños rendeiros, en Vila do Conde e en *Quintanella*, era como estaban os integrantes da *criazone* de Flamula, que no ano 953 pasaban a ser posesión do mosteiro de Guimarýes (PMH, doc. 67, an. 953 [LM doc. 53; VMH doc. 340]); a mesma forma de explotación, na súa herdade de Rial, observaba o *servus* Godesteeo, *criazom* de Fernando e de Elvira, e ao que o xenro destes, Gundisalvo, vendía no ano 1037 (PMH, doc. 295, an. 1037); rendeiros e instalados na vila de Dornelas eran tamén os *homines de criatione* que Nuno Oduariz lle entregaba ao mosteiro de Celanova (Celanova, doc. 90, an. 1048); o mesmo ocorría con aqueles que Afonso Osóriz lle daba aos monxes de Samos na vila de Noceda e en O Incio (Samos, doc. 201, an. 1070); e cos de Vermudo, que moraban en Vilaesteva, e que tamén pasaban ao dominio do cenobio samonense (Samos, doc. 80, an. 1072).

xerar (no sentido castelán de *engendrar*)—, poñéndose así o acento na «crianza» baixo as ordes dun amo e señor e, ao mesmo tempo, achegando moito na perspectiva contemporánea a eses «criados» que eran serventes domésticos, aínda que fosen libres, a aqueles non-libres que tamén eran «criados» baixo a esfera da dominación señorial. A conexión existente entre a nosa *criatione* non-libre altomedieval —que como acabamos de ver parece ter no nacemento e na crianza o seu factor definitorio e distintivo<sup>9</sup>— e os *criados* libres das casas e pazos dos acomodados durante a época baixomedieval e moderna parece ter na linguaxe e na etimoloxía un punto de unión absolutamente esencial<sup>10</sup>.



<sup>9</sup> De feito, o uso do par *criazón/criatione* non se cingiu só ao ámbito da non-liberdade xurídica, senón que, sobre todo a partir do século XII, tamén estendeu o seu campo semántico ao ámbito das relacións de dependencia e de vasalaxe feudal dos libres. Porén, iso non modificou en absoluto o factor definitorio esencial do concepto, que continuou sempre centrándose na cuestión da crianza. Así, no estudo do vocabulario utilizado no *Cantar de mio Cid*, Menéndez Pidal define o concepto *criazón* deste xeito: «crianza que el señor da al vasallo. *Los de criazon* [verso n°] 2707 “los criados”, sin que se pueda decir la clase social a que pertenecen», MENÉNDEZ PIDAL (1977<sup>5</sup>), *Cantar de mio Cid*, vol. 2, pp. 608-609.

<sup>10</sup> Sobre esta disquisición de carácter etimolóxico referida ao par *creare-criar* e, por conseguinte, aos conceptos de *criado*, *criato* e *criatione*, véxase: COROMINAS (1980), s.v. «Criar», *Diccionario crítico etimológico*, vol. 2, pp. 242-243; MENÉNDEZ PIDAL (2003), *Léxico hispánico*, pp. 174-175.



## 5.2. O CATIVERIO NA GUERRA. A PROCEDENCIA DOS NON-LIBRES FORÁNEOS

Agora ben, a orixe das estirpes servís, como comprobabamos ao falar da xenealoxía dos sarracenos de Sobrado, non estaba tan só no nacemento. Nacer na condición de non-libre era só a forma de acceder a este status por aqueles que viñan ao mundo nun contexto sociocultural determinado pero, en orixe, mesmo o devanceiro común da liñaxe servil de que se trate, tivera que ter accedido a esa deshonrosa condición durante a súa vida. É dicir, que o nacemento era, en realidade, a consecuencia futura doutros modos previos de engrosamento das filas da non-liberdade. E aquí é, nestas formas previas, onde entrarían o resto das tipoloxías de acceso. Así, en primeiro lugar, debemos mencionar que tamén se podía caer nesta condición socio-xurídica a través da guerra e do cativerio. Unha orixe servil que, como xa tivemos comprobado, non debeu ser infrecuente na sociedade do noroeste peninsular altomedieval. Segundo Sánchez-Albornoz, foi así que entraron no status servil «gran número de musulmáns apresados nos combates e nas algaras que enchen a historia da Reconquista no período asturleonés»<sup>11</sup>.

Certamente, as noticias sobre o cativerio de escravos son múltiples e atopámolas en fontes de tipoloxía ben diversa. Aparecen nas coleccións documentais do noroeste. É o caso, por exemplo, dos 34 *mancipiis* que Ordoño II lle doou á igrexa de Santiago no ano 911 e aos que, segundo se afirma na propia carta de doazón, *sancta intercessione uestra de gente hismaelitarum cepimus*<sup>12</sup>. Tamén en todos os textos cronísticos asturianos e leoneses hai multitude de

<sup>11</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1537.

<sup>12</sup> Santiago, doc. 21. Así mesmo, temos tamén a Elías *katiuo/captiuo*, que era un *homine de Celanova* residente en terras de Ramirás a mediados do século XI; ¿estaba en cativerio no momento de redactarse esta escritura, que inventaría servos e servas do mosteiro? ¿estivéran no pasado e esa experiencia fixo que se lle identificase como tal? Difícil adiviñalo, aínda que o feito de que se inventaría como *homines* de Celanova a unha filla e a un fillo seus, mais non a el mesmo, pode apuntar cara a primeira posibilidade. Porén, do que non hai dúbida é de que o cativerio estivo, dun xeito ou doutro, presente na vida deste *Elyas* (vid. Celanova, doc. 239, an. [1044-1047]). Veremos máis exemplos ao longo deste epígrafe.

referencias a este tipo de decisións e de comportamentos postbélicos. En efecto, segundo a crónica afonsina, Ordoño I, nas súas conquistas de Coria e Talamanca, tería capturado ás mulleres e aos nenos para logo poñelos á venda, mentres que pola contra tería eliminado aos guerreiros inimigos vencidos<sup>13</sup>. Na crónica de Sampiro, as referencias ao cativerio dos musulmáns despois dunha batalla vitoriosa tiñan como protagonistas a varios dos monarcas cuxa historia se enxalzaba: Afonso III, García I, Ramiro II e Ordoño III<sup>14</sup>. E o mesmo seguía a ocorrer tamén na primeira metade do século XII —posiblemente con maior frecuencia aínda—, como así o corroboran en múltiples pasaxes tanto a *Historia Compostelana*<sup>15</sup> como a *Chronica Adenfonsi Imperatoris*<sup>16</sup>. A pesar da cautela coa que debemos tratar aos textos

<sup>13</sup> *CAIII*, 26-27 (pp. 146-149 e 218-221). Noticias sobre as batallas contra Muza que reproduce «o Silense», *HS*, pp. 132-134.

<sup>14</sup> Sobre Afonso III (coas aclaracións do editor entre corchetes): «Al regreso tomó por la fuerza el castillo que llaman de Quintialubel. [A su guarnición] una parte tronchó [dio muerte] con la espada y otra se llevó [cautiva]», *CSamp.*, p. 92. Sobre García I: «Ya en el año primero de reinar concentró gran multitud de soldados y salió en persecución de los árabes. Concedióle el Señor el triunfo, devastó e incendió [terrenos enemigos] y cautivó y trajo consigo muchos esclavos», *ibid.*, p. 93. Sobre Ramiro II: «Sabido esto [Ramiro] puso en marcha su ejército [contra los árabes] hacia un lugar llamado Osma. Para esta guerra movilizó a todos los hombres, invocando el nombre de Dios. Le concedió allí Dios un gran triunfo: a parte [de sus enemigos] dio muerte y a otra mucha parte la tomó cautiva y la llevó victoriosamente a su capital [León]», *ibid.*, p. 96. Sobre Ordoño III: «El propio Ordoño concentró un gran ejército con el que dominó a Galicia, se apoderó de Lisboa, donde obtuvo botín y cautivos [Lisboa era musulmana], y regresó a su capital con paz y triunfo», *ibid.*, p. 98. Tamén o Silense se gaba dos retornos vitoriosos dos monarcas dende o campo de batalla, cargados de botín e de cativos, caso por exemplo de Afonso II despois das loitas con Mahamud ou de Afonso III, Ordoño II ou Fernando I despois das campañas bélicas que protagonizaron (*HS*, pp. 129-130, 135, 137 e 148-152, respectivamente). *Vid.* tamén CALDERÓN e DÍAZ (2012), *Vae Victis*, pp. 190-191.

<sup>15</sup> Segundo a *Compostelana*, os sarracenos viñan constantemente ás terras de Santiago en expedicións de saqueo por mar, e o bispo dispuña e organizaba tanto a resposta a eses ataques como a realización de incursións similares por parte dos cristiáns no territorio andalusí. O botín resultante de tales escaramuzas, para ámbolos dous bandos, sempre se compuña, entre outros bens, de prisioneiros e cativos. *Vid.*, *HC*, I.33, pp. 132-133; I.103.3, pp. 246-247; II.12.2, pp. 320-321; II.21, pp. 339-341; II.53.1, pp. 391-392; II.75, pp. 449-450; III.28, pp. 540-541; e III.29.2, p. 542.

<sup>16</sup> Efectivamente, tamén na crónica do emperador Afonso VII o botín en prisioneiros e cativos se amosa como unha consecuencia normal dos enfrontamentos. Ao longo do texto as referencias ao cativerio son frecuentísimas —tanto sobre un bando como sobre o outro—, moi especialmente no libro segundo, ao estar este focalizado na súa totalidade na cuestión das loitas contra os líderes musulmáns. *Vid.* *CAI*, I.23, 33, 35-36, 39, 51 e 53; *ibid.*, II.6-14, 17, 20, 24, 27-28, 31, 36, 39-40, 45, 57, 60, 65, 67, 72, 74, 82, 92, 97, 101-104 e 107.

cronísticos, debido ao seu carácter parcial e apoloxético, non hai razón ningunha para pór en dúbida que este tipo de prácticas non formasen parte da rutina bélica habitual do espazo norpeninsular altomedieval. De feito, un documento do Tombo Vello da catedral lucense fálanos, precisamente, dos *mancipia* que, en número de cincuenta, terían sido capturados por Afonso III *ex Hysmaelitarum Terra* e entregados ao señorío deste episcopado, refrendando así este tipo de actuacións que eran contempladas na narrativa cronística<sup>17</sup>. Porén, as referencias ao cativerio dos escravos «doutra fe» tampouco remataban aquí. Xa vimos tamén con anterioridade que son, igualmente, unha constante nas leis e nos preceptos das *Sete Partidas*, ata o punto de que, naquel século XIII, se establecía que o cativerio era a primeira das formas de *servidumbre* e que eran os cativos, como inimigos da fe cristiá e *omes de otra creencia*, os verdadeiros escravos e escravas da sociedade castelá-leonesa<sup>18</sup>.

É dicir, que a escravitude por captura no marco das guerras frecuentes que ateigaron o territorio peninsular por esta época, aparece tanto na documentación de carácter «notarial», como na lexislativa, así como tamén nas crónicas narrativas. Unha presenza frecuente, que non só acredita a existencia de non-libres de procedencia andalusí no noso territorio de estudo —algo que xa tiñamos verificado—, senón que nos permite afirmar que o acceso á non-liberdade xurídica por parte doutros moitos deses non-libres presentes nos nosos diplomas, e cuxa orixe foránea se pode inferir de apelativos como *mauro*<sup>19</sup>,

<sup>17</sup> Lugo, doc. 57 (an. 897). Aínda que se trate dunha falsificación do século XII-XIII, o seu contido é útil para os nosos propósitos. Á parte de que sabemos que os documentos falsos se elaboraban a partir doutros auténticos, é tamén evidente neste caso que este inventario se elaborou para xustificar a pertenza das propiedades da sé lucense, retrotraendo a súa adquisición ao pasado e a unha concesión monárquica, para darlles unha maior forza de lexitimidade. A referencia aos escravos cativos musulmáns é sen dúbida unha práctica que, na altura do século XII se había de ver como normal, así como un indicio que nos permite albiscar que a catedral de Lugo posuía multitude de non-libres con esa orixe e procedencia.

<sup>18</sup> Véxase novamente como se definía a «servidumbre» nas *Partidas*, IV.21.1 e tamén a lei II.29.1, onde se establecían as diferenzas entre «cativos» e «presos». Vid. tamén CALDERÓN e DÍAZ (2009), «Los intercambios de prisioneros», p. 419.

<sup>19</sup> *PMH*, docs. 12, 14, 384, 561, 671 e 744 (an. 897, 907, 1053, 1078, 1087 e 1090); Celanova, doc. 576 (an. 916).

*sarracenum*<sup>20</sup> ou *nigro*<sup>21</sup>, ou que mesmo é perceptible a través da súa antroponimia<sup>22</sup> —islámica, pero tamén hebrea<sup>23</sup>—, estivo tamén na captura bélica, por moito que os documentos en cuestión non nos teñan deixado constancia de tal circunstancia.

Non obstante, como nos lembran Pallares e Portela, tampouco debemos caer na tentación de sobrestimar o número de *servi mauri* presentes no noroeste, ata o punto de pensar que tódolos non-libres tiveron realmente esta orixe. Nada máis lonxe da realidade. Moitos, posiblemente a maioría durante os primeiros séculos IX-X, éranos por herdanza continuada, xeración tras xeración. A súa mácula servil orixinaria perdíase nun pasado remoto e eran por tanto, non-libres autóctonos. Os de orixe alóctona representarían unha minoría, mais irían aumentando, de seguro, a medida que avanzaba o noso período de estudo, e moi especialmente a partir dos séculos XI-XII, cando a relación de forzas entre Al-Andalus e os reinos cristiáns se foi decantando a favor destes últimos<sup>24</sup>. Cara o punto de chegada deste traballo será cando, efectivamente, xa si representen á maioría dos que non eran libres nos territorios do noroeste. Unha vez culminada a transformación sociolóxica sufrida polos membros da non-liberdade,

<sup>20</sup> Sobrado-I, doc. 421, s.d. —prob. seg. Metade do s. XI—; Sobrado-II, doc. 108, s.d. (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91 e, máis abaixo, Anexo nº 3)].

<sup>21</sup> Celanova, docs. 152, 468 (an. 1000-1026, 1026).

<sup>22</sup> Algúns exemplos de presenza da antroponimia islámica en persoas que carecían de liberdade xurídica: Celanova, docs. 144, 160 152, 158, 172, 272 e 468 (an. s.d., s.d., 1000-1026, s.d., 943, 993 e 1026, respectivamente); *PMH*, doc. 4 (867-912); Sobrado-I, docs. 6, 21 (an. 966, 931); Sobrado-II, doc. 108 (s.d.). *Vid.* tamén GONZÁLEZ PAZ (2004), «Sarracenos, moros, mudéjares y moriscos», p. 284, e as observacións vertidas por Carlos Barros sobre a utilización da onomástica árabe, en especial dos casos de Sarraceno/a e Cidi, dentro do territorio galaico e de maneira indistinta, tanto por individuos de ascendencia andalusí —libres ou non—, como por cristiáns do estamento popular e da clase nobiliaria, ou mesmo nalgún caso por xudeus: BARROS (2007), «A Celanova das tres culturas», pp. 95 e 98.

<sup>23</sup> En efecto, na listaxe de individuos non-libres recollida na dote do conde Rodrigo aparece a onomástica propia dos xudeus en catro dos individuos que son relacionados: é o caso de Halephe, entre as *gentes mahelitarum et agarini*, e de Sunana, Salamón e Zacarías entre os *de avolengarum criazone parentum*, Celanova, doc. 457. Apunta Carlos Barros que, precisamente por noticias coma esta, é moi posible que os xudeus presentes nas nosas fontes, nesa «Celanova das tres culturas» altomedieval, tivesen unha orixe e procedencia andalusí, BARROS (2007), «A Celanova das tres culturas», p. 95. Algúns deles, como parece, tamén engrosaron as filas da non-liberdade xurídica.

<sup>24</sup> PALLARES e PORTELA (2007), «El lugar de los campesinos», pp. 74-79.

as fontes elaboradas na décimo terceira centuria acabaron por considerar que os capturados eran realmente os escravos e as escravas por excelencia.

Aínda que non é a nosa intención o estudo en profundidade do cativerio e do tratamento dos continxentes derrotados no campo de batalla por parte do bando vencedor, así como tampouco do trato que recibían as poboacións conquistadas que pertencían a outra cultura, si nos parece necesario facer unha serie de comentarios e de aclaracións con respecto a este tipo de prácticas e a esta forma de acceso á non-liberdade. Primeiro. É preciso aclarar que unha persoa capturada non era convertida automaticamente en escrava, pois isto dependía completamente das decisións tomadas polos vencedores. A escravitude era só unha, entre as posibilidades que se lle presentaban ao bando vitorioso, por moito que posiblemente teña sido a máis frecuente. Despois do éxito na batalla, a poboación dominada podía ser feita prisioneira e reducida á escravitude, podía ser totalmente exterminada e aniquilada, podía ser deportada, exiliada e desaloxada ou, simplemente, podía pasar a servir como libre pero sometida ás normas dos novos conquistadores mediante diferentes pactos ou capitulacións<sup>25</sup>.

Segundo. O termo cativo non é un sinónimo perfecto do de escravo, pois o cativo só entraba a formar parte do continxente non-libre dentro da sociedade allea<sup>26</sup>. É dicir, era a súa condición de foráneo, de estranxeiro derrotado e de inimigo da fe a que facía posible que fose escravizado por parte dos vencedores pero, en

---

<sup>25</sup> Vid. CALDERÓN e DÍAZ (2009), «Los intercambios de prisioneros», pp. 406-409. ID. (2012), *Vae Victis*, pássim, esp. pp. 63-151. GARCÍA FITZ (2008), «¿De exterminandis sarracenis?», pássim. Ao longo deste último traballo citado, Francisco García Fitz fai un repaso, precisamente, das posibilidades que se lle presentaban aos vencedores nunha contenda bélica para cos derrotados, fosen estes combatentes ou non: masacre, cativerio, expulsión ou sometemento. Do seu estudo extráese que a aniquilación non foi a norma, a pesar de que o exterminio era o que, en principio, recomendaban as fontes da época. Neste sentido, para resolver tal incongruencia, apunta a interesante hipótese de que nalgúns casos a utilización da verba *exterminare* puidese ter unha significación máis etimolóxica que a acepción pola que hoxe entendemos este concepto: o significado de expulsar, desterrar, ou «botar fóra dos termos» (*ibid.*, p. 166).

<sup>26</sup> CALDERÓN e DÍAZ (2009), «Los intercambios de prisioneros», p. 413, n. 21.

realidade, tratábase ante todo e en orixe dunha persoa libre. A súa captura bélica, xa sexa a través da conquista dunha praza territorial ou xa sendo apresado nunha algará ou expedición de saqueo, era a que provocaba que puidese pasar a formar parte dos non-libres explotados na sociedade de «acollida», pero na súa propia sociedade e cultura este non era un individuo co que estivese permitido tratar ou comerciar de ningunha maneira. Ou o que é o mesmo, no caso dos cativos musulmáns, se algún deles conseguía fuxir e traspasar as fronteiras meridionais dos reinos cristiáns cara o territorio andalusí, podería recobrar instantaneamente a súa liberdade —e viceversa, por suposto—<sup>27</sup>. A aclaración é importante, por canto vén demostrar a diferenza de trato que podía recibir unha persoa segundo a conxuntura política que lle tivese tocado vivir e explica tamén, asemade, a dureza das penas que se estipularan varios séculos atrás no dereito visigodo para aquel que intentase vender, no territorio propio e así mesmo alén das fronteiras, a persoas libres, facéndoas pasar por escravas<sup>28</sup>.

Terceiro. Mesmo despois de terse decretado o seu cativerio, unha persoa capturada e feita prisioneira nun contexto bélico non tiña que converterse necesariamente en escrava perpetua. E non nos referimos a que o seu novo señor/a puidese decidir unilateral e graciosamente liberala de xeito inmediato —que, aínda que realmente improbable, tamén era posible—, senón ao feito de que, en moitas ocasións, os cativos foron obtidos só como un medio de intercambio: como a mercadoría perfecta para liberar das mans do inimigo a outros correligionarios que tiveran sido capturados previamente. É dicir, que moitas veces o propio obxectivo da captura podía estar no interese por intercambiar prisioneiros, para así rescatar aos propios e para resarcir parte dos danos que tiveran sido causados polo adversario; así como tamén, e en función dun cálculo estritamente económico —dun

<sup>27</sup> Posibilidade esta, a de fuxir cara a súa terra (*porque non se fuyan a tierra de moros*, como se recolle en *Partidas*, VII.29.15) que tamén explicaba que se lles puidese manter presos e encarcerados sen necesidade de mandato ou de autorización real: *vid.* ALFONSO (2008), «El cuerpo del delito» p. 419.

<sup>28</sup> *Vid.* LV, V.4.11 e VII.3.3. Na compilación visigoda, obviamente, os inimigos da fe foron os xudeus e os herexes, aos que se prohibía posuír escravos/as cristiáns (LV, XII.2.13 e 14). Tamén no dereito afonsino se considera a prohibición de vender homes libres: *Partidas*, V.5.15.



verdadeiro «negocio de carne humana» (*vid. infra*)—, para obter pingües beneficios a través do posible rescate deses prisioneiros a cambio dun pago negociado en diñeiro. É dicir, a cambio da recompra do cativo polos seus familiares, parentes ou achegados. Trátase dunha situación que non foi específica da nosa época de estudo, senón que, segundo José Manuel Calderón e Francisco Javier Díaz, especialistas na materia, foi unha verdadeira «constante histórica» no panorama bélico<sup>29</sup>, e supuña a última esperanza do infortunio do cativerio, a última ilusión do vencido e do derrotado: a posibilidade de ser liberado a través da redención. Así o resume Francisco García Fitz, coas súas propias verbas, ao prologar, precisamente, o último libro de Calderón e Díaz sobre esta materia:

Pero ás veces aínda quedaba unha saída, unha esperanza, o último treito deste recorrido: a liberación. A pesar de todo, a liberdade era posible, e érao porque a mesma natureza do cativerio e a prisión o esixía: basicamente, aquilo era un negocio de carne humana, pero de carne viva, de seres vivos, e convíña non acabar coa mercancía, porque entón se anulaba a ganancia. Non é cinismo, é realismo, e para que o sistema funcionase e fluíse, foi necesario crear mecanismos institucionais para o rescate económico do cativo ou para o intercambio de prisioneiros<sup>30</sup>.

É sen dúbida un verdadeiro criterio de oportunidade nas condutas de guerra e un comportamento estratéxico que facía do cativo máis un refén que un verdadeiro escravo/a. Ben é certo que, por veces, seguramente as máis delas, escravitude e redención podían ser parte dun mesmo traxecto e dun mesmo destino vital, pois desta forma, nese cálculo cru e frío da ganancia económica, os beneficios víanse

---

<sup>29</sup> CALDERÓN e DÍAZ (2009), «Los intercambios de prisioneros», p. 408 ss. ID. (2012), *Vae Victis*, pp. 153-161 e, para un resumo xeral da situación peninsular desde a conquista árabe ata a finalización mesma da Idade Media, pp. 190-216. GARCÍA FITZ (2008), «¿De exterminandis sarracenis?», pp. 128-142.

<sup>30</sup> CALDERÓN e DÍAZ (2012), *Vae Victis*, p. 13.



duplicados: primeiro, obtendo rendemento da explotación produtiva desa man de obra capturada e, posteriormente, obténdoo tamén da súa redención. No caso daqueles que non dispuxesen dos medios necesarios para rescatare, a venda do cativo supuña —agora xa si— a súa escravización plena, pois era unha transacción comercial adherida aos mercados de escravos e que non estaba para nada orientada cara a liberación da persoa vendida —como si o estaba a redención do prisioneiro—<sup>31</sup>. Porque, non o esquezamos, o intercambio de prisioneiros ou a redención de cativos supuña ese paso da fronteira ao que nos referiamos con anterioridade. O seu traslado dende o territorio inimigo até territorio amigo, facendo posible por tanto a volta á liberdade daquel que tivera sido capturado —como xa comentabamos que caracterizaba á figura do cativo/a, fronte á do escravo/a propiamente dito—.

É dicir, a situación de non-liberdade dunha persoa feita prisioneira podía revestir só un carácter transitorio, volvendo a ser libre trala súa redención. Xa que logo, o paso do tempo en situación de cativeiro ía claramente en contra do individuo capturado, que vía pouco a pouco como se reducían as súas posibilidades de saír daquel presidio. En consonancia con tal transitoriedade potencial, os decretos do bispo Diego II Xelmírez do ano 1113 contemplaron que os bens dun prisioneiro deberían conservarse intactos e íntegros durante todo un ano, para que, no caso de poder redimirse, tivese a posibilidade de recuperalos ao seu regreso ás Terras de Santiago. Agora ben, unha vez transcorrido un ano completo, os parentes do capturado si poderían dispor xa de tódolos bens ao seu libre arbitrio<sup>32</sup>. A lei recoñecía implicitamente, que superado aquel tempo prudencial de espera, moi

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>32</sup> «*De los bienes de los cautivos*. 22. Los bienes de aquellos que son hechos prisioneros por los moros, consérvense íntegros e intactos durante un año completo, para que los recuperen, si por casualidad pudieran redimir al cautivo; pero si no, transcurrido un año, distribúyanse según el parecer de sus parientes», *HC*, I.96.22, p. 229. Tamén LÓPEZ FERREIRO (1895), *Fueros municipales*, I, pp. 146-147 e BIGGS (1983), *Diego Xelmírez*, p. 280. Sobre a bipolaridade normativa deste señorío episcopal entre a Terra de Santiago e a cidade de Compostela, *vid.* PORTELA (2016), Diego Gelmírez, pp. 297-311, que se refire expresamente aos decretos citados nas pp. 298-302.

posiblemente o individuo capturado xa non lograría recobrar a liberdade, retornar ao seu fogar e recuperar o que era seu.

Neste sentido, polo que respecta á redención de cativos, son poucas as referencias e as noticias presentes na nosa documentación do noroeste vinculadas dunha maneira directa á cuestión da non-liberdade. Poucas, pero existen. Todas pertencen aos séculos X-XI e todas son referencias de carácter indirecto ao cativerio dos seus protagonistas. A maioría delas atopámolas, ademais, nos documentos procedentes dos territorios ao sur do Miño. Cremos que xa non é preciso xustificar o porqué desta especial distribución documental. Nestes documentos, como ocorría con aqueloutras escrituras de doazón que viamos ao falar dos preitos pola liberdade e que —por fortuna para nós— incorporaban no seu texto un nimio detalle, case imperceptible, que viña a demostrar que en realidade con esa doazón graciosa se estaba a executar unha sentenza xudicial, novamente, aquí e agora, dispoñemos de noticias insertas dentro do relato dos porqués. Noticias reducidas ao ámbito das motivacións que provocaron o negocio xurídico documentado e que demostran os vínculos existentes entre a redención de cativos e a propia operación concreta que co diploma se estaba a rexistrar. En efecto, cando no ano 1023 Citello e súa muller Ermegodo accedían a «venderlle» a súa herdade na vila de Sever, ao pé do río Vouga —lindante co mosteiro de Sever—, a Gonzalo Galíndiz e a Godina, dicían facelo porque *sacastes nostros filios de cativo et dedistis pro illis unum maurum de sena in CCC solidos quia nobis et uobis bene complacuit et de precio apud uos nichil remansit in debito et uos dedistis et nos accepimus*<sup>33</sup>.

É dicir, que Gonzalo e Godina redimiran do seu cativerio, é de supor que de mans dos musulmáns, aos fillos de Citello e de Ermegodo, a través da entrega doutro individuo mouro e non-libre que fora valorado en 300 soldos. Estamos por tanto ante a presenza dun intercambio de prisioneiros para redimir a uns cativos cristiáns apresados polo bando inimigo. Non sabemos se o *mauro* entregado era tamén un cativo ou se, simplemente, se trataba dun escravo carente

<sup>33</sup> PMH, doc. 252 (an. 1023). Vid. BALIÑAS (1988), *Defensores e traditores*, p. 112, n. 174.

previamente de toda liberdade xurídica. Non sabemos por tanto se, como os fillos de Citello e de Ermegodo, a transacción supuxera para aquel individuo anónimo, do que se dicía que procedía do sur do Mondego —do territorio de Seia, vertente occidental da Serra de Estrela<sup>34</sup>—, a súa liberación automática ao regresar a territorio amigo. Aínda que todo apunta a que así foi —*vid. infra*—. Mais do que non cabe dúbida é de que estamos diante dun bo exemplo deste tipo de transaccións e de intercambios entre andalusís e cristiáns, que formaron parte dos procedementos habituais no contexto bélico da «reconquista» e, asemade, que estamos tamén ante a constatación dun dos trámites subsecuentes ao da propia liberación en si. A saber: o da compensación e pagamento ao promotor intermediario de tales negociacións, co que os interesados contraían unha débeda económica que debería ser saldada. Unha compensación que, como vemos, se fixo coa entrega dun inmovible, un tipo de ben que, por definición, non podía formar parte do desembolso para a propia redención, pois carecía de interese e de utilidade para os captores. Porén, era un ben que si resultaba unha posesión moi atractiva para aquel que si tivese intereses a este lado da fronteira.

Aínda así, tamén nisto dispoñemos dalgunha excepción, propia das interrelacións entre as comunidades cristiá e islámica nas zonas fronteirizas. É o caso de Aldreto Olidiz, que, actuando como executor testamentario (*vigario*) de dona Ilduara, a filla do conde Paio González, no ano 961 lle «vendeu» unha *senara* a Iquila iben Nezeron, tal vez un individuo de orixe andalusí ou máis probablemente un mozárabe, a cambio dun *captiuo christiano*<sup>35</sup>. Iquila beneficiárase desa terra de sementeira ata a súa morte e, despois do seu óbito, pasaría a engrosar os dominios patrimoniais do mosteiro de Lorvño. Xa que logo, aínda que non dispoñemos de máis datos, este Iquila ibn Nezeron houbo de ser un mozárabe habitante en zona de fronteira, así o insinúa a onomástica arabizante, ao tempo que o seu vencello cristián queda clarificado por medio da decisión de doar *post-*

<sup>34</sup> MARQUES, A. H. e DIAS (2003), *Atlas histórico de Portugal*, mapas 33 e 38 (pp. 47 e 55).

<sup>35</sup> *PMH*, doc. 85 / Lorvño, doc. 23 (an. 961).

*mortem* a favor do mosteiro lorvanense. Do que non hai dúbida, é da súa situación nunha zona raiana, en disputa constante por esta época, como era a dos confíns de Coimbra, así como das súas evidentes relacións meridionais co ámbito islámico, feito que semella caracterizar a todos os membros da súa familia, os Banū Nezeron, documentados entre os anos 935-978<sup>36</sup>. En efecto, aínda que puidera pensarse que este Iquila pagaba a compra da *senara* cun cativo cristián, semella máis probable de novo, en base á súa orientación relixiosa, que simplemente se encargase de pagar a rendición de tal cativo e que, en compensación, recibise o inmovible. Cuestión que non só acredita as relacións intercomunitarias e a intermediación mozárabe senón que, ao mesmo tempo, é proba da permeabilidade da fronteira e dos seus límites difusos, da mobilidade no seu entorno e da coexistencia e o contacto continuo de ámbalas dúas comunidades cara as marxes do Mondego<sup>37</sup>. En efecto, Iquila estaba a adquirir un ben localizado a todas luces baixo a zona de control cristián pese a vivir ou, como mínimo, a adentrarse con presumible frecuencia en territorio andalusí.

Sexa como for, o pagamento efectuado polos rescates reflicte a pesada carga e a hipoteca que podía supoñer para o patrimonio familiar a liberación dun prisioneiro, e é precisamente por esta razón que incluíamos entre aspas o feito de que a de Citello e Ermegodo fose unha «venta». Resulta evidente que nese negocio xurídico non houbo ningún pagamento ou troco de carácter simultáneo: eles doaban a súa herdade como parte do «contrato» privado ao que se comprometeran. A entrega da súa propiedade supuña, en realidade, a cancelación dunha débeda, contraída con Gonzalo e con Godina por teren sido os aboadores do rescate. Polo contrario, o pagamento que Citello e Ermegodo recibiran a cambio da súa herdade tiña un carácter

<sup>36</sup> Vid. AILLET (2009), «El monasterio de Lorvño», p. 79; e ID. (2010), *Les mozarabes*, p. 291; sobre a cuestión da onomástica arabizante entre cristiáns e as interconexións e influencias mutuas entre nomes latinos e árabes, *ibíd.*, pp. 263-279.

<sup>37</sup> «La densité de l'onomastique romano-arabe à l'approche de la frontière s'explique aussi par une situation de contact continu avec les terres d'Islam», AILLET (2010), *Les mozarabes*, p. 278.

máis ben simbólico e inmaterial que económico: a reunificación da súa familia; o regreso ao seu carón dos seus descendentes liberados.

No que se refire ao prezo da transacción, non consideramos que se deba incluír a este tipo de documentos entre os de compra e venda de non-libres pois, como acabamos de comentar, o caso do cativerio, e moi especialmente o da redención dos cativos, non se pode xulgar como un equivalente exacto das transaccións de alleamento de escravos e de persoas sen liberdade. Como podemos comprobar, o prezo no que foi taxado ese *maurum* do noso documento conimbricense era sensiblemente superior ao que viamos que, en liñas xerais, parecía caracterizar ás transaccións que involucraron a persoas non-libres por esta mesma época. A razón volve estar no feito de que, se cada operación de alleamento era un mundo en si mesma —como xa apuntamos noutra parte deste traballo—, no caso do pagamento de rescates e a liberación de prisioneiros, precisamente, as circunstancias da negociación, a posición dos negociadores, as necesidades envolvidas, etc. foron condicionantes moi importantes para a fixación dos prezos e para a valoración da operación realizada. Eses 300 soldos nos que se taxou ao individuo musulmán apuntan a que, en efecto, tamén se debía tratar dun cativo ao que os seus parentes meridionais querían liberar pois, certamente, era moi frecuente que neste tipo de operacións as sumas fosen especialmente elevadas<sup>38</sup>. Non só iso, a cantidade aumentaba, dependendo da relevancia e do status do propio apresado. Non todo o mundo valía o mesmo. Centenares de moedas de ouro podían chegar a ser pagadas por un nobre, por un abade ou por un monarca capturado e, nestes casos, a determinación do prezo da súa liberdade revestía unha absoluta discrecionalidade<sup>39</sup>. Igualmente, e

---

<sup>38</sup> «Los autores que han estudiado la problemática de la cautividad siempre han dedicado su atención al precio de los rescates, por lo que en general este es uno de los ámbitos mejor conocidos, y prácticamente todos ellos se muestran de acuerdo en considerar que la liberación mediante este procedimiento constituía una carga muy gravosa. Al mismo tiempo, estos estudios también ponen de manifiesto la existencia de una serie de circunstancias que contribuían al mayor o menor precio, relacionadas con la condición social, el sexo o la edad del cautivo», CALDERÓN e DÍAZ (2012), *Vae Victis*, p. 291.

<sup>39</sup> Cf. CALDERÓN e DÍAZ (2012), *Vae Victis*, pp. 290-300. Na *Compostelana* posuímos un bo exemplo desta desigual valoración de cativos e prisioneiros. Nunha das ocasións en que se relata unha incursión compostelá ás terras andalusí, regresada a expedición pirática naval ao porto de Iria

moi unido a iso, no mercado da liberación de cativos e de prisioneiros os prezos tamén dependían enormemente da capacidade de pagamento da parte afectada, así como da ansiedade por liberarse e por recuperar ao individuo capturado amosada tanto polos seus parentes, como polo propio apresado<sup>40</sup>.

No caso concreto que agora nos concirne, a liberación dos *filios* —préstese especial atención ao uso do plural— de Citello e de Ermegodo a cambio dun só individuo, invita a pensar que este *maurum* non fose un cativo calquera. Carecería de sentido que os captores dos descendentes de Citello e de Ermegodo accedesen a intercambialos e a devolverllos á súa familia tan só a cambio dun simple escravo, por moito proveito que puidesen tirar del. Como acabamos de comentar, redimir cativos adoitaba ser bastante máis rendible que vender escravos. Xa que logo, semella bastante máis atinado pensar que o noso anónimo musulmán fose tamén unha persoa cuxos vínculos afectivos alén da fronteira con Al-Andalus buscaron evitar que a súa prisión e a súa escravitude en territorio cristián tivesen un carácter vitalicio e perpetuo. De ser certa esta hipótese, iso xustificaría aínda máis a intervención de Gonzalo e de Godina na operación, porque no ámbito musulmán as directrices normativas adoitaban recomendar que o rescate de prisioneiros cristiáns, a ser posible, non se fixese a cambio de cartos, senón coa redención doutros

---

tras cativar «una multitud de enemigos», procedeuse ao reparto do conseguente botín e correspondéronlle ao arcebispo Xelmírez —como señor e impulsor da expedición—, vintecinco marcas de prata e «un moro que había de ser rescatado por una gran cantidad (*maurum, magno pretio redimendum*)», *HC*, III.29.2, p. 542. Este mouro non era por tanto equiparable a aquela restante multitude de inimigos que tamén tivera sido apresada. Do mesmo xeito, na Crónica de Afonso VII se nos relata a redención dun bispo a cambio do pagamento de 3000 marabedís e da entrega de varios reféns (*CAI*, I.59) e a liberación do cabaleiro Munio Afonso, despois de ter sido encarcerado en Córdoba, mediante o pagamento de «oro, mucha plata, mulos, caballos y muchas armas» (*ibíd.*, II.17).

<sup>40</sup> Polo rexesto dun documento hoxe perdido sabemos que un abade de San Paio de Antealtares, á altura de 1038, lle fixo unha doazón ao seu mosteiro porque tivera sido capturado polos musulmáns e para a súa redención gastara unha boa cantidade do patrimonio do devandito cenobio, Coruña, doc. 140 (an. 1038).

correlixionarios<sup>41</sup>. Cumpría por tanto, procurar a posibilidade dun intercambio: para ceibar aos prisioneiros cristiáns era preciso permutalos por algún cativo musulmán, e aí entraba a intermediación de Gonzalo e de Godina. Eles proporcionábanlle a Citello e a Ermegodo a ese mouro para redimir, a cambio dun prezo xusto —pero elevado, aproveitando a conxuntura—, que agora se facía efectivo e que a nosa escritura viña a rexistrar.

Unha nova referencia ás transaccións motivadas polo cativerio, aínda que sen dúbida máis críptica, é a que encontramos noutro testemuño documental portugués, desta volta nun diploma do mosteiro de Pedroso que responde á tipoloxía de inventario ou de relación de bens e que está datado no ano 1050. Trátase do inventario das herdades dun matrimonio nobiliario, o conformado por don Gonçalo Viegas e dona Chámoa Honoriques<sup>42</sup>, no que se indica que, entre outros bens, no lugar chamado de *villa Aliaria* —Alheira?<sup>43</sup>— eles eran os donos dunha herdade integra, a de *Seserigo* e os seus fillos, *pro que mizi levarunt III<sup>es</sup> meos omnes in cabtibo con mauros*<sup>44</sup>. A expresión é pouco clara e susceptible de interpretación, mais semella que estes nobres obtiveron a herdade en razón de que Seserigo secuestrara e lle entregara aos musulmáns a tres non-libres que eran posesión do matrimonio —a tres dos «seus homes»— e que esta acción fixo que, en xustiza, os dous nobres se apoderasen de toda a herdade do infractor. Ademais, tamén poderíamos apuntar que esa captura dos tres individuos —dos que non podemos saber se eran ou non musulmáns— practicada por Seserigo, puidese ter como

<sup>41</sup> CALDERÓN e DÍAZ (2012), *Vae Victis*, p. 176. Sobre os procedementos e regulacións da redención de cativos nos reinos cristiáns peninsulares ata o século XIII, véxase en especial, *ibid.*, pp. 163-168. *Vid.* tamén ID. (2009), «Los intercambios de prisioneros», pp. 413-438.

<sup>42</sup> *Vid.* MATTOSO (1981), *A nobreza medieval portuguesa*, p. 131; MATTOSO; KRUS; ANDRADE (1989), *O castelo e a Feira*, pp. 127-132 e 298 (Cadro: «Genealogia 3: Familia de Marnel»).

<sup>43</sup> Os bens relacionados atópanse agrupados xeograficamente en torno a unha área territorial preto da costa ao sur da cidade do Porto e de Vila Nova de Gaia (*tras Dorio* di a propia escritura). De feito, algúns dos topónimos que se poden identificar refírense lugares ben próximos entre si: Seixezelo (*Seixozello*), Pedroso (*Petroso*), Anta (*Anta*), Paramos (*Paramio*). Se cadra debamos identificar por tanto a nosa *villa Aliaria* con algún dos dous lugares actualmente denominados Alheira, nesta mesma zona: Alheira de Riba e Alheira de Aquém.

<sup>44</sup> *PMH*, doc. 378 (an. 1050).



obxectivo, precisamente, a liberación duns cativos cristiáns propios en mans dos andalusís, de aí que os secuestrados fosen levados logo *in cabtibo con mauros*<sup>45</sup>. Tal vez Saserigo non atopase en don Gonçalo e dona Chámoa a anuencia e a proximidade que si encontrara Citello no documento anterior, e tal vez por iso se decidiu a tomar a xustiza pola súa man, un pouco a modo de desquite. Estamos de cheo no terreo das conxecturas, sen dúbida, pero do visto ata aquí sobre o procedemento de rescate dos cativos cristiáns —así como do que veremos a continuación— se desprende que, aínda que non poidamos afirmar con total certeza esta teoría, non resulta para nada disparatada. A emerxencia por salvar aos achegados que son capturados é un acicate máis que suficiente para unha actuación punible como esta de Saserigo. Porén, tamén hai outra posibilidade, a saber, que Saserigo simplemente quixese obter unha boa recompensa económica da venda daqueles non-libres. Non se pode desbotar. Con todo, parece menos plausible, por canto resulta pouco racional pór en perigo a súa integridade persoal, así como a do seu patrimonio coa captura dos non-libres dun poderoso señor local e coa súa posterior venda no sur, só ao obxecto de obter un beneficio pecuniario. En calquera caso, dun xeito ou doutro, o que o documento segue a acreditar son as interrelacións entrámbalas dúas comunidades no entorno fronteirizo, así como a constatación, unha vez máis, tanto da existencia de cativos, como da súa venda, redención e intercambio no contexto destas mesmas interrelacións.

Agora ben, como práctica de guerra habitual e consuetudinaria, o cativerio e a captura de persoas, así como a súa redención e intercambio non só ocorreron entre cristiáns e musulmáns, por moito que en esencia ese fose o ámbito máis frecuente de relacións interculturais no espazo peninsular. Abofé, tamén se detecta nas relacións cos xudeus<sup>46</sup> e, así mesmo, estivo igualmente presente

---

<sup>45</sup> Agradézolle expresamente a André Marques as súas impresións ao respecto, así como o apunte desta posibilidade, como a conexión perfecta para comprender as posibles causas desa captura de tres persoas non-libres por parte dun habitante dun territorio no que Gonçalo Viegas e Chámoa Honoriqes exercían a súa autoridade señorial.

<sup>46</sup> Xa vimos que pola antroponimia dalgúns dos non-libres do conde Rodrigo —Halephe, Sunana, Salamón e Zacarías—, parece bastante plausible poder afirmar a existencia dalgúns hebreos entre

intracultura, isto é, nas frecuentes loitas entre as diferentes comunidades e reinos cristiáns do norte peninsular<sup>47</sup>. De feito, en realidade aquí podemos detectar unha clara nesga informativa, especialmente aplicable ás fontes de carácter narrativo, pois nelas o secuestro de prisioneiros e a subsecuente trata de escravos era case sempre amosada como un efecto dos enfrontamentos transculturais e transfronteirizos. A razón é evidente: tales referencias eran un símbolo de liderazgo, de dominación e de humillación dos inimigos. Sirvan como exemplos perfectos para tal afirmación os monarcas anteriormente citados, aparecendo sempre como vitoriosos apresadores de individuos do bando musulmán, nos seus apoloxéticos relatos cronísticos. É dicir, que a información sobre o cativerio parece estar bastante sesgada, e que isto posiblemente sobrerepresente ás comunidades da alteridade (caso dos propios musulmáns e xudeus, pero tamén doutros pobos como o viquingo —*vid. infra*—), debuxándose así un retrato pouco fidedigno e representativo da realidade<sup>48</sup>. Polo contrario, capturar prisioneiros e escravizar inimigos era unha práctica bélica absolutamente habitual e que sucedía decote sen que o factor cultural-relixioso marcasse un fito distintivo. O que é máis, tratábase dun costume tan cotián, que nin sequera debemos

---

os integrantes da non-liberdade altomedieval no noso territorio de estudo (Celanova, doc. 457, an. 1029; *vid. supra*, neste mesmo capítulo, nota 23). Porén, tamén os hebreos foron propietarios de escravos/as cristiáns e negociaron con esa mercadoría humana para obter beneficio económico da súa venda ou da súa redención. Foi o caso de Ermesenda e das súas dúas fillas, Godda e Eldora, que no ano 1018 lle facían entrega ao mosteiro de Vacariça da metade dunha herdade, a cambio dos 50 soldos de prata que os irmáns deste cenobio *miserunt in nostra captiuitate ad illos iudeos* (PMH, doc. 239, an. 1018).

<sup>47</sup> *Vid.* CALDERÓN e DÍAZ (2012), *Vae Victis*, pp. 226-229. Un exemplo disto pode inferirse da crónica do Silense, na que se afirma que, na batalla de Atapuerca (an. 1054) entre Fernando I de León e o seu irmán García Sánchez III de Pamplona, na que faleceu este último, os mouros que loitaban a carón do monarca navarro «tratan de huir, pero en su mayor parte son cautivados», *HS*, p. 147. Seguramente o cronista non quixo reflectir que tamén había continxentes de cristiáns que caían nas mans doutros correligionarios, e centrou por iso o seu relato nos musulmáns que combatían con García, mais resulta bastante lóxico pensar que non foron só estes os únicos integrantes do exército derrotado aos que se capturou. A *Historia Compostelana*, pola súa parte, amosa multitude de referencias ao cativerio duns cristiáns por outros no contexto das loitas e intrigas entre os diferentes bandos nobiliarios ou entre os diferentes reinos do norte peninsular. Algúns exemplos: *HC*, I.72, p. 181; I.79, p. 190; I.83, p. 200; II.30, p. 352; e II.53.5, pp. 395-396.

<sup>48</sup> RIO (2017), *Slavery after Rome*, pp. 19-21.

pensar necesariamente na confrontación entre grandes exércitos e continxentes bélicos. O secuestro e a captura de seres humanos co obxectivo posterior de vendelos coma escravos houbo de ser unha práctica tan prevalente que mesmo podía ser consecuencia de accións oportunistas, menores e puntuais, como as protagonizadas por exemplo por algún deses *traditores* que se enfrontaban á coroa<sup>49</sup>. Así o verifica o Tombo A da catedral de Santiago ao recoller a noticia da confiscación de varias vilas e territorios realizada por Vermudo III no ano 1032. Unha confiscación que foi efectuada en represalia contra Sisnando Galiáriz, quen, rebelde ao monarca, atacara as terras de Santiago e, entre outras malfeitorías, nas que se contaban múltiples roubos, unha ducia de asasinatos ou varias amputacións, raptara ata media ducia de *homines* da sé iriense para, seguidamente, poñelos á venda como se de cativos se tratase (*sicut captivos*)<sup>50</sup>. De novo, é posible que o relato esaxere a diabólica carraxe do díscolo traidor, xustificando así tanto a decisión do rei —que beneficiaba á igrexa apostólica—, como axudando a lexitimar a súa posición ante a violencia irracional dos que se levantaban contra el, pero o que isto deixa ben claro é que o secuestro de seres humanos e a acción de escravizar prisioneiros era completamente normal; tamén entre correligionarios enfrontados. Sen dúbida, se aquelas duras leis que penaban o secuestro de individuos e a súa venda máis aló das fronteiras existiron e foron necesarias, isto houbo de ser ao obxecto de prohibir unha realidade social, por moito que hoxe non poidamos coñecer con exactitude cal foi a súa incidencia<sup>51</sup>.

Agora ben, como acabamos de adiantar, o apresamento, o cativero, a redención e o escravizamento de prisioneiros non só atanguen ás poboacións peninsulares, senón que tamén estivo moi presente nas confrontacións con outros colectivos foráneos e invasores. Ese foi o caso dos viquingos escandinavos, os cales, desde primeiro momento no que entraron en escena no panorama europeo se

<sup>49</sup> BALIÑAS (1988), *Defensores e traditores*.

<sup>50</sup> Santiago, doc. 67 (an. 1032). ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 207.

<sup>51</sup> RIO (2017), *Slavery after Rome*, p. 20. Sobre a lexislación ibérica, *vid. supra*, neste mesmo capítulo, a nota 28.

converterían nun dos pobos escravista, captor e intermediario por excelencia, mesmo facendo desta actividade un negocio comercial a gran escala e do cobro de rescates unha estratexia rutinaria. Non debemos deixar de lado as precaucións anteriormente indicadas sobre a súa probable sobrerepresentación nas fontes, pero iso non obsta para que se trate dun colectivo que fixo do cativerio e da trata de escravos un obxectivo pirático en si mesmo, á hora de dirixir e definir as súas expedicións de saqueo, a diferenza doutros pobos para os que capturar prisioneiros era simplemente unha oportunidade máis dentro das posibilidades que ofrecía o botín de guerra<sup>52</sup>.

Os viquingos asediaron as costas galegas entre os séculos VIII e XII, circunstancia que se reflicte reiteradamente nas crónicas, pero que tamén pode comprobarse a través da documentación de carácter notarial<sup>53</sup>. Certamente, posuímos algunha proba esporádica deste tipo de transaccións, referidas ao contexto bélico das últimas incursións normandas no territorio galaico-portugués. En concreto, ao rescate dalgúns dos múltiples cativos cristiáns que estes continxentes nórdicos terían apresado nas súas expedicións e ataques. Así, no ano 1048, Nuño Oduariz facíalle entrega ao mosteiro de Celanova da cuarta parte da vila de Dornelas, a cal, por certo, estaba habitada por campesiños non-libres (*homines de nostra criatione*). Segundo se indica nesta doazón, a metade desa citada *villa* obtivéraa o pai de Nuño a raíz de ter liberado a un tal Paio Oduariz do seu cativerio cos viquingos, de aí que o inmobile lle tocase logo en herdanza tanto ao propio Nuño como ao seu irmán Oveco —un cuarto a cada un, como resultado do herdo a partes iguais—<sup>54</sup>. Moito máis expresiva aínda era

<sup>52</sup> RIO (2017), *Slavery after Rome*, pp. 29-34 e 38.

<sup>53</sup> Sobre a presenza nas crónicas (trad. ao inglés): STEFANSSON (1909), «The Vikings in Spain», pp. 31-46. Para unha panorámica xeral sobre os ataques viquingos ao territorio do noroeste peninsular, véxase MORALES (1997), *Os viquingos en Galicia* (sobre a presenza dos escandinavos nas fontes cronísticas, esp. pp. 77-87); ALMAZÁN (1986), *Gallaecia Scandinavica*, pp. 59-120; SÁNCHEZ PARDO (2010), «Los ataques vikingos». Un estudo revisionista e máis pormenorizado da cuestión na tese de PIRES (2012), *Incursões Nórdicas*.

<sup>54</sup> *Et abuit ipsam villam pater meus ganatam de Pelagio Oduariz quem tenebant lordomanes in captivo, et saccavit illum inde pro sua merce, et pro tale actione dedit medietatem de ipsa villa et cadivit mihi in portione cum fratre meo Ovecco Oduariz*. Celanova, doc. 90 (an. 1048). Chama a atención a relación antroponímica entre Nuño e o cativo Paio, os dous co cognome de Oduariz,

Meitilli, que dúas décadas antes facía tamén entrega dunha cuarta parte de dous predios a un tal Octicio, por telas liberado, tanto á propia Meitilli como á súa filla Guncina, do cativerio dos nórdicos. A pasaxe literal neste caso, como dicíamos, é moito máis expresiva e vén condensar fielmente en que consistía o proceso de redención de cativos que ata agora estivemos revisando vagamente:

*In Dei nomine ego Meitilli kartula uendicionis facimis ad tiui Octicio de ereditate nostra propria que auemus de auolenga et de parentorum nostrorum in uilla Kabanones et in Muradones III<sup>a</sup> integra subtus mons Castro Rekaredi territorio Ciuitas Sancta Maria discurrente riu Ouar in ipsa uilla Kabanones in ipso kasal III<sup>a</sup> ad integro et de Muradones III<sup>a</sup> integra, pro que comparastes nobis de kaptibo, mici Meitilli cum filia mea Guncina, et sakastes nobis de barcas de laudomanes et dedistis pro nobis uno manto lobeno et una spada et I<sup>a</sup> kamisso et III lenzos et una uaka et III modios de sal finto sub uno LXX modios, ante ipsos domnos que abitantes eram in cassa de Sancta María de Ciuitate, Tedon Galindici et Fredenando Gundissaluici et Ero Tellici, et de pretio abut uos non remansit pro dare...*<sup>55</sup>

Como vemos, Octicio mercou ás dúas mulleres, nai e filla, e ceibounas así do seu cativerio. Fíxoo pagando por elas un manto de pel de lobo, unha espada, unha camisa, tres lenzos, unha vaca e tres modios sal. Todos eles bens mobles. O tipo de bens que estaban necesariamente implicados en transaccións desta natureza. O montante total ascendía aos 70 modios e por esta razón lle facía agora Meitilli a entrega deses dous predios, como forma de reparación e de

---

unha situación que quizais veña a reflectir algunha relación familiar ou de parentesco entre eles, aínda que esta non é especificada. De feito, precisamente, como xa vimos o máis habitual é que os rescataores dun cativo acostumasen a ser parentes seus, polo que, aínda que no terreo das especulacións, non parece desatinado sospeitar tal circunstancia.

<sup>55</sup> PMH, doc. 261 (na. 1026). Vid. tamén MORALES (1997), *Os viquingos en Galicia*, p. 146; ALMAZÁN (1986), *Gallaecia Scandinavica*, pp. 111-112; PIRES (2012), *Incursões Nórdicas*, pp. 187-190; BALIÑAS (1988), *Defensores e traditores*, p. 112, n. 174.

agradecemento. Era o seu modo de saldar a débeda contraída. Ademais, indícasenos onde, e ante que testemuñas se fixo a entrega deses bens a pagar por parte de Octicio: nun lugar denominado a casa de Santa María de Cividade e ante os tres *domnos* que nela habitaban. A referencia aos lugares de Cabanjes e Muradjes e ao río Ovar —decorrente polo territorio *Civitas Sancta Maria*— sitúanos no entorno de Santa María da Feira, lugar no que se conservan referencias á existencia do seu castelo nobiliario polo menos para a segunda metade do século XI, así como tamén se sabe dalgún tipo de torre ou de baluarte defensivo durante a dominación musulmá do territorio, localizadas ambas estruturas sobre un castro prerromano e medieval<sup>56</sup>. Posiblemente, esa *civitas/civitate* sexa de feito a fortificación en cuestión, por canto con esta verba se podía referir precisamente un recinto fortificado ou un castelo e non un centro necesariamente urbano<sup>57</sup>. Semella por tanto que estamos diante dun «centro administrativo» de poder político-militar<sup>58</sup> na rexión e que eses tres individuos, cualificados de *domnos* e por tanto dotados de certa autoridade na localidade, houberon de actuar como os mediadores, embaixadores ou en calidade dunha especie de intermediarios entrámbalas dúas comunidades, aparecendo así como testemuñas da transacción de pagamento do rescate, dun modo semellante ao que sería o traballo dos *alfaqueques* nas centurias

<sup>56</sup> Vid. MARQUES, A. H. e DIAS (2003), *Atlas histórico de Portugal*, mapas 33 e 38 (pp. 47 e 55). En xeral, o territorio de Santa María da Feira fixo parte do espazo de fronteira e de interrelación entre o ámbito cristián e o musulmán ao longo dos séculos IX-XI, até a definitiva conquista e ocupación cristiá de Coimbra do 1064. Foi por iso unha área estratéxica desde o punto de vista xeoeconómico, de aí que estivese sempre altamente fortificada a través dunha densa rede de castros e de fortalezas para o control de vías e de camiños. Entre estas infraestruturas militares destacaba ao norte o castelo de Gaia e, por suposto, o da cabeceira da rexión, o castelo de Santa María da Feira, aínda hoxe en pé. De feito, a importancia político-militar da fortaleza da Feira queda completamente acreditada na súa relación directa, a partir do nacemento do reino de Portugal, coa familia real portuguesa, cos seus lugares de residencia e cos avatares da historia política da Coroa portuguesa. Vid. MATTOSO; KRUS; ANDRADE (1989), *O castelo e a Feira*, pp. 30-32, 103-107, 120-133, 153-154, 275 (mapa 56) e 283 (mapa 79).

<sup>57</sup> NIERMEYER (1976), s.v. «civitas», en *Mediae Latinitatis Lexicon*, vol. 1, pp. 183-184 (véxanse as definicións 6ª e 7ª).

<sup>58</sup> MARQUES (2014), *Da representação documental*, pp. 202-204.



baixomedievais<sup>59</sup>. Non só iso, especialmente ilustrativa se mostra a frase *sakastes nobis de barcas de laudomanes*, facendo fincapé no eido propio dos atacantes normandos, a saber: a pirataría e o mar. A referencia directa ás embarcacións parece estar a indicar de maneira implícita o traslado inminente que lle había de corresponder aos cativos que eran apresados como botín nas incursións nórdicas polo territorio ibérico<sup>60</sup>. Unha inminencia por outra parte nada sorprendente, se temos en conta que as hordas viquingas tiñan, polo xeral, máis un interese expedicionario de carácter pirático e saqueador, que de conquista territorial ou de asentamento permanente. De non ser pola intervención de Octicio, Meitilli e Guncina terían abandonado o territorio peninsular a bordo das naves dos seus captores e terían sido escravizadas por estes de por vida, ou ben, vendidas como tales escravas nalgún dos mercados norteeuropeos.

Finalmente, un terceiro exemplo dámos mostra dos esforzos que tivo que realizar algún individuo, caso de ser pobre, para conseguir sacar das fouces da escravitude aos seus. Falamos de Amarelo Mestaliz, quen, para rescatar ás súas tres fillas, Serilis, Ermesenda e Faquilo, capturadas polos normandos no ano 1015, houbo de pedir auxilio e de solicitar emprestada a cantidade necesaria —15 soldos de prata—, pois, como se afirma na propia escritura, el *non aueua que dare pro eas*<sup>61</sup>. Un préstamo de 15 soldos que devolvería tres anos despois e de novo coa entrega dun inmobile, como nos casos anteriores, a favor do seu prestamista, Froila Tructesindiz<sup>62</sup>. Esta

<sup>59</sup> CALDERÓN e DÍAZ (2012), *Vae Victis*, pp. 234-263.

<sup>60</sup> Cf. PIRES (2012), *Incursões Nórdicas*, pp. 189-190. Tamén nalgúns casos este traslado a terras afastadas, que na práctica convertía automaticamente ao cativo/a en escravo/a, pois imposibilitaba totalmente calquera opción de redención, aínda que houbo de ser característica das hordas normandas, tamén se deu nas loitas cos exércitos musulmáns. Así se reflicte na crónica de Afonso VII, ao falar dos cativos cristiáns que eran levados ao outro lado do mar (*trans mare*), é dicir, a territorio africano: *CAI*, I.33; II.8-14 e 101-102.

<sup>61</sup> O documento, proveniente do mosteiro de Sño Salvador de Moreira e datado en 1018, foi publicado por AZEVEDO (1974), «A expedição de Almançor», pp. 91-93.

<sup>62</sup> Cabe aclarar que o propio documento nos indica que Amarelo tiña incomuniado os seus bens a dona Loba Aloítez uns anos antes da chegada dos normandos, e que por iso, foi a ela á primeira persoa a quen acudiu para obter os 15 soldos de prata cos que liberar as súas fillas. A pesar de que o contrato de incomuniación a obrigaba a asistir ao incomuniado se lle sobreviñese algunha desgraza,





devolución da débeda quedaba así rexistrada nunha escritura na que non só se deixaba constancia da razón de tal entrega senón que, ademais, se declaraba que aquela incursión viquinga se estendera polo territorio entre os ríos Ave e Douro, que chegara a prolongarse ata 9 meses —o que revela a existencia dalgún tipo de base ou de asentamento estable dos viquingos, como así parece ter sucedido tamén preto de Valga e o río Louro<sup>63</sup>—, e así mesmo, que as hostes nórdicas se dedicaran a vender a todos os seus prisioneiros —demostrando que o interese dos atacantes estaba claramente centrado no espolio, a pillaxe e a obtención de botín—<sup>64</sup>.

En conclusión, todos os documentos aquí mencionados demostran que moitos dos non-libres presentes no noroeste peninsular, non só dos que se atopaban nas terras portuguesas, senón tamén dos que se citan nas fontes máis ao norte, foron escravizados a través da súa captura como prisioneiros de guerra. Algúns deles conseguiron ser liberados a través do desembolso dun rescate, pero é seguro que outros moitos non correron tal fortuna. De feito, no contexto bélico que caracteriza ao espazo peninsular durante os séculos nos que centramos o noso estudo, a frecuencia do cativerio de persoas, así como da conseguente necesidade da súa redención, houbo de ser tal, como para que mesmo se teñan efectuado mandas, a modo de obras pías, non só en diñeiro —as máis comúns—<sup>65</sup>, senón tamén de escravos propios

---

Dona Loba non accedeu a mercarlle os bens a Amarelo, porén, permitiulle allear os bens a outro e negociar así o préstamo con outra persoa, aí é onde aparece o propio Froila Tructesindiz. AZEVEDO (1974), «A expedición de Almançor», pp. 85-88.

<sup>63</sup> LÓPEZ ALSINA (2013), *La ciudad de Santiago*, p. 234, n. 340.

<sup>64</sup> PIRES (2012), *Incursões Nórdicas*, pp. 170-175; MORALES (1997), *Os viquingos en Galicia*, p. 138-139; SÁNCHEZ PARDO (2010), «Los ataques vikingos», p. 73. Outra referencia aos continxentes nórdicos e ás súas depredacións no noroeste ibérico, incluíndo algunha referencia á captura de prisioneiros, témola no preámbulo ao documento polo que o bispo iriense Pedro [de Mezonzo] restauraba a vida monástica en Santalla de Curtis, cara o ano 995 (Sobrado-I, doc. 137, an. 995?). Alí indicáscenos que aquelas terras de Curtis sufriran o ataque das *gentes lotimanorum*, que destruíran a propia igrexa de Santalla así como outras *conuicinas* dela, queimaran as súas escrituras e que tanto capturaran como pasaran pola espada aos seus sacerdotes. Non quedara alí nada máis que pedras queimadas polo lume, afirmaba o narrador da escritura. *Vid.* PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 11-12.

<sup>65</sup> Por exemplo, o diñeiro que destina Flamula, sobriña de Mummadona, a redimir cativos cristiáns (PMH, doc. 81, an. 960) [LM, doc. 3; VMH, doc. 11].

—de ascendencia musulmá— destinados a seren intercambiados por outros cativos cristiáns. Así o dispuxo, con efecto *post mortem*, Paio Ériz no ano 1087, dicindo que a súa vontade era dar unha mouroa da súa propiedade para a redención dalgún oprimido<sup>66</sup>. Unha redención na que o seu *socio* Martín Simeón, agraciado ademais pola mesma escritura cunha vaca e un boi, habería de actuar como testamenteiro. Esta decisión de Paio Ériz é unha demostración evidente da frecuencia deste tipo de transaccións e de intercambios e, por conseguinte, tamén da asiduidade coa que as confrontacións bélicas proporcionaron continxentes de individuos non-libres ás sociedades a ámbolos dous lados do territorio fronteirizo de contacto, a través do secuestro, do apresamento e da captura.



---

<sup>66</sup> *Et est mihi uoluntas dare unam mauram me uiuente in precium captiui aut pro redempcione alicus oppressi. Si autem ab hac die inuentus fuerit captiuus ad emendum aut oppressus ad redimendum detur maura ipsa pro illo per manus et arbitrium Martini Simeonis sociorum eius me absente aut presente tam uiuus quam mortuus, PMH, doc. 679 (an. 1087).*

### 5.3. O COMERCIO DE ESCRAVOS E DE ESCRAVAS

Outro xeito de entrar en vida na condición de non-libre, en parte derivado do acceso á non-liberdade por captura, foi a través do comercio de escravos. É dicir, a adquisición de seres humanos por medio da súa compra. Unha posibilidade que xa tivemos ocasión de comentar moi polo miúdo a raíz do estudo do alleamento de persoas —*vid. supra* capítulo 3.3.1—. E unha posibilidade que verificamos ademais, entre outros exemplos, grazas aos sarracenos do mosteiro de Sobrado, provenientes de lonxe e que foran adquiridos de diferentes maneiras polos monxes deste cenobio cisterciense. Entre eles destacábanse, precisamente, os casos explícitos do tecelán *Ali Muogo* e de *Ali Gurdu*, pois ámbolos dous foran mercados en senllas operacións efectuadas polo mesmo monxe sobradés, un tal Menendo Velázquez<sup>67</sup>.

Dicimos que esta orixe comercial é unha circunstancia en parte complementaria da do cativerio porque, como xa vimos, a miúdo o verdadeiro acceso á non-liberdade deses individuos se produciu a través do seu apresamento na guerra, xa tivese lugar nun territorio próximo ou nun afastado. Só despois se convertía a súa carencia de liberdade xurídica nun status permanente para o apresado, ben cando se lle negaba a posibilidade da redención e se decretaba que servise como non-libre a aquel que fora beneficiado coa súa captura, ou ben cando se dispuña directamente a súa venda no mercado, para ser explotado como escravo ou como escrava por quen estivese interesado na súa adquisición. De tódolos xeitos, cómpre mencionar ao comercio como unha das orixes dos non-libres do noso territorio porque foi xustamente a través da trata como moitos deles puideron chegar á sociedade medieval galego-portuguesa, por moito que tivesen caído en desgraza tempo antes, a consecuencia de accións bélicas ou post-bélicas.

---

<sup>67</sup> *Frater Menendus Uelasquit emit Ali Muogo, textor, qui postea dictus est Laurentius in baptismo; Frater Menendus Uelasquit emit Ali Gurdu in uilla de Touru, Sobrado-II, doc. 108 (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91) [vid. infra, Anexo 3]. Sobre a identificación xeográfica deste topónimo, véxase máis arriba, no capítulo 3, a nota 73.*

#### 5.4. O ENDEBEDAMENTO E A INSOLVENCIA DO CAMPESIÑADO

Igualmente, tamén se podía converter unha persoa en non-libre en razón das débedas que tivese contraído, no caso de non ser quen de liquidalas. É dicir, por insolvencia. Así o contemplaba a lei visigoda<sup>68</sup> e, aínda que non houbo de ser unha práctica habitual, así tamén sabemos da súa existencia arredor do ano 1000, porque si se conserva algún exemplo no tomo do cenobio ourensán de Celanova que revela que a servidume xurídica podía chegar a ser o destino daqueles que non dispuxesen dos recursos necesarios para facer fronte ás débedas para cos seus acredores. En concreto, referímonos á coñecida e longa doazón testamentaria efectuada por Cresconio, prepósito e administrador do mosteiro celanovés, a favor desta citada abadía ourensá. Este Cresconio dedicouse ao longo de toda a súa vida, na transición entre a décima e a undécima centurias, a adquirir multitude de pequenas propiedades campesiñas, ata o punto de chegar a converterse nun verdadeiro terratenente<sup>69</sup>. Os documentos do tomo de Celanova reflicten por si sós a frenética actividade negociadora deste prelado. Dous simples datos o poñen de manifesto: o primeiro, que Cresconio intervéñ en arredor de 130 das cartas de compra-venda, doazón ou permuta incluídas no tomo celanovés<sup>70</sup>; o segundo, que tamén el foi o protagonista de varias unidades documentais nas que se reunía e inventariaba toda unha longa relación de moitas desas compras e adquisicións, destacándose especialmente dous exemplos cuxo contido abarca unha extensión de case tres folios completos do cartulario en cada caso<sup>71</sup>.

Polo que a nós nos interesa agora, hai que dicir que unha parte dese patrimonio persoal de Cresconio foi obtida grazas á súa actuación

---

<sup>68</sup> LV, V.6.5 (*Si una persona reatu vel debito multis teneatur obnoxia*)

<sup>69</sup> Sobre a figura de Cresconio, é imprescindible facer referencia ao artigo de M<sup>a</sup> Inés CARZOLIO (1973), «Cresconio, prepósito de Celanova».

<sup>70</sup> CARZOLIO (1973), «Cresconio», p. 225; SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1542, n. 64.

<sup>71</sup> Celanova, docs. 180 (an. 1010) e 368 (an. 975-1009).

como prestamista, e froito da súa concesión a rédito usurario —a *renovo*, como se afirma nas escrituras da época— de préstamos en especie aos pequenos propietarios campesiños que o puidesen necesitar, seguramente en épocas de malas colleitas e de *sterilitate et fame*<sup>72</sup>. Unha actividade que, como demostrou García de Valdeavellano, pese á súa profusión, non se cinguiu tan só a este individuo, nin moito menos, senón que tamén foi practicada por outras moitas institucións contemporáneas<sup>73</sup>, e que mesmo se chegou a converter case que nunha costume para o propio mosteiro de Celanova, ao ser continuada a labor de Cresconio por algúns dos seus sucesores á fronte da administración dos bens deste cenobio<sup>74</sup>. Por outra parte, como xa dicíamos, cando algún deses prestameiros non era quen de devolver en prazo o crédito recibido —xunto cos xuros pertinentes, por suposto— víase obrigado a facerlle entrega ao seu acredor, neste caso ao *frater* Cresconio, dalgunha das súas pequenas propiedades dominicais, contribuíndo así ao engrandecemento dos

<sup>72</sup> Así se refería Columba aos tempos nos que efectuaba a venda de dúas porcións dunha herdade en Moreira ao propio Cresconio, a cambio de 20 modios entre cebada, lenzos e ovellas: Celanova, doc. 192 (an. 1001). De *annos malos* se fala noutra destas escrituras: *ibid.* doc. 205 (an. 975-1011). CARZOLIO (1973), «Cresconio», p. 257. *Vid.* tamén SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», pp. 1539-1542; GARCÍA DE CORTÁZAR (1988), *La sociedad rural*, p. 34. Indicar que, finalmente, esa tal Columba rematará por perder completamente a herdade en cuestión, tanto esas dúas *rationes* vendidas en 1001, como o terzo restante, que usufrutuará en vida pero que quedará tamén para Cresconio despois da súa morte. A razón desta segunda entrega estaba na sentenza dun xuízo contra ela por ter incumplido coa primeira vontade de 1001 ao terlle revendido despois a mesma herdade de Moreira a outro individuo (Celanova, doc. 194, an. 1008). Un intento de engano ou de subtracción do inmovible ao dominio do prepósito que non foi excepcional (*vid.* as actuacións de Aloyto e os seus fillos en: Celanova, doc. 193, an. 1007) e que puido responder tanto ás dificultades do contexto económico do momento, obrigando a Columba a buscar subterfuxios cos que sobrevivir e poder saír adiante, como tamén puido ser o produto das dificultades do contexto político e do control territorial propias destas décadas. Dificultades das que o campesiñado tamén tentaría sacar rédito. Sexa como for, Columba foi descuberta e tivo que pagar pola súa afronta. *Vid.* tamén CARZOLIO (1973), *Op. cit.*, pp. 267 e 271. Sobre outras épocas de fame, necesidade e mortandade, acreditadas a través da documentación de Sobrado e, en especial referidas á terra de Trasancos e Nendos na transición da duodécima á décimo terceira centurias, PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 229, n. 55.

<sup>73</sup> *Vid.* SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», pp. 1540-1541 e GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1973), «El renovo», pp. 425-427.

<sup>74</sup> GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1973), «El renovo», pp. 419 e 422-425. CARZOLIO (1973), «Cresconio», pp. 252-253. Para unha boa mostra da utilización do *renovo* para facerse con terras por parte do abade Aloyto de Celanova, *vid. e.g.* Celanova, doc. 83 (an. 1011-1045).

dominios do noso monxe e, por extensión, tamén dos do seu mosteiro. En efecto, son varios os casos de *renovos* non cumpridos que lle proporcionaron a Cresconio a obtención de leiras, agros, viñas, pomares, herdades, casas, casais e todo tipo de terreos cultos e incultos: entre os anos 975 e 1010. Valdeavellano contabiliza polo menos ata 16 operacións deste tipo<sup>75</sup>. Ou sexa, que a figura de Cresconio se enmarcaba claramente no contexto da desaparición paulatina do pequeno propietario libre e no papel dun dos axentes principais deste proceso: o daqueles que absorberon, aos poucos, todas esas propiedades perdidas polas familias labregas<sup>76</sup>.

Con todo, e regresando de novo ao status servil, neste punto podemos preguntarnos: que ocurría cando un campesiño endebedado era tan pobre que nin os seus humildes bens patrimoniais chegaban para cubrir as débedas contraídas? Ou, que sucedía se os prestamistas non aceptaban a condonación desas débedas doutro xeito que non fose o pactado previamente? Como podemos sospeitar, o que ocurría era que a non-liberdade ameazaba con empeorar aínda máis a súa xa de por si precaria situación. E isto sabémolo porque nun deses inventarios aos que nos referiamos, en concreto na doazón pola que Cresconio lle entregaba, no ano 1010, ao cenobio ao que pertencía unha boa parte dese patrimonio acumulado durante anos, nos topamos cun tal Elario, de quen o noso prepósito acepta recibir parte dunha viña e máis dúas leiras, a cambio de non o reducir ao status xurídico servil (*pro que querebamus eum mittere servitiale*)<sup>77</sup>. Entendemos que a reclamación que Cresconio facía de que Elario pasase a engrosar a nómina dos individuos da súa posesión, dos seus non-libres, tiña

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 420-422.

<sup>76</sup> Vid. CARZOLIO (1973), «Cresconio», *pássim*, esp. nas pp. 225 e 252.

<sup>77</sup> *Item vendidit nobis ibidem Elario suam rationem de illa vinea que iacet iuxta casam de tio Elario, VIª integra cum suas arbores, et de illo agro de Egilani duas lareas, et dedit nobis illas in ofertione pro que querebamus eum mittere servitiale et non erat sua voluntate, et proinde dedit et concessit nobis omnia ad perabendum*, Celanova, doc. 180, p. 252 (an. 1010). A propia referencia á «oferción» fai pensar que tería habido algún tipo de procedemento xudicial sobre o propio Elario. Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1542, n. 66 e CARZOLIO (1973), «Cresconio», p. 278.

moito que ver coas débedas contraídas por este campesiño<sup>78</sup>. E entendémolo así, por canto a escritura afirmaba que el lle «vendera» esas propiedades ao prelado de Celanova mais, en troques, e a diferenza do que soe ocorrer noutros dos negocios que son consignados por esta mesma escritura, non o fixera a cambio de diñeiro ou dun pagamento en especie, senón simplemente para continuar sendo unha persoa libre. É dicir, que o que Elario «compraba» era o mantemento da súa liberdade xurídica.

A situación é aínda máis nítida no caso doutra das familias campesiñas que negociaron con Cresconio. Desta volta, non foi o prepósito celanovés o que reclamou que os debedores ingresasen no status da non-liberdade, senón que foi el quen os rescatou de correr tal infortunio. Falamos en concreto do matrimonio conformado por Saúl e por María, xunto cos seus dous fillos, Gundesindo e Guntino. Tamén eles lle fixeron doazón ao prelado dunha boa morea de bens. En realidade, da metade de todo o que tiñan. E dixeron facelo *pro iudicato* que tiñan que darlle a Cresconio, en razón dun *rausso*, posto que na *casa de Pinna* reclamaban a degradación de Saúl —e entendemos que, por extensión, a de toda a súa familia— ao status de non-libre (*pro quo querebant eum mittere servitiale*), sendo así que foi Cresconio quen evitou que tales demandas chegasen a bo porto<sup>79</sup>.

Como podemos ver, repítese exactamente a mesma expresión que fora utilizada no caso de Elario, polo que parece ben probable que a reclamación dos reitores de *Pinna* tivese tamén a súa orixe na insolvencia, por préstamos recibidos imposibles de afrontar. Así mesmo, co emprego da locución *pro iudicato*, acostumaba a referirse o pago a un xuíz —ou xuíces— dos aranceis ou das taxas xudiciais,

<sup>78</sup> A referencia á *ofertione* fai pensar en que posiblemente houbo algún procedemento xudicial sobre Elario.

<sup>79</sup> *Alia villa in Belli quam dicunt Quintanella quam nobis dedit Saul et uxor sua Maria et filii sui nominibus Gundesindo et Guntino, dedit nobis ibidem in domos, terris, vineis, pomeriis, saltos, et omnium frondium arbusculis quantum ibi iuri suo obtinuit medietatem integram nobis concessit pro iudicato quod nobis abuit a dare pro rausso quod ei contingivit, et pro quo querebant eum mittere servitiale in casa de Pinna, et sacavimus illum inde, et proinde concessit nobis omnia firmiter ad perabendum*, Celanova, doc. 180, p. 255 (an. 1010). Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1541, n. 61 e CARZOLIO (1973), «Cresconio», p. 278.



correspondentes ao rei ou ao axente señorial que exhibise o poder xurisdiccional no lugar —aquí, sen dúbida, o mosteiro de Celanova—. Neste caso, xa que logo, o que se desprende das razóns aducidas indica que aquela familia campesiña houbo de ter demandado nun xuízo á *casa de Pinna* por quereiros reducir, tal vez de xeito ilexítimo, á condición servil e que a intervención xulgadora do prelado evitou tal intento de «rpto» ou de secuestro —como se cualificou ao obxecto penal que centrou o preito—. Saúl e María, non só lle entregaban os seus bens ao monxe celanovés en razón da súa intervención como administrador de xustiza naquel litixio, senón tamén porque foi precisamente a raíz de tal intervención que eles puideron evitar correr coa desgraza da degradación social máis absoluta. A este respecto, é preciso engadir que a *casa de Pinna* era unha decanía ou priorato do propio mosteiro de Celanova, probablemente localizada na comarca do Ribeiro, na parroquia de San Lourenzo da Pena, concello ourensán de Cenlle<sup>80</sup>, do mesmo xeito que tamén o eran Canedo, Cudeiro, Ucelle ou Barra<sup>81</sup>. Ou o que é o mesmo, A Pena era un centro de control señorial para unha rexión concreta, a modo de «subdivisión xurisdiccional e económica do mosteiro»<sup>82</sup>, xeralmente centralizada en

<sup>80</sup> Esta é a identificación do topónimo *Pinna* que realiza Andrade Cernadas no índice toponímico que se adxunta na edición do tomo celanovés (*vid.* Celanova, p. 830).

<sup>81</sup> Celanova, doc. 240, an. 1004. *Vid.* FREIRE (1998), *El monacato gallego*, p. 823.

<sup>82</sup> «La decania (dekanea, decanea, deganea) es una subdivisión jurisdiccional y económica del Monasterio, centrada en una iglesia y que comprende además establecimientos, tierras, casas de labor, etcétera; todo ello dependiente, como es natural, de la casa matriz o Monasterio central gobernado por el Abad. Las decanías, que ya existían como divisiones administrativas, civiles y aun militares desde el siglo VI, no hacen su aparición sino en una época relativamente tardía de la documentación que estudiamos; pues prescindiendo de las menciones contenidas en los documentos falsos de Covadonga [...], la alusión auténtica más antigua a las decanías es del año 860», FLORIANO (1949), *Diplomática española*, vol. 1, pp. 548-549 (cit. en FREIRE (1998), *El monacato gallego*, p. 897, n. 1128). Moito máis sinxela é a definición proporcionada en MENÉNDEZ PIDAL (2003), *Léxico hispánico*, p. 186: «Decania o degaña, finca o iglesia rural perteneciente a un monasterio». Polo que respecta á proximidade semántica ou á sinonimia probable entre decanía e priorado, véxase de novo a FREIRE (1998), *loc. cit.*, quen cita á súa vez as edicións de documentos celanoveses feitas por BARRAU-DIHIGO (1903), *Notes et documents*, docs. 5 e 30-31 (pp. 361-364, 423-431), en cuxos rexestos o hispanista francés emprega o termo priorados (*prieurés*) para referirse aos lugares que tales escrituras citaban como *decaniis/deganeas*; así como tamén a doutrina e á historia beneditina segundo foi recollida por Fr. Antonio de YEPES (1609-10), *Corónica general*, *vid.* por exemplo: T. 1, fol. 276v, 2ª col. ou T. 3, fols. 181v, 1ª col. e 185r, 1ª col.

torno a unha igrexa ou a un pequeno cenobio rural, e co cometido de —á parte do oficio relixioso-doutrinal<sup>83</sup>— recadar as rendas para a casa central<sup>84</sup>. Resulta obvio que Cresconio tería amparado a aquela familia labrega, ben depositando el mesmo a cantidade endebedada para coa decanía celanovesa, ou ben imposibilitando xudicialmente o ingreso dos afectados e acadando un acordo intermedio satisfactorio para ambas partes. Por tal actuación, foi que Saúl e María decidiron gratificalo, por medio dunha doazón compensatoria, entregándolle así esa metade de todo canto lle podían dar, de todo o seu modesto patrimonio. Uns bens que no ano 1010 o propio prepósito facía ingresar nos dominios do mosteiro de San Salvador de Celanova.

Como dixemos, xa pola expresión utilizada había serios indicios de que a razón de fondo para o *rausso* de Saúl estivese nas súas débedas. Pero é que ademais, sabendo que A Pena era un centro económico e recadador señorial, esta interpretación cobra aínda máis peso, sendo así que os reitores da *casa* celanovesa lles estarían a reclamar ora unha falla no pagamento das propias rendas, ora a

<sup>83</sup> YEPES (1610), *Corónica general*, T. 3, fol. 372r, 2ª col.

<sup>84</sup> Neste lugar tiña Celanova intereses en rendas de viño, a pagar por media ducia de labregos *vinatarios*, un número indeterminado de *laboratores* e polos posuidores de certas herdades celanovesas da vila (Celanova, doc. 240, an. 1004). E tamén tiña os seus propios intereses o mesmo Cresconio, pois, en efecto, na súa doazón testamentaria, que agora estamos a estudar, aparece un tal *Menendus* pagándolle ao prepósito a composición xudicial por un delito de roubo, entregándolle precisamente unha viña *in Pinna*, así como tamén unha muller, chamada Columba, outorgándolle unha *villa* no mesmo lugar (*Ibid.*, doc. 180, p. 254 —an. 1010—). Por outra banda, indicar que tamén a tenencia dunha mandación nobiliaria, por tanto vinculada ao poder público, en terras de Baralla, se asentaba e centralizaba igualmente detras doutro topónimo «A Pena», caso de *illa Penna de Sancto Iohanne de Covas* (Samos, doc. S-12, an. 1058), hoxe moi posiblemente na freguesía de Santiago de Covas, ao pé do río Neira, naquel citado concello lucense, onde aínda se conserva o topónimo Traspenna e o promontorio Pena Alvite. Se cadra en ámbolos dous casos a toponimia facía referencia a algún tipo de fortificación señorial ou centro de poder e de control sito nun lugar elevado. Sobre esta posibilidade para o uso de *penna* tamén no territorio bracarense: MARQUES (2014), s.v. «*Penna*», en *Da representação*, pp. 255-6. Así mesmo, facer constar que este tipo de igrexas, a modo centros de articulación do poder local e supralocal, patrocinadas, promovidas ou mesmo fundadas polas elites señoriais parecen ser, precisamente, as que legaron unha evidencia material, tanto en técnicas construtivas como decorativas, moi superior en calidade e inversión á que estaría ao alcance do resto da poboación e á que, por exemplo, podían asumir as comunidades campestres dentro da súa máis reducida esfera de actuación, restrinxida estritamente ao ámbito local: sobre esta cuestión, respecto das igrexas altomedievais galegas das elites nos séculos IX-X, *vid.* SÁNCHEZ PARDO, TORRE LLORCA e FERNÁNDEZ FERREIRO (2018), «Élites, arquitectura y fundación de iglesias», pp. 311-366.

devolución dalgún préstamo solicitado con anterioridade; sendo isto último o que parece máis probable. En efecto, esta non é a única vez que a *casa de Pinna* aparece vencellada aos *renovos*, actuando como prestamista especuladora na documentación celanovesa, como tampouco o é que Cresconio interceda por algún campesiño ou campesiña endebedado coa devandita decanía. Ata noutras dúas ocasións volve aparecer a actividade crediticia do priorado da Pena e nunha delas repítese exactamente a mesma situación que acabamos de ver: que o *frater* celanovés responde do impago das débedas contraídas polos campesiños e que se beneficia logo, a cambio, dunha ou de varias pequenas propiedades que estes lle ceden. Neste caso, os afectados tamén son dous cónxuxes, Eita e Sabegoto<sup>85</sup>, e aínda que agora non se afirma que a casa da Pena demande a entrada desta parella ao status dos non-libres, como si lle ocorrera a Saúl e á súa familia, a expresión textual empregada na escritura semella agochar de novo que caer nas foudes destes prestamistas houbo de ser un problema bastante pernicioso. De feito, afirmase expresamente que Cresconio «extraeu», «sacou» ou «expulsou» de *Pinna* a ese tal Eita (*eieci**vimus*), dando a entender que estivese alí apresado; ou o que é o mesmo, que este crego o sacara daquel lugar no que tiñan o seu *renovum domnico*, que Eita non puidera devolver nas proporcións de periodicidade anual acordadas. A utilización do verbo *eicio/eieci* para describir a mediación do prepósito de Celanova non deixa de suscitar unha certa violencia implícita, pois é un verbo que a documentación altomedieval adoita empregar en contextos xudiciais<sup>86</sup>. Semella que as

<sup>85</sup> *Alia hereditas que nobis ibidem dedit Eita et uxor sua Sabegoto, et ipsi abuerunt eam de contramutatione quam contramutaverunt cum Zallico pro alia quam ei dederunt in Billi, dederunt nobis ipsam hereditatem ab integro pro que eieci**vimus ipsum Eitam de Pinna ubi tenebat renovum domnico unde iam non potuerat rationem fecere per annos singulos. Et tali causa dedit nobis ipsam hereditatem propria sua voluntate et absque aliqua oppresione que illis et nobis bene complacuit*, Celanova, doc. 180, p. 251 (an. 1010). *Vid.* SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1541, n. 60 e CARZOLIO (1973), «Cresconio», p. 278.

<sup>86</sup> Sirva como exemplo o feito de que na documentación altomedieval galega a aparición da ordalía ou *pena caldaria* vai sempre acompañada deste verbo, *vid. e.g.* Samos, doc. S-12 (an. 1058). Agradézolle a referencia a José Miguel Andrade, froito dun traballo de investigación actual en preparación, aínda inédito, que verá a luz proximamente. Por aquela mesma razón —e de novo cunha terminoloxía que denota certa agresividade, xunto a un contexto xudicial—, pareceu recibir tamén o abade e fundador de Santiago de Barbadelo, Vermudo Sunilani, unha «villa» preto da



ataduras aos reitores da casa de *Pinna*, por parte daqueles que non podían pagarlles o que lles debían, tiñan un carácter moi nocivo para o que se vise nunha encrucillada tal. Como se pode comprobar, non se nos di que Eita puidese chegar a converterse nun individuo non-libre, pero o feito de que si se diga que Cresconio o sacou do grave problema no que se encontraba, unido a que sabemos que a *casa de Pinna* si reclamou a non-liberdade doutros dos seus debedores arruinados, invita a pensar que tamén os propios Eita e Sabegoto se libraron, no que á súa liberdade xurídica se refire, dun futuro bastante incerto.

Finalmente, na terceira ocasión en que aparece esa *casa de Pinna*, novamente o fai vinculada aos préstamos usurarios e novamente aparecendo un *frater* que intercede polos insolventes. Só que agora non se trata de Cresconio, senón dun tal Seniorino, quen pagou aos de A Pena polo *renovo* en trigo, centeo, millo miúdo, orxo e viño que alí tiñan varios *homines* e, a cambio, recibiu destes a cuarta parte dunha herdade<sup>87</sup>. Neste caso, nada nos permite saber se as pretensións dos

---

igreja de San Salvador da Pinza (Sarria), de parte dun tal Vimara Ytiniz, cuxa familia parecía entrar a partir dese momento na dependencia do señorío de Barbado: *concedimus ibidem villam de Vimara Ytiniz per suos terminos et locos antiquos; et ipse Vimara ibidem precipio deservire cum suis filiis ubi corpus meum humatum requieverit, quia eicimus eum de multis locis per plurimis laceriis et nostris offercionibus* (Samos, doc. 58, ca. 1009).

<sup>87</sup> *Item dedit nobis ipse frater Ranemirus in villa Fornatellas vineas nimis bonas que fuerunt de Baltario presbiter, pro que pariauit pro eo vino sestarios XX IIII quartarios, abuit ad dare hereditatem de Arias integram sive hereditatem de Froila integram, hereditatem de Iohanne integram, hereditatem de Gudesteo integram extra IIII<sup>a</sup> portione quam inde comparavit frater Seniorino pro que pariauit in casa de Pinna pro ipsos homines trico, centeno, milo et ordio et vino de renovo*, Celanova, doc. 180, p. 254 (an. 1010). Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1541, n. 60.

No inventario das adquisicións de Celanova en Bobadela (*ibid.*, doc. 348, an. 1075), entre as múltiples herdades consignadas podemos referir tamén o caso concreto do matrimonio formado por Onorigo e Odrotia, que lle venden unha cuarta parte da súa propia *villa* ao mosteiro a cambio de cebada, viño, lenzos, unha almofada/cobertor, unha túnica e dous *soldares*, mentres que lle tamén lle doan outro cuarto dese mesmo inmovible *pro quem sacastis nos de alios homines et de alias potestates et aliorum intentiones*. Non sabemos cales serían esas intencións, pero o que parece claro é que Onorigo e Odrotia doaban esta porción como contraprestación pola intercesión celanovesa ante outros poderes, librándoos así dalgún tipo de demanda ou dificultade, dun xeito moi semellante ao das anteriores intercesións ante a *casa de Pinna*.

prestamistas en cuestión foron máis alá da recuperación do capital emprestado<sup>88</sup>.

En calquera caso, queda demostrado que as débedas foron tamén unha posible fonte de escravitude e de servidume xurídica. A práctica da degradación da condición social que representaba acceder ao status servil por insolvencia estivo presente na sociedade galego-portuguesa dos séculos IX ao XII, por moito que non habería de ser unha situación moi frecuente e que, ademais, seguramente tendese a remitir co paso dos séculos. E dicimos que supoñemos a súa remisión progresiva porque había de ser unha consecuencia necesaria, precisamente, da transformación social e económica que neste traballo estamos a estudar. A saber, se as diferenzas sociais entre un libre e un non-libre autóctonos se foron reducindo e o campesiñado propendeu a amalgamarse nun colectivo servil que era, polo xeral, cada vez máis arrendatario e menos propietario, isto tamén debeu reducir o interese dos axentes señoriais —e dos labregos acomodados en condición de seren prestamistas— por facer que aqueles que non eran quen de pagarlles o que lles debían perdesen o seu status xurídico libre. Dado que a propia condición xurídica foi perdendo relevancia e que a escravitude volveu a identificarse co estereotipo do foráneo e do estranxeiro desarraigado, o verdadeiro interese houbo de estar nos seguintes tres aspectos interrelacionados: (1) facer deses campesiños empobrecidos uns novos vasalos servís, rendeiros e dependentes; (2) reducir a súa capacidade económica e atalos ao traballo das terras

---

<sup>88</sup> Outro nítido exemplo de doazón compensatoria moi semellante a estes, por ter satisfeito a débeda contraída cun *renovo*, témolo na documentación de Samos. En efecto, en xuño do ano 1023 Gudina Salvadóríz realizaba a doazón dunha *villa* berciana, sita en Santa Marta de Vilela (Villafranca del Bierzo) a favor do mosteiro samonense, e facíao en razón de que o cenobio liquidara a débeda de *X solidos de argento et VII<sup>m</sup> metros de vino* que ela tiña contraída cun tal Bermudo Méndez e á cal non estaba en condicións de facer fronte (Samos, doc. 191). Como nos dous últimos casos comentados, referidos á *casa de Pinna*, tampouco aquí se nos indica que a condición xurídica de Gudina estivese ameazada, mais segue a reportarse a estreita ligazón entre o empobrecemento inmobiliario campesiño e as debedas impagables por préstamos en xéneros alimenticios e bens básicos, motivados por necesidades conxunturais. Cabe aclarar, así mesmo, que citamos este documento de maneira expresa, non só pola relevancia do seu contido, senón porque non puido ter sido rexistrado en GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1973), «El renovo»; naquela altura, cando foi publicado o artigo en cuestión, o tomo do mosteiro samonense se atopaba aínda en paradiro descoñecido.

señoriais; e (3) absorber o seu reducido patrimonio inmobiliario, para que pasase a engrosar aínda máis as posesións do prestamista. Certamente, o estudo da doazón de Cresconio do ano 1010 achegounos un pouco a un paradoxo: ao mesmo tempo que este diploma é a nosa mellor proba para demostrar que, naquela altura, en verdade existiu aínda a posibilidade de ser reducido a non-liberdade por mor da insolvencia, tamén nos serviu para certificar que esta debeu ser unha práctica en retroceso. Así, a escritura en cuestión constata cal debeu ser a alternativa máis frecuente e a máis habitual: a entrega do pouco que o campesiño ou campesiña endebedado posuía, a cambio da condonación das súas débedas.

De feito, se avanzamos no tempo e volvemos a examinar o dereito emanado das *Partidas*, podemos comprobar como, efectivamente, as nosas sospeitas parecen certificarse. Na compilación do Rei Sabio nada hai que indique que, á altura das últimas décadas do século XIII, as débedas puidesen levar consigo a *servidumbre*. Polo contrario, o que si se contempla en repetidas leis é a posibilidade última de desamparar tódolos bens propios para saldar o impago<sup>89</sup>. Xa que logo, o último recurso era a pobreza absoluta: poñer a disposición da autoridade pública e dos acredores todo o que un tiña, a excepción das súas roupas<sup>90</sup>, e conmutar así desta forma as cantidades endebedadas. En definitiva, unha sorte de confiscación de todo o patrimonio persoal pola que o xuíz debía dispor deste para vendelo en poxa pública (*en almoneda*) e logo repartir o diñeiro resultante de forma proporcional entre os distintos acredores<sup>91</sup>. Un tipo de solución que nos recorda bastante á que viamos que empregaron con frecuencia os labregos da bisbarra celanovesa, desfacéndose do seu humilde patrimonio, e que tan bo rédito lle deu, ora actuando como acredor el mesmo, ora como

---

<sup>89</sup> *Partidas*, V.15.1, 2 e 3.

<sup>90</sup> «Et débelos desamparar a aquellos a quien debiere algo, diciendo como non ha de que faga pagamento, et entonce el judgador debe tomar todos los bienes del debdor que desampara lo suyo por esta razón, sinon los paños de lino que vestiere, et non le debe otra cosa ninguna dexar», *Partidas*, V.15.1

<sup>91</sup> *Partidas*, V.15.1 e 2.

intermediario, tanto ao prepósito Cresconio como ao mosteiro que el administraba.

As *Partidas* postulaban a pobreza extrema para o insolvente, pero unha pobreza en liberdade á fin e ao cabo. Ata tal punto foi así, que non perdía a liberdade nin sequera aquel que, por non pagar o que debía, intentase fuxir do territorio<sup>92</sup>; nin a perdía tampouco o que simplemente se negase a pagar —se ben si tería que afrontar unha estadia temporal no cárcere—<sup>93</sup>; como tampouco o que, en previsión de que ía perder todo o que tiña, vendese as súas posesións subrepticamente e con antelación<sup>94</sup>. O que a lei estipulaba nestes casos eran os pasos a seguir para que se recuperase o patrimonio perdido, así como para revocar as operacións consideradas ilícitas. Mesmo no dereito afonsino se chegou a contemplar a posibilidade de suplicar a clemencia do prestamista, na procura dun arranxo intermedio para o problema da débeda impagada: a solicitude da condonación dunha parte dese débito, evitando desta maneira que o afectado o perdese absolutamente todo<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> *Partidas*, V.15.10.

<sup>93</sup> *Partidas*, V.15.4.

<sup>94</sup> *Partidas*, V.15.7, 8 e 11.

<sup>95</sup> *Partidas*, V.15.6. Sobre as disposicións vinculadas aos debedores insolventes, véxase en xeral o título 15º da Partida V: «De cómo han los debdores a desamparar sus bienes quando non se atreven a pagar lo que deben et de cómo debe seer revocado el enagenamiento que los debdores facen maliciosamente de sus bienes».



## 5.5. OUTRAS ORIXES:

### 5.5.1. O acceso voluntario á non-liberdade: «autodedición»

Herdanza, cativerio, compra ou débedas. Estas deberon ser as formas máis habituais de entrada no status servil no noroeste altomedieval, en orde de frecuencia decrecente. Con todo, non foron as únicas posibilidades existentes. Outra forma de perder a liberdade xurídica foi a propia autodedición. É dicir, o sometemento voluntario —en latín *obnoxio*— ou entrada no status servil dun individuo por consentimento propio, normalmente obrigado polas circunstancias do momento. Sabemos da súa existencia ao longo de toda a época medieval, por canto xa na lei visigoda se contemplou claramente a súa posibilidade<sup>96</sup>, e así mesmo tamén porque aínda nas *Partidas* continuaba ben presente. De feito, nestas últimas dicíase, á hora de definir a *servidumbre*, que sería *siervo* o individuo que sendo libre se deixaba vender como escravo, facendo aparecer así á submisión voluntaria como a terceira das maneiras de acceder á non-liberdade que contemplaron os xuristas da corte afonsina<sup>97</sup>.

Porén, seguramente foi sempre unha opción bastante excepcional. Así a consideraba xa Charles Verlinden para o período xermánico<sup>98</sup> e, xa que logo, non puido de ningunha maneira facerse máis habitual nos séculos posteriores. Máis ben ao contrario, en consonancia coas transformacións que sufriu o status servil ao longo do primeiro milenio. De feito, como era de supor, non dispoñemos de exemplos claros desta práctica na documentación do noroeste e seguramente sexa así porque, como afirmaba Sánchez-Albornoz e como xa puidemos comprobar en repetidas ocasións, non foi preciso que un pequeno propietario tivese que perder a súa liberdade xurídica para

<sup>96</sup> LV, V.4.10 (*Si se permittat ingenuus venundari*). Ademais, posuímos unha fórmula visigoda pola que un individuo se vende a si mesmo debido á *necessitate uel miseria* en que se atopa: FW, XXXII (*Cartula obiurgationis*). A este respecto, tanto sobre o significado deste documento formulario como sobre a submisión voluntaria e a degradación de status na época visigoda en xeral, véxase, DÍAZ (2007), «Sumisión voluntaria», *pássim*.

<sup>97</sup> *Partidas*, IV.21.1.

<sup>98</sup> VERLINDEN (1955), *L'esclavage*, T. 1, p. 78.

entrar á protección e ao patrocinio dun poderoso<sup>99</sup>. Podía facelo pasando a servilo engrosando a clientela dos rendeiros libres do seu señorío a través dalgún dos múltiples posibles pactos ou contratos de cesión de terras que se presentaban ante si, máis ou menos favorables dependendo das súas posibilidades persoais. É dicir, entrando na dependencia da servidume económica, que era na práctica, como estamos dicindo, o estrato no que acabaron por fundirse tamén a inmensa maioría dos non-libres do espazo noroccidental peninsular.

Ademais, tamén podía un individuo entrar baixo o patrocinio dunha institución relixiosa entregándolle todos os seus bens e o seu propio corpo, a cambio de ingresar na institución e de ser acollido na comunidade relixiosa para pasar alí o final dos seus días, ou simplemente facendo este ofrecemento por devoción piadosa e para obter algún tipo de protección ou seguranza<sup>100</sup>. Isto tampouco supuña a súa perda da liberdade, nin moito menos, senón soamente a súa consagración á vida relixiosa ou algún tipo de dependencia particular, pero semellante aos anteriormente mencionados. Certo que terían que realizar determinados servizos para a abadía en cuestión, como *conversi* ou *confessi*<sup>101</sup> que pasaban a ser, mais non sería acertado en

<sup>99</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1544. Algo que xa ocorría na época visigoda: DÍAZ (2007), «Sumisión voluntaria», *pássim*, esp. pp. 520-522.

<sup>100</sup> Dous exemplos bastante ben coñecidos no caso de Celanova son o do presbítero Seriniano e o do monxe Odoíno, que obviamente nada tiñan de vinculación coa non-liberdade (Celanova, docs. 567 e 265, respectivamente —an. 947 e 982). Polo que se refire a un ofrecemento de carácter piadoso que semella supor a entrada nunha certa dependencia respecto do mosteiro podemos falar —por poñer un exemplo— das doazóns realizadas polo *confessus* Xoán, coa súa irmá e fillos, e polo seu curmán (*cumsobrinus*) Eudo, de dúas vilas situadas nas ribeiras do río Sil. Todos eles se conceden explicitamente a si mesmos con tódolos seus bens (*concederemus vobis sicuti et facimus nos metipsos cum omnia nostra e concedo me et omnia mea*), pero non parece que pasasen a ingresar na comunidade monástica (*Ibid.*, doc. 529, an. 953). Sexa como for, na variable dependencia á que se comprometían estes individuos, nada hai que poida indicar que estivesen a perder a súa liberdade xurídica. Para unha relación sucinta doutros exemplos de toda tipoloxía, presentes no monacato galego: ANDRADE (1995), *Monxes e mosteiros*, pp. 45-49. Sobre este tema *vid.* ORLANDIS (1971), «“Traditio corporis et animae”», pp. 217-378; SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1545; DAVIES (2007), *Acts of giving*, esp. pp. 52-61; ANDRADE (2012), «Asilos monásticos», *pássim*.

<sup>101</sup> Para unha panorámica xeral e moi expresiva sobre esta poboación laica que rodea a vida dos mosteiros, ANDRADE (1995), *Monxes e mosteiros*, pp. 45-49. En calquera caso, sobre toda esta cuestión remitimos de novo as obras xa citadas na nota precedente.

absoluto pensar nos individuos que tomaban este tipo de decisións como en persoas que ingresasen no status dos non-libres. Moí ao contrario, tratábase de persoas próximas ao cenobio e ás veces mesmo de condición acomodada. De feito, podía chegar a darse o caso de que o propio pacto de acollida asinado coa institución monástica incluíse, xustamente, a posibilidade de que o cenobio se comprometese a proporcionarlle ao oferente un ou unha servente non-libre, é dicir, un escravo ou escrava de carácter doméstico. Así lle ocorrería a Maior Mendes, quen en 1078 pactaba coa comunidade de S<sup>ñ</sup>o Jo<sup>ñ</sup>o Baptista de Pendorada a entrega *de corpus meum* e de todo canto tiña, comprometéndose a traballar para ese cenobio (*et ego faciam uestram operam*), pero a cambio de ser provista polos monxes de todo o necesario para vivir, é dicir, a cambio de sustento e de vestido (*uictum et uestitium*), así como tamén dunha *moura* que a serviría ao longo da súa vida<sup>102</sup>. E o mesmo lle ocorrería igualmente a Elvira Muñoz, muller de García Domínguez, á altura xa do século XIII. Certamente, en 1220 este matrimonio asinaba un pacto con Sobrado polo que, á súa morte, tódalas herdades que posuían entre o río Esla e o lugar de Barcial, na actual Zamora, pasarían ao dominio monástico pero, a cambio, durante a súa vida mantiñan o seu usufruto e traballarían tamén as terras que Sobrado tiña naquel mesmo lugar. O cenobio, ademais, outorgaríalles animais domésticos e de labranza, e o produto anual da explotación sería repartido a partes iguais entre os monxes e o dito matrimonio. Unha vez morto García, a súa esposa Elvira continuaría co mesmo acordo pero, se non puidese cumprilo, os irmáns de Sobrado comprometéñanse —como no caso de Maior— a subministrarlle o necesario para vivir e a entregarlle tamén a unha nena (*puelle*) para que a servise<sup>103</sup>. Parece evidente que nos dous casos esta provisión do necesario para vivir debe interpretarse como o acollemento ou asilo das afectadas por parte da comunidade monástica, nalgunha das súas dependencias, pero a entrega dunha servente doméstica evidencia que a liberdade de ámbalas dúas protagonistas quedaba incólume. De feito, Maior Mendes trataba

---

<sup>102</sup> PMH, doc. 561 (an. 1078).

<sup>103</sup> Sobrado-II, doc. 194 (an. 1220).

incluso de eludir calquera traza de dependencia ou de clientela perpetua ao aclarar no contido do propio pacto que, no caso de que chegase a ter descendencia, o mosteiro de Pendorada non ostentaría potestade ningunha sobre esta<sup>104</sup>.

Xa que logo, non contamos con submisións voluntarias que supoñan a degradación do status xurídico, porén, o que si encontramos na nosa documentación é unha escritura, desta volta proveniente de Portugal, pola que unha parella, Astrulfo e Nomina, se comprometían libremente a seren servos e a vivir na *casa* e na *villa* dun dominio eclesiástico, posiblemente do entorno de Guimarýes<sup>105</sup>, representado na figura do presbítero Zamario, e dunha muller chamada Farega. Este tipo de pacto vitalicio é, precisamente, un bo exemplo doutra desas posibilidades mencionadas para a entrada baixo a protección e o patrocinio dun poderoso e para conformar a súa clientela servil, pero sen chegar a perder a liberdade xurídica —unha cuestión, a xurídica, que por outra parte, a estas alturas pouco máis lle podía aportar ao axente señorial en cuestión, se con pactos coma este adquiriría unha clientela fiel e permanente, como xa comentabamos máis arriba—. E sabemos que nin Astrulfo nin Nomina pasaban a engrosar o status servil de dereito porque eles mesmos o aclaraban ata en dúas ocasións. Primeiro, ao indicar que farían *servitio sicut facient homines bonos*, é dicir, o mesmo servizo que os «homes bos», sen dúbida unha referencia á *dignitatem* que era propia dos libres e inxenuos. E segundo, polo propio contido da última cláusula do seu contrato, a saber: se fosen atopados como culpables dalgún engano (*fraudem*), xa nas dependencias eclesiásticas, xa nos dominios e explotacións do señorío ou xa no produto do seu traballo, así como tamén se quixesen desprazarse a outro lugar sen o mandato e a benzón señorial —é dicir,

---

<sup>104</sup> PMH, doc. 561 (an. 1078).

<sup>105</sup> O documento pertence ao *Livro de Mummadona*, é dicir, de Muniadona Dias, fundadora do cenobio vimaranense, de aí que apuntemos cara esta bisbarra. Na escritura tan só se fala dunha *ecclesia Sancti Martini* —*vid.* nota seguinte—.

por propia vontade—, entón a pena por tales comportamentos si que habería de comportar a súa non-liberdade: *sedeamus uestros seruus*<sup>106</sup>.

### 5.5.2. O acceso á non-liberdade a través do sistema penal

Unha cuestión, a desta condición final do pacto servil que asinaban Astrulfo e Nomina, que nos traslada directamente á última posibilidade de perder a liberdade xurídica. Falamos da chamada *servitus poenae* ou escravitude penal. Nada permite tampouco considerar que teña no alto medievo a vixencia que lle daba o dereito no período visigodo. Aínda que no *Liber Iudiciorum* foron varias as formas de entrar a formar parte do colectivo servil como pena por cometer certos delitos<sup>107</sup>, no noroeste altomedieval esta circunstancia houbo de ser, ao igual que ocorría co consentimento voluntario, unha verdadeira excepcionalidade. Aínda así, novamente o tomo de Celanova nos volve fornecer cun exemplo de que a práctica de entrar na escravitude por medio dunha sentenza xudicial —denominada *traditio in capite*<sup>108</sup>—, por rara que fose, aínda non desaparecera completamente do panorama. Trátase dunha breve escritura do ano 1052 pola que un tal Fromarigo Vimáraz facía entrega de si mesmo ao cenobio celanovense para cumprir co que a comunidade monástica lle

<sup>106</sup> *Astrulfu et Nomina vobis Zamario presbiter et Farega per hunc placitum nostrum vobis compromittimus quomodo sedeamus uel habitemus in uestra casa et apud uso et in uestra villa et faciamus ibidem seruitio sicut facient homines bonos. Et si in uestra casa fraudem fecerimus aut in uestra villa aut in uestro labore aut de nostro aut si in alia parte transire voluerimus sine uestro mando aut sine uestra benedictione sicut in scriptura resona que sedeamus uestros seruus traditus post parte uestra et parte ecclesia Sancti Martini et insuper pariemus vobis X boues extra aliqua dilatatione et vobis perpetim*, PMH, doc. 70 (an. 956) [LM, doc. 15; VMH, doc. 7]. Vid. tamén SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1543, n. 68; ID. (1976 [1924]), «Las behetrías», pp. 64-66.

<sup>107</sup> Por exemplo: LV, VI.3.1 (muller que abortaba por propio consentimento), VI.2.1 (aquele que consultase adiviños, agoiradores ou vaticinios sobre a morte do rei ou de calquera outra persoa); VI.5.16 (aquele homicida que, cometido o asasinato, intentara acollerse a sagrado) ou VII.3.3 (pena por secuestrar e vender, máis alá das fronteiras, ao fillo/a dun home libre). Ademais, destácanse neste punto as penas por adulterio, con especial fincapé no adulterio feminino, *vid.* todo o título sobre esta cuestión: *Ibid.*, III.4.

<sup>108</sup> ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 207.

ordenase durante toda a súa vida<sup>109</sup>. A razón de tal decisión estaba en que el matara a un *homine* do mosteiro, chamado Guntino Danieliz, na vila de Soutobade, de aí que, en xustiza, debese entregarse el mesmo como non-libre ao mosteiro. Aínda que non se refire ningún concepto propio da non-liberdade xurídica dos que vimos até o de agora, a expresión que se emprega, a entrega de *meo cabo* no sentido de «a miña cabeza»/«o meu corpo»<sup>110</sup>, permítenos afirmar de xeito categórico que por esta escritura Fromarigo estaba a perder a súa liberdade xurídica. Non só iso, segundo o contido do propio diploma, se Fromarigo incumprise o escrito e se proclamase en dependencia dalgún outro *domo* —doutro *dominus*, se entenda—, Celanova non só podería reclamar a súa posesión nun concilio xudicial senón que, ante toda a asemblea, ademais de prendelo, estaría tamén en dereito de azoutalo no corpo por dúas veces (*duas fellas in meo corpore dare*)<sup>111</sup>. Xa tivemos ocasión de comprobar, ao estudar a presenza da non-liberdade no dereito, que os malos tratos e os castigos corporais, aínda que non foron exclusivos dos que carecían de liberdade, si que se amosaban como unha das prerrogativas que máis directamente se vinculaba con eles e coa idea de dominio e de propiedade duns seres humanos sobre outros. Por tanto, esta apostila final tamén reafirma que Fromarigo pasaba sen dúbida, dende o momento da *actio* xurídica rexistrada polo documento, a formar parte dos non-libres de Celanova.

En calquera caso, como viamos, iso non debeu ser o normal. Á altura dos séculos X e XI a práctica habitual era que un delito fose compensado co pagamento da multa pecuniaria pertinente e non coa

<sup>109</sup> *Ego Fromarigo Vimaraz ad vobis frater Ariani abba et congregatio monasterii Cellenove placitum pregarium facio vobis per testum scripture firmitatis de meo cabo ut seiam traditum post vestra parte et monasterii Cellenove in cunctis diebus vite mee pro vestro homine Guntino Danieliz que in meo paccato mactivi in villa Sautobati et pro id facio isto praconito de meo cabo ut seiam tradito et faciam quod ad vobis impertum fuerit. Et si minime fecero, aut ad alio domo me proclamavero, licitum habetis adprehendere de me in concilio et ad monasterio adducere et coram omni concilio instarces mittite, et duas fellas in meo corpore dare*, Celanova, doc. 347 (an. 1052). Vid. ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 207; SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1543, n. 67.

<sup>110</sup> MENÉNDEZ PIDAL (2003), *Léxico hispánico*, pp. 102-103.

<sup>111</sup> Véxase o relato completo do documento un pouco máis arriba, na nota 109. Tamén ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 207.



perda da liberdade xurídica<sup>112</sup>. De feito, mesmo cabe sospeitar que no caso concreto de Fromarigo Vimáraz esteamos, en realidade, ante a súa caída en desgraza por causa das débedas, e non realmente ante unha *servitus poenae*. O que queremos dicir é que, posiblemente, o que pasou foi que Fromarigo non tivo con que afrontar a sentenza económica á que foi obrigado polo veredicto xudicial do seu homicidio, e que tería sido esta a verdadeira causa de que se vise na única saída de entregarse a si mesmo. Non se trata tan só dunha intuición persoal, senón que o feito de que a liña de separación entre a escravitude por débedas e a escravitude penal se nubre parece ser realmente unha constante en todo o occidente altomedieval<sup>113</sup>. De feito, mesmo dispoñemos dun exemplo que parece avalar a nosa interpretación, a pesar de que se afasta bastante da nosa área de estudo. En efecto, no cartulario da abadía cántabra de Santillana del Mar consérvase un documento moi semellante ao noso de Celanova, no que respecta ao tipo de expresións empregadas para referir a entrada ao status servil. Trátase dun documento datado no ano 1062 e polo que se relata o procedemento xudicial mantido contra unha muller chamada Gatea, á que se acusou de terse xuntado (*misçuisti*) cun home que era ladrón e que, así mesmo, sabéndoo, nin o recoñecera como tal, nin o delatara. Do home en cuestión non hai nin rastro neste documento, porén, a Gatea requíreselle un montante de 300 soldos como pena —non sabemos se polo encubrimento do ladrón ou pola súa propia participación ou convivencia nalgún furto en concreto—, cantidade que ela afirmaba non ter forma de pagar. Por esta razón, o meiriño, o xuíz e o saión deciden conmutarlle a pena económica por unha de carácter «sociolóxico», facéndoa entrar no status servil e entregándolla para o seu servizo ao presbítero Félix e á abadía de Santillana, pois eles foron os que pagaron por ela —dous

<sup>112</sup> Así ocorría, por exemplo, nos casos de adulterio, pese ao que se estipulaba na *Lex Visigothorum* —cf. *LV*, III.4.1, 2, 3, 5, 8, 9 e 18—: para o adulterio cometido por unha muller, co agravante de ocorrer cun ademais cun frade, Celanova, doc. 72 (an. 952) e *PMH*, doc. 58 (an. 949); o adulterio dunha muller chamada Froilo co marido doutra, Barilli, á debeu compensar economicamente, LugoCD, doc. 37 (an. 954); ou o dun home en Celanova, doc. 338 (an. 989). *Vid.* SALRACH (2013), *Justicia i poder*, p. 125.

<sup>113</sup> RIO (2017), *Slavery after Rome*, pp. 44-45.



lenzos de liño branco, de 33 cóbados en total—. As verbas postas en boca da propia Gatea sobre a súa aceptación da situación son ben reveladoras: *mitto capud meum in usu servile*, di nunha primeira ocasión, para reafirmarse novamente cara o final da escritura coa declaración *mitto caput meum in iussione vel in servicio de tibi Felix et de regula Sancta Iuliana*<sup>114</sup>. A similitude co tipo de expresións empregadas no noso documento do becerro celanovés indícanos que moi posiblemente nos encontremos ante dúas situacións moi semellantes, por moito que no caso galego non dispoñamos dos detalles do procedemento xudicial que houbo de seguir ao homicidio perpetrado por Fromarigo. É por esta causa que parece lóxico sospeitar que a sentenza xudicial para a reparación do crime non houbo de comportar a perda da liberdade do acusado, senón que máis ben se trataría dunha sanción ou dunha compensación de tipo económico, e que esa sanción deveu impagable para Fromarigo, quen, por iso, se vería obrigado a someterse ao dominio da parte demandante.

De feito, semella que é en previsión de situacións coma estas, que debemos entender o cuarto precepto dos foros ou *decretos* outorgados polo bispo Diego II Xelmírez á Terra de Santiago no ano 1113, ao dispoñer por el que as accións xudiciais contra os pobres evitasen privarlles por completo de tódolos seus haberes<sup>115</sup>. Unha disposición coa que, sen dúbida, se buscaba que os procesados de condición máis humilde non se visen tan desamparados e arruinados como para ter

<sup>114</sup> Santillana, doc. 81, an. 1062 (pp. 102-103). Vid. tamén MENÉNDEZ PIDAL (2003), *Léxico hispánico*, pp. 102-103.

<sup>115</sup> «*De los castigos de los pobres*. 4. Los pobres y desvalidos reciban con misericordia las acciones judiciales de manera que no sean privados por completo de sus haberes», HC, I.96.4, p. 225. Tamén LÓPEZ FERREIRO (1895), *Fueros municipales*, I, p. 141; BIGGS (1983), *Diego Xelmírez*, p. 278; PALLARES *et alii* (1992) «La Tierra de Santiago», p. 154. Sobre este precepto afirma Ermelindo Portela que «no es fácil valorar la eficacia de una medida cuya aplicación está sometida a criterios tan subjetivos; da la impresión, de todos modos, que se entiendo que la ruina absoluta de la población no es conveniente para nadie, tampoco para los que ejercen el poder», PORTELA (2016), *Diego Xelmírez*, p. 300. Así mesmo, está tamén a importancia da función propagandística que da figura de Xelmírez podían ter tales foros e que tan ben se reflicte ao longo de toda a *Historia Compostelana*, onde se lle retrata constantemente como modelo e referente a seguir e como un liberador da *oppressio pauperum*, v. ISLA (1984), «Ensayo de historiografía medieval», p. 418.

que chegar ao punto de ofrecerse a si mesmos e perder a súa liberdade xurídica, a consecuencia da extrema pobreza en que quedaran pola acción da xustiza. Circunstancia que, como vimos, tiveron que padecer tanto Fromarigo como Gatea.

Sexa como for, a lei estaba aí para exercela e, chegado o caso, podía sentenciar a perda da condición de libre de maneira efectiva. Así sucede, en efecto, noutro caso do noroeste peninsular, aínda que alleo de novo ao territorio galego. En concreto, en dúas escrituras consecutivas, datadas no ano 1022 e procedentes do mosteiro leonés de Otero de las Dueñas. A primeira delas consiste na comparecencia pública perante os xuíces dun individuo chamado Diego, en representación do conde Fruela Muñoz<sup>116</sup>, para acusar a Iñigo, a seu irmán e a súa nai, de ter raptado a unha muller chamada Midona, que era *cubileira* (prob. camareira ou criada de cámara<sup>117</sup>) do mencionado conde<sup>118</sup>. Iñigo confésase culpable e, recoñecido o delito, decídese acudir precisamente ao *Liber Iudiciorum* e en concreto ao Libro III Título III, que é o referido ao rapto de mulleres libres, virxes ou viúvas, para comprobar o que alí se estipula. Desta maneira, a escritura de Otero de las Dueñas remata citando un fragmento literal da Lei 1ª daquel Título —aínda que refire estar a citar a *Setencia IIª*—. A *Lex visigoda* indicaba que se un home libre raptaba a unha muller libre, e esta ademais perdía a súa virxindade, aquel debería ser sentenciado a 200 latégazos e pasar a engrosar o status de non-libre do pai da afectada, ademais de que a parella non podería casar<sup>119</sup>. Neste caso, recoñécese por tanto que a *cubileira* era legalmente inxenua, pero, ao mesmo tempo, que o responsable dela era o conde. Se cadra era orfa ou, se cadra, simplemente a súa condición de criada e dependente da casa nobre lle outorgaba tal potestade a Fruela Muñoz.

A seguir, unha segunda escritura, datada só dous días despois da anterior, remata con este procedemento xudicial e faino co

<sup>116</sup> Vid. GARCÍA LEAL (2006), «Los condes Fruela Muñoz y Pedro Flaínez».

<sup>117</sup> MENÉNDEZ PIDAL (2003), *Léxico hispánico*, p. 177.

<sup>118</sup> Otero, doc. 150 (an. 1022).

<sup>119</sup> Vid. Otero, doc. 150 e cf. LV III.3.1.

recoñecemento do acordado, tanto por parte de Íñigo como de Midona: *faciamus ambos seruicio ad Froila Monuzi et de sua muliere Amuna in uita qui de illos uibos fuerint*<sup>120</sup>. É dicir, non só Íñigo aceptaba a perda da súa liberdade xurídica, como ditaba a lei, senón que tamén o facía Midona, a cambio de que se lles permitise vivir xuntos. Unha conclusión que demostra que a consulta do *Liber* non tiña que ser taxativa e definitiva, senón que o obxecto de todo preito era o pacto<sup>121</sup>. Certamente, o conde era máis xeneroso e menos duro que a propia lei: permitía o matrimonio entre a raptada e o raptor e desaparecía tamén toda referencia aos 200 lategazos correspondentes. Máis aínda, a expresión citada amosa ben ás claras que os dous individuos só servirían aos condes durante o tempo que estes viviran, e non a perpetuidade. De feito, o acordo recollido no documento indica que a parella volvería ser libre unha vez Froila e Amuna faltasen e que tan só incorrerían na servidume perpetua —o que os afectaría por tanto a eles, pero tamén aos seus potenciais fillos—no caso de que intentaren fuxir de novo e acollerse a outro *domno*.

Como vemos, o testemuño de Íñigo e Midona demostra que a escravitude penal, aínda que excepcional, continuaba a existir nos séculos altomedievais e que, baixo certas circunstancias, podía ser aplicada. Así mesmo, este mesmo proceso leonés permítenos comprobar de novo o rexo dominio dos poderosos sobre os seus dependentes, tamén sobre aqueles que eran libres, tanto no que respecta ao control da súa liberdade de movemento, como á contracción da súa capacidade para decidir con quen casar.

<sup>120</sup> Otero, doc. 151. GARCÍA LEAL (2006), «Los condes Fruela Muñoz y Pedro Flaínez», pp. 50-51.

<sup>121</sup> *Vid.* ISLA (2011), «La pervivencia de la tradición legal visigótica».

## **6. CARECER DE LIBERDADE SENDO LIBRE: APROXIMACIÓN AOS PROCESOS DE DEGRADACIÓN DA LIBERDADE**

Como contrapunto ao primeiro capítulo desta sección, tócalle a quenda agora ao lado oposto da perspectiva. Se nas páxinas anteriores comezabamos por facer fincapé na perda da liberdade xurídica para revelar que esta, por pouco importante en que se fose convertendo, tiña aínda algún tipo de consideración simbólica para as xentes da época medieval, é agora o momento de abandonar este filtro legal e de centrar a nosa atención na constatación dalgunhas outras evidencias dese proceso de degradación social progresiva que sufriu o campesiñado libre galego-portugués por esta época, así como dos rastros que deixou na documentación conservada. En realidade, non se trata de ningunha contradición co que levamos feito ata aquí, senón todo o contrario. Certamente, ao longo das páxinas anteriores —e así o seguiremos facendo tamén nas seguintes— sempre fixemos un discurso moi semellante a este, un discurso que comeza polas noticias nas que as certezas e a bipolaridade libre vs. non-libre parecen evidentes pero que, de vagar, nos vai levando cara o ámbito das incertezas, das dúbidas interpretativas, da polisemia e dos múltiples factores que alteraban realmente a estratificación social medieval. Un discurso, en definitiva, que mesmo poñendo o acento no eido do xurídico se revela absolutamente inevitable, por canto non foron precisamente a nitidez e a claridade as que definiron aos estratos sociais máis humildes destas comunidades e porque é así tamén como nolo reflicten as fontes históricas. De feito, a pesar de que estabamos a

focalizar o noso relato na perda da liberdade xurídica, tamén no epígrafe anterior se fixo imposible non referirse a outras formas de degradación da liberdade e da independencia dos labregos. Formas que non afectaron ao seu estatuto xurídico pero que, con total seguridade, si carrexaron as súas vidas diarias cara unha maior precariedade e cara unha posición máis feble no panorama xeral das dependencias persoais.

En efecto, xa puidemos comprobar como o campesiñado libre se endebedaba, especialmente nos momentos de maior miseria, e como a economía de subsistencia que caracterizou as súas vidas, xunto ao importante monto dos intereses dos *renovos* solicitados<sup>1</sup>, imposibilitaba a devolución desas débedas e lles obrigaba *a posteriori* a perder o pouco que era seu. Foi así como aumentou a grande propiedade señorial de xeito relativamente constante e foi por iso tamén que temos ocasión de observar nas fontes deste período a presenza duns individuos *ingenui* que, doutro xeito, non terían deixado rastro ningún na nosa documentación.

A este respecto, e como xa estivemos a ver, existen bastantes indicios que nos fan pensar nunha visión da sociedade por parte dos poderosos altomedievais centrada na máxima antropolóxica universal do «nosoutros» como oposto á alteridade, aos demais. Pero a unha alteridade que conformaban todos aqueles que eran socioeconómica e politicamente diferentes, reducindo deste xeito a relevancia definidora previa que puidera chegar a ter o aspecto xurídico de posuír liberdade legal ou de carecer dela. Unha visión social de carácter excluínate que, a través da expansión da súa autoridade e do seu poder, estes sectores

---

<sup>1</sup> GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1973), «El renovo», pp. 410-411, fala de que o préstamo de bens ou froitos da terra na lexislación visigoda arroxaba un interese do 50%, remitindo ao terceiro modio que habería que pagar por cada dous recibidos, como se preceptuaba na LV, V.5.9: *DE USURIS FRUGUM. Quicumque fruges aridas et humidus, id est: vinum et oleum, vel quodcumque annone genus alteri commodaverit, non plus ab eo propter usuram quam tertiam partem accipiat; id est, ut super duos modios qui accepit tertium reddat. Quam legem ad solas fruges precipimus pertinere; nam de pecunia commodata secundum superiorem legem valere et observare censemus*. Véxase por tanto tamén a LV, V.5.8, na que se estipulaba arredor dun once ou doce por cento de interese sobre o diñeiro emprestado (8 soldos supoñerían a devolución de 9). *Vid.* tamén MARLASCA (2008), «El préstamo de géneros», pp. 606-612.

privilexiados conseguiron ir plasmando, paulatinamente, tamén na esfera do control territorial. De feito, é dentro desta mesma percepción que parecían situarse aquelas das nosas actas documentais polas que se transfería ou se repartía, entre membros do estamento señorial, o dominio sobre os territorios, incluíndo neles a todos os seus poboadores, libres ou non (*servis seu ingenuis*)<sup>2</sup>. Aqueloutras escrituras nas que se dotaba materialmente algún mosteiro, incluíndo aos *homines cum suas hereditates* en xeral e sen facer distincións, se ben despois se podía percibir claramente que non todos eses *homines* eran iguais e que, a pesar de algúns deles seren non-libres (cualificádoselles de *mancipios*), non se considerara necesario plasmar por escrito tales diferenzas<sup>3</sup>. Ou tamén cando se permutaban unhas terras cos seus *homines* —semella que libres— por outras que, en cambio, estaban habitadas tanto por non-libres como polos que facía pouco que deixaran de selo (*servos vel libertos*)<sup>4</sup>. E igualmente

<sup>2</sup> Sobrado-I, doc. 64 (an. 984). Pero os exemplos son variados e abranguen todo o territorio dende o século VIII até o XII, constatemos algúns (por orde cronolóxica): Lugo, doc. 3 (an. [772]), Damondo funda Sto. Estevo de Pantón e dótao de múltiples bens que inclúen *homines mei propii, homines ingenui*, etc.; Santiago, doc. 27 / *PMH*, doc. 19 (an. 915), onde se doan todos os habitantes das *villae*, tanto os *servi vel liberti*, como tamén os *homines ingenuos* pagadores de censos; Celanova, doc. 179 (an. 927), doazón e dotación dos mosteiros de Loio e Portomarin que engade cos inmobles aos *nostros homines qui ibidem sunt prope habitantes tam liberi quam ingenuis*; Antealtares, doc. 1 / Coruña, doc. 33 (an. 932), no que se conceden as *villas cum familia et libertis atque ingenuis in eis commorantibus*; Sobrado-I, doc. 4 (an. 959), onde mesmo se emprega o termo *criatione* dun xeito bastante xeral e aglutinador dos dependentes; Samos, doc. 6 (an. 997), doazón dunha *villa* coa súa *familia, servos et liberos*; Xuvia, doc. 113 (an. 1114), no que se dan moitas propiedades con *omnes homines illi quie mei uasalli sunt uel debent esse, tam de criatione quam de uassallia* (Montero nº 22); Sobrado-II, doc. 8 (an. 1118), onde Urraca inclúe tanto aos *homines* como á súa *criatione*.

<sup>3</sup> Lourenzá, doc. 1 (an. 969). É preciso facer constar que este documento, o testamento do condesanto Osorio Gutiérrez, fundador do mosteiro laurentino, posiblemente se atope interpolado ou mesmo poida ser unha falsificación creada a partir dunha ou varias escrituras dotacionais orixinais. Tal vez, para ser utilizado como proba e apoio dunha longa reclamación xudicial posterior sobre a propiedade do cenobio por parte dos seus monxes, en contra dos dereitos dos descendentes do conde. En calquera caso, semella máis ben que as partes afectadas pola imaxinación dos escribáns laurentinos estivesen nas cláusulas conminatorias e as prohibicións de certas actuacións vinculadas con tal contencioso, máis do que nas referencias aos inmobles e bens dotacionais —aínda que nada descarta que algúns fosen adquiridos máis tardiamente polo mosteiro— ou aos dereitos que sobre os habitantes de tales predios doados retiña o cenobio, onde se encadra a cita que agora nos interesa. Sobre a dubidosa autenticidade do testamento e a posible fundación de Lourenzá con certa anterioridade a aquel 969, *vid.* FREIRE (1998), *El monacato gallego*, vol. 2, pp. 1040-53.

<sup>4</sup> Sobrado-I, doc. 9 (an. 1016)

nas escrituras en que, a pesar de seren xuridicamente libres, os individuos aparecían nominalmente rexistrados e inventariados para o seu estrito control<sup>5</sup>. Ou mesmo cando se lles alleaba, ora sen facer referencia ningunha ao seu status xurídico, ora indicando que pertencían ao coto monástico, chegando mesmo a fraccionar o dominio que sobre aquelas persoas era exercido por máis dun axente señorial<sup>6</sup>. Non é preciso sermos máis reiterativos. Xa vimos unha multiplicidade de exemplos similares —e a eles nos remitimos— ao tratar da cuestión da adscrición á terra e do alleamento do dominio sobre as persoas. Un dominio, para o que a fronteira da liberdade xurídica non parecía ter unha importancia moi decisiva.

Pero, como se chegou a esa situación? O que nas seguintes páxinas nos interesa é rastrexar, sen ánimo de exhaustividade, algúns exemplos concretos máis que amosan a degradación progresiva da liberdade de moitos dos integrantes do campesiñado altomedieval do noroeste ibérico. Queremos aproximarnos, na medida do posible, á óptica dos afectados, para constatar a súa perda de autonomía. Para percibir que a súa mobilidade social descendente foi a que fixo que, finalmente, os poderosos puidesen dispoñer dos *homines* en xeral e sen facer grandes distinguos entre a condición xurídica individual de cadaquén, como demostraban todas as escrituras referidas no parágrafo precedente.

## 6.1. A DEGRADACIÓN DA LIBERDADE INDIVIDUAL OU FAMILIAR

Comecemos polos diferentes pactos de servidume e de encomendamento servil, así como tamén por aquelas decisións que revestían un carácter individualizado ou, como máximo, efectuadas por pequenos grupos, a miúdo domésticos ou familiares. En primeiro lugar, temos o pacto de servidume xa relatado de Astrulfo e de

---

<sup>5</sup> Xuvia, doc. 24, an. 1132 (Montero nº 35).

<sup>6</sup> Celanova, doc. 527 (an. 950); Xuvia, docs. IV e 119, an. 1144 e 1145 (Montero nºs 46 e 44). Con homes do coto monástico: Xuvia, docs. 25, 16, 21 ou 47, an. 1152-59 (Montero nºs 51, 54, 55 e 56).



Nomina<sup>7</sup>. Este tipo de pacto era asinado entre libres, pero implicaba o encomendamento explícito dos outorgantes baixo o paraugas protector dun axente señorial, prometéndolle un servizo vitalicio e comprometéndose ademais a non abandonalo nunca —lembremos que no caso de Astrulfo e de Nomina, de tentar cambiar de *dominus* caerían na non-liberdade *de iure*, por ter incumplido co pactado—. Unha verdadeira adscrición e dependencia persoal perpetua na que, ademais, se destaca o feito de que os compromisos escriturados non eran expresamente bidireccionais, pois só os encomendados se obrigaban a si mesmos de forma explícita. Así, Astrulfo e Nomina non parecen ser propietarios de inmobile ningún. Si que debían ter algunhas exiguas propiedades mobles e semoventes, doutro xeito non se explicaría que se puidesen comprometer a pagar unha multa de 10 bois no caso de incumplir co contrato<sup>8</sup>. Mais é evidente que se atopaban nunha situación miserable: o único que ofrecían era o seu *servicio* persoal, as súas persoas. De feito, pasarían a vivir na casa señorial, de onde se desprende que non posuían sequera un pequeno casal propio nin un teito baixo o que acubillarse. Non sabemos a causa do seu empobrecemento pero esta parella debía estar nunha situación bastante desesperada. Con todo, non precisaron perder a súa liberdade para encontrar unha relativa seguridade vital. Se callar, o seu sexa o exemplo máis certo e evidente da degradación social dun xeito voluntario, o que implicaba un maior descenso no *continuum* da liberdade e o que máis achegaba aos seus protagonistas aos *servi* e ás *ancillae*, por moito que, formalmente, mantivesen aínda a súa *ingenuitas* xurídica. Non obstante, este pacto é tamén a evidencia de que a barreira xurídica era practicamente inútil e de que xa a mediados da décima centuria eran outros os parámetros principais polos que se rexía a dependencia do campesiñado rural.

<sup>7</sup> PMH, doc. 70 (an. 956) [LM, doc. 15; VMH, doc. 7] —*vid. supra*—.

<sup>8</sup> *Ibidem*. Aínda que é posible que se trate dunha multa retórica, a modo de cláusula sancionativa impagable pola que simplemente se estaba a reafirmar a importancia que revestiría o feito de que a parella incumprise o pacto en cuestión, a propia consignación deste detalle lémbra-nos que os encomendados, como libres que eran, si tiñan a posibilidade de seren propietarios eminentes dalgúns bens —e que posiblemente o fosen—, por moito que estes non chegasen a equivaler ao montante económico que supuñan aqueles 10 bois.

Unha variante similar desta posibilidade témola nun pacto de adscripción a unha terra allea. Iso foi o que asinaron, tamén en terras portuguesas, Argimiro e súa muller Ermilli con *domna Trastalum*, comprometéndose a non abandonar o lugar (*uestra uila*) sen autorización, así como a non proclamar outra *podestate* da que depender, baixo unha pena de cinco soldos, máis a perda da súa porción na propiedade das vacas que eles posuían, así como a reparación dobrada do dano que puidesen ter causado con tal incumprimento<sup>9</sup>. O documento, moi breve, non nos da máis detalles do acordo, de aí que debamos tomalo cunha certa precaución. En calquera caso, os asinantes deste pacto, aínda que non habitarían na casa señorial, tamén se estaban comprometendo a habitar nunha *vila* desa *domna*, polo que é de supoñer que, no caso de seren pequenos propietarios, serían de terreos menores, mais que tampouco dispuñan dun fogar en plena propiedade. Do mesmo xeito, tamén se deriva do documento que nin sequera eran os donos do 100% das vacas que posuían (*que aueo* —dise no texto—), o que volve reincidir na, máis que probable, difícil situación económica de Argimiro e de Ermilli. Ademais, por último, podemos comprobar que esta avinza se produciu entre dúas partes ben desiguais: un matrimonio campesiño, por unha banda, e unha *domna*, pola outra. Toda unha serie de características que nos fan pensar na proximidade entre esta situación e a da parella conformada por Astrulfo e por Nomina. Agora ben, a pesar de que pareza que se converterían nos seus cultivadores, non temos referencia algunha ao servizo que Argimiro e Ermilli habían facer na *vila* en cuestión, como tampouco a posibles censos ou rendas a pagar, de aí

---

<sup>9</sup> *Arigimiru et uxori sue Ermilli ad uobis domna Trastalum per unc meum placitum uobis adimplendum compromito comodo si ausatum fuerit me ad alia podestate proclamare aut de uestra uila exire sine uestro mandato aut sine uestro sapere aut sine uestra iusione comodo pariet uobis sine aliqua dilatatione V solidos et de quo agitor dublato. Factum placitum IIII<sup>a</sup> kalendas setember. Era MXXVIII<sup>a</sup>. Argimiru et Ermilli in oc placitum manus nostras fezimus et insuper caread mea rationem de illas uacas que aueo, PMH, doc. 164 (an. 991).*

que non poidamos afirmar dun xeito categórico a equivalencia total entrámbalas dúas situacións<sup>10</sup>.

Sexa como for, como acabamos de ver, nos casos de carácter máis precario, a asimetría deste tipo de pactos chegaba a ser tal que nin sequera se presentaba a referencia explícita á reciprocidade da relación establecida. É dicir, que non aparecía o compromiso de defensa e de protección por parte do axente señorial. Non obstante, é de supoñer que este compromiso seguía estando presente, aínda que só fose dunha maneira implícita, baseado nos usos consuetudinarios que supuña unha vinculación do tipo patrón-patrocinado. En efecto, se a riqueza do señor se cimentaba na propiedade da terra e se o seu poder dependía da capacidade de extracción do produto desta, resulta innegable que para el era tamén altamente conveniente e beneficioso defender aos seus *homines*, ou o que é o mesmo, aos encargados da posta en explotación desas terras, dos posibles ataques doutros axentes externos que quixesen intervir nesa vinculación.

O segundo tipo de documentos que nos reflicten o descenso social de moitos labregos atópase naqueloutros pactos, que ás veces revisten a forma de vendas, polos que un ou varios individuos facían entrega dos seus bens e das súas propiedades —xa fose de todos eles, xa dalgúns pero de forma íntegra, ou xa só de certas fraccións, porcións ou participacións dentro dese patrimonio familiar—, a favor dun axente señorial. Trátase, polo xeral, de cartas e de escrituras que tamén implicaban unha desigualdade socioeconómica entrámbalas dúas partes, a oferente e a receptora, e polas que os pequenos propietarios, sen dúbida obrigados polas circunstancias, dispoñían que os seus inmobles mudasen de dono pero que, ao mesmo tempo, con esa decisión, eles mesmos recoñecían tamén dunha maneira explícita estar a situarse baixo o patrocinio, a protección e a dependencia daquel que se vía favorecido pola entrega, xeralmente un gran propietario. Os exemplos son variados e foron fondamente estudados

---

<sup>10</sup> Cf. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1924]), «Las behetrías», pp. 64-66. Este autor si fai equivaler absolutamente ámbalas dúas escrituras, considerando que se trata de «variedades formularias» dun mesmo tipo de pacto (*ibid.*, p. 64, n. 187).

pola historiografía medieval hispana. É o caso das *cartas de incomuniación*<sup>11</sup>, dos pactos de *encomendación* e de *benefactoria*<sup>12</sup> ou das *profillacións*<sup>13</sup>, entre outros. Todas estas posibilidades, aínda que fosen parcialmente diverxentes entre si, se caracterizaban, en liñas xerais, porque supuñan un transvasamento da pequena propiedade a favor dos estratos máis poderosos da sociedade, así como tamén un recoñecemento explícito da creación dun vínculo de dependencia persoal entre os seus asinantes. Un vínculo, máis ou menos acusado segundo o caso, que por suposto era establecido en clara desigualdade de condicións, cunha reciprocidade de carácter profundamente asimétrico<sup>14</sup>. O recoñecemento da dependencia tiña ademais un carácter variable e era esta variación a que definía realmente a posición social de cada encomendado.

Non nos deteremos moito nesta cuestión, pois resulta evidente que excede amplamente os obxectivos marcados. O estudo deste tipo de negocios, do mesmo xeito que o dos distintos contratos de arrendamento relacionados coa terra e coa renda feudal —na súa maioría posteriores no tempo ao noso período de estudo—, non se limitaba só aos estratos máis baixos da sociedade, que son os que centran o interese da nosa pescuda, senón que eran tamén os mesmos instrumentos e as mesmas ferramentas polas que se relacionaron tanto os cultivadores da terra cos membros da clase señorial, como tamén coas que se anoaban os diferentes vínculos interseñoriais, respecto da administración, intermediación, xestión e reparto dos excedentes xerados por aqueles produtores campesiños<sup>15</sup>. Aquí e agora, só queremos engadir algúns comentarios procedentes das nosas fontes de información e dos estudosos desta cuestión, que semellan referir a situación dos individuos con menor fortuna —é dicir, relacións entre

---

<sup>11</sup> Vid. ISLA (1984), «Las relaciones de dependencia», *pássim*; DAVIES (2007), *Acts of giving*, pp. 80-85.

<sup>12</sup> Vid. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1924]), «Las behetrías», pp. 63 ss.

<sup>13</sup> Vid. BARBERO e VIGIL (1978), *La formación del feudalismo*, pp. 380-394.

<sup>14</sup> PASTOR (1999), «Diferenciación, movilidad social y redes de relaciones», pp. 218-223, esp. 222-223.

<sup>15</sup> RÍOS (1993), *As orixes do foro*, pp. 247-249.

cultivadores e axentes señoriais—, co propósito de xustificar o discurso presentado e de percibir novamente a degradación da liberdade dos implicados.

O caso concreto das *incommuniations*, relativamente frecuente na área galego-portuguesa —aínda que posiblemente non tanto como para recibir a atención historiográfica que se lle deu<sup>16</sup>—, foi estudado con detemento por Amancio Isla. Do seu traballo despréndese que foi este tipo de escritura un dos que máis se aproximou aos estratos baixos e humildes da sociedade, por moito que a variabilidade de posibilidades fose ampla —unha característica propia, por outra parte, de tódolos tipos de contratos e pactos na época medieval—<sup>17</sup>. Este autor demostra como as incomuniacións, polas que un particular, pero máis frecuentemente varios —pois eran propiedades colectivas ou familiares (*communia*)—, cedía unha parte dos seus inmobles a unha figura señorial, eran un instrumento que permitía o acceso dos grandes propietarios á *divisio* das terras en cuestión. Non só porque así se convertían en copropietarios delas, que tamén, senón porque, ao mesmo tempo, ese pacto facía deles potenciais herdeiros futuros da súa totalidade —no caso de que os propietarios restantes carecesen de descendencia—.

Polo que se refire aos motivos expostos neste tipo de cesións, os outorgantes afirmaban, polo xeral, procurar a protección e a defensa dun señor, laico ou eclesiástico, a través de expresións como *pro uestra defensione et moderatione, ut habeam de uos moderationem et auxilium* ou *ut faciat nobis bonum in uita uestra et nostra*, entre outras<sup>18</sup>. Unha defensa e protección que, en ocasións, revestía a xa

<sup>16</sup> DAVIES (2007), *Acts of giving*, p. 83.

<sup>17</sup> O propio Amancio Isla lembra esta posible variabilidade ao dicir que a incomuniación non era un contrato privativo soamente dos pequenos propietarios, senón que era unha fórmula que se estendía a tódolos niveis dos vínculos de dependencia da sociedade altomedieval. Afirmación que exemplificaba cunha escritura sobradesa pola que os propietarios deste mosteiro facían incomuniación, no ano 1006, a favor do conde Mendo González debido aos delitos cometidos por uns homes de Sobrado sobre os homes do conde: ISLA (1984), «Las relaciones de dependencia», p. 7. *Vid.* tamén ID. (1992), *La sociedad gallega*, pp. 228-234; DAVIES (2007), *Acts of giving*, p. 81.

<sup>18</sup> *Vid.* SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1924]), «Las behetrías», p. 70, n. 193, que cita os seguintes documentos: Sobrado, doc. 32 (an. 941); Celanova, doc. 394 (an. 956); PMH, doc. 197 (an. 1008);

coñecida forma de alimento e vestido (*uictum atque uestitum*<sup>19</sup>), pero que noutras —as máis— se debía ao feito de teren cometido os outorgantes algún tipo de delito en contra do beneficiado coa incomuniación, solicitándolle agora, a través dela, unha especie de reparación limitada, a súa compaixón e a «moderación» da posible resposta xudicial subsecuente. Tanto é así, que nun documento celanovés mesmo se chega a manifestar de forma explícita o temor dos outorgantes a perderen todo o que tiñan, rogando polo menos poder permanecer na casa propia<sup>20</sup>. Xa que logo, aquí temos unha especie de variación daquela entrega de terras por multas impagadas á que xa antes fixeramos referencia. Porén, neste caso, esa entrega, que podía ser total pero que como dixemos acostumaba a ser parcial<sup>21</sup>, levaba consigo tamén o recoñecemento da entrada en dependencia por parte do antigo propietario deses predios, que agora estaban a ser partillados. Un antigo propietario que seguiría sendo o seu cultivador, pero que, a partir dese momento, o sería como rendeiro sometido ao axente señorial baixo algún tipo de relación tributaria<sup>22</sup>. É dicir, como unha familia campesiña parcialmente dependente do donatario. De feito, ás veces, mesmo na carta de partición se chega a consignar o

---

e Celanova, doc. 486 (an. 1023). Véxase tamén *ibid.*, pp. 75-76, onde o mesmo autor rexistra outras posibles variantes expresivas presentes nos documentos galegos. ISLA (1984), «Las relaciones de dependencia», p. 10, citando Celanova, docs. 191, 519 e 521 (an. 1000, 998 e 1022). CARZOLIO (1973), «Cresconio», p. 265. PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 56-57.

<sup>19</sup> ISLA (1984), «Las relaciones de dependencia», p. 10, n. 13 (Sobrado-I, doc. 104, an. 918).

<sup>20</sup> «Este temor a perder sus propiedades aparece en otros casos implícita o explícitamente como motivo para llevar a cabo la *incommuniatio* tal y como aparece también en un documento del año 1009, en el que Osorio y su hijo Potenzo hacen *karta incommuniacionis* al monasterio de Celanova por los delitos cometidos por Potenzo, especificando Osorio que concede la sexta parte de la villa de Sautello *pro de uos habere moderatione et ut sedeat in mea casa sine tota mea alia fazendaria*», ISLA (1984), «Las relaciones de dependencia», p. 7 (a escritura é: Celanova, doc. 471).

<sup>21</sup> Wendy Davies fai fincapé precisamente neste aspecto como definitorio da *incommuniatio*; no feito de que habitualmente os outorgantes se reserven para si e para a súa descendencia a plena propiedade de, polo menos, una fracción das terras. Nestes casos, non opera aínda unha total dependencia do oferente respecto do receptor da carta e supoñen, por tanto, unha estratexia familiar para preservar os seus intereses nas súas propiedades inmobiliarias: DAVIES (2007), *Acts of giving*, pp. 84-87.

<sup>22</sup> ISLA (1984), «Las relaciones de dependencia», pp. 10-11. *Vid.* tamén SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1924]), «Las behetrías», pp. 71-72.



acordo sobre as cantidades a pagar de maneira regular, a favor daquel que era beneficiado coa incomuniación<sup>23</sup>.

Finalmente, en terceiro e último lugar —desprazándonos de abaixo a arriba no *continuum* da liberdade e da estratificación social medieval—, temos a última das posibilidades, moi relacionada coa anterior e que tamén foi apuntada con anterioridade: a do empobrecemento progresivo do campesiñado. Un empobrecemento que se fai visible a través dos seus negocios xurídicos. É dicir, a través desas pequenas vendas e doazóns coactivas polas que ían vendo reducido o seu patrimonio pero polas que, en cambio, non recoñecían de maneira directa ningún tipo de encomendamento ou de dependencia persoal cara un señor, senón que, simplemente, se trataba de decisións económicas coas que darlle solución a un problema conxuntural e a unha necesidade concreta. E estas son as características básicas da inmensa maioría das nosas actas documentais. Aquí se integran, precisamente, aquelas vendas e entregas de bens inmobles obrigadas polas débedas contraídas, debido a préstamos recibidos que non podían ser devoltos en tempo e forma<sup>24</sup>; tamén nos referimos aquí aos inmobles entregados para

<sup>23</sup> Véxase, DAVIES (2007), *Acts of giving*, p. 81, en referencia a Celanova, doc. 490 (an. 992). Tamén Celanova, doc. 246 (an. 969) é un exemplo bo desta cuestión, no que Viliulfo Astrariz, ademais de outorgarlle unha quinta parte das súas herdades, se pon baixo a autoridade de Celanova (*in cuius manu me trado*), a cambio de que a súa muller Teodilo e fillos (Amico e Gutina) obteñan de San Rosendo e os monxes celanoveses *defensionem et moderationem*.

<sup>24</sup> Como xa dixemos, unha boa mostra deste tipo de situacións inclúese ao longo do estudo sobre os *renovos* de GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1973), «El renovo», esp. nas pp. 416 (n. 22 e 23) e 420-30. A eles podemos engadir dous exemplos anteriores, do ano 952, nos que non se falaba explicitamente de *renovo* pero polos que tanto Lelle e Eilo, como Adulfo e Liliola, afirmaban ter recibido en préstamo trigo, cebada e centeo de mans de Hermenxildo e de Paterna e que, non podendo saldar esa débeda, lle entregaban aos seus aristocráticos acredores cadansúa parte nun mesmo pomar (o de *uilla Gunderedi*), isto é, 20 maceiras o primeiro matrimonio e outras 10 o segundo: Sobrado-I, docs. 98 e 99 (an. 952). *Vid.* tamén DAVIES (2007), *Acts of giving*, p. 127. Os mesmos Adulfo e Liliola que lle venderan outra decca das súas maceiras naquel mesmo lugar a Teveranus e a Grasiola; as cales rematarían por caer tamén nas mans dos condes de Présaras (*ibid.* doc. 95, an. 953). Máis explícito era Gondeseado cando se vía obrigado a lle «vender» a cuarta parte dun *casare* que pertencera ao seu pai, como compensación pola axuda en alimento que lle outorgara Framila —receptor da escritura— nun mal ano, entre marzo e a primeira semana de xullo: *Et accepi de te precio in uictu, pane et uino qui guuernasti me in anno malo, de martio usque in prima de iulio ebdomada, et alio precio qui michi complacuit, et de ipsum precium apud te nichil in debitum, set omne completum est* (Celanova, doc. 436, an. 924).



saldar as débedas contraídas polo pagamento de multas e de compensacións xudiciais de todo tipo<sup>25</sup>; e, igualmente, a aqueloutras vendas de pequenas porcións de terras —ás veces presentadas como «regalos», a modo de compensacións a favor daquela(s) persoa(s) que socorreu ao doante nun momento de especial necesidade<sup>26</sup>—, que foron efectuadas a cambio dunha cantidade reducida de xéneros alimenticios e de bens mobles, cuxo consumo habería de supor, máis cedo que tarde, tanto a perda do patrimonio que tivera sido alleado, como tamén do beneficio obtido co seu alleamento<sup>27</sup>.

De feito, como xa comentabamos noutra parte, cabe sospeitar que detrás da inmensa maioría das doazóns e das vendas efectuadas a favor das institucións monásticas polos labregos e labregas alodiais, coas que se enchen os centos de folios dos cartularios conservados, se

<sup>25</sup> DAVIES (2007), *Acts of giving*, pp. 143-149.

<sup>26</sup> DAVIES (2007), *Acts of giving*, esp. pp. 149-154 e 160-163. Esta autora demostra a existencia dun patrón que é perfectamente aplicable tamén aos outros tipos de transaccións —pago de multas e devolución de préstamos—: «when the wealthy dispensed food, what they got in return was nearly always land. Poorer people do not seem to have had access to liquid capital nor sufficient surplus of consumables to give back when good times returned. The only thing they had to give was land» (p. 161).

<sup>27</sup> Un bo exemplo deste tipo, xa clásico, é o das continuas adquisicións de pequenas propiedades en Bobadela por parte do mosteiro de Celanova. Sirva como mostra o inventario Celanova, doc. 348 (an. 1075). A este respecto, José M. Andrade ten exemplificado o proceso de empobrecemento e de alleamento progresivo do patrimonio familiar a través do caso de Toderedo e Todesinda, uns deses veciños de Bobadela, que chegaron a efectuar ata seis vendas sucesivas de inmobles a favor do abade Aloito de Celanova, todas elas entre os anos 1025 e 1034, incluíndo tamén a devolución dun *renovo*, e sempre a cambio de xéneros alimenticios (viño e cereal panificable): ANDRADE (1996), «Las villae», pp. 287-288 (vid. tamén PALLARES e PORTELA (1998), «La villa por dentro»; GARCÍA ÁLVAREZ (1975), *Galicia y los gallegos*, vol. 2, pp. 237-242). Outro exemplo perfecto, aínda que como dicimos esta case é a norma xeral rastrexable en toda a documentación, pode constarse na inmensa cantidade de pequenas terras, ciros, leiras, *pedazos* e *rationes* adquiridos polo abade don Diego de Samos (ca. 1020-1061), quen previamente fundara e dotara o cenobio de Santo Antoiño de Gümímir (hoxe parroquia de Santa Eufemia de Santo Antolín, coa aldea veciña de Goimil, en Sarria), ao cal despois decidiu anexionar á casa samonense. Un dos inventarios dos bens adquiridos para este Santo Antoiño indica con relativa frecuencia os pagamentos recibidos polos campesiños e pequenos propietarios locais a cambio de tales humildes inmobles —de novo coa aparición dalgún *renovo*—: trátase case sempre de pequenas cantidades de alimento ou víveres (*civaria*) e, nalgúns casos, de animais, xa para cumprir cos labores do agro (e posiblemente para suplir a morte/perda doutro anterior), caso dalgún boi ou mulo, como tamén de novo con obxecto alimenticio, no que se refire á entrega de vacas, porcos e porcas ou dalgunha ovella: vid. Samos, doc. 8 (an. [1020-1052]). Os documentos de Sto. Antoiño e do entorno de Goimil foron copiados todos xuntos no tomo samonense: *Ibid.*, docs. 7-21 (an. 989-1111).

agochase unha motivación moito máis temporal que a da redención da súa alma e do espírito relixioso co que afirmaron levalas a cabo. Sen dúbida de que estas motivacións espirituais tamén tiveron de seguro o seu espazo, resulta bastante coherente considerar que, nunha proporción ben importante, a decisión de allear o patrimonio inmobiliario propio estivo motivada polas necesidades e as estratexias vitais dos oferentes, que se viron obrigados a desfacerse do que era seu para poder saír adiante e para responder así a necesidades conxunturais concretas<sup>28</sup>. Ademais, por outra banda, non debemos esquecer tampouco que este tipo de negocios se efectuou, con total seguridade, tamén a favor doutros axentes poderosos, caso dos membros da nobreza laica ou doutras figuras honorables, libres e acomodadas, que tiñan autoridade local nas comunidades deste período. Simplemente foi a azarosa historia da conservación das fontes escritas a que fixo que hoxe nos teñamos que remitir, case en exclusiva, ás institucións eclesiásticas, pero iso non debe facernos perder de vista que este fenómeno, que poderíamos denominar de «servilización» do campesiñado, tivo realmente un carácter global<sup>29</sup>.

Obviamente, as tres tipoloxías das que falamos son só unha división teórica. As posibilidades intermedias foron case tantas como situacións individuais e familiares: (1) individuos non propietarios que posuían un señor ao que debían algún tipo de renda, censo ou pensión regular; (2) individuos que tiñan un certo patrimonio propio pero tamén outro cedido en usufruto ou en arrendamento dalgún tipo, con censos de carácter señorial a pagar; (3) individuos que foron vendo reducirse a súa propiedade inmobiliaria dun xeito paulatino —con repetidas operacións do tipo das consignadas no terceiro dos grupos descritos, por exemplo— e que, finalmente, tiveron que optar tamén por encomendarse a un membro da clase señorial a través dunha escritura das descritas na segunda das posibilidades, etc.

---

<sup>28</sup> Sobre esta cuestión é imprescindible mencionar o libro de Wendy DAVIES (2007), *Acts of giving*, *pássim*, esp. pp. 113-163 (sobre a nosa impresión, *vid.* p. 133), cuxa tese principal, precisamente, estudou as razóns de fondo polas que as xentes do alto medievo doaban, fraccionaban e partillaban as súas propiedades.

<sup>29</sup> *Vid.* PORTELA (1978), «La propiedad, el trabajo y los frutos de la tierra», pp. 158-172.

Denominásense incomuniacións ou non, fosen vendas ou doazóns encubertas, son múltiples os documentos nos que se pode percibir ese transvasamento da propiedade inmobiliaria cara a clase señorial, nos que se asumen vinculacións de dependencia por parte daqueles campesiños que se vían paulatinamente desposuídos dos medios de produción e nos que se percibe por tanto a «erosión do grupo dos campesiños pequenos propietarios»<sup>30</sup>. Vexamos só dous exemplos concretos cos que reflectir, precisamente, casos de carácter mixto: o protagonizado por un tal Paio e polo seu fillo Mauregato e o realizado por Guntino e a súa esposa Ydilo. No primeiro deles, Paio, non podendo devolver o viño que lle debía ao mosteiro de Carboeiro, tivo que ver como, no ano 956, a súa situación empeoraba aínda máis, ao verse obrigado a entregarlle ao seu acredor unha herdade que lle fora legada pola súa nai. Mais a cousa non quedaba aí, e el mesmo, xunto co seu fillo, entraban ademais ao *servicio recte e fideliter* daquel cenobio, a cambio da seguridade e da protección que Carboeiro lles habería de brindar, especificada no documento, e que demostraba ben ás claras a difícil situación dos afectados, pois tomaba a forma de vestido, calzado, comida e bebida<sup>31</sup>.

Un pouco máis tarde, á altura do ano 1031, Guntino e Ydilo incomuniábanlle a súa herdade na vila de Sarreaus a un tal Fernando Díaz. Por esta incomuniación, Fernando recibía a metade de todo canto eles tiñan entre san Pedro de Bande e a serra do Laboreiro. Pola súa parte, os doantes dicían tomar esta decisión porque *sumus homines impossientes et non potuimus vobis facere servitium*. É dicir, porque eran dependentes de Fernando Díaz e porque non puideran cumprir coas súas obrigas servís debido á súa pobreza. Pero é que ademais, con esta incomuniación, Guntino e Ydilo pactaban co que era o seu señor que, a cambio, recibirían del o permiso para continuar vivindo e traballando naqueles mesmos inmobles e, o que é máis destacable, o

<sup>30</sup> Con tales verbas cualificou M<sup>a</sup> Carmen Pallares a este proceso cuxa fase máis severa tería lugar nos séculos inmediatamente posteriores ao X, PALLARES (2004<sup>2</sup>), *Ilduara*, p. 101.

<sup>31</sup> *Et insuper ofero me una pariter cum filio meo ad ipsum locum sanctum, et uobis nihil egea[r] uel egrediar sine uestra benedictione uel preceptum, et uos mihi faciatis bene in uestito, in calciato, in ciuo et pot[u] [...] tam mihi quam ad filio meo Mauregato*, Coruña, doc. 58 (an. 956).

que parecía a súa exención de facer algún tipo de servizos en traballo que si tiñan que realizar outros *homines* do lugar de Celme. Servizos que, por como eran cualificados, parecían considerarse deshonorosos ou infamantes (*operibus malis*)<sup>32</sup>. É dicir, Guntino e Ydilo empobrecíanse, pero ao mesmo tempo, por debaixo deles aínda había veciños seus en peor situación e nunha submisión máis dura para co propio Fernando Díaz. O documento reflicte, xa que logo, tanto a diversidade intraclase existente na estratificación social rural, como a máis evidente mobilidade social descendente daquel matrimonio que agora estaba a promover a incomuniación en cuestión.

É difícil imaxinar en que proporción o campesiñado puido manterse libre. Porén, o que demostran as fontes é que houbo un lento pero constante transvase do dominio sobre a terra, dende as mans dos pequenos propietarios cara os grandes terratenentes e os seus centros de poder, xa se tratase de institucións eclesiásticas —catedrais, igrexas ou mosteiros—, xa dos pazos ou castelos da nobreza laica<sup>33</sup>. Unha nobreza laica que, ademais, tamén se ía adaptando aos novos tempos e configurando un estatuto xurídico do reparto sucesorio que, como xa lle ocorría á Igrexa dende antano, facilitase a inalienabilidade do seu patrimonio, abandonando así a principal debilidade social que a caracterizara antes dos anos do 1100 —isto é, a división continua do seu patrimonio a través da transmisión por herdanza dos bens familiares—<sup>34</sup>. Unha debilidade que, por suposto tamén afectaba ao

<sup>32</sup> *Hec incommuniamus vobis illa pro que sumus homines impossientes et non potuimus vobis facere servitium. Concedo et alios homines post parte de Seleme quomodo kademus in vestra partione et que faciatis nobis bonum, et non intremus in operibus malis quomodo et alios homines in ipsis temporibus que tenueritis vestra ratione in Celme, et que faciatis nobis bonum illas villas diades nobis populare*, Celanova, doc. 55 (an. 1031). Vid. CARLÉ (1976), «Hombres de servicio», p. 324.

<sup>33</sup> Proceso que tamén se percibe claramente na documentación derivada dos tribunais de xustiza, onde os preitos se resolven insistentemente a favor do litigante poderoso —algún exemplo tivemos ocasión de ver no capítulo 3.2—, como consecuencia evidente dunha sociedade moi desigual na que as atribucións xudiciais estaban controladas pola nobreza, o que daba como resultado unha xustiza parcial e interesada, é dicir, unha xustiza inxusta, vid. DAVIES (2016), *Windows on justice*, esp. pp. 255-256.

<sup>34</sup> Práctica que xa comezara a tomar certo cariz habitual un século antes: BALIÑAS (1988), *Defensores e traditores*, p. 81. Ata que isto sucedese, nobres e aristócratas trataron de esquivar as reparticións hereditarias e reservar o patrimonio da casa familiar por medio, precisamente, da

campesiñado alodial, que por esta mesma razón vía diminuír e fragmentarse progresivamente a extensión das súas explotacións, especialmente en conxunturas de aumento demográfico, incrementando proporcionalmente o risco de chegar a unha situación insostible e facendo, asemade, cada vez máis atractiva a posibilidade de acordar cun deses grandes propietarios a perda do dominio eminente pero a seguridade do dominio útil<sup>35</sup>.



---

fundación de institucións eclesiásticas que ficasen baixo o seu control. Falamos dos mosteiros familiares, aos que entregaban o principal montante patrimonial para que permanecese e se transmitise así indiviso e que, ao mesmo tempo, lles servían tamén para preservar a memoria da familia, como lugar de recollida ou asilo na vellez e de panteón na morte. J. M. Andrade recolle sintéticamente esta especie de «simbiose aristocracia-mosteiros», como el mesmo a denomina, seguindo o relato da famosa historia de Odoíno de Bande en ANDRADE (2012), «Algunhas historias», pp. 130-138 (cita p. 138). *Vid* tamén, respecto da herdanza e o patrimonio nobres, PALLARES e PORTELA (1987), *Elementos para el análisis de la aristocracia altomedieval*, esp. pp. 24-26.

<sup>35</sup> PORTELA (1981), *La colonización cisterciense*, p. 113.

## 6.2. A DEGRADACIÓN DA LIBERDADE COMUNITARIA E COLECTIVA

Agora ben, non só as decisións máis ou menos individuais ou familiares podían supor unha perda de status social e unha degradación da liberdade, da autonomía e da independencia dos labregos. En ocasións, tamén foron comunidades enteiras as que non puideron soportar as presións externas, exercidas polos grandes propietarios, e as que deberon tomar, de maneira conxunta, decisións moi semellantes ás das estratexias vitais que viamos no epígrafe precedente. Situación que podemos percibir, por exemplo, cando un presbítero e o seu irmán conseguían facerse cuns montes que eran a todas luces comunais, ao terllos comprado ao conxunto dos *omines* que habitaban na contorna daquel lugar<sup>36</sup>. Neste apartado, o que queremos destacar é, precisamente, este tipo de procesos colectivos ou comunitarios, e farémolo co seguimento dun caso concreto e xa paradigmático, para percibir a través del os cambios e mudanzas na condición do campesiñado altomedieval. Unha especie de estudo de caso, analizado en profundidade, que nos sirva como referencia e como modelo. En concreto, referímonos aos habitantes do val do río Lóuzara —un afluente do Lor— e das súas relacións para co mosteiro de Samos, cuxa casa central se sitúa, precisamente, nun territorio ben próximo, adxacente a dito val pola outra vertente dunha das serras que o delimitan, a serra do Oribio —en concreto, pola vertente noroeste, que configura a bacía do río Sarria, onde se localiza a casa monástica samonense; mentres que a vertente sueste dese mesmo cordal xa fai parte, precisamente, da bacía do Lóuzara—.

---

<sup>36</sup> Entre as propiedades que o presbítero Letimio lle doaba ao mosteiro dúplice de Santa Mariña de Paradela encontrábanse *alios montes quos uocidant Bustofrido, lacona per omnes suos terminos quos comparauit cum fratri meo Leander per medio de omnes de Tauariolos uel de Fur...*[roto], Coruña, doc. 50 (an 947). Tamén a doazón colectiva efectuada polos habitantes de Caldelas e de Quiroga dunhas terras, lamas e devesas a favor do *confeso* Busiano e do mosteiro de san Xoán de Lamas, pode servir para exemplificar decisións estratéxicas comunitarias inmersas nas relacións cos centros de poder local (Celanova, doc. 224, an. 934).

Dicimos que se trata dun caso paradigmático porque o val do Lóuzara foi un espazo territorial no que Samos tivo posesións e intereses dende antigo, e onde se localizou unha parte dos seus dominios xa dende o mesmo século IX. Non só iso, senón que ademais, e en razón da súa proximidade para co centro abacial, así como debido aos devanditos intereses nesas localidades, as terras de Lóuzara aparecen repetidamente referidas nos documentos do tomo monástico: ata en 32 escrituras se consigna algún tipo de mención ou de alusión aos territorios bañados polo río homónimo. Unha aparición frecuente que fai deste espazo concreto un ámbito local excepcionalmente ben documentado; e faino ao longo dun dilatado período de tempo, que abarca todo o noso ciclo de estudo, pois, efectivamente, o primeiro testemuño no que vemos aparecer o topónimo de *Lauzara* está datado nun momento tan temperán como o ano 853, no entanto que o último desa trintena de escrituras, de 1195, documenta un acto que foi efectuado por tanto nos albores do século XIII<sup>37</sup>. En consecuencia, e como se pode supoñer, esta sobrerrepresentación dunha área territorial tan concreta, tanto no que se refire aos detalles sobre a súa distribución e administración espacial como tamén á súa evolución na diacronía, fixo de Lóuzara un territorio de interese historiográfico preferente. En efecto, a documentación derivada desta microrrexión captou a atención dunha nómina variada de medievalistas e de estudosos do medievo galaico, destacándose entre eles o traballo de López Alsina, quen se detivo neste lugar para a reconstrución das orixes do dominio de Samos e, especialmente, das concesións que lle foron efectuadas polo rei Afonso II<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Samos, docs. 41 e 49, respectivamente.

<sup>38</sup> *Vid.* LÓPEZ ALSINA (1993), «*Millas in giro ecclesie*». Outros traballos nos que se lle prestou atención ás terras e aos habitantes do val do río Lóuzara: PASTOR (1990), «Poder y familia en la sociedad foral», pp. 189-201; ANDRADE (1998), *El monacato benedictino*, pp. 142-143; FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 88-92.





Mapa 2. Val do río Lóuzara: límites parroquiais e municipais actuais e lugares e vilas medievais identificados na toponimia actual

Como dicimos, no val do río Lóuzara tivo Samos posesións, polo menos dende mediados do século IX. Se cadra, mesmo desde antes. Documentalmente, podemos referirnos a un diploma real, de Ordoño I, polo que á altura do ano 853 este monarca facía confirmación dun privilexio previo outorgado polo seu predecesor Ramiro I (842-850). Entre as posesións do mosteiro que eran confirmadas por Ordoño atopábanse *in Lauzara* as igrexas monásticas de san Cristovo e de san Xoán, engadindo ademais *cum omnia quicquid ibidem dominus Adefonsus concessit*.<sup>39</sup> É dicir, que o rei Afonso [II] fora quen lle fixera entrega ao cenobio samonense de ámbalas dúas freguesías. Por tanto, eran xa parte do dominio de Samos mesmo antes do reinado de Ramiro, de aí que poidamos retrotraer tales posesións incluso até finais da oitava ou inicios da novena centurias. Cabe engadir ademais que estas dúas igrexas da terra do Lóuzara, continúan a existir hoxe en día como senllas parroquias limítrofes entre si, pertencentes ao concello de Samos<sup>40</sup>.

Neste sentido, aínda que as primeiras orixes do mosteiro samonense se perden na tardoantigüidade da época xermánica —sabemos por unha lápida que, arredor de mediados do século VII, a vida no cenobio tivera sido restituída polo bispo lucense Ermefredo, o que levaría por tanto a casa orixinaria posiblemente aínda máis atrás da centuria do 600—, despois da invasión islámica, Samos sería reinstaurado como tal en tempos de Fruela I (757-768) polo abade Argerico, a súa irmá Sarra e por un grupo de *fratres pressores*, todos eles mozárabes inmigrados dende o sur<sup>41</sup>. Xa que logo, como podemos ver, as igrexas de san Xoán e de san Cristovo de Lóuzara, aínda que non pertencesen ao conxunto dos bens propios e orixinarios de Samos, si se atopaban claramente entre os que tiñan un carácter máis antigo.

<sup>39</sup> Samos, doc. 41 (na 853): *in Lauzara monasterium sancti Christofori et sancti Iohannis cum omnia quicquid ibidem dominus Adefonsus concessit*.

<sup>40</sup> TORRES e PAZO (1994), *Parroquias y arciprestazgos de Galicia*, pp. 86, 192, 251 e 324. Vid. LÓPEZ ALSINA (1993), «*Millas in giro ecclesie*», p. 171.

<sup>41</sup> LÓPEZ ALSINA (1993), «*Millas in giro ecclesie*», p. 163-164. ARIAS (1981), «El monasterio de Samos desde sus orígenes», pp. 267-350; ID. (1992), *Historia del monasterio*. Vid. tamén, sobre o dominio de Samos nas súas orixes e sobre os seus coutos: RODRIGUEZ GONZÁLEZ (2008), «San Xulián de Samos» pp. 49-72; LÓPEZ SALAS (2017), «El papel del clero regular», esp. pp. 20-22.

De feito, tódolos diplomas confirmatorios que das posesións de Samos realizaron os monarcas ao longo dos séculos IX-X, así como tamén o inventario realizado polo abade Ofilón e o testamento do abade Adelfio, incluíron ás dúas igrexas do val do Lóuzara como parte integrante dos dominios monásticos; e fixérono sempre engadíndoas inmediatamente despois da listaxe dos territorios que foran o froito daquela *pressura* inicial efectuada por Argerico e por Sarra, dando así a entender que, moi probablemente, as dúas freguesías de Lóuzara eran o resultado da primeira doazón patrimonial de importancia recibida polo cenobio samonense desde a súa restauración de mediados do século VII<sup>42</sup>. Ademais, se tales igrexas foran doadas polo monarca ovetense Afonso II, podemos inferir tamén que, con carácter previo ao da súa chegada ás mans dos monxes de Samos, se trataba xa de posesións de reguengo, activas e en explotación. Dun «pequeno dominio real preexistente, propiedade de Afonso II, cuxo centro e cabeceira é a igrexa/mosteiro de san Cristovo», en palabras do propio López Alsina<sup>43</sup>.

Unha vez descrita brevemente a historia inicial desas primeiras posesións de Samos nos territorios regados polo río Lóuzara, é o momento agora de centrarse na condición dos habitantes do lugar. O primeiro diploma que nos informa sobre as persoas que alí moraban data do ano 878 e vén a reflectir as relacións que existían entre aqueles campesiños e o seu señor monástico, así como tamén podería estar apuntando como terían sido os vencellos, posiblemente similares, que

---

<sup>42</sup> LÓPEZ ALSINA (1993), «*Millas in giro ecclesie*», pp. 170-171. Respecto dos primeiros dominios de Samos, aínda que non se conservaron os documentos do século VIII, a identificación das *pressuras* de Argerico e de Sarra foi realizada por López Alsina, a través do estudo exhaustivo dos sucesivos diplomas confirmatorios que das posesións de Samos realizaron os monarcas ao longo dos séculos IX-X, confirmacións que si foron preservadas, *vid. op. cit.*, pp. 164-168. Estas confirmacións en cuestión foron realizadas por Ordoño I (Samos, docs. 41, 1 e 3, an. 853, 857 e 861), Ordoño II (doc. S-2, an. 922), Ramiro II (doc. 34, an. 932), Ordoño III (doc. 2, an. 951) e Sancho I (doc. 39, an. 962), e xunto a elas, a relación das primeiras posesións de Samos se atopa tamén nos diplomas de dous abades: no inventario de Ofilón (doc. 5, an. 872) e no testamento de Adelfio (doc. 43, an. 938). En todas estas escrituras, como dicíamos, aparecen xa mencionadas as dúas igrexas do val do Lóuzara como parte integrante dos dominios monásticos, e así o rexistrou o propio López Alsina: *vid. op. cit.*, p. 171, n. 30.

<sup>43</sup> LÓPEZ ALSINA (1993), «*Millas in giro ecclesie*», p. 176.

xa rexeran a súa vinculación para co monarca, un século atrás<sup>44</sup>. O documento certifica a existencia dun pacto, establecido entre os habitantes de catro *villas* deste val —ás que eles mesmos recoñecen explicitamente como territorios dependentes da igrexa-mosteiro de san Cristovo de Lóuzara— e o abade Ofilón, en representación de toda a comunidade monástica de Samos. Os lugares en cuestión eran Outonín (*Autunio*), Bustocovo (*Bustum Covum* —hoxe inexistente—), Bustofrío (*Bustum Frigidum*) e Praducelo (*Praducello*), estes dous últimos, na actualidade, dependentes da parroquia de san Xoán<sup>45</sup>. Polo pacto en cuestión, una listaxe de 42 persoas, todos eles varóns, *homines qui sumus habitantes in villis de Samanos*, recoñecían que as terras en que moraban eran propiedade de Samos, pero que as habitarían e que as traballarían en tenza, a cambio do pago dunhas rendas anuais cuxo montante descoñecemos (*per singulos annos rationem reddentes*) e como xa viñeran facendo dende tempo atrás<sup>46</sup>.

A suxeición á que se sometían eses campesiños non era, en absoluto, insubstancial. A dureza das condicións estipuladas sobre un posible incumprimento do acordo pola súa parte, reflícteo sen posibilidade de dúbida. Así, no caso de que se negasen a pagar as racións anuais correspondentes, ou de que intentasen defraudar nas cantidades entregadas, recoñecíanlle a Samos a potestade para: (1) tomar tódolos bens, tanto os que xa pertencían ao mosteiro, como os que fosen propios desas familias labregas, así como tamén aqueloutros

<sup>44</sup> Samos, doc. 144 (an. 878).

<sup>45</sup> Para as identificacións das referencias toponímicas seguimos tanto o *Nomenclátor* da Xunta de Galicia e as ferramentas xeográficas incluídas na bibliografía, como a LÓPEZ ALSINA (1993), «*Millas in giro ecclesie*», p. 174, quen nos indica que a única entidade de poboación hoxe inexistente sería ese *Bustum Covum*, aínda que —entendemos que pola evidente proximidade toponímica— este autor o sitúa preto de Bustofrío. *Vid.* Samos, doc. 144 (an. 878).

<sup>46</sup> En concreto, fan referencia á existencia doutro *placitum* ratificado previamente, e que nese 22 de abril do 878, volvían confirmar: *per hunc nostrum placitum vobis profiteamur pro ipsis villaribus prenominatis, quos de vobis accepimus, ubi nos habitamus, vobis rationem fecientes, unde nos iam vobis alium placitum roboravimus in presentia Gundemari, pueri Dominici, et hodie roboravimus in presentia Gudini pueri Dominici, ut sint ipsos villares vobis per singulos annos rationem reddentes de illis villaribus vel hereditatibus, sicut et fecimus nos ante hunc diem, et dedimus tibi Ofiloni abbati et fratribus in ipso loco sancti Iuliani habitantibus rationem*, Samos, doc. 144 (an. 878). A listaxe dos que asinan o *placitum* pódese consultar un pouco máis adiante, na nota 54.



que potencialmente puidesen ter adquirido ou aumentado co seu labor; (2) queimarlles as súas casas, de onde se desprende que estas pertencían tamén por enteiro a Samos e que era necesaria a autorización do cenobio para instalarse naquelas terras; e (3), prendelos a eles mesmos e retelos, sen permitirlles fuxir, até que desen fiadores das rendas e dos servizos señoriais adebedados ao mosteiro<sup>47</sup>. Unhas condicións que lles afectaban aos asinantes, pero tamén aos seus descendentes (*fili vel progenies nostra*), polo que eran compromisos de carácter hereditario.

Nada hai neste documento que nos indique que puidese tratarse de individuos non-libres. En ningún momento se emprega a terminoloxía clásica da escravitude e da servidume non-libre, algo que, por esa altura, na segunda metade do século IX, tería que ser o normal se efectivamente non pertencesen ao status dos *ingenui*. No seu lugar, fálase dos —xa familiares para nós— *homines habitantes*. Ademais, o feito de que aparecen consignados nominalmente, como protagonistas e como confirmadores do pacto en primeira persoa, apunta, máis ben, a que se tiña que tratar de suxeitos xuridicamente libres. Abofé, en realidade carecería de sentido que Samos asinase un pacto de servidume coma este cuns individuos que xa eran seus por dereito e que non haberían de ter voz nin voto ningún para acordar nada co seu señor. Se dun grupo de *servi* se tratase, eses 42 homes non estarían en condicións de confirmar nin de recoñecer nada, senón que simplemente estarían obrigados por lei a acatar o mandato do seu *dominus*, fose este cal for. Unha afirmación especialmente certa, ademais, para o momento no que se estaba a efectuar o noso contrato. E non só iso. Segundo o propio contido formulario da escritura, o pacto era asinado polos homes habitantes nesas catro *villae* do val do

---

<sup>47</sup> *Et si ausi fuerimus et hanc rationem vobis fraudaverimus aut contumaces vobis fuerimus, tam nos quam filii vel progenies nostra, habeatis potestatem apprehendere omnes suas res vel nostras, et quantum ibi prolificati fuerimus vel fuerint, et domos eorum ostulare; et apprehendatis nos vel illos qui talia comiserint et mittatis in ligamine, et non exeant inde nisi pro fideiussores domitos, ut sedeant vobis cum servitio in veritate*, Samos, doc. 144 (an. 878). Vid. LÓPEZ ALSINA (1993), «*Millas in giro ecclesie*», p. 177. FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 88-89.

Lóuzara, desde o máis pequeno até o máis importante<sup>48</sup>, dando así a entender que, aínda que dependente e rendeira, existía unha certa diversidade socioeconómica no interior daquela comunidade campesiña, como correspondería a calquera comunidade labrega libre. Finalmente, ademais, podemos apoiarnos tamén no estudo levado a cabo por María Inés Carzolio, para comprobar que unha clara maioría dos antropónimos consignados na nosa relación de 42 *homines* tiña unha orixe xermánica —en concreto, 26 dun total de 38 antropónimos diferentes—<sup>49</sup>. Unha ascendencia onomástica que, segundo esta autora, foi bastante infrecuente no conxunto dos nomes propios cos que se adoitaba bautizar aos individuos de carácter servil<sup>50</sup>. É certo que catro dos individuos consignados —*Miron*, *Sisnandus*, *Bazario* e *Petrus*— posuían un nome específico dos non-libres, pero tamén o é que nesa mesma listaxe se incluía igualmente a un tal *Egila*, a dous *Didacus* ou a dous *Leovegildus*, todos eles nomes específicos dos que eran libres, sendo ademais o último deles deficitario entre os que non o eran<sup>51</sup>. Se cadra naquelas terras, e naquel mesmo momento, tamén había non-libres traballando e vivindo baixo a autoridade dalgún deses 42 asinantes do *placitum* do 878, agora ben, os individuos que aquí se mencionaban non parecían pertencer a tal status socioxurídico.

Isto non quere dicir que a súa situación vital fose acomodada, nin moito menos. As condicións mencionadas verifican que por este acordo os campesiños admitían a Samos como o seu señor, e a dureza das penas polo incumprimento empurránnos a aceptar que existía, claramente, un abismo social entre as dúas partes asinantes deste

<sup>48</sup> *Nos omnes de minimo usque ad maximum, qui sumus habitantes in eas*, Samos, doc. 144 (an 878).

<sup>49</sup> Dos 42 individuos e dos 38 nomes diferentes consignados, só 12 —*Mallus*, *Iulianus*, *Armentarius*, *Malelu*, *Lubellus*, *Didacus*, *Acterius*, *Donon*, *Aaron*, *Seniorinus*, *Segundinus* e *Petrus*— non tiñan etimoloxía xermánica. Para a localización da etimoloxía antroponímica, véxase o dicionario de BOULLÓN (1999), *Antroponimia*, pp. 107-464. Ademais, cabe aclarar tamén que *Didacus*, de calquera xeito, era un nome específico dos libres (vid. *infra* no texto principal) e que *Petrus* foi un dos 15 nomes máis empregados na antroponimia galega ao longo de todo o medievo (*Ibidem*, p. 83).

<sup>50</sup> CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», pp. 176-178.

<sup>51</sup> CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», p. 177.

pacto. Había unha desigualdade enorme entre o señor territorial e os seus rendeiros dependentes en situación de tenza, de aí que puidesen establecerse tales cláusulas de control e de esixencia de cumprimento do pactado a favor do mosteiro. Detrás da aparencia de voluntariedade no recoñecemento señorial efectuado por parte destas 42 familias alí instaladas, agochábase unha coerción e superioridade implícitas por parte de Samos, que lles obrigaba a aceptar unhas condicións certamente severas a cambio da cesión en tenencia daquelas terras nas que vivían. Unhas condicións polas que a súa liberdade se vía moi minguada.

Só tres décadas despois, no ano 909, volvemos a encontrarnos con outro pacto entre unha serie de *homines* que habitaban nos dominios de Samos en Lóuzara e o propio mosteiro, agora co diácono Visterlano encabezando a congregación<sup>52</sup>. Nesta ocasión, ás catro *villae* que xa tiñamos localizadas, engadíanse outras catro, tamén no mesmo entorno das freguesías de san Xoán e de san Cristovo, segundo se afirma na propia escritura. Tratábase de Lousadela (*Lausatella*), Vernizo (*Vernizum*) e de dous lugares homónimos, denominados Vilela. Deles, na actualidade só perdura unha destas Vilelas, situada a escasos metros do lugar que ocupa a igrexa parroquial de san Xoán de Lóuzara.

O contido deste segundo acordo era bastante diferente. Agora era Samos quen explicitamente lles recoñecía aos *homines* asinantes, desta volta 30 individuos —todos varóns novamente—, que posuirían esas oito vilas nas que moraban, da súa parte e sen a intromisión de ningún outro axente señorial. Porén, en troques, Samos delimitaba coidadosamente un pequeno couto de aproveitamento exclusivo e de directa explotación dentro deses territorios regados polo Lóuzara, obtendo así destes 30 individuos contratantes o seu compromiso de renuncia a traballar nesas terras acoutadas sen a autorización ou sen o mandato expreso do propio cenobio<sup>53</sup>. Terras que, de precisarse o

<sup>52</sup> Samos, doc. 247 (an. 909). GARCÍA ÁLVAREZ (1965), «Más documentos», pp. 15-16 y 38-40.

<sup>53</sup> O compromiso de Samos: *habeatis ipsas villas iure quieto absque aliquo dominatore de parte nostra ita quod determinavimus inter nos et vos* [J ]; o compromiso dos *homines* que habitan nas oito vilas de Lóuzara: *facimus vobis Visterlani diaconi vel ad tuos fratres de congregatione de*



acordo colectivo, posiblemente eran espazos comúns, de aproveitamento comunitario. As preguntas que xorden son varias. Primeira: mobilizou Samos man de obra non-libre para a explotación daquelas terras demarcadas nas que se reservaba un aproveitamento propio? Segunda: estableceu outros pactos con algúns dos seus *homines* dependentes, habitantes do val do Lóuzara e sobre os que ostentaba un elevado poder —como xa vimos—, requirindo deles tamén unhas certas prestacións en forma de días de traballo nesa nova reserva territorial? E terceira: algún destes 30 *homines* asinantes do pacto do 909 estaba afectado tamén polo do ano 878? Lamentablemente, non dispomos de moitos máis detalles que nos aclaren tales cuestións. Porén, o que resulta evidente é o elevado interese e atención que concertaba esta zona para os monxes. Unha atención preferente que indubidablemente había de motivar un incremento da presión señorial por ampliar as posesións nesta entidade espacial e xeográfica que era o val do río Lóuzara, así como tamén o control sobre as comunidades humanas que nel habitaban e sobre o acceso, explotación, xestión e regulación dos seus recursos económicos.

Ademais, sobre a terceira das nosas preguntas, cabe indicar que chama poderosamente a atención que nesta segunda nómina de tres decenas de individuos se repitan varios dos nomes consignados 31 anos antes. En concreto, ata 13 son os antropónimos comúns a ámbalas dúas listaxes de habitantes do val do Lóuzara, destacándose os casos de Sendino, un nome que aparece en dúas ocasións entre os contratantes do 878 e que se consigna tamén por dúas veces no 909, ou o de Quintila e Iulianus, incluídos os dous de xeito consecutivo tanto na primeira como na segunda escrituras<sup>54</sup>. Porén, é certo que

---

*Samanos pactum vel placitum, ut istas terras per ubi vobiscum determinavimus, si ausi fuerimus sine vestra iussione ibidem laborare, pariamus vobis ipsas terras duplatas et vobis perpetim habituras, et nos homines ipsas villas ubi habitavimus securas de parte vestra* (Samos, doc. 247, an. 909). A relación nominal dos 30 *homines* pódese consultar na nota seguinte, nº 54.

<sup>54</sup> Referímonos a 13 nomes diferentes, pois tamén está ese caso dos dous Sendinos ou o máis dubidoso de Quintila, que aparece en dúas ocasións en 878, mentres en 909 hai un Quintila e un «Quintilabli» (vid. BOULLÓN (1999), *Antroponimia*, p. 381):

falamos de nomes simples, dun só elemento, e sen ningunha outra referencia que os especifique, o que dificulta enormemente a posible identificación dos individuos. En calquera caso, é unha coincidencia a ter en conta, por canto os estudos de antroponimia revelaron que o stock dispoñible de antropónimos durante a alta Idade Media era bastante máis elevado do que ocorrería despois, especialmente a partir da segunda metade do século XI, cando, a raíz da consolidación do uso dos nomes de dous elementos —ora engadíndolle ao nome de pía un cognome patronímico, ora con algún tipo de alcume ou de referencia toponímica—, sería moito máis habitual a repetición, a concentración e a consecuente redución do catálogo de nomes propios en circulación<sup>55</sup>. Unha menor taxa de homonimia no alto medievo que se debía, entre outras causas, precisamente, ás maiores dificultades para poder identificar individualmente a unha persoa ao empregárense os antropónimos de elemento único. Xa que logo, o feito de que coincidan arredor do 40% dos nomes con que son designados os individuos asinantes do ano 909, cos utilizados tamén no pacto

---

- Listaxe dos 42 *homines* de Lóuzara en Samos, doc. 144, an. 878 (resaltados en cursiva os comúns ás dúas listas e cun superíndice numérico correlativo que facilita a localización): Froila, Spasandus, *Gundivadus*<sup>1</sup>, Nannitus, Mallus, *Sindinus*<sup>2a</sup>, *Recemundus*<sup>3</sup>, *Ermegildus*<sup>4</sup>, Fafila, *Quintila*<sup>5a</sup>, *Iulianus*<sup>6</sup>, Sindila, Balderedus, *Egila*<sup>7</sup>, *Armentarius*<sup>8</sup>, Ansoi, Astroarius, *Mundinus*<sup>9</sup>, Malellu, Sandinus, Fruiulfus, Froiala, *Quintila*<sup>5b</sup>, Frunimius, Lubellus, *Sindinus*<sup>2c</sup>, *Didacus*<sup>10a</sup>, Teodisclus, Acterius, Miron, Leovegildus, Donon, Sisnandus, (item) Leovegildus, *Aaron*<sup>11</sup>, *Seniorinus*<sup>12</sup>, *Didacus*<sup>10b</sup>, Bazario, Segundinus, Ycus, Petrus, *Gunderigus*<sup>13</sup>.

- Listaxe dos 30 *homines* de Lóuzara en Samos, doc. 247, an. 909: *Sendinus*<sup>2a</sup>, *Armentarius*<sup>8</sup>, Ansaricus, *Egila*<sup>7</sup>, Sandon, *Recemundus*<sup>3</sup>, *Gundivadus*<sup>1</sup>, Consendus, *Quintila*<sup>5a</sup>, *Iulianus*<sup>6</sup>, Ermegildus, Sesoí, Rodericus, *Seniorinus*<sup>12</sup>, *Quintilabl*<sup>5b?</sup>, Potencius, Felelus, Recosindus, *Mondino*<sup>9</sup>, *Didacum*<sup>10</sup>, *Aron*<sup>11</sup>, Oliti, Argevado, Adila, Emiliano, Domino, Elarino, Ertemiro, *Condericum*<sup>13</sup>, *Sendinum*<sup>2b</sup>.

<sup>55</sup> A redución progresiva do nome único adoita vincularse co paso dunha estrutura bilinear de parentesco á preponderancia do sistema patrilineal. A propia M.I. Carzolio afirma que a persistencia á desaparición do uso do nome simple era un «testimonio de la resistencia de las estructuras bilineales», CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», pp. 159-175 e 181-186 (cita na p. 163). *Vid.* tamén BOURIN (1989), «Bilan de l'enquête», *pássim*; PALLARES e PORTELA (1995), «El sistema antroponímico en Galicia», pp. 30-39; GONZÁLEZ VÁZQUEZ e PÉREZ RODRÍGUEZ (1995), «El sistema antroponímico en Galicia», pp. 56-63; e, en xeral, os demais traballos incluídos na obra colectiva MARTÍNEZ SOPENA (1995), *Antroponimia y Sociedad*. Así mesmo, BOULLÓN (1999), *Antroponimia*, pp. 81-84; LORING (2001), «Sistemas de parentesco», pp. 36-38. Respecto da imposición do sistema de parentesco patrilineal ou agnaticio sobre un anterior bilinear ou cognaticio cara os séculos centrais da Idade Media, *vid.* HERLIHY (1995), «The Making of the Medieval Family», esp. pp. 143 ss.

celebrado 31 anos antes, non deixa de ser salientable, por canto *a priori* a cantidade de nomes dispoñibles para a escolla era relativamente ampla e, ademais, non habería resultar nada práctico, de cara á súa individualización, que se repetisen moitos nomes entre os que eran veciños duns mesmos lugares<sup>56</sup>.

Por outra banda, se naquel pacto do ano 878 estiveron representadas as familias e os habitantes das vilas de Outonín, Bustocovo, Bustofrío e Praducelo, non debemos esquecer que neste novo acordo, aínda que expandido a outros lugares de habitación, tamén se contemplaba a algúns dos habitantes destas catro vilas de Lóuzara. Por tanto, non sería ningunha elucubración sen sentido sospeitar que algún deses antropolónimos repetido estivese a agochar realmente a un mesmo individuo, presente en ámbolos dous negocios, ou mesmo que algunha outra persoa estivese a falar por voz da mesma comunidade —non debemos esquecer que pasaran 31 anos e que é posible por tanto que algúns dos asistentes ao pacto do 878 xa tivesen finado, a pesar de que, de continuar con vida, lles puidese corresponder asistir tamén ao cerramento do pacto do 909—.

A partir de aquí, as fontes calan temporalmente sobre os *homines* de Lóuzara. Porén, o interese exhibido por Samos nestes lugares fai que os territorios do val continúen a aparecer vinculados aos negocios xurídicos rexistrados no seu cartulario. Así, no ano 931, volvémonos topar coa vila de Praducelo, agora nunha doazón efectuada pola parella conformada por Elarino e Gundilo, os cales se cualificaban a si mesmos como *servi* de Samos e recoñecían aos monxes deste mosteiro como *dominis nostris*<sup>57</sup>. Eles, por este documento, afirmaban que debido a que non tiveran fillos, por propia vontade se decidiran a entregarlle á comunidade samonense a metade de toda a súa herdade, localizada na vila de Praducelo. Unha vila que, recordemos, pertencía por enteiro ao mosteiro dende antano. Por tanto, temos que supoñer

<sup>56</sup> Cabe aclarar ademais que a taxa de homonimia era menor, precisamente, no caso dos homes libres —que é o que agora nos incumbe—, respecto tanto da que presentaban os nomes femininos, como tamén da dos antropolónimos masculinos para persoas non-libres, *vid.* CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», pp. 183-185.

<sup>57</sup> Samos, doc. 119 (an. 931).

que esta herdade *cum domibus* había de ser algún tipo de nova *presura* ou dunha nova decrúa e posta en cultivo e habitación, que ampliara os límites nos que se enmarcaba a vila medio século antes. De ser certa a nosa interpretación, iso explicaría que Elarino e Gundilo doasen só a metade do que tiñan, a pesar de que no inicio do texto afirmasen entregar *omni nostra hereditate*<sup>58</sup>, pois, en efecto, o establecemento nun territorio señorial —como era esta vila do Lóuzara—, non só requiría do permiso e da autorización do señor, senón que ademais as novas propiedades que fosen gañadas aos territorios incultos tiñan que ser repartidas ao 50% entre o axente señorial e aquel que, co seu esforzo, conseguira poñer esas novas terras en explotación<sup>59</sup>.

Da escritura anterior despréndese que a presión señorial sobre os territorios do val do Lóuzara, próximos aos dominios centrais de Samos, había de ser elevada, como xa intuíamos, e que habería unha certa promoción da colonización de novas terras e do aumento da poboación que alí habitaba. Non só iso, de tratarse dunha familia de non-libres (*nos exigui servi vestri*), cousa que dubidamos —*vid. infra*—, cabe sospeitar que posiblemente fose o propio mosteiro o que promoveu directamente esas novas colonizacións, decidindo instalar no lugar a novos poboadores sen liberdade —como veciños dos *homines habitantes* dos pactos anteriores— e incentivándoos a que incrementasen os lotes recibidos. Con todo e con iso, continúa habendo aquí certa información que se nos escapa, porque se unha familia servil falecía sen descendencia, os seus bens xa lle correspondían legalmente ao seu *dominus*<sup>60</sup>, de aí que o significado e a

<sup>58</sup> *Vobis dominis nostris faceremus testamentum donationis de omni nostra hereditate quam habemus in valle de Lauzara, villa vocabulo Pradozello cum domibus et omne illarum intrinsecus, vel omnia que ibi prolificavimus dum vita viximus, terras cum omnibus suis pertinetis intus vel foris per suos terminos antiquos, ut tam in vita nostra quam post obitum de omnibus medietatem sit in archivis vestris perpetim donatum atque concessum*, Samos, doc. 119 (an. 931).

<sup>59</sup> *Vid. e.g.* SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1927]), «Muchas páginas más sobre las behetrías», p. 243. Nesta mesma liña, esa era a porcentaxe que segundo López Alsina lle debía entregar un *casatí* ao seu *dominus* «de las tierras que roturasen o de todo aquello que plantasen en la villa», LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 227. A propia lexislación visigoda contemplaba esta cuestión ao referir a situación dos *libertos* en LV, V.7.13.

<sup>60</sup> Polo menos, así o establecera o *Liber*, incluso para os que eran *libertos*, polo que os non-libres non podían estar de ningún xeito en mellor situación, *vid. LV*, V.7.13 e 14.

existencia dunha breve doazón *post mortem* coma esta, efectuada por uns presuntos non-libres de Samos habitando no val do Lóuzara, diste de estar completamente clarificada. Se callar, Elarino e Gundilo eran realmente libres, e simplemente empregaron o formulario do status servil como un xeito retórico de recoñecer o señorío de Samos e de amosarse como humildes súbditos e servidores da abadía. Unha forma de humillación simbólica. Como veremos un pouco máis adiante, todo parece apuntar a que, efectivamente, así era.

Por outra parte, só un ano despois, no 932, temos tamén unha nova confirmación real das posesións de Samos, realizada agora polo monarca Ramiro II<sup>61</sup>. Como xa dixemos noutras ocasións, novamente eran confirmadas en Lóuzara as igrexas de san Cristovo e de san Xoán, porén, agora tamén se engadía neste mesmo val unha terceira, coa advocación de san Vincenzo. A partir deste momento, as confirmacións reais sucesivas, efectuadas por Ordoño III<sup>62</sup> no ano 951 e por Sancho I<sup>63</sup> no 962, incorporaron tamén a esta terceira igrexa entre as posesións de Samos no val. Posiblemente esteamos diante dalgunha ermida ou dalgún pequeno templo situado no lugar de Parada de Lóuzara, aldea que hoxe fai parte da parroquia de san Xosé de Santalla —contigua á freguesía de san Xoán polo sur, segundo se descende polo curso fluvial—.

A razón desa identificación está tamén nos propios documentos do cartulario samonense, pois ata en dous deles se nos fala de senllas igrexas situadas xustamente no entorno do val do río Lóuzara, denominadas san Vincenzo «de Parada» e san Martiño de Vilarxoán, que aparecían alí como sufragáneas dunha terceira, a de santa María do Mao, que na actualidade é unha parroquia do concello veciño de O Incio. Cabe indicar que Vilarxoán é hoxe unha parroquia inciense, colindante precisamente coa de santa María do Mao, aínda que agora se dedica a San Lourenzo, mentres que Parada, como dicíamos, ten que ser unha aldea un pouco máis ao sureste, pertencente á feligresía

---

<sup>61</sup> Samos, doc. 34 (an. 932).

<sup>62</sup> Samos, doc. 2 (an. 951).

<sup>63</sup> Samos, doc. 39 (an. 962).

samonense de san Xosé de Santalla —de recente creación— e que aínda hoxe conta cun camposanto e unha pequena capela dedicada a Santiago. Dúas igrexas, as de san Vincenzo e san Martiño no val louzarego, sobre as que houbo de existir algún tipo de pugna cara finais do século X, ata que finalmente rematase por chegar ás mans de Samos a propia igrexa de Santa María do Mao por medio dunha doazón, no ano 1007, efectuada por un presbítero e unha monxa, chamados Quendulfo e Gontrode<sup>64</sup>. De feito, precisamente nesta doazón do ano 1007 se recollía a historia previa dos posuidores de santa María do Mao, indicándose que dito templo pertencera ao avó daquel citado Quendulfo, *domnus Busianus*, que este llo cedera a un curmán seu (*consobrinus*), o presbítero Fonsino, quen, á súa vez, llo tería entregado a Quendulfo. É moi posible que, a partir deste relato, se tivese elaborado (ou reelaborado) o segundo dos documentos no que se cita á igrexa de Parada de Lóuzara. Falamos dunha falsificación, cuxa datación retrocedía ao ano 882 pero que, polos confirmadores e intervinientes García Álvarez encadra realmente *circa* 982, na que se contería aquela presunta última transmisión da igrexa do Mao, efectuada por Fonsino. Porén, nesta escritura, en lugar de facerlla a Quendulfo —como se afirmaba en 1007—, a quen beneficiaba Fonsino era a un sobriño seu chamado Ermegildo e alcumado Menendo<sup>65</sup>. Xa que logo, esta falsificación seguramente

<sup>64</sup> Samos, doc. 98 (an. 1007). Cabe indicar tamén, a favor desta identificación, que na avinza outorgada en 1195 polo bispo Martiño de Braga a raíz do preito entre a catedral de Lugo e o mosteiro de Samos pola posesión de varias igrexas, se mencionaban tanto as de san Xoán e san Cristovo de Lóuzara como tamén, precisamente, a de *Sancti Vincentii de Parata* e outra máis, a de *Sancto Ysidori de Lauzara*, entre a listaxe dos templos que se lle recoñecían ao cenobio samonense (vid. Samos, doc. 49). A nosa percepción encaixa perfectamente coas conclusións de López Alsina ao estudar os límites das igrexas de San Xoán e de San Cristovo, pois segundo el, cara o ano 800, o val se subdividiría polo menos en catro feligresías de límites estables, definidos e recoñecibles: «De norte a sur y a falta de informaciones sobre las iglesias de Fonfria y Louzarela, el valle consta estar fraccionado internamente en las feligresías de Gundriz, San Cristóbal de Lóuzara, San Juan de Lóuzara, y, al menos, otra más al sur de esta última» (LÓPEZ ALSINA (1993), «Millas *in giro ecclesiarum*», p. 173). Esa parroquia máis ao sur é hoxe a de San Xosé de Santalla, de recente creación. Mais por esta época, seguramente, o seu espazo se houbo de dividir en varias feligresías de inferior tamaño. Dúas delas deberon ser, xa que logo, a de San Vincenzo [de Parada] de Lóuzara e a de San Isidoro [de Bustofrío] de Lóuzara (pois hoxe esta seguramente se corresponde coa actual capela de San Sidro de Bustofrío, integrada na parroquia de San Xoán).

<sup>65</sup> Samos, doc. 153 (an. [982?]).



buscaba dalgún modo modificar e retrotraer no tempo a posesión daquel dominio, sito na comarca do Incio, por razóns que hoxe se nos escapan, pero que, de novo, serven para demostrar a presión incesante que a congregación samonense exerceu sobre as terras regadas polo Lóuzara, así como tamén o seu afanado interese por estender os seus dominios por toda a zona próxima ao cenobio polo sur<sup>66</sup>.

Deixando de lado agora a cuestión das posesións xunto ao río Mao, retornemos outra vez ao centro dos nosos intereses. Neste sentido, cabe salientar que a ampliación dos dominios samonenses no Lóuzara non remataba coa obtención da igrexa de san Vicente de Parada ou daquela vila doada en Praducelo, senón que o proceso de adquisición de propiedades continuaría no tempo. E outra proba diso é a doazón dunha vila *in Lauzara* por parte de Menendo Díaz á altura do ano 973 ou doutra chamada *ad Pontem* —act. prob. A Ponte—, tamén no territorio de Lóuzara, realizada pola unha *ancilla Christi* Gontrode en 1030<sup>67</sup>.

Desta maneira, inmersos neste proceso de expansión do patrimonio señorial de Samos, é como chegamos a mediados do século XI. Un momento importante, porque, agora si, volvemos a recibir noticias sobre os *homines* habitantes nesas terras do val do río Lóuzara. É dicir, sobre os campesiños que vivían nas terras de Samos, que servían ao mosteiro como rendeiros e dos que había máis dun século que non sabíamos nada. Por fortuna para nós, como dicimos, volven aparecer agora na documentación. E volven, para facelo na forma dun inventario de persoas: na súa consignación nun inventario sen data —como adoita suceder a miúdo con esta tipoloxía documental— pero que se afirma que fora elaborado en tempos do abade Diego de Samos, e baixo o reinado de Fernando I e de dona Sancha, facendo que Lucas Álvarez lle outorgue a data tentativa nun

<sup>66</sup> Sobre este documento falso, *vid.* GARCÍA ÁLVAREZ (1959), «El obispado de Orense», pp. 290-293.

<sup>67</sup> Samos, docs. 175 (an. 973) e 149 (an. 1030), respectivamente. Hai dous lugares no val denominados A Ponte, un en San Xoán de Lóuzara e o outro na cabeceira do val, aínda en territorio de Pedrafitá do Cebreiro, feligresía de San Xoán de Louzarella; se cadra algún deles, máis probablemente o primeiro, fose o da localización da segunda das *villae* adquiridas polo cenobio.



intervalo de tempo que vai do ano 1038 ata o 1057<sup>68</sup>. Tratándose dun documento deste tipo, que servía para recapitular ou para facer balance das posesións e do patrimonio do cenobio, mesmo poderíamos conxectar que puidese ter sido elaborado cara o final do mandato daquel abade, pero nada nos permite afinar máis na datación tentativa xa proposta. O que si parece desprenderse do seu contido é o feito de que, nalgún momento impreciso, tería xurdido algún tipo de discrepancia sobre o señorío destes *homines*, e que foi a raíz de tal problema que se decidiu elaborar o rexistro en cuestión para poder censalos, controlalos e demandalos como unha posesión de Samos.

Certamente, o propio relato que da paso ao inventario de persoas indica que a listaxe foi redactada grazas ao testemuño e xuramento, efectuado na igrexa de *sancti Salvatoris de Monasteriolo*<sup>69</sup> por cinco frades samonenses. Indícase tamén, sen máis especificación, que esas cinco testemuñas foron sometidas a algún tipo de proba ritual para comprobar a veracidade do que tiñan declarado e xurado, o que supón, posiblemente, unha ordalía *caldaria*, frecuente nos xuízos por xuramento. Así, efectivamente, no documento empregábase a expresión formular habitual para referir que, despois de pasados tres días, os xuradores sometidos á pena en cuestión foran examinados e que se lles encontrara «limpia» a man coa que sostiveran a pedra quente (*ad III<sup>m</sup> diem apparuit limpida*). Por tanto, inocentes e veraces na súa declaración<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Samos, doc. 123 (an. [1038-1057]) e véxase tamén o Anexo 2.

<sup>69</sup> Probablemente, o lugar de Mosteiró, Santa María de Goó (O Incio). En efecto, a *ecclesiam de Monasteriolo* serialle confirmada a Samos na bula papal de Alejandro III de 1175 (Samos, doc. 53), situándooa *in terra de Lemus* (i.e. da Somoza de Lemos, no Incio). Era citada xusto despois das igrexas de Sta. M<sup>a</sup> de Tuimil (Bóveda) e de Sto. Estevo de Eirexalba (O Incio) e inmediatamente antes das de San Tomé de Castelo de Somoza e de Rubián de Cima (ambas do Incio). Unha secuencia que apunta claramente a que *Monasteriolo* se tiña que localizar tamén naquela mesma zona. E, efectivamente, como dicíamos, ao pé do río Mao, xunto ao embalse de Vilasouto, na parroquia de Santa María de Goó (que é veciña ademais da de Eirexalba), se encontra esa aldea de Mosteiró, topónimo que sen dúbida deriva daquel diminutivo *monasteriolo*. Hoxe non queda rastro de igrexa ou de capela ningunha alí.

<sup>70</sup> Xa tivemos ocasión de atoparnos coa *pena caldaria* no xuramento efectuado polos *homines* que habitaban no condado de Présaras e que estaban en disputa entre a catedral lucense e o mosteiro de Sobrado en: Sobrado-I, doc. 109 (an. 986-999).

O que temos ante nos é un inventario de carácter xenealóxico como os que xa comentamos en varias ocasións. Unha escritura verdadeiramente multitudinaria, na que chegan a consignarse, nominalmente, ata 307 persoas —158 homes e 149 mulleres— xunto con algúns outros fillos e netos anónimos, cuxa cantidade non é posible inferir das expresións utilizadas (*genuerunt filios et filias* ou *et de illis nati sunt filios et filias*); expresións que aparecen ata nunha vintena de ocasións. Se acaso, se acordamos que o uso do plural *filios-filias* indica a existencia de, polo menos, dous descendentes, teríamos que o inventario refire a presenza, como mínimo, doutras 40 persoas máis. Con todo, é imposible atinar dun xeito exacto o número total de individuos inventariados realmente, aínda que todo indica que o poderíamos elevar por enriba dos 350<sup>71</sup>. Unha gran cantidade de servos, que reflicte, deste modo, que o dominio sobre os *homines* exercido por Samos nestes territorios aumentaba en paralelo a como o facía tamén o dominio sobre as terras.

Como dicíamos, a relación en cuestión ten carácter xenealóxico, e é redactada dun xeito bastante ordenado, referindo aos individuos da primeira xeración dunha familia e, a seguir, a tódolos seus descendentes, para despois pasar a comezar de novo co reconto doutra familia distinta. En total, rexístranse 23 familias en primeira xeración, e o máis normal é que se contabilicen ata 3 xeracións consecutivas: a dos pais, a dos fillos/as e a dos netos/as, aínda que existen algúns

---

<sup>71</sup> Reyna Pastor contabiliza a 366 persoas debido ao feito de que está a contar tamén a todos eses descendentes anónimos cuxa presenza foi consignada por Lucas Álvarez nos seus cadros xenealóxicos, utilizando varias letras «X». Sexa como for, de ningunha maneira se pode inferir do texto do documento —Samos, doc. 123— que cada «X» deses cadros de Lucas se poida corresponder cunha persoa, por canto, como dicimos, das expresións *genuerunt filios et filias* ou *et de illis nati sunt filios et filias*, é imposible saber de cantos individuos se estaba a falar. Só se asegura simplemente que os houbo, e que eses fillos e fillas eran tamén, todos eles, unha posesión samonense, sen importar a súa cantidade exacta. *Vid.* PASTOR (1990), «Poder y familia en la sociedad foral», p. 189, cos cadros de Lucas Álvarez reimpresos nas pp. 196-201. Igualmente a edición orixinal dos cadros foi publicada polo propio LUCAS ÁLVAREZ xunto coa edición do tomo monástico en Samos, pp. 573-579. Ademais, remitimos tamén á revisión do texto e os cadros elaborada por nós e recollida no Anexo 2 deste traballo.

casos en que se chega ata unha cuarta xeración e outros nos que só foron censados pais e fillos/as<sup>72</sup>.

Tódolos individuos aquí consignados eran *homines* de Samos e habitantes de Lóuzara, pero non todos naceran alí. De feito, é relativamente frecuente que se indique a existencia dunha certa exogamia á hora de encontrar *marito* ou *mulier*. Así, dos 87 enlaces e parellas que se rexistran no documento, en 29 deles —é dicir, nun 33% dos casos— un dos cónxuxes era foráneo. Sendo máis frecuente que as mulleres viñesen de fóra do val para casar (20) —como correspondía á práctica virilocal, a máis habitual—, pero habendo tamén varios casos de homes que, provenientes doutro lugar, se estableceran nesas terras cunha muller de Samos (9). Ademais, e do mesmo xeito, a exogamia matrimonial facía que algún dos nados no val acabase casando fóra e por tanto abandonándoo, algo que semella ocorrer polo menos en dúas ocasións, con senllas mulleres<sup>73</sup>. E mesmo dispoñemos do rexistro dun caso de posible adulterio ou relación extramatrimonial que deu como froito a un fillo, cuxa nai era casada e moradora en Lóuzara, pero cuxo pai, en cambio, era alleo ao dito val. Resulta evidente que a Samos lle interesaba ter controlados a todos os descendentes dos seus continxentes servís, fosen ou non o produto dun recto matrimonio<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Como dicíamos, véxanse os cadros xenealóxicos do documento en, Samos, pp. 573-579 e no Anexo 2. Tanto na nosa transcripción como na de LUCAS ÁLVAREZ se rexistra a 23 familias, porén, existen certas dúbidas á hora de interpretar o texto referido ás familias que recolleemos como L11 e L15, do mesmo xeito que é posible que os patrucos de L9 e L10 fosen irmáns e, por tanto, en realidade, parte dun mesmo tronco familiar cuxo antepasado directo xa non foi rexistrado. Sobre estas cuestións véxanse as notas a rodapé ao texto do documento recollidas no Anexo 2.

<sup>73</sup> Referímonos a (*vid.* Samos, doc. 123 e Anexo 2):

1. A cuarta filla, e anónima (!), de *Pelagius Recosendiz* e de *Gonzina Ataniz: Pelagius Recosendiz presit mulierem in Onitio nomine Gonzina Ataniz et de illis nati sunt Atane, et Munio, et Maria, et mulier de Martino Moniz de Riaticos.*
2. A terceira filla de *Godina* e *Vistremirus*, e por tanto neta de *Gonterigus Desteriguiz: Godina presit maritum in Omano nomine Vistremirus et de illis nati sunt Petrus, et Pelagius, et mulier de Roderico Vimaraz de Arogio.*

<sup>74</sup> É o caso de *Lilli*, quen ademais do seu *maritum* chamado *Abdino* e orixinario de O Incio, co que tivo 2 fillos, procreou tamén a unha terceira filla dun tal *Vimara Moniz de villa Stragis* (Estraxiz, Samos) (Anexo 2 e Samos, doc. 123). Como dicimos, posiblemente esteamos ante unha relación extramatrimonial, por canto non é infrecuente que se rexistren segundas nupcias neste documento e

Respecto dos lugares de procedencia destes individuos foráneos instalados nas terras do val, a maioría dos identificables son topónimos de territorios e de freguesías xeograficamente próximos ao Lóuzara e encadrados na rexión do entorno de Samos. Ata tal punto é así, que en varios dos casos foi máis dun individuo o que se instalou en Lóuzara provindo dun mesmo lugar de fóra do val pero inmediato a el, como ocorre coas próximas terras do Mao e do Incio, que proporcionaban a nove e a cinco inmigrados cara o Lóuzara, respectivamente<sup>75</sup>. Por non dicir que estes topónimos, cando podemos identificalos, se refiren case sempre a lugares nos que Samos xa tiña previamente dominios e posesións, tanto no caso dos achegados ao propio val, que son os máis —como dixemos—, como no caso daqueles territorios un pouco máis afastados pero que tamén eran a orixe dalgúns dos individuos que se viran obrigados a emigrar ao Lóuzara para establecerse. Así, os casos nos que se certifica a instalación dalgún individuo procedente dos territorios bercianos son un bo exemplo disto, pois veñen exactamente dos mesmos espazos que, repetidamente, aparecían referidos por outros documentos do tomo, nos que se rexistraban as posesións ou as novas adquisicións inmobiliarias da abadía samonense. Isto mesmo é, exactamente, o que ocorre co lugar de Villasinde, en Vega de Valcarce, de onde procedían

---

sempre se fai indicando de maneira explícita que se trata de *alia muliere*. Con todo, é certo que todos os casos rexistran segundas esposas e que o de *Lilli* é o único no que é precisamente unha muller a que se une sexualmente a dous homes diferentes, polo que existe a posibilidade de que esteamos tamén ante algunha consecuencia do patriarcado imperante á hora de relatar unha posible segunda familia para ela. *Vid.* tamén PASTOR (1990), «Poder y familia en la sociedad foral», p. 193.

<sup>75</sup> En total, en Samos, doc. 123 [Anexo 2] encontrámonos con 17 topónimos diferentes para indicar a procedencia daquelas mulleres e homes instalados e que non eran orixinarios dos territorios do val do Lóuzara. A maioría dos que puideron ser identificados encóntranse, como dicíamos preto desta zona. Os que se repiten, indicando a procedencia de máis dun individuo, son, por orde de aparicións (entre paréntese o número de casos): *Homano/Omano*→O Mao (9); *Onitio*→O Incio (5); *Latrito*→? (3); *Villar Arsindi*→Villasinde, en Vega de Valcarce-Bierzo (3); *Villa Stragis*→Estraxiz (2); *Campos*→pode tratarse do mesmo Campos de San Cristovo de Lóuzara ou tamén de Os Campos, en Sta. Mª da Lama, concello de Láncara (2); e *Fruitux de Sarria*→Freituxe (2). A listaxe dos que aparecen só nunha ocasión, por orde alfabética: *Arogio*→?; *Beriz*→Bierzo?; *Galegos*→Santa Mariña de Galegos, en Láncara; *Lamartin*→Lamartín, en Sta. Mª de Loureiro; *Lastras*→Lastres, en Renche; *Riaticos*→Reádigos, en Sta. Mª de Reboiro, O Incio; *Santo Pelagio de Sortova*→?; *Sarria*→Sarria; *Vigo*→Varias posibilidades: Vigo do Real, en Renche, Vigo de Sarria e Vigo de Fafián en Sarria, ou Vigo de Galegos en Láncara; e *Villa Mediana*→Vilameá, en Sta. Mª do Mao ou en S. Martiño de Romelle.

tres dos *homines* de Samos en Lóuzara e onde, precisamente, este mosteiro recibira, xa por volta do ano 988, o dominio sobre unha serie nominal de *homines* servís de mans do rei Vermudo II<sup>76</sup>.

En conclusión, o estudo deste inventario do Lóuzara vén a certificar claramente aquilo que xa estudamos ao falar do matrimonio e do parentesco do campesiñado, a saber: que os súbditos dun señorío habían de casar na inmensa maioría dos casos dentro dos límites deste e que, nalgúns circunstancias, o propio axente señorial revestía tal poder sobre algúns deles, que mesmo podía dirixir directamente a política matrimonial dos seus rendeiros e trasladalos dun lugar a outro, co obxecto de que conformasen novas familias campesiñas e de que continuasen así a traballar nas terras señoriais<sup>77</sup>.

Respecto deste documento samonense, como ocorre noutros casos de inventarios de persoas, non podemos afirmar dun xeito absolutamente categórico que esteamos diante de individuos carentes de liberdade xurídica, pero todo parece apuntalo. Non cabe dúbida ningunha de que o dominio de Samos sobre eles era certamente moi severo —podendo mesmo decidir a discreción sobre a súa vida e instalación territorial—; tampouco de que a súa suxeición e adscrición eran case plenas; que todos eles formaban parte das posesións monásticas —e que como tales eran demandados—; e que, ademais, se trataba de campesiños suxeitos a servidume económica, pois vivían e traballaban nas terras samonenses, dentro do val do Lóuzara. Ante tantas evidencias, tanto María Inés Carzolio como Fernando López

---

<sup>76</sup> Vid. Samos, doc. 56, an 988. Outros documentos posteriores nos que continúa aparecendo Villasinde entre as posesións e as novas adquisicións do mosteiro son: Samos, doc. 53 (an. 1175: *ecclesia de Sancti Petri de Villa Sindri cum omnibus hereditatibus et servicialibus atque pertinentiis earundem ecclesiarum*, pp. 155-156) e doc. 54 (an. 1125: *in valle Carcer villa quam vocitant Villa Sindri in ipsa hereditate qui fuit de Munio Fernandiz et de sua iermana Marina Fernandiz, quam vedidit pro C<sup>m</sup> et X<sup>m</sup> solidis*, p. 164). Sobre as posesións de Samos no Bierzo, véxase en xeral RODRÍGUEZ GONZÁLEZ (2009), «El papel de los monasterios gallegos», esp. as pp. 121 e 124, sobre a igrexa de Villasinde e sobre os *homines* doados por Vermudo II, respectivamente.

<sup>77</sup> Vid. PASTOR (1990), «Poder y familia en la sociedad foral», pp. 194-195.

Alsina, cada un pola súa conta, si interpretaron directamente que se trataba de persoas de condición xurídica non-libre<sup>78</sup>.

Por outra banda, desgraciadamente non se nos indica en que vilas e lugares concretos, dentro do val, habitaban estes individuos. Xa que logo, tampouco podemos saber se estes *homines* eran ou non descendentes dalgúns dos que pactaran co mosteiro alá polo ano 878 ou se, pola contra, foran non-libres instalados para o traballo naquela *reserva* que se acoutara Samos no 909 —parecen moitas familias, para que así fose—. Si podemos afirmar, non obstante, que o proceso de presión señorial sobre as terras do Lóuzara tiña afondado bastante ao longo do século X, e que moitos dos que alí habitaban viron como, *de facto* —se non tamén *de iure*—, se lles equiparaba cos non-libres. Eran individuos da propiedade de Samos polos seus corpos e pola súa orixe xenealóxica, non só polas terras nas que vivían, por tanto a degradación da liberdade inicial das comunidades do Lóuzara e a súa mobilidade social descendente semellaban agora evidenciarse aínda cunha maior nitidez.

Volvamos ao cartulario para ver se temos a posibilidade de saber algo máis sobre estes individuos que habitaban no val do Lóuzara e que Samos reclamaba como seus. Se continuamos avanzando no tempo, podemos comprobar como, efectivamente, estas terras bañadas polo río Lóuzara e os *homines* que as habitaban non só suscitaron o interese de Samos, senón que foron outros señoríos tamén os que conseguiron acceder ao dominio parcial do val. De aquí se deriva, moi posiblemente, aquela disputa que xa suscitara o inventario de mediados do século XI que acabamos de ver. E dicimos isto porque as relacións nominais de persoas non desaparecen coa elaboración da escritura anterior. Todo o contrario. Entre os anos 1064 e 1103, atopámonos con outros catro documentos nos que se disputaba o dominio sobre algúns dos habitantes do val e nos que, trala conseguinte pescuda e investigación, as persoas foron nominal e

---

<sup>78</sup> CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», pp. 149-157. LÓPEZ ALSINA (1993), «Millas in giro ecclesie», p. 178.



individualmente divididas e repartidas segundo o señorío ao que pertencía cada unha delas. Vaíamos un por un:

Primeiro, á altura do ano 1064, temos constancia dun preito entre o mosteiro de Samos e o de Destriana, pola pertenza de varios dos individuos do Lóuzara e do Incio<sup>79</sup>. É dicir, do noso val e dun dos lugares que, precisamente, proporcionaba máis labregos foráneos para casaren cos habitantes das terras bañadas polo Lóuzara, segundo nos informara o inventario redactado só uns anos antes<sup>80</sup>. De feito, se comparamos a listaxe dos individuos agora certificados e confirmados como posesión de Samos en Lóuzara, podemos ver como, efectivamente, a maioría deles eran os mesmos cabezas das liñaxes servís do inventario anterior, aparecendo ademais, exactamente, na mesma orde na que foran consignados naquela escritura —sen dúbida porque a xenealoxía servil foi a proba utilizada por Samos na súa defensa xudicial, ante as demandas de Destriana—. En concreto, aparecen: *Cardolfe* [L1], *Piniolus* [L2], *Helias* [L3], *Mandinus* [L3], *alter Helias* [L4], *filii de Eirigo* [L5], *Pelagius* [L6] *et suus germanus Menendus* [L7], *Octabia* [L8] e, finalmente, *Salamirus* [L9] e *Gundesindus* [L10], que eran os fillos de Froila (os dous Fróilaz daquel inventario anterior)<sup>81</sup>. Só cinco individuos do Lóuzara confirmados a Samos neste documento de 1064 son máis difíciles de identificar. Porén, todo apunta a que, dun xeito ou doutro, tamén estes formaban parte daquela xenealoxía servil previa.

---

<sup>79</sup> Samos, doc. 113 (an. 1064).

<sup>80</sup> De feito, a partir de que, segundo este documento (Samos, doc. 113) no Incio ao mosteiro de Samos lle pertencía parte da *casata* de Riquilo, podemos imaxinar que aquela muller que tomara *Dauto Vilielniz*, un dos cabezas de liñaxe servil incluídos na xenealoxía —a 16ª familia—, chamada *Godina Riquilaz*, posiblemente pertencía, precisamente, a esa *casata de Riquilo* e, xa que logo, viñera a Lóuzara tamén desde O Incio, pese a que a escritura non o rexistre (*cf. ibíd.*, doc. 123 e Anexo 2). Ademais, tamén na terra do Incio, sabemos da presenza doutros campesiños non-libres instalados (*criatione*), pero que nin pertencían a Samos, nin tampouco a Destriana. Campesiños que si pasarían a ser posesión samonense cando o seu *dominus*, Afonso *proles Osorii* —posiblemente un nobre laico— decidise facer doazón testamentaria deles, a saber, cinco individuos xunto coas herdades en que habitaban e traballaban, á altura do ano 1070 (*vid. ibíd.*, doc. 201, an. 1070).

<sup>81</sup> Samos, doc. 113, *cf.* doc. 123 e Anexo 2 (entre [] recolleamos a correspondencia, precisamente, entre os citados no doc. 113 e os cadros xenealóxicos do doc. 123 do Anexo).



O segundo dos documentos trasládanos xa ao ano 1084. Entrementres, Samos non cesara de adquirir propiedades nas terras do Lóuzara, pois do 1070 ao 1079 obtivera de tres individuos apelidados Quintílaz —e posiblemente emparentados entre si—, outras herdades nas vilas e nos lugares deste val: desta volta en Trascastro de Lóuzara e na Vilela que estaba ao pé da igrexa de san Xoán<sup>82</sup>. Novamente, como fixeran Elarino e Gundilo máis dun século atrás, un destes tres individuos, Rodrigo Quintilaz, tamén se recoñecía a si mesmo como *servus vester* e, ademais, referíase aos monxes de Samos como *patronibus meis* e ao seu abade como *patri meo*<sup>83</sup>. Un recoñecemento outra vez curioso cando menos: era Rodrigo o único dos Quintílaz coa condición de *servus*, mentres o resto dos que, posiblemente tiñan algún tipo de parentesco con el, non o eran? É posible, pero parece bastante improbable. Ou era o recoñecemento ao propio abade do título de «pai» un modo retórico de aceptar a súa submisión ao poder relixioso, pero tamén temporal, do señorío monástico? Xa dixemos que, se tomásemos por literal o seu auto-recoñecemento como non-libres, aquel caso de Elarino e de Gundilo amosaba tamén claras incongruencias. Parece máis ben, polo menos nestes casos, que un uso metafórico de *servus* —no sentido no que o empregou o mesmo papa de Roma— como a máxima fórmula de humildade, era o que podía estar detrás dalgunhas destas auto-identificacións. É dicir, o recoñecemento do poderío de Samos por parte dos seus propios dependentes e un xeito de reverenciar a figura dos monxes e do seu abade<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Samos, docs. 120, 118 e 121 (an. 1070, 1079 e 1079). Cabe sinalar que mesmo no propio inventario xencalóxico se rexistraba tamén a adquisición por compra doutro inmovible no val do Lóuzara por parte de Samos, un inmovible no que, pola redacción do propio inventario, parecía desprenderse que tamén habitaban algúns dos seus *homines*. En concreto, tratábase da metade da *villa* de Frexulfe (*Villa de Frugulfi media quam comparavit abbas domnus Didacus*), Samos, doc. 123 ([1038-1057]) e Anexo 2.

<sup>83</sup> Samos, doc. 120 (an. 1070).

<sup>84</sup> Xa Carlos de Ayala chamou a atención sobre esta posibilidade ao estudar nos documentos de León a aparición dos *servi*, rastrexando se detrás se agochaba ou non unha condición escravista, e concluindo que «la palabra *servus* constituye, pues, un signo terminológico de *sumisión, simbólica o real*», AYALA (1993), «Realidad social y feudalización», p. 231 (o resaltado en cursiva final é un engadido). Este tipo de reverencias submisas con expresións vinculadas á escravitude xurídica non

En calquera caso, despois desas adquisicións, chegados ao mencionado ano 1084, como dicíamos, encontrámonos con outra investigación sobre os *homines* que habitaban no val. Agora facíase para delimitalos entre o dominio da congregación samonense e o dominio real da administración monárquica periférica, que estaba representado a través de Nuño García, como o tenente real nas terras do Courel<sup>85</sup>. Os apelidos de carácter patronímico aquí consignados, *Helias*, *Riquilaz*, *Menendiz*, lémbrennos novamente ás familias servís louzaregas que viñan sendo disputadas unha e outra vez. De feito, vemos, por exemplo, como aquela mesma *Lilli* que tivera unha filla froito dunha relación extramatrimonial segundo a xenealoxía de Samos, era agora asignada á autoridade reguenga, e non se lla confirmaba como posesión samonense —como se indicara na xenealoxía en cuestión décadas atrás—, mentres que o seu irmán, *Leovegildus*, si habería de continuar baixo o dominio do mosteiro. A división e a separación dos individuos afectaba directamente a irmáns descendentes dunha mesma parella. Mais tamén o facía coas propias

---

debía ser só parte da retórica formular e protocolaria das relacións entre os membros da xerarquía eclesiástica, senón que dispoñemos dalgún que outro exemplo na nosa documentación de transaccións nas que os doantes se recoñecen a si mesmos como humildes súbditos dalguén máis poderoso, con esa mesma retórica: *vid.* Sobrado-I, doc. 30, an. 955 (o receptor é o monarca: *uobis domno nostro dominissimo domno Hordonio principi, nos serui uestri Honoredus et filii mei Quintila et Egilo*); ou Samos, doc. 132, an. 978 (agora novamente ao abade de Samos: *ego exiguus famulus uester Ermegildus cognomento Menendus et coniux mea Eldonza*). Por suposto, en ningún dos dous casos nos encontramos ante non-libres; nada máis lonxe da realidade. A entidade das doazóns realizadas desbota por completo tal posibilidade: no segundo caso mesmo falamos case con seguridade de nobres. Igualmente, tamén este tipo de verbas as poñía Xiraldo, autor de parte da *Historia Compostellana*, na boca dun simple habitante do burgo de Logroño, en cuxa casa se hospedaba o bispo de Porto, quen, a pesar de ir de incógnito, fora recoñecido polo seu hospitaleiro: «En otro tiempo te conocí y te amé, como corresponde a un obispo tan bueno y tan honesto, no temas ahora a un siervo [ed. lat. *mancipio*] que te quiere», *HC*, II.13.2 (p. 323). Sen dúbida, este tipo de fórmulas de humildade —e de humillación— eran propias do recoñecemento do superior status daquel ao que se rendían. Eran unha mostra máis desa dualidade semántica inherente ao léxico de *servire/servitium*, é dicir, servizo honorable vs servizo deshonroso ou servizo servil —valga a redundancia— (LALIENA (2012), *Siervos medievales*, p. 46). Formaban parte esencial da ritualidade social aparelhada ao honor, a honra e o poder da «homenaxe» feudal, sendo así que podían chegar a darse mesmo na propia xestualidade física, cando as fontes nos permiten achegarnos ata ela, e cuxa significación, en certos casos, podía aparecer con significación ambivalente: CARVAJAL (2017), *Bajo la máscara del «regnum»*, pp. 276-281. Con respecto á conexión entre a sacralización do honor a través da ritualidade, *vid.* PITT-RIVERS e PERISTIANI (1993), *Honor y gracia*.

<sup>85</sup> Samos, doc. 124 (an. 1084).

parellas conxugais, das que se demandaba a posesión de cada un dos cónxuxes, por cadansúa autoridade señorial. Non só iso. Polo mesmo documento, ademais de todo este reparto de *homines*, tamén se confirmaba a posesión dalgunhas herdades e *villas* para o tenente real, afirmándose que as restantes en disputa eran todas posesións de Samos. Entre as ditas propiedades tamén encontramos apelidos que nos resultan familiares, como é o caso daqueles Quintílaz que fixeran doazóns a Samos uns anos antes. En concreto, ao tenente Nuño García confirmábaselle a autoridade sobre unha cuarta parte de *Villela qui fuit de Cidi Quintilaz*, ou o que é mesmo, correspondíalle un cuarto daquel inmovible que Cidi lle tiña doado aos monxes de Samos había pouco máis de catro anos<sup>86</sup>.

Xa no século XII, á altura do ano 1103<sup>87</sup>, os problemas polo dominio sobre as familias servís campesiñas do Lóuzara volvían saír á luz, e o conde don Raimundo de Borgoña decidía instigar unha nova pescuda para delimitar as posesións, tanto en terras como en *homines*, dos señoríos de Samos e da administración real do Courel, dentro dos territorios daquel val<sup>88</sup>. Como era de esperar, o reparto supuña a división por metade dalgúns dos descendentes, e mesmo o fraccionamento dalgún individuo, no caso de que a cantidade de fillos nados fose impar. Unha situación que quedou rexistrada tanto na pescuda en cuestión, como noutra *notitia* elaborada ese mesmo ano de

<sup>86</sup> Véxanse novamente: Samos, doc. 123 [Anexo 2], para a localización de Lilli —*vid.* tamén nota a rodapé nº 74—; *ibid.*, doc. 124, que é o documento que agora nos concirne; e *ibid.*, doc. 121, coa doazón efectuada por Cidi Quintilaz.

<sup>87</sup> Novamente, entre aquel documento do ano 1084 e estes que agora imos analizar, do 1103, Samos volvía facerse con outra propiedade inmobiliaria no Lóuzara: Samos, doc. 166 (an. 1098).

<sup>88</sup> Samos, doc. 116 (an. 1103). Outra vez se reparten tamén varias *villae* entre a autoridade do abade de Samos e do tenente real no Courel. A división, en moitos casos, é totalmente complementaria, correspondéndolle un tercio do territorio a unha parte e os dous restantes á outra. Algo que ocorre con *Quintanella*, con Locai ou con Lousadela (xa na parroquia de Seceda, Folgoso do Courel, preto do final do val do Lóuzara e do lugar no que o curso do río desemboca na corrente do Lor). Nalgún outro caso, Samos posuía a metade do señorío sobre un lugar, pero non podemos saber a quen pertencía a metade restante, se cadra a outro axente señorial, ou se cadra era do dominio da propia comunidade campesiña que alí habitaba. Sexa como for, esta complementariedade e esta precisión matemática nas reparticións non deixa de parecerse moito a outra efectuada, nada máis e nada menos que dous séculos antes, entre os bispos de Iria e de Coimbra, demostrando que as prácticas señoriais tendían a ser moi semellantes a pesar do paso do tempo: *vid.* *PMH*, doc. 13 (an. 906).

1103 e derivada, sen dúbida, da mesma pugna señorial<sup>89</sup>. Da onomástica, unha vez máis nos resultan familiares e identificables varios dos patronímicos, así como tamén os nomes dalgúns dos individuos repartidos. En consecuencia, todo fai notar que as disputas se debían a que as relacións conxugais dos servos e servas de Samos non estiveran tan controladas polo cenobio como aquela primeira xenealoxía de mediados do século XI quería facer ver. Do mesmo xeito, os intereses doutros axentes señoriais por esta zona facían que o dominio samonense non puidese impoñerse sobre todo o val do Lóuzara dunha maneira absoluta, como de seguro era intención da comunidade monástica. Razón demais para que xurdisen os conflitos e as disputas de carácter interseñorial, como as que nos demostran estes documentos.

Chegados a este punto, é o momento de recapitular un pouco e de ver como remata todo este proceso. Como tivemos ocasión de ver, as leas e as tensións entre a autoridade real e a de Samos polo dominio do val do Lóuzara e dos seus habitantes foron permanentes e houberon de saldarse coa negociación entrámbalas dúas partes. Non sabemos o porqué deste agudo interese polo control daqueles territorios. Quizais no caso da abadía se debese simplemente á súa proximidade xeográfica para co mosteiro; ou quizais nesa zona houbese algún recurso económico de carácter inusual<sup>90</sup>. Porén, o que sabemos é que ao longo do século XII Samos continuaría coa expansión da súa autoridade por todo o val e, así, xa en 1112, parecía obter da raíña Urraca a cesión definitiva. Por ela, a abadía recibía a cesión dos *homines et hereditates* do territorio de Lóuzara, tanto daqueles que

---

<sup>89</sup> Samos, doc. 117 bis (an. 1103).

<sup>90</sup> Segundo as cantidades outorgadas para o «Voto de Santiago» ao longo do século XI, as vinte e dúas igrexas do *circuitu* de Samos (Mao, Estraxiz, Renche, Lousada, Suñide, así como varios outros lugares do entorno de Sarria) estaban obrigadas á entrega dunhas módicas cantidades textís en lenzos ou en *bracales* («Bragal de tela de lino grueso; pieza de esta tela», MENÉNDEZ PIDAL (2003), *Léxico hispánico*, p. 96). O único lugar que se saía desta norma era, precisamente, san Cristovo de Lóuzara, que habería de pagar dous modios de ferro: *vid.* Samos, doc. 246 ([ca. 1058]). *Vid.* LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 183 e 182-183, n. 207. Segundo Maximino Arias, no Lóuzara, en San Xoán e San Cristovo, tería establecido a abadía samonense «uno de sus mejores prioratos o granjas con dos herrerías, una en Santalla y otra en Gundriz» (ARIAS (1992), *Historia del monasterio*, p. 37; sobre as ferrerías louzaregas, xa de época Moderna, p. 286).

fosen pertencentes ao reguengo como ao condado, para que pasasen a darlle ao mosteiro os tributos e os traballos comunitarios (*fiscalia vel fazendaria*), que lle debían dar á coroa<sup>91</sup>. Polas referencias xeográficas outorgadas na escritura, semella que o que a raíña estaba a cederlle a Samos era a plena autoridade sobre todo o val, pois, en concreto, falábase de *quantos ibi habent de parte de Kaule de illa Petra Fita usque in Eira Patron*. Está claro que este último topónimo se refire ao lugar Airapadrón, mentres que, posiblemente, aquela *Petra Fita de parte de Kaule* fose Pedrafita do Courel. A nosa identificación semella bastante acertada, por canto ámbolos dous lugares se atopan, exactamente, nos límites extremos do territorio e marcan claramente a divisoria do val do Lóuzara para cos vales contiguos: para co do río Lor polo sueste, no caso de Pedrafita do Courel, e para cos dos ríos Sarria e Mao polo noroeste, no que respecta a Airapadrón. Unha situación estratéxica a destes dous límites que nos permite interpretar que Samos acadaba, agora si, o control sobre tódolos habitantes desta disputada comarca. De feito, a partir deste momento xa non volvemos a ter máis noticias sobre os *homines* de Lóuzara, nin de máis disputas. A decisión da raíña pareceu darlle unha solución definitiva ao conflito.

Así mesmo, é preciso engadir que desta escritura copiada no tomo samonense se conserva outra copia simple en pergamino, albergada no AHN e datable no século XIII. A anotación é de interese por canto esta outra versión do diploma nos ensina que os copistas compiladores do cartulario abreviaron o seu contido ao incorporala no libro monástico. Un acurtamento que afectou ao escatocolo, reducindo e alterando a orde dos múltiples confirmantes da carta real, pero tamén xustamente ao detalle sobre os límites do couto de Lóuzara que dona Urraca estaba a conceder. Así, inmediatamente despois de indicar os dous lugares extremos xa mencionados, a escritura engadía unha pasaxe que non foi incluída no tomo e na que se recollía o circuito

---

<sup>91</sup> Samos, doc. 117 (an. 1112). ARIAS (1992), *Historia del monasterio*, pp. 129-130.

completo dos termos acoutados, dos que só parece claramente identificable na actualidade a referencia a Foilebar<sup>92</sup>.

Todo apunta por tanto a que se trataba de todo o val. A confirmación das nosas sospeitas proporcionanola outra escritura: o inventario realizado polo abade don Pedro Fróilaz de todo canto acrecentara para o mosteiro de Samos durante a súa prelatura, datado en 1125. Nel consignáronse, entre outras moitas por suposto —trátase do documento máis extenso dos copiados no libro tomo—, esas doazóns realizadas por dona Urraca. Pero foron rexistradas dunha maneira máis detallada de como as refería o diploma de 1112, afirmando que a raíña terminou por concedelas a cambio de certa cantidade de prata e ouro non especificada polo inventario, pero que grazas á propia escritura sabemos que ascendeu a *XXX<sup>a</sup> VI marcos de plata et II<sup>os</sup> cavallos obtimos cum suis sellis et cum suis frenis*<sup>93</sup>. Vexamos:

*In Lauzara, uillas<sup>94</sup> quas regina illa domna Urraca  
pro munera<sup>95</sup> superius nominata dedit in hanc uolo  
scripturam sonare, id est: omnes homines et hereditates*

<sup>92</sup> Esta versión foi editada en ARIAS (1983), «El monasterio de Samos durante los siglos XI y XII», pp. 68-70 (doc. 6). Ademais, consultouse o manuscrito dixitalizado (AHN\_Clero-Regular\_Carp. 1240/5). A pasaxe completa (parte omitida no tomo resaltada entre [...]): *Et in terra de Lauzara, homines et hereditates quantos ibi habent de parte de Kaule de illa Petra Fita usque in Eira Patron. [Deinde per Foilobar et per riu de Pereira, deinde per Aropus de M...da et per Lausadela, per Meuzon, per Lausadinas, inde a Petra Fita per lacuna de Molozinos, per tarauum de Nabeda, per Atosio Cauado, per furcu de Eripio, deinde per Attratan usque in Eira Patrom]; quantum ibi habeo de meo regalengo et de meo condado, [et uillas nostras nominatas Parata et Beileu], et quantum debent nobis facere de fiscalia vel facendaria, faciant vobis... (cf. Samos, doc. 117).*

<sup>93</sup> Samos, doc. 117 (an. 1112).

<sup>94</sup> Lucas Álvarez transcribe «II<sup>as</sup>», porén, unha vez consultado o manuscrito (fol. 25v), todo apunta a que a abreviatura aquí citada se compón dunha «u» cos grafemas «<sup>as</sup>» sobrepostos. Tratándose dun inventario de posesións, todo fai indicar que a resolución de tal abreviatura non pode ser outra que *uillas*.

<sup>95</sup> A referencia a esta *munera superius nominata* (transcrito por Lucas Álvarez como *munia*) é sen dúbida a cantidade de ouro e prata que a raíña Urraca tería recibido dos monxes de Samos e pola que lle outorgou ao cenobio outras posesións á parte destes *homines et hereditates* de Lóuzara. Ata en dúas ocasións anteriores no inventario se facía referencia a tal diñeiro: (1) *que regina domna Urraca, pro plata qua levavit, dedit*; (2) *item alias quas dedit regina domna Urraca pro argento et auro, in era MCL<sup>a</sup>* (Samos, doc. 54, an. 1125 —pp. 159 e 160—).



*que fuerunt de regalengo et de Caurelle et de Condado et de Destriana, quantos fuerunt intra terminos de Petra Fita usque in Eira Patron, et de Miranda usque in Sancta Marina, et per totum circuitum et per illa archa de super Castro de Humano totum dedit at Samanos*<sup>96</sup>.

Queda claro. Todo canto dereito tiña alí a institución monárquica, xa fose en reguengo, xa a través da tenencia do Courel, xa en territorios condaís ou xa en posesións do mosteiro de Destriana, pasaba ás mans de Samos. E todo isto na parte central e máis extensa do val do Lóuzara: de sueste a noroeste, desde Pedrafita a Airapadrón, e do nordés ao extremo sur-suroeste do val, desde Santa Mariña ata Miranda<sup>97</sup>.

Cabe aclarar que a razón que orixina esta cesión da autoridade sobre os homes libres do Lóuzara por parte de Urraca volvera estar no xurdimento de máis problemas respecto dalgúns dos alí habitantes. En concreto, agora falábase da xurisdición do condado de Parada<sup>98</sup>, é dicir, seguramente daquelas mesmas terras dependentes dunha igrexa de San Vincenzo que xa sabemos que formaban parte do patrimonio de Samos dende había máis dun século. Segundo parece, certos *homines* deste citado condado, nunha nómina de 33, lle foran concedidos ao rei Vermudo II polo abade Fulxencio de Samos, obrigándoselles a

---

<sup>96</sup> Samos, doc. 54 (an. 1125 —cita p. 160—).

<sup>97</sup> O lugar de Santa Mariña pertence hoxe á parroquia de Santo André de Gundriz, e localízase na parte alta do val do Lóuzara, xusto no lugar onde este se comeza a anhear, e despois de que o curso fluvial teña pasado por Fonfría e Louzarella. No que respecta a Miranda, é un lugar que non parece corresponderse con núcleo de habitación ningún, pero que, por outros documentos, sabemos que se situaba no entorno das parroquias meridionais do Incio e, por tanto, no límite suroeste do val do Lóuzara (*vid.* Samos, docs. 109, 231 e 232 —unhas escrituras nas que, nota importante, Miranda sempre aparece tamén como lugar limítrofe—). Non só iso, hoxe en día, os montes que se encontran no espazo xa próximo á desembocadura do Lóuzara no curso fluvial do Lor, así como ao núcleo de Lousadela, denominanse, precisamente, «Os Picos de Miranda» e, igualmente, un microtopónimo ao pé deses picos pero pola vertente oposta á de Lousadela e o val do Lóuzara refire tamén a presenza do «Chao de Miranda». Polo que todo apunta a que o lugar referido polo documento de 1125 (*Ibid.*, doc. 54) se encontraba no extremo final do val do Lóuzara e que con el se pechaba así toda esta entidade xeográfica, perfectamente identificable para os seus poboadores por esta época.

<sup>98</sup> Cf. ARIAS (1992), *Historia del monasterio*, p. 130, n. 6.



entregar *in adiutorio* certa cantidade de trigo, de carneiros e de bragais de liño ao monarca —ademais das rendas que xa lle correspondían a Samos, entendemos—. Deste xeito, e segundo a propia escritura indica, aqueles *homines* foran tan oprimidos (*tantum oppresserunt illos*) que uns decidiran fuxir a outra terra, outros entraran no reguengo, outros *in portaria* e outros *per infanzones*, ata o punto de que o condado mesmo da vila de Parada se chegara a extinguir por completo<sup>99</sup>. Era por esta razón que Urraca decidira realizar as concesións louzaregas. Segundo se indica, aínda en vida do seu marido o conde Raimudo, ambos ordenaran que se procurase sobre aqueles 33 *homines* de Parada que lle correspondían ao meiriño real de Larín (Láncara), Fernando Zanoniz, e os que eran de Samos, establecendo que ningún máis podía serlle reclamado ao mosteiro<sup>100</sup>. Tódolos non incluídos na devandita *notitia* serían por dereito do señorío samonense, polo que, xa que logo, o cenobio ostentaba a xurisdición completa de Parada<sup>101</sup>. Unha *notitia* que agora, á altura de 1112, a raíña novamente confirmaba, pero á que, ademais, pasaba a engadir a xa mencionada cesión completa dos dereitos reais sobre todo

<sup>99</sup> Os *homines* do *comitato de Parata* non foron os únicos rendeiros libres que decidiron fuxir das súas terras debido ás dificultades para sobrevivir. Tamén os habitantes de *villa Bidualdi* optaron pola fuxida ante unha época de fame e de mortalidade: *uenit famis et mortalitas inualida, et ex parte morierunt de ipsos homines et ex parte fugierunt in alia terra et dimiserunt ipsas hereditates disertas* (Sobrado-I, doc. 132, an. 1001). O que non sabemos é se estes tamén se encontraban tan oprimidos polos seus señores —os monxes do mosteiro de Sobrado— que por iso non tiveran sido quen de afrontar aquel período de dificultades; algo que si se certifica expresamente no caso dos de Parada.

<sup>100</sup> Referencias, se cadra, ás averiguacións e *notitiae* de 1103 que xa comentamos, isto é, Samos, docs. 116 e 117 [bis]. En efecto, a *notitia* 117[bis] esta composta por unha trintena de persoas (tal vez algún dos proxenitores mencionados, cuxos fillos/as alí se repartían, aínda vivise, o que podía incrementar a cifra ata os 33 aos que en 1112 se refería dona Urraca). De igual forma, a *exquisitio* do doc. 116 inclúe a referencia a *Sancto Vincentio* e a outras posesións naquel lugar. De non ser ningunha destas a *notitia* dos de Parada en cuestión, todo parece indicar, en calquera caso, que posiblemente fose un proceso asociado ao rexistrado nesas dúas escrituras.

<sup>101</sup> De feito, noutra das partes omitidas pola reprodución do tombo, a raíña decretaba expresamente a súa doazón das *uillas nostras nominatas Parata et Beileu* (*vid supra*, neste mesmo epígrafe, a nota 92): ARIAS (1983), «El monasterio de Samos durante los siglos XI y XII», p. 69. O propio Lucas Álvarez publicou a versión do tombo, pero fíxoo co mesmo rexesto que lle outorgara Maximino Arias, indicando que se estaba a «ceder a la abadía las vilas de Parada y Beilén, en Lózara» (Samos, doc. 117, p. 263). Unha noticia que non tiña logo reflexo no contido da escritura transcrita, ao omitirse precisamente esa breve disposición na copia recollida polo cartulario.

o resto dos *homines et hereditates* do val do Lóuzara, así como, asemade, a concesión da recadación dos ingresos pola fonsadeira das veciñas terras do Mao, que tamén recaería en diante a favor da congregación de Samos<sup>102</sup>.

Con isto remataron os problemas entre as distintas autoridades señoriais no val do Lóuzara. O lugar non desaparece da documentación posterior do cartulario, pero só é mencionado xa nas sucesivas confirmacións eclesiásticas das igrexas que alí eran propiedade do mosteiro de Samos<sup>103</sup>, así como tamén no documento polo que, coa intermediación do bispo lucense, se acordou a distribución das rendas do cenobio entre o abade e os monxes, onde a referencia ao val do Lóuzara, aínda que moi breve, é ben sintomática da imposición final do cenobio: *In ipso cauto: terram integram de Lauzara*<sup>104</sup>. Non cabe dúbida ningunha: á altura do ano 1167 toda a terra de Lóuzara formaba parte do couto monástico.

En definitiva, e xa para concluír co estudo deste caso concreto, resta facer só algúns comentarios recompilatorios e aclaratorios. En primeiro lugar, remarcar a inmensa desigualdade e desequilibrio entre os axentes señoriais e o campesiñado non-privilexiado. En efecto, parécenos que o feito de que Samos inventariase, a mediados do século XI, a moitas das parellas e dos cónxuxes dos seus *homines* como formando parte do seu señorío, e de que demandase a tódolos seus fillos como propios, cando varios deles se comprobaría despois que non lle pertencían, pode estar a mostrarnos, implicitamente, a gran capacidade de imposición que tiña un ente poderoso sobre unha pequena comunidade. De non ser porque foi outro importante axente señorial —a coroa—, o que se lle enfrontou e o que demandou como seus a tales individuos —por tanto demandando tamén os dereitos sobre a súa futura descendencia—, os novos integrantes daquelas

<sup>102</sup> Samos, doc. 117 (an. 1112) [cf. ARIAS (1983), «El monasterio de Samos durante los siglos XI y XII», pp. 68-70].

<sup>103</sup> Samos, doc. 53 (an. 1175: *In Locera ecclesiam Sancti Iohannis, ecclesiam Sancti Christofori*); e doc. 49 (an. 1195: *Sancti Christofori de Lauzara, Sancti Iohannis de Lauzara (j) Sancti Vincentii de Parata, Sancti Ysidori de Lauzara*).

<sup>104</sup> Samos, doc. 51 (an. 1167). ARIAS (1992), *Historia del monasterio*, pp. 140-143.

familias servís, fosen libres ou non o fosen, terían sido incorporados ao dominio de Samos a tódolos efectos, e equiparados, tanto en condición como en status social, cos que eran os seus cónxuxes —que si pertencían a Samos—. Non cabe dúbida de que coa redacción da longa xenealoxía era isto o que se pretendía: reclamar os dereitos de Samos sobre todos e cada un deles. De non ser porque xa eran os *homines* doutro axente señorial, non lles tería quedado outro destino que o de pasar a formar parte da servidume do mosteiro de Samos, e isto simplemente por teren casado con homes ou con mulleres pertencentes ao cenobio. O inmenso desequilibrio entre as partes asinantes que nos amosaban aqueles acordos do ano 878 e do 909, quedaba, á altura dos séculos XI e XII, completamente probado, pois mesmo no caso de seren libres, non parecía que os *homines* en cuestión tivesen nada fácil, chegado o caso, poder defender a súa propia liberdade, se o que estaba diante era o poder dun gran propietario. Unha afirmación esta, que debeu ser especialmente certa naqueles territorios que, como era o caso do val do río Lóuzara, centraban unha atención preferente na política e nos intereses expansivos dalgún poderoso señorío. Conter esta presión señorial constante por parte das comunidades campesiñas que alí habitaban foi practicamente un imposible. De feito, en lugar de *presión* señorial, mesmo podemos falar, e semella que con máis tino, de *opresión* señorial, pois —non o esquezamos—, así é como era recoñecida, aberta e expresamente, no caso dos que habitaron no *comitato de Parata*, que se viran obrigados a ceder ás demandas simultáneas de Samos e do rei e que, finalmente, non podendo facerlle fronte a tales esixencias optaran por fuxir daquelas terras. Ante tales perspectivas, a degradación da condición social dos habitantes destes territorios era pouco máis ou menos que inevitable.

Non sabemos se as condicións estipuladas no ano 878 xa significaron un agravamento na súa dependencia e, por tanto, a degradación da liberdade dos *homines* de Lóuzara. É posible que así fose. Tampouco podemos saber se, en troques, xa viñan aceptando o mesmo tipo de relacións e de cláusulas para coa comunidade

monástica de Samos naquel pacto preexistente que alí citaban, asinado *in presentia Gundemari pueri Dominici*<sup>105</sup> e que hoxe, desafortunadamente, non conservamos. Mesmo é posible que esas mesmas condicións estipuladas viñeran aínda de máis atrás, dos tempos nos que aqueles territorios pertencían ao dominio real. O que semella indiscutible é que a situación de moitos dos habitantes nas vilas do val do Lóuzara, que foron entrando paseniño na órbita de Samos a partir dese ano 878, sufriron unha mobilidade social progresiva de carácter descendente. Unha mobilidade descendente que foi acorde co incremento das limitacións á súa liberdade.

Neste sentido, ás veces, a expresividade da linguaxe, a análise das propias palabras utilizadas, pode darnos pequenos indicios do que estaba a suceder. Que Samos era un señor poderoso nos territorios do Lóuzara resulta indubidable co visto ata aquí. Que os individuos lle entregasen as súas propiedades, ou que llas vendesen, resulta tamén perfectamente lóxico. Pero que ademais, algúns deses individuos se recoñecesen como *servi* do mosteiro e que chamasen *domini* ou *patronos* aos seus monxes, ou mesmo *patre* ao propio abade, sen dúbida tiña implicacións sociais que ían moito máis alá das dunha mera transacción económica. Con expresións coma esas, aquelas persoas estaban a recoñecerse a si mesmas como os súbditos máis humildes, e a reverenciar a gran autoridade e poder que representaba o seu señor. Unha autoridade relixiosa, por suposto; pero tamén, e ao mesmo tempo, unha autoridade temporal. E facíano ademais empregando a retórica das verbas propias dos que menos valían, dos que eran os súbditos por antonomasia naquel tempo, dos que tiñan non só un señor senón tamén un dono: coas verbas e cos cualificativos propios dos que non eran libres. En definitiva, con este tipo de fórmulas, algúns dos campesiños do Lóuzara estaban a recoñecer a súa propia baixeza e a súa minusvalía social respecto dos membros da congregación monástica, e recoñecían a súa dependencia e submisión

---

<sup>105</sup> Samos, doc. 144 (an. 878).

para con eles, así como tamén o abismo xeral que separaba a uns e a outros<sup>106</sup>.

Sexa como for, un segundo comentario resulta tamén indispensable. A saber: non é preciso aclarar que o estudo deste caso do Lóuzara supón tamén un certo risco historiográfico. Un estudo coma este ten sempre dúas ópticas. Por unha banda, a da fortuna que ten para nós encontrar un exemplo concreto tan ben documentado. En efecto, non podemos deixar pasar o feito de que, de non ter xurdido o preito por aqueles *homines* do Lóuzara, nada máis teríamos sabido deles nin da súa condición desde o momento no que acordaran aquel pacto comunitario de finais da novena centuria. Aquel pacto polo que se comprometían a traballar e a servir ao seu señor monástico, e a facelo coas terras que este lles cedía e nas que este lles permitía habitar. De non teren aparecido as disputas de carácter interseñorial pola posesión dos *homines* que habitaban nestas terras, moi posiblemente non saberíamos nada do que lles sucedeu ao longo dos máis de tres séculos que aquí foron examinados. Unha sorte informativa que nos permitiu achegármonos aos procesos da expansión señorial —xa sexa do patrimonio dominical ou xa do poder e da autoridade xurisdiccional— para coñecelos de primeira man, así como tamén ao proceso paralelo e complementario de degradación da liberdade e da independencia dos membros do campesiñado. Certamente, aínda que son poucas, con respecto aos actos xurídicos individuais ou familiares documentados, houbo máis comunidades campesiñas que asinaron pactos colectivos e contratos de arrendamento similares ao dos *homines habitantes* das vilas do val do Lóuzara e que, a través deles, entraron na esfera de poder dos señoríos. Así ocorre por exemplo cos veciños de Santa Eulalia entre os ríos Miño e Búbal —se cadra Santa Baia de Búbal, no actual concello de Carballedo<sup>107</sup>—, cando no ano 959 se recoñecían, a través dun

<sup>106</sup> Véxanse novamente os dous documentos en cuestión: Samos, docs. 119 e 120 (an. 931 e 1070).

<sup>107</sup> En realidade, Sta. Baia de Búbal, parroquia de Carballedo, e en cuxo edificio se conservan restos da época medieval, encóntrase na marxe dereita do río Búbal. Polo tanto, non está exactamente entre este curso fluvial e o Miño, como a identificaba o documento: *uilla Sancta Eolalie, inter Mineo et Bubale* (Celanova, doc. 446, an. 959). Sendo estritos, e tomando a referencia dun xeito absolutamente literal, existe tamén a posibilidade de que se tratase da aldeña de Santa Baia,

*placitum pregarium*, obrigados a pagarlle ao mosteiro de san Pedro de Ribasaltas a cuarta parte das súas colleitas anuais de viño e de castañas. Un recoñecemento que se producía despois de que o dito cenobio, dependente do de Celanova, tivera demandado xudicialmente como propias as terras desa vila, nas que, segundo a propia escritura, eles edificaran as súas casas e ás que puxeran en explotación de maneira ilícita. A cambio —entendemos que en recoñecemento dese duro labor produtivo e roturador—, os habitantes de santa Eulalia foron eximidos de ter que pagar rendas polo cereal e polas legumes que alí colleitasen<sup>108</sup>.

Outro exemplo moi semellante témolo cuns *homines* da zona do Salnés —do entorno de Noalla, Vilalonga e O Grove—. Estes, despois de abrir unhas salinas co seu propio esforzo, viron como lles reclamaban o conde Paio González e súa irmá, a raíña Aragonta, aducindo que aquelas terras tiveran sido tomadas en *presura* polos avós dos seus pais —é dicir, os avós dos condes, Gonzalo Betótiz e Tareixa Ériz— e que estes *homines* abriran alí as salinas sen a pertinente licenza señorial. Por esta causa, os salnesáns foron condenados, nunha asemblea xudicial presidida polos condes Ilduara Ériz e Menendo Menéndez e coa presenza tamén do bispo de Iria-Santiago, Sisnando I, a perder unha quinta parte das salinas en disputa. Porción esta que, por decisión dos propios Paio e Aragonta, pasaba a engrosar o patrimonio dos múltiples mosteiros fundados tanto por eles

---

pertencente á parroquia de San Cristovo de Castro de Carballo, situada entre dous pequenos regatos e que dista uns 5 kms. cara o norte daquela feligresía Sta. Baía de Búbal. Puidera tratarse de calquera destas dúas posibilidades.

<sup>108</sup> Celanova, doc. 446 (an. 959). En concreto o pacto é promovido nominalmente por cinco individuos, Goia, Iudila, Vicco, Rudila e Ovueco, en representación da súa parentela (*cum filiis meis; cum filiis meis et neptis*), agás no caso de Ovueco, pois só a metade dos seus descendentes se vería afectada polo *placitum*.

Xa Sánchez-Albornoz, no artigo sobre os contratos de arrendamento no que, precisamente, publicaba este mesmo documento celanovés, chegaba á conclusión de «La frecuencia con que, cualquiera que fuese la fórmula jurídica conforme a la cual se cerraba el contrato, era este suscrito no por individuos sino por colectividades campesinas», SÁNCHEZ-ALBORNOS (1970 [1948]), «Contratos de arrendamiento», p. 338 (o doc. dos habitantes de Santa Eulalia é o n° 8, editado nas pp. 345-346. Ademais, o n° 7 é outro exemplo bastante similar, asinado catro anos antes —nas pp. 344-345—).



mesmos, como polos seus pais e parentes próximos. Porén, a sentenza non remataba aí, porque ademais se decretaba que das catro porcións restantes das salinas coas que haberían de ficar os *homines* do Salnés *pro que laborarunt illas*, tamén terían que entregarlles aos dous irmáns de aristocrática estirpe e aos seus descendentes, a perpetuidade, a quinta parte, tanto das eiras e das herdades, como do cereal e da sal. É dicir, que preservaban o usufruto de 4/5 das salinas, pero que tiñan que facelo como rendeiros perpetuos de Paio e de Aragonta entregándolles o 20% de toda a súa produción, tanto da sal obtida, como tamén do produto das súas explotacións campesiñas naqueles territorios<sup>109</sup>. A relevancia dos demandantes, pertencentes a unha das familias máis poderosas de Galicia, así como dos propios encargados de ditar xustiza, revélanos claramente non só a súa capacidade de imposición sobre o resto da sociedade da época, senón tamén a propia importancia para os contemporáneos do produto que estaba en disputa, o sal —importancia que se magnifica se temos en conta que eran ata dez, os mosteiros que haberían de repartirse o produto daquel quinto das salinas arrebatado aos habitantes do Salnés<sup>110</sup>—.

<sup>109</sup> *Et a rogo ac sugessione ipsius episcopus domno Sisnando et de ipsos domnos qui in ipso concilio erant, et pro remedio anume sue de ille comité et de illa regina, elegerunt ut fuissent v<sup>a</sup> de illas salinas ad illos monasterios quos illos edificarunt et suos genitores (j) et quod remansit de ipsas salinas III<sup>r</sup> partes ad ipsos omnes proque laborarunt illas, et ut dedissent de illas quattuor partes alia v<sup>a</sup> usque in perpetuum ad ipso comité domno Pelagio et ad illa regina et ad filiis et neptiis qui de illis nati sunt uel fuerint, ipsa alia v<sup>a</sup> si de illas eiras quomodo de illas hereditates, si de pane quomodo et de sale, Coruña, doc. 59 (an. 956). Vid. tamén GARCÍA ÁLVAREZ (1977), «Gutier e Ilduara», p. 141.*

<sup>110</sup> Na mesma orde en que os cita a escritura: S. Salvador de Camanzo (Vila de Cruces, PO), Sta. María de Salceda (Salceda de Caselas, PO), S. Salvador de Celanova (Celanova, OU), Sta. María de Vilanova (Celanova, OU), Sta. María de Nogueira (Meis, PO), S. Pedro de Angoares (Pontearcas, PO), Sta. María de Piloño (Vila de Cruces, PO), San Pedro de Lantaño (Portas, PO: o mosteiro posiblemente estivo cara a capela de San Bieito ou no entorno do lugar de Rial), S. Miguel de Pexegueiro (Tui, PO) e S. Lourenzo de Carbocero (Silleda, PO). Cf. FREIRE (1998), *El monacato gallego*, p. 830, que rexistra nove ao omitir o de Angoares, posiblemente porque a escritura nese caso só rexistra a referencia locacional *in ripa de Tena*, sen darlle un nome propio ao cenobio de que se trataba. Neste sentido, a de Angoares é a única identificación non segura, aínda que nos parece a mellor opción para tal mosteiro altomedieval nas ribeiras do río Tea, xa que Angoares foi mosteiro medieval nos séculos XII-XIII, a súa edificación románica parece terse levantado sobre restos doutra anterior prerrománica e foi coñecido tamén como o mosteiro de «Ribadetea» (vid. FERRO COUSELO (1967), «Monjes y eremitas», p. 212; SÁ BRAVO (1972), *El monacato*, vol. 2, pp. 376-381; FREIRE (1998), *op. cit.*, p. 598; PÉREZ RODRÍGUEZ (2008), *Mosteiros de Galicia*, pp. 34-35).



Unha vez asinados este tipo de acordos, o normal é que nada volvamos saber do futuro dos seus asinantes. A razón desta «desinformación» posterior aos pactos é ben sinxela: as nosas fontes só rexistraron os negocios da clase señorial, polo que se nada alteraba ou modificaba as normas consuetudinarias xa establecidas pola tradición ou as condicións deste tipo de contratos —e con alteracións referímonos, esencialmente, a mudanzas que puidesen significar un menoscabo para os seus intereses ou para os seus dereitos—, nada facía necesario tampouco que se rexistrasen por escrito máis actos que os efectivamente conservados<sup>111</sup>. O normal sería consignar as novas adquisicións, os acrecentamentos do poder señorial e a expansión dos dereitos: Practicamente máis nada. Se a isto lle engadimos que a maioría das veces este tipo de acordos supoñía a creación dunha relación de tipo clientelar e de dependencia perpetua, ou a moi longo prazo, nada xustificaría a presenza na documentación dun territorio anexado, máis alá do rexistro escrito daquel negocio polo que se tiña realizado a súa efectiva anexión, ou do que reflectía os dereitos señoriais sobre as terras e os seus habitantes.

Non obstante, e por outra banda, hai outra óptica desde a que mirar. Unha análise microrrexional coma esta corre tamén o risco de desfigurar todo o retrato. É dicir, corre o risco de considerar que tódalas comunidades campesiñas e tódolos territorios se comportaron como o de Lóuzara, cando resulta evidente que non foi así, e é preciso non perder isto de vista. Cada espazo territorial, cada axente señorial implicado, cada comunidade de homes libres, tivo a súa propia conxuntura e o seu propio desenvolvemento. O de Lóuzara é só un modelo que nos permite comprobar un ciclo e unha transformación estrutural de longa duración: un proceso que non foi unidireccional, senón que tivo avances e retrocesos, pero polo que, en xeral, e aos poucos, o campesiñado se foi vendo engaiolado nas redes da dependencia señorial. Nunhas redes cuxa malla podía ser máis ou menos miúda segundo as circunstancias pero que, en todo caso, supuñan que boa parte da sociedade medieval, especialmente dos

---

<sup>111</sup> ALFONSO (1974), «Las sernas», pp. 198-199.

menos afortunados, quedase atoadá nelas dun xeito permanente e con moi poucas posibilidades de poder zafarse<sup>112</sup>.

Do mesmo xeito, igual de erróneo sería considerar que tódolos individuos do val do Lóuzara se encontraban na mesma situación. Resulta evidente que non todas as persoas que alí vivían, formaban parte das listaxes dos *homines* de Samos ou do Courel. Resulta evidente que a situación de cada individuo era particular e que, mentres algúns podían dispor de terras en propiedade dentro do val, outros habían de limitarse a traballar nas do seu señor, o que implicaba unha dependencia bastante máis forte.

Tampouco a condición social de todos eles había de ser a mesma. E non nos referimos só a presenza de libres *versus* non-libres —pois o noso obxectivo é sempre ir máis alá desta dicotomía xurídica—. De seguro que entre os habitantes do Lóuzara houbo cregos, rexedores de parroquias e outros membros do estamento eclesiástico, membros privilexiados da baixa nobreza laica, así como tamén habería labregos nunha situación económica relativamente acomodada. Probablemente, de feito, algún daqueles homes —porque, lembremos, non se citaban mulleres— que actuaron como representantes da súa vila nos contratos asinados no 878 e no 909, e que eran por tanto os interlocutores para co mosteiro de Samos, fose realmente un membro relativamente destacado e respectado no interior da súa comunidade. É dicir, o tipo de individuo da elite local ao que convíña estratexicamente «atraerse» por parte dunha institución señorial que intentaba expandir o seu poder sobre o val; o tipo de individuo que, como tal interlocutor, quizais se viu menos prexudicado —ou mesmo directamente beneficiado— pola presenza, a autoridade e a presión de Samos nesa comarca. É dicir, menos prexudicado que aqueloutros que, sendo tamén habitantes das mesmas vilas e quedando tamén obrigados para co mosteiro, polo contrario, foron anonimamente silenciados, non portaron a voz dos membros da súa comunidade e

---

<sup>112</sup> Un bo resumo de todo este proceso a nivel global no territorio europeo xa o realizara Marc Bloch ao estudar a sociedade feudal a través dun epígrafe que titulou dun xeito moi expresivo como as «conquistas do señorío»: BLOCH (1986 [1939]), *La sociedad feudal*, pp. 253-259.

non asinaron contrato nin pacto ningún. Aqueles máis pobres que, incluso, cabería especular coa posibilidade de que nalgún caso chegasen mesmo a traballar directamente para eses veciños seus que si actuaban como os interlocutores e como os intermediarios da comunidade nos acordos establecidos coa institución señorial.

Non tódolos habitantes do val do Lóuzara tiveron que ver degradada a súa posición social coa entrada en escena de Samos. Algúns, excepcionalmente, mesmo puideron chegar a erixirse como membros dun grupo social de carácter intermedio, unha especie de elite local que actuase como conector entre a figura do detentor das rendas e a do traballador-cultivador, incrementando así o seu poder político e económico —aínda que este non fose inicialmente moi significativo— grazas a un efectivo aproveitamento da súa posición de maior proximidade ao poder político e das súas redes de relacións co mosteiro<sup>113</sup>. É dicir, grazas ao establecemento dunha sorte de alianza con múltiples intereses compartidos, diádica e vertical, do tipo patrón-cliente, baseada especialmente en intanxibles como a lealdade, a adhesión ou a confianza mutua<sup>114</sup>, que podería dese xeito beneficiar ao empoderamento de ámbalas dúas partes, por moito que, en última instancia, se continuase a tratar dunha coalición cun carácter claramente asimétrico. Isto é, un tipo de coalición que contribuíse ao empoderamento de Samos por unha parte, ao facilitar a extensión do seu dominio reducindo as potenciais resistencias internas; así como

<sup>113</sup> Xa antes fixemos unha alusión de pasada á posibilidade de que os propios *homines habitantes* das vilas do Lóuzara e que asinaban o pacto con Samos, puidesen chegar a instalar ou a establecer a outros produtores para o traballo dos campos no seu propio beneficio. Uns produtores que poderían ser de condición xurídica libre, pero tamén non-libre. A este respecto, M<sup>a</sup> Luz Ríos, no seu estudo dos contratos de aforamento, tamén apuntaba a posibilidade de que detrás dalgúns dos contratos de foro puidesen agocharse ás veces labregos ou campesiños enriquecidos que dispuxesen doutros *homines*, *caseiros* ou *serviciais* para cultivar e para producir, baixo a súa autoridade; erixíndose así como grupos sociais de carácter intermedio, RÍOS (1993), *As orixes do foro*, pp. 206-207. Ademais, e a pesar de que se refire xa ao século XIII e ás prácticas foreiras de Oseira, tamén poden resultar de gran interese os resultados do estudo sobre os grupos intermedios inferiores realizado por Reyna PASTOR (1999), «Diferenciación, movilidad social y redes de relaciones», *passim*, esp. pp. 194-223; do mesmo xeito que, a pesar de que os foros acostumaron a ser contratos individuais, sobre o sistema foral no val do mosteiro de Ramirás, resulta de interese para o que aquí nos ocupa o traballo de Isabel ALFONSO (1990), «Poder local y diferenciación interna», esp. pp. 220-222.

<sup>114</sup> *Vid.* WOLF (1975<sup>2</sup>), *Los campesinos*, pp. 114-115.

tamén ao empoderamento deses grupos intermedios emerxentes pola outra, ao permitirlles destacarse na estratificación social da súa comunidade campesiña e incrementar desta maneira o seu propio control político ao interior dela. Sirvan as seguintes palabras de C. Wickham para lembrarnos a necesidade que a clase señorial dominante tiña deste tipo de alianzas coas pequenas elites locais:

O exercicio de calquera dereito señorial require vixilancia constante, máis que simplemente forza bruta, contra a sutil e continua resistencia pasiva que pode esperarse de calquera sociedade campesiña. Todos estes procedementos requiren de intermediarios nos que se poida confiar, pero que sexan suficientemente próximos aos campesiños como para saber como van as cousas. Estes intermediarios sempre son as elites das aldeas, ou polo menos parte desas elites<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> WICKHAM (2001), «Comunidades rurales y señorío débil», p. 413.



## **7. EQUIPARARSE POR ABAIXO: STATUS CONVERXENTES**

### **7.1. A LIBERDADE DE MOVEMENTO E A SUBMISIÓN DO CAMPESIÑADO**

Se unha cuestión parece definir realmente o que era ser libre para os habitantes da Idade Media, esa semella ser a da liberdade de movemento. É dicir, a capacidade para abandonar libremente o predio de habitación, o lugar de residencia ou mesmo o señorío ao que se pertencía, e para establecerse noutro lugar ou para elixir outro señor a propia vontade. Unha capacidade que aparecía como unha liberdade concreta de moita relevancia e que estaba dotada dunha especial consideración. Neste sentido, a pesar de que xa falamos en varias ocasións desta cuestión, especialmente cando tratábamos en exclusiva coas fontes lexislativas, consideramos que nunha sección cuxa temática central é a da mobilidade social, resulta absolutamente necesario volver tratar deste asunto. Agora para facelo un pouco máis polo miúdo, recompilando algúns dos datos que fomos espallando ao longo dos capítulos anteriores, pero engadindo tamén outras noticias, procedentes da documentación escrita elaborada no noroeste peninsular, e que verifican que esta percepción xeral se constataba igualmente no noso espazo de estudo.

Comecemos por lembrar como o dereito medieval vinculaba dunha maneira directa a ausencia de liberdade de movemento con situacións propias dos que non eran libres, xa fose dos escravos/as, dos prisioneiros e cativos de guerra ou dos reclusos pola comisión de

delitos. Así, nas *Partidas* considerábase que o estado de *servidumbre* non era só propio do *siervo*, senón tamén de todo aquel *que non ha libre poder de ir del lugar do mora a otro lugar*<sup>1</sup>. Na segunda metade do século XIII todo o que non podía decidir por propia vontade o seu lugar de residencia era, en certo modo, unha persoa non-libre. En consonancia con tal perspectiva, este mesmo código legal relacionaba explicitamente o presidio e a pena de privación de liberdade cos non-libres, ao consideralo como o seu castigo penal característico. O cárcere non era para os individuos libres. Estes só o sufrirían temporalmente, na espera de ser xulgados<sup>2</sup>, e isto quere dicir que as penas establecidas por un xurado non haberían de comportar a prisión porque, estar *en fierros* era só propio dos non-libres<sup>3</sup>.

Non é preciso chegar ata o século XIII. Xa a mediados da undécima centuria un documento, procedente do tombo de Celanova, nos permite confirmar a aplicación, na práctica xudicial do noroeste peninsular, desta máxima referida á pena carceraria como un castigo preventivo e temporal. En concreto, falamos do relato do preito polo que un individuo chamado Tedón foi inculpado de perpetrar o homicidio dun *homine proprio* de Celanova, un tal Baldemaro. Un homicidio que, ademais, Tedón tería cometido coa conivencia tamén da súa esposa, Egilo, en calidade de partícipe e colaboradora, pois ata en dúas ocasións o documento afirma que ela foi quen agarrou ao propio Baldemaro polo cabelo, mentres este era alanceado<sup>4</sup>. O texto non deixa lugar a dúbidas: Celanova, en resposta polos actos, apresou a Tedón e mantívoo no cárcere «encadeado, pois digno era de padecer suplicio»<sup>5</sup>, pero só en espera de que se fixese xustiza e para evitar así a súa posible fuga. De feito, pouco despois, o abade o libraría das cadeas (*vinculis ferris*), a cambio do depósito en fianza dunha herdade

---

<sup>1</sup> *Partidas*, VII.33.13.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, VII.31.4.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, VII.14.27.

<sup>4</sup> Celanova, doc. 474 (an. 1056). A tradución deste documento foi publicada por PRIETO (1992), «El proceso en el reino de León a la luz de los diplomas», pp. 494-96.

<sup>5</sup> PRIETO (1992), «El proceso en el reino de León a la luz de los diplomas», pp. 494.



—que foi realizado por Egilo<sup>6</sup>—. Finalmente, unha vez que o veredicto xudicial achou a Tedón definitivamente culpable, a pena imposta foi a de que pagase o *homicidium* correspondente, ou ben que, no seu lugar, se vise privado da herdade entregada en fianza, sita no lugar da Morteira<sup>7</sup>. Nin rastro por tanto da posibilidade de que Tedón puidese ser retornado a prisión.

Da mesma forma, cando Salomón, condenado por ladrón a pagarlle 30 bois a Hermexildo e Paterna, fuxiu, fíxoo xunto con Tedoy, un segundo ladrón que tamén lle roubara gando aos condes de Présaras, e xunto con Maurelo, *servus* desta parella de aristócratas galegos. Do uso da expresión *sacavit de vestro ligamine* enténdese que tanto un como o outro se encontraban naquel momento presos. É de supor que Tedoy estaría en espera do seu xuízo polo roubo perpetrado, mentres que o *servus* Maurelo, ao que non se relaciona de maneira explícita con delito ningún, seguramente o estaba a modo de castigo ou de represalia, pois, como xa dicíamos, o apresamento e as cadeas eran o correctivo que se consideraba propio dos da súa condición e status<sup>8</sup>.

A partir desta vinculación entre o presidio e a non-liberdade, podemos agora comprender con certa facilidade que no medievo as persoas capturadas nun conflito bélico estivesen tan próximas a unha situación de escravitude. Na práctica medieval, xa o vimos, un cativo non era realmente un escravo, había todo un procedemento de actuación ata que chegase a confirmarse a súa caída en desgraza,

<sup>6</sup> Na forma de *placitum pregarium*: Celanova, doc. 475 (an. 1056).

<sup>7</sup> Tamén Diego Aruáldez, despois de terlle roubado ao seu *dominus* unha serie de téxtiles valorados en 5 soldos, foi mandado encarcerar *in illa zibitas Bemuibet* por Monio Viegas (vid. MATTOSO (1981), *A nobreza medieval portuguesa*, pp. 197-198), actuando este como xuíz, e só acadaría a liberdade unha vez súa nai e irmás lle doaron ao propio Munio a metade dunha herdade, salvándose así ademais de correr coa sorte de ser cegado por non poder peitar o *furtum*: PMH, doc. 473 (an. 1068). En cambio, non sabemos realmente porqué Sesita estaba apresada, pero si que se viu obrigada a venderlle a Samos a metade da súa herdade en Veiga do Mao a cambio de toda unha serie de bens mobles que, inmediatamente despois, ela mesma afirma empregar para poder pagar a súa propia liberación de mans de *Veremudo Leovigildi pro eo quod me tenuit in sua prehensione*, Samos, doc. 108 (an. 1033).

<sup>8</sup> Sobrado-I, doc. 21 (an. 931). PORTELA (1978), «La propiedad, el trabajo y los frutos de la tierra», p. 174, n. 20.

porén, no que respecta á mentalidade colectiva, como prisioneiro que era, estaba xa na situación máis penosa: naquela que lle correspondía só aos que non eran libres, como reprimenda por teren cometido algunha falta.

Por outro lado, a importancia simbólica que se lle outorgaba á capacidade autónoma para decidir onde morar e a quen servir era amosada claramente a través das manumisións, é dicir, daquelas escrituras polas que se lle concedía a liberación a un individuo non-libre. Efectivamente, cando Goldregoto e os seus fillos decidiron manumitir a súa *mancipia* de orixe islámica, chamada Xulia, facíano reproducindo unha cláusula —presente xa nas fórmulas de manumisión conservadas da época visigoda<sup>9</sup>— coa que referendaban que lle estaban a conceder a plena liberdade e que se trataba dunha manumisión *absoluta*. Neste sentido, como persoa plenamente libre de calquera vencello servil ou de vínculo de patrocinio ningún, a partir daquel momento, a citada Xulia pasaba a ter o dereito e a liberdade para vivir, para ficar e para manter o seu propio fogar no lugar no que ela quixer<sup>10</sup>. Exactamente o mesmo era o que establecía Odoario Vimáraz para Paio Pérez<sup>11</sup>, dona Unisco para as súas tres *mancipias*

<sup>9</sup> FW, II. Vid. tamén CÓRCOLES (2006), «The manumission of slaves», pp. 344-348.

<sup>10</sup> *Facimus tibi scripturam ingenuitatis vel restorationis libertatis ut sis libera et absoluta ab omni nexu vel fece servili, ingenua cive qui romanum deexernimus ut ubi ut ubi volueris vivendi, manendi, fovendi, maneat indubitata posteritas*, Celanova, doc. 361 (s.d.). Cf. FW, II: *Quam ob rem ingenuum te ciuemque Romanum esse constituo atque decerno, ut ab hodierno die ubi ubi manendi, uiuendi laremque fouendi volueris, liberam in Dei nomime habeas potestatem*. Como vemos, o escribán celanovés empregou claramente a segunda das fórmulas visigodas que hoxe conservamos ou, polo menos, unha versión ou recordo dela, o que nos permite verificar a nosa impresión inicial sobre os dereitos que lle eran recoñecidos a Xulia: en efecto, co emprego do verbo abrigarse/quentarse (*foveo*) ao que Goldregoto se estaba a referir era ao feito de manter quente o lume dun fogar propio. Cabe aclarar que as cartas de manumisión configuran un grupo de seu no conxunto das fórmulas visigodas que conservamos, e que abarca, en concreto, ás seis primeiras. Non todas teñen carácter absoluto, mais a inclusión deste tipo de cláusulas sobre a liberdade de movemento aparece tamén na cuarta (sen dúbida é o que se ía incluír inmediatamente despois de *ita ut ab hac die ubiubi*, pero non se conservou o resto do texto) e na quinta (*post obitum uero meum ubiubi larem [uobe]re uolueritis liberam habeatis potestatem*). Remitimos por tanto á consulta do resto de modelos: FW, I-VI. Vid. tamén CÓRCOLES (2006), «The manumission of slaves», pp. 340-342 e SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1949]), «Los libertos», p. 339-340.

<sup>11</sup> A única diferenza que non se incluía era que Paio pasase a engrosar o status dos cidadáns romanos: *Ita ubi volueris ab hac die iendi manendi laremque fovendi vitam tuam ubi perducere volueris liberam in Dei nomine abeas potestatem*, Celanova, doc. 131 (an. 1123).

liberadas María, Argilo e Odrozia<sup>12</sup> e Gelvira Santici para María Petriz<sup>13</sup>. Así mesmo, utilizando outras palabras, pero sen dúbida co mesmo fondo, tamén Ledegundia Pelaiz lle concedía *carta ingenuatatis* á súa *mancipia*, Gontina Gundesíndiz, aclarando desta volta que a dita Gontina podería facer tanto da súa persoa (*caput*) como do seu estado o que ela quixese, continuar coa súa vida onde gustase —en calquera dos catro ángulos da terra, se afirmaba explicitamente—, e entrar, tanto ela como a súa descendencia, ao patrocinio do señor ou da señora que desexase<sup>14</sup>. É dicir, eses manumitidos terían plena liberdade de movemento e autonomía absoluta para desprazarse ao seu libre arbitrio; en definitiva, para vivir dunha maneira completamente independente. O feito de que neste tipo de documentos se recalque tal circunstancia, e con tanto detalle, amosa ben ás claras a importancia que revestía esta cuestión como identificadora do que supuña ser un *ingenuus* de pleno dereito na mentalidade dos seus contemporáneos<sup>15</sup>.

Agora ben, se unha persoa verdadeiramente libre era só aquela que podía migrar e desprazarse onde gustase, e se todo inxenuo había de ter a potestade de mudar libremente de señor<sup>16</sup>, a estas alturas xa sabemos que esta posibilidade, na práctica da vida diaria, só estivo nas

<sup>12</sup> Tamén sen referirse xa á cidadanía romana: *Obinde ego iam dicta Unisco tibi mancipias nostras iam supradictas absoluimus uos ab omni nexu et ab omni iugo seruile et ante dominum libera uoce dicamus —da domine quia dedi miserere quoa misericordiam feci absoluimus uos ut sitis liberas et ingenuas agendi manendi laremque fouendi—. Damus atque concedimus uobis pecus uel peculiarem nostrum tam quod habetis uel cum dei adiutorio augmentare potueritis et non damus uobis alio patrocinio nisi soli deo et regem celi, PMH, doc. 258 (an. 1025).*

<sup>13</sup> *Faceret tibi cartula ingenuitatis pro remedio animæ meæ absolvo te ab omni iugo servitutis vel ab omni fece servile instauro te instituto tuo ingenuum in capite tuo ab omni oppressione reddito te innoxio. Non ad patrocinium non ad obedientiam non nullisque omni debent, solummodo regia potestate sicut et ceteri populi.. Ubi vitam tuam transire manendi laremque fouendi ubi voluntas tua fuerit sit tibi a me concessa potestas, AMP, F.Sampedro, 1911/3, an. 1152.*

<sup>14</sup> *Ego pro amore Dei facio tibi mancipia mea Gontina Gundesindiz carta ingenuatatis et absolutionis quæ sedeas ingenua et soluta ab omni faciendi, et pro remedio animæ meæ et facias tu de tuo caput, et de tuo statu quo volueris, in quattuor angulos terræ ubi volueris perge, sic tu et semen quod de te nati fuerint a quale Domino aut Domina volueris aude pro remedio animæ meæ, PMH, doc. 807 (an. 1094).*

<sup>15</sup> ISLA (1992), *La sociedad gallega*, pp. 207-208.

<sup>16</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1970 [1948]), «Contratos de arrendamiento», p. 336.

mans dunha minoría. Se a liberdade de movemento era un factor de especial importancia á hora de reclamar a liberdade dunha persoa, tódolos campesiños dependentes, rendeiros e adscritos á terra eran, na súa propia perspectiva da liberdade, uns individuos limitada e parcialmente libres, por moito que o dereito non os colocase no mesmo polo do *continuum* no que situaba aos *servi* e ás *ancillae*.

Vexamos varios exemplos que nos permitan percibir esta constrición da liberdade de movemento para os que xuridicamente eran libres. Comecemos por retornar de novo a eses decretos 21 e 22 do *Foro de León* e lembremos como, á altura do ano 1017, se lles concedía aos *iuniores* o privilexio de non poder ser reclamados polos seus señores unha vez se tivesen asentado dentro dos muros da capital do reino<sup>17</sup>. Unha mercé que era, ao mesmo tempo, o indicador implícito de que aqueles individuos, que xuridicamente si pertencían ao status dos libres, carecían por tanto da liberdade de movemento, e que, en condicións normais, o seu señor ou a súa señora eran os únicos con capacidade para decidir cal habería ser o seu lugar de residencia. Socialmente moi próximos aos non-libres, estes *iuniores [de capite]* non podían desprazarse ao seu arbitrio e a súa dependencia persoal era tan estrita que lles resultaba extremadamente difícil abandonar ao seu *dominus*.

Como recordamos, no foro leonés eran mencionados desempeñando dúas funcións artesanais, as de cubeiros e toneleiros (*cuparius* e *aluendarius*), porén, sabemos que os *iuniores de capite* tamén actuaron como campesiños rendeiros e instalados en tenzas inmobiliarias de carácter familiar. De feito, nunha carta de doazón incluída no Tombo A da catedral de Santiago, o rei Vermudo II entregáballes á igrexa de Compostela unha trintena de individuos dos que vinte e cinco eran cualificados precisamente como *iuniores*, e sobre os cales se establecía que, a perpetuidade, haberían de traballar ao servizo daquela institución no lugar de *Villa Vite*<sup>18</sup>. Ou o que é o

<sup>17</sup> *FL-Vázquez*, p. 489. *FL-Comentarios*, pp. 78-82. Para as citas textuais destes decretos *vid. supra* o epígrafe dedicado por enteiro ao estudo desta fonte lexislativa.

<sup>18</sup> Santiago, doc. 53 (an. 985).

mesmo, do seu alleamento persoal e da perpetuidade do seu servizo xa se desprendía claramente a súa proximidade para cos non-libres e a baixa condición social que denotaba pertencer a este grupo social; pero ademais, do seu establecemento nun lugar concreto, onde servirían de por vida, deslizábase tamén que carecían de liberdade para abandonar aqueles predios e para elixir unha nova entidade señorial á que servir. Efectivamente, ámbalas dúas características foron corroboradas, tres décadas despois, polos foros leoneses concedidos por Afonso V e emanados da súa chancelaría.

Aínda así, non foi só cuestión de etiquetas. Como xa sabemos, non era necesario que os campesiños libres tivesen unha especial condición estatutaria, como lles ocorría aos *iuniores*, para atoparse nunha situación equivalente. Simplemente, o feito de non seren os propietarios das terras que traballaban podía condicionar —e de feito condicionaba— e moito a súa liberdade, pois a miúdo obrigaba a moitos deles a entrar a servir nun dominio señorial, a cambio de recibir deste un teito baixo o que gozarse e no que poder establecer a súa familia, así como unhas parcelas das que vivir. Este condicionamento tamén se chega a percibir no dereito afonsino. En efecto, as *Partidas* recoñecían naqueles aos que denominaban como *solariegos*, é dicir, nos campesiños colonos que habitaban e que traballaban unha terra allea, a individuos que eran libres, xuridicamente falando. A uns individuos que, por definición, podían marchar onde quixesen e podían cambiar por tanto o terratenente para quen traballaban<sup>19</sup>. Porén, ao mesmo tempo, unha lei dese mesmo código, na que se falaba das honras que merecían os prelados da igrexa como superiores aos demais cregos, deixaba caer que, claramente, o feito de non ser propietarios e de vivir adscritos a terras que non lles eran propias, os situaba ben preto dos membros do status

---

<sup>19</sup> «Et solariego tanto quiere decir como home que es poblado en suelo de otri: et este atal puede salir quando quisiere de la heredad con todas las cosas muebles hi hobiere; mas non puede enagenar aquel solar nin demandar la mejoría que hi hobiere fecha, mas debe fincar al señor cuyo es; pero si a la sazón que el solariego pobló aquel logar rescibió algunos maravedís del señor, o fecieron algunas posturas de so uno, deben seer guardadas entre ellos en la guisa en que fueren puestas; et en tales solariegos como estos non ha el rey otro derecho ninguno, sinon tan solamente moneda», *Partidas*, IV.25.3.

servil, daqueles que se encontraban nunha situación de *servidumbre*<sup>20</sup>. Por moito que na teoría puidesen abandonar aos seus señores, os xuristas do medievo —e seguramente tódolos demais membros da sociedade— foron conscientes de que un campesiño sen terras ficaba, na práctica, coa súa liberdade de movemento moi restrinxida. A ninguén se lle escapaba que non eran moitas as opcións de vida daquel labrego arrendatario, no caso de abandonar o seu lugar de instalación, e que o normal era que ninguén, en tales circunstancias, exercese o seu dereito a deixar atrás aquilo que, sen ser da súa propiedade, si lle permitía o seu sustento e no que realmente tiña recoñecida unha posesión como usufrutuário.

A cousa non remata aí. Como vimos, nos acordos e contratos polos que os libres se comprometían a traballar e a servir nas terras dun señorío, a miúdo, aínda que non sempre, ademais das rendas a pagar e segundo a condición en que se encontrasen, se vían obrigados tamén ao compromiso, ás veces explicitamente con carácter perpetuo, da permanencia: de non abandonar as explotacións de residencia, nin mudar de señorío<sup>21</sup>. É dicir, a aceptar a súa adscrición territorial e a renunciar, por tanto, á súa liberdade de movemento. Isto é algo que xa vimos en varias ocasións, tanto ao falar da adscrición á terra, como ao estudar algúns dos procesos de degradación da liberdade, e que podemos exemplificar rapidamente co propio pacto do mosteiro de Samos, asinado polos *homines habitantes* das vilas do val do Lóuzara<sup>22</sup>. Como ben lembramos, por aquel acordo efectuado a finais

<sup>20</sup> «Los perlados han mayorías en siete maneras por honra de santa eglesia más que los otros clérigos (...) la tercera que si era siervo, o solariego, o de linage alguno dellos, que de allí adelante finca por libre et nol puede ninguno tornar a servidumbre nin a facer aquel servicio a su señor quel ante facie», *Partidas*, I.5.65.

<sup>21</sup> Compromisos que, como vimos, formaban parte esencial de calquera pacto de encomendamento servil, e aos que se comprometeran tanto Argemiro e Ermilli (*PMH*, doc. 164, an. 991), como Astrulfo e Nomina (*PMH*, doc. 70, an. 956 [*LM*, doc. 15; *VMH*, doc. 7]). Con todo, non sempre isto era así e, por exemplo, no contrato *ad plantandum* que firmaban Odoario e Xulián co mosteiro de san Pedro de Arouca, eles comprometíanse a plantar e a edificar a vila de Penela, así como a servir ao cenobio con ela sendo *uestros homines sine ullo concludio*, e entregando unha cuarta parte de canto decruasen e unha terza de canto plantasen. Porén, conservaban intacta a súa liberdade para abandonar o lugar sen represalia ningunha e así se lles recoñecía por escrito: *PMH*, doc. 690 (an. 1087).

<sup>22</sup> Samos, doc. 144 (na. 878).



do século IX os individuos en cuestión recoñecían habitar nuns núcleos de poboación que pertencían ao cenobio e, así mesmo, comprometíanse a vivir alí, perpetuamente, pagando as correspondentes rendas convidas. De novo estamos, xa que logo, ante unhas persoas libres que perdían —ou que polo menos vían seriamente limitada— a súa liberdade para deslocarse e para abandonar o seu lugar de habitación. Sabendo que as fontes históricas que permiten achegarnos —aínda que sexa moi limitadamente— á mentalidade colectiva do medievo, relacionaban directamente o ideal de liberdade coa potestade para poder desprazarse libremente, agora podemos reiterar, sen temor a trabucarnos, que todo aquel campesiño libre, pero instalado e arrendatario, que observase limitación dalgún tipo nesta materia estaba, no momento de aceptar tales condicións de vida, a perder parte da súa liberdade. E estaba a perdela, ademais, dende a que era a súa propia perspectiva do que significaba ser realmente libre.

Certamente, a nosa percepción constante ao longo deste estudo de que os *homines* que eran reivindicados como posesións dalgún ente señorial, aínda que puidesen ser libres de dereito, estaban moi próximos na escala social aos non-libres, queda agora perfectamente validada, ao ver que un factor definitorio esencial da súa condición foi, precisamente, non poder instalarse onde desexasen e estar ao libre arbitrio do seu señor —*dominus* ou *patronus*— no tocante á súa residencia. Isto era algo que tamén viamos ocorrer no Lóuzara un pouco máis tarde, con aquelas listaxes nominais dos *homines* de Samos —recordemos que o mosteiro traía doutros lugares *homines* seus para instalalos naquel val, do mesmo xeito que algúns dos que alí habitaban saían del para casaren fóra—, pero é algo que xa moito antes da elaboración destes inventarios, á altura do ano 927, lle ocorría tamén aos *homines* das mandacións de Gutier Menéndez e de Ilduara Ériz —os pais de san Rosendo— en Paradela, en Monterroso, en Argonde e en Páramo<sup>23</sup>. En efecto, a estes individuos outorgáballes aquel matrimonio aristocrático a licenza para que puidesen

---

<sup>23</sup> Celanova, doc. 179 (an. 927).



proclamarse como súbditos das comunidades monásticas de santa María de Loio e de santa Mariña de Portomarín —que os propios Gutier e Ilduara restauraran e dotaran<sup>24</sup>—, comprometéndose eses dous nobres a non reclamar a tales individuos como seus propios no futuro, nin eles nin os seus descendentes. Unha autorización coma esta, demostra de maneira incuestionable que aqueles *nostros homines [de mandatione]*, un total de 61 segundo a propia escritura, tampouco tiñan potestade ningunha para elixir á súa vontade o señorío ao que servir. E é preciso lembrar que os *homines* das mandacións eran persoas libres, mais, a pesar diso, o poderío dos seus señores podía chegar a supoñerlles unha submisión que *a priori* era impropia dos da súa condición. En consecuencia, resulta indiscutible que moitos outros daqueles *homines* que eran reivindicados unha e outra vez como propios dalgunha institución señorial ou dalgún ente poderoso, e que nalgúns ocasións eran mesmo inventariados nominalmente, estaban nunha situación semellante.

Volvendo de novo aos decretos leoneses, precisamente, debemos lembrar que alí nos encontrabamos tamén, por oposición aos *de capite*, coa presenza dos *iuniores de hereditate* ou deses homes de mandación. É dicir, coa presenza daqueles individuos cuxa subordinación radicaba na súa parcial adscrición á terra en que habitaban, e cuxa dependencia persoal para cun señorío se atopaba,

---

<sup>24</sup> Por este documento celanovés (*vid. supra*), sabemos que, en realidade, o cenobio de Loio era unha comunidade dúplice, de monxes e de monxas, que agora era supervisada e restaurada por Gutier e por Ilduara a causa da depravación en que, segundo a propia escritura, caera a congregación. Desde ese momento, ano 927, as dúas comunidades separaríanse fisicamente, aínda que ficando próximas entre si, pero a súa dotación material, outorgada por estes dous aristócratas, non facía en cambio distinción de bens para cadanseu cenobio. Isto invita a pensar que, dende o punto de vista temporal continuaban a ser unha mesma institución de dominio. Un dominio posiblemente rexido pola congregación masculina, da que se faría depender ao mosteiro feminino de clausura, que xa existía dende polo menos 5 anos antes (*vid. PALLARES (2004<sup>2</sup>), Ilduara*, pp. 124-125; Celanova, doc. 578). Por outra banda, aclarar que antes de proporcionarlles a devandita licenza aos *homines* das mandacións de Paradela, Monterroso, Argonde e Páramo para proclamarse como vasalos de Loio e de Portomarín, Gutier e Ilduara agregaban tamén unha notable doazón e dotación material para ambos cenobios, composta de varias *villae* con animais de labor e doutros bens mobles. Despois de listar esta relación de bens entregados, engadiron a expresiva aclaración de que, nas vilas en cuestión, se incluían tamén, por suposto, os encargados de traballar as terras: *nostros homines qui ibidem sunt prope habitantes tam liberi quam ingenuis* (Celanova, doc. 179).

por tanto, mediada por esa mesma terra. A súa adscripción non era tan completa como a dos *de capite* porque, aínda que non dispuñan da plena liberdade de movemento que si se lles recoñecía aos homes de behetría<sup>25</sup>, eles si tiñan a posibilidade e o dereito de abandonar os predios que ocupaban —e con eles ao seu *dominus*—, se ben haberían de facelo cunha condición, a saber: que no caso de exercer tal privilexio, renunciásen ao seu usufruto nesas terras e, así mesmo, de que perdesen tamén a metade de tódolos seus propios bens —*vid.* decreto duodécimo—<sup>26</sup>.

*Iuniores de hereditate* sobre os que ademais, non o esquezamos, se lexislaba na parte deste compendio cuxa aplicación estaba destinada a todo o reino, e non só á urbe leonesa. Neste sentido, de novo podemos botar man da documentación do noroeste altomedieval para obter probas favorables á existencia de individuos enmarcados nunhas condicións equiparables ás que eran estipuladas para estes *iuniores de hereditate*, mesmo aínda que non se lles etiquetase de tal xeito. Máis aínda, un documento de san Salvador de Vilanova de Lourenzá demostra, incluso, que aquelas mesmas condicións eran unha práctica habitual aínda a mediados do século XII. En efecto, referímonos en concreto ao caso de dúas mulleres, Guntina e Guncia, da condesa dona Sancha González (*ex familia mea conmorantes*), e que habitaban xunto aos seus fillos en cadansúa herdade do lugar de Outeiro. Pola escritura en cuestión, ámbalas dúas mulleres lle eran doadas ao mosteiro lucense de Lourenzá, xunto coas herdades nas que elas habitaban, ao obxecto de que servisen a este cenobio *cum humilitate et reverencia*. Non obstante, no caso de que actuasen doutro modo e de que incumprisen con esta última condición, a propia condesa

<sup>25</sup> XIV. *Precepimus adhuc ut homo qui est de benefactoria cum omnibus bonis et hereditatibus suis eat liber quocumque uoluerit*, FL-Vázquez, p. 486. FL-Comentarios, pp. 61 ss. Definición que confirmaron posteriormente as *Partidas*: «E behetría tanto quiere decir, como heredamiento que es suyo quito de aquel que vive en él, e puede recibir por señor a quien quisiere que mejor le faga», *Partidas*, IV.25.3.

<sup>26</sup> FL-Vázquez, p. 484-486. FL-Comentarios, pp. 47-60. Para as citas textuais destes decretos *vid. supra* o epígrafe dedicado por enteiro ao estudo desta fonte lexislativa. Cf. tamén co caso zamorano: MARTÍN (1978), «Campesinos vasallos», pp. 94-97; e co que lles sucedía aos moradores de Bercianos del Páramo en León xa no ano 917: SER QUIJANO (1986) «La renta feudal», p. 71.

establecía que, por tal ingratidade, soberbia e arrogancia, se lle daría potestade á congregación laurentina para expulsalas das súas terras e para que, ademais, se lles obrigase a marchar daquel lugar, precisamente, tan só coa metade do seu *laboris*, segundo era acostumado (*secundum usui terre*)<sup>27</sup>.

Unha perda do 50% dos bens propios que significaba, sen dúbida, un modo máis de limitar a capacidade de movemento e de atar aos individuos libres que se visen afectados por tales medidas. Supuña, en definitiva, un claro intento de que esta servidume, aínda que quizais tivese un carácter máis laxo, ficase igualmente estable no traballo e no servizo debido aos patrimonios señoriais. Neste sentido, o caso concreto da *urbem* de Lugo resulta para nós especialmente clarificador. Alí, mesmo se chegaba a afondar máis na degradación da condición de tódolos habitantes libres do couto señorial, cando, cara finais do século XI, Afonso VI lle confirmaba á igrexa que toda aquela *ingenue persone* que se asentase a habitar no lugar, habería de ficar *sub patrocínio* da catedral lucense e do seu bispo. E non só iso, a escritura continuaba afirmando que se algún deles quixese unirse ou contribuír a outro *patrono* —e por tanto abandonar a debida vasalaxe á mitra—, os que así actuasen perderían tanto o *solum uel hereditatem* que lles tivese outorgado a diocese de Lugo —como sería lóxico esperar—, como tamén todo, e non só a metade, daqueloutros inmobles que tivesen comprado ou adquirido intra muros<sup>28</sup>. É dicir, o

<sup>27</sup> Lourenzá, doc. 48 (an. 1145). Ao longo do século XII, a utilización do cualificativo *familia* nos documentos lucenses parece ser un bo reflexo da confluencia estatutaria entre libres e non-libres, pois a afluencia deste concepto —en expresións do tipo *cum hereditatibus et familiis* ou simplemente *cum familia*— nalgúns dos diplomás de Lourenzá e da catedral de Lugo é especialmente elevada. Poida deberse quizais a unha práctica diplomática ou formularia propia deses *scriptoria*, do tipo das que indica DAVIES (2007), *Acts of giving*, esp. pp. 82-83 e 91-92. De feito, o exemplo de Guntina e Guncia, que acabamos de comentar, reflicte claramente que detrás deste termo, á altura dos anos do 1100, xa non se agochaban tan só *servi* e *ancillae*, senón tamén outras categorías sociais enmarcadas no campesiñado libre dependente. A modo de exemplo, véxanse as seguintes escrituras: Lourenzá, docs. 4, 8, 39 (an. 1112, 1128 e 1202); Lugo, docs. 25, 109, 112, 123 (an. 1108, 1114-33, 1123 e 1123).

<sup>28</sup> Despois de cederlle á catedral a tódolos non-libres da *regia familia* que habitasen na cidade, facía a referencia aos *ingenui*: *Urbem hanc iam diu inhabitabilem que peccatis exigentibus raro incolitur habitatore populis incolí precipio, eo nimirum tenore ut quicumque ex Regia Familia Nostra ad habitandum in ea uenerit ulli domino uel patrono obsequium cuiuslibet seruitutis coacti exhibeant*

rei entregáballo á catedral o dominio pleno da cidade sobre a que se asentaba, prohibindo ademais posibles inxerencias de ningunha outra autoridade señorial —como case un século antes o obtivera tamén a sé de Compostela<sup>29</sup>—. Tódolos lucenses libres serían vasalos do bispo, e os que non quixesen terían que abandonar o burgo, deixando atrás calquera propiedade que nel puidesen ter adquirido. Un privilexio de vasalaxe a favor do episcopado que, ademais, se vería confirmado novamente arredor dun século despois, tanto por Fernando II como por Afonso IX<sup>30</sup>, e que sería igualmente recoñecido polos propios habitantes deste burgo, representados a través do seu concello<sup>31</sup>.

Xa que logo, co exemplo lucense na man, é evidente que a situación dos libres empeorou co paso do tempo e que, nalgúns casos, mesmo podían chegar a perder todo dereito sobre os seus bens —incluídos aqueles dos que puidesen ser propietarios— se quixesen exercer a súa potestade para elixir outro señor ou para trasladarse a outro couto señorial. Se isto é así, é evidente que os que estaban en situacións intermedias, como os citados homes de mandación, non podían menos que correr coa mesma sorte. En efecto, Amancio Isla afirma que, neste proceso xeral de degradación da liberdade dos *ingenui*, a propia mandación sufrira unha transformación política: pasara de ser o condado, para converterse no chamado *mandamento*, no couto señorial, naquel territorio onde os campesiños se encontraban sometidos directamente aos delegados señoriais e no que, por tanto,

---

*nisi tantum Episcopo Sui Eiusque Ucario suo, sicut in antiquis monumentis a Predecessoribus Meis editis in nomine huius Sedis continetur. Alii uero Ingenue Persone que uenerint ad habitandum: sub patrocínio sui Ecclesie et Episcopi; si uero Alii Patrono se contulerint: solum uel hereditatem –quam eis Episcopus dederit– perdant uel quam emerint siue quocumque contractu adquisierint, Lugo, doc. 20 (an. 1089).*

<sup>29</sup> LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 271-272.

<sup>30</sup> *Vid.* Lugo, docs. 49 e 51 (an. 1181 e 1189); *vid.* tamén *ibid.*, doc. 46 (an. 1182). O propio Afonso IX se dirixiría tamén ao concello de Lugo notificándolles que todo o que habitase na cidade sería vasalo do bispo e non podería ter *alium dominum nisi illum*. Aquele que non quixese ser vasalo do bispo, non podería morar na urbe e, ademais, habería de perder todo o que nela tivese: *ibid.*, doc. 73 (an. 1225).

<sup>31</sup> *Compromittimus etiam pro bono pacis et concordie Uobis Domino Nostro Ruderico Dei Gratia Lucensi Episcopo et Successoribus Uestris, in bona fide sine fraude et dolo et super hoc Centum ex Nobis iuramus (...) quod uiuemus Nos ad Omnem Directuram Uestram ubi Nos uocaueritis*, Lugo, doc. 59 (an. 1184).

perdían realmente a condición de libres<sup>32</sup>. Unha degradación semellante xa a vimos nos *homines de mandatione* de Gutier e Ilduara, mesmo para a primeira metade do século X, pero dispoñemos dalgún outro exemplo paradigmático.

Cando Fagildo facía *precarium placitum* co mosteiro de Celanova, á altura do ano 1003, comprometíase a servir coas herdades da súa muller. Unha *mulier de Celanova* coa que casara, instalándose así nos dominios monásticos. E comprometíase a servir ao cenobio a perpetuidade —tanto el, como os seus fillos e netos— e sen allear de ningún modo os ditos inmobles, como tampouco incluso o que conseguise gañar e aumentar no futuro. Acordo este, que se derivaba dunha reivindicación celanovesa previa, pois o propio Fagildo intentara mudar de señor ao que servir e Celanova reclamou que tal potestade non lle era permitida: que ou ben ficaba baixo dominio celanovés, ou ben marchaba, pero faríao deixando atrás tanto as propiedades como incluso a súa esposa<sup>33</sup>. Algo moi parecido ocorrería novamente tan só catro anos despois, con Gundesindo e Donello, *homines de mandamento* de Celanova, que en 1007 eran demandados nun preito perante o rei, por un tal Nausti Díaz. Ao que parece, estes dous individuos eran descendentes dun *homine* de san Rosendo, en concreto, os netos dun tal Sindila, quen —xunto con outros individuos— viñera de Monterroso en tempos do citado bispo-santo, entrara na terra de Celanova e casara alí, no lugar de Froiás, asentándose nas herdades de súa esposa. Desta forma, tanto Gundesindo como Donello naceran xa *in ipso mandamento de Cellanova*, naquelas mesmas herdades e serviran ao dito mosteiro ata o día da reivindicación de Nausti Díaz, que se amosaba deste modo como una reivindicación inxusta<sup>34</sup>.

Ámbolos dous exemplos parecen equivalentes, pero amosan dous estadios evolutivos distintos: (1) o asentamento e a encomendación

<sup>32</sup> ISLA (1992), *La sociedad gallega*, pp. 213-214.

<sup>33</sup> Celanova, doc. 241 (an. 1003).

<sup>34</sup> *Ibid.*, doc. 552 (an. 1007). Exemplos que indican situacións similares en *ibid.*, docs. 369 e 144 (an. 1025 e s.d.).

perpetua dun home libre dentro do dominio señorial, co caso de Fagildo; e (2) a reclamación e reivindicación por parte da institución señorial, daqueles individuos que estaban sometidos ao seu mandamento en razón de que herdaran a súa condición dalgún antepasado, pertencendo xa á segunda, terceira ou posterior xeración de dependentes. Ademais, ámbalas dúas escrituras lembran moito tamén a aquel precepto undécimo do foro leonés no que se dicía que todo home que contraese nupcias cunha *mulier de mandatione* tiña que servir coa herdade desa muller e coas cargas e servizos que lle correspondían ao mencionado inmovible a favor do señor dos dominios. En efecto, segundo esta lei, se o individuo en cuestión non quixese servir nin habitar alí, perdería a posesión e o usufruto das citadas herdades, como así expresamente se lle indicara a Fagildo que lle había de ocorrer<sup>35</sup>.

En definitiva, os homes libres de mandación pasaban a engrosar aos poucos tamén a dependencia feudal e nela converxían dando lugar a un proceso de descenso e de degradación social polo que acababan por perder practicamente toda esperanza de conservar o seu teórico dereito legal á mobilidade. Así claramente o reflicte un documento de Caaveiro polo que este cenobio intentara conseguir o tipo de privilexios sobre a adscrición dos habitantes do seu couto, que lle viramos recibir antes á catedral de Lugo. E intentárono os monxes de San Xoan falsificando unha escritura, coa que sen dúbida buscaban arrogarse uns dereitos de suposta regalía real. A acta en cuestión foi confeccionada a mediados do século XII, e por ela Afonso VII, presuntamente, lle tería doado a este mosteiro as posesións nas que se asentaba, concedéndolle nelas o privilexio de couto territorial baixo as seguintes condicións: tódalas persoas libres que habitasen naquel territorio haberían de ser *vassalli* de Caaveiro e, no caso de que quixesen mudar de *dominus*, perderían a metade de todo canto posuísen, como xa nos resulta familiar. Agora ben, esta era unha liberdade de movemento limitada pero unha certa liberdade, ao fin e

<sup>35</sup> Vid. novamente *FL-Vázquez*, pp. 484-486. *FL-Comentarios*, pp. 47-60. Que as terras do *mandamento* non eran inxenuas e que todo o que nelas habitase había de correr a cargo das cargas que ditas terras levaban aparelladas pode comprobarse en Celanova, doc. 300 (an. 1063).



ao cabo, pois o mesmo documento continuaba indicando que tanto os *servos* como tamén —e atención— os *homines de mandatione*, nunca poderían, en troques, abandonar ese couto monástico<sup>36</sup>. Por moito que o documento sexa falso, está claro que reflectía a percepción dunha época, e que, mediado o século XII, a degradación da condición dos *de mandatione* xa estaba culminada. Xa non poderían, baixo ningún concepto, abandonar o couto señorial. Só os que aínda se mantivesen como *ingenui* terían aínda tal potestade, e mesmo eles podían, chegado o caso, perder a metade de todo o que tivesen no caso de intentar exercela. Todos viron, por tanto, degradada a súa condición social a través das limitacións á súa liberdade de movemento.

Por outra parte, antes de rematar co asunto da potestade para ir libremente onde un quixer, parécenos moi necesario comentar unha última cuestión: que ocorría cos non-libres? En principio, sobra dicir que a liberdade de movemento e a potestade para elixir señorío, máis ou menos limitada segundo os casos, se refería sempre a uns individuos que, xuridicamente, pertencían ao estatuto dos libres e inxenuos. Resulta obvio que os que non o eran non podían nin sequera soñar coa idea de ver recoñecida tal capacidade de ir onde lles prouguese. No seu caso, e por propia definición, sendo eles e elas mesmos a posesión doutra persoa, imaxinar sequera esta posibilidade carecía por completo de sentido e resultaba totalmente incompatible coa súa propia condición xurídica. Así, aberta e nitidamente era como o recollían algúns dos nosos diplomas e, nalgún caso, mesmo permitíndoselle á autoridade señorial reprender por medio do látego —ben que *cum moderatione*— a aqueles que tentasen fuxir ás súas obrigas para co seu *dominus* servindo a outro señorío distinto, como lle recoñece Vermudo II á congregación monástica de Pombeiro<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Caaveiro, doc. 2 (an. ¿1151?). *Vid.* ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 214.

<sup>37</sup> Pombeiro, doc. 3 (an. 997): unha breve nómina de catro persoas, que habitaban *in circuitu* naquela *villa Polumbaria*, cuxos límites eran agora confirmados e referendados polo rei a favor do cenobio de San Vincenzo (nomeadamente, *Tanti*, *Ragito*, *Limis* e *Genitigia* xunto coas súas familias e descendentes) eran afectadas pola obriga de servir, única e exclusivamente, aos monxes de San Vincenzo e de poder seren castigados fisicamente polos monxes, no caso de tentar incumplirla. Cabe engadir que, ademais, estes *homines* debían facer *obedientiam ussu generali, sicut et alias plebes ingenuas*, o que de novo amosa a aproximación entre libres e non-libres.



Para o estudo desta cuestión, atendamos especialmente a dous diplomas, procedentes da catedral de Santiago. En primeiro lugar, unha escritura datada no ano 1007 pola que Afonso V ditaba a sentenza dun preito que mantiñan os condes de Abeancos e o bispo de Iria-Compostela, polos límites entre o condado daqueles —Abeancos— e os de Cornado e Bembexo, que estaban en posesión da diocese santiaguesa<sup>38</sup>. Por este manuscrito, os antecedentes nel consignados lembraban que a situación se remontaba xa aos tempos de Ramiro II, pois tería sido durante o reinado deste monarca cando se establecera o límite entre Abeancos e Cornado en torno ao río Iso, e cando se consignara que, precisamente, tódolos homes inxenuos que pasasen a habitar dun deses condados ao outro e que tomasen esposa e herdades nel, haberían de servir ao señor daquel lugar no que se estaban a instalar. Non obstante, ao mesmo tempo, tamén se incluía unha excepción a este respecto: no caso dos que eran *servis et hominibus ecclesiasticis*, estes individuos si deberían ser buscados, procurados e reclamados pola sé de Iria-Santiago, sen importar o lugar no que vivisen. E isto era sen dúbida porque, a diferenza dos inxenuos que mudaban de condado, os non-libres non podían abandonar os seus predios en ningún caso, e debían un servizo de carácter perpetuo e hereditario sempre aos seus mesmos amos e señores —que neste caso eran os da igrexa compostelá—.

A mesma circunstancia se volvía presentar nun segundo documento, tamén da chancelaría de Afonso V. Desta volta, doce anos máis tarde, unha disposición real volvía situar aparte aos *servis, libertis aut casatis regum* —é dicir, se antes a coroa defendera os dereitos da catedral de Santiago, agora o que facía era resgardarse a pertenza daqueles que eran os *seus* non-libres—, separándoos así daqueles *homines* que abandonaban outros condados e que entraban *in debitum* nos condados da igrexa de Santiago<sup>39</sup>. Ou o que é o mesmo,

<sup>38</sup> Santiago, doc. 59 (an. 1007).

<sup>39</sup> *Ibid.*, doc. 61 (an. 1019). Por outro documento, o mesmo Afonso V lle doaba á igrexa de Santiago, de maneira nominal, unha familia servil no condado de Carnota e sobre a dita familia, explicitamente se indicaba que faría servizos a perpetuidade (*fili et nepti et omnis posteritas eius*) e que, así mesmo, ningún podería sacar aos seus integrantes daquel lugar, ao que por tanto ficarían adscritos (*Ibid.*, doc. 60, an. 1011). Sobre a distinción entre os habitantes dun couto señorial que

novamente se estaba a contraponer a non-libres e *libertos* fronte a aqueloutros individuos que, pola súa condición xurídica, si eran en cambio os donos das súas propias persoas e si podían elixir a quen servir.

Neste sentido, é preciso comentar tamén, polo seu carácter excepcional, un diploma pertencente ao mosteiro de Antealtares. En efecto, á altura do ano 1079, os condes don Sancho e dona Ónega decidiron doarlle a Antealtares a vila de Bóveda e as igrexas de santo Estevo e de san Martiño coas súas pertenzas. Ademais, engadían tamén a súa *familia et criacione*, xunto cos seus *casales et hereditates minimas*, que estes individuos recibiran dos propios doantes e cos que lles facían *debitum seruitium*<sup>40</sup>. Agora ben, Sancho e Ónega permitíanlles expresamente a estes non-libres un privilexio decisorio absolutamente impropio dos da súa condición, pois eles si poderían elixir entre ficar naquelas terras ou marchar *liberos* onde desexasen. No caso de que quixesen —tanto eles como a súa proxenie— continuar morando alí, terían que facelo servindo con esas terras ao cenobio de Antealtares, do mesmo xeito que antes serviran ao matrimonio nobre. Se, pola contra, optasen por irse, deberían abandonar as herdades, deixándoas atrás invioladas (*intemeratas*), con todos os seus casais e con todo o seu *labore*<sup>41</sup>. Unha condición que

---

posuían liberdade para abandonalo e os que carecían dela, véxase tamén o documento falso de Caaveiro, doc. 2 (an. ¿1151?) —xa comentado, *vid. supra*—.

<sup>40</sup> Co emprego deste tipo de expresión era como os contemporáneos referían sempre as obrigas dos individuos de condición xurídica non-libre. *Vid.*, por exemplo: HC, I.27 (*iugum debite seruitutis*) ou HC, I.31.1 (*cum hominibus debite seruitute obnoxii*).

<sup>41</sup> *Et similiter damus uobis in uilla de don Guntin et in uilla de Ribas nostras intradas et in ipsa uilla nostra familia et criacione cum suos casales et hereditates minimas, quas ad ipsos dedimus ubi morarent et facerent nobis debitum seruitium (...) Et si uoluerint isti homines uel sua progenie stare uobiscum, laborent et stent in illas hereditates et seruiant dominis de ipso monasterio sicut et nobis seruiant, et si noluerint stare uobiscum uadant liberos ubi uoluerint et dimittant ad ipso monasterio ipsas hereditates cum suis casalibus et cum suo labore quietas et intemeratas*, Antealtares, doc. 5 (an. 1079). Unha cláusula bastante similar parecían dispoñer os condes Paio Pérez e dona Aragonta cos *homines* que lle entregaban ao mosteiro de Soandres pero, neste caso, estes xa eran libres —ou quizais libertos: *vid. infra*, no Cap. 8.2, pp. 545 e ss., a cuestión do *cereum et oblationen*, así como tamén a nota 64—, pois servirían ao dito cenobio *sicut ceteri ingenui*, *vid.* Soandres, doc. 1 / Coruña, doc. 104 (an. 990) [sobre a dubidosa autenticidade desta escritura: SANZ (2012) «Los más antiguos documentos»]. Tamén Menendo Fróilaz parecía permitirllas decidir por eles mesmos se quedarse ou non, baixo a autoridade de Caaveiro, aos seus homes e mulleres de

→

lembra bastante á que estaban obrigados a observar os cidadáns lucenses, segundo o privilexio real de Afonso VI, así como tamén os do *mandamento* do mosteiro de Celanova. Como podemos ver, non só dependía da coroa a potestade de privilexiar a certos dominios concretos cunhas prerrogativas e regalías que lles permitisen restrinxir e coartar a liberdade de movemento dos súbditos inxenuos que habitasen en tales lugares. Tamén un señor concreto, no caso de que chegase a ostentar un elevado poder sobre certos individuos, algo especialmente evidente no caso dos non-libres, podía impoñerlles a estes certas restricións específicas sobre as súas posesións inmobiliarias, incluso a pesar de que se lles proporcionasen unhas licenzas e permisos que realmente eran máis propias dos *ingenui* que dos que non o eran.

É difícil saber se esa liberdade de elección para ficar nas terras ou para marchar onde quixesen supuña que don Sancho e dona Ónega lles concedían a liberdade xurídica a aqueles individuos. Nada hai no documento que indique tal cousa. Ao contrario, como dixemos, establecíase que servisen ao mosteiro do mesmo xeito que os serviran a eles mesmos, ergo, que servisen como *criacione* que eran. Sen embargo, con todo o que levamos visto ata aquí, parece evidente que no caso de que decidisen abandonar aquel lugar, os Primato, Lalu, Lovildo, Pinou e Becta Corvo —que era como se chamaban os cinco individuos de *criacione* en cuestión— si se converterían en persoas que, na práctica, automaticamente pasarían a engrosar o status dos libres, pois precisamente os seus *domini* dábanlles permiso para poder abandonalos e comprometéanse a non reclamálos nunca como non-libres. Se non os reclamaban como tales os seus lexítimos posuidores, resulta evidente que ninguén máis podería facelo. Isto é, na práctica, accederían á *ingenuitas de facto*.

Agora ben, como dicíamos, o caso destes non-libres entregados a Antealtares foi completamente excepcional. Debiase simplemente á potestade decisoria unilateral dos seus *domini*. Por definición, aqueles

---

*benefactoria* —ata aquí normal— *et de mea criatione*, o que volve incidir na transformación dos parámetros da dependencia campesíña feudal, *vid.* Caaveiro, doc. 60 (an. 1143).

que carecían de liberdade xurídica non podían dispor do privilexio para abandonar os predios que habitaban. E, de feito, o que os *servi e ancillae* si podían conseguir era exactamente todo o contrario, o compromiso oposto de parte do seu señor, a saber: que non lles obrigaría a trasladarse dun lugar de habitación a outro. É dicir, paradoxicamente aquilo que supuña unha eiva na liberdade dos *ingenui*, chegado o caso, mesmo podía ser visto con bos ollos por parte dos que xa non eran libres.

No seu caso, polo seu status xurídico encontrábanse moito máis supeditados á arbitrariedade decisoria do seu *dominus* e, por esta razón, unha obriga de residencia permanente podía chegar a ofrecerlles unha especie de dereito de posesión de carácter estable; unha certa seguridade vital ante os posibles designios arbitrarios señoriais. O que é máis, se un aspecto fundamental para a converxencia estatutaria dos non-libres era precisamente a integración comunitaria que supuña o seu aveciñamento —a súa habitación nunha parcela familiar e unha explotación campesiña propia—, a posibilidade do desarraigamento repentino, que pola súa condición de non-libres quedaba á vontade do amo ou señor, significaba xustamente a potencial perda total desa mesma «identidade local e dos seus lazos comunitarios»<sup>42</sup>. Isto é, o estrañamento e a alienación, máculas propias da escravitude, por moito que a súa reconversión en un «outro» antropolóxico non fose tan radical como a sufrida polos estranxeiros doutra cultura e relixión. É o momento agora de recordar a aquela *criatione* de san Martiño Pinario á que este mosteiro decidira trasladar dende a Illa de Arousa cara a zona do Salnés. Efectivamente, eses *homines* acadaban de parte do cenobio santiagués o compromiso de que, polo menos durante as seguintes dúas xeracións, non volverían a facerlles mudar de lugar de habitación —segundo o escrito, só na xeración dos netos/as poderían os monxes de Pinario decidirse a trasladalos de novo—<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> GONZÁLEZ GONZÁLEZ (2017), «Eslavitud y dependencia personal», p. 176 e tamén pp.181-182.

<sup>43</sup> Pinario, doc. 9 (an. 1024) [publicado inicialmente por LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 420-422 e despois tamén en Coruña, doc. 127].

O que era un síntoma de perda de liberdade para os libres, a súa adscrición a unha parcela de terra, amosábase polo contrario como unha graza e un privilexio para os que non eran. Neste sentido, non podemos desbotar que, chegado o caso, algúns dos campesiños rendeiros libres máis desamparados, daqueles que estaban carentes de toda propiedade, mesmo puidesen ver tamén con bos ollos un compromiso de carácter semellante, por moito que a súa aceptación supuxese unha limitación á súa condición xurídica de persoas inxenuas. Precisamente, esta idea é a que nos permitiría entender por que don Sancho e dona Ónega lle permitían escoller á súa *criacione*. *A priori*, parecería obvio que ante a posibilidade de seren libres, o normal sería que aqueles individuos que habitaban nas vilas de Guntín e de Ribas abandonasen os seus lugares de residencia e que exercesen así a liberdade de movemento propia dos *ingenui*. Non obstante, quizais ante a potencial situación de desamparo e de alienación social en que quedarían, podía mesmo facerse máis aconsellable optar por continuar servindo a Antealtares, nas mesmas condicións en que o viñeran facendo tradicionalmente co matrimonio condal, que mudar cara unha vida nova de total incertidume e ignotas dificultades. Encontraríamos así o entroncamento entre a importancia de ser propietario ou posuidor da terra —no caso dos campesiños, mesmo dos servís, seren os posuidores dos medios de produción— e a de elixir onde ir, onde vivir e a quen servir, como os dous pés esenciais da condición de libre nos séculos medievais. Unha potestade sen a outra facía da condición xurídica simple papel mollado.

En resumo, resulta evidente que a liberdade de movemento, así como o seu complemento, o recoñecemento da facultade para cambiar libremente de señor, non só foron calidades que unicamente estiveron ao alcance das persoas xuridicamente libres, senón que foron, simultaneamente, os factores definitorios esenciais do que significaba realmente a liberdade en si mesma ao longo do período medieval. Así o transmiten as nosas fontes de información dende o século X ata finais do XIII. Xa que logo, e visto que foron moitos os non privilexiados que careceron desta prerrogativa, e cada vez máis a medida que nos aproximemos aos séculos centrais da Idade Media, podemos concluír que a verdadeira liberdade —desde a propia

perspectiva dos habitantes do medievo, desde unha óptica *emic*— estaba lonxe de ser ostentada por unha gran cantidade de cidadáns na sociedade medieval; e isto era aínda máis especialmente certo no tocante á sociedade rural.

Todos aqueles individuos cuxa única saída fose a de encomendarse a un señor territorial como vasalos campesiños e rendeiros, debido a que non estaban en condicións de manter as pesadas cargas da súa liberdade, descendían dentro do esquema xeral da estratificación da súa sociedade e aproximábanse, sen dúbida ningunha, a aqueles individuos para os que a liberdade xa estaba restrinxida dende un punto de vista legal. Un descenso, do que tanto eles como os seus contemporáneos houberon de ser plenamente conscientes. É dicir, que para os habitantes do medievo foi evidente a asimetría que existía entre o recoñecemento legal dun dereito propio dos libres e a incapacidade práctica de poder exercelo; unha incapacidade que, en consecuencia, convertía a eses individuos «incapaces» e impotentes en menos libres aos seus propios ollos.

En troques, curiosamente, para aqueloutros para os que o dereito reservaba de antemán o status da non-liberdade, acadar o compromiso de que a arbitrariedade do seu *dominus* non se estendería ata o punto de desarraigalos do seu territorio e de deslocalos a outro lugar de residencia podía chegar a supor, incluso, un relativo avance na súa condición social e nas súas propias expectativas vitais. E isto non nos debe estrañar, pois certamente a liberdade de movemento, a potestade para cambiar de residencia, só foi valorada, por suposto, como tal liberdade. É dicir, como a capacidade autónoma de poder decidir sobre tales cuestións. O mero feito de mudar de lugar de habitación e de marchar a outras terras, se era unha orde de obrigado cumprimento e se implicaba servir a un mesmo *dominus*, viña a ser, xustamente, a constatación de que realmente se carecía de tal capacidade decisoria. Era, por tanto, a constatación máis evidente de que se carecía de liberdade: a total supeditación ás veleidades e os degoiros doutra persoa.



## 7.2. A RESPONSABILIDADE LEGAL

Así como as limitacións na liberdade de movemento e na capacidade para elixir o señorío ao que servir son un bo exemplo da confluencia estatutaria pola parte baixa da pirámide social do alto medievo, e reflicten ao mesmo tempo a relativa mobilidade social que afectaba aos membros dos sectores máis humildes da sociedade, existe tamén un segundo aspecto, caracterizador dos non-libres pero estendido tamén a algúns dos libres *sub patrocinio*, que, da mesma maneira, se configura como outra mostra excepcional deste proceso de aproximación estatutaria que nos ocupa. Referímonos agora á cuestión da responsabilidade legal e xudicial polos actos dos súbditos. Unha responsabilidade que lle correspondía ao *dominus* ou *patronus* e non ao propio súbdito ou patrocinado<sup>44</sup>. Isto era un principio lexislativo frecuente, e unha parte importante do que implicaba un pacto de encomendamento servil para a parte máis poderosa. Era por tanto, un bo exemplo do que se agochaba baixo a idea de protección e de defensa señorial, baixo a que ingresaban moitos campesiños libres con limitados recursos e con dificultades para manter o seu status. É dicir, que ao longo dos séculos que nos ocupan, é frecuente que a reparación dun delito cometido por un individuo lle fose requirida ao seu señor ou señora e, do mesmo xeito, que un agravio efectuado sobre un *homine de* alguén lle tivese que ser pagado e compensado tamén ao que posuía a autoridade sobre este individuo, mais non á propia vítima ou aos seus familiares. Unha cuestión, esta da responsabilidade legal, que, precisamente por tratarse dunha característica propia dos que ostentaban unha condición xurídica non-libre, propagada cara outros grupos da poboación libre, consideramos que amosa dun xeito moi apreciable a equiparación dos status sociais e que, por tanto, resulta imprescindible tela en consideración tamén nun estudo destas características, aínda que só sexa dedicándolle unhas poucas páxinas.

Segundo o dereito, os que carecían de liberdade —os *servi* e as *ancillae*— non podían defenderse persoalmente nun xuízo, e isto é algo que xa temos comprobado tanto no contido das compilacións

<sup>44</sup> ISLA (1984), «Las relaciones de dependencia», p. 7.



normativas e lexislativas, como así tamén nos diplomas e escrituras notariais que rexistraron a actividade de tipo xudicial no noroeste peninsular. Unha cuestión que tivemos a ocasión de verificar a través do estudo dun aspecto xudicial específico, como era o da capacidade para testemuñar e para defenderse. Non obstante, as restricións no ámbito dos tribunais de xustiza non se limitaban tan só á exclusión dos contendentes sen liberdade, senón que, ademais, tiñan o seu correlato directo nesta cuestión da responsabilidade legal polos actos, aspecto que agora nos interesa especialmente.

En efecto, como os non-libres eran, desde un punto de vista estritamente legal, unha posesión *material* que tiña unha valoración económica para o seu propietario e que, como tal, debía ser compensada no caso de ter sido danada ou estragada, os preceptos da *Lex Visigothorum* establecían a reposición ao seu dono dunha nova *ferramenta* escrava de valoración e de calidade equivalente á perdida, ou ben, o pagamento dunha indemnización económica, na cantidade que se considerase preceptiva segundo a magnitude do dano causado<sup>45</sup>. É dicir, que con base na deshumanización dos que carecían de liberdade e na súa conseguinte exclusión da esfera civil, podía xustificarse tamén a completa carencia de responsabilidade legal deste tipo de individuos. Todo o que tivese que ver con eles era do interese directo e exclusivo do seu *dominus* e propietario, de máis ninguén. Situación que se reproduce fielmente na nosa documentación. Así, efectivamente, á altura do ano 989, o matrimonio conformado por Odoario e por Odrozia facíalle entrega ao mosteiro de Samos dun inmovible, a *villa* de Goimil —lugar onde se edificaría poucos anos despois un mosteiro consagrado a santo Antoíño<sup>46</sup>— que estes dous individuos tiñan recibido en herdanza de parte de Mendo Rodríguez, pai de Odoario. Con todo, a mencionada *villa* de Goimil, que agora pasaba a mans de Samos, non pertencera sempre ás posesións da familia dese Odoario Méndez, senón que, con anterioridade, fora un

<sup>45</sup> É un principio bastante xeneralizado, véxanse as medidas referidas ás compensacións por escravos fuxitivos do libro IX (*De fugitivis et refugientibus*), así como algúns outros exemplos: LV, VI.1.5; VI.3.6; VI.4.3, 9 e 11; VI.5.12; VII.3.2 e 4, etc.

<sup>46</sup> Samos, doc. 7 (an. [1026]).

inmoble da propiedade dun tal Citi Fróilaz, e que este, en composición polo homicidio dun individuo non-libre, o *servo* Merila, se vira obrigado a entregarlle ao propio Mendo Rodríguez, pois era o propietario do *servo* por el asasinado<sup>47</sup>. Dito doutro xeito, que o pago do *homicidium* perpetrado por Citi foi o que motivou a entrega daquel inmoble do lugar de Goimil ao pai de Odoario, e que o receptor da multa, como parte agravada polo delito, foi por tanto o *dominus* de Merila e non así os seus parentes —como correspondería no caso de tratarse dun *ingenuus*—.

A solución, por suposto, era exactamente a mesma cando o aldraxado era un non-libre do servizo real, é dicir, un daqueles *idonei* —como os cualificara o dereito visigodo— cuxa valía para o seu amo era moi superior á doutro *servus* calquera. Así, tamén Cipriano Vimáraz lle tivera que pagar ao rei Afonso V coa entrega de *villa Sampiri* a comisión do homicidio dun *servicial*, chamado Sala, que era despenseiro (*repostarius*) deste monarca<sup>48</sup>.

Non obstante, curiosamente, non é dos *servi* nin dos *servitiales* dos que podemos documentar máis exemplos deste tipo, na sociedade do noroeste peninsular. Como ocorre con tantos outros elementos ata aquí estudados, tamén esta cuestión da responsabilidade legal dos

---

<sup>47</sup> *Concedimus hic et Deo villa prenomina villa Guimir subtus ecclesie sanctorum Petri et Pauli; et habuimus illa data de manu genitoris nostri Menendi Ruderici, qui illi pariauit Citi Froilaz pro suo servo Merila, quem occidit*, Samos, doc. 16 (an. 989). Por esa descrición, entedemos que ese topónimo, *Guimir*, se identifica co lugar de Goimil, un pequeno núcleo rural de poboación do concello de Sarria pertencente, precisamente, á parroquia de *San Pedro* de Seteventos. Ademais, a consulta doutros documentos nos que aparece a referencia a este val de *Godemir*, *villa Guimir* ou ao territorio *Guimir*, nos sitúa sempre en torno a unha zona, transitada polo río Vilouzán, que se localiza entre as parroquias sarriás de Corvelle, Seteventos e Santo Antolín —moi posiblemente este topónimo teña vinculación coa mencionada igrexa-mosteiro de tal advocación— e as de Armeá, Río e Touville, do actual concello de Láncara (*vid. ibid.*, docs. 7-16, 21-22 e 228). Outro documento de interese, na mesma liña que os dous mencionados, provén da catedral de Lugo, como entidade receptora da vila de Milleirós de parte de dona Velasquita. No relato das vicisitudes pasadas por este inmoble, Velasquita lembra que ela lle tiña entregado a metade a unha muller chamada Urraca e aos seus fillos; unha Urraca que xa tivera sido con anterioridade, precisamente, propietaria de Milleirós. Esta especie de devolución facíase baixo o pacto de que nin Urraca nin os seus fillos lle farían *disturbantia* ningunha a dona Velasquita. Porén, finalmente, a posesión daquela metade da vila foilles retirada, despois de que, incumprindo co pactado, os seus posuidores mataran a dous dos *serviciales* de Velasquita. *Vid.* Lugo, doc. 128 (an. 989).

<sup>48</sup> Santiago, doc. 63 (an. 1022).

súbditos ve ampliarse a órbita daqueles aos que afecta. Neste sentido, temos que comezar pola referencia a outros individuos, que tamén pertencían ao status servil, que tamén estaban baixo o patrocínio e a dependencia persoais, pero que, en razón da súa diferente condición, eran merecedores dun cualificativo distinto. Falamos, nomeadamente, daqueles que nalgúns documentos son caracterizados como *malatos* ou *malados*, ou sexa, outro dos apelativos cos que se fixo referencia aos *libertos* e ás *libertas* pero que, co tempo, derivou sen dúbida cara unha identificación máis xeral das relacións de *patrocínio* doutros libres encomendados —debido a que a relación establecida entre *patronus* e *liberto* era a relación de patrocínio por excelencia—<sup>49</sup>. Ata en tres escrituras, todas elas provenientes do territorio portugués, se acredita que a posición destes individuos era, no tocante ao tema que agora nos interesa, completamente equivalente e equiparable coa dos non-libres. De feito, como ocorreu no anterior caso do *servo* Merila e do *servicial* Sala, senllas escrituras dos anos 1065 e 1075 demostran que as feridas e os malos tratos propinados a un *malato* ou a unha *malata* carrexaban a conseguinte multa xudicial e a reparación do delito, en favor daquel señor ao que a vítima en cuestión lle debía servizo, fidelidade e dependencia. Reparación que buscaba, sen dúbida, compensalo pola perda económica que aquel atentado contra os seus súbditos lle podía supor. Así foi, que Sunila e o seu irmán lle entregarían a don Monio Viegas e á súa muller dona Unisco Trastemires unha herdade, *pro uestra malata que a uobis ferimus*<sup>50</sup>, ou tamén que, da mesma maneira, Diego Olídiz lle fixese entrega da súa parte na igrexa de santa Mariña de *Villar de Porcos* —hoxe Vilar do Pinheiro (concello de Vila do Conde)— a Trutesendo Guterres e a Gontrode García, *pro plagas et feridas malas que fecemus ad uestros mallados*<sup>51</sup>. Como vemos, é digno de mención destacar ademais que os posuidores destes *malatos*, e por tanto os receptores desas transaccións, eran membros da nobreza, circunstancia que reforza a

<sup>49</sup> Vid. *infra*, no capítulo 8.1, dedicado aos libertos e as manumisións, a explicación do significado da palabra *malato*.

<sup>50</sup> PMH, doc. 446 (an. 1065).

<sup>51</sup> *Ibid.*, doc. 528 (an. 1075).

idea de que o dominio sobre persoas non-libres ou sometidas a unha estrita e controlada dependencia persoal proporcionaba por si mesmo unha certa honra, sendo, deste xeito, máis propio de sectores acomodados e privilexiados da sociedade<sup>52</sup>.

A estas alturas, e a pesar de que aínda non chegou a hora de tratar do tema das manumisións de non-libres —tocaranos de inmediato—, xa non nos debe estrañar esta proximidade dos libertos e das libertas para cos *servi* e coas *ancillae*. Dun xeito ou doutro, viñemos comprobándoa unha e outra vez. Con todo, non deixa de ser necesario facer fincapé novamente na constatación documental doutra característica xurídica, unha máis, que era propia dos que carecían de liberdade pero que se estendía cara arriba, cara aquelas clases sociais máis baixas, inmediatamente superiores ao estrato dos membros da escravitude e da servidume xurídicas.

Por outro lado, como xa apuntamos, a cuestión da responsabilidade legal dos encomendados e patrocinados amosaba necesariamente dúas caras. Se o axente señorial era quen se vía beneficiado polos agravios cometidos sobre os seus non-libres, tamén había de ser el —ou ela— quen, chegado o momento, se tivese que facer responsable das penas correspondentes, debidas aos delitos perpetrados polos individuos que se atopasen baixo o seu dominio<sup>53</sup>. Esta mesma figura do *malato* tamén nolo permite comprobar. Efectivamente, aínda que dun xeito indirecto, podemos inferir tamén que cando era un *malato* o que perpetraba un certo delito, a pena pecuniaria que correspondía lle era esixida ao seu *patronus*. Un

---

<sup>52</sup> Sobre a xenealoxía de Monio Viegas e Unisco Trastemires, MATTOSO (1981), *A nobreza medieval portuguesa*, pp. 197-198; sobre a de Trutesendo Guterres e Gontrode García, *ibid.*, pp. 220-221.

<sup>53</sup> Ben é certo que, neste caso, se seguimos á *Lex Visigothorum*, o *dominus/domina* aínda tiña a posibilidade de desfacerse do non-libre, optando así por entregarllo á parte agraviada. Obviamente, esta decisión supúñalle unha perda económica, pero tamén lle permitía librarse de toda responsabilidade sobre os actos do individuo e abandonalo así á súa sorte, *vid.* por exemplo *LV*, V.4.18. Esta posibilidade de obter a exención de pagar a sanción correspondente a través da entrega do escravo/a acusado/a aparece con bastante frecuencia na *Lex*: véxanse en xeral as medidas do libro VIII (*De inlatis violentiis et damnis*), así como algúns outros exemplos concretos en: *LV*, VI.4.1; VI.5.10; VI.5.20; VII.2.4, 13, 14, 20, 23.

documento do ano 1050, tamén procedente de Portugal, semella indicarnos implicitamente esta cuestión. No seu contido non se dirimía sobre este asunto en si, senón que se disputaba a autoridade sobre unha freguesía, a de Matamá, próxima a Guimarães, entre Suario Ximénez e a propia abadía vimaranense, representada na persoa do *frater* Faxildo. Non obstante, esta disputa interseñorial pola *villa* si que tiña a súa orixe, precisamente, na comisión dun homicidio e dun rapto-violación, ámbolos dous perpetrados no lugar cuxa autoridade, e por tanto cuxo cobrador das correspondentes *caloñas* xudiciais a reclamar, agora se estaba a cuestionar. Respecto do que agora nos interesa, cabe facer fincapé no feito de que un deses dous delitos, o de homicidio, fora levado a cabo por un *malado* anónimo, do que se afirmaba expresamente que era dependente de Nuno Páez. E deste pequeno detalle, a saber, do feito de que non se contemplase sequera a necesidade de identificar ao homicida, senón soamente de indicar a quen pertencía —algo que contrastaba claramente co autor do outro delito, o de *rauso*, un tal Cidi Díaz—, inferimos que era a aquel Nuno Páez a quen lle correspondía pagar a composición xudicial procedente, e a quen lle habería de ser reclamada. Seríao, xa que logo, en razón de que a persoa que levara a efecto aquel homicidio fora, exactamente, un *malado seu*<sup>54</sup>.

Pero sigamos avanzando. Se continuamos aprofundando na documentación, podemos encontrar outras actuacións semellantes ás relatadas que amosan a aplicación deste principio xurídico tamén máis alá das figuras dos que non eran libres, ou dos que, sen ter acabado de facer parte plenamente do status dos *ingenui*, continuaban por iso mantendo a mácula de ter carecido de liberdade no pasado. Trátase dunha proba máis da confluencia estatutaria do campesiñado dependente galego-portugués, por enriba das diferenzas xurídicas. Efectivamente, como xa cabería esperar, tamén os *homines* posesión dalguén, é dicir, os *homines de X*, os *nostros homines* ou os *homines*

<sup>54</sup> *Orta fuit intentio inter frater Fagildus et Suario Exemeniz pro homicidio que uolebat sacare Suario Exemeniz in villa Matamala quod fecerat ipse homicidio malado de Nuno Pelagii et querebant illo cedare super illos homines de Matamala et pro rauso quod fecit Cidi Didaz, PMH, doc. 376 (an. 1050) [LM, doc. 30; VMH, doc. 37].*

*proprios*, se comportaban dunha maneira totalmente equivalente. Con certeza, se ata o de agora comprobabamos que a proximidade social destes individuos para cos que carecían de liberdade chegaba ata tal punto que, nalgún caso, mesmo tiñamos dúbidas de que baixo aquela xenérica etiqueta se agochasen tamén algunhas persoas de condición xurídica non-libre, resulta do máis lóxico comprender agora que a responsabilidade legal polos seus delitos tampouco recaese sobre eles, senón sobre os seus señores. Así, por ter cometido un delito de sangue sobre *duos homines*, recibira Gonta a *villa de Cagiti* de parte dun tal Oliti Onorici<sup>55</sup>, e tamén —xa tivemos ocasión de velo con anterioridade—, por ter matado a Guntino Danieliz, *homine* de Celanova, Fromarigo Vimáraz se viu obrigado a encomendarse servilmente ao mosteiro ourensán de por vida e a perder a súa propia liberdade<sup>56</sup>.

Así mesmo, e en consonancia coa lexislación leonesa, tamén a condición servil desas *minores personae* que eran os *iuniores*, os situaba na mesma circunstancia<sup>57</sup>. Certamente, tamén Paio fora condenado por ter cometido o homicidio de Froila, un *iunior* de dona Ilduara, a pagarlle a esta aristócrata unha cantidade de 5 bois como compensación pola perda. Unha sentenza que o homicida se decidiu a conmutar coa elaboración dunha carta de *incommuniatio* a favor de Ilduara, pola que decidía facer a esta partícipe na posesión colectiva

---

<sup>55</sup> *Villa de Cagiti secundum ea comparauimus et ganauimus et quos mihi dederunt Oliti Onorici in offercione pro quod aciserunt duos homines*, PMH, doc. 201 (an. 1008) [LM, doc. 7; VMH, doc. 21]. Falamos xenericamente dun delito de sangue porque non podemos saber se o uso de *aciserunt* se deriva de *occido* (matar ou causar morte) ou de *accido* (cortar, talar). Podendo por tanto estarse a falar tanto de dous asasinatos —que semella o máis probable— ou de dúas amputacións ilícitas efectuadas sobre dous *homines*. Por outra banda, entendemos que a relación entre eses *duos homines* e o propio Gonta, relación que non se indica expresamente, era unha relación de dependencia e patrocinio, porén, existe a posibilidade tamén de que o pagamento da *villa* non fose tanto unha compensación como unha multa xudicial que Gonta, por inmunidade señorial, habería de cobrar.

<sup>56</sup> Celanova, doc. 347 (an. 1052).

<sup>57</sup> «Los *iuniores tributarii* de condición cercana a la servidumbre se hallaban, por otra parte, plenamente incluidos en la esfera de responsabilidad penal de su señor. Esta puede ser una de las notas distintivas más características respecto a los *iuniores de hereditate*», afirma AYALA (1993), «Realidad social y feudalización», p. 236.



dunha ducia de *villares et bustos* diferentes, entregándolle, en cada un deles, a metade do que a el mesmo lle correspondía<sup>58</sup>.

Este caso concreto de Paio e dona Ilduara non se limita a informarnos só sobre a pena por un crime ou unha ofensa ao *iunior* de outro/a, senón que o seu contido apunta tamén cara outras cuestións que afondan máis na realidade social do período. Neste sentido, a escritura resulta especialmente clarificadora a respecto da rede de relacións de dependencia, clientela, vasalaxe e parentesco propia da sociedade medieval, así como tamén de que as máximas e principios legais establecidos xa con anterioridade pola *Lex Visigothorum* continuaban de plena vixencia e aplicación. En efecto, aquel Paio non cometera o asasinato do *iunior* Froila por si só, senón que contara coa axuda doutros tres individuos, Miro, Faxildo e Alifreda, aos que el mesmo cualificaba de ser os seus compañeiros ou *gasalianes*<sup>59</sup>. Foran os catro individuos os que bateran e golpearan a Froila ata darlle morte, porén, só Paio aparecía como o responsable último, obrigado a compensar a Ilduara polo homicidio do home servil. Sen dúbida, isto tráenos á memoria aquela norma da *Lex*, xa mencionada noutro lugar, pola que se estipulaba que os homes libres que estivesen *in patrocínio vel obsequio* e que asaltaran ou usurparan armados unha casa allea tendo sido mandados polo seu *patronus*, fícarían exentos de condena, pois estaban a obedecer as ordes deste último —que sería por tanto o responsable—, algo ao que se vían obrigados pola súa propia condición e pola súa relación de patrocínio<sup>60</sup>. Semella que, precisamente, isto foi o que ocorreu con Paio e cos seus tres *gasalianes*. Na difusa relación que existía entre eles, e que nós interpretamos de carácter clientelar pero que ben puido ser tamén unha vinculación de parentesco<sup>61</sup> —todo depende de como interpretemos o

---

<sup>58</sup> Celanova, doc. 456 (an. 940).

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *LV*, VI.4.2 e tamén VIII.1.1.

<sup>61</sup> Así o considera ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 111.



termo *gasalian* neste caso<sup>62</sup>—, sen dúbida a posición social de Paio era superior á do resto dos implicados, e el había de ter unha certa autoridade sobre os demais que lle permitía dirixilos ou gobernalos sen que estes tivesen a opción de replicar, e ser a cabeza visible no proceso de asunción de responsabilidades. Algún tipo de fidelidade debía existir de parte de Miro, Faxildo e Alifreda para co seu *compañeiro* Paio. Doutro xeito, non se podería entender que só a este último se lle considerase responsable pola morte de Froila, cando os catro tiveran actuado de común acordo.

De feito, sobre este tipo de relacións clientelares e de patrocinio entre libres, merece especial comentario outra escritura: un coñecido diploma do mosteiro de Sobrado datado no ano 1006. Referímonos a aquel documento polo que os irmáns Muñoz, de estirpe nobre, Gutier, Arias e Munia, emparentados cos primeiros fundadores de Sobrado e sucesores seus á fronte do cenobio familiar —nunha liñaxe que agora daba síntomas de atoparse en decadencia dentro da nobreza galaica<sup>63</sup>—, lle entregaban, precisamente, as casas monásticas de Sobrado e de San Xoán de Mera ao conde Menendo González *nostro domno*, á muller deste, *domna* Toda, así como tamén ao rei Afonso V<sup>64</sup>. E facíano, novamente, a través da fórmula da *incomuniación*, outorgándolles en vida a metade deses cenobios e dos seus dominios para, *post mortem*, no caso de non teren descendencia —e no momento de redactar a escritura non a tiñan—, pasar ámbolos dous mosteiros *integros cum suas adiunctiones et cum suos mandamentos* á liñaxe do matrimonio condal, que se vía beneficiado por tal negocio. Ademais, e como adoitaba ocorrer nas incomuniacións, esta entrega

<sup>62</sup> MENÉNDEZ PIDAL (2003), *Léxico hispánico*, p. 278, define *gasaliane*, *casaliane*, *gasaliana*, *gasaliene*, *gasalliane*, como «Compañero de comunidad o profesión». Vid. tamén ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 111; ESTEPA (1977), *Estructura social*, p. 198, n. 5.

<sup>63</sup> Sobre a relación dos irmáns Muñoz cos fundadores de Sobrado, M<sup>a</sup> Carmen Pallares fainos saber, a través do estudo deste mesmo diploma e da xencaloxía nobiliaria, que eran os sobriños de dona Paterna e fillos por tanto de dona Ximena, vid. PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 76, n. 21. Con respecto á decadencia que sobreviñera á estirpe dos condes de Présaras na figura destes seus descendentes, vid. *ibid.*, pp. 107-112.

<sup>64</sup> Sobrado-I, doc. 117 (an. 1006). Publicado tamén por PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 275 (doc. n.º 14).

supuña, ao mesmo tempo, o compromiso propio dunhas relacións de patrocinio. Desta volta entre dous estratos diferentes dentro do propio estamento nobiliario, pois os tres irmáns, a partir dese momento, servirían de por vida aos condes mediante a posesión e a administración daquelas dúas casas monásticas e dos seus *mandamentos* e, en troques, pola súa parte, don Menendo e dona Toda obrigábanse a brindarlles a súa protección (*et faciatis ad nos bene in uita qui uixeritis*)<sup>65</sup>.

Segundo os mesmos promotores da escritura explicaban, eses tres irmáns estaban a tomar a decisión de entregar Sobrado debido aos delitos que tiveran sido perpetrados por *nostros homines*. En concreto, debido a un total de catro homicidios, entre eles o dun tal Ossario Beccaz, ao que mataran no condado de Nalar, así como tamén a nove multas (*caritelles*) por outras faltas, infraccións ou quebrantos, dos que tres eran cualificados como *magños* e seis como *minores*<sup>66</sup>. Por todos estes delitos, os propietarios de Sobrado habían de responder ante o conde Menendo González, e polo medo á ira deste poderoso aristócrata (*pro que habuimus metu de uestra ira*), así como tamén porque non poderían peitar, nin sufrir, as elevadas penas que todas

<sup>65</sup> ISLA (1984), «Las relaciones de dependencia», p. 7. *Vid.* tamén o propio documento Sobrado-I, doc. 117.

<sup>66</sup> Aínda que a palabra *caritelle/karitel/kaltere* posuía tamén o significado de selo, cuño ou carimbo e o de sinal ou marca de algún tipo (*vid.* MENÉNDEZ PIDAL (2003), *Léxico hispánico*, p. 319), neste caso concreto parécenos máis axeitado interpretar que o sentido deses *caritelles III magños crebantados et VI menores*, se refira máis ben a sancións ou multas por teren cometido 9 infraccións, tres maiores ou máis graves e outras seis de carácter leve. En efecto, *caritel* é unha verba practicamente sen uso pero aínda presente no galego actual, para a que o *Gran Dicionario Xerais* proporciona as seguintes acepcións, entre elas tanto a de *sinal* como a de *multa* —á que vencella precisamente co latín medieval—: «1. Ferida na cara. 2. Sinal de calquera tipo. 3. Berro de socorro. 4. [Antigamente] multa que pagaban as persoas que transgredían certas leis. ETIM. lat. med. *caritellu(m)* ‘multa’», *vid.* CARBALLEIRA (2009), *Gran Dicionario Xerais*, p. 453. Igualmente, xa Viterbo a encontraba nos documentos portugueses con este mesmo sentido de *calumnia* ou de *coima*, é dicir, de sanción pecuniaria ou multa: VITERBO (1865) *Elucidário*, vol. I, pp. 165-166. En calquera caso, tamén poderíamos entender que o texto se refira á violación de nove diplomas, sancionados e autorizados co pertinente selo ou *caritel*, ora falsificándoos, ora incumprindo o seu contido dalgún xeito, ou así mesmo á violación dalgún sinal —un marco de límites territoriais, por exemplo—. Sexa como for, o sentido da frase é evidente —*vid.* a cita completa na nota a rodapé seguinte—, os señores de Sobrado pagaban polos catro homicidios e máis por outras nove faltas, do tipo que fosen, cometidas polos seus *homines*.

aquelas accións dos seus *homines* lles haberían de supor, decidían anticiparse, executando, a favor do matrimonio condal e do rei, a incomuniación en cuestión<sup>67</sup>. Aínda que é posible que tivesen que responder ante Menendo González na súa calidade de xuíz —por térense cometido os crimes baixo a súa xurisdición—, a referencia a que aquelas accións podían desatar a súa ira, xunto ao feito de que un cuarto do condado de Nalar pertencía precisamente a Sobrado por regalía dende os tempos de Ramiro III<sup>68</sup>, inclínanos a pensar máis ben que as vítimas daquela xeira de homicidios se encontraban ligadas ao conde galego dalgún xeito, e que tales actos supoñían, por tanto, unha ofensa e unha afronta cara a súa propia persoa e autoridade. Unha circunstancia esta, que esixía unha xusta reparación. De estar no certo, teríamos ante nós o pagamento por parte dunha entidade señorial, Sobrado e os seus donos laicos, duns delitos cuxos vitimarios eran vasalos de dita entidade, así como tamén a recepción de tal pago por parte daquela autoridade señorial baixo a que se atopaban as vítimas pasivas das infraccións cometidas por eses vasalos sobradeses. O círculo completo, xa que logo. Un círculo polo que se transformaba, a que debía ser unha disputa xudicial entre persoas libres, nunha verdadeira confrontación de carácter interseñorial. Os lazos de dependencia persoal propios dunha incipiente feudalidade motivaban que, en certos casos, as querelas e os litixios se puidesen elevar a un plano social superior ao que realmente pertencían, é dicir, a enfrontar entre si aos dous bandos señoriais indirectamente implicados nas accións dos que eran os seus dependentes.

E a este respecto, resulta necesario engadir que carecemos de referencia ningunha a que os homicidas ou as súas vítimas ostentasen unha condición socioxurídica particular. É máis, aqueles *nostros homines* —de novo, anónimos e non identificables—, que eran

---

<sup>67</sup> A cita completa está chea de expresividade: *Pro inde facimus uobis istum placitum pro illos homicidios que nostros homines fecerunt pro ipso Ossario Beccaz que matarum in Nalar et alios tres homicidios et caritelles III magnos crebantados et VI minores. Proinde incommuniamus uobis comiti et regi nostro ipsas casas per medio, pro que habuimus metu de uestra ira et non potuimus ipses pectus e suffrer*, Sobrado-I, doc. 117 (na. 1006)

<sup>68</sup> PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 77.

vasalos de Gutier, de Munia e de Arias Muñoz, nin sequera deberon ser persoas dunha baixa condición social. Non hai indicio ningún para pensar tal cousa. A elevada cantidade de delitos cometidos por eses individuos parece apuntar máis ben cara unha certa rebelión de carácter político-nobiliario, propia das dinámicas feudais e do contexto convulso desta época, que cara un esporádico acto de xenreira ou de efervescencia violenta dentro dunha comunidade campesiña contra algún individuo en concreto. É dicir, parece apuntar máis ben cara unha actuación rebelde, relativamente programada, e realizada por parte duns homes de armas, por tanto vencellados ao campo da violencia militar —de extracción peonil ou mesmo cabaleiresca? Imposible sabelo— actuando baixo o mandato de fidelidade e de servizo debido ao seu señorío, que non era outro que o dominio do mosteiro de Sobrado e o dos propietarios e *defensores* de tal cenobio<sup>69</sup>.

Este tipo de actuacións, arranxos e disposicións entre señores respecto dos individuos de inferior condición que se atopaban baixo a súa autoridade e que lles debían fidelidade —como así dispoñían tamén, xa o vimos, a respecto das terras nas que eles habitaban— compróbase igualmente noutro exemplo portugués, vinculado de novo ao cenobio de Guimarýes. Desta volta, no ano 1043, Guimarýes recibía íntegra a *villa* de *Silvares* de parte do conde Mendo Nunes —aquí o documento dálle título de *dux magnus*— e de súa nai, a condesa Ilduara Mendes<sup>70</sup>. Como noutras ocasións, a *villa* en cuestión obtivéranla estes condes previamente, a raíz do asasinato de dous *uassalus* seus —Álvaro Muñiz *cum suo ganato* e Gogina Alvariz, tamén *cum suo ganato*—. Delito que fora cometido por varios individuos pertencentes a unha mesma familia: Ordoño Román e a súa muller Odrozia, os seus fillos Munio, Tequilo e Tareixa, e tamén un sobriño deles, Romano Díaz. A toda esta familia, como culpable do homicidio dos dous vasalos condaís, os propios Mendo e Ilduara a

<sup>69</sup> Vid. BALIÑAS (1988), *Defensores e traditores*, p. 80 e 111, n. 167. Sobre os *defensores* de igrexas e mosteiros: ISLA (1992), *La sociedad gallega*, pp. 124-128.

<sup>70</sup> PMH, doc. 330 (an. 1043) [LM, doc. 17; VMH, doc. 76]. Sobre Mendo e Ilduara, MATTOSO (1981), *A nobreza medieval portuguesa*, pp. 113-114.

sentenciaran con arranxo á lei gótica —segundo se afirma na propia escritura—. Non podendo facerlle fronte á pena imposta, os inculpinados rogaran que se llela conmutase a través da entrega, no seu lugar, daquela mencionada *villa* de Silvares<sup>71</sup>. Ata aquí nada excesivamente sorprendente. Se callar, o feito de que agora os individuos asasinados fosen cualificados como *uassalus*, pois isto, con total seguridade, os situaba no ámbito dos campesiños dependentes pero dos plenamente libres ou *ingenui*<sup>72</sup>. O que realmente debemos destacar desta escritura, de aí que a consideremos como unha nova disputa entre dous axentes señoriais, é o feito de que este lugar de Silvares non era un inmovible calquera, nin unha propiedade de pequena entidade. A *villa* que recibía o cenobio de Guimarýes de mans dos condes portugalenses estaba dotada de *servos* e de *ancillas* —de *criazon* se fala noutra parte desa mesma escritura—, así como tamén de varias igrexas e doutros campesiños libres dependentes (*rusticis ibidem deservientes*) que rendían servizo nela con todo o que alí posuían. Xa que logo, Ordoño, Odrozia e os seus fillos —e sobriño— non eran para nada uns pequenos propietarios labregos que se toparan coa xustiza condal, senón que formaban parte dunha familia que ostentaba o *dominium* sobre outras persoas e que, aínda que non

<sup>71</sup> *sicut nobis illa concesserunt per cartule firmitatis Ordonio Romanoz et uxor sua Odrozia et filio eius Munio et germanas suas Tequilo et Tarasia uel eius subrino Romano Didaz pro scelus que ad nos fecerunt de nostros uassalus que nobis fillarunt manibus de nostro iudicio (sic) nominibus Alvaro Muniz cum suo ganato et Gogina Aluariz cum suo ganato et abuerunt nobis illos apparariare sicut lex codica docet et nun habuerunt unde sententia legis adimplere et cum rogom et sugessione dederunt nobis illa villa cum sua criazon et suas ecclesias et cum rusticis ibidem deservientes cum omnem rem suam seruitio reddentes*, PMH, doc. 330 (an. 1043) [LM, doc. 17; VMH, doc. 76].

<sup>72</sup> «En las fuentes medievales gallegas (j) el *seruus* es el hombre de condición jurídica no libre; para el campesino del feudalismo, los documentos reservan el término vasallo; por mucho que se reconozca, desde el punto de vista de la caracterización social, la polisemia de la palabra, es claro que, referida a los campesinos, los documentos gallegos del siglo XII en adelante la emplean en su sentido fundamental y más preciso: el de hombre libre y dependiente», PALLARES (2004<sup>2</sup>), *Ilduara*, p. 97. A este respecto, unha nutrida doazón efectuada por Visclavara Fróilaz a favor de san Martiño de Xuvia no ano 1114, incluía aos *omnes homines illi qui mei uasalli sunt uel debent esse, tam de criatione quam de uassallia quo uos amauerint, mando ut stetut uobiscum*, revelando de novo a converxencia estatutaria pola parte baixa da pirámide social, ao englobar na relación de vasalaxe, tanto aos vasalos en si, como aos non-libres de *criatione* (Xuvia, doc. 113, an. 1114, ed. Montero, n° 22). Vid. AYALA (1993), «Realidad social y feudalización», p. 230 e p. 239, n. 3; ISLA (1992), *La sociedad gallega*, pp. 252-153.

cualificada polo documento, non deixaba de pertencer á parte alta da sociedade do seu tempo.

Esta restrita de exemplos, todos eles testemuño de actuacións que tiveron lugar ao longo dos séculos X e XI, e que ascenden desde o estudo da situación dos non-libres ata o das dependencias persoais de moitos dos libres, ás veces mesmo dos propios privilexiados, demostra que o tema da defensa e da protección legal dos súbditos e dos vasallos por parte dun *dominus* ou dun *patronus* era un fenómeno moi presente. Agora ben, moi posiblemente cando un señor interviña a favor dos seus vasallos *libres* nun preito, ou se responsabilizaba das súas faltas, o que estaba a poñer en xogo era a súa autoridade e a súa dignidade, así como a cumprir co pacto de servizo e de fidelidade mutua que lle obrigaba para con eles. Pola contra, de seguro que naquelas outras ocasións nas que reclamaba unha reparación ou unha compensación material polos danos que foran sufridos polos seus *non-libres*, o estaba a facer porque consideraba que estes eran parte das súas posesións e que, por tanto, atentar contra eles supuña atentar directamente contra o seu patrimonio. Xa que logo, nun caso falamos de cuestións de tipo inmaterial, da defensa do honor, da dignidade e do status social ante un atentado contra a autoridade político-señorial, mentres no outro era o elemento material e economicista o que revestía un carácter máis salientable. Porén, esta separación non podía estar tan clara na mentalidade daqueles poderosos. Nada máis lonxe da realidade. E non podía, simplemente, porque o seu poder non proviña de esferas separadas ou illables: tan importante era o seu poder económico e terratenente, como o seu poder político, simbólico, relixioso e mesmo xudicial, para o mantemento da súa posición social. Non existía por tanto separación ningunha entre estes aspectos, pois todos eles se mesturaban nunha mesma figura, se interrelacionaban e se retroalimentaban. Cando un señor defendía aos seus súbditos o que facía era defender sempre o seu *patrimonio*, porque este patrimonio non se limitaba só ás súas posesións materiais, senón que estaba ategado tamén doutro tipo de connotacións de dominación de carácter extraeconómico. Se a isto lle engadimos a frecuente pretensión, xa comprobada, de facer converxer ou de amalgamar a tódolos sometidos a un poderoso, sen que importase moito a súa heteroxeneidade interna,



parece bastante evidente pensar que esas demandas señoriais polos danos cometidos sobre os seus dependentes, libres ou non, tamén contribuían a que estes se aproximasen socialmente. Cando menos, dende a perspectiva dos que os ollaban desde *arriba*.

Agora ben, isto non foi sempre así. Non sempre os señores se facían cargo das falcatrudas dos seus vasalos e, xa que logo, non tódalas relacións dependencia eran iguais nin equivalentes, por suposto. A parca información que proporcionan as fontes, así como a polisemia terminolóxica fan moi difícil, senón imposible, delimitar a que individuos atinxiu unha relación de dependencia deste tipo e a cales non; e dificulta tamén que poidamos coñecer cal era a frecuencia coa que un axente señorial asumía a responsabilidade penal polos delitos dos seus súbditos. Do que non hai dúbida é de que, como dicimos, o que acabamos de ver non sucedía sempre. E non o facía, mesmo no caso de persoas cuxa condición social motivaba que se llas etiquetase empregando algún dos cualificativos que xa temos traballado. Vexamos:

Lembremos de novo aquel preito de Celanova do que falamos unhas páxinas máis atrás, polo que Tedón e Egilo mataran a Baldemaro<sup>73</sup>. Como xa comentamos, o abade da congregación celanovesa requiriu que se fixese xustiza e mesmo chegou a apresar ao propio Tedón con esta pretensión, pois a vítima do homicidio era un *homine proprio* do mosteiro ourensán. Porén, o que aínda non tivemos ocasión de comentar é que o mesmo Tedón era tamén, así o indica a escritura, *mallato* dun membro da nobreza laica. En concreto, era *mallato* do conde don Sancho [Velázquez]<sup>74</sup>, que foi ademais, precisamente, o *iudex* encargado de ditar xustiza nese mesmo preito —solicitando a indagación da realidade dos feitos e dirixindo tamén a asemblea xudicial conseguinte na que se dirimiu a culpabilidade dos presuntos homicidas—. Iso si, a pesar de tratarse dun *mallato*, unha

<sup>73</sup> Celanova, doc. 474 (an. 1056). Lembramos de novo que a tradución deste documento foi publicada por PRIETO (1992), «El proceso en el reino de León a la luz de los diplomas», pp. 494-96.

<sup>74</sup> *Vid.* Celanova, docs. 151 e 267 (an. 1042 e 1054).



vez que Tedón foi encontrado culpable, houbo de ser el mesmo, e non o conde, quen tivo que facerlle fronte ao pagamento do *homicidium* de Baldemaro —pagamento a favor do mosteiro de Celanova, por suposto—.

De ter proporcionado outro exemplo menos explícito sería factible esgrimir que os afectados puidesen pertencer a unha condición social diferente de todas as que estivemos a ver ao longo deste epígrafe, e que por iso con eles se estaba a actuar de forma diferente. Porén, este exemplo concreto resulta especialmente importante porque, efectivamente, xa tivemos a ocasión de comprobar por outros exemplos que os *malatos* carecían de responsabilidade penal. E sen embargo non unha, senón que ata en dúas ocasións, a escritura se refire a Tedón como un *mallato* do xuíz e conde don Sancho Velázquez<sup>75</sup>. Esta última carta celanovesa merécenos dúas posibles interpretacións ou comentarios.

En primeiro lugar, o documento estanos a lembrar de novo algo do que xa falamos en varias ocasións pero que nunca se ten suficientemente presente. A saber: que debemos estudar a documentación altomedieval cunha óptica aberta e sen excesivos desexos de encontrar nela unha precisión exhaustiva. Algo máis certo aínda, no tocante á interpretación da terminoloxía da estratificación social e, sobre todo, se en tal estratificación buscamos a presenza dunha nítida diferenciación de carácter xurídico. Esta pretendida claridade definidora da heteroxeneidade social nin sequera existía, pero é que ademais, non foi tampouco a pretensión dos redactores destas escrituras plasmala con meridiana exactitude. Eles, simplemente procuraron empregar os conceptos que en cada momento, e segundo o escribían de que se tratase, consideraron máis axeitados para reflectir unha realidade transformada —algo que, ao mesmo tempo, ampliaba a polisemia e as marxes delimitadoras deses mesmos conceptos—. Unha realidade transformada que desbordaba a

---

<sup>75</sup> *Ille comite talia audiente casa non fuit ille placibile, sed exarsit nimis in forore et ira pro suo mallato, que absque veritate iudicaverant et tanta mala sustinuerat. Tunc suscitavit homine bono nomine Sandino Censoiz, et direxit ad ille abba pro qua causa talia egisset, ut suo mallato sine veritate talia patuisset*, Celanova, doc. 474.

súa capacidade lingüística latina e que hoxe provoca que nos atopemos, ás veces, con textos que, aparentemente, se nos presentan contraditorios entre si. Trátase, con certeza, dunha eiva historiográfica na que, inconscientemente, tendemos a incorrer con frecuencia cando examinamos e estudamos as fontes que foron escritas ao longo deste período. Tan frecuente de feito, que mesmo neste traballo —de seguro—, e a pesar do repetitivo fincapé posto neste tipo de prevencións, non estamos tampouco libres de cometer. Xa que logo, lembrala de novo nunca está de máis.

Por outro lado, non obstante, alén desa referida cautela analítica, temos tamén unha segunda posibilidade. Se pensamos que Tedón era un *mallato*, exactamente nas mesmas condicións que aqueloutros presentes nos documentos do norte de Portugal xa estudados —naqueles en que aparecían tanto cometendo delitos como sendo as vítimas dos cometidos por uns terceiros—, resulta evidente que a forma de actuar do conde Sancho Velázquez estaría a nos indicar que tamén existiu a posibilidade, en certos casos, de desamparar ao súbdito dependente e de rexeitar a obriga señorial de protexelo ata as últimas consecuencias. Un modo de actuar, este, que tampouco sería unha completa novidade, pois, repasando a lei visigoda xa puidemos ver que no tempo en que esta foi redactada, un *dominus* podía negarse a pagar a sanción económica que lle correspondía polas infraccións que tiña cometido o seu *servus*, e que para escapar a tal pagamento, o único que tiña que facer era desamparar ao non-libre en cuestión e entregarllo á parte agraviada<sup>76</sup>. É dicir, que o axente señorial unicamente tiña que renunciar ao seu dominio sobre tal individuo e que, desta maneira, xa conseguía abandonar toda responsabilidade sobre el e sobre as súas accións. Como dicimos, a interpretación de que Sancho Velázquez podía estar a facer algo parecido co seu *mallato* Tedón, non resultaría por tanto absolutamente excepcional. Se acaso, agora, no noso exemplo celanovés do século XI a novidade radica, precisamente, en que o individuo afectado non carecía de

<sup>76</sup> A exención de pagar a multa a través da entrega do escravo acusado tamén é bastante frecuente. Véxanse en xeral as medidas do libro VIII (*De inlatis violentiis et damnis*), así como algúns outros exemplos: LV, V.4.18; VI.5.10 e 20; VII.2.4, 13, 14, 20 e 23.

liberdade xurídica como aqueles *servi* da época visigoda ou, polo menos, non teoricamente.

De estar no certo, do propio relato do preito de Tedón —un dos documentos desta tipoloxía que se amosa máis detallado sobre os procedementos e sobre os actos que se produciron ao longo do proceso xudicial conseguinte<sup>77</sup>— poderíamos mesmo chegar a sospeitar cal puido ter sido a causa pola que Sancho decidiu rexeitar a asunción da súa responsabilidade sobre o homicidio perpetrado polo seu *mallato*. En efecto, o documento narra como o propio Tedón, primeiro, tería asumido a súa culpa diante do abade de Celanova, cando este o interrogou mentres o tiña apresado. Así, el acepta ter sido o homicida de Baldemaro e escúsase no feito de que actuara baixo os efectos do alcohol. Porén, unha vez librado do cárcere —trala mencionada fianza depositada pola súa muller—, Tedón corre a pedir o auxilio do seu señor, o conde don Sancho, mais agora contándolle unha versión dos feitos moi diferente, dicindo ter sido apresado polo abade de Celanova sen culpa ningunha. Segundo o propio relato, iso provoca o furor e a ira do conde contra o abade e desata así o comezo das pescudas para descubrir a verdade do ocorrido. En efecto, o propio Sancho decide interceder por Tedón e enviar un *homine bono*, como legado seu, para pedirlle explicacións ao abade polos seus actos. A seguir, as posicións contrapostas entre eses dous individuos farían que aquel enviado do conde acabase por ter que litigar co clérigo celanovés. Finalmente, practicadas as probas pertinentes —incluída a *caldaria*—, a sentenza seríalle favorable ao mosteiro de Celanova<sup>78</sup>.

Unha vez que foi achado culpable, e vendo que o propio Tedón quebrantara a fidelidade que lle debía ao seu señor por medio do engano, é posible que, por esta mesma razón, tamén o conde quebrantase a súa obriga como *patronus* e que decidise desamparar a Tedón á súa sorte, tendo que correr el, máis a súa muller, co custo do

<sup>77</sup> Sobre as fases do proceso consignado neste documento *vid.*, PRIETO (1992), «El proceso en el reino de León a la luz de los diplomas», p. 496.

<sup>78</sup> Celanova, doc. 474 (an. 1056) e PRIETO (1992), «El proceso en el reino de León a la luz de los diplomas», pp. 494-95. Sobre este documento véxase tamén a análise de SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1924]), «Las behetrías», pp. 89-96.

homicidio. Un custo que non se aclara no texto pero que, de non ser cumprido, lle suporía a Tedón e a Egilo a perda da fianza: a herdade da Morteira. Do que non cabe dúbida é de que don Sancho tiña en patrocinio a Tedón pois, realmente, despois de este terlle pedido auxilio, o conde intercede por el, e a súa defensa ante a asemblea xudicial —presidida polo propio Sancho—, foi levada a cabo por un home da súa confianza. Pregúntase Claudio Sánchez-Albornoz se a xustiza era tan desigual que lle correspondería ao señor xuridicamente a cobranza das composicións e das penas pecuniarias, mentres que, pola contra, este podía impeler inxustamente ao seu *mallato* a pagalas cando era o culpable e non a vítima<sup>79</sup>. É difícil sabelo. En calquera caso, resulta complicado pensar que a aplicación da lei fose tan heterodoxa e tan pouco recta. Pensamos que quizais sexa máis probable a hipótese defendida nestas últimas liñas de que, baixo unha causa xustificada, como podía ser a ruptura do pacto de fidelidade mutua, o señor puidese estar lexitimado para, en contrapartida, desentenderse das súas responsabilidades e dos compromisos previamente contraídos.

Dun xeito parecido a como o fixo don Sancho actuou tamén, arredor do ano 1130, outro conde, Rodrigo Pérez de Traba, ao xurar na catedral de Santiago e ante a asemblea pública presidida polo arcebispo Xelmírez que el non tivera nada que ver co apresamento, despoxo, deshonra e azoutes, sufridos polo arqui-diácono compostelán Arias Muñiz. Unha promesa e xuramento que facía, a pesar de que tivera sido nas terras que estaban baixo a súa xurisdición, pertencentes a tres castelos da súa posesión, onde o propio Arias tiña o seu arcediagado e onde, ademais, precisamente, tivera sido apresado e aldraxado. Dicimos que actúa dun xeito bastante semellante a como o fixera Sancho Velázquez, porque, a seguir desta auto-exculpación, o conde prometíalle ao arcebispo compostelán entregarlle aos campesiños culpables de tales actos, xunto con tódalas súas posesións e con tódalas súas herdades, para que lle desen satisfacción polos

---

<sup>79</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOS (1976 [1924]), «Las behetrías», p. 93-94.

delitos cometidos<sup>80</sup>. Pouco nos importa agora se verdadeiramente Rodrigo ordenara ou non atentar contra o arcediago da igrexa de Santiago<sup>81</sup>, o aquí interesa ver é como uns campesiños libres, uns *rusticos*, baixo a súa xurisdición, podían serlle entregados a outra autoridade señorial, neste caso á parte agraviada, para seren xulgados polos seus delitos e para que así reparasen a calumnia cometida, desentendéndose o conde de toda responsabilidade. Se existía a posibilidade de actuar desta maneira respecto dun *mallato* propio como Tedón, con máis razón os *ingenui*, por moito que puidesen estar encomendados dun xeito ou doutro a un señorío, estarían aínda *máis libres* de sufrir nas súas propias persoas as consecuencias dos seus actos. Estes tiñan, dentro da lóxica da súa plena inxenuidade, responsabilidade penal propia e independente.

A diferenza do que ocorre coa maioría de elementos que amosan a confluencia estatutaria ao interior do campesiñado explotado baixo un sistema de servidume económica, a cuestión xurisdiccional non se completa no noso período de estudo, senón que o seu cénit terá lugar máis ben cara os séculos baixomedievais. Co progresivo avance da obtención das prerrogativas xurisdicionais por parte dos señoríos, practicamente toda a poboación campesiña foi sometida dalgún xeito á xurisdición privada que representaba, como cabeza visible, o membro da nobreza —fose esta laica ou eclesiástica— que ostentaba o poder xurisdiccional sobre un territorio concreto. Algo que xa puidemos ver nalgunha das prácticas xudiciais exploradas ao longo deste traballo. Sexa como for, como nos recorda Wendy Davies, esta cuestión non tiña porque significar unha perda da liberdade individual. O feito de acudir a uns tribunais señoriais e privados, non facía menos libres aos habitantes dun territorio, nin tiña porque facer da xustiza un sistema

---

<sup>80</sup> HC, III.16, pp. 517-518.

<sup>81</sup> A este respecto, o que si cabe destacar é que mentres no relato dos feitos se afirma que foron moitos os individuos daquelas terras, tanto cabaleiros como campesiños (*multi ex illis terris tam milites quam rustici*), os que capturaran a Arias Muñiz e os que o deshonraran, no compromiso do conde de facer entrega dos culpables apúntase tan só cara os *rusticos* e nada se di da participación de *milites*. Cuestión que pode dar a entender tanto o peso das desigualdades sociais perante a xustiza, como tamén insinuar a probable participación do propio conde como instigador dos feitos (vid. HC, III.16).

menos xusto<sup>82</sup>. O que aquí quixemos resaltar foi como a diferente posición social de cada individuo o parecía situar fronte a ese poder xudicial e como, dos modos de actuar e das decisións reflectidas pola documentación, se infire a interna heteroxeneidade que caracterizaba a un estrato, o dos libres carentes de privilexios, no que confluían situacións múltiples e realmente diversas. O que claramente puidemos comprobar foi que nun aspecto concreto, como era o da responsabilidade penal perante a lei, se volvía materializar aquilo de que certas características *a priori* propias daqueles aos que o dereito lles negaba a liberdade, se estendían fóra das fronteiras xurídicas e que afectaban tamén a moitos dos libres que se atopaban nunha situación vital análoga.



---

<sup>82</sup> DAVIES (1996), «On servile status», pp. 236-238.





## **8. A MOBILIDADE SOCIAL ASCENDENTE. O ABANDONO DA NON-LIBERDADE**

Ata o de agora falamos do acceso á non-liberdade como un status xuridicamente sancionado, así como tamén intentamos achegarnos aos procesos de degradación da liberdade que sufriron moitos dos que eran libres. É o momento de comentar algunhas cuestións relacionadas co movemento contrario, co ascenso na escala social pola súa parte máis baixa. É o momento de referirmonos por tanto ao abandono da non-liberdade xurídica e aos procesos de integración social, protagonizados por aquelas persoas que eran beneficiadas co privilexio da liberación ou manumisión, co abandono do «xugo servil»<sup>1</sup>.

### **8.1. LIBERTOS E LIBERTAS. MALADOS E MALADAS**

Se falamos de manumisións, non podemos por menos que comezar por mencionar o status social máis intimamente aparelado a elas: o dos *libertos* e das *libertas*. Aquela condición á que ingresaba automaticamente todo individuo que abandonase o status de non-libre, grazas á concesión graciosa de tal beneficio por parte do seu señor/a ou antigo amo/a, que a partir daquel momento pasaba a converterse no seu *patronus*.

---

<sup>1</sup> HC, I.27, pp. 121-122 (ed. lat.: *iugum debite servitutis*, p. 55).

O estudo da figura do liberto durante a Alta Idade Media fai saír á luz un paradoxo. En efecto, se ao longo dos séculos que centran este traballo os señores estiveron moi interesados en configurar clientelas servís a perpetuidade para manter o seu status privilexiado —ou para impulsalo aínda máis—, e en expandir o seu dominio sobre as persoas, chegando finalmente a integrar nas súas redes de poder á inmensa maioría do campesiñado libre; e se ademais, moitos deses libres parecían aproximarse —e moito— aos que non o eran, que podemos agardar que lles había de ocorrer a uns individuos que xuridicamente viñan de abandonar o status servil, pero que non pasaran a engrosar en plenitude de condicións o colectivo dos *ingenui*? A resposta é ben sinxela: exactamente o que lles ocorreu. A saber, a perda da súa condición nunha especie de limbo, entre a liberdade e a non-liberdade, que, finalmente, acabou por significar a súa propia degradación na estratificación social ata equiparalos practicamente con aquela situación da que teoricamente se tiñan librado. En definitiva, ata equiparárselles novamente cos que non eran libres. O paradoxo resultante é evidente: a pesar de que o status de liberto ou de liberta supón, por definición, un ascenso social, o certo é que a deriva desta figura liminar, intermedia entre a liberdade e a non-liberdade, fixo que, co tempo, acabase por volver atopar unha degradación da súa condición. A manumisión, en lugar de supor co paso do tempo, mesmo de varias xeracións, o definitivo acceso ao mundo dos libres e dos inxenuos por parte do manumitido, supuxo en cambio a perpetuación da súa mancha, da súa mácula estatutaria orixinal. Unha mancha no «currículo xenealóxico» destes individuos que indicaba que, nalgún momento do pasado, xa sexa do propio ou do dos seus devanceiros, pertencieran ao status dos non-libres, e isto condicionaba de tal maneira o seu recoñecemento social, que acabou por supoñer a súa equiparación con aquel status do que, precisamente, eles e elas supuñan terse librado<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> A situación na Baviera altomedieval debía ser moi semellante: HAMMER (2002), *A Large-Scale Slave Society*, p. 70.

Efectivamente, e isto xa tivemos ocasión de comentalo e de comprobalo en repetidas ocasións, son varios os diplomas do noroeste nos que se demostraba esa asociación e nos que se consideraba dunha maneira explicitamente conxunta e aparelhada aos *servi* xunto cos *liberti* á hora de mencionalos e de allealos nalgún negocio xurídico, e mesmo tamén á hora de confrontalos co resto dos *ingenui*, como se de dous únicos status opostos se tratase<sup>3</sup>. Así, por exemplo, podemos lembrar de novo aquelas dúas escrituras de Afonso V xa comentadas nas que se separaba aos *homines* libres, que podían mudar de condado, dos *servis*, *libertis*, *casatis* e *hominibus ecclesiasticis*<sup>4</sup>. Libres por un lado, non-libres e libertos por outro. Tamén, do mesmo xeito, na doazón real efectuada no ano 915 por Ordoño II a favor da igrexa de Santiago, pola que lle entregaba a vila portuguesa de Cornelhý, incluía por un lado aos *servi* e aos *liberti* alí *habitatores*, como *seruientes* desa devandita igrexa e, polo outro, aos *homines ingenuos*, tamén moradores en Cornelhý, pero estes como censuais que eran, é dicir, como pagadores das rendas ou dos censos propios dos libres<sup>5</sup>.

Con todo, tamén o vimos, este proceso de identificación progresiva do liberto coa situación do non-libre non era unha novidade daquel século X, senón que viña de lonxe e se remontaba xa ao período xermánico. Cara o ano mil, simplemente acadaba quizais o seu punto máis álxido. Ao que parece, non só o status servil se herdaba, tamén o facía a mácula ignominiosa que este deixaba naqueles cuxa ascendencia tiña tales orixes indignas. Desta forma, xa na lei visigoda puidemos comprobar a existencia de varios decretos polos que tamén se viña a equiparar en certa medida aos *liberti* cos

<sup>3</sup> Vid. Antealtares, doc. 1 / Coruña, doc. 33 (an. 932); Celanova, docs. 302 e 506 (an. 1086 e 955); PMH, doc. 19 / Santiago, doc. 27 (an. 915); Samos, doc. S-3 (an. 961); Sobrado-I, docs. 6, 9 e 77 (an. 966, 1016 e 817). Por suposto, tamén os libertos eran alleados de forma nominal, como cabería esperar; como cando Fernando Sandíniz e súa muller Elvira lle daban a Lervýo un terzo dunha villa, 20 modios de sal das súas salinas e un *liuerto nostro nominato Teodemiro Aluitiz et sua uxor Ermesinda*, PMH, doc. 133 / Lervýo, doc. 26 (an. 981).

<sup>4</sup> Santiago, docs. 59 e 61 (an. 1007 e 1019, respectivamente).

<sup>5</sup> *Serui uel liberti qui in ipsa uilla sunt habitatores in ministerio ecclesie uestre permaneant perpetualiter seruientes, siue et homines ingenuos ibi habitantes censum, quod nobis persoluebant, parti uestre inexcusabiliter persoluant*, Santiago doc. 27 / PMH, doc. 19 (an. 915). Vid. tamén PMH, doc. 437 (an. 1063?).

*servi*. Lembrémolas de novo: os libertos e libertas podían recibir a condena «propia dos escravos» cando cometían latrocinio; non tiñan o dereito de testificar publicamente nun xuízo; e mesmo carecían de *dignitas*, e cargaban coa mácula da servidume orixinaria ao teren prohibido entroncar a súa liñaxe coa dos seus antigos amos<sup>6</sup>. Como dicía Pablo Díaz no seu estudo da Hispania visigoda, «na práctica, a situación dos libertos evolucionou nun sentido negativo sobre a súa capacidade de abandonar libremente aos seus donos»<sup>7</sup>. Unha capacidade cuxa limitación, como xa sabemos, significaba unha importante perda de liberdade para a sociedade altomedieval.

Na mesma liña, un artigo publicado por Dietrich Claude estudando aos *liberti* durante o reino visigodo argumentou dun xeito categórico que a súa situación, efectivamente, parecera decorrer lentamente por un camiño descendente e por unha senda de degradación social. Mentres nos primeiros séculos do dominio xermánico os libertos e as libertas posiblemente arrastraban a mácula da súa indigna orixe só durante a vida dos manumitidos, a medida que nos vamos achegando ao século VII a capacidade para prolongar e para legarlle esa condición aos fillos e aos demais descendentes fíxose cada vez máis patente nas fontes conservadas: primeiro nas eclesiásticas, despois por fin na lexislación monárquica<sup>8</sup>. Cara o final dos tempos visigodos ámbolos dous status, *servi* e *liberti*, aparecían xa incluídos baixo a noción de *servitus*<sup>9</sup>. Ou o que é o mesmo, aquela separación que lle viamos facer dous séculos máis tarde a Ordoño II, entre os que debían *servitium* e os que habían de pagar *censum*, simplemente era a confirmación dunha deriva sociolóxica que, practicamente, xa se tiña completado con secular anterioridade.

A propia evolución social e o proceso de confluencia estatutaria acabaría por facer da figura do liberto, necesariamente, unha entidade

<sup>6</sup> Véxanse, respectivamente, *LV*, VII.2.2; V.7.11 e 12; V.7.17.

<sup>7</sup> DÍAZ (2007), «La Hispania visigoda», p. 466.

<sup>8</sup> CLAUDE (1980), «Freedman», pp. 167-175. *Vid.* tamén SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1949]), «Los libertos», p. 331-333; BARBERO e VIGIL (1973), *La formación del feudalismo*, pp. 88-96.

<sup>9</sup> CLAUDE (1980), «Freedman», pp. 180-181.

xurídica en extinción. Isto é, a súa deriva cara unha identificación dentro dos parámetros da non-liberdade, unida aos procesos de degradación social de moitos dos campesiños libres, houbo de facer dos *liberti* unha categoría absolutamente innecesaria dentro da estratificación social da época. A propia distribución temporal das mencións a este colectivo concreto dentro da documentación noroccidental así o acredita. Abofé, se a tendencia á aparición dos non-libres nas fontes —cualificados como tales a través do uso de conceptos clásicos como *servi*, *ancillae* ou *mancipii*—, foi retrocedendo proporcionalmente a partir do século X, ata a súa práctica desaparición, as mencións aos *liberti* non só seguen o mesmo patrón, senón que a súa desaparición nas fontes é incluso anterior e máis drástica. Tan só dous documentos os refiren máis alá do primeiro cuarto do século XI. E máis aínda, unha destas dúas escrituras máis tardías, en concreto a última en mencionar aos libertos, datada en 1123, é unha escritura de manumisión; tipoloxía documental que, como veremos en páxinas posteriores, tivo unha forte dependencia da escritura estandarizada e formularia perpetuada dende épocas pasadas. É de sospeitar, por tanto, que a persoa que elaborou ese documento tardío empregase o concepto de *liberto nostro* máis en razón de que estaba a copiar un modelo diplomático anterior, que do feito de que Oduario Vimaráz —como se chamaba o emancipado— fose, en verdade, identificado como membro deste colectivo servil concreto na sociedade do seu tempo<sup>10</sup>.

Táboa 6. Distribución temporal da aparición dos *liberti*

|          | 801-825 | 826-850 | 851-875 | 876-900 | 901-925 | 926-950 | 951-975 | 976-1000 | 1001-1025 | 1026-1050 | 1051-1075 | 1076-1100 | 1101-1125 | 1126-1150 | 1151-1175 | 1176-1200 |    |
|----------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|----|
| Nº docs. | 1       | 0       | 1       | 0       | 3       | 3       | 4       | 4        | 3         | 0         | 0         | 1         | 1         | 0         | 0         | 0         | 21 |

<sup>10</sup> Celanova, doc. 131 (an. 1123).

Efectivamente, como podemos ver, despois do primeiro cuarto do século XI os *liberti* practicamente desaparecen das nosas actas escritas. Representan, xa que logo, unha figura que había de ser propia doutra época e que estaba condenada a desaparecer do seo dunha sociedade na que a súa presenza carecía de sentido. De feito, a maioría das súas mencións encóntranse recluídas en escrituras datadas ao longo da décima centuria, o que posiblemente non queira dicir que antes do 900 non os houbera —é previsible que mesmo a súa afluencia cuantitativa fose maior—, senón que o feito de que só dispoñamos de dous diplomas nos que se lles faga referencia durante o século IX, seguramente teña moito máis que ver coa cantidade total de documentación dispoñible, que coa súa presenza efectiva na sociedade daquel tempo<sup>11</sup>.

A de liberto era unha categoría social obsoleta. Nunha sociedade na que o status xurídico era cada vez menos relevante e na que libres e non-libres estaban a confluír, manter aquel concepto transitorio entre a *servitus* e a *ingenuitas* era innecesario. As situacións que, na práctica, eran xa socialmente intermedias entre a escravitude e a plena liberdade eran múltiples e variadas. Os *liberti* só podían disolverse por tanto dentro desas posibilidades ás que estaban xa *de facto* equiparados, baixo o paraugas da dependencia feudal. Se cadra, a esta mesma razón se deba que nas escrituras de manumisión que conservamos xa non fose frecuente denominar como libertos aos que por elas eran emancipados, ou mesmo que nalgún diploma se decidise manumitir tanto a *servi* como a *liberti* dunha maneira conxunta, facendo que os primeiros non pasasen sequera polo limbo intermedio que, en teoría, representaban estes últimos á hora de adquirir a liberdade xurídica<sup>12</sup>. Na realidade cotiá, moitos eran os que se encontraban en idéntica situación vital aos libertos, pese a que nunca se lles tivese caracterizado como tales.

---

<sup>11</sup> En termos porcentuais, eses dous documentos representan realmente o 2,7% do total de documentos para a novena centuria, mentres que os 14 cos que contamos para o século X, incluso baixan os díxitos ata o 2,02%.

<sup>12</sup> Véxase, un pouco máis abaixo, o epígrafe sobre as manumisións e as liberacións (8.2).

Neste sentido, e por outra banda, é preciso comentar tamén que nas coleccións diplomáticas consultadas non só se falaba de *libertos* e de *libertas* para referirse aos integrantes desta clase social —ou aos que a nela confluían—. Existiu tamén outro apelativo —xa o vimos—, polo menos desde o século XI, que é necesario ter en conta e co que se clasificou socialmente naquel mesmo estrato socioxurídico a algúns individuos. A saber, referímonos ao uso de *malato/a* e as súas variantes (*malado/a* ou *mallato/a*, por exemplo). Un concepto que semella entroncar bastante con esa mesma noción de liberto/a ou, cando menos, derivarse dela, para recoller no seu interior algunhas outras desas situacións equiparables ás do liberado baixo patrocinio. Certamente, o feito de que os documentos con este tipo de cualificativos (9 en total) sexan, todos agás un, posteriores ao ano mil, encaixa á perfección co propio desuso da categoría de liberto/a e complementa así a súa distribución cronolóxica<sup>13</sup>.

Táboa 7. Distribución temporal da aparición dos *mallatos/mallatas*

|          | 801-825 | 826-850 | 851-875 | 876-900 | 901-925 | 926-950 | 951-975 | 976-1000 | 1001-1025 | 1026-1050 | 1051-1075 | 1076-1100 | 1101-1125 | 1126-1150 | 1151-1175 | 1176-1200 | s.d. |   |
|----------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|------|---|
| Nº docs. | 0       | 0       | 0       | 0       | 0       | 1       | 0       | 0        | 1         | 2         | 3         | 0         | 0         | 0         | 0         | 1         | 1    | 9 |

<sup>13</sup> Documentos localizados nos que se emprega este cualificativo, sempre despois do ano 1000: Celanova, docs. 240 e 474 (an. 1004 e 1056); Caaveiro, doc. 56 (an. 1181-1187); Lourenzá, doc. 41 (s.d.); *PMH*, docs. 301, 376, 446 e 528 (an. 1038, 1050, 1065 e 1075); Samos 35 (an. 944). O único documento sen data, como vemos, provén de Lourenzá; non obstante, é bastante probable que tampouco fose elaborado antes do século XI, pois a inmensa maioría dos 223 diplomas copiados no tomo deste cenobio, agás sete, son posteriores á décima centuria, pertencendo ademais máis da metade ao século XII —*vid.* Táboa 1, na p. 190—. Polo que respecta, ao *mallato* da escritura de Samos do ano 944, era servidor do abade de *Penna* (moi posiblemente o mosteiro de Penamaior), o magnate galego don Berila. Un malato, chamado Bera, que tería acompañado ao seu señor Berila ata León cando este foi á corte, a presentarse ante o rei (no ano 922), para aceptar o encargo que se lle encomendara: a restauración e refundación da comunidade monástica de Samos.



Xa nun traballo previo tiveramos a ocasión de toparnos con este termo<sup>14</sup>. Daquela, partindo da base de que a súa utilización como cualificativo nos nosos documentos nada tiña que ver co seu significado de leproso, doente ou enfermo, como algúns dicionarios e glosarios o definen, derivándoo seguramente do adxectivo *mallus*<sup>15</sup>, resultaba evidente que a súa etimoloxía non era latina, senón que había de ter unha orixe bastante diferente. Do que non parecía haber dúbidas era de que os así cualificados se encontraban nunha situación de dependencia con respecto a outros individuos; nalgún tipo de relación de carácter servil. Así é como interpreta Ana Isabel Boullón o significado do antropónimo feminino *Malada*<sup>16</sup>, e así tamén, dun xeito moi semellante, xa no século XIX, frei Joaquim de Viterbo definira o que era unha *malada* na lingua portuguesa, nestes termos: «escrava, serva, manceba, meniña, criada ou moza de servir, que por condición ou salario ten a obriga de se empregar no obsequio e no servizo dos seus señores ou amos»<sup>17</sup>. Para exemplificar a súa escolla, Viterbo incluía un exemplo proveniente do século XIII. Porén, para o xénero masculino, ademais desa mesma acepción anterior, vinculada ás ocupacións domésticas, este autor engadía tamén unha outra definición, como era a referida a aquel «que vive en terras de señorío e suxeito a *maladías*» —sendo unha *maladía* calquera tipo de renda ou de pagamento que un nobre recibía dos seus inferiores—, e aclarando ademais que só a partires do século XII parecía restrinxirse o uso deste concepto ao ámbito do servizo doméstico<sup>18</sup>. Por tanto, ata aquí xa temos claro que un *malado* era un individuo dependente, baixo algún tipo de encomendamento ou de patrocinio persoal e pertencente

<sup>14</sup> FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, p. 99.

<sup>15</sup> MARTÍN (1986), *Diccionario medieval*, p. 1341. BOULLÓN (1999), *Antroponimia*, p. 293.

<sup>16</sup> BOULLÓN (1999), *Antroponimia*, p. 293.

<sup>17</sup> VITERBO (1865<sup>2</sup>) *Elucidário*, vol. II, p. 70.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 70-71. Os termos *malado* e *maladia* aínda hoxe son contemplados como entradas en calquera dicionario de portugués actual, para viren a ser definidos como: «habitante de *maladia*», no primeiro caso; e «solar, terra habitada por vassalos solarengos, sujeitos a encargos feudais» e tamén «o servizo desses vassalos», para a segunda desas entradas. (*Vid. e.g.*, «*maladia*», en *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*: <<https://dicionario.priberam.org/maladia>> [Consulta: 22 de agosto, 2020])».

dalgún xeito ao status servil, xa fose como un servo rural, xa como un servente ou criado doméstico. Ese foi o camiño que, case sen variacións, percorreu o estudo deste concepto durante todo o século XX.

Porén, a identificación terminolóxica non estaba completa. Xa Muñoz y Romero identificaba unha posible etimoloxía árabe para o termo en cuestión, que máis tarde era corroborada e completada con Sánchez-Albornoz<sup>19</sup>. A voz en cuestión houbo de derivarse do árabe *mawla* (pl. *mawali*), a verba coa que no ámbito islámico eran referidos tanto o *patrón*, como o seu cliente ou *patrocinado* dentro da relación clientelar que era denominada *wala*; a saber, a relación existente entre un *liberto* emancipado e o seu antigo amo, convertido logo no seu señor/patrono<sup>20</sup>. Xa que logo, trátase dun préstamo andalusí que tería sido romanceado nas fontes cristiás como *maula*, *maullatus*, *mallato*, *malado*, etc. E con esa significación de «liberto baixo o patrocinio dun señor»<sup>21</sup> entrou tamén no territorio galaico, estendéndose aos poucos a caracterizar tamén outras relacións de dependencia e de encomendamento de individuos libres que, para os coevos, tiñan que ser dalgún xeito asimilables á relación que tradicionalmente se establecía entre un manumitido e o seu antigo *dominus*. Así o reflicte por exemplo o brevísimo pacto de servidume asinado por Senadrugia

<sup>19</sup> MUÑOZ Y ROMERO (1883<sup>2</sup>), *Del estado de las personas*, pp. 139-140; SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1924]), «Las behetrías», pp. 78-81.

<sup>20</sup> Vid. *ibidem* e tamén GARCÍA-GALLO (1945), *Instituciones sociales*, pp. 74-75; PATTERSON (1982), *Slavery and Social Death*, pp. 241. Sobre a complexa semántica árabe arredor do status de *mawla* entre os séculos VII-IX e a súa relación coa condición de libertos e libertas, así como tamén con situacións de explotación servil, subordinación e discriminación social, véxase PIPES (1980), «Mawlas», pp. 132-177. Cabe indicar que aínda que na actualidade os filólogos parecen poñerse de acordo en que o concepto *malada* (e os seus derivados) ten unha etimoloxía xermánica, derivándoo da raíz gótica *mathl*, cuxo significado era «praza pública, mercado» ou «lugar de asambleas y audiencias» (BOULLÓN (1999), *Antroponimia*, p. 293; HILTY (2005), «Herencia visigótica», p. 476), consideramos que a interpretación semántica tomada do árabe *mawla* ten unha maior coherencia que ese paso dende unha raíz vinculada cun espazo público ata un significado do tipo «individuo que está en situación de dependencia con respecto a outro».

<sup>21</sup> 1.«Mozo, muchacho» (j) . 2. «Encomendado o liberto bajo el patrocinio de un señor» (j) «Posteriormente aparece mallado en el sentido de “criado o siervo”». Con estas dúas definicións e con esta apostila final sobre o seu uso en fontes posteriores (desde o s. XIII) compléta a entrada en MENÉNDEZ PIDAL (2003), s.v.. «mallado, macullato, malado, malato, mallato, maulato», en *Léxico hispánico*, pp. 356-357.

Pelaiz, polo que arredor do ano 1038 se comprometía ela mesma a ser *malada* de Rodrigo Pepiz e de súa muller Toda. A súa liberdade decisoria para escoller a quen servir facía desta Senadrugia unha muller libre, porén, agora obrigábase a non abandonar aos seus novos señores (*et non preclame me ad alio dono*) baixo pena por incumprimento de 5 bois —cun valor de 15 modios cada boi— e do pagamento do *iudicato* correspondente ao *iudex* que sancionase xuridicamente a desobediencia cometida<sup>22</sup>. Perdía por tanto, voluntariamente, a súa liberdade de movemento. E ao mesmo tempo, como dicimos, Senadrugia recoñecía a si mesma, explicitamente, como *vestra malada*, o que sen dúbida implicaba que a relación de clientela, fidelidade e patrocinio que se establecía a partir daquel momento era, para os asinantes do acordo, unha relación perfectamente equiparable á que identificaban como propia da maioría dos *libertos* para cos seus manumísos, por moito que aquela Senadrugia non fose unha *ancilla* emancipada máis.

No caso doutra *malada*, Ximena González, parece que estamos en cambio ante alguén cuxo pasado recente si houbo de ter, posiblemente, un vínculo máis próximo coa non-liberdade do que lle ocorría a Senadrugia. En efecto, no testamento elaborado por Rodrigo Mouro cara finais do século XII, este realizaba toda unha serie de mandas e de disposicións *post mortem* entre as que se incluía a de entrar na comunidade monástica de Caaveiro. Logo de dispoñer sobre algúns dos seus bens mobles a favor deste cenobio e de deixar previsto tamén o pagamento do *nuncio* pola súa futura morte —un cabalo de 200 soldos que se lle había de dar ao seu *seniore*—, estipulaba que o resto da súa facenda sería todo para a súa *concubina* Ximena González e para os fillos que tivera con ela. Non obstante, a seguir, unha vez era disposto todo isto, Rodrigo remataba a súa escritura mandando meter

---

<sup>22</sup> *Senadrugia Pelaiz facio a vobis Rodorigu Pepizi, et a uxori vestra Tuta, que sedez vestra malada et non preclame me ad alio dono, et si minime fecerit e prole ei sederit quomo parie vobis quinque boves de quindecim quindecim (sic) modios, et a iudice suo judigado, PMH, doc. 301 (an. 1038).* Este pacto, segundo os editores, inclúese no códice de S<sup>ño</sup> Sim<sup>ão</sup> da Junqueira, mais aparece novamente repetido e duplicado na mesma colección dos *PMH. Diplomata et chartae*, cunha datación posterior en dez anos, entre documentos que foran custodiados na Graça, en Coimbra (*ibid.*, doc. 367, an. 1048).

á propia Ximena, xunto con tódolos bens que el lle estaba a legar, baixo a autoridade do prior de Caaveiro, e deixaba ben claro o porqué de tal determinación patriarcal. A saber, fora precisamente o mosteiro de Caaveiro quen lle entregara a el á mencionada Ximena no pasado (*unde mihi eam dederunt*), pois ela era *malada* daquela institución, de aí que agora Rodrigo decidise retornarlle ao cenobio a vasalaxe que a súa futura «viúva» debería render<sup>23</sup>. Como vemos, Rodrigo indicaba claramente que aquel mosteiro xa dispuxera no pasado ao seu antollo do futuro de Ximena e, precisamente, fixérao porque ela era *sua malada*, decretando así a que persoa debería unirse en vida conxugal e entregándolla ao propio Rodrigo a tal efecto. Un modo de actuar máis propio dun *dominus* co seu non-libre, que dun *patronus* co seu cliente. Por non obviar tampouco que a propia Ximena era cualificada de concubina, non de recta consorte —de feito Rodrigo tiña fillos tamén cunha tal Cristina, aos que lles deixaba tres cabezas de gando maior—. Semella, como dicíamos, que esta *malada* estaba moito máis próxima á situación daqueles libertos *cuasi* non-libres dos que falabamos ao iniciar este epígrafe que á dun individuo libre que decidise, por propia vontade, encomendarse ao servizo dun privilexiado para entrar na súa dependencia e protección. Sexa como for, que a razón para que Caaveiro puidese decidir sobre a vida de Ximena radicase no feito de ela mesma ser unha *malada*, e que isto se dixese á altura dos anos oitenta da duodécima centuria, vén a certificar que, dun xeito ou doutro, detrás destes cualificativos se encontraban por norma individuos cunha condición social moi baixa.

---

<sup>23</sup> *Et mando ad mea concubina Enxemena Gundisalviz et a filiis meis que de illa habeo, alium meum habere totum. Et mitto ego eam cum toto suo habere que dedi illam ego in manu priori Sancti Iohannis, Petro Ramiriz, unde mihi eam dederunt, quia erat sua malada, Caaveiro, doc. 56 (an. 1181-1187).*

## 8.2. MANUMISIÓN E LIBERACIÓN

Pero volvamos aos libertos e ás libertas *stricto sensu*. Como xa dixemos, estes individuos adquirirían tal condición polo feito de teren abandonado o status xurídico da non-liberdade. Neste sentido, o máis normal era que tal abandono se debese a unha concesión de carácter unilateral, graciososa e ao albedrío e á iniciativa propia e exclusiva do seu *dominus*. Só a este lle correspondía decidir se premiaba ou non aos seus escravos e aos seus servos non-libres co outorgamento da liberdade xurídica, e nada lle obrigaba a tomar unha decisión coma esa. Dependía, simplemente, do seu desexo. Ben claro o reflectía a condesa dona Sancha González cando estipulaba que a *criacione* que habitaba no lugar de Vilaosende, ao pé do río Eo, habería de pasar a servir ao mosteiro de Lourenzá segundo o estipularan xa os seus *foros pristinos* —é dicir, segundo estaban obrigados dende antigo pola súa condición socioxurídica—, agás no caso concreto daqueles dos seus integrantes aos que a ela, co consello do propio cenobio, lle prouguese chegado o momento emancipar (*mihi placuerit ingenuare*)<sup>24</sup>.

A utilización por parte de dona Sancha do verbo *placeo* para indicar a unilateralidade da posible decisión de manumitir a algún dos integrantes desa *criacione* de Vilaosende denota, sen lugar a dúbidas, que só ao señor —ou á señora neste caso— lle correspondía o *pracer* de regalarlle a liberdade aos seus non-libres. E na nosa documentación, este don, agasallo ou *merce*<sup>25</sup> adoitaba concederse principalmente de dúas maneiras: 1) coa entrega dunha carta ou dunha escritura de manumisión ou inxenuazón; e 2) establecendo a disposición liberatoria en cuestión nalgunha manda testamentaria ou como a cláusula dalgún tipo de contrato:

<sup>24</sup> Lourenzá, doc. 154 (an. 1142). *Vid.* tamén *ibid.*, doc. 44 (an. 1134).

<sup>25</sup> *Si quis tamen, quod fieri non credo, et aliquis homo contra hanc cartulam ingenuitatis ad irrumpendum venerit vel venerint aut mercedem meam maculare aut temptare voluerit*, AMUPO, F.Sampedro, 1911/3 (an. 1152); *Quod etiam iuratione confirmamus per diuini nominis maiestatem et regnum gloriosissimi domini nostri ill. Regis, quia mihi numquam licebit contra hunc mercedis meae factum uenire neque a quacumque infringi umquam persona*, FW, v.

Táboa 8. Cartas de manumisión localizadas

| Ano  | Obxecto da doazón                                                                                                                                                                                                                                                               | Fonte                           |
|------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------|
| 943  | O bispo Rosendo manumite á súa <i>liberte</i> Muzalha a quen, ademais, entrega diversos bens materiais e varias propiedades territoriais en Caldelas, Sallar, Bubal e en Portugal.                                                                                              | Celanova, 172                   |
| 1000 | Carta de inxenuidade outorgada por dona Tareixa aos seus <i>homines libertos</i> de <i>Ecclesia Alba</i> (hoxe San Xiao de Grixalba), habitantes no condado de Présaras e descendentes de <i>Comparete</i> , de <i>Santoni</i> , de <i>Uimaredi</i> e de <i>Santini</i>         | Sobrado-I, 131                  |
| 1025 | Dona Unisco manumite tres <i>mancipias</i> súas, as irmás María, Argilo e Odrozia, a través dunha <i>cartula ingenuitatis</i> . No expositivo do documento relátase tamén o preito previo que a propia Unisco sostivera pola posesión de Cresconio, pai daquelas tres mulleres. | PMH, 258                        |
| 1094 | Ledegundia Pelaiz outórgalle carta de inxenuidade á súa <i>mancipia</i> Gontina Gundesindez.                                                                                                                                                                                    | PMH, 806                        |
| 1103 | Suero Pérez e os seus fillos concédennlle a liberdade aos tres <i>livertis</i> <i>meis</i> chamados Fernando Menéndez, Martiño Menéndez e Aldara García.                                                                                                                        | Oseira, 9                       |
| 1123 | Oduario Vimarici e a súa familia inxenuan a Pelagio Petriz e á súa descendencia, coa única obriga de facer no día de san Pedro unha ofrenda segundo fora a súa capacidade.                                                                                                      | Celanova, 131                   |
| 1149 | A condesa dona Sancia Gundisalviz concédelle a liberdade a Azenda Petriz e María Petriz, dándolles ademais unha propiedade no val de Piñeiro.                                                                                                                                   | Lourenzá, 43                    |
| 1152 | Gelvira Santici outórgalle carta de liberdade a Maria Petriz <sup>26</sup> .                                                                                                                                                                                                    | AMUPO,<br>F.Sampedro,<br>1911/3 |
| s.d. | Goldregoto e os seus fillos entréganlle á súa <i>mancipia</i> Iulia unha <i>scriptura ingenuitatis</i> .                                                                                                                                                                        | Celanova, 361                   |

<sup>26</sup> Agradézolle expresamente a José M. Andrade e a Miguel García-Fernández a referencia para a localización desta escritura.

Táboa 9. Liberacións por testamento ou referidas noutros negocios xurídicos

| Ano                   | Obxecto da doazón                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | Fonte                       |
|-----------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------|
| 837/842 <sup>27</sup> | Exemena Moniniz realiza unha manda de últimas vontades para ser levada a efecto por executores testamenteiros, ordena o reparto dos seus bens entre os seus e, xa cara o final do dispositivo, dispón a liberación dunha muller: <i>Et ego item Exemena facio libertate Mariane Monizi, ut seruías omnibus quales uoluerit.</i>                                                                                                                     | LugoCD, 13<br>FLORIANO, 43  |
| 867 <sup>28</sup>     | Rosendo I, bispo, fai doazón ao mosteiro de Almerezo, sito en Bergantiños, do lugar homónimo e de todo o que posúe nel por herdanza do seu tío Gavino (...). Así mesmo, confirma a liberdade, que xa lles tiña outorgado por outra escritura, aos seus <i>serbos uel ancillas</i> , dispón que fiquen baixo o patrocinio dos monxes para que os defendan e légalles parte das súas vilas, pomares e viñas para que o repartan todo equitativamente. | Sobrado-I, 123<br>Coruña, 4 |
| 898                   | Elvira realiza unha doazón a favor do mosteiro de Ferreira de Pallares engadindo unha relación nominal de <i>mancipes</i> aos que, pola redención da súa alma, <i>uolumus ingenuare</i> .                                                                                                                                                                                                                                                           | Ferreira, 1<br>SDIRA, 13    |
| 912                   | Ordoño II dóalle á igrexa de Santiago, a petición do bispo Sisnando, unha serie nominal de once <i>serui</i> cos seus descendentes, aos que inxenua e libera, e que pasarían por tanto a servir á igrexa compostelá como o facían o resto dos individuos libres.                                                                                                                                                                                    | Santiago, 24                |
| ca. 947 <sup>29</sup> | Gondesendo Eriz e súa muller, xa falecida, Enderquina «Pala» Mendes, realizan unha longa doazón de bens a favor de varios cenobios, para rogarlle a deus pola saúde dunha das súas fillas, Froilo, que nacera enferma. Ademais, entre outros asuntos, dispoñen que un cento dos seus <i>serbos</i> sexan sometidos ao patrocinio desta filla súa doente e que sexan liberados de todo vínculo servil unha vez que a devandita Froilo teña falecido. | PMH, 12                     |

<sup>27</sup> Sobre a data, *vid.* ARES (1999), «Perfia, perfidia e adopción de fillos», pp. 147-154. Así mesmo, indicar que A. Floriano Cumbreño amosou certas dúbidas sobre a autenticidade deste documento, debido a algúns elementos propios do século XI, ben que algún deles puido ser cousa do copista (*vid.* FLORIANO, doc. 43, pp. 201-202). A escritura, editada en primeira ocasión por Paulo Merça en 1940, tamén se pode consultar publicada por Sánchez-Albornoz en SDIRA, pp. 322-323, n. 138.

<sup>28</sup> Incluímos o ano de datación do diploma. Os editores Carlos Sáez e M<sup>a</sup>. del Val González despois de clasificar a esta escritura como interpolada (*vid.* Coruña, doc. 4, pp. 54-58), consideraron que estilisticamente debería encadrarse arredor do primeiro terzo do século X. O documento en cuestión foi traducido en 1909 por Vaamonde Lores no BRAG, nun artigo titulado «Escritura de fundación del Monasterio de San Vicente de Almerezo».

<sup>29</sup> Sobre a datación deste documento que foi publicado en PMH como pertencente ao ano 897, *vid.* SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1949]), «Los libertos», p. 341, n. 37. Tamén SÁEZ (1949) *Los ascendientes*, pp. 54, n. 107, e 57.



## 8. A mobilidade social ascendente. O abandono da non-liberdade

|                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |                             |
|-------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------|
| 951 <sup>30</sup> | Ximeno Díaz e Adosinda Gutiérrez fan unha extensa doazón a Celanova, gardándose a reserva do usufruto deses bens durante a súa vida. Ademais, no caso de faleceren sen ter liberado aínda aos seus servos, establecen que os libere o propio mosteiro celanovés e que se lles outorgue unha serie de vilas como peculio.                                                                                                                                                                                                                                                                                 | Celanova, 7                 |
| 958               | Cartamiro <i>confessus</i> e Vidirilli <i>deovota</i> donan a Samos varias vilas en distintos territorios. Engaden tamén unha nómina de 19 individuos de <i>criatione</i> , pero estipulan que estes non-libres sirvan como libres e inxenuos, así como o facía tamén <i>alii ceteri populi romanorum</i> , sen potestade para elixir outros <i>dominos vel patronos</i> .                                                                                                                                                                                                                               | Samos, 127                  |
| 960               | Châmoa Rodrigues, <i>deovota</i> e sobriña da fundadora do mosteiro de Guimarães, a condesa Mumadona Dias, fai testamento estando enferma. Segundo a escritura, Châmoa era recollida no citado cenobio e transferíalle tódalas súas pertenzas, <i>tam uillas quam seruis</i> , á súa tía, facultándoa para vendelas, doalas ou distribuílas axeitadamente, en remedio da alma da propia Châmoa. Tamén solicita que tales bens sexan destinados á redención de cativos, ás institucións monásticas e aos peregrinos e, así mesmo, que a eses mencionados <i>seruis</i> seus se lles outorgue a liberdade. | PMH, 81<br>LM, 3<br>VMH, 11 |
| 961               | Ledegundia <i>deovota</i> fai doazón a favor do mosteiro familiar de san Mateo de Vilapedre. Entrégalle toda a súa herdade agás unha vila, que será para o seu <i>congermanus</i> , e exceptúa tamén aos seus <i>homines minores</i> , así como aos seus <i>libertos quam etiam serbos</i> , aos que libera e inxenua de todo vínculo servil.                                                                                                                                                                                                                                                            | Samos, S-3                  |
| 1010              | Elvira <i>deovota</i> une ao mosteiro de Samos as igrexas de san Pedro e san Salvador, cos lugares de <i>Lagenas</i> (Laxes?) e Vilar. Esa vila de <i>Lagenas</i> estaba habitada pola súa <i>criatione vel familia</i> , pero Elvira establecía que pasarían a servir como o resto dos libres.                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | Samos, 82                   |
| 1019              | Doazón testamentaria dos irmáns Gutier e Munia Munionis ao mosteiro de santa Uxía de Gaudioso que inclúen unha serie de bens, animais e <i>villae</i> , así como tamén a toda a <i>familia nostra, serui uel liberti</i> , que habitan en varios lugares dispersos, para que sirvan ao este mosteiro como <i>ingenui</i> , sen que teñan potestade para elixir outros <i>patronos</i> .                                                                                                                                                                                                                  | Sobrado-I, 115              |

<sup>30</sup> No tombo de Celanova este documento número 7 dátase no ano 950, pero Emilio Sáez e Carlos Sáez, que transcriben outra copia conservada deste mesmo diploma —elaborada na segunda metade do século XI— e que indican que o redactor do cartulario houbo de copiar a partir desta, a propia escritura do libro tombo, aclaran que o documento se databa no 25 de agosto do 951, non no mesmo día do 950 (*vid.* CelanovaCD, doc. 91). Posiblemente o copista teña omitido unha das unidades ao reproducir a data (*Era DCCCLXXXVIII* vs. *Era DCCCLXXXVIII*).

|             |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |                |
|-------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| 1057        | Tannitus Violenz dóalle á súa sobriña Leodegundia o mosteiro de San Paio, xunto a Bande, entre os ríos Tórdea e Neira, pero exceptuando os <i>homines</i> que foran propiedade do cenobio e da súa anterior propietaria, sobre os que decretaba <i>qui sedeant ingenuos</i> .                                                                                                       | Samos, 25      |
| [1066-1075] | Ermesenda Núñez, bisneta dos fundadores do mosteiro de S. Salvador de <i>Plantata</i> xunto ao río Asma, leva a efecto unha importante doazón a favor deste cenobio, na que se inclúen as herdades familiares e tamén a súa <i>creatione</i> , sobre a que determinaba liberar ( <i>absoluissemus illas</i> ), decretando que ficase <i>ingenuus absolutus usque in perpetuum</i> . | Chantada, 1    |
| 1079        | Os condes don Sancho e dona Ónega doan a Antealtares a vila de Bóveda, dúas igrexas e <i>nostra familia e criacione cum suis casales et hereditates minimas</i> . Ademais, permiten a estes non-libres decidir sobre o seu futuro, podendo escoller entre continuar servindo, a partir de agora ao cenobio, ou abandonar o lugar, deixando atrás tódolos seus bens <sup>31</sup> .  | Antealtares, 5 |
| 1087        | Trutesendo Guterres légalle un quinto de tódolos seus bens ao mosteiro de Moreira. Ademais, establece que outra quinta parte da súa <i>criazon</i> sexa inxenuada polo remedio da súa alma, e que eses liberados sexan libres de ir onde queiran e de servir, como <i>ingenui</i> , a quen lles praza.                                                                              | PMH, 681       |
| 1095        | Carta de doazón outorgada por Froila Pérez ao mosteiro de san Xulián de Moraime dunha vila en Sarteguas cunha familia de <i>homines de mea criacione</i> , así como tamén doutros lugares, cos servos non-libres que alí habitaban e que nominalmente consigna. Porén, establece que todos eses individuos sirvan <i>quasi ingenuos et non quasi servos</i> .                       | Moraime, 1     |
| 1134        | A condesa Sancha González fai doazón testamentaria a favor do cenobio de Lourenzá, de toda a súa herdade situada nun territorio delimitado en torno aos ríos Masma e Eume. Establece tamén que a parte da <i>criacione</i> que lle corresponda entre os irmáns sirva ao mosteiro pero que o faga <i>ad ingenuitate</i> , con leve carga e segundo as súas posibilidades.            | Lourenzá, 116  |

Isto é o que podemos comprobar nas fontes escritas conservadas. Porén, sabemos que no período visigodo, ademais da *manumissio per epistulam* e da expresión da vontade do *dominus per testamentum*, tamén se levaban a cabo as emancipacións simplemente dunha maneira verbal diante de testemuñas (*inter amicos*) ou perante un

<sup>31</sup> Sobre este documento e a emancipación que na práctica supuña poder irse libres a onde eles quixesen, *vid. supra*, no capítulo 7.1, p. 494.

sacerdote *in sacrosanctis ecclesiis* —igualmente xunto a outros laicos e eclesiásticos que desen fe e publicidade do acto celebrado ante o altar—<sup>32</sup>. Non podemos saber se no noroeste altomedieval isto continuaba sendo así, mais é moi posible que as escrituras de manumisión e as disposicións testamentarias coas que contamos agochen tras de si outro tipo de fórmulas de acceso á liberdade, semellantes a estoutras documentadas para séculos anteriores. Con certeza, nunha sociedade na que a oralidade tiña un peso moi relevante, negocios xurídicos coma os deste tipo non puideron librarse duns usos que, en moitos casos, privilexiaron a verbalización pública. Non só iso. Mesmo cabe a posibilidade tamén de que cando se lle entregaba unha escritura de manumisión a un non-libre, a propia entrega en si se celebrase, como calquera outro acto público, na igrexa do lugar e ante varias testemuñas —incluíndo ao propio párroco— para darlle unha maior solemnidade e publicidade á sanción efectiva daquel acto emancipador, daquel cambio de status que, sen dúbida, podería encadrarse como unha cerimonia do que Arnold van Gennepe denominou hai xa máis dun século e con grande éxito como «rito de paso»<sup>33</sup>. Un rito aquí destinado á agregación e á integración daquel/a que se atopaba fóra da sociedade. E de feito, neste sentido publicitario, foi precisamente *per cartula et testimonios idoneos* como a *ancilla Samaritana* recibira a súa liberación, segundo o indica un documento

<sup>32</sup> LV, V.7.1 e 9. Sobre a manumisión por testamento véxase tamén un exemplo na *FW*, XXI. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1949]), «Los libertos», p. 331; VERLINDEN (1955), *L'esclavage*, T. 1, pp. 95-96; CLAUDE (1980), «Freedman», p. 164; CÓRCOLES (2006), «The manumission of slaves», p. 340. As orixes da figura xurídica concreta da manumisión en igrexa foron obxecto de importante atención na historiografía italiana desde unha óptica institucionalista, a modo de exemplo: MOR (1928), «La “manumissio in ecclesia”», pp. 80-150 e FABBRINI (1965), *La manumissio in ecclesia*.

<sup>33</sup> GENNEPE (2008 [1909]), *Los ritos de paso*. Véxase tamén a consideración que Pierre Bourdieu fixo posteriormente dos ritos de paso como «actos de institución», pasando de poñer o foco no «paso» a poñelo na propia «liña» a traspasar, é dicir, na delimitación que este tipo de ritos fai para separar, demarcar e definir entre os grupos sociais que experimentan tal paso e os que non ou mesmo que non son susceptibles de experimental: BOURDIEU (1993), «Los ritos como actos de institución», pp. 111-123. No caso que a nós respecta, o rito de manumisión remarca sen dúbida a divisoria entre libres e non-libres, pero tamén, e ao mesmo tempo, entre os libres por nacemento (aqueles que para seren tales non precisaron de tal rito) e os libertos (que para engrosar o colectivo libre precisaron necesariamente, pola súa condición, experimentar esa cerimonial transgresión da liña separadora).

albergado na colección diplomática de Oseira<sup>34</sup>. Do mesmo xeito, cando alguén dispoñía que, *post mortem*, se liberase aos seus *servi* e ás súas *ancillae*, tal liberación, sendo executada por un testamenteiro, non sempre tivo por que comportar que se redactase unha carta de manumisión, senón simplemente que fose confirmado dunha maneira pública e verbal o cumprimento efectivo daquela manda establecida polo *dominus* ou a *domina* xa defunto.

Agora ben, en que consistía unha escritura de manumisión? Para empezar, resulta imprescindible comezar dicindo que no pequeno lote de *scripturae ingenuitatis uel restauratio libertatis*<sup>35</sup> de que dispoñemos, se atopan moitas reminiscencias do período xermánico anterior —razón demais para que se poida por tanto sospeitar que, efectivamente, o resto das prácticas manumisoras utilizadas na época visigoda se mantiñan aínda vixentes na nosa época de estudo—. En efecto, nos nove exemplos que fomos quen de localizar achamos un formulario estándar moi característico que, dunha maneira máis ou menos fidedigna, lembra moito ao xa presente nos exemplares de emancipación das *Formulae* visigóticas conservadas. Só unha das cartas, a albergada no cartulario de Lourenzá, e que tivo como protagonistas a dúas mulleres non-libres da condesa dona Sancha González, se afasta máis, tanto no seu contido como na súa disposición, daqueles exemplos tradicionais, semellando responder por tanto a un estilo diplomático de carácter menos ríxido ou, cando

<sup>34</sup> Efectivamente, no preito polas herdades de Ribas e de Nugueirola, Vermudo Velasquici afirmaba ter liberado a Samaritana, *ancila* (sic) dos seus pais, á morte destes, coas seguintes verbas: *adsolui illam mulier nomine Samaritana et suas ereditates ingenua et absoluta per cartula et testimonios idoneos*, Oseira, doc. 7 (an. 1098).

<sup>35</sup> A fórmula tipolóxica deste tipo de documentos diplomáticos varía levemente arredor desta expresión, unha das máis completas, incluída en Sobrado-I, doc. 131. En Celanova, doc. 172 temos tanto *seriem libertatis vel restorationis*, como *scripturam ingenuitatis et restorationis*; esta última expresión tamén presente, substituindo *vel* por *et*, en Celanova, doc. 361; de *carta ingenuitatis* (sic) se fala en PMH, doc. 806 e de *cartula ingenuitatis* en PMH, doc. 258; *series ingenuitatis* se denomina a manumisión recollida en Celanova, doc. 131; *karta libertatis et donationis* (facendo fincapé sen dúbida na doazón adherida do peculio) era a de Oseira, doc. 9; e finalmente, como *cartula ingenuitatis vel liberationis* encontramos o exemplar de AMUPO, F.Sampedro, 1911/3. Cf. FW, I (*cartulam libertatis*).

menos, a unha redacción máis libre, contemporánea e orixinal<sup>36</sup>. Poderíamos esgrimir que tal particularidade se puidese deber á cronoloxía tardía deste diploma, pois o documento en cuestión pertencía xa a mediados do século XII (an. 1149). Certo. Porén, igual de certo é que en Celanova contamos cun exemplar redactado só 26 anos antes<sup>37</sup>, e que —grazas a unha transcripción manuscrita realizada por Casto Sampedro—, sabemos que no arquivo dos Marqueses de Castelar se custodiaba outro documento desta mesma tipoloxía, redactado mesmo máis tarde que o laurentino, á altura do ano 1152<sup>38</sup>. Ámbolos dous, estes últimos, exemplos bastante máis apegados ás tradicións diplomáticas precedentes, do que o era aqueloutra carta da condesa dona Sancha. Xa que logo, por moito que cara o final do noso período de estudo se puidesen empregar novas expresións para referir por escrito a concesión da liberdade a un escravo/a ou a un servo/a non-libre, as antigas fórmulas de manumisión non só non desapareceran da circulación corrente, senón que mesmo semellaban ser aínda as utilizadas con relativa frecuencia.

Tanto é así, que esas reminiscencias para con épocas pretéritas e o peso dunha estrutura formularia certamente enquistada foi tal, que incluso á altura do século X aínda se seguía a incluír nalgúns destes documentos a cláusula pola que se decretaba que os emancipados estaban a obter, coa súa manumisión, o privilexio de seren convertidos en verdadeiros cidadáns romanos. Isto é, que obtiñan dese xeito a cidadanía romana. Expresamente llo recoñecía san Rosendo á súa escrava Muzalha —dicindo alén diso que non a estatúa entre os *liberos*, senón entre os *ydoneos*— e, de igual maneira, a mesma cláusula de romanidade se recollía no texto da carta de liberación sen

<sup>36</sup> Lourenzá, doc. 43 (an. 1149). Por esta razón, este documento non se atopa entre os citados na nota anterior. Certamente, nin sequera no escatocelo se especifica de que tipo de *carta* se trata.

<sup>37</sup> Celanova, doc. 131 (an. 1123). Sobre esta escritura de manumisión e o seu vínculo coa liberdade de movemento e coas *formulae* visigóticas, véxase de novo o capítulo 7.1, p. 480.

<sup>38</sup> AMUPO, F.Sampedro, 1911/3 (Doc.: «Gelvira Santici outorga carta de liberdade a María Petriz», an. 1152). Esta Elvira Sánchez parece ser irmá do tenente real de Afonso VII na terra de Caldelas, don Fernando Sánchez, pois este aparece no presente documento como confirmador, xunto a outros *Santici* que entendemos como os seus outros irmáns: Ordoño, Rodrigo e Diego.

data recibida pola *mancipia* Xulia<sup>39</sup>. Non cabe dúbida ningunha de que o uso de tan anacrónicas disposicións se tivera perpetuado grazas á constante invocación das *formulae wisigothicae*, pois nelas esta adquisición da cidadanía romana estaba aínda fortemente presente<sup>40</sup>. Pero ademais, o primeiro deses dous exemplos resulta especialmente relevante debido á propia importancia do seu executor, un poderoso bispo de familia aristocrática. En efecto, Wendy Davies ten constatado que ao longo da décima centuria, polo menos no caso das cartas de doazón, canto máis elaborada e ampulosa —e por tanto menos estandarizada— era a linguaxe empregada nun documento, máis elevado era o status social do seu promotor<sup>41</sup>. É certo que aquí falamos da liberación outorgada a unha persoa sen liberdade, non dunha doazón a favor dunha institución relevante, o que podería xustificar ese «aforro» en verbas e en orixinalidade —e por conseguinte tamén no custo económico da propia factura do escrito—; non obstante, se a través da linguaxe escrita se reflectía a intención de facer patente o status do protagonista, cando menos chama a atención que Rosendo manteña unha cláusula tan extemporánea. Máis aínda, se comparamos o detalle e a lonxitude do texto co que foron redactadas senllas manumisións, a de Rosendo a Muzalha e a de Goldregoto a Xulia, entre elas hai grandes diferenzas, pois a segunda era moito máis breve, directa e simple que a promovida polo prelado celanovés, quen,

<sup>39</sup> *Absoluimus te ab omni nexu servitutis qualiter detera caligo servili clara in aulam ingenuitatis resplandeas, et non te liberam inter liberos statuo verum etiam inter ydoneos licentiam tribuo civium romanorum consqui privilegium*, Celanova, doc. 172 (an. 943); *ut sis libera et absoluta ab omni nexu vel fece servili, ingenua cive qui romanum deexernimus*, Celanova, doc. 361 (s.d.). Temos tamén o caso dos libertos de Oseira, Fernando, Martiño e Aldara, no que, a pesar da lagoa textual do documento, todo apunta a unha consideración moi semellante: *Statuentes ut deinceps et amodo libertatis premio decora etiam quo equalitatem nostris disrupta habeatis que incunctanter sicut romanorum cu[...]* privilegium, Oseira, doc. 9 (an. 1103).

<sup>40</sup> Un simple cotexo coas distintas formulas visigodas de manumisión o amosa (agás a primeira, da que non se conserva o texto completo): *Quamobrem ingenuum te ciuemque Romanum ese constituo atque decerno*, FW, II; *Proinde ex hac die ad instar ciuium Romanorum ingenuum te ciuemque Romanum ese constituo atque decerno*, *Ibid.*, III; *Quapropter ingenuum te ciuemque Romanum ese constituo atque decerno*, *Ibid.* IV; *Pro qua re uestrae deuotionis contemplatus seruitia ingenuos ciuesque Romanos uso ese decerno*, *Ibid.* V; *Ergo estote ab hac die liberi, estote ingenui ciuesque Romani et generale nube detera ad splendidiore peruenite ministeria*, *Ibid.* VI. Sobre esta cuestión véxase CÓRCOLES (2006), «The manumission of slaves», p. 344.

<sup>41</sup> DAVIES (2007), *Acts of giving*, pp. 88-112, esp. 106-109.



por tanto, si que estaba a manifestar no propio documento a súa condición social e condicionando o seu contido nunha proporción menor ao estándar formular preexistente. Xa que logo, estas observacións lévannos a pensar que, quizais, manter na centuria do 900 esa referencia á cidadanía romana, aínda que fose extraéndoa da linguaxe estandarizada, posuía aínda un certo significado, un certo sentido simbólico a modo de equivalente da liberdade xurídica plena<sup>42</sup> —se ben, como veremos, Muzalha tampouco estaba a recibir unha manumisión absoluta e incondicional—.

Sexa como for, tivese ou non un significado para os coevos a alusión á cidadanía romana, do estudo conxunto de todo ese pequeno stock de escrituras de manumisión co que contamos, como dicíamos, non cabe dúbida ningunha de que as *formulae wisigothicae* foron o modelo reitor do que beber á hora de redactar ditas emancipacións, e que isto ocorreu mesmo despois de transcorridos catro séculos trala caída efectiva do réxime toledano. Ao noso modo de ver, o que este arraigado tradicionalismo diplomático nos está a indicar é que, entre os séculos IX e XII, a non-liberdade xurídica era xa máis un reduto anquilosado do pasado, que unha verdadeira realidade do presente, e que por iso cando alguén decidía liberar aos seus escravos e escravas, os escribáns se vían obrigados a recorrer a un referente escriturario que pertencía de cheo a outra época. A recorrer a un tipo documental propio dun pasado no que a condición xurídica si xogaba un rol moito máis relevante para a estratificación da sociedade, daquel que realmente lle asignaba a colectividade a mediados da centuria do 1100.

Sen embargo, máis alá do seu carácter formular e diplomático —presente por outra parte en tódalas tipoloxías documentais deste período<sup>43</sup>—, algunhas outras cuestións merecen ser especialmente destacadas no que se refire ao contido estrito deste tipo de cartas. Nas

---

<sup>42</sup> CÓRCOLES (2006), «The manumission of slaves», p. 345

<sup>43</sup> Para o caso concreto das doazóns do século X, remitimos novamente ao capítulo «The Language of Donation» de DAVIES (2007), *Acts of giving*, pp. 88-112. Sobre o emprego da cláusulas recollidas nas *FW* véxase tamén CALLEJA-PUERTA (2018), «Ecos de las fórmulas visigóticas».



seguintes liñas, imos optar por centrarnos particularmente en dous aspectos que consideramos como os máis importantes. En primeiro lugar, no modo en que eran referidos os individuos aos que se liberaba e, seguidamente, nas condicións en que eses manumitidos ingresaban ao mundo dos libres.

No tocante ao primeiro dos aspectos, en efecto, é digno de mencionar que en catro desas nove cartas o seu receptor ou receptores xa eran cualificados como *libertos*<sup>44</sup>, mentres noutras tres aparecían citados como *mancipios*<sup>45</sup> e nas dúas restantes nin tan sequera se empregaba unha caracterización concreta sobre o status xurídico dos que estaban a ser emancipados<sup>46</sup>. Isto non nos debe sorprender. Simplemente supón unha confirmación máis do xa relatado proceso de degradación social que viñera afectando á situación dos libertos ao longo do primeiro milenio. A ninguén se lle escapa que o feito de que unha persoa que —non o esquezamos— nalgún momento do pasado, durante a súa vida ou durante a dos seus devanceiros, tivera sido xa manumitida, fose agora beneficiada novamente cunha segunda emancipación era a confirmación absoluta de que o seu status *liminal* de *liberto/a* adquirira un carácter permanente. Se cadra, poderíamos convir en que, como os receptores da manumisión se estaban a converter en *liberti* desde aquel preciso momento, xa por esta razón se lles cualificaba así nalgúns dos documentos que sancionaban o seu cambio de status. De feito, varias das fórmulas diplomáticas visigodas utilizaron tamén esta mesma maneira de referirse aos que ían ser

<sup>44</sup> Celanova, docs. 172 e 131 (an. 943 e 1123); Oseira, doc. 9 (an. 1103); Sobrado-I, doc. 131 (an. 1000).

<sup>45</sup> *PMH*, docs. 258 e 806 (an. 1025 e 1094); Celanova, doc. 361 (s.d.).

<sup>46</sup> En Lourenzà, doc. 43 (an. 1149) non hai referencia ningunha ao status de Azenda Pérez e María Pérez, simplemente se indica o dispositivo coa expresión *ingenio vobis*, mais sabemos que eran *de ciatione* (cf. *ibid.*, doc. 44, an. 1134). Pola contra, en AMUPO, F.Sampedro, 1911/3 (an. 1152), aínda que non se lle outorga un cualificativo concreto a estouta María Pérez, aquí si se fai unha referencia clara ao seu status servil —e ao dos seus pais— ao inicio da escritura dicindo: *Non est ambiguum sed multum manet notissimum eo quod habuit te ad opus serviendi sicut genitoris mei habuerunt parentes tui*. A propia ausencia dos conceptos *servus*, *ancilla*, *mancipio/a* nos documentos máis tardíos, datados xa mediada a duodécima centuria, pode ser tamén un novo indicio máis confirmatorio da tese sobre a (case) desaparición anterior de tal terminoloxía escravista clásica.

manumitidos<sup>47</sup>. Porén, como dicíamos, tanto no caso de Gontina como no de Xulia, estas dúas mulleres si aparecen explicitamente como *mancipias* en senllas escrituras<sup>48</sup>. E non só iso, pois cando no seu testamento a monxa Ledegundia decidía deixarlle practicamente toda a súa herdade ao mosteiro de Vilapedre, exceptuaba da doazón aos seus *homines minores* —aos que nominalmente rexistraba—, así como tamén aos demais *libertos quam etiam serbos* que lle correspondesen, sobre os cales establecía que permanecerían libres e inxenuos de calquera nexo, residuo ou impureza servil trala súa morte e a da súa tía Vistiverga<sup>49</sup>. Por conseguinte, tamén ela decidía manumitir aos seus libertos, facéndoo de maneira conxunta cos restantes non-libres.

Xa que logo, non hai dúbida ningunha de que se lle outorgaron manumisións tanto aos *servi* como aos *liberti*. Ou o que é o mesmo, que ao igual que lle sucedía aos primeiros, tampouco os segundos podían engrosar o mundo dos libres dun xeito automático, transcorrido un certo tempo. Mesmo despois de teren abandonado a non-liberdade xurídica, o seu *patronus* retiña sobre eles tales prerrogativas, que seguía dependendo só del permitirlles adquirir algún día, e por fin, o status dos plenamente *ingenui*. Potestade discrecional que —como acabamos de ver— supuña por tanto a necesidade de que se lles concedese, en realidade, unha segunda liberación para facer efectiva a súa total emancipación.

Como apuntaba Dietrich Claude, a Igrexa foi a primeira institución en perpetuar a condición dos seus libertos, alá polos séculos V-VII, pois cando manumitía ás súas persoas sen liberdade facíao sempre reservándose o *obsequium uel patrocinium* dos liberados. Unha e outra vez, os concilios eclesiásticos lexislaron sobre

<sup>47</sup> *FW*, II, V e VI.

<sup>48</sup> *PMH*, doc. 806 (an. 1094); Celanova, doc. 361 (s.d.).

<sup>49</sup> *Et homines meos minores quos me competent inter meos germanos uel heredes, id est, iustus cum filiis suis, Bonosus cum filiis suis, medietate de filios Bonimencii et Iulia filia Qualatrudie, seu quantos me competent tam liberos quam etiam serbos, ingenuos permaneant ab omni nexu et fece serbile, sub hea uidelicet ratione huius, dum ego aut tunc mea Vistiuerga in hoc seculo uiuimus, faciant nostra ouedientia sigunt ingenuis, et post obitum uero nostro liueri permaneant ubi uoluerint*, Samos, S-3 (an. 961).

a necesidade de manter dentro do seu poder e do seu patrimonio a todos os *servi ecclesiae*. Medida recorrente que se mostraba como un claro enfrontamento entre as demandas éticas e morais por un lado —que ditaban a liberación dos escravos como unha obra piadosa e como un acto de caridade cristiá—, e os dereitos de propiedade polo outro. Efectivamente, toda manumisión había de serlle compensada á Igrexa coa entrega dunha cantidade equivalente de bens, para poder evitar así que tales decisións, tomadas por exemplo por algún devoto e caritativo bispo, lle puidesen supor unha perda patrimonial á institución. Este era o modo de preservar intacta a riqueza de cada episcopado. Precisamente por isto, o máis aceptado era que os *liberti* en cuestión se mantivesen suxeitos a ese mencionado *patrocinium* eclesiástico unha vez que tiñan sido liberados e, en consecuencia, sendo a propia Igrexa unha institución permanente cuxa existencia se concibía perpetua, tal relación de patrocinio subsecuente tamén o era, facéndose así dos *liberti ecclesiae* uns servos perpetuos nunha relación de dependencia que na práctica habería de ser eterna. Tan só medio século máis tarde, e seguindo o exemplo desas disposicións eclesiásticas, tamén a lexislación monárquica sancionaría a herdabilidade da condición social dos libertos e das libertas e, desta forma, certificaba definitivamente a permanencia estatutaria de tales individuos, coartábase o seu acceso definitivo á liberdade e facíase dos vínculos de unión do liberto para co seu patrono, un tipo de relación cada vez máis forte e máis inquebrantable<sup>50</sup>.

Neste sentido, e por esta mesma razón, resulta —en segundo lugar— moi importante observar tamén as condicións en que foron

---

<sup>50</sup> CLAUDE (1980), «Freedman», pp. 167-172 e 175-176. *Vid.* tamén FABBRINI (1965), *La manumissio in ecclesia*, pp. 227-243. Exemplos na nosa documentación da perpetuación da condición dos *liberti*, podemos constatalos por exemplo, coa citada doazón de Ordoño II dos *servi uel liberti* de Cornelhí, como *perpetualiter seruiantes* (Santiago, doc. 27 / PMH, doc. 19, an. 915); cando o presbítero Seriniano lle facía doazón a Rosendo e aos monxes de Celanova do *debitum vel patrocinium* dos libertos que lle correspondían por herdanza dos seus pais e avós (Celanova, doc. 567, an. 947); ou tamén naquela escritura pola que dona Palla reivindicaba a uns *homines* dicindo que eran do seu *mandamento*, en contra das pretensións do mosteiro de Barbadeo, o cal esgrimía que eran *liertos ecclesie per scripturas et testamentos uetustus*, ao seren os netos doutros libertos dese cenobio (Samos, doc. S-8 / Coruña, doc. 95, an. 985). *Vid.* tamén SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1949]), «Los libertos», pp. 358-360.

ingresados ao mundo dos libres os individuos que eran beneficiados por esas manumisións. Aquí a cousa está bastante clara. As nosas cartas de liberación poden ser clasificadas en dous grupos principais, segundo amosen un carácter absoluto ou ben se, en troques, se configuran como ese tipo de emancipacións *cum obsequium* ou *retento patrocinio* de que estamos a falar constantemente<sup>51</sup>.

Polo que respecta á *manumissio absoluta*, esta xa era contemplada en tempos visigodos<sup>52</sup> —non podía ser doutro xeito—, e para os nosos séculos podemos observala en varias das cartas de manumisión citadas. En realidade, é algo que xa constatamos noutra parte deste mesmo traballo ao falar da liberdade de movemento, pois, efectivamente, foron basicamente aquelas emancipacións de non-libres nas que se lles concedía o dereito e a liberdade para vivir, para ficar e para manter o seu propio fogar no lugar no que quixesen, as que se correspondían con este tipo de liberacións plenas e carentes de limitacións para a futura liberdade dos manumitidos. Manumitidos que, esta vez si, lograban engrosar por fin o status dos *ingenui*.

Certamente, tanto no caso de Gontina Gundesíndiz, como no dos tres libertos de Oseira, no de Paio Pérez ou no da musulmá Xulia, os seus antigos amos non se preservaron prerrogativas sobre as súas persoas e non condicionaron en absoluto as súas posibilidades vitais, sen que tivesen que renderlles contas ou que pagarlles patrocinio ou obsequio ningún, senón só a deus e á potestade rexia —como nas

<sup>51</sup> CLAUDE (1980), «Freedman», p. 166.

<sup>52</sup> Na lei de Wamba pola que se prohibía aos manumitidos pola Igrexa con *retento obsequio* casar con mulleres libres, decretando que os fillos de tales unións deviñan escravos do fisco, fálase precisamente de que moitos dos *familiis ecclesiarum* aos que se liberaba non o eran con *absolute libertatis*, senón que debían continuar servindo á igrexa que os tiña liberado. Unha lei por tanto que non só demostra unha vez máis as dificultades dos *liberti* para acceder á *ingenuitas* senón que tamén certifica, ao mesmo tempo, a existencia desa posibilidade liberatoria absoluta, que non adoitaban empregar as institucións eclesiásticas, *vid. LV, IV.5.7*. Tamén nas *Formulae* visigodas se contemplaba este tipo de manumisión plena: na segunda destas fórmulas, ademais da cláusula sobre a liberdade de movemento que xa vimos noutro lugar, falábase explicitamente de *libertas plenissimam*, *vid. FW, II*; na cuarta fórmula afirmábase, máis claramente, aínda que o manumisor non retiña ningún tipo de prerrogativa sobre o manumitido (*nullius [reservato] obsequio in splendidissimum hominum coetu atque in aulam ingenuitatis plerumque uso esse congaudete*), *Ibid.*, IV.

proprias escrituras se afirmaba—<sup>53</sup>. Soamente no caso de Paio se establecía unha pequena manda carácter piadoso, que realmente non parecía limitar case nada a súa plena liberdade. En efecto, Oduario Vimáraz, o seu manumisor, solicitáballe a Paio que entregase unha ofrenda de cera e unha oblación anual (*cereum et oblationem*) no día de san Pedro, e só segundo fose a súa capacidade económica (*quantum tua potentia fuerit*)<sup>54</sup>. Unha ofrenda que sería a modo de preces pola ánima do propio Oduario e que, polo feito de non precisar ningunha cantidade, senón soamente indicar que se fixese na medida das posibilidades do liberado, parecía coartar moi pouco liberdade efectiva deste.

Este tipo de cláusulas, que obrigaban aos «manumitidos á ofrenda de cirios ou esmolos nalgunhas festividades relixiosas» foron as que, seguindo a Sánchez-Albornoz, convertían aos seus receptores nun tipo moi concreto de libertos: o dos *cerarii* ou *cerocensuales*<sup>55</sup>. Aínda que na práctica se trataría dun deber posiblemente leve, que viña a equivaler ao acceso a unha independencia practicamente plena, o certo é que xa con elas se presenta ante nós un primeiro exemplo de posibles limitacións ou condicionantes para o futuro emancipado, pois

<sup>53</sup> Gontina Gundesíndez (PMH, doc. 806, an. 1094): *Ego pro amore Dei facio tibi mancipia mea Gontina Gundesindiz carta ingenuatatis et absolutionis quæ sedes ingenua et soluta ab omni faciendi, et pro remedio animæ meæ et facias tu de tuo caput, et de tuo statu quo volueris, in quattuor angulos terræ ubi volueris perge, sic tu et semen quod de te nati fuerint a quale Domino aut Domina volueris aude pro remedio animæ meæ.*

Fernando e Martiño Menéndez e Aldara García (Oseira, doc. 9, an. 1103): *Ideoque ab omni vos catena servitutis exentos ab omni nexu omnique iugo servulis umilique condicione solutos in aulam vos ingenuatatis decemamus esse vos mansuros ut decori vestes statuui, ubi volueritis \vivendi/, manendi laremque fovendi, vita vestra transiendi volueritis, sid vobis ab odiemo die in Dei nomine concepsa licentia.*

Paio Pérez (Celanova, doc. 131, an. 1123): *ingenuamus te in capite tuo ut sis ingenuus ab omni nexu et fece male, sis limpidissimus et ad aula ingenuitatis tue transfer statum tuum ubi volueris, nullique omni patrocinio reddas obsequium nisi soli Deo aut cui volueris reddere. Ita ubi volueris ab hac die iendi manendi laremque fovendi vitam tuam ubi perducere volueris liberam in Dei nomine abeas potestatem.*

Xulia (Celanova, doc. 361, s.d.): *Facimus tibi scripturam ingenuitatis vel restaurationis libertatis ut sis libera et absoluta ab omni nexu vel fece servili, ingenua cive qui romanum deexermimus ut ubi ut ubi volueris vivendi, manendi, fovendi, maneat indubitata posteritas. Neminem qui de te inicimus servitium vel patrocinio rettere nisi Deum et rege potestatis.*

<sup>54</sup> Celanova, doc. 131 (an. 1123).

<sup>55</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1949]), «Los libertos», p. 342-344 e 349 (cita na p. 349).

tampouco debemos caer na tentación extemporánea de subestimar en exceso o custo e importancia económica dunha mercadoría como a cera<sup>56</sup>.

O de Paio Pérez non foi un caso excepcional ou único, senón que foron varios os individuos manumitidos que houberon de correr con pequenas cargas piadosas do tipo das que Oduario Vimáraz lle solicitaba a aquel. Un dos exemplos máis salientables é o consignado pola *scriptura ingenuitatis* colectiva outorgada por dona Tareixa aos seus máis de corenta *libertos*, habitantes no condado de Présaras, no val de Grixalba. É dicir, a aqueles individuos cuxo dominio —como xa tivemos ocasión de ver noutro lugar— ela tivera que disputarse xudicialmente con dúas das súas sobriñas. Aqueles que, cun *assertor* de por medio, se recoñeceran a si mesmos, no conseguinte xuízo, como posesión e pertenza da citada dona Tareixa. En efecto, esta súa manumisora recoñecía-lles tamén a todos eles, ao liberalos, as mesmas liberdades para vivir, para ficar e para manter o seu propio fogar no lugar no que quixesen; tampouco dicía establecerlles obsequio futuro nin obriga ningunha; e, así mesmo, afirmaba explicitamente absolvelos de todo débito, facéndoos ingresar *in aulam ingenuitatis*<sup>57</sup>. Porén, ao igual que Oduario, tamén Tareixa lles solicitaba que, no día de Santa María, *pro memoria nostra*, ofrecesen esmola e cera na casa do Señor e que fixesen unha doazón de comida para os pobres<sup>58</sup>.

Da mesma maneira, tamén san Rosendo, o abade celanovés e bispo da sé mindoniense de Dumio-Britonia, cando lle entregaba no

---

<sup>56</sup> A este respecto, é especialmente salientable o traballo de Paul FOURACRE (1995), «Eternal light and earthly needs», pp. 53-81, onde analiza a relevancia económica, e non só litúrxica, das cláusulas sobre a iluminación das igrexas presentes na documentación do espazo franco, tanto nas inmunidades concedidas polos reis merovinxios, como a súa evolución cara a cesión aos templos de individuos que haberían pagar rendas a tales efectos xa cara os séculos X-XI.

<sup>57</sup> *Absoluimus eos ab omni nesum uel debitum libertatis, et in aulam ingenuitatis permanere iubemus, sicut ceteri populi ingenui, nulli homini maculatum uel obsequio aliquid se [...] ter nisi soli Deo et cui uestra fuerit uoluntas uta ut ubi uolueritis uiuendi, iendi, manendi, lagique fouendi, uitam uestram transgresserit uobis a Deo et uobis concessa licentia et potestas*, Sobrado-I, doc. 131 (an. 1000).

<sup>58</sup> *Et ad diem Sancte Marie pro memoria nostra in domo Domini cereum et oblationem offeratis, uel bucellam pauperibus tribuatis quantum iure habueritis*, Ibídem.



943 escritura de «inxenuazón» á súa liberta islámica Muzalha establecía que ela, en honor da alma do seu antigo *dominus*, tería que cumprir anualmente cunha ofrenda de *cereum et oblationem*, así como cun *stipendium* para os pobres, no día do natalicio de Cristo<sup>59</sup>. O mesmo tiñan que facer María, Argilo e Odrocia segundo dona Unisco —pola alma do seu marido e dos seus fillos—, no día de san Adrián e no de Nadal<sup>60</sup>. E máis restritiva aínda se mostraba a condesa dona Sancha mediada a duodécima centuria, ao especificar directamente que a esmola que tiñan que dar as súas liberadas, as irmás Azenda e María Pérez, se debería levar a efecto, concretamente, no mosteiro do Salvador de Vilanova de Lourenzá<sup>61</sup>. Xa que logo, unha certa constrición práctica á liberdade de movemento que as propias escrituras de liberación remarcaban.

Este tipo de restricións pouco apremantes en forma de ofrenda relixiosa non nos deben estrañar, pois parecen amosar un fondo xurídico e consuetudinario común na Europa occidental, tal vez xa de orixe romana. Así o demostra a presenza de tales esmolos nas diferentes *formulae* de manumisión vinculadas aos compendios de varios dos reinos xermánicos ou nas cartas *ingenuitatis* conservadas por varios mosteiros carolinxios<sup>62</sup>. De feito, aínda que certamente non deixaban de supor un pagamento regular, semella que máis que unha carga ou renda a favor do seu antigo *dominus* eran unha sorte de esixencia en lembranza da emancipación do *servus/ancilla*, actuando por un lado a modo de conmemoración e recordo público, tanto do propio acto como da memoria do manumisor —quen, non o esquezamos, alegaba motivacións morais e relixiosas para conceder tal liberación—, ao tempo que actuaban tamén como un agradecemento a deus e á súa Igrexa. Nalgúns casos, como cabe sospeitar dese último

<sup>59</sup> *In diem natalis Domini cereum et oblationem in domum Domini offeras, et pauperibus stipendium pro anime mee in quo valueris inpendas*, Celanova, doc. 172 (an. 943).

<sup>60</sup> *Et diem sancti Atriani et natalie ut cor euntes oblatione pro anima uiro meo Tructesindo et de filiis meis Doredio et Patruina*, PMH, doc. 258 (an. 1025).

<sup>61</sup> *Rememorate me per oblationem et cereum in monasteri Villenove per unicuique festarum nativitas Domini*, Lourenzá, doc. 43 (an. 1149).

<sup>62</sup> MOR (1928), «La “manumissio in ecclesia”», p. 141. RIO (2017), *Slavery after Rome*, pp. 100-1.



de Lourenzá, mesmo como un agradecemento favorable a aquela igrexa concreta na que puidera ter lugar a cerimonia de manumisión e que tiña ademais unha especial vinculación coa figura do manumisor; unha igrexa que, ao mesmo tempo, se erixía así nunha especie de protectora e aseguradora da liberdade do individuo que acababa de ser emancipado e, xa que logo, que establecía á súa vez unha certa relación de padroádego sobre aquel novo liberto/a<sup>63</sup>.

Como dicimos, a pesar destas pequenas esmolos que se comprometían a entregar os liberados, resulta indubidable que as manumisións nas que tan só se contemplase este tipo de condición tiñan un carácter amplo, e que en realidade poderíamos por iso englobalas a todas elas baixo o cualificativo de plenas ou absolutas. Agora ben, a obriga de ofrendar *cereum et oblationem* pola alma do antigo *dominus* debeu ser unha condición bastante estendida, característica de moitos dos emancipados fose cal fose o tipo de manumisión recibida<sup>64</sup>. De feito, non só era incluída nesas emancipacións de carácter máis xeneroso, senón que tamén se lla pode atopar nalgúñas das liberacións *cum obsequium*, sendo engadida así ao resto das limitacións e dos condicionantes que se impoñían á futura liberdade do seu receptor. En consecuencia, podemos sospeitar que este tipo de oblacións, que inicialmente podían servir coma un seguro, ao darlle publicidade á liberdade do manumitido, co paso do tempo

<sup>63</sup> RIO (2017), *Slavery after Rome*, p. 100.

<sup>64</sup> De ser así, posiblemente aqueles *Egila et genero suo Nunno*, que asinaran un *ligali placito* con Ermegildo, polo que traballarian a perpetuidade as terras e as viñas de Manzaneda e darían catro porcións de cebada e a metade do viño, tamén puideran ter orixe non-libre. En efecto, aínda que Ermesendo lles outorgaba un terzo das casas e dos útiles domésticos (*de domos et omnem uasilia uel intrinsecis domorum a tertiam partem*) —a modo de peculio?—, tamén lles obrigaba a servir aos monxes do mosteiro de Celanova perpetuamente, unha vez que el morrese, e a que *celebrent excubias meas ab anno in anno, et post festa beati Antonii quam me Domino ac redemptori meo me uoui, faciant in hoc sancto monasterio sub unum uotum capitale pro remedio anime mee uel pro quo mihi illum iusserit facere*. Mandas ben similares ás de *cereum et oblationem* dos libertos/as. *Vid.* Celanova, doc. 84 (an. 986). Do mesmo modo, tamén a *cereum et oblationem* estaban obrigados os *homines* que habitaban nas herdades doadas polo conde Paio Pérez e súa muller Aragonta ao cenobio de Soandres, ao que haberían de servir ademais cun censo anual *sicut ceteri ingenui* —expresión que lembra moito ás disposicións liberatorias doutros documentos de doazón de *servi* (*vid. infra*)—. Soandres, doc. 1 / Coruña, doc. 104 (an. 990) [sobre a súa dubidosa autenticidade: SANZ (2012) «Los más antiguos documentos»].

cobrarían un peso diferente, converténdose seguramente nunha «marca» socio-simbólica que permitía lembrar a existencia dun pasado servil e, xa que logo, a humilde extracción social do obrigado ou obrigada a satisfacelas<sup>65</sup>. Situación que semella verificarse noutros paralelos que esta figura atopa para outras zonas do continente. Así, os *cerarii* dos territorios asociados ao Imperio franco, alí tamén chamados *luminari*, que naquel contexto aparecen na documentación a partir, sobre todo, do século X, parecían ser sempre de baixa condición social. Máis aínda, Paul Fouracre chegou mesmo a detectar, nunha primeira aproximación, unha evolución social negativa e envilecedora nalgúns zonas, sendo así que cara finais do século XI, na Alemaña meridional, a maioría deste tipo de rendeiros de luminarias para os templos eran en realidade de status xurídico non-libre<sup>66</sup>.

Podemos botar man das decisións doutro bispo da mitra mindoniense chamado Rosendo (I), mais pertencente ao século IX, para demostrar esa citada inclusión das esmolas nunha liberación con condicionantes. Na escritura testamentaria pola que este prelado realizou unha importante doazón a favor da igrexa-mosteiro de Almerezo, decidiu incluír tamén aos *seruos* e *ancillas* que por herdanza paterna a el lle corresponderan do reparto efectuado co resto dos seus irmáns, así como tamén aos provenientes da vía materna. Uns *seruos* e *ancillas* que, nese momento, xa non o eran, pois o propio outorgante confirmaba terlles concedido a liberdade con anterioridade —e de feito no mesmo documento pasa despois a cualificalos como *liberti*—. Eran libres, si, mais xa dixemos que todos eles pasaban a ingresar *sub patrocínio* na clientela de Almerezo<sup>67</sup>, por tanto a súa

<sup>65</sup> A mesma intuición parece deixar Amancio ISLA (1992), *La sociedad gallega*, pp. 208-209.

<sup>66</sup> FOURACRE (1995), «Eternal light and earthly needs», pp. 75-76.

<sup>67</sup> *Servos etiam meos uel ancillas tam quos iam de patre meo hereditate per colmellum cum fratribus meis diuisi, quam etiam et quos adhuc de matris mee successione mihi competunt, sicut eos iam per alia scripra liberos esse constitui, ita et per hoc testamentum omnes liberos esse decerno et sub patrocínio eorumdem fratrum eos esse coniuncto*, Sobrado-I, doc. 123 ou Coruña, doc. 4 (an. 867). Non é sinxelo saber con certeza se eses *eorumdem fratrum* aos que deixa Rosendo I o patrocínio dos seus servos liberados, son os seus propios irmáns —aqueles cos que se dividira a súa posesión—, ou os monxes de Almerezo. Interpretamos que se trata destes últimos, en base a que o teor xeral da escritura se centra na dotación de bens para o mosteiro, mandando o bispo ademais que o seu patrimonio restante fose gastado en misas e destinado aos pobres, algo que deberían



liberación non revestira, nin moito menos, idénticas condicións ás que vimos que se lle outorgaran aos que tan só habían de facer *cereum et oblationem*, e que non vían restrinxida a súa mobilidade. Neste caso, Rosendo I integraba a todos aqueles individuos baixo a autoridade e a protección dos monxes do cenobio de Bergantiños, ao que lle deberían *obedientiam*, e facíao xunto cunha serie de vilas, de pomares e de viñas, que eles posuían como *peculio* propio ao sérenlles legadas polo citado bispo. Agora ben, tampouco estes libertos estaban na peor das situacións, pois Rosendo incluía unha importante potestade relacionada coa súa liberdade para escoller un novo señor: se os seus *patronos* os oprimisen con excesiva violencia, quedaban autorizados para abandonalos por tal inxusto tratamento, podendo procurarse outro señor que os acollese e que os tratase coa debida moderación<sup>68</sup>. Finalmente, o bispo estipulaba tamén que cada ano, polas festividades

---

facen, precisamente os seus propios irmáns e sobriños (*mei germani siue supriini*: por tanto sen utilizar novamente *fratres*). Ermelindo Portela tamén tivo dúbidas con este documento, e mentres se decantou primeiro por esta mesma interpretación nun traballo en coautoría con M<sup>a</sup> Carmen Pallares, mudaría de impresión pouco despois, para considerar que os agraciados cos libertos de Rosendo eran os seus propios familiares (*Vid.* PALLARES e PORTELA (2007), «El lugar de los campesinos», pp. 76-77; *Cf.* PORTELA (2009), «El rey y los obispos», p. 222). A este respecto, véxase tamén a diferente interpretación que fan os editores da colección *Coruña. Fondo Antiguo* (Coruña, doc. 4, pp. 54-59) fronte á que presenta VAAMONDE LORES na súa tradución do mesmo documento no *BRAG*, en 1909, baixo o título «Escritura de fundación del Monasterio de San Vicente de Almerzo».

<sup>68</sup> *Qui sicut etiam decreui si aliquis ex illis eos superflue uiolenter oppresserit, licitum sit illis de eo qui illos iniuste attriuerit recedere et ei qui eos modauerit reconferre*, Sobrado-I, doc. 123 ou Coruña, doc. 4 (an. 867). *Vid.* tamén LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 225, n. 326, quen apunta ademais a relevancia de que a ruptura do vínculo de relación entre o *dominus* e o servo liberado puidese producirse, aínda que fose só baixo esas circunstancias excepcionais, a iniciativa do liberto/a. Esa quebra da unilateralidade como un posible factor definitorio do aumento de liberdade daquel que antes non era libre, pois a mesma potestade resultaba imposible na relación unidireccional *dominus-servus*, fortemente caracterizada pola discrecionalidade favorable ao primeiro. Cabe engadir que unha potestade ben semellante lles era recoñecida tamén aos *serui uel liberti* manumitidos por Gutier e Munia un século e medio máis tarde, autorizándoos para querrelarse ante o rei, o bispo ou a *potestatem* que imperase naquela terra, no caso de que os monxes de Gaudioso os tratasen de forma inxusta e non como aos demais *ingenui*. Non obstante, eles, a diferenza dos de Almerzo, podían litigar e loitar xudicialmente pola súa situación, pero non chegar a procurarse outros patronos que os propios reitores do mosteiro de Gaudioso: *in loco ipso sint seruientes sicut ingenui et alias casatas, et non habeant licitum sibi alios patronos eligere nisi fratres et sorores qui in ipso monasterio in uita sancta persisterint, et non est licitum ad ipsos homines facere extra suam ueritatem nisi sicut alii ingenii. Et si inuiste habuerunt, habeant licentiam se querellare ad regem uel episcopum uel potestatem qui illa terram imperauerit, ut omnia eorum in ueritate discurrat* (Sobrado-I, doc. 115, an. 1019).

de Almerezo, os individuos en cuestión haberían de dar esmola e comida aos pobres e ofrecer *luminaria* a favor da ánima do seu benfeitor<sup>69</sup>. Sen dúbida outra variante para expresar as mesmas ofrendas en cera e esmola xa referidas con anterioridade, pero que agora se engadían a unha liberdade máis condicionada, baixo unha dependencia que revestiría un carácter potencialmente perpetuo. Pois, en efecto, aínda que é difícil saber se estes servos liberados estarían capacitados para reivindicar un nivel de opresión moderado tendo en fronte a unha institución con bastante maior poder do que eles ostentaban, no hipotético caso de que conseguisen apartarse da dependencia do mosteiro, o documento estipulaba claramente que o haberían de facer mudando de señor ao que renderlle contas. Ou o que é o mesmo, non se consideraba baixo ningunha circunstancia a posibilidade dunha plena independencia para eles.

Un exemplo, este dos libertos de Almerezo, que nos traslada directamente por tanto cara o estudo do outro tipo de emancipacións, é dicir, cara o estudo das manumisións limitadas ou condicionadas. E a este respecto, hai que comezar por indicar que as liberacións completas non deberon ser para nada as máis frecuentes. Non cabe dúbida de que se amosaban totalmente contrarias ao proceso xeral de engaiolamento e absorción do campesiñado no interior das redes señoriais. De feito, mesmo parece que poidamos albiscar unha certa correlación entre o tipo de liberdade concedida e o modelo documental polo que esta era outorgada, pois, efectivamente, mentres nas cartas de emancipación explícita nos encontramos ante individuos liberados de maneira plena ou case plena cunha relativa frecuencia; pola contra, cando un *dominus* decidía establecer entre as súas mandas testamentarias ou no rexistro escrito dalgún outro negocio xurídico a liberación dos seus non-libres, adoitaba facelo en troques —aínda que non sempre<sup>70</sup>— coartando e limitando a liberdade dos individuos que eran emancipados.

<sup>69</sup> A escritura de Almerezo non é o único caso dunha manumisión condicionada na que ademais do resto de restricións se estipula a obriga da ofrenda piadosa, *vid.* Moraime, doc. 1 (an. 1095).

<sup>70</sup> Tamén en documentos distintos das *cartulae ingenuitatis* temos algún exemplo dispositivo de manumisión, no que se parece outorgar a plena liberdade aos emancipados: é o que lles ocorre ao

Nestes casos, o que se lles impuña a eses libertos eran unha serie de obrigas e de deberes materiais cos que cumprir, denominados *obsequium*, así como tamén unha vinculación de dependencia persoal ou *patrocinium*<sup>71</sup>. Obrigas estas que, no mellor dos casos, podían limitarse tan só á duración da vida do outorgante ou do receptor da escritura<sup>72</sup>, pero que noutros —seguramente os máis—, converterían á nova relación entre o liberto e o seu patrón nun verdadeiro vínculo de carácter clientelar perpetuo<sup>73</sup>.

---

20% de afortunados —unha *quinta*— da *criazón* de Trutesendo Guterres (*PMH*, doc. 681, an. 1087); ou o que lles sucedería aos membros da *familia e criacione* de don Sancho e dona Ónega que non quixesen ficar baixo o patrocinio de Antecaltares (Antecaltares, doc. 5, an. 1079). Sobre a *quinta* de libre disposición, como aquela porción dos bens familiares que legalmente unha persoa podía allear libremente e da que, sen dúbida, en 1087 estaba a dispor precisamente Trutesendo, tanto a favor do mosteiro de Moreira como para a liberación desa mesma proporción dos seus non-libres, *vid.* os xa clásicos GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1932), «La cuota de libre disposición», pp. 129-176 e ORLANDIS (1971), «“Traditio corporis et animae”», pp. 277-283; así como tamén DAVIES (2007), *Acts of giving*, pp. 76-78 e ID (2012), *Water Mills and Cattle Standards*, pp. 6-7.

<sup>71</sup> Algúns exemplos da referencia ao *obsequium* e ao *patrocinium* dos individuos manumitidos: Sobrado-I, doc. 123 / Coruña, doc. 4, an. 867 (*sub patrocinio*); Santiago, doc. 32, an. 920 (*libertos in eadem uilla habitantes, qui ad ipsam ecclesiam rationem uel obsequium fecerunt*); Celanova, doc. 567, an. 947 (*suum debitum vel patrocinium*); Sobrado-I, doc. 131, an. 1000 (*nulli homini maculatum uel obsequio aliquid*); Samos, doc. S-3, an. 961 (*faciant nostra ouedientia sigut ingenuis*); Samos, doc. S-8 / Coruña, doc. 95, an. 985 (*estant post suas cartas et patrocinios*); AMUPO, F.Sampedro, 1911/3, an. 1152 (*non ad patrocinium non ad obedientiam non nullisque omni debent*). Nas fórmulas visigodas tamén se constataba este mesmo tipo de consideracións, *vid.* *FW*, III, IV e V.

<sup>72</sup> Cando Gondesendo Ériz dispoñía que cen dos seus *serbos* fosen sometidos *pro ingenuos* ao servizo da súa filla enferma Froilo, estipulaba tamén que, unha vez que ela morrese, eses non-libres ficarían definitivamente exentos de todo vínculo servil, accedendo por tanto á plena liberdade, e aclarando ademais que nin el, nin ningún dos seus parentes podería reclamar ningún dereito sobre os fillos e netos deses emancipados (*PMH*, doc. 12, *ca.* 947). Unha advertencia que, para Amancio Isla, sería a demostración de que esa a práctica habitual non era precisamente a plena emancipación: ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 206. Do mesmo xeito, xa vimos como a monxa Ledegundia decretaba que os seus *homines minores, serbos e libertos*, lle fixesen en vida *ouedientia sigut ingenuis* e que fosen definitivamente liberados de maneira completa unha vez que ela mesma e a súa tía Vistiverga tivesen falecido (Samos, doc. S-3, an. 961). *Vid.* tamén *FW*, III e V.

<sup>73</sup> Xa vimos o caso de Rosendo I e Almerzeo (Sobrado-I, doc. 123 / Coruña, doc. 4). Pero hai máis exemplos nos que se doaba unha clientela perpetua a pesar de que os individuos en cuestión estivesen a ser emancipados: Santiago, doc. 24 (an. 912); Celanova, doc. 7 (an. 950); Samos, doc. 127 (an. 958); Samos, doc. 82 (an. 1010); Sobrado-I, doc. 115 (an. 1019); Moraima, doc. 1 (an. 1095); e quizais, aínda que non é totalmente seguro, *PMH*, doc. 81 (an. 960) [*LM*, doc. 3; *VMH*, doc. 11]. Igualmente, tamén cando o conde Oveco e a súa esposa Eilo lle encomendaban á catedral de Santiago todos os seus *seruos*, aínda que absoltos do xugo servil, estaban a crear unha relación de dependencia a perpetuidade entre eles e a igrexa compostelá, *vid.* *HC*, I.100.3 (pp. 235-236).

Tales emancipacións condicionadas adoitaban facerse, polo xeral, con máis ou menos restricións, do mesmo xeito que acabamos de relatar para os *servos* que Rosendo I lle concedera a san Vicente de Almerezo. A saber, primeiro un individuo decidía facer testamento ou doazón; segundo, dispoñía que se incluíse aos seus non-libres entre aqueles bens que ora distribuíu *post mortem*, ora lle entregaba a algunha institución monástica; e, finalmente, en terceiro lugar, establecía unha cláusula liberatoria pola que se lles outorgaba a tales individuos a liberdade xurídica. Unha cláusula que ben podía simplemente lembrar e confirmar un acto anterior, se tal emancipación xa lles fora dispensada con anterioridade —como vimos que facía precisamente o bispo Rosendo I—<sup>74</sup>, ou ben que podía estipularse directamente pola propia escritura en cuestión, indicando que, no futuro, aqueles individuos xa non haberían de servir ao beneficiario da transacción como se de non-libres se tratase, senón que o farían nas mesmas condicións que os demais dependentes *ingenui* —ou que o resto do *populus* romano, nalgún caso—<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Outros exemplos de referencias á existencia de manumisións previamente outorgadas: Sobrado-I, doc. 52 (an. 870\*: Reterico, na súa doazón do mosteiro de Mezonzo a favor de Afonso III incluía a *ipsos familiares meos quos ego iam per cartam ingenuos restauravi*. Sobre a datación deste documento —cuxa anualidade remite erroneamente ao 930— *vid.*, FLORIANO, vol. 2, doc. 99, pp. 65-68); Sobrado-II, doc. 108 (ca. 1200: *Petro Ordonii dederunt cartam ingenuitatis, set non filie* [cadro G8]); Samos, doc. 24 (an. 982-990: *villa de Gandra que fuit Vacariza et ingenuarunt ipsos homines et tornarunt ipsa villa a monasterio per suos terminos*); así como o xa citado, Oscira, doc. 7 (an. 1098) —*vid. supra* no texto principal—.

<sup>75</sup> Exemplos: *et faciant ibidem servitium ingenite sicut et alii ceteri populi romanorum* (Samos, doc. 127, an. 958) [Cf. Samos, doc. 126, an. 960]; *Et serviant ibidem sicut et alii ceteri populi ingenui* (Samos, doc. 82, an. 1010); *ordinamus ut omnis familia nostra qui de auorum uel parentum nostrorum nobis iuri debiti manent, serui uel liberti, per diuersis locis uagantes, in loco ipso sint seruientes sicut ingenui et alias casatas, et non habeant licitum sibi alios patronos eligere*, Sobrado-I, doc. 115 (an. 1019); *Intromitto et dico de illos homines supranominatos ut seruiant quasi ingenuos et non quasi servos* (Moraima, doc. 1, an. 1095). Tamén lle doaba toda a súa *criatione* Boa Mendes á sé de Coimbra, pero mandando que fose inxenuada: *et omnem criationem m[e]am quam de Zurita adduxi, ingenuare; et illam aliam que mihi supervenerunt includere*, Coimbra, doc. 558 (an. 1086-1091). Aquí podemos incluír tamén ás *casatas uiginti de homines habitantes in ualle Castelle*, pois aínda que en ningún momento se llos cualifique directamente como non-libres, a propia referencia ás *casatas*, a que tales individuos se rebelasen intentando librarse do *servicio* á igrexa de Santiago e, así mesmo, o uso de similar expresión na confirmación da súa doazón de que *in uestris monasteriis seruicium execerceant sicut alius populus ingenuus*, invita a pensar que nos encontramos ante unha situación equivalente, *vid.* Santiago, doc. 89 (an. 1001).



Cabe indicar que entre a liberación absoluta e a condicionada a patrocinio perpetuo, as variacións intermedias puideron ser moitas. Xa vimos que as ofrendas en cera e en esmola eran quizais un primeiro chanzo condicional para a plena liberdade, ou tamén que o propio patrocinio podía ter nalgún caso un límite temporal, adquirindo así o emancipado a súa liberación absoluta unha vez tivese transcorrido o período de tempo preestablecido. Tamén vimos que mesmo se lles podía dar a potestade de mudar de patrono, aínda que fose sen saír da situación de dependencia. Dende o punto e hora en que toda manumisión se concedía dunha maneira discrecional por parte do seu outorgante, as limitacións establecidas á liberdade do emancipado podían variar case na mesma medida que a propia orixinalidade individual coa que o manumisor en cuestión desexase controlar ou condicionar a vida futura dos seus emancipados. De feito, nin tan sequera debemos dar por sentado que en tódolos casos unha manumisión afectase tanto ao seu receptor, como ao conxunto dos seus descendentes. Grazas á xenealoxía dos sarracenos de Sobrado sabemos polo menos dun caso, o de Pedro Ordóñez [cadro G8], no que expresamente se indica que isto non foi así. Un caso no que os monxes decidiron, seguramente como un premio polos servizos prestados, concederlle a liberdade a este tal Pedro, mais unha liberdade que só o atanguía a el. Sen que tal manumisión se fixese extensible tamén á súa filla xa nacida, María Ordóñez, a quen a propia *Genealogia* rexistraba fielmente formando parte do citado inventario<sup>76</sup>.

Asemade, tamén podían establecerse certas premisas á libre utilización do peculio que lles era outorgado en plena propiedade por parte dos seus manumisores, como así lle ocorreu á propia Muzalha. En efecto, esta muller, naquela manumisión *cuasi* plena que lle era concedida, ademais de correr a cargo da mencionada ofrenda de cera e das esmolos a favor da alma san Rosendo, tiña tamén unha segunda condición coa que cumprir, a saber: se precisase vender algunha das

---

<sup>76</sup> *De Petro Ordonii nata est Maria Ordonii, et isto Petro Ordonii dederunt cartam ingenuitatis, set non filie*, Sobrado-II, doc. 108, ca. 1200 (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91). *Vid.* Anexo 3, cadro [G8]. Sobre esta cuestión *vid.* tamén a nota seguinte.



propiedades que este bispo lle concedía en peculio, xa fose por necesidade ou xa simplemente porque así o desexase, tan só os seus propios herdeiros ou o mosteiro de Celanova podían ser os compradores de tales bens, ningún máis —aínda que deberían pagarlle, iso si, un prezo xusto por eles—<sup>77</sup>. O que estaba a facer Rosendo era simplemente aplicar a lei. En efecto, o *Liber* posibilitaba que, entre as condicións que podían incluírse nunha manumisión, se encontrase a de non permitirlle ao liberto allear o seu peculio ao seu antollo, isto é, a limitación, aínda despois de ter sido liberado, da súa capacitación para ser propietario pleno dos seus bens e para actuar como tal<sup>78</sup>.

Do mesmo xeito, o montante do *obsequium*, é dicir das propias cargas que tiña que satisfacer o emancipado se a súa liberación era condicionada, tamén era un aspecto no que facilmente se podían establecer sensibles diferenzas entre as persoas liberadas. Por poñer só un exemplo, cando a condesa dona Sancha testou toda a súa herdade nun amplo territorio delimitado polos ríos Masma e Eume a favor do cenobio de Lourenzá, establecendo que a *criacione* que alí lle correspondía pasase a servir *ad ingenuitate* a esa mesma abadía, na práctica, de seguro que lles estaba a conceder a estes *homines* unha liberación ampla, pois indicaba que tan só haberían de correr a cargo dun servizo de montante leve, segundo as súas propias posibilidades<sup>79</sup>. É dicir, que os requisitos establecidos sobre o cumprimento e a contía do *obsequium* podían servir tanto para aproximar aquela manumisión condicionada ás que outorgaban unha liberdade de carácter máis

---

<sup>77</sup> *Sub ea tamen ratione servata, ut si cogente necessitate accideret tibi animi voluntas de ipsa hereditate pro vendere, non vendas nisi heredibus tuis qui uno modo tecum a nobis liberi sunt, aut etiam ad confessoribus monasterii Cellenove qui tibi pro iustum tribuant pretium*, Celanova, doc. 172 (an. 943). Que non sempre unha manumisión levaba consigo a liberación dos descendentes —como indicabamos anteriormente— parece insinualo tamén esa aclaración explícita incluída na cita anterior, sobre que os propios herdeiros de Muzalha acadaban a liberdade conxuntamente con ela.

<sup>78</sup> *LVV.7.14. Vid. supra* tamén, no cap. 3.4, p. 318.

<sup>79</sup> *Hereditatibus et criacionibus, ad ingenuitate seruiant monasterium non fiscale seruicium set leue formam, secundum possibilitatem suam*, Lourenzá, doc. 116 (an. 1134). Cf. *ibíd.*, doc. 44 (an. 1134), onde servirían *per suo foro primo*.

extenso, como tamén para converter a situación futura do liberado nunha vida potencialmente dura e chea de dificultades.

Por último, e xa para rematar co tema das cartas de manumisión gustaríanos facer algunha outra observación. En primeiro lugar, hai que destacar que, como acabamos de comprobar, o seu número é bastante exíguo. Daqueles máis de 4200 documentos que compoñen a nosa ampla mostra de fontes, e dos máis de 260 con referencias a non-libres, tan só sete<sup>80</sup> responden á tipoloxía das *chartae ingenuitatum*. Se a cantidade de individuos non-libres representada nos nosos diplomas era relativamente abundante, e se ademais a tendencia foi a que estes individuos marcados pola súa carencia de liberdade xurídica fosen desaparecendo dos documentos, por que conservamos entón tan poucas cartas de manumisión para todo o período?

A pregunta anterior pode responderse conxuntamente con outra cuestión, a saber: para que servía unha destas cartas? Servía para que o individuo emancipado puidese probar de xeito irrefutable a súa pertenza ao status dos inxenuos. Para que, no caso de que alguén o demandase como non-libre ou de que se dubidase da súa condición, o individuo en cuestión puidese presentar ante os tribunais a escritura que lle fora outorgada polo seu antigo *dominus* e proclamar e defender deste xeito a súa liberdade. Efectivamente, sabemos que así o fixo Cartemiro Margaritiz ante Vermudo Velázquez, nunha asemblea xudicial celebrada en Lugo no ano 1098. Certamente, este citado Vermudo demandaba unhas terras que estaban en posesión de Cartemiro, afirmando que eran dunha *ancila* de seu pai, chamada Samaritana, e que por esta razón agora lle pertencían a el. Pola súa banda, Cartemiro defendía en cambio que as terras en cuestión eran súas, en plena propiedade e por dereito hereditario, pois recibíraas de parte da propia Samaritana, que era tía súa. Segundo a versión de Cartemiro, Velasco Saningi, o pai de Vermudo, pouco antes de

---

<sup>80</sup> A oitava e a novena restantes non forman parte das coleccións documentais que son obxecto informativo esencial deste traballo, senón que unha pertence á colección documental de Oseira e a outra se encontra transcrita no fondo Sampedro do Museo de Pontevedra, nunha selección miscelánea de documentos do medievo, cuxos orixinais se albergan no arquivo nobiliario do Marqués de Castelar.

morror, decidira liberar a Samaritana para a remisión dos seus pecados e dos cometidos por súa muller Eiloni, e por iso lle entregara a aquela muller non-libre unha carta de manumisión absoluta. Cartemiro, que conservaba a devandita escritura, presentaría a no *concilio* e, unha vez verificada a súa veracidade por parte dos xuíces, confirmárase que era el quen estaba en posesión da verdade e que as devanditas herdades pertencían por tanto, certamente, ao sobriño daquela *ancilla* liberada. Así as cousas, Vermudo non tivo máis opción que admitir aquela sentenza —realizada *secundum Liber Iudicum*— e que comprometerse a non volver a inquietar a Cartemiro pola posesión das terras en cuestión. Caso contrario, tería que pagar as caloñas correspondentes<sup>81</sup>.

O exemplo que acabamos de relatar é ben sintomático do que queríamos indicar. Queda claro que só aos emancipados —e aos seus descendentes— lles interesaba especialmente conservar este tipo de escrituras. En troques, carecía de sentido a súa preservación por parte dos manumisores e, menos aínda, que se vise necesario copialas para seren incluídas naquel cartulario no que se reunían os documentos cos que se probaban os dereitos da institución monástica. Tan só nalgún caso, como o de san Rosendo e Muzalha, poderíamos especular co feito de que esa carta de manumisión fose copiada no tomo para maior glorificación e dignificación do bispo-santo fundador de Celanova, presentándoo así como magnánimo e exemplar<sup>82</sup>. Fóra de casos coma este, non nos debe estrañar a escasa cantidade de escrituras de liberación conservadas.

Que houbo máis exemplares queda bastante claro polas referencias indirectas a elas que aparecen, tanto no caso do rexistro do preito de Cartemiro, como no doutros documentos de índole diversa<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Oseira, 7 (an. 1098).

<sup>82</sup> Tanto o tomo monástico como o libro sobre a vida e milagres de san Rosendo foron elaborados cara finais do século XII polos monxes de Celanova, nun proceso que se cre paralelo e tal vez interrelacionado, vinculado coa glorificación da figura do fundador do cenobio, que estaba en boga por aquelas décadas. A propia beatificación de Rosendo Gutiérrez tivo lugar en 1172. Neste contexto, pensamos que é no que se xustifica a presenza da carta de manumisión concedida por el á súa escrava Muzalha entre as escrituras copiadas —e por tanto seleccionadas para selo— no cartulario monástico. *Vid.* ANDRADE (2016), «Algunhas historias», p. 131.

<sup>83</sup> *Vid. supra*, neste epígrafe, outros documentos con referencias a cartas de manumisión na nota 74.

Non obstante, tamén queremos realizar unha segunda observación que se decanta dunha lectura conxunta das cartas de manumisión conservadas e que, se callar, pode chegar a confirmar que en realidade hai poucas escrituras deste tipo porque, verdadeiramente, estas foron un ben escaso tamén entre os séculos IX-XII. Trátase dunha cuestión de detalle, que puidera pasar desapercibida pero que, ao noso entender, ten unha relevancia digna de ser mencionada. Falamos do feito de que, como se pode comprobar, a excepción de nas escrituras de manumisión colectiva concedidas por dona Tareixa e Suero Pérez, así como da de Odoario Vimáraz a favor de Paio Pérez, as seis emancipacións por carta restantes lle foron outorgadas sempre a mulleres —*vid. supra*



Táboa 8—<sup>84</sup>. Unha nesga de xénero presente nesta tipoloxía documental que, cando menos, debéra chamar a nosa atención. Poida que simplemente se trate dunha mera casualidade pero, de ser así, é sen dúbida unha casualidade digna de comentario. Especialmente porque, como ben sabemos, as mulleres adoeceron precisamente dunha importante infrarrepresentación documental respecto dos homes<sup>85</sup>. Por tanto, unha diferenza positiva para o sector feminino da poboación tan salientable coma esta merece ser considerada, aínda que sexa tan só de pasada. Neste sentido, semella que estamos ante un tipo diplomático que se adoitaba entregar máis frecuentemente a individuos concretos que a colectivos. Moi posiblemente, a individuos non-libres ben próximos á figura do seu *dominus*, e non tanto a colectivos de campesiños autonomamente instalados. Así e todo, a manumisión dos 40 libertos de dona Tareixa, habitantes no condado de Présaras, confirma que toda conclusión —como sempre ocorre coa historiografía do noso período— debe realizarse con prudencia.

Falariamos por tanto de persoas do ámbito doméstico, de criados e de serventes dos poderosos. De persoas tan próximas a eles que, en efecto, Ermelindo Portela mesmo apunta a que aquela Muzalha liberada por san Rosendo posiblemente fose incluso a ama de cría deste bispo<sup>86</sup>. Razón demais para terlle concedido a inxenuidade, sen dúbida. Ou proximidade que tamén parece inferirse do feito de que Azenda e María Pérez, as irmás liberadas pola condesa Sancha González, tiveran sido expresamente excluídas do reparto de *homines de creacionem* efectuado entre dita condesa e os seus irmáns en 1134. Excluídas as dúas, a pesar de seren fillas de Pedro Vermúdez de Piñeiro, un home que lle tocara en sorte a dona Sancha pero cuxos descendentes futuros haberían de ser divididos de novo cos seus

<sup>84</sup> Se engadimos o mencionado caso de Samaritana (Oseira, doc. 7, an. 1098) e o de *Petro Ordonii* (Sobrado-II, doc. 108, ca. 1200 [Anexo 3, cadro G8]) temos que, de 9 cartas entregadas a individuos concretos, 7 foron recibidas por mulleres non-libres, máis dun 75%.

<sup>85</sup> A modo de exemplo, a análise antroponímica dos tombos de Sobrado revela, do total de rexistros, unha proporción do 12% de mulleres contra 88% de nomes masculinos: PALLARES e PORTELA (1995), «El sistema antroponímico de las mujeres», pp. 45-46.

<sup>86</sup> PORTELA (2009), «El rey y los obispos», p. 224, n. 40.

irmáns, Pedro e Rodrigo, en razón de que a esposa dese Pedro Vermúdez caía baixo o dominio daqueles. E excluídas simplemente, porque elas dúas *sunt de comitissa*, é dicir, porque lle pertencían en exclusiva á condesa, o que denotaba unha máis que probable afinidade e contacto entre a señora e as súas servidoras de *criatione*; ás que, como xa sabemos, lles outorgaría carta de liberdade quince anos despois de ter efectuado tal partición dos bens —humanos— familiares<sup>87</sup>.

Unhas persoas, xa que logo, que serían premiadas co «esplendor da liberdade»<sup>88</sup> en razón dos seus merecidos esforzos e de tódolos servizos realizados durante a súa vida, ante a atenta —e permanente— mirada dos seus señores. Quizais isto explique tamén que sexa máis frecuente constatar que nas liberacións por carta non se inclúa un *obsequium*, respecto do que ocorría noutro tipo de mandas liberatorias. En definitiva, escravos e escravas domésticos cuxa proximidade ao círculo social máis íntimo dos seus señores, cuxa maior confianza para con estes, podía reportarlles unha saída á súa situación, compensando así, en parte, a discriminación que lles supuña a súa degradante posición social de partida e a súa explotación escravista permanente.

Se a nosa hipótese é correcta, resulta evidente que non dispoñemos de moitas manumisións, non só porque non foron o tipo de documento que se houbo de preservar, senón tamén porque, en verdade, a súa elaboración foi infrecuente. Unha tese esta que, ademais, viría a apoiar as nosas sospeitas iniciais a respecto das causas polas que a redacción de tales documentos variara tan pouco ao longo

<sup>87</sup> Despois do reparto dos homes e mulleres que tocaban a Pedro, Rodrigo e Cristina, irmáns da condesa, era a quenda de dona Sancha: *Et ad comitissa dona Sancia \proposse\ iam supra/ dictos contingit illis in sua porcione, Petro Pelaiz de Sancto Adriano et mulier de Petro Arias de Quintaneta et Petro Albergue et filia de Petro Veremudiz de Pigneiro et Azenda et alia sua filia de Maria (j) Istos iam supradictos sunt divisos, per tali taliamento, ut parentes simul cum filios serviant ad unicuique suo domino, excepto filios de Petro Pelaiz de Villa Vedelli et filios de Petro Veremudiz de Pignario qui veniant ad divisionem, excepto Azenda Petriz et sua germana Maria Petriz, qui sunt de comitissa*, Lourenzá, doc. 44 (an. 1134-abril-22). *Vid. ibid.*, doc. 43 (an. 1149).

<sup>88</sup> Verbas da propia escritura de San Rosendo a Muzalha: *...ciuium romanorum consequi priuilegium, et ad imponendum capiti tuo nitorem ingenuitatis* (Celanova, doc. 172, an. 943).

de practicamente medio milenio, e de que neles se tomasen prestadas moitas fórmulas expresivas propias dunha época xa bastante remota. Os escribáns deste período non crearon os seus propios formularios característicos e contemporáneos —como si o fixeron por exemplo coas abundantes cartas de doazón<sup>89</sup>—, basicamente porque non puideron. Porque manumitir un escravo por carta non houbo de ser un acto habitual, o que impediría que se crease a necesidade de elaborar tal formulario peculiar para esa tipoloxía documental concreta.

### 8.2.1. Liberacións alternativas

Por outra parte, unha vez estudada a posibilidade mellor documentada e da que coñecemos posiblemente máis detalles, é preciso indicar que a manumisión directa por decisión unilateral do seu *dominus* non foi o único método co que contaban os non-libres para poder saír da súa deshonrosa condición. Nalgunhas ocasións tiveron tamén ao seu alcance outras opcións de carácter alternativo, como era o caso, por exemplo, da fuxida. Escapar ao destino asignado desde o nacemento era sempre unha posibilidade que estaba presente. Seguramente as probabilidades de éxito fosen reducidas, e mesmo a propia fuga puidese acabar comportando unha peor fortuna que a permanencia —como sospeitabamos con ocasión daqueles individuos de *criacione* aos que se lles daba a potestade de elixir entre ficar como non-libres ou marchar *liberos* pero desposuídos<sup>90</sup>—, porén, máis ou menos complicada, a fuxida era unha opción. E non o dicimos só por mera lóxica, senón que de maneira fidedigna sabemos que a evasión foi unha alternativa pola que optaron algúns dos non-libres do noroeste peninsular.

Xa a inclusión na *Lex Visigothorum* dun título enteiro dedicado integramente ás medidas para a prevención, o control e a persecución dos fuxitivos servía, non só para demostrar a inestabilidade das últimas décadas do reinado de Toledo, senón tamén para confirmar

<sup>89</sup> DAVIES (2007), *Acts of giving*, pp. 91-98.

<sup>90</sup> Anteaaltares, doc. 5 (an. 1079). *Vid. supra*, a última parte do epígrafe 7.1: p. 494 e ss.



que, efectivamente, escapar era unha vía á que podían recorrer en todo momento os carentes de liberdade<sup>91</sup>. De feito, nas propias cartas de venda de *servi* utilizadas durante a época visigoda se chegaba a indicar expresamente a precaución de que o individuo que estaba a ser transferido, entre outras cousas, non era fuxitivo, nin tiña vínculo servil ningún con outro *dominus*, máis que con aquela persoa que nese momento o estaba a vender<sup>92</sup>. Do mesmo xeito, o *servus incognitus* ao que se lle permitía ser acollido na cidade de León viña a probar tamén que, nas primeiras décadas da undécima centuria, os fuxitivos non-libres existían, e que vagaban polos territorios peninsulares procurando unha vida mellor —así como tamén non ser recoñecidos como tales *servi*—, despois de teren abandonado furtivamente o seu lugar de orixe<sup>93</sup>.

Por conseguinte, na documentación que reflicte a vida diaria do rural noroccidental, nas nosas cartas e rexistros de transaccións de carácter privado, dun xeito ou doutro, tiñan que aparecer igualmente referencias a estes prófugos non-libres. E así é. Son poucas, pero hainas. Certamente, xa vimos fuxir no ano 931 ao *servus* Maurelo do *ligamen* que o ataba aos condes de Présaras, aproveitándose da conxuntura aberta pola escapada doutros dous ladróns que se encontraban á espera de pagar coa xustiza os seus roubos<sup>94</sup>. Trinta e cinco anos despois, o que fuxía era novamente outro *mauro*, nesta ocasión anónimo, que fora entregado en prenda por unha débeda de 700 soldos ao bispo Sisnando<sup>95</sup>. E nalgún momento anterior ao ano 993, outros tres *serui principis domni Veremudi*, isto é, non-libres do rei Vermudo II, un tal Hatita con outros dous anónimos —novamente este antropónimo nos leva a pensar nunha prosapia islámica—,

<sup>91</sup> LV, IX.1 (*De fugitivis et occultatoribus fugamque preventibus*). Vid. ISLA (2001), «Los fugitivos», pp. 113-124; BONNASSIE (1993), «Supervivencia y extinción», pp. 64-65.

<sup>92</sup> *Et tradidi tibi supra memoratum servum, non causarium, non fugitium, non uexaticium neque aliquod uitio in se habentem nec cuiuslibet alterius dominio pertinentem*, FW, XI.

<sup>93</sup> FL-Vázquez, p. 489. FL-Comentarios, XXII, p. 81.

<sup>94</sup> Sobrado-I, doc. 21 (an. 931).

<sup>95</sup> *Ibid.*, doc. 6 (an. 966). PORTELA (1978), «La propiedad, el trabajo y los frutos de la tierra», p. 174, n. 20.

escaparon para acollerse ou refuxiarse no seo do conde de Portugal Gonzalo Menéndez, que por aquel entón lle era rebelde ao dito monarca; situación que motivou unha disputa entre os dous aristócratas e que se resolvería coa confiscación das vilas lucenses de Portomarín e de Recelle por parte do rei<sup>96</sup>. Semella, xa que logo, que os máis predispostos á evasión eran aqueles que, non había moito, tiveran sido adquiridos e que proviñan de alén das fronteiras do territorio cristián. Aqueles que, seguramente, tiñan un itinerario que seguir, outro horizonte vital ao que acollerse ao outro lado desa fronteira e que, por tanto, posuían *a priori* un destino, xa predefinido de antemán, cara onde dirixirse. Isto non debe estrañarnos pois, de feito, foi unha constante ao longo de todo o medievo peninsular que os capturados na guerra, individuos libres en orixe, como prisioneiros que eran, intentasen escapar para conseguir recobrar a súa liberdade<sup>97</sup>. Nos séculos IX-XII non tivo por que ser isto diferente. Se callar, a única diferenza palpable houbo de estribar en que a súa afluencia cuantitativa debeu de ir *in crescendo* a medida que o fixo tamén o número de musulmáns non-libres presentes nos territorios norpeninsulares co avance dos séculos.

Agora ben, o que tamén nos permiten albiscar esas fuxidas de *servi mauri* é o destino recorrente de moitos dos fuxitivos. Nun territorio política pero tamén culturalmente dividido, unha opción

---

<sup>96</sup> *A plurimis quidem est notum et non paucis manet declaratum, eo quod fugierunt serui principis domni Veremudi, quorum unus nomine Hatita, et alii duo, et contulerunt se illius rebelli Gundisa<I>uo Menendici, et misit ipse rex pro eis, et ipse perstitit in superbia sua et noluit eos reddere in seruicio domini sui*, Santiago, doc. 57 (an. 993) (vid. BALIÑAS (1988), *Defensores e traditores*, p. 79 e 108-109, n. 153). Por que foxen xunto Gonzalo? Era a súa intención ou foi simplemente o resultado involuntario do devir dos feitos? —non esquezamos que Gonzalo era conde de Portugal, polo que ben puideron estes *servi* ir caer aos seus dominios no seu intento por fuxir cara o sur—. E ademais, poñerse baixo a autoridade do conde supúxolles adquirir a liberdade xurídica? Son todas elas preguntas ben pertinentes, mais, desafortunadamente, sen unha resposta clara. Con todo, da persistente reticencia de don Gonzalo a devolverlle os *servi* ao rei parece desprenderse tanto unha valía especial destes individuos, como sospeitar que non adquiriron a inxenuidade coa súa fuxida. Respecto do conde Gonzalo, da súa aparición nas fontes portuguesas e da súa parentela, vid. MATTOSO (1981), *A nobreza medieval portuguesa*, pp. 143-145. Sobre as súas relacións co monarca: TORRES (1999), *Linajes nobiliarios*, pp. 293-294; CEBALLOS-ESCALERA (2000), *Reyes de León* (2), p. 186; ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 194.

<sup>97</sup> CALDERÓN e DÍAZ (2012), *Vae Victis*, pp. 267-281.

alternativa de vida podía abrirse ao outro lado da fronteira con al-Andalus, algo que, como é obvio, só podía resultar apetecible para aqueles que xa tiveran un certo contacto co territorio andalusí: xa fose porque directamente proviñan del, ou xa porque moraban preto do difuso entorno arraiano. A primeira posibilidade quedou perfectamente constatada, mesmo antes do ano 1000, cos dous exemplos que acabamos de comentar. A segunda, podemos probala en cambio a través dunha carta publicada nos *Portugaliæ Monumenta Historica*. En efecto, cando á altura do ano 1050 don Gonçalo Viegas e dona Chámoa Honoriques fixeron o inventario dos seus múltiples bens —que xa comentamos ao falar da cuestión do cativerio—, engadiron nel unha herdade no lugar de Travanca, ao sur do Porto, cuxa posuidora, unha tal *Matre mulier de Sendino, fugiuit con suo marito et con suos filios at mauros et furtarunt nobis III<sup>or</sup> eguas*<sup>98</sup>. É dicir, que engadiron entre o reconto do seu patrimonio a herdade dunha familia que decidira escapar cara o territorio agareno, e que aproveitara para levarse consigo catro eguas da propiedade do matrimonio nobiliario norportugués. Razón esta última pola que dona Chámoa e don Gonçalo puideran quedarse co inmobile dos fuxidos. Catro eguas que, tal vez, puideron ser parte esencial da propia fuxida, como o medio de transporte necesario; pero que ao mesmo tempo, supuñan tamén un bo capital a partir do que intentar comezar unha nova vida máis ao sur —noutro lugar xa tivemos ocasión de falar da especial estima e valoración do gando cabalar—. Sen dúbida, a partida desta familia cara as terras musulmás só puido ser concibida en razón de eles estaren a morar naquel amplo territorio fronteirizo e de contacto que, á altura de mediados do século XI era o espazo entre Porto e Coimbra. Centos de quilómetros máis ao norte, seguramente esta non era unha opción a ter en conta no caso de considerar a fuxida como alternativa liberadora.

Por outra parte, parece evidente que non só eran os *servi mauri* os que fuxían. E de feito, nada había no documento anterior que indicase que Matre e o seu esposo Sendino, a pesares de teren fuxido *at*

---

<sup>98</sup> *PMH*, doc. 378 (an. 1050). *Vid. infra* a cita completa, neste mesmo epígrafe, na nota 112.

*mauros*, fosen musulmáns; como tampouco nos anos trinta do século XII os *fugitiuos* non-libres (*de mea creacionem*) da condesa dona Sancha o habían de ser<sup>99</sup>. Pero é que ademais, tampouco parece que aquel mencionado precepto vixésimo segundo das leis de León estivese en absoluto pensado para os non-libres *incognitorum* de alén das fronteiras. Polo contrario, semellaba focalizarse sobre todo nos individuos autóctonos que habitaban dende tempo atrás nuns predios alleos, e dos cales non tiñan permitido ausentarse debido á súa condición xurídica. Expliquemos o porqué desta interpretación. Como xa tivemos ocasión de comentar, aquel decreto o que facía era estender aos *servi* prófugos, de condición e de orixe descoñecidas, o privilexio de amparo intra muros da capital leonesa, que lles fora consagrado aos *iuniores* xusto na disposición inmediatamente precedente. Non obstante, cando un século máis tarde —e isto tamén o vimos— o mesmo precepto volveuse a ser reproducido noutro foro, desta volta para os que habitaban no entorno do castelo de Villavicencio de los Caballeros, fíxoo reunindo baixo o mesmo artigo a tódolos implicados nesas dúas leis leonesas 21 e 22. En efecto, nesta segunda escritura *alvendarii* e *cupari* —lembrems que eran estes os dous oficios dos *iuniores* leoneses privilexiados— vían confirmado, xuntamente cos *servi*, o mesmo dereito de asilo que se lles outorgara en León, mais agora dentro do territorio castral de Villavicencio. Porén, nesta ocasión, por oposición a todos eses individuos sen liberdade, este foro de inicios do século XII deixaba meridianamente claro que os *mauros comparatos* e os *filius mauri* tiñan que ser retornados sempre cos seus respectivos amos e señores, e que non se verían agraciados baixo ningún concepto co privilexio do amparo e do aveciñamento que lles era recoñecido aos tres grupos anteriores<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> Despois de facer división e reparto da *criatione* con seus irmáns, a condesa decidía entregarlle ao cenobio de Lourenzá a todos os seus non-libres naquela rexión: *Ego, comitissa donna Sancia Gundisalviz, ad ecclesiam Sancti Salvatoris Villenove tribuo cuncta mea creacionem quam abeo et habere debeo per cunctis locis de aqua Mineo usque in Euve tam hominis hic hereditatos quam inhereditatos et extra fugitivos ut unicuique serviant per suo foro primo*, Lourenzá, doc. 44 (an. 1134).

<sup>100</sup> *In primis de illis qui ad habitandum venerint alvendarii, cuparii, servi sint ingenui et absoluti; sed si fuerit Mauros comparatos aut filius mauri vadat cum suo seniore et alii habitatores*

Claramente, o que esta escritura estaba a facer era confrontar aos grupos de non-libres segundo a súa procedencia. Estaba a demostrar documentalmente a fenda que se fora abrindo ao longo do século XI entre os non-libres de orixe musulmá e os da terra. Unha fenda que era cada vez máis patente porque a afluencia dos primeiros houbera de ir necesariamente en aumento, en consonancia co devir das incursións cristiás no espazo de al-Andalus, de aí que fose necesario controlar con especial atención a posible evasión deses non-libres de procedencia musulmá. E unha fenda que, nun foro tan estritamente debedor do de León, parecía certificar que aquel tipo de privilexios forais se enfocara sempre cara o asentamento dos *servi* autóctonos, non tanto cara os de orixe foránea<sup>101</sup>. A conxuntura política mudara enormemente entre a época de Afonso V e a de dona Urraca e Afonso VII, de aí que agora se fixese necesario separar e aclarar que os *servi* que podían ser acollidos e asentarse como *ingenui* eran os da terra. Os *mauros*, en troques, deberían permanecer invariablemente como non-libres e non poderían acollerse a esta mesma concesión. Por suposto que á altura do ano 1017 había tamén *mauri* sen liberdade, e así de feito o confirma o propio decreto 23 das mesmas leis leonesas ao decretar que todo non-libre, musulmán ou cristián —que non fose *incognitus*—, tiña que serlle restituído ao seu dono<sup>102</sup>; agora ben, a separación progresiva entre servidume autóctona e escravitude allea fixo que, só un século escaso despois, os *mauros*, con dono coñecido ou sen el, non formasen parte xa do mesmo colectivo da non-liberdade e que quedasen á marxe de todo privilexio de integración e de liberación. Autóctonos e alóctonos, todos eran non-libres, pero representaban a dous colectivos diferentes e, ademais, con senllos estatutos xurídicos tamén distintos<sup>103</sup>.

---

*suscipiantur in testimonium per totam suam regionem, sicut milites foras habitantes*, CFM, p. 171. *Vid. supra*, no capítulo 2.1.2, p. 140.

<sup>101</sup> CFM, p. 171. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ (1981), *Los fueros*, I, pp. 107-108 e 149-150.

<sup>102</sup> FL-Vázquez, p. 489. FL-Comentarios, p. 82.

<sup>103</sup> García Leal xa chegara a esta mesma conclusión a partir dunha carta de dote leonesa aínda máis temperá (an. 1045): *vid.* GARCÍA LEAL (2006), «Los condes Fruela Muñoz y Pedro Flaínez», p. 50.

Alén disto, o propio foro leonés reflectía asemade, e aínda máis claramente, un segundo aspecto. Referímonos en concreto a outra alternativa de liberación inherente á da fuxida, a outro lugar no que os que escapaban podían atopar acollida e liberdade —á parte de alén da fronteira cristiá xa mencionada—. Cal sería ese lugar? onde poderían ter a posibilidade de forxar os vínculos dunha nova vida como libres, pero permanecendo dentro dos confíns do reino leonés? Efectivamente, esta segunda e potencial posibilidade aberta tiña moito que ver coas pequenas cidades e vilas que, moi aos poucos, se ían revitalizando na nosa época de estudo ao amparo das concesións e dos privilexios outorgados pola coroa.

Que «o aire da cidade facía libre», como nos di Max Weber que afirmaba o proverbio alemán e nor-europeo<sup>104</sup>, non era só un clíxe historiográfico. Se cadra a súa importancia teña sido esaxerada demais, iso é certo, pero o seu fondo non deixa de ter un pouso de realidade. Así, efectivamente, xa un século antes de que o foro leonés sancionase a liberación dos *servi* fuxitivos instalados na capital do reino, nun dos privilexios outorgados a inicios da décima centuria á igrexa na que se dicía custodiar o túmulo do apóstolo Santiago, Ordoño II contemplara unha concesión de contido moi semellante. En verdade, no ano 915, cando este rei decidía confirmar o coto xurisdiccional compostelán outorgado polos seus predecesores no trono, Afonso II e Ordoño I, e ampliar o seu radio de maneira sensible duplicándoo ata as 12 millas, tamén configuraba así mesmo o propio suburbio compostelán, indicando que: se pasados 40 días desde o seu

---

<sup>104</sup> «La ciudad occidental, tanto en la Antigüedad como en Rusia, era un *lugar de ascenso de la servidumbre a la libertad* por medio de la actividad lucrativa. Pero todavía se aplica más esto a la ciudad medieval, a la ciudad del interior, sobre todo, y tanto más a medida que vamos para atrás. (j) Cuando las perspectivas lucrativas eran amplias, existía en los primeros tiempos de estas ciudades un interés común de sus habitantes por el aprovechamiento de las mismas con el fin de ampliarlas probabilidades de venta y de ganancia de cada uno, facilitando para ello la afluencia de gentes de fuera y también existía un interés común porque ningún siervo que acababa de conquistar un bienestar en la ciudad fuera requerido por su señor (j ). En las ciudades del centro y del norte de Europa surgió así el conocido lema “El aire de la ciudad hace libre”, es decir, que después de un plazo más o menos grande, pero que se fue haciendo cada vez menor, el señor de un esclavo o de un siervo perdía el derecho a reclamarlo como sometido a su poder», WEBER (1964<sup>2</sup> [1921]), «La dominación no legítima», *vid. esp. pp. 955-958* (cita na p. 957).



asentamento nel, os *homines infra urbem commorantes seu iuxta tumulum sancti apostoli Iacobi habitantes* non tiveran sido calumniados respecto de *aliqua seruitute*, isto é, sobre a súa non-liberdade, quedarían no futuro exentos de toda caloña de tipo servil, recoñecéndoselles así automaticamente o seu dereito a permanecer na devandita urbe. No caso contrario, haberían de ser expulsados de Compostela e —entendemos, por tanto— entregados aos seus demandantes. Ou o que é o mesmo, se os que se instalasen no entorno inmediato do primeiro *giro* da igrexa de Santiago non eran reclamados como servos doutro *dominus* nun prazo de 40 días, haberían de ficar baixo o señorío e a dependencia da igrexa compostelá; iso si, xa sempre como persoas xuridicamente libres —como parte do *populus ingenuus*—<sup>105</sup>. Citando a Armas Castro, «o aire de Compostela facía “homes libres”»<sup>106</sup>.

Se xa parecía bastante claro que os preceptos de contido equivalente dos posteriores foros de León e de Villavicencio se orientaban especialmente cara os oriúndos do territorio cristián, agora non cabe dúbida ningunha de que, nunha época tan temperá como era a da segunda década do século X, e cunha urbe santiaguesa aínda en cernes, ao realizar tal concesión liberadora Ordoño II tampouco estaba a pensar nos non-libres *de gente hismaelitarum*. De feito, só uns anos antes de conceder tales privilexios, o mesmo monarca lle tiña entregado á mesma institución unha nómina individualizada de escravos e de escravas con tales orixes ismaelitas —aos que afirmara

<sup>105</sup> *Do itaque ac sancto apostolo confirmo quod homines infra urbem commorantes, seu iuxta tumulum sancti apostoli Iacobi habitantes, si infra quadraginta dies de aliqua seruitute calumniati sunt extiterint, ilico ex ea eiciantur; non calumniati absque ulla calumnia permaneant*, Santiago, doc. 28 (an. 915). Sobre o nacemento da cidade e os privilexios reais de concesión das *millia in giro ecclesie* a Santiago, é de cita obrigada LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, esp. pp. 135-144 e, sobre o privilexio de Ordoño II en concreto, pp. 271-273. Afirmo este autor que «el privilegio de Ordoño II abría un régimen jurídico de plena libertad personal para cualquier futuro nuevo habitante del Giro. Sólo como hombre libre sería posible fijar la residencia en Compostela», *ibid.*, p. 271. Polo que respecta á veracidade do privilexio confirmatorio de Ordoño II, todo apunta a que a copia conservada no tomo A ten un contido auténtico, por moito que fose realizada no século XII, e que o seu redactor houbo de basearse nun orixinal privilexio perdido outorgado polo monarca: *vid. ibid.*, p. 139. *Vid.* tamén Coruña, doc. 14, (pp. 71-74).

<sup>106</sup> ARMAS (2003), «El afianzamiento de la realidad urbana», p. 82.



ter capturado, precisamente, grazas á intercesión do apóstolo Santiago—<sup>107</sup>. Semella bastante nido que os individuos con esta procedencia foránea eran por aquel tempo unha clara minoría dentro dos non-libres e que, como tales, habían de ser facilmente identificables<sup>108</sup>. É dicir, que non se adecuaban ao perfil daquel fuxido *incognitus* que non era reclamado polo seu *dominus* en corenta días; que era ao que efectivamente se lle permitía instalar a súa residencia de maneira permanente e obter así a inxenuidade no espazo concreto e privilexiado de carácter máis propiamente urbano.

Un último dato parece apoiar a nosa interpretación, a saber: da relación de non-libres concedidos individual e nominalmente polo propio Ordoño II á igrexa de Santiago, precisamente só aqueles de procedencia andalusí continuaban séndoo baixo a autoridade episcopal. No resto dos casos, o rei decidía que fosen manumitidos e que pasasen a engrosar o conxunto dos debedores do señorío eclesiástico como *ingenui*<sup>109</sup>. Isto é, exactamente do mesmo xeito que o estableceu para os non-libres fuxitivos que se conseguisen instalar *infra urbem*. Segundo demostrou López Alsina, comezaba así, deste xeito, a nacer e a separarse paseniño dos demais *homines* dependentes rurais a figura do *ciues*, a figura do habitante da cidade de Compostela e do seu alfoz, cuxo estatuto persoal especial se acabaría por ver recoñecido cara o ano 1019 e que sería definitivamente confirmado en 1105<sup>110</sup>.

En resumo, queda probado que a fuxida foi unha opción liberadora, por remotas que puidesen ser as súas probabilidades de éxito. Con todo, unha vez chegados a este punto, xa se pode intuír que fuxir era algo que non só estaba ao alcance dos que carecían de liberdade xurídica. Escapar era unha vía á que sempre podían recorrer

<sup>107</sup> Santiago, doc. 21 (an. 911).

<sup>108</sup> Remitimos de novo a PALLARES e PORTELA (2007), «El lugar de los campesinos», pp. 73-79, para unha breve explicación da cuestión do carácter minoritario dos *mauri* entre os non-libres do século X.

<sup>109</sup> Santiago, docs. 23 e 24, an. 912 (cf. *ibid.*, doc. 21, an. 911). LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 271, n. 391.

<sup>110</sup> LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 276-283.

as persoas de todo signo ás que unía unha única característica, a súa carencia de liberdade. Todos aqueles que estivesen atados dalgún xeito ao territorio, todos aqueles que visen coartada a súa liberdade para abandonar un lugar, en definitiva, todos os campesiños dependentes adscritos á terra, tamén podían, chegado o momento, escapar ás súas obrigas tomando o camiño da evasión. Unha alternativa que houbo de ter visos de realidade, de maneira especial, naqueles casos nos que os individuos en cuestión estivesen a sufrir unha opresión considerada excesiva ou inxusta de parte dos seus señores.

Fáltannos datos concretos para poder definir en que consistiría exactamente esa opresión excesiva, pero non é imprudente supoñer que polo menos dous eran os factores esenciais: o uso arbitrario da violencia por parte do axente poderoso e o exceso nas obrigas, servizos, rendas e censos solicitados, ata o punto de poñer en perigo a subsistencia familiar. En definitiva, o maltrato e a fame. Efectivamente, lembremos de novo que cando o bispo Rosendo lle entregaba os seus libertos aos monxes de Almerzo, en pleno século IX, facíao coa potestade de permitirlles abandonar o seu novo *patronus* no caso de que este os oprimise, precisamente, con excesiva «violencia», *superflue uiolenter oppreserit* dicíase; e, do mesmo xeito, xa a inicios da duodécima centuria, cando aqueles campesiños que habitaban no condado de Parada de Lóuzara decidiran fuxir de dito condado, fixéranlo debido á opresión sufrida pola gran cantidade de servizos a satisfacer que lles eran solicitados, tanto de parte do mosteiro de Samos como de parte da coroa<sup>111</sup>. Isto é, violencia física e violencia económica, respectivamente. Dúas razóns máis que

---

<sup>111</sup> *Qui sicut etiam decreui si aliquis ex illis eos superflue uiolenter oppreserit, licitum sit illis de eo qui illos iniuste attriuerit recedere et ei qui eos modauerit reconferre*, Sobrado-I, doc. 123 ou Coruña, doc. 4 (an. 867). *Ego Urraca regina, Adefonsi regis filia, veni in monasterio Samanos, et venit ipsa abbas Petrus I<sup>o</sup> cum collegio monachorum samonensium cum grande modestia de hominibus de comitatu de Parata, quos dedit Fulgentius abba domno Veremudo regi, ut ipsi homines dedissent ipsi regi in adiutorio singulos quartarios de tritico, et singulos kamarios, et singulos bragales; et sunt nomina hominum XXX<sup>a</sup> III<sup>es</sup>. Et tantum oppreserunt illos, unus fugierunt in aliam terram et alii intrarunt in regalengo, et alii in portaria, et alii per infanzones, et extintit se illo comitatu de illa villa, et perdiderunt alios multos de aliis villulis de Samanos, Samos, doc. 117 (an. 1112).*

suficientes para decidir emigrar, mesmo en contra das obrigas de residencia permanente —e incluso perpetua— de moitos dos servos rurais, que eran libres, pero que tamén eran dependentes.

Os de *Parata* non representaron o único caso documentable de *homines* libres dos que se nos diga expresamente que *fugierunt* —a propia utilización do verbo *fugio* estanos a indicar que eran persoas que non tiñan potestade para abandonar libremente os predios en cuestión—. De feito, os xa citados Matre e Sendino, fuxidos *at mauros*, tampouco parecían *servi*, pois sabemos polo menos que contaban con esa propiedade familiar en Travanca, metade de Matre e metade do irmán desta, Patrezello. É posible que no seu caso se diga que «fuxiron», non tanto por non dispor de liberdade para marchar como polo delito do furto cometido, pero, aínda así, don Gonçalo e dona Chámoa si debían ostentar algún tipo de dereito adquirido sobre as terras deses dous irmáns ou polo menos iso parece desprendese do propio relato —se callar, foi precisamente por problemas con este matrimonio terratenente que Matre non só foxe senón que, en represalia, o fai roubándolles os animais; non podemos sabelo—<sup>112</sup>.

Do mesmo xeito, tamén fuxiron os habitantes de *villa Bidualdi*, e explicitamente se nos di que o fixeron nunha época de fame e de mortalidade, ben que neste caso non podemos saber se a iso se engadiu tamén unha opresión excesiva por parte dos señores do lugar neses anos de dificultades, pois o diploma non o contempla

---

<sup>112</sup> *Et ibit in Trabanca ereditate de Matre, mulier de Sendino, mediatate integra et alia media de suo germano Patrezello, et aceberunt proinde ambos VIII modios, et comparauit ipsa Matre de suo germano Patrezello illa media et fugiuit con suo marito et con suos filios at mauros, et furtarunt nobis III<sup>or</sup> equas et persumsemus proinde omnia sua ereditate ab integro quanta in suo iure inuenimus, PMH, doc. 378 (an. 1050).* A cita é densa en detalles: polo que parece, aquela herdade de Travanca era de ambos irmáns a partes iguais e o matrimonio nobiliario -Gonçalo Viegas e Chámoa Honoriques- mercóullela pola módica cantidade de 16 modios. Despois, Matre tería adquirido por compra a metade de seu irmán, antes de fuxir coa familia e cos catro équidos roubados. Semella por tanto que aquel primeiro pago de 8 modios quizais non foi unha compra íntegra —non se explicaría que Patrezello conservase aínda a súa *media* para serlle mercada por súa irmá—, senón algún tipo de intromisión nos dereitos patrimoniais familiares por parte de don Gonçalo e dona Chámoa —por exemplo, do tipo das *incommuniaciones* xa vistas—. Finalmente, os dous nobres quédanse con todo canto estaba baixo o dereito de Matre e de Sendino, por mor do roubo por eles efectuado.

explicitamente<sup>113</sup>. E *fugitivos* estaban igualmente varios dos *homines de tributo* —expresión ben suxestiva da súa dependencia<sup>114</sup>— que habitaban nunhas herdades das vilas de Domés, *Marinotas* e Gontán, na terra de Celanova, en torno á ribeira do Sorga. Herdades nesas citadas tres vilas que, no ano 1002, lle eran dadas a Celanova na porción dun cuarto do seu produto anual —en cereal e en viño— as dúas primeiras, e dun quinto na terceira vila restante. Os doantes, por tanto os posuidores desas herdades por aquel entón, eran tres familias —dous matrimonios e unha nai co seu fillo—, e sobre elas pódese inferir que non eran os cultivadores directos das terras ou, polo menos, non en exclusiva, senón que tamén o habían de ser eses dez individuos *de tributo*, listados nominalmente ao final da mesma escritura, e dos cales, como dicíamos, oito estaban ausentes<sup>115</sup>.

Segundo María Inés Carzolio, os *homines* fuxidos terían escapado por mor das expedicións de Almanzor<sup>116</sup>. De feito, se algún deles

<sup>113</sup> *uenit famis et mortalitas inualida, et ex parte morierunt de ipsos homines et ex parte fugierunt in alia terra et dimiserunt ipsas hereditates disertas* (Sobrado-I, doc. 132, an. 1001).

<sup>114</sup> A denominación como *de tributo* semella indicar que se trataba de persoas xuridicamente libres. Porén, sabemos que no pasado os habitantes e *tenentes* de Domés, rendeiros do rei Sancho I, eran *servitiales*. Xa que logo, a ascendencia dalgúns destes individuos tributarios había de ter unha orixe servil. Isto posiblemente explique que só traballen nas terras pero que sexan outros os que actúen de intermediarios co mosteiro: *vid.* Celanova, doc. 258 e *cf. ibid.*, doc. 259 (a seguir).

<sup>115</sup> Os doantes son Vitisclo e súa muller Bellita, Eldiuerto e súa muller Kccina máis os seus dous fillos e, finalmente, Matre e seu fillo: *Annuit enim nobis propria et spontanea nostra uoluntate uobis faceremus uobis kartulam de nostra hereditate quarta integra ad area et ad lagare per annis singulis de quantum nobis Dominus dederit, ut non fraudemus inde nec a pretio de arenzo. Et sunt ipsas uillas in territorio Bubalo subtus monte Leporario, discurrente riulo Sorice; et sunt ipsas uillas uocabulas Domenzi et Marinotas. Et ego Vitisclo pono ibidem V<sup>o</sup> in III<sup>o</sup> uilla quam habeo in Gontani. Ista hereditas quam nobis incartamus sic nos quomodo pro filios nostros uel neptos nostros uel qui de propago qui de nos nati sunt uel fuerint.* Ao final da escritura, despois da corroboración do acto *in concilio*, inclúese a seguinte listaxe de persoas: *Homines de tributo in ipsa uilla id est: Frunimio Balatino et Attila Trasoy, fugitiuos, Baltario, Sendino, Aresteo, Ordonio, Uidiuas, Rigilo, Fakila, Leodegundia, Celanova*, doc. 259 (an. 1002). Non é sinxelo saber se os fuxitivos son só os dous primeiros ou os oito individuos restantes. Aínda que a puntuación na documentación deste período non ten unhas regras consistentes, é preciso indicar que o manuscrito non contempla separación gráfica ningunha entre *Frunimio Balatino et Attila Trasoy*, aos que, sen embargo, si segue un punto. A partir de aí, é dicir, da verba *fugitiuos*, tanto esta palabra como todos os demais nomes aparecen separados por cadanseu punto. Razón pola que consideramos que os *fugitiuos* son eses oito últimos.

<sup>116</sup> CARZOLIO (1973), «Cresconio», p. 259.

vivía en Domés (*Domenzi*), non podemos por menos que relacionar a súa fuxida coa usurpación desta mesma *villa* por parte do conde Osorio Díaz e de Munio Ovécóz. Usurpación que foi relatada no rexistro dun concilio de Afonso V, datado tan só quince días antes da nosa doazón, e polo que este monarca decidía restaurar a autoridade celanovesa sobre a devandita *villa*. Por esta escritura dísenos que os *homines* de Domés, anos atrás, seguramente en tempos de Vermudo II, tiveran sido apresados e extraídos do dominio de Celanova, ao que san Rosendo os entregara *ad deseruiendum*, e que os xa citados usurpadores —rebeldes á coroa e colaboradores nas propias campañas de Almanzor<sup>117</sup>— depredaran, repañaran e violentaran aquel territorio ata a morte e, así mesmo, ermaran as terras e expulsaran fóra delas aos seus *homines*<sup>118</sup>. Agora, o rei Afonso restablecía a orde. Obviamente, debemos ser cautos respecto desa crónica dos feitos, pois é evidente que o escribán exhibía unha postura parcial, favorable ao monarca vencedor e claramente contraria aos insurrectos —de feito, o final da escritura, relativo ao que supuxo para os de Domés volver ao dominio de Celanova, é ben expresivo deste partidismo: *et istos homines stant de faciem gaudentes et exultantes quomodo si de mortuis surrexissent ad uitam*<sup>119</sup>—. Porén, si que parece bastante plausible pensar que foron as circunstancias políticas e a violencia deses inestables anos o que puido provocar a evasión colectiva dalgúns dos *homines de*

<sup>117</sup> Sobre o conde Osorio Díaz, como membro da liñaxe dos Beni Gómez e sobre a súa participación nas rebelións da nobreza asentada en Galicia contra Vermudo II, *vid.*, BALIÑAS (1988), *Defensores e traditores*, pp. 77-84 e esp. p. 108, n. 152, onde refire unha das probas máis explícitas da colaboración de Osorio co califato cordobés (*vid.* Celanova, doc. 266, an. 996); TORRES (1999), *Linajes nobiliarios*, esp. pp. 245-246, 256-274 e 405; CEBALLOS-ESCALERA (2000), *Reyes de León* (2), pp. 186-187 y 191.

<sup>118</sup> Celanova, doc. 258 (an. 1002). Hai unha evidente relación entrámbolos dous documentos, entre o preito por Domés e a doazón-pacto de Vitisclo, Eldiverto e Matre. Xa se intúe pola propia posición consecutiva das escrituras ao seren copiadas no cartulario. Non obstante, tamén se percibe na *narratio* dos feitos previa ao fallo de Afonso V para a restituír o dominio a favor de Celanova, pois dise que en tempo do rei Sancho I os *tenentes* do lugar en nome do monarca eran uns *servitiales* seus, e que entregaban os froitos do seu traballo alí *ad aream et ad lagarem*, isto é, exactamente a mesma expresión que se empregaba polas tres familias doantes en Celanova, doc. 259. Despois, Sancho entregarialle Domés a Rosendo e este cederíalla ao mosteiro celanovés, sendo logo arrebatada de forma ilexítima polos nobres sublevados como xa comentamos.

<sup>119</sup> *Ibid.*, doc. 258.

*tributo* daqueles lugares<sup>120</sup>. Quen sabe se tratando así de aproveitar a conxuntura para procurarse a liberdade e, desta forma, intentar deixar atrás a súa condición<sup>121</sup>.

Sexa como for, nunha sociedade na que a vida se facía esencialmente en pequenas comunidades, e na que a escala das relacións parecía restrinxirse a un ámbito territorialmente próximo<sup>122</sup> —máis reducidas xeograficamente, canto máis humildes fosen os seus protagonistas—, fuxir non puido ser nin moito menos a norma. Foi sen dúbida a excepción. A resposta excepcional a unhas condicións excepcionais. Porén, o feito de que nalgunhas ocasións se inclúan nos documentos cláusulas específicas, advertindo das implicacións negativas que tería para a autoridade señorial comportarse inxustamente cos seus campesiños dependentes, indican que tales prácticas e abusos de poder efectivamente tiveron lugar. Non sabemos con que extensión, pero é evidente que ocorreron, e que, nalgún caso, a única escapatoria posible foi a de abandonar os predios e fuxir das fources de tal asedio señorial.

Por outro lado, este tipo de comportamentos inxustos e excesivos tiveron que focalizarse sempre, necesariamente, nos individuos máis débiles. Doutro xeito non se explica que sexa precisamente ao falar de *servi* e de *liberti* que estaban a ser convertidos en persoas inxenuas, cando se especifiquen cláusulas do tipo das mencionadas no parágrafo anterior. Así ocorreu como xa sabemos cos libertos de Almerezo, pero o mesmo tipo de licenza foi incluída bastante despois, á altura do ano 1019, cos *servi* e cos *liberti* de Gutier e de Munia. Estes, ao sérenlle

---

<sup>120</sup> Non hai dúbida de que os anos da transición entre o primeiro e o segundo milenios foron anos de dificultades, tanto políticas como económicas —posiblemente, de feito, ámbolos dous aspectos se interrelacionasen—. En efecto, lembremos de novo a actividade do prepósito celanovés Cresconio, xa vista noutro lugar, e as referencias á *sterilitate et fame* ou aos *annos malos* que se expresaban nalgúns dos documentos polos que incrementaba o seu patrimonio —e o do seu mosteiro— (vid. Celanova, docs. 192 e 205 e, en xeral, o epígrafe sobre o endebedamento e a insolvencia do campesiñado, o 5.4, e sobre esta cuestión concreta, a nota 72). Do mesmo xeito que, aínda pouco máis arriba, acabamos de mencionar o documento sobradés dos homes de *villa Bidualdi* no que tamén se falaba da fame e da mortalidade presentes á altura do ano 1001 (Sobrado-I, doc. 132).

<sup>121</sup> Vid. *supra*, o capítulo 2.1.2 en xeral e, especialmente, a nota 113.

<sup>122</sup> Vid. e.g. DAVIES (2007), *Acts of giving*, pp. 17-18.



entregados ao mosteiro de Gaudioso para facerlle o servizo propio dos libres, tamén estaban autorizados para querelarse ante a autoridade real —ou ante a *potestatem* que naquel lugar tivese a cesión do dominio *ad imperandum*<sup>123</sup>—, se nalgún momento eran tratados de maneira inxusta polos seus novos patróns. Uns patróns aos que, non obstante, a pesar deste consentimento expreso para os demandar, non poderían baixo ningún concepto abandonar nin deixar de servir, como si se lles permitira en cambio aos de Almerezo<sup>124</sup>. Por tanto, parece bastante claro que os individuos máis nitidamente «marcados» pola súa non-liberdade orixinaria eran os máis susceptibles de poder sufrir os abusos señoriais, e así o consignan os documentos nos que se confirma a súa manumisión. Eran sobre todo eles os que, en todo momento, tiñan que estar ben atentos para reivindicar a súa liberdade xurídica ante calquera intento de os degradar socialmente e de os retornar á mácula servil<sup>125</sup>.

Mudando un pouco de terzo, antes de rematarmos con este epígrafe, resulta imprescindible referirse tamén a outras dúas posibilidades alternativas para obter a liberación, á parte da propia fuga. En primeiro lugar, temos a cuestión da prescripción. Isto é, a posibilidade de conseguir acceder automaticamente á liberdade xurídica despois de pasado un certo tempo, xeralmente bastante longo, vivindo de maneira efectiva como se dunha verdadeira persoa libre se tratase. Esta posibilidade, aínda que moi remota, xa se concibía no dereito visigodo, establecendo en cincuenta anos —e en trinta no caso dos *servi fiscales*— o período para esa caducidade dos dereitos dun

---

<sup>123</sup> Vid. ESTEPA (1989), «Formación y consolidación», esp. pp. 164-180.

<sup>124</sup> *Non sumus inmemores, set etiam disponimus atque ordinamus ut omnis familia nostra qui de auorum uel parentum nostrorum nobis iuri debiti manent, serui uel liberti, per diuersis locis uagantes, in loco ipso sint seruientes sicut ingenui et alias casatas, et non habeant licitum sibi alios patronos eligere nisi fratres et sorores qui in ipso monasterio in uita sancta persisterint, et non est licitum ad ipsos homines facere extra suam ueritatem nisi sicut alii ingenii. Et si inuiste habuerunt, habeant licentiam se querellare ad regem uel episcopum uel potestatem qui illa terram imperauerit, ut omnia eorum in ueritate discurrat*, Sobrado-I, doc. 115, an. 1019.

<sup>125</sup> Como lle ocorrera ao propio Muzurri (Santiago, doc. 24, an. 912) e como o evitara defendéndose Cartemiro (Oscira, doc. 7, an. 1098).



*dominus* sobre os seus non-libres incontrolados ou fuxidos<sup>126</sup>. Non podemos saber se isto seguía a ser así durante os séculos IX-XII, mais podemos chegar a sospeitar que algo diso continuaba vixente. Sen dúbida, era o que ocorría co *servus incognitus* instalado como libre durante un certo tempo nunha urbe cuxos foros contemplasen tal privilexio —como vimos que foi o caso de Compostela e de León—. Non obstante, a razón de tales prescricións estribaba máis no carácter privilexiado do lugar, que realmente no feito de ter vivido como inxenuo durante unha cantidade definida de anos. Con todo, o que si debemos traer aquí de novo a colación é o caso de Muzurri e do seu preito con Lupella no ano 912. En efecto, recordemos unha vez máis que Lupella reivindicaba á *casada de Muzurri* como da súa propiedade, afirmando que eran os seus *servi*; e que Muzurri, en troques, se defendeu de tal acusación no conseguinte xuízo esgrimindo que desde facía 90 anos, tanto el mesmo como os seus pais e avós, foran inxenuos *in facie de Lupella* —é dicir, á súa vista ou co seu coñecemento—, sen deberlle *servicium aut patrocinium* ningún. Máis alá da derrota final de Muzurri no litixio, o que a súa alegación semella confirmar é que, dalgún xeito, o feito de vivir como os homes libres durante un longo período de tempo, é dicir, sen que lles fosen reclamados os servizos propios dos da súa condición, era percibido pola sociedade altomedieval como un sinónimo de ter adquirido a liberdade por pleno dereito<sup>127</sup>.

Finalmente, unha última posibilidade era a da redención a través da compra de un mesmo: o pagamento dunha cantidade acordada co *dominus*, empregando o peculio que este lle permitía adquirir ao seu non-libre, para mercar así a *ingenuitas*. É unha alternativa igualmente presente na lexislación xermánica<sup>128</sup>, e da que non posuímos proba ningunha no noroeste. Porén, volvendo outra vez atrás no noso traballo, si sabemos que esta recompra foi posible nalgún lugar do

<sup>126</sup> LV, X.2.2 e 5. VERLINDEN (1955), *L'esclavage*, T. 1, p. 97. SALRACH (2013), *Justicia i poder*, pp. 131-132.

<sup>127</sup> Santiago, doc. 24 (an. 912). Á mesma conclusión chega tamén SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1949]), «Los libertos», p. 335.

<sup>128</sup> LV, V.4.16.

norte peninsular. En efecto, aquel excepcional documento cántabro de Santillana del Mar polo que Gatea ingresaba ao servizo non-libre desa abadía ao non poder cumprir co pagamento da pena de 300 soldos que lle fora imposta, incluía unha cláusula segundo a cal esta muller podería recobrar a súa liberdade no hipotético caso de que no futuro conseguise devolver a cantidade adebedada<sup>129</sup>. Un indicio, xa que logo, de que isto mesmo puido ter lugar tamén no espazo galego-portugués, cando menos, no caso específico dos individuos que adquiriron o estatuto servil en razón da súa insolvencia; sen que poidamos saber, iso si, se esta auto-redención foi posible, así mesmo, con aqueles *servi* e *ancillae* que, a diferenza de Gatea, non tivesen nacido libres e cuxa condición, xa que logo, proviñese dos seus devanceiros por herdanza.

---

<sup>129</sup> *Et ego Gatea, si exiro de iure de Sancta Iuliana in diebus vite mee, quomodo paria yo Gatea ad pars regula ipsius CCC solidos*, Santillana, doc. 81 (an. 1062). *Vid.* novamente SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1949]), «Los libertos», p. 334-335.

### 8.3. O PROCESO DE INTEGRACIÓN SOCIAL

Xa para rematar co tema da mobilidade social, quédanos por mencionar só un derradeiro aspecto. Un aspecto que puidemos identificar e percibir a través da evolución sufrida pola lexislación a respecto do status servil, e ao que xa lle dedicamos unha especial atención ao achegármonos ao tema do parentesco, a cohabitación e as relacións familiares dos non-libres no noroeste peninsular. Referímonos ao proceso de integración social vivido polos individuos que carecían de liberdade xurídica, isto é, aquel polo que se foron disolvendo paseniño dentro dos estratos do campesiñado feudal. Un lento proceso, que é o obxecto de estudo central deste traballo, e que se produce ao longo dos séculos da Alta Idade Media, pero que ademais tamén puidemos constatar a pequena escala e dun xeito máis veloz na figura dos escravos e escravas musulmáns da *Genealogía Sarracenorum Supperadi*<sup>130</sup>.

En efecto, ao estudar esta escritura polo miúdo tivemos ocasión de percibir, ao longo dun período de tempo que abarcaba tan só unhas tres xeracións, é dicir, en arredor de só medio século, que os individuos adquiridos por Sobrado se convertían ao cristianismo; que eran instalados nas terras señoriais, e por tanto avexiñados co resto do campesiñado galego; e que, como consecuencia de tal integración relixiosa, económica e xeográfica, viña tamén aparellada a súa integración social e familiar, pois acababan establecendo unións maritais non só entre eles, senón tamén cos demais campesiños e campesiñas que habitaban no lugar. Esa rapidez na integración presente nas xenealoxías servís do cenobio sobradés vén a demostrar que cara finais do século XII, o proceso de confluencia do campesiñado e da imposición da economía señorial estaba practicamente rematado. Neses momentos, o fundamental para a

---

<sup>130</sup> «La integración de los cautivos musulmanes del siglo XII repetía, a escala reducida, el proceso que, con más amplitud, había tenido lugar en la Alta Edad Media: iniciada mediante el recurso jurídico de la servidumbre —ya en desuso, pero aún no olvidado— se desarrolló luego por disolución en el campesinado feudal», PALLARES e PORTELA (2007), «El lugar de los campesinos», p. 78. Así se refiren M<sup>a</sup> Carmen Pallares e Ermelindo Portela a este proceso de integración, utilizando precisamente o recurso á xenealoxía dos sarracenos de Sobrado-II, doc. 108.

integración social dos escravos xa non estaba na súa manumisión por escrito, aínda que mesmo entre os sarracenos sobradeses seguiu habendo quen a recibía<sup>131</sup>, senón que pasaba máis ben por dous factores interrelacionados: o económico e o relixioso.

O primeiro factor, o da integración económica, viña a supor esa instalación autónoma e familiar dos escravos, pasando así dun sistema de explotación e dun modo de produción tipicamente escravista cara un de tipo rendeiro ou señorial que os equiparaba, na súa rutina diaria, co resto dos campesiños autóctonos dependentes. O segundo, viña dado pola súa conversión á relixión cristiá, pois esta implicaba a súa integración cultural e a adquisición dunha serie de dereitos propios dos libres, como eran o matrimonio ou o dereito a residir e a convivir conxugalmente, que a lei lles vedaba aos que non fosen cristiáns. É dicir, que o segundo aspecto facilitaba moito a consecución do primeiro: a conversión ao cristianismo facilitaba a súa instalación familiar, por canto, como cristiáns, os non-libres pasaban a ter unha familia recoñecida socialmente e protexida pola lei, da que non se lles podía xa separar. Un recoñecemento da familia que facilitaría enormemente a celebración de enlaces matrimoniais co resto do campesiñado galego, así como a participación plena na vida das súas comunidades.

Superados eses dous procesos, os non-libres pasaban a formar parte das filas do campesiñado rendeiro, das filas da servidume económica, ao seren imbuídos das relacións de produción propias da economía señorial e feudal e dos patróns culturais da sociedade galega rural do seu tempo. Pasaban, en realidade, a deixar de ser non-libres *stricto sensu*, mesmo aínda que non fosen efectivamente liberados de *iure*, xa que a non-liberdade xurídica volvía a ser identificada coa figura do escravo foráneo e do «morto social». Coa figura daquel individuo que era empregado como unha simple ferramenta de traballo, baixo un modo de produción escravista. En definitiva, volvía a enmarcar a súa definición cara a figura do servidor doméstico, así

---

<sup>131</sup> Foi o caso de *Petro Ordonii* [cadro G8], Sobrado-II, doc. 108.

como da do futuro escravo/a de plantación, ambos cunha procedencia estraña e allea á sociedade na que se llos estaba a escravizar.

Resumindo, que na sociedade rural do noroeste peninsular, a única forma de non-liberdade estendida era a da servidume económica, e estaba tan estendida que, na práctica, os non privilexiados —non importaba xa a súa condición xurídica—, simplemente non podían fuxir dela. Ser un campesiño rendeiro que vive do traballo dunha terra allea, significaba na práctica estar plenamente integrado naquela sociedade. Aínda que nunca desaparecería das mentalidades colectivas —e de aí que os monxes de Sobrado non dubidasen en mercar escravos para o traballo nas dependencias monásticas—, a escravitude como tal convertérase nunha auténtica excepcionalidade só atinxible polos máis poderosos. A situación normal tería sido a do que lles sucedeu a eses *mauri* de Sobrado.

Neste sentido, unha vez recapitulado en que consistiu este proceso de integración, agora neste epígrafe só queremos axuntar unha serie de probas que nos permitan completar a visión extraída da *Genealogia* e que nos proporcionen indicios da consecución desa integración social por parte do resto dos non-libres do noroeste peninsular en épocas inmediatamente anteriores. Ningunha escritura ten a capacidade de transmitir e de condensar tanta información como o inventario xenealóxico sobradés. Porén, entre as coleccións diplomáticas consultadas, unha axeitada selección documental si que nos permite atopar outros exemplos cos que percibir, a través de pequenos detalles, a disolución de moitos dos *servi* e dos *liberti* dentro do conxunto do campesiñado inxenuo; e facelo ademais con anterioridade a aquel século XIII no que os musulmáns de Sobrado confirmaban a culminación de todo o proceso integrador.

Para comezar, resulta evidente que a mingua constante da non-liberdade no territorio noroccidental peninsular non se debeu en exclusiva ás manumisións. De ser así, o número de cartas conservadas deste tipo tería que ter sido, necesariamente, moito maior do que efectivamente contamos, como xa dixemos. En realidade, a condición de moitos dos non-libres instalados como campesiños dependentes

viuse modificada co paso do tempo, con ese relatado proceso de confluencia estatutaria que, para eles, tiña un carácter socialmente integrador. As propias cláusulas liberatorias que un pouco máis arriba vimos, incluídas nalgúns testamentos e cartas de doazón, e polas que se manumitía a moitos dos *servi* e das *ancillae*, demostran que así foi. Tales disposicións, por moito que nalgúns casos concretos viñesen a confirmar liberacións que xa foran outorgadas previamente, o que na súa maioría indicaban era que a situación de dependencia por excelencia era a da dependencia económica, non a da barreira xurídica. Os señores cedían a autoridade sobre os seus campesiños non-libres —en moitas ocasións como unha clientela perpetua—, pero facían aclarando que pasarían a servir como o resto dos *ingenui*; e facían así sen dúbida, porque era ese o *servitium* máis habitual. Xa que logo, foron moitos os individuos que non precisaron recibir unha manumisión expresa para acabar por se converter igualmente en persoas libres. Por suposto que os directamente manumitidos pola concesión graciosa do seu *dominus* se integraban moito máis rapidamente no colectivo dos inxenuos, pero iso non quere dicir a confluencia estatutaria se producise exclusivamente —atreveríame a dicir que nin tan sequera maioritariamente— a través deste medio.

Todos aqueles *servi* e *ancillae* cuxa presenza se constataba nos documentos dos séculos VIII ao XI sobre todo, e aos que se situaba habitando en multitude de *villae* cando os dereitos de propiedade sobre tales núcleos de habitación eran cedidos, sen dúbida estaban vivindo e convivindo neses lugares con outros campesiños libres. É dicir, formaban parte da súa mesma comunidade. De feito, xa vimos que, precisamente, algúns deses mesmos documentos referían dunha maneira xenérica, pero explícita, a propia residencia nun mesmo lugar de todos eles, tanto de *servi*, como de *liberti*, así como tamén de *ingenui*, e que a todos eles tamén se llos abarcaba polas devanditas transferencias interseñoriais<sup>132</sup>. Xa que logo, eran veciños; persoas que conformaban e que compartían uns mesmos marcos de sociabilidade na vida diaria; individuos cuxa veciñanza, é de supoñer, chegaba

---

<sup>132</sup> Para exemplos, *vid. supra*, capítulo 6, nota 2.

necesariamente ata o punto da mutua colaboración nas labores agrícolas comunitarias e, como xa comentamos, do establecemento de vínculos e de lazos interfamiliares.

En segundo lugar, se a instalación autónoma e familiar dos non-libres como campesiños rendeiros suxeitos a servizos era un paso moi importante para este proceso de asimilación, de integración e de confluencia, xa dixemos que, en realidade, esta era a norma de como os encontramos na documentación. Abofé, a maioría dos non-libres aparecen vinculados e asociados a unhas terras e a uns lugares concretos, e mesmo xa indicamos que esta proporción maioritaria de instalados non-libres parecía incluso aumentar cara o século XII<sup>133</sup>. Así é como nolos deixan ver as fontes. Porén, máis difícil resulta observar ou constatar a súa efectiva instalación. É dicir, o momento no que tivo lugar a súa adscrición a un territorio ou outro. O que é o mesmo, o momento no que deixaban de ser escravos e escravas, para se converter en verdadeiros servos e servas. Para poder achegarnos a esta cuestión serían necesarias unhas fontes de información de carácter máis diacrónico, e resulta evidente que as transaccións privadas que rexistran as nosas cartas e documentos teñen, preferentemente, unha potencialidade informativa maior para o ámbito da sincronía. Só algunhas excepcións moi concretas, como as daqueles protagonistas ou territorios que poden ser rastrexados en máis dun diploma —como intentamos facer por exemplo ao estudar o caso concreto do val do Lóuzara— ou aqueles documentos que pola súa propia tipoloxía diplomática se saían da norma, son as que nos permiten realizar tal tipo de achegamentos. Polo que agora nos concirne, as xenealoxías servís son as escrituras que mellor nos permiten ver o que lle ocorre aos individuos sen liberdade no decorrer das décadas e das xeracións. E neste sentido, igual que lles sucedeu aos musulmáns de Sobrado a finais da duodécima centuria, tamén varios dos descendentes dos *pistores* e dos *mauri* do mosteiro Celanova<sup>134</sup>, que inicialmente tiveran

<sup>133</sup> *Vid. supra*, capítulo 3.1, p. 207 e ss.

<sup>134</sup> Celanova, doc. 158 (ca. 1070). Véxanse os cadros xenealóxicos familiares, aos que iremos facendo referencia, no Anexo 1.



sido traídos polo bispo san Rosendo para servir ao cenobio, foron instalados no transcurso de aproximadamente un século entre a súa chegada —ca. 950— e o momento da redacción daquel inventario no que eran rexistrados, seguramente na segunda metade do século XI —ca. 1070<sup>135</sup>—.

En efecto, segundo se indica nesta mesma escritura, os fillos e as fillas de Affonso Miriz *sunt in Aliarico* [cadro P2]; Nunu Petriz estaba en Ramirás, mentres que Nuno Pelles habitaba nun lugar chamado Santa Marta [P5]; Petro Gosendiz era de Santa María de Fechas [P15]; o sobriño de Gostrimiro era de Sampil [P24], o mesmo que os irmáns Petro e Ermesenda Menendiz [P25], así como tamén en Sampil moraba Vimara Vermuiz [P26]; Iohannes Afonso era *de Savuz* [P36]; Petro, Pelagio, Fernando e Guttierre eran de Sabucedo [P27]; de Manzaneda era a familia dos Guistelaz [P16], así como tódolos descendentes de Saviniana [P22], entre outros<sup>136</sup>; e de Moas, Sesnando Alvariz e os seus fillos [P33]. Todos estes non-libres, non só irían sendo instalados e integrados na dinámica das comunidades autóctonas que habitaban na Terra de Celanova, senón que mesmo algúns deles deberon de ser asentados nunha época relativamente temperá, posiblemente xa antes do ano 1000, pois o seu lugar de pertenza era rexistrado xa para as primeiras xeracións da súa xenealoxía servil —circunstancia especialmente visible no caso da citada Saviniana de Manzaneda, de quen se chegou a consignar a existencia dos bisnetos e que, por tanto, mediado o século XI había xa bastante tempo que a súa familia estaba morando naquelas terras manzanedenses—.

---

<sup>135</sup> Seguimos aquí a María Inés Carzolio, para quen a *Notitia* de Celanova representa unhas liñas servís que irían «desde finais de la primera mitad del siglo X hasta fines del siglo XI», e que ao elaborar os cadros xenealóxicos estableceu arredor do ano 1055 a aparición da última xeración dos que alí eran consignados: CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», p. 195, cita na p. 151. Seguindo o seu criterio de establecer unha marxe de 15 anos entre cada xeración, os anos setenta-oitenta do século XI poderían ser unha datación próxima ao momento de redacción do rexistro.

<sup>136</sup> Pola redacción do texto, todo parece indicar que tamén os individuos dos cadros [P17] a [P20], así como os de [P23], se asentaban tamén naquel mesmo lugar.

Mesmo temos o probable caso de dous individuos cuxo lugar de habitación houbo de mudar ao longo da súa vida, como xa víamos suceder tamén con algúns dos *homines* de Samos en Lóuzara. Trátase de Pelagius, de quen se nos di que era de Carracedo [P28], pero que, ao mesmo tempo, pertencía a Manzaneda por parte de súa nai; e de Cidi Gontoiz *de Vaer* [P17], a quen semellaba ocorrerlle algo parecido, pois pese a esta referencia sobre a procedencia xeográfica na súa onomástica, no momento da redacción da *Notitia* aparecía asociado tamén co lugar de Manzaneda. Xa que logo, uns individuos que houberon de mudar de entidade de residencia, quer polas necesidades do propio mosteiro —e por tanto de forma obrigada—, quer simplemente pola súa integración nas dinámicas matrimoniais e interfamiliares do lugar. Respecto desta segunda opción, de feito, contamos incluso con algúns outros exemplos nos que se acredita que o asentamento nunha determinada poboación tivo un carácter familiar e que se produciu, precisamente, por medio do enlace matrimonial. Así se desprende do feito de que Iohannes Viola casase cunha muller que era de Arnoia [P7], que Ssegundia fose a muller de Munio Guttierriz *de Azevedo* [P8], ou que unha filla anónima de María Savariguiz se tivese desposado con Petro Ériz *de Sancta Eolalia* [P13].

Non hai dúbida. Fose a instancias dos reitores do mosteiro, fose por propia iniciativa —pero obviamente coa necesaria conivencia e autorización dos monxes—, os non-libres celanoveses establecéronse familiarmente no territorio, instaláronse e asentáronse como campesiños traballando nas terras de Celanova e entroncaron nas filas do parentesco co resto do campesiñado galego. Co paso das xeracións, esta asimilación e integración había de ser tal, que dificilmente se poderían distinguir do resto dos libres dependentes; isto é, moitos deles converteríanse en *ingenui de facto*, pois ese esquecemento da súa condición xurídica faría prescribir o seu status xurídico —se cadra, precisamente por isto se decidía redactar algún destes inventarios, isto é, para mantelos baixo control; e non só por posibles intromisións ou disputas interseñoriais como si vimos ocorrer cos do val do Lóuzara—.

Por outro lado, en terceiro lugar, a *Notitia de pistoribus* de Celanova tamén parece informarnos sobre o potencial integrador que tivo a relixión. Faino con moito menor detalle do que a *Genealogia sarracenorum*, pero grazas a que podemos botar man desta como modelo, o inventario de Celanova si nos permite albiscar certos indicios de que tivo lugar un proceso bastante similar en ámbolos dous rexistros. Efectivamente, pouco sabemos da procedencia da maioría das persoas que encabezaban as liñaxes servís celanovesas. Só nun dos casos, o de Aulfus [P7], se nos di que este era *de criatione* do bispo san Rosendo, e por tanto un non-libre de certa raigame, mentres que con outros dous individuos se empregaba a cualificación expresa de *mauri*. Era o caso de Salvador Rodesindiz [P5] e de Fees [P10]. Como podemos ver, só para este último, do que ademais se nos indica que proviña de *Monte Corduba* —Portugal—, a antroponimia semella axudarnos. Do resto, desgraciadamente, nada sabemos, e a súa onomástica reviste polo xeral uns patróns etimolóxicos que non parecen saírse moito da normalidade —aínda que si se caracteriza por unha maior recorrencia ao uso dos alcumes—<sup>137</sup>. En moitos casos nin sequera podemos chegar a identificar con claridade cales foron os que efectivamente viñeron a Celanova traídos por san Rosendo, pois a escritura vaise barallando bastante a medida que avanza o seu texto, e vai perdendo organización e claridade expositiva, dificultando deste xeito a comprensión das diferentes xenealoxías servís —remitimos de novo ao Anexo 1—. Agora ben, sabendo que polo menos eses dous citados individuos eran de orixe musulmá, que un deles xa non portaba no seu nome rastro de tal ascendencia, e que, así mesmo, grazas á xenealoxía dos sarracenos de Sobrado somos conscientes de que a conversión dos individuos non-libres tiña lugar, con frecuencia, ben na xeración dos iniciadores da familia servil ou ben pouco despois, na dos fillos, podemos sospeitar con bastante certeza que aquel Salvador Rodesindiz houbo de tomar o seu nome a raíz do seu bautismo como cristián e da apostasía da relixión islámica. Un nome, o seu, que, por outra parte, seguramente non tivera sido escollido á

<sup>137</sup> CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», pp. 171-174. PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», pp. 461-467.

toa, pois a través del representábase a advocación da institución monástica á que pertencía —San Salvador— e facíase acompañar así mesmo polo patronímico tirado do nome do seu *dominus*, isto é, o patronímico de san Rosendo<sup>138</sup>. Non sabemos se algún outro dos *traditos* polo bispo-santo tivo tamén unha estirpe islámica, pero unha vez analizado o caso de Salvador, non podemos descartalo<sup>139</sup>.

En canto ao *mauro* Fees, este en cambio non cambiara de nome, quizais non se converteu, e mesmo os seus tres fillos, Santio, Gemondo e Ausinda, incluíron aínda o de *Fees* como o segundo elemento do seu antropónimo, acompañando con el ao nome propio a modo de apelido familiar. Agora ben, este nome propio, que identificaba a eses tres descendentes directos, tampouco revestía xa vinculación ningunha para coa procedencia musulmá do seu proxenitor. Moi posiblemente por tanto, tamén eles empregaron o recurso da conversión relixiosa para poder afondar na súa integración social. Uns nomes, os deses tres fillos de Fees que, por conseguinte e moi axeitadamente, poderíamos cualificar como os seus verdadeiros nomes *de pía*.

Finalmente, algunhas outras observacións extra, máis de detalle, nos deixa a xenealoxía dos celanoveses que tamén apoian toda a constatación deste proceso integrador. Detalles cos que se remata por comprobar perfectamente que esa inmersión e ese entroncamento coa organización social do seu tempo foron absolutos. En efecto, a integración dalgúns deses non-libres chegou ata tal punto que, no caso concreto de cinco individuos —tres deles pertencentes a un mesmo tronco familiar—, mesmo lles permitira acadar a tonsura monástica e a ordenación relixiosa. Falamos en concreto do Petro *monacho* e do Pelagius *monachum*, bisneto e tataraneto respectivamente do *pistor* Vincentius [P2]; de Fernando *preposdo*, tamén tataraneto deste mesmo *pistor* [P2]; doutro Petro *monaco*, desta volta bisneto daquel

---

<sup>138</sup> KREMER (2004), «Voltando às “genealogias”», pp. 329-330. FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, p. 97.

<sup>139</sup> Vid. FLETCHER (1993), *A vida e o tempo*, p. 28; cf. PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», pp. 467-470.

*maurus* Salvador Rodesindiz, ao que viramos converterse ao cristianismo [P5]; e, así mesmo, de Iulianus, tamén *monachus*, neto de Gemondo Gontoiz [P11] e do que se nos di que, no caso de que se lle atopen fillos (*semen*) —por tanto, os redactores non sabían se os tiña no momento de elaborar a escritura— estes fosen aceptados ou recibidos —entendemos por tanto que formarían parte dos *homines* do mosteiro—<sup>140</sup>. Resulta bastante evidente que estes individuos tiñan que estar xa emancipados, e que, necesariamente, viron recoñecida a súa liberdade, pois desde o século IV nos concilios eclesiásticos da tardoantigüidade xa se viñera prohibindo de maneira expresa que un *servus* chegase a ser ordenado<sup>141</sup>. De feito, como vemos, as persoas que ingresan á vida relixiosa son sempre descendentes das últimas xeracións consignadas<sup>142</sup>. En troques, no caso da *Genealogia* de Sobrado, temos tamén a un tal Mafumate —Martinus Menendi despois do seu bautismo— que xa na primeira xeración *postea conuersus factus est*. É dicir, que chegou a ser tamén membro da comunidade monástica pero no seu caso como converso; por tanto como membro no «nivel dos leigos, o que correspondía aos campesiños, a aqueles que, dentro do mosteiro, se ocupaban do mesmo que fóra, do traballo de tódolos días»<sup>143</sup>. Posiblemente, ese era o nivel máis axeitado para aquel que aínda en vida tivera sido un *maurus*. En calquera caso, é indubidable que as tres situacións *monaco*, *preposdo* ou *conuersus*, son exemplos bastante excepcionais<sup>144</sup>, pero tamén que, como tales, reflicten con total nitidez

<sup>140</sup> *Iulianus est monachus si inueneris semen accipe* [P11]. Vid. tamén ANDRADE (1997), *El monacato benedictino*, p. 147. FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, pp. 96-97.

<sup>141</sup> KING (1981), *Derecho y sociedad*, p. 204, n. 132; CLAUDE (1980), «Freedman», p. 162.

<sup>142</sup> No caso de Iuliano, é bastante probable que existise certa vinculación de parentesco cos cadros [P9] ou [P10], aínda que o texto non a exprese. Deste xeito, o noso *monachus* sería ora bisneto de Fees, ora de Gontoiz Ériz, vid. a este respecto as notas ao texto do documento no Anexo 1.

<sup>143</sup> PALLARES e PORTELA (2007), «El lugar de los campesinos», p. 78.

<sup>144</sup> Contamos tamén, grazas á *Historia Compostellana*, co caso de Diego Budanense e dos seus irmáns Paio e Pedro: os tres eran reclamados como de *seruili conditione* e *capite censos* pola raíña Urraca pero, finalmente, esta renunciara á súa demanda ante a intercesión e petición do bispo, Diego Xelmírez, en razón de que ditos irmáns eran cóngos de Santiago (*canonici*), no mosteiro *budanense*, sito en terras de Cornado. Urraca confirmarialles a liberdade e deixaría de inquietalos pola súa orixe: HC, I.100.2 (ed. castelá: pp. 234-235) e tamén en RGU, doc. 34 (an. 1114). Vid. LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 226-227, n. 328. Segundo indica Fletcher, que



a plena e absoluta asimilación dos integrantes destas listaxes servís na organización social e política do seu tempo.

Asemade, un segundo detalle merece tamén ser comentado. A diferenza do que adoita ocorrer na xenealoxía sobradesa de inicios do século XIII —aínda que tamén sucede nalgunha ocasión—, na *Notitia* dos *pistores* celanoveses é bastante máis frecuente que algúns individuos, pertencentes á última das xeracións consignadas e por tanto contemporáneos ao momento en que o inventario foi redactado, non sexan censados nominalmente. Non é raro que aparezan anonimamente incluídos baixo expresións do tipo *genuit filios et filias* ou simplemente como *alios*, polas que nin se indicaba de cantos fillos se trataba, e nin tan sequera do seu xénero<sup>145</sup>. É difícil saber a que se puido deber tal «descoido», a todas luces voluntario. Quizais a súa contemporaneidade fixo pensar que era innecesario rexistralos, sabendo simplemente de quen eran fillos ou fillas; un argumento pouco sostible cando nuns casos si se llos rexistra, mentres noutros se decidía non facelo. Tal vez eses individuos escaparan dalgún xeito ao dominio celanovés e por iso desaparecían do inventario; é posible. Porén, o que nos parece máis probable é que, dentro desta dinámica

---

ten rastrexado a historia destes irmáns «Bodán», tratábase de «persoeiros sobranceiros, e persoas de confianza do entorno de Xelmírez»: FLETCHER (1993), *A vida e o tempo*, pp. 170-171 e 197.

<sup>145</sup> Referímonos sempre a este tipo de expresións xenéricas e en plural. Aclaración necesaria pois, certamente, non son os únicos casos en que certos individuos son anónimos, senón que tamén hai referencias claras —menos frecuentes, iso si— a un só individuo ao que os escribáns non consideran necesario identificar nominalmente. Individuos que, en varias ocasións, casan ou teñen descendentes que continuaban a ser *homines* de Celanova. En efecto, aínda que non é o obxecto deste traballo, nesas ocasións detéctase un patrón moi claro, a saber: a inmensa maioría dos afectados son mulleres —polo menos 17 vs. 4 homes—, denotándose aquí un nesgo de xénero seguramente moi relacionado con comportamentos de carácter patriarcal (lembramos que xa nos topamos con este silencio feminino noutras escrituras, como a do preito da raíña Sancha coa sé lucense en Lugo, doc. 132, an. 1037, ou os inventarios celanoveses dos *homines* de *Baronceli*, Celanova, docs. 152 e 468, an. 1000 e 1026; *vid. supra*, o capítulo 4, dedicado ao parentesco, en especial o epígrafe 4.3 e, sobre o caso concreto de Baroncelle, p. 352 e ss). Destaca especialmente o caso da descendencia de Gontoi Eriz [P9], no que se consignaron só os descendentes masculinos —agás a bisneta Exemena—, aparecendo así as mulleres como *filia*, *alia filia* ou *altera filia*, cando incluso se indicaba, ademais, o nome completo daquel home co que elas casaran. Buscar neste «descoido» anotador unha razón ideolóxica poida apoiarse tamén no caso do terceiro irmán de Pascual e de Fernandus, bisnetos de Gosendo Gontoiz [P15], pois a pesar desa identificación nominal dos seus iguais, a el parece que, por estar cívado ou tolleito dalgún modo, non se considera necesario darlle nome: *alio cum manu torta*.



confluente entre campesiños libres e non-libres, puidese resultar xa pouco relevante a súa consignación nominal individualizada. Se callar, sinxelamente, en razón de que todos eles estaban asentados nun mesmo lugar. Alí onde Celanova ostentaba o dominio sobre a totalidade dos *homines* habitantes, ben porque todos eran non-libres<sup>146</sup>, ben porque o mosteiro era o único con autoridade para esixirlles rendas e tributos aos libres. Só é unha posibilidade. Difícil de comprobar, por outra parte. Pois como xa sabemos, moitos deses *filios et filias* non aparecían vinculados a ningún núcleo en concreto. Outros en cambio si o facían, como no caso dos de Sampil [P25 e P26], os de Moas [P33], os fillos de Iohannes Afonso *de Savuz* [P36] ou o dos últimos descendentes de Saviniana de Manzaneda [P22]. Un lugar, este último, no que, polo que xa levamos mencionado, non parece arriscado sospeitar que había unha elevada afluencia de servos e de servas celanoveses, o que podería apoiar a nosa hipótese da vinculación territorial como o factor esencial de control dos alí instalados.

En definitiva, igual que a xenealoxía dos sarracenos de Sobrado, tamén a *Notitia de pistoribus* de Celanova semella reflectir claramente a presenza do mesmo patrón. A saber: procedencia foránea, adquisición, chegada ao territorio celanovés, asentamento no couto monástico para traballar para a institución señorial e, finalmente, instalación familiar de maneira autónoma, coa subsecuente integración comunitaria por vía das relacións de parentesco e —no caso de ser precisa— da conversión relixiosa. Non obstante, a diferenza dos de Sobrado, os non-libres das terras ourensás tiveran sido adquiridos dous séculos antes e o citado patrón evolutivo desenvólvese de cheo

---

<sup>146</sup> Como así parecía suceder na aldea de Melle, na parroquia sarriá de Santiago de Barbadelo. En efecto, cando o conde Poncio de Cabrera lla doou ao mosteiro de Samos pola ánima do seu fillo, don Xirardo, alí enterrado, fíxoo especificando que era a vila «toda» e «íntegra», «con toda» a súa *creatione et familia*. Parecía por tanto que, neste caso, tódolos habitantes de Melle pertencían ao status servil e que todos eran propiedade dun mesmo axente señorial, o conde Poncio. De feito, chama a atención que, efectivamente, Melle non sexa nunca citado entre as numerosas posesións do mosteiro de Santiago de Barbadelo en todo este territorio, as cales despois pasarían a mans da congregación de Samos (cf. Samos S-1, 61, 64 e 58, an. 904, 976 e 1009). *Vid.* tamén SÁNCHEZ-PARDO e FERNÁNDEZ FERREIRO (2019), «Monasterios familiares y espacios agrarios», pp. 105-136.



no ecuador do período que centra o interese do noso traballo. É dicir, que o que lles ocorreu aos escravos e escravas de Sobrado preto do ano 1200 non era ningunha novidade. Todo o contrario. Non era máis que o que lles tiña que ocorrer, o proceso normal do que xa lles viñera sucedendo a outros non-libres nas súas mesmas circunstancias.

Por outro lado, resulta evidente que se iso era o que lles ocorría aos foráneos, os non-libres autóctonos, cuxo status servil fora herdado durante xeracións, non podían estar en peor situación. A súa integración social, territorial e relixiosa xa era completa dende tempo atrás. Aínda que o dereito intentaba excluílos da sociedade, as prácticas da vida cotiá incorporábanos a ela de forma patente. O único que os marcaba como non-libres eran, posiblemente, unhas cargas e rendas máis elevadas, unhas maiores obrigas de servizo directo a favor do seu señor —teoricamente ilimitadas<sup>147</sup>—, e uns dereitos exclusivos que este intentaba soste sobre a súa mobilidade e sobre a súa capacidade para converterse en «suxeitos» de propiedade. Toda vez que moitos dos campesiños libres estaban, simultaneamente, a perder tamén algúns deses dereitos, a degradarse socialmente e a empobrecerse, toda vez que estaban, en definitiva, a equipararse cos non-libres, as barreiras xurídicas de estratificación facíanse cada vez máis inestables. E non só. En realidade, facíanse innecesarias, pois a medida que a clase señorial obtiña maiores prerrogativas sobre os seus súbditos dependentes, tamén podía ampliar o rango de obrigas ás que estes habían de facer fronte. Por tanto, xa non só podían obter deles as rendas da produción agrícola e pecuaria, senón tamén servizos nouro tipo de traballos máis específicos para os que, moitas veces, se viran obrigados a recorrer a man de obra escrava —ou polo menos a man de obra xuridicamente non-libre—. Falamos, abofé, dos labores na construción e reconstrución de igrexas e doutras infraestruturas, da carpintería, do traballo do ferro, da cociña e do refectorio monástico, do traballo nos muíños, das actividades de produción de tecidos e téxtiles de todo tipo, mesmo do duro quefacer das vides, etc. Uns traballos todos eles, para os que os mosteiros destinaron a moitos dos

---

<sup>147</sup> SALRACH (2013), *Justicia i poder*, p. 132.

seus continxentes de persoas sen liberdade pero sobre os que, pouco a pouco, puideron reclamar tamén servizo a algúns dos seus súbditos libres —lembramos novamente, en efecto, que xa no foro leonés as profesións de cubeiro e de tecelán eran as que caracterizaban aos *iuniores* que tiñan permitido asentarse intra muros—. Os múltiples inventarios de *homines* que foron elaborados polos monxes celanoveses ao longo do século XI son unha boa mostra de que este tipo de prerrogativas foron afectando a unha multitude cada vez máis ampla de campesiños dependentes, pois é de todo punto inadmisíbel pensar que os individuos que eran listados nestes variados rexistros —que superan con claridade o milleiro de persoas en total<sup>148</sup>— tivesen, todos eles, a condición xurídica de non-libres. Efectivamente, neses inventarios o que aparece son *vinatarios*, *lenzarios*, *laboratores*, *mallatos*, *iuniores*, *mellarios*, *karpentarios*, *ferrarios*, *ollarios*, *pistores*, *tezedores*, *porcarigos* ou *ansarios*<sup>149</sup>. Sobre esta cuestión, sobre as cargas, ocupacións e obrigas servís, será, precisamente, sobre o que debamos falar na seguinte parte do noso estudo.

<sup>148</sup> E referímonos só aos inventarios de *homines* do mosteiro, non aos que expresamente eran cualificados como *de cratione* ou aos *pistores*.

<sup>149</sup> *Vid.* Celanova, docs. 137 (an. 1033); 144 (s.d.); 152 (an. 1000-26); 154 (s.d.); 159 (an. 1025-40); 160 (s.d.); 239 (an. 1044-47); 240 (an. 1004); 348 (an. 1075); 360 (an. 1032); 417 (an. 1055); 425 (an. post. 1011); 468 (an. 1026); e 550 (s.d.).

### III. APROXIMACIÓN Á SIMBOLOXÍA DO STATUS SERVIL NO ALTO MEDIEVO



## 9. O *SERVITIUM*: AS CARGAS DE SERVIR

### 9.1. OCUPACIÓNS SERVÍS

Existiu algún tipo de ocupación que fose propio dos non-libres? Houbo algunha identificación socio-simbólica que retratase aos individuos pertencentes á condición servil polo tipo de tarefas, de profesións ou de traballos desempeñados, que lles fosen característicos e que, xa que logo, non desenvolverían as persoas libres? Non son preguntas de resposta rápida e sinxela. En realidade, se como afirma Paul Freedman, e ata o de agora o estivemos a ver claramente, o status servil era unha forma de indignidade máis ben de carácter extraeconómico (por moito que o réxime servil si tivese tamén unha estrutura económica coidadosamente administrada —e os inventarios monásticos reflicten esa coidadosa administración—)<sup>1</sup>, o lóxico sería pensar que non existiron unhas ocupacións características dos que carecían de liberdade. Máis aínda, se o proceso de converxencia social reuniu no mesmo seo ao campesiñado libre e ao que non o era, é obvio que no caso de existir nalgún momento tales tarefas específicas, co paso dos séculos estas tamén haberían de converxer.

Non obstante, a mesma pregunta ten tamén outra formulación posible situándonos na óptica contraria, a saber: estendíase a indignidade carrexada polos *servi/ancillae* ao tipo de *servitium* que a miúdo estaban obrigados a satisfacer? Noutras palabras, ao mellor non

---

<sup>1</sup> FREEDMAN (1999), *Images of the Medieval Peasant*, p. 243.

existiron tarefas expresamente específicas dos membros do status servil, pero si actividades ou ocupacións que, polas súas propias características, quizais pola súa rudeza, rigor, severidade ou carácter penoso puideron ser desempeñadas con maior frecuencia polos non-libres e que, en consecuencia, puideron ter sido vistas pola sociedade altomedieval como traballos degradantes e «indignos». É dicir, como unhas ocupacións máis propias dos membros do status servil, mesmo cando fose unha persoa libre a encargada de levalas a cabo. En certo modo, o que tentamos escudriñar é en que consistía o *opus serviendi*<sup>2</sup>. Se era esta unha expresión cuxa literalidade se podía palpar e se refería a un traballo de características específicas ou se, pola contra, se trataba simplemente dunha expresión diplomática e formular que só buscaba facer fincapé na submisión permanente e na indignidade estatutaria, debidas ao mero feito de non ser legalmente libre.

A este respecto, non é difícil imaxinar que, seguindo o traballo de Michael Postan, no territorio británico a tarefa de arar e de labrar os campos da reserva señorial, facéndose así cargo da condución e do guiado do xugo de bois ao tirar do arado, tivo que ter un carácter indigno ou degradante. En efecto, o *Domesday Book* revela que nos tempos do dominio anglosaxón foran, en esencia, os escravos os que realizaran esa mencionada función agrícola, naquelas terras que o dominio se reservaba para a explotación directa do axente señorial. Do mesmo xeito, esa mesma fonte permite verificar tamén que, paseniño, tales escravos do arado irían sendo substituídos por persoas legalmente libres —aínda que mantidas nunha nítida situación servil ata o punto de ser a súa unha explotación permanente—, as cales recibirían precisamente o expresivo cualificativo latino de *bovarii*. Pois ben, tales boeiros, como dicimos, eran libres, e así nos indica Postan que o remarcaban aquelas mesmas fontes na hora de inventariar certos lugares. Era o caso por exemplo de Monkland (Herefordshire), onde a explotación señorial dependía de dous arados que habían de ser conducidos por catro membros de status servil, pero onde se subliñaba que tres deles por aquel tempo eran non-libres

---

<sup>2</sup> AMUPO, F.Sampedro, 1911/3.

(*servi*), mentres o cuarto restante era en cambio un *liber bovarius*. Segundo Postan, o que isto supuxo foi un troco sociolóxico progresivo de carácter moi significativo, pasándose así do emprego de persoas sen liberdade, á utilización deses *bovarii* libres que os virían a substituír. En esencia, serían dúas fases consecutivas na evolución do traballo no feudo, dúas categorías sociais e persoais distintas que, en troques, se caracterizaban por posuír unhas funcións absolutamente idénticas<sup>3</sup>.

Resulta imposible pensar que a ollos da sociedade do seu tempo, ou polo menos aos da clase señorial, a función dos *bovarii* como serventes e traballadores agrícolas a tempo completo na reserva señorial non tivese carrexado consigo un certo desprestixio cara as súas propias persoas, cando era evidente que estaban a desenvolver unhas tarefas que, tradicionalmente, viñeran sendo realizadas de maneira primordial por aqueles que carecían de dignidade tanto social coma legal. E de feito, foi só cuestión de tempo que se chegase a realizar tal asociación. En concreto, foi cuestión de catro décadas. As que separaron aquel traballo de Michael Postan, da publicación do libro de David Pelteret sobre a escravitude altomedieval inglesa. Así, para este último existirían bastantes indicios de que os *bovarii* realmente acabaron por ser tamén asimilados á figura do non-libre, chegando a aplicarse o cualificativo de boeiro indistintamente, tanto para persoas libres (para aqueles *liberi* citados por Postan) como tamén para outros individuos que, carentes de tal complemento sobre a súa condición xurídica, todo apuntaba que eran tan non-libres coma os *servi*. Alcanzados os séculos plenomedievais, aínda que o máis relevante para un *dominus* era xa definir ás persoas en base ás súas funcións económicas e non tanto polo seu status legal —como explicitamente afirma e demostra o propio Pelteret— formar parte dos

---

<sup>3</sup> POSTAN (1954), *The famulus*, pp. 7-9. *Vid.* tamén ao respecto PELTERET (2001<sup>2</sup>), *Slavery in early mediaeval England*, pp. 9-10 e 194-198. Cabe engadir que, citando ao propio David Pelteret, a historiografía británica, xa desde o mesmo inicio do século XX, tomara en consideración o feito de que as súas fontes medievais indicaban que o equipo encargado dun arado se conformaba sempre por dous homes e que exactamente a mesma correlación se daba despois tamén na figura dos *bovarii*, circunstancia que servía de argumento para esa substitución sociolóxica sobre a que teorizou Postan cara o ecuador da centuria: *Ibid*, p. 194.



equipos agrícolas encargados dos arados señoriais inda era recordado como unha ocupación característica dos que carecían de liberdade<sup>4</sup>.

Así as cousas, o noso interese agora radica nesta cuestión. Nas tarefas que habían de ocupar o tempo dos non-libres, ás que estaban obrigados e obrigadas, que mesmo chegaban a definilos profesionalmente e que, en última instancia, compuxeron a esencia da súa prestación de servizos de carácter servil. Analizada e examinada polo miúdo a documentación da nosa área de estudo, parece que debemos comezar por falar dunha ocupación específica, pois tal vez sexa a que máis preto se atope de amosarse como propia do status non-libre. Falamos abofé do *pistor*. Ou o que é o mesmo, da ocupación como muiñeiro ou panadeiro. De feito, o duro traballo de virar a moa do muiño ou de moer o gran manualmente sería, xa na época clásica, función propia do escravo e poida que o propio concepto en si actuase mesmo metonimicamente como unha especie de sinónimo de «escravo/a»<sup>5</sup>. E dalgún xeito iso debeu continuar presente nos tempos do alto medievo pois, efectivamente, tódalas referencias coas que contamos sobre *pistores* se vinculan aos escravos ou a servos non-libres. Xa vimos varias veces que os escravos traídos por San Rosendo ao seu mosteiro de Celanova tiñan moitos deles na *pistoria* e no *pistrinum* a súa carga servil. En efecto, o propio inventario foi etiquetado coa cabeceira *Notitia de pistoribus huius sancte Cellenoue, quos episcopus Rodesindus tradidit his qui in hoc cenobio Deo seruirent*, ao ser copiado no cartulario<sup>6</sup>. Ata unha decena dos individuos aquí rexistrados portan este «apelido» profesional<sup>7</sup>. Así mesmo, tamén Pedro, o *servus* de sé episcopal iriense que habitaba no territorio de Montenegro, nunha *villa dominica*, era igualmente

<sup>4</sup> PELTERET (2001<sup>2</sup>), *Slavery in early Mediaeval England*, pp. 198.

<sup>5</sup> Vid. CARZOLIO (1998), «Reflexiones», p. 40, n. 57; ID. (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», p. 154, n. 45. Abofé, non é casual que García de Cortázar, na súa xa clásica tese sobre o mosteiro de S. Millán de la Cogolla, se refira precisamente á man de obra escrava ao falar dos muiños como un elemento de avance tecnolóxico, dentro da análise das diferentes tipoloxías de bens inmobiliarios cos que aquel cenobio rioxano estendeu o seu dominio no territorio: GARCÍA DE CORTÁZAR (1969), *El dominio del monasterio de San Millán*, p. 87.

<sup>6</sup> Celanova, doc. 158 (ca. 1070).

<sup>7</sup> Vid. Anexo 1. Só un deles, Ermegundia Guntiz [Cadro P4], era unha muller.

cualificado como *pistor*; do mesmo xeito que *Genetibus*, entregado aos cóngos daquela mesma igrexa de Iria polo bispo Cresconio, e que era un *serviziale de pistoria*; ou así como tamén a sé episcopal ovetense contaba con *pistores* entre os seus numerosos continxentes servís<sup>8</sup>. Mesmo *de pistoria* era alcumada unha *villa*, a de Gontino, cando lle era entregada en doazón á catedral de Lugo<sup>9</sup>. Unha expresión que implicaba que este Gontino tamén era *pistor*, pero coa que é de supor que se estaba a detallar o tipo de prestación ou renda no que aquela unidade de explotación estaba especializada e, xa que logo, o tipo de bens cos que Gontino e a súa familia habían de prover á institución señorial correspondente, xa se tratase dun *dominus* laico —pois o seu outorgante era un membro da nobreza galaica, o conde Suero Muñiz, que facía a doazón coa conivencia da súa esposa dona Sancha Vela<sup>10</sup>—, ou xa dun axente da Igrexa, como habería de ser o caso a partir daquel ano 1094 en que a propiedade e os seus ocupantes pasaban ao dominio do bispado lucense. É dicir, que como o susodito Pedro, o *pistor* da igrexa de Iria Flavia, sen dúbida Gontino tamén habitaba xunto coa súa propia familia como servo non-libre nunha *villa*; concretamente, nunha sita en San Xulián de Mourellos, parroquia do concello lucense do Saviñao.

Á parte desta serie de rexistros referidos ás labores de panadaría e de muíño vencelladas a persoas carentes de liberdade, é de salientar o feito de que, a pesar de que a nosa revisión de fontes tivo un carácter bastante exhaustivo e extensivo, non temos constatado o emprego de cualificativo tal para individuos libres ou nin tan sequera para aqueles de cuxo status xurídico puidésemos dubidar. Aquí non se rexistra un *liber pistor*, como sucedía no caso dos *liber bovarii* de Michael Postan. Abofé que a ninguén se lle escapa que a ocupación en cuestión

<sup>8</sup> Santiago, doc. 18 (an. 899); Coruña, doc. 153 (an. 1063) [tamén en: LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 428-429]; Oviedo, doc. 139 (an. pre-1118) [Oviedo-LTO (481-483 y 494-495)]. Sobre este documento ovetense resulta obrigado remitir a AGUADÉ (1983), *Ganadería y desarrollo agrario*, pp. 158-160. *Vid.* tamén NIERMEYER (1976), s.v. «pistoria», en *Mediae Latinitatis Lexicon*, pp. 798-799.

<sup>9</sup> Lugo, doc. 124 (an. 1094).

<sup>10</sup> TORRES (1999), *Linajes nobiliarios*, pp. 125, n. 508, c 294 (respecto a Suero Muñoz) e pp. 184-185 (sobre Sancha Vela).

encaixa plenamente no ámbito do servizo doméstico propio da escravitude, por moito que algúns dos seus representantes —como acabamos de comprobar—, fosen encadrados na esfera da non-liberdade dos *casati*, como rendeiros establecidos nun domicilio familiar en forma de tenza. Xa que logo, como aventurabamos ao comezo, é posible que si esteamos diante dunha desas ocupacións definidoras da condición social ou, cando menos, dunha tarefa de carácter deshonroso propia de escravos.

Seguindo con ese ámbito dos servizos vinculados ao sector alimenticio, posiblemente na mesma escala, e se cabe cun carácter de escravitude doméstica máis salientable aínda, encontrábanse forneiros, despenseiros e serviciais reposteiros<sup>11</sup>, así como tamén tódalas referencias a aqueles non-libres que de forma xenérica estaban destinados ás cocinas das casas señoriais. De certo, había *seruitiales de quoquina* na canónica do bispado de Santa Eulalia de Iria Flavia á altura do ano 1063, séndolle ademais concedidos polo propio bispo, o que fai pensar que con seguridade este prelado tamén os tiña no seu pazo particular<sup>12</sup>. Habíaos tamén, e en número nada desprezable, no mosteiro de Celanova; algúns deles ademais de orixe musulmá, sendo rexistrados polo mesmo inventario dos *pistores*, o que non deixaba de remarcar unha certa relación entrámbalas dúas cualificacións

<sup>11</sup> *Ista est casada de Mafumeti furnario [...] Maria Petri, uxor Petri Iohannis, furnarius de Reparade*, Sobrado-II, doc. 108 (ca. 1200) (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91), *vid.* Anexo 3 [Cadros G3 e G5]; *Spasandus cellarius [...] Et ego omnia tibi dono atque concedo, siue et homines qui in eisdem uillis sunt habitatores, qui de casata sunt ipsius Spassandi, uel alios qui cum ipsa uilla nobis fecerunt rationem* (Santiago, doc. 30, an. 917); [...] *aliam uillam quam uocitant Sampiri, territorio Septem Ecclesiarum, subtus Monteroso, et fuit de Cipriano Uimaraci, qui pariauit eam uobis pro nostro seruiciale quem occidit ipse Ciprianus, nomine Salla, et fuit ipse Sala repostarius*, Santiago, doc. 63 (an. 1022).

<sup>12</sup> Coruña, doc. 153 (an. 1063) [tamén en: LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 428-429]. Sobre a presenza de *quoquinarii* na igrexa de Compostela xa en tempos do bispo Sisnando I, percibíndose ademais claramente como unha condición servil e desprezable, equivalente a un castigo: *HC*, I.2.3 (p. 72). En canto aos serviciais entregados por Cresconio á igrexa episcopal de Iria Flavia no ano 1063, conxuntamente coa confirmación da posesión do templo veciño de Santiago de Padrón, edificado dentro dos termos parroquiais irienses e moi vinculado co culto xacobeo e as súas tradicións, *vid.* LÓPEZ ALSINA (2004), «De Santa Eulalia de Iria Flavia a Santiago de Padrón», *pássim* (sobre a doazón en cuestión esp. pp. 824-5 e 861).

profesionais<sup>13</sup>. E tamén habían ser frecuentes nos pazos da nobreza laica, por moito que as noticias que teñamos deles sexan máis escasas e indirectas. Así o certifica aquel *servitiale de cozina* chamado Traserigo, pertencente a un conde anónimo, de quen tería recibido unha *villa* en *Tigunti*. Unha posesión que posiblemente implicaba a súa instalación como un rendeiro non-libre, mais non como propietario eminente, pois a súa existencia está constatada no inventario dos bens do mosteiro de San Salvador de Bande (Láncara) —redactado a finais do século X, cando este cenobio foi anexionado ao de Samos—, onde se dicía que aquela vila, daquel susodito servicial de cociña, era pese a todo unha propiedade íntegra do claustro de Bande<sup>14</sup>.

As cociñas señoriais, que podían ser tanto edificacións independentes en mosteiros e pazos de menor entidade, como estancias integradas ao pé do refectorio nos grandes conxuntos claustrais ou palacianos<sup>15</sup>, estiveron sen dúbida repletas de persoas de condición servil, situación que, segundo Andrade Cernadas, iría mudando paseniño cos séculos, cando menos no ambiente monástico, ao seren asumidas tales funcións pola propia comunidade monacal<sup>16</sup>. Tal vez fose así, pero se cadra este aspecto poida tamén estar en parte vinculado ao ideal presuntamente reformista propugnado por Cîteaux; un ideal que, como xa puidemos constatar en repetidas ocasións ao falar dos escravos traídos pola congregación cisterciense de Sobrado, ou non tivo un reflexo na vida cotiá tan rigoroso como se propugnaba

<sup>13</sup> Celanova, doc. 158 (ca. 1070), *vid.* Anexo 1 [Cadros P1, P8, P9, P10, P11, P12]. ANDRADE (2009), «En el refectorio», pp. 51-52.

<sup>14</sup> Samos, doc. 24 [ca. 992]. Sobre a datación da doazón de Bande a Samos, que leva no tomo o ano 982, pero que moi posiblemente sexa unha data errónea, *vid.* CARRIEDO (1995), «El abadologio» pp. 101-2. Segundo os seus sólidos argumentos sería preciso retrasar dita doazón aos anos 90 desa centuria, o que supón o conseguinte adiamento do inventario, ao que supoñemos redactado a tal efecto. Sobre o cenobio de san Salvador de Bande, *vid.* tamén SÁNCHEZ-PARDO e FERNÁNDEZ FERREIRO (2019), «Monasterios familiares y espacios agrarios», pp. 105-136.

<sup>15</sup> VARELA (2008), *Léxico cotián...arquitectura civil*, s.v. «quoquinam», pp. 230-232, onde interpreta que, ante a escaseza de referencias a través das fontes, estas mencións específicas ás cociñas posiblemente se referisen á súa individualización arquitectónica como edificacións máis ben de carácter independente.

<sup>16</sup> ANDRADE (2009), «En el refectorio», pp. 51-52.

na regra reformista exitosamente estendida por Bernardo de Claraval ou moi prontamente se moderaron e relaxaron as costumes<sup>17</sup>. De feito, semella probado que aqueles frades celeireiros ou despenseiros que aparecen na documentación estaban ao cargo das despensas ou das cociñas, pero no sentido de seren en realidade os encargados de dirixilas e de administrar as rendas señoriais a elas destinadas, así como podendo chegar a dirixir toda a contabilidade do mosteiro —a dignidade do cargo de *cellarius* no caso cisterciense queda fóra de toda dúbida ao afirmarse que debía reunir as calidades dun potencial futuro abade<sup>18</sup>—. A súa encomenda non era, por suposto, a de levar a cabo os traballos da cociña de primeira man; uns traballos que ben podían perfectamente seguir a ser desenvolvidos por non-libres ou, cando máis, por man de obra asalariada<sup>19</sup>.

Andrade xustifica e argumenta a súa hipótese da paulatina desaparición do traballo servil nas cociñas e da substitución polos monxes co exemplo da presenza dun monxe forneiro no século XII entre a documentación do cenobio ourensán de San Pedro de Rocas<sup>20</sup>. Porén, a mesma *Genealogía* dos sarracenos de Sobrado nos demostra que, aínda na segunda metade dese mesmo século ou incluso xa cara o inicio da décimo terceira centuria, os cenobios galegos —e tamén os cistercienses— continuaban a posuír escravos nas súas cociñas, como sen dúbida era o caso do musulmán Mafumate, que aparece encabezando unha das *casatas* ou liñaxes servís consignadas nesa longa listaxe de individuos sen liberdade do mosteiro e que era,

<sup>17</sup> PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», p. 467.

<sup>18</sup> PORTELA (1981), *La colonización cisterciense*, esp. p. 92.

<sup>19</sup> Un exemplo concreto da posición superior do frade *cellarius* no caso cisterciense percíbese ben ás claras en Sobrado: PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 191-193. Pero a mesma posición relevante dentro da comunidade se desprende da mención do *cellerario* no beneditino de Samos á hora de acordar sobre o reparto das rendas entre o abade e a comunidade dos monxes, efectuada durante a estadía de Sancho Raimúndez á fronte desta abadía (*vid.* Samos, doc. 51, an. 1167). Así mesmo, con respecto á posibilidade do emprego de man de obra non-libre en lugares nos que os estatutos cistercienses afirmaban soamente a presenza dos propios monxes e de man de obra asalariada, como era o caso das granxas, *vid. infra*, neste mesmo capítulo, a nota 21.

<sup>20</sup> ANDRADE (2009). «En el refectorio», p. 52.

precisamente, un *furnarius*<sup>21</sup>. Se os non-libres foron desaparecendo das funcións culinarias e se lles substituíu por monxes ou por traballo asalariado, iso sen dúbida ocorreu moi aos poucos —e seguramente a ritmos diferentes segundo a institución señorial de que se tratase—, sendo así que posiblemente tal proceso se adentrara de cheo aínda nos séculos baixomedievais.

O que parece incuestionable é a importante presenza servil doméstica nos grandes banquetes señoriais. A propia plástica da época nolo transmite. Só é preciso achegarse ao gran salón de cerimoniais e refectorio do pazo arcebispal xelmiriano de Santiago de Compostela, e contemplar as escultóricas escenas das ménsulas desta obra mestra do románico civil tardío ou protogótico da décimo-terceira centuria, para confirmalo<sup>22</sup>. Unhas ménsulas figuradas nas que se amosan varias situacións propias daqueles ágapes do estamento nobiliario e das actividades con eles asociadas —caso da presenza da música ou da lectura, así como da beizón da mesa— pero onde tamén se presenta o traballo servil no abastecemento das viandas, con criados ateigando as mesas de manxares, por medio duns individuos que, ademais, son esculpidos en varios casos servindo de xeonllos, un factor simbólico a

<sup>21</sup> *Vid. supra*, neste mesmo epígrafe, a nota 11. Como se pode comprobar na mesma nota a rodapé, Mafumate tampouco era o único *furnarius* da *Genealogia*, pois a mesma cualificación profesional se lle outorgaba a *Petrus Iohannis* como *furnarius de Reparade*. Un Pedro Xoane que contraera matrimonio con María Pérez, descendente dun dos non-libres musulmáns traídos polos monxes; en concreto, neta de Cibrán Dente. Cabe indicar, así mesmo, que a de Reparada era unha granxa cisterciense do mosteiro de Sobrado en terras de Trasancos, preto do cabo Prior, por tanto un dominio ou explotación de carácter agropecuario e de administración directa por parte dos monxes. Xa que logo, é obvio que aquel Pedro Xoane era un traballador desta granxa, un forneiro, de quen podemos sospeitar a súa condición servil ao terse casado cunha muller de status non-libre e igualmente propiedade de Sobrado. De estarmos no certo, iso modificaría en parte a visión teórica das granxas cistercienses e alteraría o estipulado nos *Statuta* xerais, onde se contemplaba que a explotación das posesións monásticas fose levada a cabo polos monxes e os frades conversos, xunto co recurso á man de obra asalariada: Sobrado-II, doc. 108 (ca. 1200) (*CDBRAG*, t. III, doc. 28, pp. 89-91) e *vid.* Anexo 3 [Cadros G3 e G5]. Sobre as granxas sobradesas *vid.* PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 191-202; sobre a súa situación xeográfica, *ibíd.*, mapa XI. Sobre as do cister galego en xeral: PORTELA (1981), *La colonización cisterciense*, pp. 91-116 (sobre a utilización de man de obra servil, p. 109, n. 207).

<sup>22</sup> A construción deste gran salón foi atribuída aos tempos do arcebispo Xoán Arias, ergo, cara mediados do século XIII (1238-1266): YZQUIERDO (1988), «Pazo de Xelmírez. Refectorio», p. 51; YZQUIERDO. (1993), «Arte protogótico», p. 198.



ter moi en conta<sup>23</sup>. Aqueles *scantiani* dos reis Ramiro III, Vermudo II e Afonso V, instalados en terras próximas a Aranza e Pousada (concello de Baralla), xunto ao río Neira, entraban seguramente neste tipo de servidores domésticos palatinos, coa ocupación de copeiros ou escanciadores da coroa e, xa que logo, servizos dunha enorme confianza; de aí que Todulfo e os seus descendentes, para defenderse no xuízo no que reclamaban a súa dependencia como *de mandatione*, reiteren a súa orixe familiar e esta ocupación dos seus antepasados, como unha especie de prestixio a eles asociado, probatorio da súa liberdade e da súa vinculación e dependencia para co reguengo<sup>24</sup>.

Continuando con este repaso aos cualificativos profesionais empregados para retratar e identificar a moitos dos non-libres presentes nas nosas fontes, parécenos preciso pasar dos encargados das elaboracións gastronómicas aos provedores dalgunhas das materias primas básicas para aquelas cociñas. Referímonos agora a todos e todas os individuos sen liberdade que se houberon de ocupar do coidado e da explotación da cabana gandeira señorial e da obtención dos recursos alimenticios de orixe animal, cos que despois se fornecerían as mesas dos salóns e refectorios de pazos e cenobios.

<sup>23</sup> CARRERO e NUÑO (2013), «El entorno de la Catedral», pp. 1023-1031, fotos de catro das 15 ménsulas do salón en p. 1029. Vid. YZQUIERDO (1993), «Arte protogótico», pp. 196-202. Tamén Ermelindo Portela e M<sup>a</sup> Carmen Pallares ilustraron cunha delas o seu repaso ao encadramento social na Galicia feudal en PALLARES e PORTELA (2007), *De Xelmírez aos Irmandiños*, p. 11.

<sup>24</sup> Samos, doc. S-12 (an. 1058). Ata en catro ocasións se di que os parentes e antepasados de Todulfo eran (*e*)*scantiani*/*scancianes* dos tres reis citados, unha delas ademais por boca do seu *assertor* ou persoeiro no xuízo, Gutier Egarédiz, ao recoller a súa defensa: *dicente ipse Gutierre Egaredizi, in uoce de ipse Todolfus et de suos filios, in sua assertionem, quia fuerat ipse Todulfus de alia terra de Valdaria ingenuo, fora positi tributi et incensi in tempore de illis rex que superius resonat, per tricinnarius et quinquagenaribus et sexagenaribus inclusum, cum suas ereditates quos aflauit, ganatas et fundatas, et illas quos ganauit et fundauit, et presit mulier nomine Ninna, filia de Frogia et nepta de Argemiro, que fuerunt escantianes de illos rex iam supra nominatos, et per ipsa mulier et per illas ereditates steterunt post partem de illos rex, et sicut post maiorino maiore de casa de rex ad integritate*. Os *scanciarii* xa existían no *officium palatinum* visigodo pero, ¿eran non-libres? Non estamos en condicións de poder afirmalo. Mesmo Éxica tería ostentado o cargo palatino de *comes scanciarum* antes de chegar a ocupar o trono, posiblemente o conde que estaba ao mando da casa do rei e en especial respecto do coidado e aprovisionamento da súa mesa, dirixindo sen dúbida a aquel tipo de servidores, *vid.* GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1975<sup>4</sup>), *Curso*, p. 202; sobre Éxica e o cargo de *comes scanciarum*: ISLA (2002), «El *officium palatinum* visigodo», pp. 829, 832 e 837.



En efecto, xa noutro lugar nos fixemos eco de como un membro da nobreza galaica, pertencente aos antecesores da casa dos Traba<sup>25</sup> e chamado Rodrigo Gutiérrez lle entregaba á súa muller, Senior Alóitez, á altura do ano 1037, amén dunha boa xeira de bens inmobiliarios e doutros mobles e semoventes, a máis dun centenar de *mancipios* e de *mancipias* nominal e individualizadamente, dos que 13 —todos homes— eran *piscatores*<sup>26</sup>. É dicir, que estaban encargados de proporcionar peixe para a mesa dos seus *domini*. Así tamén, e de novo, dispoñía de pescadores de orixe servil aos mesmos efectos a sé episcopal ovetense —no seu caso distinguindo entre os que centraban o seu traballo nos recursos pesqueiros fluviais no río Nalón dos que se tiñan que encargar de pescar no mar—, igual que dispoñía deles a diocese lucense ou, así mesmo, tamén a igrexa iriense, á que pertencía Vedramiro, *servitial de piscato*<sup>27</sup>. Non temos referencias a pescadores sen liberdade nos mosteiros, pero parece fôra de toda dúbida que tamén contaron con eles —Ferreira Priegue fala de modo xeral de «homes de señorío»<sup>28</sup>—, toda vez que precisamente o pescado se

<sup>25</sup> TORRES (1999), *Linajes nobiliarios*, pp. 316 e 328; LÓPEZ SANGIL (2005), *A nobreza altomedieval*, p. 193 e árbore xen. nº 4.

<sup>26</sup> Sobrado-I, doc. 127 (an. 1037). A diferenza do relatado nun traballo previo, agora non damos por sentado que os tres fillos anónimos de Gemondo, un dos pescadores alleado —o único que tiña fillos ou, polo menos, o único cuxos descendentes pasaban a ser posesión de Senior Alóitez—, herdasen todos eles a condición profesional do seu pai. Do que non hai dúbida é de que si herdaban o status de non-libres. Así mesmo, contamos a *Aloitus Dominici* como un único individuo, pese a que case tódolos consignados nesta longa lista carecen de apelido e amosan unha antroponimia dun só elemento, pois parece claro que, se non foi un erro do copista, ese *Dominici* era un referente patronímico: cf. FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, p. 95, onde se contabilizaba a 17 *piscatores* en base ás dúas aclaracións anteriores. *Vid. supra* tamén, no cap. 3.3.2, p. 261.

<sup>27</sup> *Vid.* Oviedo, doc. 139 (an. pre-1118) [Oviedo-LTO (481-483 y 494-495)]: *piscatores* e *piscatores in mare*; Lugo, doc. 129 [post. 1069], ben que neste caso se fala de *piscatores de foro*, o que pode estar dando a entender unha cuestión contractual e por tanto a liberdade xurídica dos tres irmáns que eran citados, os cales, en calquera caso, eran *familia* da catedral de Lugo, tal vez como unha especie de rendeiros-foreiros temperáns na parroquia de Santiago de Meilán, ao pé do río Miño onde, de seguro, levaban a cabo a súa ocupación principal; e, finalmente, sobre o caso iriense, Coruña, doc. 153 (an. 1063) [tamén: LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 428-429].

<sup>28</sup> «O status social e as condicións de vida dos pescadores do período pre-urbano sonnos case descoñecidas. Desde logo, gran parte deles eran homes de señorío, ben grupos dedicados especificamente á pesca como forma de vida, ben campesiños do litoral que tiñan o aproveitamento dos recursos do mar como unha segunda liña económica», FERREIRA (1998), «O desenvolvemento da actividade pesqueira», pp. 56-57.

mostraba como a «gran alternativa proteínica ante o rexeitamento [da carne]», como o alimento coresmal por excelencia e mesmo como un símbolo da relixión cristiá portador dun especial «prestixio espiritual»<sup>29</sup>. Asemade, nalgúns casos foi xustamente a explotación de estanques, lagoas e pesqueiras, creados nos seus dominios, a que continuou a ser directamente controlada e administrada por parte dos cenobios. Nalgúns casos ata o medievo máis serodio<sup>30</sup>. Unhas reticencias ao subarrendo e á explotación indirecta, que constatan indubidablemente o valor que tiñan os recursos pesqueiros para os mosteiros galegos.

Exactamente igual que os *piscatores*, na documentación tamén podemos toparnos con *mellarios*<sup>31</sup>, con *ansarios*<sup>32</sup>, con *vakeiros*<sup>33</sup>, con

<sup>29</sup> ANDRADE (2009). «En el refectorio», pp. 57-58.

<sup>30</sup> Sobre o caso de Meira, MARIÑO (1983), *Señorio de Santa Maria de Meira*, p. 325, cit. en: ANDRADE (2009). «En el refectorio», p. 58. Para un panorama xeral da pesca medieval en Galicia, *vid.* FERREIRA (1998), «O desenvolvemento da actividade pesqueira», pp. 51-86, esp. sobre os séculos altomedievais pp. 51-57.

<sup>31</sup> Celanova, docs. 5, 84, 137, 83 e 82 (an. 986, 986, 1033, [1011-1045] e s.d.). Os tres últimos referidos precisamente ás herdades dos *mellarios*, o que demostra a súa habitación autónoma como campesiños que haberían de pagar rendas, ou polo menos un montante importante delas, en mel.

<sup>32</sup> Os irmáns Guila e Aspaio que eran *porcarigos et ansarios de Cellanova* e que moraban en terras da freguesía de San Martiño de Caldas: *vid.* Celanova, doc. 550 (s.d.). Dita igrexa, que hoxe non parece identificable, houbo de localizarse moi posiblemente no entorno da parroquia de San Xoán dos Baños (Bande, OU). Tal vez se correspondese coa actual capela do Sto. Isidro, sita xunto ao campamento romano de *Aquis Querquernis*, ben que esta zona foi bastante alterada coa construción do encoro das Conchas —de feito, a mesma parroquial dos Baños houbo de ser trasladada por este motivo—. Podemos situala de xeito tan preciso grazas a Celanova doc. 101, an. 905 (CelanovaCD 8), onde se lla vendía conxuntamente con outra dedicada a San Xoán (que entendemos que sería a propia parroquial de Baños), ámbalas dúas *iuxta aquas calidas, ripa Limie, prope aulam sancte Columbe*; así como tamén á historia de Odoíno (*ibid.*, doc. 265, an. 982 —CelanovaCD 191—), na que *Sancto Martino de Calidas* era citada xustamente limitando con Sta. Comba de Bande (*vid.* tamén RODRÍGUEZ BAIXEIRAS (2015) *A historia de Odoyno*, p. 27). Así, se seguimos os detallados *terminos* de Sta. Comba alí rexistrados, todo apuntaría a situala precisamente na marxe dereita do Limia e entre o curso deste río e a parroquia de Monte Longo (Lobeira, OU), é dicir, exactamente onde se encontran S. Xoán dos Baños e a capela do Santo Isidro.

<sup>33</sup> Os *vakeiros de criatione* de Guimarýes en Monte Córdova: *PMH*, doc. 420 (an. 1059) [*LM*, doc. 45; *VMH*, doc. 45]; os da *casata de Cipriano* pertencentes á catedral de Oviedo e que *debet sedere uakeros*: Oviedo, doc. 139 (an. pre-1118) [Oviedo-LTO (481-483 y 494-495)]; a *vaqueira* de Ardío Díaz, muller anónima e de status servil que estaba encargada de coidar das vacas daquela nobre dona na vila de Reboredo: Sobrado-I, doc. 421 (s.d. — 2ª met. s. XI) [*vid.* PALLARES e PORTELA

*equarizus*<sup>34</sup>, ou con *porcarigos*<sup>35</sup>. Isto é, con meleiros ou apicultores, dos cales tiña inventariados en grandes cantidades Celanova, a maior parte deles como rendeiros que habitaban, posuían e usufrutuaban herdades propias e que proporcionarían dous produtos tan valiosos como o mel e a cera. En segundo lugar, os coidadores de gansos, aos que atopamos nas beiras do río Limia, tamén como servidores do mosteiro celanovés e encargados destas aves domésticas, posiblemente destinadas á culinaria dos máis selectos e privilexiados padais señoriais, ao tempo que as súas plumas podían ser empregadas como útil escriturario. E, por suposto, estaban tamén os encargados do resto da cabana gandeira señorial. Uns individuos que eran, ademais, especializados segundo o tipo de gando do que debían ocuparse: desde bóvidos até súidos, pasando polos équidos. Sen esquecermos tampouco dos animais non domésticos, xa que mesmo os *muntarios* que acompañaban aos nobres nunha das actividades definidoras do seu status, como era a caza, tamén podían chegar a ter condición servil<sup>36</sup>.

---

(1998), «Los nombres de los siervos», p. 458]; ou os *vaccarios et equarios et cuncti custodes peccorum sive gregum* aos que o Sobrado cisterciense podía esixir prestacións servís dentro do seu couto de Présaras: Sobrado-II, doc. 25 (an. 1168) [tamén en LugoCD, doc. 107].

<sup>34</sup> Acabamos de ver os *equarios* que habitaban terras do couto de Sobrado e que xunto a vaqueiros e boeiros habían de servir ao cenobio a demanda, con traballos nesas respectivas parcelas: Sobrado-II, doc. 25 (an. 1168) [tamén en LugoCD, doc. 107] —*vid. supra*, nota anterior—. Así mesmo, tamén nas extensas posesións de Guimarýes os podemos atopar, de igual xeito xunto aos *vakeiros*, en Monte Córdova e ademais sendo cualificados de *homines de criatione: et de to[to] Montis Cordube III<sup>a</sup> integra et mannini. Istos cum criatione uaqueiros et equarizus, et sicut in colmellos et inuentarios et in scripturis resonat*, PMH, doc. 420 (an. 1059) [LM, doc. 45; VMH, doc. 45].

<sup>35</sup> Os irmáns Guila e Aspaio eran *porcarigos et ansarios de Cellanova* e que moraban en terras da freguesía de San Martiño de Caldas: *vid.* Celanova, doc. 550 (s.d.). Sobre este documento *vid. supra* nota 32. Tamén a igrexa de Santiago contaba coas rendas dos afastados *porcariis* de *villa Alcopam*, isto é, La Alcoba, Zamora, sita uns 10 kms ao noreste desta cidade, na ribeira do Valderaduey; rendas e servizos que prestaban para a *curtis* urbana da capital (*ciuitate Numantia, que modo Zamora nuncupatur*) e que Vermudo II concedía agora á igrexa do Apóstolo xunto coa citada *villa*: Santiago, doc. 52 (an. [986]).

<sup>36</sup> Todo parece indicar que os catro *homines* que o conde Gonzalo Rodríguez excluíu expresamente en 1159 da súa doazón das *villae* de Anca, Seara e Casadelos (Neda) a favor do mosteiro de Xuvia, se atopaban, senón entre os non-libres, si polo menos entre aqueles individuos de máis rigorosa dependencia. En efecto, tódolos individuos *ibidem morantibus*, entregados coas herdades daqueles lugares, eran nominalmente consignados, incluíndose tamén aos seus descendentes futuros. Tan só Pedro Golmarit, Froila Fróilaz, Eica Afonso e Suero Afonso, pese a habitar alí, quedaban fóra de tal alleamento e nin eles nin *omni eorum uoce* pasaban pertencer ao cenobio de Xuvia; a razón: *que sunt muntarios*, afirmaba o conde. Xuvia, doc. 21 (Montero, nº 55) (an. 1159).

Nesta mesma liña, chama especialmente a atención a ausencia de pastores na nosa documentación. É dicir, de individuos cuxo *servitium* se concentrase no guiado e no coidado de rabaños transhumantes, en especial ovinos e caprinos, os cales estaban sen dúbida entre os domésticos máis frecuentes<sup>37</sup>. Cando menos, resulta chocante a súa total inexistencia a respecto destes grandes señoríos eclesiásticos, ante a abundante variabilidade e especialización servil que acabamos de mencionar. Se cadra, puido tratarse dunha ocupación menos especializada que as anteriores, ou tal vez destinada directamente aos escravos, criados e servidores domésticos, como traballadores en explotación permanente por parte das diferentes entidades señoriais. Despois de todo, o pastoreo, polo menos aquel que implicase a condución de grandes rabaños, mesmo no caso de que fose transtermante, de carácter estacional, de curto radio e en sentido vertical —como parece máis probable no territorio galego<sup>38</sup>—, polas súas propias características podía ser unha actividade menos compatible coa domiciliación familiar e autónoma do campesiñado servil do que o podían ser as restantes. Así mesmo, esta ausencia tamén podería estar motivada no feito de que non debeu ser infrecuente que a cabana gandeira señorial compartise superficies

<sup>37</sup> A presenza frecuente das *oves* na documentación altomedieval é absolutamente transversal e, cuantitativamente, representan polo xeral a cantidade de cabezas de gando máis numerosa. Sirvan como sinxelo exemplo desta afirmación as 326 cabezas ovinas das que tiraron os monxes do Sobrado cisterciense tan só como un medio de pago, para incrementar os seus dominios patrimoniais mediante a compra de terras campesiñas, ou os 600 rexelos da súa granxa de Val de Xestoso (*Genestoso*): PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 176, n. 96 y 177, n. 101; PORTELA (1981), *La colonización cisterciense*, p. 97. *Vid.* tamén ANDRADE (2009). «En el refectorio», pp. 55-56. Así mesmo, as habituais referencias ás entradas e ás saídas, aos eixidos ou aos prados e pastos das fórmulas de pertinencia, coas que se realizaba unha descrición global sobre dereitos e posesións incluídos na entrega de inmobles tipo *villae*, tamén tiñan moito que ver, sen dúbida, con dereitos vencellados ao pastoreo. Sobre este tipo de referencias, *vid.* VARELA SIEIRO (1999-2000), «*Exitvs* en la documentación latina» ou ID. (2008), s.v. «*exitus*», en *Léxico cotián...arquitectura civil*, pp. 265-282.

<sup>38</sup> Así debeu ser, por exemplo, o pastoreo dun mosteiro de forte vocación gandeira como o lucense de Santa María de Meira: MARINO (1983), *Señorío de Santa María de Meira*, pp. 306-315 (sobre o tipo de transhumancia levado a cabo, p. 309). Alí, a inicios do século XV rexistrábase a presenza de «cabaneiros» encargados de coidar dos gandos do cenobio, os cales podían ser un exemplo dese tipo de pastores servís que, en cambio, a documentación altomedieval non menciona: *ibid.*, p. 383, n. 666.

incultas e pastos co propio gando das comunidades aldeás<sup>39</sup>, unha circunstancia que puido invitar a que un dos *servitia* señoriais a satisfacer polos campesiños en dependencia fose, precisamente, pastorear os rabaños do señor ao tempo que os propios, sen que tal tarefa comportase una especialización económica e servil exclusiva. Tal vez unha proba disto último se agoche na resolución dada ao preito que Sobrado sostivo co conde de Aranga, don Pedro Muñoz, e con gran número de campesiños do lugar no ano 1168, por mor dos dereitos monásticos no interior dos límites do couto de Présaras. Un litixio que achou a súa solución coa cesión das terras acoutadas por parte do conde, e co recoñecemento expreso aos monxes da súa potestade para recrutar nelas á vontade —isto é, para requirir servizos— aos *carpentarios et petrarios et buarios et uaccarios et equarios et cuncti custodes peccorum sive gregum*, de entre os *homines* que habitaban dentro do seu couto presarense<sup>40</sup>. Como vemos, precisamente os encargados de custodiar as greas e rabaños do gando sobradés eran os únicos que carecían dun cualificativo ocupacional propio, detallándose soamente o tipo de actividade que terían que desenvolver para o cenobio. Un síntoma escriturario que, como dicimos, semella vir a corroborar as nosas suposicións acerca da identificación do pastoreo como un complemento propio do traballo campesiño.

Sexa como for, o que cabe facer notar é que non só ao *victum* estaban destinadas todas aquelas cabezas de gando. Por suposto que non. De feito, se nos centramos nos señoríos eclesiásticos —que é sobre os que posuímos a maioría das noticias—, probablemente iso era o excepcional. Lembremos outra vez as restricións ao consumo cárnico que existían para os cenobitas, ata o punto de a carne de cuadrúpedes estar directamente prohibida nas congregacións bieitas, agás no coidado e o tratamento dos doentes<sup>41</sup>. A presenza daquelas

<sup>39</sup> MARINO (1983), *Señorío de Santa María de Meira*, p. 309.

<sup>40</sup> Sobrado-II, doc. 25 (an. 1168) [tamén en LugoCD, doc. 107]. Sobre o conde Pedro Muñiz e sobre o preito en cuestión: LÓPEZ SANGIL (2005), *A nobreza altomedieval*, p. 103.

<sup>41</sup> RB, cap. 39. Esta referencia expresa á prohibición da carne de animais de catro patas volve facer fincapé na comentada importancia do peixe e dos produtos de mar e río, ao tempo que invita a

extensas cabanas gandeiras era fundamental: para poder complementar a dieta cos produtos derivados da súa explotación diaria —ovos e lácteos esencialmente—; para a fertilización dos campos; para a provisión do *vestitum*<sup>42</sup>, co traballo de las e de peles; para carrexar pesados cargamentos, no caso de certas especies animais de tiro; e, loxicamente, imprescindible tamén para poder levar adiante os labores agrícolas necesarios nos campos e terras dos dominios señoriais traballados polo campesiñado servil coa axuda do gando.

Certamente, a respecto deste último aspecto cabe indicar que, así como nas terras inglesas mencionabamos os *bovarii*, tamén este mesmo tipo de traballador agrícola, encargado tanto do coidado do gando vacún señorial como da súa utilización como ferramenta de traballo, quedou rexistrado na documentación do noroeste galaico altomedieval, por moito que o fíxese con menor frecuencia do que alí. O *iugarius* do presbítero Vermudo Peláez de Barbadelo, os *iugariis* que o rei Vermudo II lle doou á igrexa de Santiago en La Alcoba (Zamora), os *gugarios bobum* da diocese de Iria, os *iugarios* das herdades do couto de Toques, os *buarios* do mosteiro de Sobrado ou os *mancipos iugueiros* de Lourenzá, todos eles certifican a súa existencia<sup>43</sup>. Unha figura, a do «xugueiro» ou boieiro, que facía da

---

pensar tamén que as aves podían, xa que logo, ser un aceptado complemento das refeccións nos cenobios beneditinos. A cuestión semella indubidable a respecto de galiñas e capóns: *vid.* ANDRADE (2000<sup>2</sup>), *Monxes e mosteiros*, pp. 86-88. Os gansos que coidaban os *ansarios* celanoveses habían facer tamén parte do conxunto (*vid. supra*). Sexa como for, todo dependería do estritas que puidesen ser as comunidades monásticas neste senso e, polo menos, sabemos que dende o século XIII a relaxación a respecto da dieta e do xaxún aumentou: ID, *op cit.*, pp. 88-89; ID. (2009), «En el refectorio», pp. 54-57.

<sup>42</sup> Precisamente, un dos documentos citado anteriormente indicaba que se lle permitía aos monxes do mosteiro cisterciense de Sta. María de Sobrado, *pro victu et vestitu vel stipendiis*, recrutar —e por tanto requirir servizos desas tipoloxías— aos seus boieiros, vaqueiros, *equarios*, custodios dos rabaños e greas de animais, e tamén a carpinteiros e pedreiros, entre os *homines* que fosen habitantes das terras do seu couto, é dicir, das terras de Présaras: Sobrado-II, doc. 25 (1168) [tamén en LugoCD, doc. 107]. PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 163; PORTELA (1981), *La colonización cisterciense*, p. 99.

<sup>43</sup> Santiago, doc. 52 (an. [986]); Samos, doc. 58 (ca. 1009); Coruña, doc. 153 (an. 1063); RGU, doc. 6 (an. 1099) sobre o mosteiro de Sto. Antoniño de Toques —en Toques, doc. 3, o editor transcribe *uigarios* e *uigaríi*—; Sobrado-II, doc. 25 (an. 1168) [tamén en LugoCD, doc. 107]; Lourenzá, doc. 176 (s.d. [1227-1248\*], p. 220). \*Sobre a datación do inventario das rendas do mosteiro lucense de S. Salvador de Vilanova de Lourenzá, dise que foi elaborado en tempos dos condes don Rodrigo

→



conexión «campesiño–animal de tiro» unha especie de simbiose vital no día a día da explotación dos dominios señoriais, pero tamén na configuración da propia estrutura social da época.

Con todo, este *iugarius* parece máis frecuente no panorama castelán e leonés, e en especial nas estremaduras —xa vimos que mesmo a *villa* de La Alcoba estaba en Zamora, xunto ao Valderaduey, a 10 kms da capital—. Polo menos, ten unha maior presenza na documentación pertencente a aqueles lares e, sobre todo, na lexislativa, nos foros e forais concedidos ás aldeas e vilas da Meseta, cunha cronoloxía máis ben tardía para o noso traballo: do século XII en diante, aínda que con algunhas aparicións anteriores. A partir do estudo monográfico de Carlos de Ayala<sup>44</sup> sobre esta figura e as súas primeiras manifestacións podemos dicir que, en liñas xerais, os *iugarios* se amosaban como persoas sen terras propias, que só dispoñían da venda do seu traballo e servizo nos agros, nunha sorte de encomenda ou de dependencia persoal moi semellante á dos *iuniores de capite* —dos que xa falamos noutras ocasións— e que se situaban socialmente nos limiares da escravitude, nun réxime que podería ser considerado como de semiliberdade. Mesmo aparecían, ás veces, como os «vasalos dos vasalos»<sup>45</sup>, como «sub-dependentes»<sup>46</sup>. Unha posición subordinada que se tería incrementado a medida que foi

---

Gómez e dona Maior Afonso, dirixindo o cenobio un abade de inicial «P.». Seguindo o abadoloio que os editores publican ao inicio desa edición (Lourenzá, pp. 11-18), só se podería tratar de Pedro II (1202-1224) ou de Pedro III Gutiérrez (1227-1248). López Sangil aventura que don Rodrigo e dona Maior non terían casado antes do 1226 (LÓPEZ SANGIL (2005), *A nobreza altomedieval*, p. 168), polo que o inventario se situaría na prelatura o de Pedro III.

<sup>44</sup> Para un repaso xeral, tanto da atención historiográfica como da presenza dos *iugarios* nas fontes castelás e leonesas, véxase o estudo monográfico de AYALA (1993), «El yugero castellanoleonés». Sobre a cronoloxía, tamén nas fontes galegas estas mencións parecen máis frecuentes cara a plena Idade Media. Non é iso o que se desprende dos cinco casos da nota precedente, pois tres se situaban entre os séculos X-XI; porén, as referencias a «xugadas», é dicir, a terras denominadas así pola súa extensión («xugada» = extensión arable nun día por unha xunta de bois: MENÉNDEZ PIDAL (2003), *Léxico hispánico*, pp. 309-310, s.v. «jouada») e que obviamente debían estar en relación coa presenza e o traballo dos xugueiros, só aparecen de forma exclusiva a partir de finais do s. XII: *vid.* Sobrado-II, docs. 190 e 209 (an. 1189: *iugarias boum*; e an. 1219: *duabus iugariis*) e de novo, Lourenzá, doc. 176 (s.d. [1227-1248]: *duas iugatas*, p. 220; *de iugariam*, p. 225).

<sup>45</sup> AYALA (1993) «El yugero castellanoleonés», p. 26.

<sup>46</sup> ALFONSO (2007), «Exploring Difference within Rural Communities», pp. 91-98.



diminuíndo o réxime de explotación directa nas grandes propiedades. Cara a baixa Idade Media, o xugueiro, como moitos outros destes servidores especializados, foise convertendo pouco a pouco nun traballador tipo xornaleiro, precario pero asalariado libre —unha vez que se consolidou o tránsito cara situacións de carácter contractual, en lugar das prestacións forzosas de carácter servil que eran máis propias do alto medievo—<sup>47</sup>.

Como podemos ver, e como ocorría cos restantes exemplos citados en territorio galego, este tipo de *homines de servitio*<sup>48</sup> tamén era caracterizado pola súa especialización profesional. En concreto, unha especialidade que os convertía en meros labradores, en aradores de campos, e que os unía ao traballo con cadansúa parella de bois enxugada, de aí a súa denominación tirada de *iugum*. Unha función específica que, en consonancia coa súa posición social servil, é de esperar que lles tivese sido imposta dalgún xeito e esixida obrigatoria ou forzosamente<sup>49</sup>. Agora ben, a de boieiro ou «xugueiro» era unha especialización socio-profesional cun carácter peculiar, por canto a ninguén se lle escapa que o seu labor non precisaba de ningún tipo de habilidade ou capacitación especial, como si parece suceder coa maioría das cualificacións que vimos até o de agora. *Sine arte et sine ingenio* dicía literalmente de feito, xa á altura do ano 1222, o Foro de Toro, ao referirse a aqueles *iugarii* que non eran tenenceiros domiciliados e que, por tal causa —pola súa inferior posición social e a súa dependencia persoal ou servidume respecto doutras persoas— ficarían exentos das aportacións fiscais ao *concilium toresano*<sup>50</sup>. Acaso

<sup>47</sup> AYALA (1993) «El yuguero castellanoleonés», pp. 38-40.

<sup>48</sup> CARLÉ (1976), «Hombres de servicio», pp. 321-332.

<sup>49</sup> AYALA (1993) «El yuguero castellanoleonés», p. 29.

<sup>50</sup> Era ese o xeito de identificar no quinto precepto do foro toresano, concedido por Afonso IX, aos chamados *iugarii de quarto*, isto é, aos que, carentes de terras, recibían para o seu sustento e manutención un cuarto da renda do seu propio traballo. Os demais *iugarii* que vivisen en Toro, aqueles que, instalados familiarmente no seu casal, si contasen con algunha terra propia, si estaban en cambio obrigados a peitar, baixo certas condicións e segundo a súa categoría: [5]. *Iugarius medianarius pectet. Iugarius non pectet pro ortis nec pro vineis. Iugarius de quarto non pectet, et si dubitaverit in eo quod iugarius directus non est, curet sibi quod est iugarius sine arte et sine ingenio, et non pectet, FLRL, V.3-Toro: [5]* (ed lat. p. 166 e trad. cast. p. 167) (véxase tamén o



sexa por esa falta de cualificación, pola precariedade inherente ao seu estado, que a súa posición tan subxugada e sometida, encallada ao fondo da pirámide social do pleno e do baixo medievo, e que se equiparaba a todas luces coa dos escravos e escravas, estivese tan estendida como para chegar mesmo a atravesar o continente euro-occidental de sur a norte e a facer equivaler así, polo menos desde o punto de vista da estratificación social, aos *bovarii* británicos cos *iugarii* hispanos.

Ao mesmo tempo, a figura do *iugarius* pode servírnos como o perfecto nexo de unión co que avanzar no noso estudo, pasando daqueles que estaban obrigados a traballar coa cabana gandeira señorial aos vinculados directamente ao traballo agrícola. Por suposto, no que se refire á explotación dos campos a diversidade estatutaria e a condición social dos representados era aínda máis ampla, pois tanto os campesiños non-libres, coma os libres tenenceiros, como tamén os autónomos propietarios alodiais, todos sen excepción contribuían, dunha maneira ou doutra, á economía señorial. Non obstante, de novo as fontes nos achegan a presenza de certos traballadores especializados tamén dentro deste eido, vinculados a unha actividade agrícola concreta segundo o que era o produto principal do seu traballo e sometidos de maneira persoal e económica polos encargados de extraer o excedente da súa produción. Con tal descrición, destácanse dun xeito especialmente particular os *vinatarios*.

Non hai dúbida de que a explotación vitivinícola do territorio altomedieval galego tivo unha enorme importancia económica. A mención repetida e constante aos viñedos entre as propiedades, tanto entre as campesiñas como entre as señoriais, así o constata. A súa relevancia foi tal que, polo que agora nos interesa, nalgúns instituícións señoriais chegou ata o punto de clasificar separadamente aos *homines* encargados de traballar nas vides do gran dominio, outorgándoselles unha denominación propia, distinta da do resto de rendeiros. Así, a mención máis antiga de que temos constancia sobre

---

precepto [3] sobre o xugueiro con casa). *Vid.* AYALA (1993) «El yugero castellanoleonés», pp. 32-34, cita en n. 62.

os *vinatarii* é a referida aos 30 *homines* que lle foron entregados á igrexa de Santiago por Vermudo II no ano 985, para que *laborent in Uilla Uite* —de onde se desprende a súa domiciliación—<sup>51</sup>. Daquela trintena, cinco eran *uinatarios* e vinte e cinco *iuniores* e, precisamente, o salientable da escritura está nesa oposición, nesa distinción, a pesar de que indubidablemente todos eles facían parte do status servil. Mentres os primeiros tiñan unha especial ocupación no cultivo, mantemento, coidado e explotación das vides e do seu produto, os segundos carecían por completo de especialización agraria ningunha: os *iuniores* eran, xa que logo, campesiños rendeiros en xeral, «simples cultivadores, distinto dos dedicados á produción de viño»<sup>52</sup>. E iso non quere dicir tampouco que non puidesen posuír e traballar viñas, senón que o servizo e as rendas que se esperaban deles non dependía exclusivamente do produto daquelas, nin estaba tan delimitado como para os *vinatarios*. Neste sentido, un extenso e detallado inventario celanovés do ano 1004 rexistrou, ordenándoos segundo o seu lugar de habitación, aos individuos *qui ducant uinum de nostras uineas*, isto é, aos que traballaban os viñedos do mosteiro en diferentes lugares, xunto coa cantidade de viño que debían peitar<sup>53</sup>. Pois ben, como sería de esperar, moitos daqueles eran denominados *vinatarios* —ata en vinte ocasións se repite o cualificativo ao longo da escritura—, mais non todos. Entre os que debían pagar rendas en viño a Celanova tamén se contaba a *lenzarios*, *malatos*, *laboratores* ou, precisamente, a *iuniores*, o que demostra que aquela distinción non resultaba excluínente para o resto dos *homines de servitium*, senón que só especificaba o labor especializado que caracterizaba aos *vinatarios*.

Como podemos ver —e non é a primeira vez—, os monxes de S. Salvador de Celanova coidáronse moito de consignar por escrito cales eran todos os seus viñateiros, onde residían e canto viño tiña que demandarlles o cenobio. Se cadra a administración señorial foi máis eficiente nesta comunidade beneditina do que noutras, pero o que

<sup>51</sup> Santiago, doc. 53 (an. 985).

<sup>52</sup> ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 212.

<sup>53</sup> Celanova, doc. 240 (an. 1004) [CelanovaCD, doc. 272].

semella máis claro é que este mosteiro tivo un elevado control sobre os seus viñedos e sobre a súa produción vitivinícola e, o que é máis, unha importante cantidade de man de obra servil coa que traballalos, como por outra parte era necesario<sup>54</sup>. En efecto, á parte do citado caso compostelán que só nos falaba de cinco individuos, os viñateiros como operarios especialistas controlados polo señorío son figura exclusiva dos documentos do tomo celanovés. Mesmo podemos saber que un destes individuos, Eldebreo, á parte daquelas outras que traballaba para Celanova como viñateiro, tamén era propietario da súa propia viña —aínda que o sabemos xustamente porque, ao final, aquela viña acabou por chegar igualmente a mans dos monxes—<sup>55</sup>.

Fóra dos *vinatarios* non pareceu haber outro tipo de especializacións ocupacionais e de *servitium* para os *homines* dos nosos señoríos. Non é de estrañar, pois precisamente a actividade agraria había de ser a norma e non a excepción —que é o que semellan rexistrar todas estas denominacións específicas—. Parece fóra de toda dúbida que a inmensa maioría dos individuos dependentes obrigados a prestacións servís e ao pago de rendas, calquera que fose a súa condición xurídica e xa estivesen domiciliados ou non, pertencía ao campesiñado. Esa era a situación corrente. De feito, é seguro que tamén o foron practicamente tódolos anteriores —polo menos, tódolos que habitasen autonomamente—, mesmo a pesar de que aos ollos daquela institución de poder que exercía a súa autoridade sobre eles se lles catalogase polos especiais requirimentos e obrigas que debían nun tipo de servizo e cun produto en concreto.

Á parte dos produtores agrarios, dos gandeiros e de todos aqueles que servían en ou para as cocinas señoriais, as ocupacións servís abarcaban indiscutiblemente tódolos sectores económicos. De feito, non son para nada infrecuentes as referencias a traballadores artesanais de todo tipo, algúns dos cales sabemos con nítida certeza da

<sup>54</sup> «Al contrario que los campos de cereal, el viñedo no exige un gran equipo material ni una inversión en animales sino, más bien, una dedicación del esfuerzo humano a base de brazos abundantes», GARCÍA DE CORTÁZAR (1969), *El dominio del monasterio de San Millán*, p. 93, *vid.* también pp. 290.

<sup>55</sup> Celanova, doc. 209 (an. 997) [CelanovaCD, doc. 231].

súa non-liberdade xurídica e, máis aínda, mesmo da súa explotación escrava como veremos.

A medio camiño entre os dous sectores, entre o agro e o oficio artesanal, poderíamos clasificar aos xa mencionados *lenzarios*. Ao fin e ao cabo, estes non deixaban de ser servidores agrícolas, pois debían cultivar liño en importantes cantidades para poder así atender ás demandas que o axente señorial esixía deles. Porén, eran tamén uns individuos cuxa especialización ocupacional os convertía en artesáns, xa que a solicitude de rendas en lenzos implicaba moi posiblemente a transformación da materia prima vexetal e a elaboración e confección dunha manufactura téxtil, fose esta máis ou menos basta. Ocupación que afectaba principalmente ás mulleres<sup>56</sup>. Á parte dos celanoveses<sup>57</sup>, había tamén *lenzarios* de Guimarýes<sup>58</sup>, así como *homines* dependentes do mosteiro de Samos obrigados ao pago de rendas en lenzos<sup>59</sup>.

Da mesma maneira, antes de pasar revista aos traballos servís eminentemente artesanais e manufactureiros, resulta interesante destacar tamén aos *homines de alumenariis* que Vermudo II lle tería outorgado á igrexa compostelá, xunto cos restantes *casatis* e cos condados pertencentes a *Penna de Faro*, é dicir, ao distrito coruñés-brigantino. Así o recollía a *Exquisitio magna* de 1019 realizada baixo o mandato de Afonso V<sup>60</sup>. A referencia, unida como vemos á presenza

<sup>56</sup> WICKHAM (2013), *El legado de Roma*, p. 647. Sobre o traballo das mulleres no ámbito téxtil ao longo da Idade Media, véxase esp., HERLIHY (1990), *Opera muliebria*, pássim.

<sup>57</sup> Exemplos do cobro de rendas en lenzos poden atoparse en Celanova, caso dos xa citados *lenzarios*, que tamén estaban obrigados a cumprir co pagamento de certas cantidades de viño ou os habitantes dos casais de Canedo que os debían pagar nas letanías de maio: Celanova, docs. 240 e 243 (an. 1004 e s.d.) [tamén en: CelanovaCD, docs. 272 e 239].

<sup>58</sup> Habitaban entre os ríos Ave e Selho e estaban obrigados a servir á *casa de Vimaranes*, pois de non facelo deberían abandonar as *villae* en que moraban, unha cláusula que xa nos resulta familiar: PMH, doc. 420 (an. 1059) [LM, doc. 45; VMH, doc. 45].

<sup>59</sup> Os *homines* que debían pagar *tributa lenzalia* son rexistrados en Samos, doc. 47 (s.d.). Así mesmo, o *Voto de Santiago* nas parroquias da propia xurisdición samonense, unha vez suprimido trala morte do rei Afonso V, limitouse ao longo do século XI ao pagamento dun censo en bragaís de lenco: *ibíd.*, doc. 246 [1074-1091] (sobre a data deste documento, dicir que houbo de ser redactado en tempos do abade Fromarico, pois os tres prelados que o antecederon eran citados na escritura, *vid.* LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 182-3, n. 207).

<sup>60</sup> Santiago, doc. 61 (an. 1019): *Octauum. Testamentum domni Ueremudi principis, de Penna de Faro cum suis comitatibus et casatis et hominibus de alumenariis, quomodo in cartis resonat et*

de *casatis*, é dicir, de membros do status servil —moi probablemente non-libres como xa comentamos noutras ocasións a respecto da aparición deste termo—, apunta cara un tipo de dependentes que tal vez puideran estar vinculados ao propio mantemento do faro, torre e fortaleza, con respecto da súa iluminación. Un aspecto sen dúbida fundamental para o tránsito marítimo, pero tamén para a organización das defensas militares ante calquera posible ataque exterior. Razóns demais para individualizar e darlle nome propio aos que desenvolvesen tal tarefa, distinguíndoos do resto dos *homines* dependentes que habitaban na terra ou *commisso* de Faro. Un servizo de novo moi particular e especializado, que revestía dun certo labor artesanal e destreza no dominio dos lumes, ao tempo que era sen dúbida tamén un traballo vinculado á obtención e transporte do material combustible necesario.

Se pasamos xa aos restantes mesteirais, novamente serán os inventarios e rexistros de listas de individuos con obrigas servís —esta tipoloxía escrituraria que se amosa case coma un fetiche para a nosa temática de estudo—, os que nos volvan proporcionar o mellor baluarte para a defensa das nosas afirmacións. En efecto, se comezabamos este epígrafe cun dos máis mencionados ao longo deste traballo, como foi o dos *pistores* de San Rosendo de Celanova, toca agora pechar botando a vista a outro dos inventarios máis manidos —e dos máis tardíos— da nosa selección documental. Falamos por suposto da xenealoxía dos escravos mouros de Sobrado, traídos polos monxes da comunidade cisterciense.

A *Genealogia sarracenorum Superaddi* inclúe entre as súas filas a múltiples escravos e escravas caracterizados ocupacionalmente —case dúas ducias—. Só da primeira xeración, á parte do forneiro Mafumate citado —*vid. supra*—, rexistrábanse até tres pedreiros —un deles *galego*—, un carpinteiro e dous tecedores (*teixilanus-textor*). Entre a xeración dos fillos e a dos netos aparecían do mesmo xeito outros dous peleteiros, tres tecedores, un zapateiro, dous carpinteiros máis,

---

*eciam testametis; seu et uillam Recelli cum suis hominibus, qui ibi seruire debuerunt; et uillam Lacitorio cum suis hominibus...*



un vidreiro e ata cinco ferreiros<sup>61</sup>. Como podemos ver, moitas funcións vinculadas co traballo téxtil. Neste sentido, é preciso recordar que o de Sobrado na súa etapa cisterciense foi un claustro no que a explotación directa debeu ser maioritaria, polo menos inicialmente<sup>62</sup>, razón pola que posiblemente non podemos detectar a presenza daqueles campesiños *lenzarios* dependentes que si había noutros cenobios. O que o inventario certifica é que o liño colleitado nos *linares* do mosteiro foi indiscutiblemente transformado, en proporción imposible de determinar, por man de obra sen liberdade que traballaba cos teares de propiedade sobradesa instalados nos talleres e nas granxas deste claustro.

Do mesmo xeito, o rexistro na nómina dun zapateiro e dunha parella de peleteiros —estes ademais irmáns [G1 en Anexo 3]—, reflicte ao mesmo tempo que tales individuos estaban totalmente a expensas das esixencias dos monxes. Isto é, que a súa dedicación servil o que buscaba era satisfacer as necesidades da comunidade —e do mercado— en cada momento, en función da conxuntura, e non tanto «unha posible capacidade de organización da actividade no marco familiar»<sup>63</sup>. En efecto, a súa dedicación artesanal, aínda que nalgúns casos foi transmitida de pais a fillos, noutros, como ocorre xustamente cos tres mencionados, non sucede así en absoluto<sup>64</sup>. Así mesmo, sobra dicir que, se os tecedores empregaron a materia prima vexetal, a cargo daquel zapateiro e daqueles dous peleteiros estaba o traballo do coiro e das peles de orixe animal, produtos derivados da extensa cabana gandeira xa comentada. Unhas peles coas que, en troques, a catedral de Oviedo obrigaba a elaborar pergamínos a algúns

<sup>61</sup> Sobrado-II, doc. 108 (ca. 1200) (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91), *vid.* tamén en Anexo 3 tanto a transcripción do texto como as árbores xenealóxicas derivadas del.

<sup>62</sup> PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 117-118 e 197; PORTELA (1981), *La colonización cisterciense*, pp. 100-103.

<sup>63</sup> PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», p. 473. *Cit.* en FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, p. 96, n. 168.

<sup>64</sup> Os pai dos *pelitarios* Pedro Xil e Tomás, os dous bautizados e convertidos ao cristianismo, foi o pedreiro Ali, do mesmo xeito que despois Pedro tivo un fillo ferreiro e Tomás outro que sería tecedor [G1]; pola súa parte, o *sutor* Petrus Lufas foi fillo en cambio dun carpinteiro, Xoán Zada, que fora traído de terras portuguesas [G11].



dos seus non-libres: aos da *casata de Martino Tructiniz*<sup>65</sup>. É dicir, a constatación perfecta, non só do amplo abano de actividades fornecidas pola man de obra carente de liberdade, que tamén, senón, e sobre todo, de que a organización de todo ese traballo servil foi moi distinta segundo a institución. Mentres os monxes de Sobrado descartaban unha organización familiar das ocupacións artesanais, na sé asturiana esta era, polo contrario, a norma para establecer o reparto de tarefas entre os seus servidores, ao facelo mediante *casatas*.

Deixando a un lado o ámbito téxtil, como se desprende das ocupacións mencionadas un pouco máis arriba, o outro sector máis claramente representado na *Genealogia* foi o da construción. A presenza frecuente de escravos canteiros, de carpinteiros, de ferreiros —aínda que estes tamén proporcionarían ferramentas agrícolas e certos elementos do enxoval— e, por suposto, da excepcional mención ao *vitriarius*, reflicten con total nitidez este importante grao de especialización construtivo. Todas esas eran ocupacións imprescindibles para completar o panorama do equipo de servidores dunha institución con tanta vocación autárquica como a destes centros claustrais. Pero éranos moito máis, se cabe, precisamente no caso de Sobrado por esta época. Abofé, a redacción deste inventario xenealóxico coincide exactamente co momento da construción das dependencias monásticas da casa central, das novidosas granxas ou da propia igrexa de Santa María<sup>66</sup>. Unha igrexa na que, sen dúbida ningunha, tivo que traballar aquel vidreiro chamado Martiño, pai de tres fillos xunto a Elvira Arias, quen á súa vez era filla de Bofada e de Zeina, dous dos escravos traídos de terras portuguesas [G7].

A documentación sobradesa, a pesar do seu importante peso cuantitativo, non se detén moito en referencias a esta reconstrución total do cenobio, sucedida unha vez que foi habitado por aqueles renovadores frades do Císter, chegados directamente desde a propia

<sup>65</sup> De Salzedo, de Sancte Iacobe, de Infesta, *casata integra de Martino Tructiniz de pergamino facere*, Oviedo, doc. 139 (an. pre-1118) [Oviedo-LTO (481-483 y 494-495)].

<sup>66</sup> PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 181; PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», pp. 460-461; ID. (1993), *De Galicia en la Edad Media*, pp. 57-58. VALLE (1982), *La arquitectura cisterciense*, vol. 1, pp. 66-71.

abadía de Claraval co abade don Pedro á fronte. Porén, si que nos permite saber que as obras se estenderon ao longo de varias décadas, partindo seguramente do momento máis inmediato á súa chegada, o 22 de marzo de 1142, pouco despois de terse confirmado a cesión das propiedades por parte dos condes de Traba<sup>67</sup>. Así, no ano 1168, o rei Fernando II concedíalle á congregación unha terceira parte, da metade que a el lle correspondía pola moeda labrada na ceca de Compostela, ao tempo que engadía tamén outras 10 marcas de prata anuais procedentes das rendas de *ipso burgo quod populo in ripa Tamares*, é dicir, da vila de Noia, e que haberían de ir destinadas, precisamente, *ad opus Sancte Marie*<sup>68</sup>. Só tres meses despois, nesa mesma anualidade, podíase confirmar que non só a igrexa, senón tamén o mosteiro estaban xa en construción simultánea<sup>69</sup>. E aínda en 1216 parecía facerse mención aos traballos construtivos<sup>70</sup>. Frei Mauricio Carbajo, o compilador do *Cronicón* de Sobrado no século XVIII, que xa se facía eco destas mesmas noticias —e mesmo engade algunha outra non incluída no tomo—, dubidaba que a erección das edificacións románicas se puidese ter prolongado tanto, de 1142 a 1216<sup>71</sup>. Porén, hoxe si parece aceptarse como bastante probable un intervalo aproximado 1150-1220, polo menos para Santa María, mentres que as obras do claustro monástico seguramente se

<sup>67</sup> Sobrado-II, doc. 11 (1142-feb-14). *Vid.* PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 115-116; PORTELA (1978), «La propiedad, el trabajo y los frutos de la tierra», p. 165.

<sup>68</sup> Sobrado-II, doc. 29 (an. 1168).

<sup>69</sup> *Ibid.*, doc. 25. (an. 1168): volvíase facer referencia ás obras nas construcións sobradesas, tanto na igrexa coma no cenobio: *ad opus ecclesie et ad opus monasterii Superadii*.

<sup>70</sup> SobradoFP, doc. 4 (an. 1216): *Et hoc facio pro remedio anime meae et parentum meorum, quorum fuit hereditas, ad opus Ecclesiae et ad illuminanda altaria, et ut conuentus annuatun hanc inde pitantiam in die sancto Paschae, et ut misericors Deus liberet me de peccato quod fecit teniendo illam iniuste*.

<sup>71</sup> CARBAJO (1900-1904), *Cronicón*, ff. 218v-221r. O freire trataba de refutar que o mosteiro puidese estar arruinado e destruído á chegada do Císter e, facéndoo, engadía a referencia a unha escritura de 1213 que non pareceu ser copiada nos tomos, outorgada por Tareixa Vermúdez, na que mandaba ser inhumada en Sobrado e outorgaba bens *ad opus claustru faciendum* (*ibid.* f. 210v). Todas estas referencias á edificación do Sobrado cisterciense foron rexistradas, como non podía ser doutro xeito, xa por M. C. PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, p. 181, n. 121. *Vid.* tamén PALLARES e PORTELA (1993), *De Galicia en la Edad Media*, pp. 64-65.

prolongarían aínda por algúns anos máis —arredor doutras dúas décadas—<sup>72</sup>.

Polo que se refire ao rastro material de todo este complexo románico, é preciso ter en conta que a edificación barroca reduciu moi notablemente as trazas daquela arquitectura medieval visibles na actualidade. Non obstante, aínda se pode percibir perfectamente a calidade dos traballos realizados, tanto dende o punto de vista artístico como do meramente funcional e arquitectónico, a través da sala capitular, da imponente cociña ou da austera e reducida capela funeraria de San Xoán, a única da igrexa de Santa María que aínda conserva, ben que alterada, a súa factura románica. Trátase dunha pequena estancia rectangular, que se abre no lado norte do cruceiro, cuxa única decoración está presente nos capiteis das columnas á súa entrada, nunhas pequenas e sinxelas ménsulas, así como en tres relevos tallados en senllas tres doelas dun dos arcos faixóns que conforman a súa bóveda apuntada<sup>73</sup>. Destes tres motivos, situados no intradorso do arco, cabe destacarse especialmente un (fig. 1), debido á súa potencial influencia musulmá. Un relevo que xa José Carlos Valle puxo hai unhas décadas en probable relación cos escravos de procedencia andalusí documentados:

---

<sup>72</sup> Cf. VALLE e NUÑO (2013), «Sobrado», pp. 1178-1180: José Carlos Valle vincula a chegada cara o ano 1150 dun *faber*, chamado Alberto, como o momento da planificación e comezo efectivo das obras, as cales estarían en marcha con seguridade a máis tardar en 1151. Así mesmo, segundo o mesmo autor (VALLE (1982), *La arquitectura cisterciense*, vol. 1, pp. 73-81), a cronoloxía para a construción das restantes dependencias do cenobio, polo menos das hoxe conservadas, non debeu ir moito máis alá de 1240.

<sup>73</sup> Sobre as edificacións e restos románicos sobradeses: VALLE (1982), *La arquitectura cisterciense*, vol. 1, pp. 66-92, vol. 2, pp. 7-38; VALLE e NUÑO (2013), «Sobrado», pp. 1177-1184. Sobre a capela de San Xoán en concreto e a súa función funeraria: VALLE (1982), *op. cit.*, vol. 1, pp. 71-73 e ID. (1986), «La capilla de San Andrés», pp. 100-103 y 117-119.

Un entrelazo simple que conforma unha estrela irregular na que se inscribe outra de cinco puntas, un motivo de evidente proxenie musulmá, nada anómalo nun cenobio no que desde mediados do século XII, como xa vimos, se documenta a presenza de *mauri*, algún, reteñamos o dato de novo, co significativo título profesional de *petrarius*<sup>74</sup>.



Fig. 1. Motivo entrelazado con estrela inscrita. Relevo da capela románica de San Xoán ou dos Ordóñez (2º arco faixón desde a entrada, 2ª doela). Igrexa de Santa María de Sobrado (Foto propia, 2016).

Resulta imposible saber se o autor de tales obras puido ser algún dos *petrarii* musulmáns da xenealoxía servil (Ali ou Pedruchi [G1 e G4]) ou se o tería sido un descendente deles —pois esta capela parece que foi construída uns anos despois da confección do propio inventario xenealóxico<sup>75</sup>—; do mesmo xeito que tampouco se aquela influencia artística se puidera ter difundido a Sobrado por algunha outra vía. Porén, non deixa de ser digno de salientar que a comunidade monacal se valse de man de obra escrava procedente do sur peninsular para levantar o seu complexo e que, precisamente, algunha das decoracións aínda hoxe conservada proxecta unha certa influencia ou tendencia islamizante.

<sup>74</sup> VALLE e NUÑO (2013), «Sobrado», p. 1180. *Vid.* tamén as referencias da nota precedente. Para outras imaxes da capela, os seus relevos e o resto de elementos decorativos: VALLE (1982), *La arquitectura cisterciense*, vol. 2, pp. 13-19.

<sup>75</sup> «Dadas sus particularidades estructurales y decorativas, cabe datarla en torno a 1230, con posterioridad, pues, a la fecha verosímil de terminación de las obras de la iglesia comunitaria», VALLE PÉREZ e NUÑO GONZÁLEZ (2013), «Sobrado», p. 1181.

Por outra banda, aínda que o caso de Sobrado sexa o máis destacable por esa afluencia de man de obra servil especializada e condensada nun único documento, non é por suposto unha excepción entre as institucións analizadas. Non polo menos no tocante ás ocupacións na construción. De feito, nin tan sequera os carpinteiros, pedreiros ou ferreiros que se habían de ver obrigados a traballar para Sobrado se limitaron aos traídos de lonxe, como demostra a mesma documentación sobradesa<sup>76</sup>. Tamén entre os *homines de Cellanova* había varios *carpentarios* e *ferrarios* documentados na primeira metade do século XI, habitando tanto na mesma Celanova como noutras das *villae* baixo o seu dominio, caso de Cexo (Verea), de Baroncelle (Verín) ou da mandación de *Frogan*<sup>77</sup>. Así mesmo, había tamén un *karpentario* entre aqueles serviciais —xa citados— que o bispo Cresconio lle entregara á igrexa de Santa Eulalia de Iria no ano 1063<sup>78</sup>.

Ben distinta é a cousa no caso do sector téxtil. Á parte dos mencionados *lenzarios*, a especialización artesanal neste campo si brilla pola súa ausencia de maneira transversal na documentación do noso territorio e para o marco cronolóxico do noso traballo<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Lembremos de novo que os monxes de Sobrado obtiveron o recoñecemento de poder recrutar —e por tanto requirir servizos— aos seus boeiros, vaqueiros, *equarios*, custodios dos rabaños e greas de animais, pero tamén a carpinteiros e pedreiros, entre os *homines* que habitaban nas terras do seu couto de Présaras, Sobrado-II, doc. 25 (1168) [tamén en LugoCD, doc. 107]. *Vid.* PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», pp. 461. Así mesmo, xa o dixemos, *vid. supra*, un dos tres pedreiros rexistrados na xenealoxía era precisamente *galego*, en concreto Xoán Pombo, que xunto a Axilina, escrava musulmá que logo do bautismo recibiría o nome cristián de María Pérez, tiveron unha filla que tamén se había chamar María: Sobrado-II, doc. 108 (ca. 1200) (CDBRAG, t. III, doc. 28, pp. 89-91) e en Anexo 3, cadro [G4].

<sup>77</sup> Celanova, doc. 239 [an. 1044-1047]: *filios de Seila, qui fuit carpentario de Cellanova; Froylo, nepto de Iakinto carpentario de Ceio; [...] mulier de Leovegildo pinto nomine Eileova filia de Nezero carpentario; ibid.*, docs. 152 e 468 (an. 1026); *Baltario ferrario e Piniolo ferrario* (entre os *homines* de Celanova en Baroncelle: cabe indicar que é difícil saber se esta referencia é un cualificativo ou simplemente un apelido profesional, xa que a maioría dos *homines* rexistrados neste listado posúe un antropónimo de dobre elemento); *ibid.*, doc. 159 [an. 1025-1040]: *Vidisclro, quos tenet Ero Vidscliz est carpentario; ibid.*, doc. 146 (s.d.): *Totos istos homines sunt karpentarios de Frogan*.

<sup>78</sup> *Karpentario Daniel, cum compar et filios*, Coruña, doc. 153 (an. 1063) [tamén en: LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 428-429].

<sup>79</sup> Unha simple pescuda a través do buscador proporcionado polo proxecto CODOLGA (<<http://corpus.cirp.es/codolga>>), permite constatar a ausencia destacada doutros *peltarii*,

Entendemos que o que isto significa é que a produción téxtil estaba restrinxida ao marco familiar campesiño, como unha actividade ou un servizo de carácter complementario ás ocupacións centrais no agro, así como tamén ao traballo dos escravos e escravas domésticos —no caso daquelas facendas que os posúisen—. É dicir, sen que tal actividade supuxese unha especial atención, nin unha relación produtiva organizada que estivese destinada a satisfacer un mercado máis amplo que o estritamente local. Iso si, esa especial atención, en troques, si que a puxeron os monxes da comunidade sobradesa, á vista do elevado número de teceláns servís que vimos de comentar. Se cadra era o reflexo dunha superior vontade comercial e dun maior agoiro por desenvolver un proceso de fabricación capaz de xerar excedentes comercializables. Unha vontade que, polo menos no que respecta aos excedentes agrarios, si que está plenamente constatada e documentada<sup>80</sup>.

Por último, e unha vez que puidemos comprobar a cantidade de *homines de servitium* que, definidos pola súa ocupación principal, debían prestar servizos para satisfacer as necesidades da mesa señorial, das súas terras, do mantemento dos seus semoventes e das súas edificacións, ou do abastecemento de produtos artesáns e outros utensilios e ferramentas manufacturadas, toca rematar esta relación con outro servizo completamente básico: o transporte. Xa dixemos que o coidado e as prestacións a render vinculadas cos animais tiveron que estar sen dúbida destinadas tamén —á parte, por suposto, do resto de posibilidades xa consignadas—, ao seu guiado e utilización como medio de transporte; nomeadamente, no que respecta ao carrexo de mercadorías, como así houbo de suceder coas bestas de carga. En efecto, en palabras de García de Cortázar, o transporte foi «a principal

---

*teixilarii, textores, sutores, zapatarios*, etc. que non sexan os da *Genealogia sarracenorum*. E non só dos que denotan una posición social servil, senón que, unha vez filtrados os resultados, eliminando referencias onomásticas —toponímicas e antroponímicas—, son tamén nulas as mencións de artesáns con tales cualificativos, agás polo que se refire aos zapateiros, dos que si se atopa algún vinculado a ámbitos urbanos ou catedralicios, como por outra parte cabería esperar.

<sup>80</sup> Sobre a actividade comercial das comunidades cistercienses galegas e sobre a súa relación cos mercados de urbes e vilas, *vid.* PORTELA (1981), *La colonización cisterciense*, pp. 113-116.



dificultade no marco da economía señorial»<sup>81</sup>. Unha afirmación especialmente certa ademais no caso dos grandes dominios. É dicir, no desas complexas estruturas señoriais nacentes ao longo do noso período de estudo, que contaban con posesións espalladas por todo o territorio e situadas a decenas e mesmo a centenas de quilómetros da casa central. Unhas posesións, que debían ser administradas e controladas por unha rede polinuclear e xerarquizada de centros secundarios, encargados da recolección das rendas e dos produtos debidos polas familias campesiñas dependentes, nas súas respectivas áreas de influencia, para abastecer en última instancia á cabeza do señorío. Pensemos por exemplo en priorados, decanías e igrexas, no caso dos dominios monásticos; en pazos, castelos, torres ou outros establecementos señoriais, no que se refire á gran propiedade da aristocracia laica<sup>82</sup>. A imprescindible relación e conexión entre tódolos polos desa tupida rede, dende o labrador máis humilde até o abade, o bispo ou o conde situado no seu epicentro, fixo do transporte e das comunicacións unha cuestión absolutamente esencial para a mobilización de todas esas mercadorías e produtos que afluían e que debían circular en ámbolos dous sentidos. En definitiva, crucial para o funcionamento de todo o sistema económico.

No seu estudo das producións dun dominio como o de San Millán de la Cogolla, que respondía perfectamente ás características dese

---

<sup>81</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR (1969), «El dominio de San Millán», p. 296.

<sup>82</sup> Nin sequera tiveron que ser só os dominios máis poderosos do territorio noroccidental peninsular os que responderon a este modelo. Estratexias moi semellantes de funcionamento e organización, aínda que fosen a menor escala, se detectan tamén en institucións de menor entidade, como así se extrae do estudo do dominio dun mosteiro familiar como o lucense de Santiago de Barbadelo (Sarria), que á altura do ano 1009, unhas tres décadas despois da súa fundación, controlaba una rede de até 17 igrexas e mosteiros menores, dos que, ademais, catro recibían a expresiva denominación de *casis maioribus* (Samos, doc. 64, an. 1009; *vid.* tamén docs. 61 e 58, an. 976 e [1009]). Un dominio, o de Barbadelo, o suficientemente importante como para manter a súa relevancia e parcial autonomía como priorado de Samos até as portas mesmas da desamortización e da exclaustración da época contemporánea (ARIAS (1992), *Historia del monasterio*, pp. 203-204 e 366, n. 3; ID. (1968), «Un abadologio, p. 230). Porén, un dominio tamén o suficientemente feble como para ter sido anexionado e absorbido por Samos ao longo do século XI, pouco tempo despois de ter comezado a súa andadura histórica, converténdose por tanto á súa vez nun deses polos secundarios que conformarían o señorío samonense. SÁNCHEZ-PARDO e FERNÁNDEZ FERREIRO (2019), «Monasterios familiares y espacios agrarios», pp. 105-136.



modelo que acabamos de describir, García de Cortázar dá-lle soporte documental á citada afirmación sobre a importancia do transporte para o funcionamento daquel señorío cunha evidencia manifesta: á altura do ano 1240, e a pesar de que a maioría das prestacións servís en traballo reclamadas polo mosteiro rioxano xa foran redimidas por rendas e censos, as vinculadas co transporte aínda non desapareceran e serían, xa que logo, as últimas en facelo<sup>83</sup>.

Nos textos galego-portugueses altomedievais, que conforman o núcleo da nosa investigación, noticias que se refiran a un tema tan específico coma este son verdadeiramente escasas. Mais, aínda así, podemos chegar a constatar a presenza dun dos escravos (*puer*) do rei Vermudo III, co encargo de dirixirse xunto con 25 asnos (*iumentis*) ata a vila de Gomariz, en pleno Ribeiro de Avia (Ourense), para recoller o viño do monarca<sup>84</sup>. Do mesmo xeito que, uns anos antes, á altura do 984, o mosteiro coimbrán de Lorvño recibía de parte de dona Tegra a doazón dun terzo da vila de Gondelim (Vilacova) e o seu porto fluvial no Mondego, xuntamente cun *servus* barqueiro chamado Astruario e a súa familia; os cales alí habitaban e serían destinados a render, para o abade lorvanense, o mesmo tipo de servizos *cum illos barcos qui sunt in ipso porto*, que durante xeracións xa lle renderan á familia da outorgante<sup>85</sup>. Transporte por terra e transporte fluvial; transporte de mercadorías e, posiblemente no segundo caso, tamén de persoas; transporte, en definitiva, servido igualmente de maneira obrigatoria por persoas carentes de liberdade. Se avanzamos no tempo, cara os séculos plenomedievais, os contratos de aforamento agrario tamén

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 296, n. 204; sobre a supresión e substitución das prestacións, *vid.* pp. 328-330.

<sup>84</sup> Santiago, doc. 67 (1032). Os recadadores veríanse asaltados polo rebelde Sisnando Galiániz, quedando *semiuiuos* da malleira recibida, e vendo como os atacantes mesmo lle cortaban as orellas e o rabo aos seus animais. LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 214, n. 302.

<sup>85</sup> *PMH*, doc. 139 / Lorvño, doc. 48 (an. 984): *Et adicio aduc uobis meo seruo, nomine Astruario, qui fuit seruo de parentes uel abios meos, et omnes filii uel nepti eius, de ipsi iam dicto Astruario, ut uiuant in ipsa uilla illos seruos et qui sedeant ibi sub manus domino Primus, abba, et collegio fratrum; et qui seruiat cum illos barcos qui sunt in ipso porto sub manu ipsius abbatis, pro remedio anime mee. Vid. tamén ISLA (1992), La sociedad gallega*, p. 211. Outro barqueiro, desta volta pertencente ao señorío de Guimarýes e habitante na vila de Soutelo (Vila Verde), xunto ao río Cávado, e que tamén debía ser de orixe servil pois era cualificado de *nostro barcario*, en *PMH*, doc. 183 (an. 999) [*LM* 24; *VMH* 344].

contemplarían entre as súas cláusulas a obriga de que os campesiños cesionarios e cultivadores —agora xa libres, pero sometidos a vasalaxe, como corresponde á nova época—, se encargasen de transportar o montante das súas rendas ata os centros receptores. Unha fórmula practicamente imprescindible para poder reducir os elevados custos que supuña a xestión e a recadación da renda cando debía ser pagada en especie e non en diñeiro —os 25 animais, xunto a un *puer regis* e a un individuo recadador, necesarios para recoller o viño do Ribeiro de Vermudo III exemplifican á perfección eses custos—<sup>86</sup>.

Como se desprende de tódolos exemplos até aquí vertidos, esta detallada tipoloxía servil estivo sempre en relación cos grandes propietarios; cos axentes señoriais máis poderosos da aristocracia laica e da nobreza eclesiástica. Non se pode soste outra interpretación. Abofé, é de supoñer que en casas de menor importancia, naquelas dos privilexiados menos puxantes ou, por suposto, aínda menos nas do campesiñado que puidese chegar a contar con man de obra servil, a presenza de persoas sen liberdade non podía ser tal como para que os traballos que se lles requirisen estivesen especializados até o punto de os definir e clasificar. Alí onde os houbo, os seus brazos houberon de ser útiles en tódalas facetas e a súa axuda necesaria para calquera ámbito da economía familiar, segundo as necesidades do momento. Non só iso, este tipo de escravos/as desenvolvían en moitos casos, como puidemos ver, tarefas máis propias dos domésticos que dos campesiños arrendatarios, un aspecto que non deixa de imposibilitar aínda máis que os menos potentes —de entre os poderosos— contasen con moitos servidores destas categorías tan minuciosamente delimitadas. Só a súa propia manutención xa llelo impediría.

Agora ben, no caso dos grandes propietarios rurais a cousa era moi distinta. A súa riqueza non só lles facultou para posuír importantes cantidades de individuos sen liberdade, chegando mesmo a clasificalos segundo o tipo de prestacións que debían de satisfacer; senón que ademais, facendo uso da súa gran capacidade inmobiliaria, puideron mesmo domiciliar a moitos deles e convertelos en rendeiros

---

<sup>86</sup> *Vid.* Ríos (1993), *As orixes do foro*, pp. 135-140.

autónomos, mantendo o mesmo tipo de obrigas e de servizos que os caracterizaran. Dese xeito, evitaban tanto os citados problemas da manutención permanente, como tamén os do seu abastecemento, ao potenciar a súa reprodución familiar e a translación hereditaria a perpetuidade do seu status.

Asemade, xa o vimos en capítulos precedentes, aquela mesma potencia inmobiliaria foi medrando. Primeiro, pola vía de absorber e engrosar no seu seo cada vez máis propiedades, froito do seu alleamento de parte, sobre todo, do campesiñado libre —fosen cales foren as motivacións en cada caso, que agora non nos interesan—. E segundo, pola vía da obtención de exencións e inmunidades coas que certificar os seus privilexios xurisdicionais. Tal expansión, tanto territorial coma política, transformaba a aquelas mesmas familias campesiñas en usufrutuarías e en tenenceiras deses grandes dominios, nun proceso de señorialización que lles permitiría chegar a requirir prestacións en traballo moi semellantes ás dos non-libres, tamén deses individuos, a pesar do seu status inxenuo. O exemplo paradigmático, xa no século XII, cando este proceso parece próximo ao seu termo, foi como xa vimos o da comunidade cisterciense de Sobrado. En efecto, ao mesmo tempo que os monxes adquirían escravos para certos oficios e que, co paso do tempo, os integraban e instalaban nas terras do cenobio, obtiñan tamén a potestade e o privilexio de, dentro do seu couto xurisdiccional das terras de Présaras, requirir ese mesmo tipo de prestacións dos demais *homines* que alí vivían, e que quedaban desa forma baixo a súa órbita político-xudicial<sup>87</sup>.

Non hai dúbida ningunha de que Sobrado satisfizo as súas necesidades de traballadores para a crección das novas edificacións por ámbolos dous camiños, tanto a través das prestacións de servizos en traballo por parte dos dependentes que habitaban en Présaras, como coa adquisición de escravos procedentes de mercados afastados. Precisamente, a procura desa comentada regalía/privilexio por parte dos monxes sobradeses estivo, segundo Portela e Pallares, destinada exclusivamente á atención das novas construcións monásticas. É dicir,

---

<sup>87</sup> Vid. Sobrado-II, doc. 25 (1168) [tamén en LugoCD, doc. 107] e cf. *ibid.*, doc. 108 (ca. 1200).

que non só o recrutamento de pedreiros e carpinteiros se vincularía coas obras, senón que tamén esa referencia expresa a boeiros, a vaqueiros, a eguarios e a custodios das greas animais, estaría máis en relación coas actividades do transporte e o carrexo, que tal vez con outros dos posibles destinos daquel mesmo tipo de ocupacións<sup>88</sup>. Chegados a este punto, mesmo poderíamos especular coa posibilidade de que ese lote de primeiros escravos musulmáns, profesionalmente capacitados, se cadra incluso máis habilidosos, chegase a exercer un certo labor instrutivo e de ensino para aqueloutros campesiños locais menos destros, dos recrutados por Sobrado a efectos de cumprir con tarefas equivalentes. Iso si, aínda que esta parece unha hipótese plausible, tampouco debemos caer no erro de xeneralizala e de pensar que se trataba sempre de persoas cunha habilidade especial. Polo contrario, na inmensa maioría dos casos, de seguro que a caracterización dun individuo servil por medio dunha ocupación especializada se debía, única e exclusivamente, aos servizos e as rendas que lle debía entregar ao seu señor<sup>89</sup>.

En conclusión, a afluencia de toda esta relación de traballadores e ocupacións, na inmensa maioría dos casos vencelladas a persoas sen liberdade, aínda que non sempre restrinxidas unicamente a eles — como xa estamos acostumados a comprobar a estas alturas do estudo —, formaba parte dos grandes dominios patrimoniais rurais e desa economía simbiótica, case autárquica, que os definía. Unha oferta diversificada de traballadores especializados, que eses axentes señoriais procuraban atopar no interior dos límites das súas propias posesións e daqueles territorios que se atopaban baixo o seu control e autoridade, para amarralos así ás relacións sociais de dependencia. Unha importante nómina de persoas que, en realidade, estivo máis adscrita a un servizo específico, do que a unha terra<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> «Importa destacar el reconocimiento que en este documento [Sobrado-II, 25] se hace de la capacidad del monasterio para reclutar entre los habitantes de su coto *carpentarios et petrarios et buarios et vaccarios et equarios*, es decir, la mano de obra necesaria para el transporte y el trabajo de los materiales constructivos», PALLARES e PORTELA (1993), *De Galicia en la Edad Media*, p.65

<sup>89</sup> ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 212.

<sup>90</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1556.

## 9.2. SERVIZOS, CARGAS, OBRIGAS E RENDAS

Antes de rematar con este epígrafe, queda por comentar brevemente un aspecto intrinsecamente relacionado co anterior e que en parte xa foi retratado, pero que precisa aínda de ser complementado. Referímonos a unha das cuestións máis interesantes da documentación altomedieval conservada; un aspecto definitorio e básico da sociedade deste período e, seguramente, o elemento central da relación feudal, a saber: a renda e os tributos.

Certamente, ao inicio deste traballo, e seguindo o marco teórico solidamente asentado por Chris Wickham, falabamos daquel «choque» entre dous modelos ideais de organización económica, entre dúas lóxicas estruturais, a do modo de produción campesiño e a do modo de produción feudal, entre as que tería pivotado a sociedade altomedieval cunha tendencia cada vez maior á imposición da segunda sobre a primeira. Indicabamos que o modo feudal se centraba na existencia dun poder señorial —non importa agora se a escala da súa acción era local, rexional ou macrorrexional— con capacidade para poder impoñer, de maneira coercitiva, a exacción do excedente campesiño<sup>91</sup>. Pois ben, un aspecto moi salientable desa masa documental que representa a principal ferramenta de traballo do investigador do pasado altomedieval no mundo ibérico é o feito de que o obxecto de extracción en si mesmo, é dicir, a propia renda e os propios tributos —dependendo de se focalizamos no excedente vinculado á dependencia na posesión da terra ou nas exaccións de carácter esencialmente político, respectivamente<sup>92</sup>—, raramente son detallados ou delimitados, nin cuantitativa, nin cualitativamente. A documentación conservada a miúdo nos oculta esta información baixo simples referencias xenéricas á existencia de tales rendas e imposicións fiscais, sen que saibamos case nada delas nin da súa contía<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> *Vid. supra*, capítulo 1.3.1, p. 78.

<sup>92</sup> WICKHAM (2009), *Una historia nueva*, pp. 113-121.

<sup>93</sup> SER QUIJANO (1986), «La renta feudal», *pássim*, esp. pp. 63 e 75.

Non é arriscado afirmar que, polo que respecta aos diplomas producidos no noroeste peninsular ibérico, resulta bastante excepcional atoparse con referencias explícitas ao montante do *obsequium* ou ao do *servitium*; isto é, nin á renda en especie a pagar (*reddere*), nin ás potenciais prestacións persoais en traballo a levar a cabo (*facere*)<sup>94</sup>. Unha cuestión que non deixa de resultar especialmente salientable se temos en conta que os produtores destas mesmas fontes de información foron, precisamente, unhas elites que respondían ben ao retrato dos exactores do excedente agrario e, xa que logo, algúns dos exemplos máis perfectos dese mencionado poder señorial feudal. Máis aínda, se todas estas fontes diplomáticas foron elaboradas —e tamén reelaboradas— ao obxecto principal de conservar a memoria das institucións eclesiásticas implicadas, pero tamén de satisfacer as súas necesidades de xestión dos dominios patrimoniais, esta mudez resulta especialmente destacable, e semella demostrar que a proporción de materia escrita chegada aos nosos días representa, seguramente, unha parte pequena do total, como xa intuíamos ao falar das características das nosas fontes e da súa parcialidade informativa<sup>95</sup>. De feito, parece bastante evidente que é a cuestión da tipoloxía documental conservada a que máis afecta a esta salientable ausencia de información. O argumento máis convincente a prol de tal conclusión extráese do feito de que a documentación máis explícita e a que máis detalle amosa, por exemplo, a respecto das prestacións en servizos, é esencialmente a dun tipo moi concreto, a saber, aquela que conta cun carácter normativo ou lexislativo; nomeadamente, as cartas forais que delimitaban colectivamente as obrigas dos habitantes dun dominio para co sistema señorial local<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> SER QUIJANO (1986), «La renta feudal», pp. 64-67. *Vid.* tamén, CARVAJAL (2017): *Bajo la máscara del «regnum»*, p. 113 ou DUFOURQ e DALCHÉ (1983), *Historia económica y social*, pp. 31-33.

<sup>95</sup> *Vid. supra*, cap. 3.1, nota 1.

<sup>96</sup> *Vid.* ALFONSO (1974), «Las sernas». Esta autora houbo de basear maioritariamente nese tipo de fontes o seu estudo sobre a presenza das prestacións en traballo —ou *sernas*— e houbo de facelo, precisamente, polas súas especiais características. A este respecto, para unha análise monográfica das prestacións en traballo é preciso ter moi en conta os maiores éxitos colleitados por J.J. García González no seu estudo específico sobre o mosteiro burgalés de San Salvador de Oña, onde avoga por saír do marco cronolóxico e rastrexar a presenza de sernas cun espectro temporal moito máis



Así mesmo, alén dos Pireneos, os mosteiros dalgúñas rexións francesas e alemás contan cos exhaustivos e minuciosos *polípticos*, nos que si se pode percibir de maneira absolutamente transparente a organización da economía señorial e o control e a xestión da terra e os seus usos —non por casualidade centraron o estudo clásico do mundo monástico—, do mesmo xeito que a historiografía británica se pode apoiar no impresionante catastro que foi o *Domesday Book*<sup>97</sup>. Xa que logo, parece evidente que, como apuntabamos, é o tipo de documentación conservado o principal causante da nosa eiva.

Como dicimos, as institucións do norte peninsular non nos legaron fontes equivalentes ás citadas. Agora ben, xa tivemos ocasión de o comprobar, si podemos saber que houbo servidores dedicados a unha gran oferta diferente de servizos e de traballos e ás veces en documentos que os censaron e rexistraron en listas e inventarios nominais. E neste sentido, resulta absolutamente evidente que, tanto se de domésticos coma de instalados se trataba, aquelas ocupacións específicas que os definían conceptualmente eran, precisamente, as mesmas nas que sen dúbida consistían os servizos a prestar en traballo ou as que delimitaban a tipoloxía primordial das rendas en especie que debían pagar. Máis difícil de coñecer, xa que logo, é o montante de tales rendas ou a cantidade de tales servizos. Tiñan maiores esixencias e debían un importe de cantidade superior aqueles individuos que, insistentemente, as fontes tentaban controlar recalcando a súa non-liberdade (os *serui* ou as *ancillae*)? Estaba na contía que debían satisfacer a clave principal que distinguía aos dous grupos de campesiños, ambos dependentes e rendeiros, distinguidos nos documentos pola súa diverxente condición xurídica? Como dicimos, son preguntas que non teñen unha resposta nada sinxela debido á

---

amplio, que tome en consideración a maior diversidade tipolóxica e a superior riqueza informativa das fontes baixomedievais, chegando mesmo a mediados do século XVI: *vid.* GARCÍA GONZÁLEZ (1984), «Rentas en trabajo», *pássim*, esp. pp. 119-158.

<sup>97</sup> Un estudo recente e de referencia sobre a utilización dos polípticos que amosa tódalas súas potencialidades pode consultarse co varias veces citado traballo de Jean-Pierre DEVROEY (2006), *Puissants et misérables*. Con respecto ao *Domesday*, e ademais directamente vinculado ao campo de estudo da escravitude e a servidume, debemos remitir necesariamente de novo a David PELTERET (2001<sup>2</sup>), *Slavery in Early Mediaeval England*.



información coa que contamos. Tal vez non fose ese o aspecto esencial da súa condición social —así o cremos, de feito, tanto polo que xa levamos comprobado ao longo deste traballo, como por algunhas outras cuestións que nos quedan aínda por tratar—; porén, esa característica ausencia de datos limita moito as posibilidades dunha resposta absoluta. De calquera xeito, intentaremos achegarnos a ela na medida en que sexa posible.

Se, guiados polo camiño marcado no punto precedente, comezamos primeiro polas prestacións en traballo, isto é, polos servizos que debían ser satisfeitos co corpo das persoas que carecían de liberdade, temos que centrarnos tanto no carácter da escravitude doméstica como tamén no que as fontes norpeninsulares denominaron *sernas*, *operas* ou *geiras* e que en Francia se chamou *corveas*. Deses dous elementos, o que máis destaca como propio do status servil é indubidablemente o primeiro, a saber: a explotación permanente, o servizo completo, constante e a demanda que representaban os escravos e escravas que denominariamos de tipo doméstico. Aqueles non-libres cuxa manutención corría a cargo do seu amo e señor e cuxas decisións vitais autónomas eran practicamente nulas. Se o que nos preguntabamos era se os non-libres estaban obrigados a satisfacer unha maior cantidade de traballos que os libres, o que está claro é que aqueles que non tiñan limitación ningunha de tempo, nin autonomía ningunha de espazo [residencial] e que debían estar a disposición enteira e permanente do seu amo, non podían ser outra cousa que os ocupantes do chanzo máis inferior de toda a escala social.

Neste sentido, resulta necesario incluír dúas potenciais matizacións. En primeiro lugar, a do descanso dominical. Abofê, o repouso no domingo foi unha imposición lenta pero progresiva cristiá sobre outras tendencias similares como a hebrea do *sabbath* ou os días de Xúpiter (*Iovis*) romanos. E foino ademais de maneira universal para tódolos cristiáns, fosen libres ou non. O domingo, como día do Señor no que se debía cumprir coas obrigas relixiosas pertinentes, érao para tódolos fregueses e nin tan sequera os escravos e as escravas quedaban fóra de tal principio. Desde ben cedo, en tempos do emperador Constantino ou nos códigos legais teodosiano e xustiniano, se prohibiu aos *domini* encargarlles traballos servís aos

seus non-libres en domingo, pois con eles impedíaseles poder cumprir cos preceptos da relixión<sup>98</sup>. Xa a mediados do século VI, san Martiño de Dume recollía tal prohibición no *De correctione rusticorum* para o ámbito noroccidental peninsular, indicando que en domingo non se permitía ningún *opus servile*, e concretando que con iso se refería ao agro, aos prados, ás viñas ou a calquera outro traballo pesado; tan só o necesario para a refección diaria podía quedar á marxe desta prohibición<sup>99</sup>. Un século despois, a lei visigoda tamén incorporaría a mesma estipulación do obrigado descanso dominical, indicando expresamente ademais que aplicaba aos *servi* e *ancillae* e, o que é máis, que se lle impoñía igualmente tamén aos xudeus, de onde se desprende que o día do Señor debía ser observado sempre e sen excepción, mesmo sen importar a relixión do individuo<sup>100</sup>. A teoría estaba ben clara e desde ben cedo. Máis difícil é saber ata que punto foi cumprida, pois o que si é seguro é que os non-libres tiñan moi escasa capacidade de elección no tocante a decidir se traballar ou non en domingo.

A segunda matización refírese á propia especialización ocupacional que comentamos nas páxinas precedentes. Certamente, polo menos no caso de que fose levada a cabo de maneira totalmente escrupulosa, dita especialización podería mesmo chegar a supoñer o establecemento dun límite concreto á explotación permanente dos individuos afectados. Se un *pistor* ou un *carpentarius* só tivesen que servir única e exclusivamente en calidade de tales, resulta evidente que iso actuaría como unha barreira infranqueable e como un factor de limitación da súa escravitude. Aínda así, é de supoñer que no caso de que tal servidor tivese un carácter doméstico —e non fose un campesiño domiciliado e instalado—, case con seguridade habería de

<sup>98</sup> MCREAVY (1935), «The Sunday Repose from Labour», pp. 291-323. Vid. tamén RIO (2017), *Slavery after Rome*, p. 223; LÓPEZ PEREIRA (1996), *Cultura, relixión e supersticións*, p. 96, n. 63.

<sup>99</sup> *Opus servile, id est, agrum, pratum, vineam, vel si qua gravia sunt, non faciatis in die dominico, praeter tantum quod ad necessitatem reficiendi corpusculi pro excoquendo pertinet cibo et necessitate longinqui itineris*, DCR, 18.4 (ed. LÓPEZ PEREIRA 1996: lat. p. 109; trad. gal. p. 96). MCREAVY (1935), «The Sunday Repose from Labour», pp. 311-312.

<sup>100</sup> LV, XII.3.6.

estar supeditado sempre ao arbitrio daquel/a que era recoñecido como o seu dono/a, e que, nun momento dado, podería requirirlle outro tipo de servizos, diferentes dos que marcaban a súa «especializada» servidume.

Sexa isto certo ou non, e con esta última matización presente, o que parece estar claro é que aqueles que merecen unha atención especial neste eido son os que, dunha maneira expresa e explícita, estaban obrigados a facer «servizos de todo tipo», é dicir, aqueles que carecían absolutamente de especificación ocupacional ningunha. Un tipo de servidor que, como lle sucede a Alberto, en lugar de ser cualificado de *pistor* como moitos outros dos individuos da *Notitia* dos *pistores* celanoveses, debía en cambio servir a San Rosendo *ad quocumque opus uoluerit*<sup>101</sup> ou como os *homines* de Gominhães que eran *totos seruitio facientes* para a *casa* de Guimarýes<sup>102</sup>. Para María del Carmen Carlé, este tipo de expresións denotaba claramente a existencia dunha xerarquía social no interior da non-liberdade, un punto ínfimo na escala social e a total ausencia de valorización do traballo desta categoría de individuos servís que, sen lugar a dúbidas, estaban forzados a realizar calquera tarefa que se lles encomendase, fose cal for<sup>103</sup>.

A mesma *Notitia de pistoribus* de Celanova que rexistra a Alberto parece darnos a coñecer en que podían consistir ese tipo de traballos vinculados ao feito de estar a total disposición do que o señor encargarse. En verdade, Aulfus, un *homine de criatione* de San Rosendo, a cuxo servizo estaba, tiña por ocupación principal a de custodiar as greas de porcos do mosteiro de Celanova, de lavar as cubas e, xunto cos seus fillos, de facer tamén os baños nos que se haberían de lavar os monxes celanoveses. Textualmente así o rexistraba aquel inventario de persoas sen liberdade<sup>104</sup>. Exactamente

<sup>101</sup> Celanova, doc. 158 (ca. 1070), *vid.* Anexo I [Cadro P15].

<sup>102</sup> *PMH*, doc. 420 (an. 1059) [*LM*, doc. 45 (p. 78); *VMH*, doc. 45].

<sup>103</sup> CARLÉ (1976), «Hombres de servicio», p. 239.

<sup>104</sup> *Aulfus fuit de criatione de episcopo Rudesindo, statuit ei servitium suum, sicuti aliis fecit, ut custodiret greges porcorum et abluere cupas et, de semine illius, facere balneos in quibus fratres Cellenoue corpora abluissent* (Celanova, doc. 158 (ca. 1070), *vid.* Anexo I [Cadro P7]).

igual que outro dos inventariados, Pedro Aquilion, que tamén se tiña que encargar dos súidos e que, de novo xunto cos seus descendentes, debía facer os baños<sup>105</sup>. Se cadra, Pedro soportou a mesma carga que Aulfus pero en época máis tardía, con posterioridade, pois no inventario dos *pistores* traídos por Rosendo el foi consignado xa cara o final da escritura, carecendo ademais dunha xenealoxía propia, o que pode ser un indicativo de que este Pedro Aquilion estivese vivo no momento de redactarse o inventario ou, o que é o mesmo, que pertencese realmente á última das xeracións consignadas —e lembremos que a *Notitia* posiblemente está a reflectir un intervalo temporal de máis dun século de duración—<sup>106</sup>.

Outro documento excepcional —en realidade dous<sup>107</sup>—, á hora de proporcionar este tipo de referencias expresas nas que se ía máis aló do continente para centrarse tamén no contido, é dicir, nas que se pasaba de outorgar un mero cualificativo ocupacional a amosar tamén en que consistían, dunha forma máis precisa, algunhas das obrigas que debían satisfacer certos non-libres, xa foi citado en varias ocasións con anterioridade. E foino, a pesar de que se sae do noso marco espacial de referencia, precisamente debido ao seu carácter de excepción. Falamos do *colmellum de homines* que pertencían á catedral de Oviedo e que habitaban en terras de Gozón, de Pravia ou

<sup>105</sup> *Petro Aquilion, tornar porcous et lauare cupas et facere balneum, ille et semen illius* (*ibid.*, *vid.* Anexo 1 [Cadro P35]).

<sup>106</sup> Sobre as últimas xeracións servís consignadas e a frecuente aparición nelas tanto de individuos aínda solteiros como de indeterminado número de infantes menores, *vid.* CARZOLIO (1998), «Reflexiones», p. 43.

<sup>107</sup> No *Liber Testamentorum* ovetense este listado atópase dividido en dous e ocupa folios diferentes (os 11v-12r e o 18r), como se pode ver tanto no aparato diplomático da edición de LARRAGUETA, como tamén, máis claramente pois aquí a edición segue a ordenación do *Liber*, na de VALDÉS GALLEG0: *vid.* Oviedo, doc. 139, *cf.* Oviedo-LTO (481-483 y 494-495). Precisamente, este último apunta a que a repetición no comezo das dúas listas dunha *casata* identificada cun individuo homónimo, vivindo no mesmo lugar, en Pravia, a de Gonando/Gonnando, que, á parte doutros servizos, coincide en ámbolos dous casos na cuestión de encargarse dos *kanales*, debía ser a mesma; iso, xunto á coincidencia dalgún outro antropónimo ou dalgún patronímico tamén entrámbolos dous listados —posible fillo por tanto, caso de Ecta-Ectaz—, apuntarían cara un rexistro «redactado algo máis tarde que la lista sobre Pravia de 12r» [en referencia por tanto á de 18r]: Oviedo-LTO (341).

de Luarca entre outros lugares veciños aos deses tres distritos<sup>108</sup>. Referíase, como podemos ver, claramente a persoas domiciliadas, a campesiñado servil non doméstico, mais serve asemade para certificar sen ambaxes a proximidade de situacións cando o control e a explotación revestiron un carácter minucioso e a institución señorial foi quen de impoñer un poder rexo abondo. A ordenación deste duplo inventario de *homines* tiña un sentido xeográfico, indicando primeiro en que lugar vivían, para logo rexistrar, unha por unha, as *casatas* servís da igrexa de Oviedo neses lugares e, na maioría dos casos, tamén a súa ocupación. Ergo, unha ordenación con dobre criterio, xeográfico primeiro, xenealóxico ou familiar a seguir. Nada novo, a respecto doutros moitos inventarios dos que aquí fomos mencionando. Se cadra, o feito de censar *casatas* dunha maneira minuciosa, en lugar de individuos polo seu nome, como resulta máis frecuente nas listaxes galegas, sexa o máis destacable. Non obstante, unha diferenza básica se percibe nesta escritura, a saber, como xa avanzamos, á parte de rexistrar as *casatas* de cada lugar e a súa ocupación (*carpenteros*, *piscatores*, *uakeros* ou *eguarizos*), tamén inclúe bastante fielmente o tipo de *servitium* específico que moitas daquelas familias debían desenvolver, dunha maneira moi semellante á que vimos para Aulfus ou para Pedro Aquilion en Celanova, pero con moita maior constancia.

Cos *homines* ovetenses a diversidade de tarefas era a norma, e a expresión empregada en moitas ocasións, *debent esse*, transparentaba de maneira incuestionable que na súa ocupación non cabían as opinións: estaban obrigados e eran impelidos a realizar tales servizos. Uns servizos que xa fomos vendo nestas páxinas —lembrems de novo aos elaboradores dos pergameos— pero dos que aquí e agora queremos salientar e reunir os de varias dese máis de medio centenar de familias servís rexistradas<sup>109</sup>: reparar os canais e caleiros, unha

<sup>108</sup> Oviedo, doc. 139 (an. pre-1118) [Oviedo-LTO (481-483 y 494-495)]. Vid. AGUADÉ (1983), *Ganadería y desarrollo agrario*, pp. 158-163; ALFONSO (1974), «Las sernas», p. 175.

<sup>109</sup> O feito de que a listaxe dos de Pravia sexa redactada en dúas ocasións, sen que saibamos con total precisión cantas *casatas* se repiten entrámbolos listados impide facer afirmacións numéricas absolutas acerca do total de familias inventariadas. De xeito conservador, centrándonos só no primeiro listado, o que recolle, á parte dos de Pravia, aos do resto de núcleos asturianos

tarifa propia dos poceiros, así como de transportalos alí onde fose o bispo; limpar as latrinas; levar nocos e facer con elas aceite para abastecer as cociñas episcopais; facer xugadas; ou mesmo proporcionar ramallada para elaborar fachos (*faculas*)<sup>110</sup>. Mesmo se chegaba a establecer unha división sexual do traballo, como se especifica para a *casata de Gomarigo*, pois mentres os *uarones* debían facer sebes e cercados en San Xoán [de Pravia] —posiblemente no sentido de podar os matos e de arranxar as cercas—, as *feminas* tiñan pola súa parte que *sallare* e que traballar de *pistores*, é dicir, o que parecen tarefas máis de carácter doméstico-*coquinarío*<sup>111</sup>. Se esta división sexual supuña tamén unha división social, isto é, se servía tamén para establecer un nivel de separación e de desigualdade intra-comunitaria e outorgaba un status ou xerarquía diferentes entre os homes e as mulleres de condición non-libre non podemos sabelo, ben que, como xa indicara Friedrich Engels, posiblemente a división sexual das tarefas teña sido unha das primeiras formas de explotación [patriarcal] nas sociedades humanas<sup>112</sup>. Así mesmo, é de salientar que

---

mencionados, e tendo en conta o criterio remarcado no documento de *casata*=familia nuclear (vid. *supra*, cap. 4.2, nota 42), poderíamos afirmar que se trataba dunhas 57 familias diferentes naquel momento dado en que se elaborou o rexistro. Vid. Oviedo, doc. 139 (an. pre-1118) [Oviedo-LTO (481-483 y 494-495)].

<sup>110</sup> *Ibid.*: In Prauia, *casata integra de Gonando, purgare tristigus, portare kanales in collo [...]* *Casata integra de Martino Trutiniz, de pergaminos facere [...]* *Casata de Gonnando debent portare kannales per ubi fuerit episcopus Ouetensis et latrinas mundare et totum seruitium facere [...]* *Citi genuit Uelliti Garciaz, quorum progenie debent esse kannaliegos et piscatores, et leuare nozes ad Oueto facere ex eas oleum et dare ad quoquinam et iugeria facere et faculas adducere*. Vid. DU CANGE (1844) s.v. «*facula*», en *Glossarium*, vol. 3, pp. 183-184; MENÉNDEZ PIDAL (2003), s.v. «*façola, fazola*», en *Léxico hispánico*, p. 241.

<sup>111</sup> *Ibid.*: *Casata de Gomarigo debent facere sepes et uarganos in Sancti Iohannis illos uarones, et illas feminas sallare et pistores esse*. Traducimos *sallare*, en base á súa relación coa labor de *pistor*, con recoller sal ou coa tarefa de elaborar salgaduras (DU CANGE (1846), s.v. «*salare*» e «*sallare*», en *Glossarium*, vol. 6, pp. 36 y 41), a diferenza da lectura que fai Santiago AGUADÉ (1983), *Ganadería y desarrollo agrario*, p. 163 —e posiblemente tamén VALDÉS GALLEGGO ao anotar como «romance asturiano» a mesma verba [Oviedo-LTO (341)]— que traduce *sallare* como «cavar la tierra», por asociación co verbo bable-asturianu *sallar*. Como dicimos, parécenos máis axeitada a asociación entre o traballo panadeiro-muñeiro e o emprego do sal, como tarefas vinculadas ambas ao sector da produción alimenticia, que a relación máis agrícola de cavar a terra, a cal moi posiblemente se atopaba presente xa de forma constante ao longo daquela mesma escritura no *seruitio riale* [i. e. *rurale*] que tiñan que levar a cabo a maioría das *casatas* consignadas (vid. *infra* nota 113).

<sup>112</sup> ENGELS (1975 [1891<sup>4</sup>]), *El origen de la familia*, pp. 26-84, esp. 64-65.



a maioría, as *casatas* servís restantes, estaban obrigadas ao que se denominaba *servitio ruale*, é dicir, ao servizo rural<sup>113</sup>, que debemos interpretar como de carácter eminentemente agrícola. Ou o que é o mesmo, satisfacer traballos e prestacións para a sé episcopal nas terras de cultivo da súa explotación directa.

Por suposto, entre tales servizos tamén se atopaba algunha outra *casata*, como a de Gonnando ou a de Flaino Guntriguiz, cuxos membros ademais de limpar as latrinas ou de seren *kanalieguos*, tiñan así mesmo que *totum servitium facere*<sup>114</sup>, exactamente do mesmo xeito que aquel servidor permanente celanovés chamado Alberto co que comezabamos esta revisión á concreción das tarefas e dos servizos. Neste sentido, parece interesante resaltar as similitudes entrámbolos dous rexistros a respecto deste tipo de individuos que debían servir coma escravos pola súa disposición servil permanente, mesmo aínda que estivesen familiarmente domiciliados. En efecto, se comparamos os casos de Aulfus e de Pedro Aquilion en Celanova cos das familias de Gonnando e Flaino Guntriguiz en Asturias, comprobamos que hai unha conexión común, nomeadamente, un vencello directo co lixo, a frasca e a sucidade. Lembremos de novo: eran individuos que tiñan que construír, limpar e lavar latrinas e baños, portar e arranxar canos e canais e custodiar porcos. Dá a impresión de que aquelas ocupacións que implicaban necesariamente ter que fazerse, podían desprender un certo tufo de ignominia e de deshonra e que, quizais por iso, eran un tipo de tarefas que definía aos servidores e escravos máis humildes. Unha «marca» servil que ademais era familiar, xa que en todos os casos citados se trataba de funcións hereditarias. Así mesmo, esa potencial conexión invita a pensar —ao menos como mera hipótese—, que tamén os *porcarigos*

---

<sup>113</sup> Segundo indica VALDÉS GALLEGO, aínda que inicialmente se interpretou ese *servitio ruale* con *rua*, no sentido de servizos de coidado de camiños, a afluencia de individuos con tal tipo de caracterización servil e que tamén se vincule a pescadores, augadores ou vaqueiros invita a unha tradución por *ruale*, *vid.* Oviedo-LTO (338).

<sup>114</sup> *Ibid.*: *Casata de Gonnando debent portare kannales per ubi fuerit episcopus Ouetensis et latrinas mundare et totum servitium facere [...] Casata de Flaino Guntriguiz debent sedere kanalieguos et totum servitium facere.*



(*vid. supra*) puidesen portar o mesmo estigma ou que lle sucedese exactamente igual aos *stercarios*<sup>115</sup>.

Por último, a respecto dos servidores domésticos parece preciso indicar a vinculación terminolóxica que se pode extraer das fontes entre este tipo de *servitium* e o emprego dos cualificativos *pueri* e *puellae*. En efecto, á parte da conexión evidente que esta terminoloxía (engádase *iunior*) establece entre inferioridade social e xuventude<sup>116</sup>, a relación directa máis perceptible é a da referencia a non-libres de servizo e dependencia persoais. Ese pareceu ser, cando menos, o uso que os escribáns da época fixeron de tales conceptos á hora de «traducir» ao latín escrito a realidade de certos individuos cuxa explotación se situaba baixo a óptica das condicións escravas, dentro do ámbito doméstico e do círculo de confianza próximo ao amo/a-señor/a. Iso explica que sexa un *puer regis* de Vermudo III o encargado de recadar as rendas en viño do monarca, como vimos<sup>117</sup>; que o mosteiro de Sobrado se comprometese en 1220 a proporcionarlle —á parte de *uictum et uestitium*— tamén unha *puella* a Elvira Muñiz, para servila no caso de que quedase viúva e desvalida<sup>118</sup>; que nas arras matrimoniais durante os séculos IX e X as esposas recibisen como presente de parte dos seus poderosos maridos unha serie de *pueri* e de *puellae*<sup>119</sup>; ou incluso que fosen tamén os *pueri* os encargados de guiar os cabalos e de cargar nos seus ombreiros cos escudos dos cabaleiros das casas de Navia, de Montenegro e da terra de Lugo, segundo rexistra o poema épico da Toma de Almería de 1147<sup>120</sup>. Todos eles e todas elas eran, sen dúbida,

<sup>115</sup> *PMH*, doc. 420 (an. 1059) [*LM*, doc. 45 (p. 77); *VMH*, doc. 45].

<sup>116</sup> GONZÁLEZ GONZÁLEZ (2017), «Eslavitud y dependencia personal», p. 165. FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, p. 98. Coas verbas do antropólogo, «se ha sugerido que los esclavos varones, a consecuencia de su categoría inferior, están faltos de la personalidad social de hombres» (PITT-RIVERS (1968), «Honor y categoría social», p. 70); principio que parecía defender o emprego dese tipo de conceptos relativos á xuventude ou a unha especie de minoría de idade aplicados polos notarios e escribáns altomedievais ao referirse a individuos de condición escrava.

<sup>117</sup> Santiago, doc. 67 (an. 1032).

<sup>118</sup> Sobrado-II, doc. 194 (1220).

<sup>119</sup> Sobrado-I, doc. 119 (an. 887) e Celanova, doc. 577 (an. 926).

<sup>120</sup> *CAI-PA*, verso 251 (p. 263) [ed. cast. p. 139].

os membros por excelencia da escravitude doméstica das cortes nobiliarias —e posiblemente tamén de certas casas e familias campesiñas acomodadas, aínda que resulta case imposible documentalos<sup>121</sup>—. Os servidores de confianza para todo, ao xeito dos eunucos do ámbito islámico —e presentes tamén nas fontes do noroeste vinculados ao entorno da corte leonesa ou mesmo sendo enterrados en Compostela<sup>122</sup>—, e entre os que sen dúbida se contaba tamén aos fillos e fillas deses mesmos *pueri*, xa desde o momento mesmo do seu nacemento, cando aínda estaban en idade infantil —tal vez como servidores ou compañeiros de xogo dos meniños da nobreza, a modo de paso previo na súa non-liberdade cara o desenvolvemento futuro doutras actividades e doutros servizos propios xa da adultez—<sup>123</sup>.

En calquera caso, as prestacións de traballo agrario obrigatorio, isto é, de *servicio*, *opera*, *labores*, *geiras* ou *sernas* non foron propiedade exclusiva da non-liberdade xurídica. Nada máis lonxe da

<sup>121</sup> «En todas partes había personas carentes de libertad, y un número bastante grande de ellas trabajaban para las élites, aunque también había pequeños grupos que lo hacían para ciertas familias campesinas en calidad de criados domésticos o de empleados dedicados a las labores rurales», WICKHAM (2017), *Europa en la Edad Media*, p. 137.

<sup>122</sup> Santiago, doc. 45 (an. 954) e León, doc. 1022 (an. 1045). *Vid.* tamén León, doc. 153 (an. 942) e Sahagún, doc. 308 (an. 984). Posiblemente a orixe destes eunucos leoneses estivese nos propios dominios andalusís, no que mesmo puido ser unha viaxe de ida e volta, de norte a sur e de sur a norte, por canto, precisamente a mediados do século X, Liutprando de Cremona dicía levar consigo en misión diplomática a Constantinopla, entre os varios presentes para o emperador bizantino, 4 nenos escravos eunucos *carzimasia* (=completamente castrados) —uns escravos moi apreciados polo mandatario, segundo deixa caer o crítico cronista—, e describe a seguir os pingües beneficios obtidos polos mercadores francos de Verdún coa castración de tales individuos e coa súa venda, normalmente a terras musulmás andalusís (...*mancipia III<sup>or</sup> carzimasia, imperatori nominatis omnibus praeiosora. Carzimasium autem Greci vocant amputatis virilibus et virga puerum eunuchum; quod Verdunenses mercatores ob immensum lucrum facere et in Hispaniam ducere solent*, LIUTPRANDO, «*Antapodosis*» VI.6, pp. 155-6). Ref. tomada de ROTMAN (2009), *Bizantine Slavery*, pp. 64, 73 e 231, n. 254. *Vid.* tamén RIO (2017), *Slavery after Rome*, p. 25. Sobre o termo *carzimasium*: GRABOWSKI (2015), «Eunuch between economy and philology».

<sup>123</sup> O exemplo das *mancipias* irmás, Adosinda e Gosenda, alleadas cando contaban con tan só 3 anos no caso da primeira e duns escasísimos 15 días de idade para a segunda, resulta aquí paradigmático: PMH, doc. 174 (an. 995). Así mesmo, os fillos da *mulier de Nausti* estaban na casa dunha *domna*, o que posiblemente significaba que tamén serían servidores domésticos en idade infantil ou xuvenil: ...*in Sancto Stephano, mulier de Nausti cum suos filios, quos tenet in casa ipsa domna Guina* (Celanova, doc. 239 [an. 1044-1047]).

realidade. Xa tivemos ocasión de o mencionar varias veces: a realización de servizos para o axente señorial por parte do campesiñado foi unha máis das facetas que describiron o funcionamento do dominio señorial. De feito, na liña da converxencia estatutaria que estamos a estudar ao longo de todo este traballo, tamén no caso das *sernas* a medida que avancen os séculos altomedievais se producirá unha certa indistinción, pasando de prestar este tipo de servizos só algúns campesiños debido á súa non-liberdade ou á súa máis estreita dependencia, a ter que cumprilos, paulatinamente, pero cada vez con maior frecuencia, tódolos *homines* do señorío<sup>124</sup>.

En efecto, as grandes explotacións tiveron que recorrer á extracción dos excedentes do traballo campesiño para así poder afrontar un correcto funcionamento ao longo do ano. E non falamos agora dos traballos artesanais ou das tarefas especializadas. As propias explotacións agrícolas así o requirían tamén, fose cal for o sistema de explotación directa utilizado polo gran propietario. Mesmo no caso de que a explotación desas terras da «reserva» señorial correse a cargo dun equipo permanente de escravos, o propio calendario agrícola esixía un aporte desigual de brazos ao longo do ano, compaxinando épocas e tarefas nas que se precisaba do concurso dun enorme esforzo colectivo e grupal —pensemos por exemplo na colleita, que ademais implica xornadas de traballo intenso e rápido para evitar os cambios meteorolóxicos e as inclemencias atmosféricas—, con outros períodos relativamente prolongados dun traballo moito menos esixente. Soster un equipo permanente de *servi* só co propósito de acometer tales tarefas e que este tivese a entidade numérica suficiente como para atender as necesidades agrícolas daqueles momentos de maior intensidade supuña, na práctica, a manutención dun grupo servil que habería de estar necesariamente ocioso boa parte do tempo restante do ano, cando esa necesidade de man de obra diminuía notablemente<sup>125</sup>. Economicamente falando, sería un ruinoso negocio que, ademais, moi posiblemente racharía o precario equilibrio da agricultura

<sup>124</sup> ALFONSO (1974), «Las sernas», pp. 176-177.

<sup>125</sup> DUBY (1968) *Economía rural*, pp. 58-59. Tamén ALFONSO (1974), «Las sernas», pp. 166-169.

altomedieval e dos seus reducidos rendementos. É dicir, que incluso cando un dominio posuía un bo feixe de escravos e de escravas, tamén se vería obrigado a recorrer ao concurso de brazos «extra» para o desenvolvemento de certas tarefas agrícolas. E unha demanda coma esa só se podía cubrir de dous xeitos, a saber, con xornaleiros asalariados ou coa aportación de prestacións colectivas de traballo das familias campesiñas que habitaban nos seus propios casais, dentro das *villae* e dominios do señorío.

Durante a alta Idade Media, foi a segunda das fórmulas anteriores a máis recorrida. Desta forma, a obriga de traballar nas terras de directa explotación do señor mostraríase como un nido reflexo da dependencia estreita e da vasalaxe dos obrigados con respecto del. Do mesmo xeito, o control individual de prácticas colectivas de apropiación do espazo, como podería ser por exemplo a da posta en cultivo de terreos incultos que logo son extraídos da súa tradicional dinámica de explotación comunitaria para pasaren a unha dinámica de dominación señorial, se presentase tamén como o reflexo oposto, isto é, o do distanciamento e a elevación socio-xurídica de certos grupos e entidades dentro da propia comunidade campesiña. Unha elevación que lles permitiría así manobrar na xestión de tales prácticas colectivas e dirixila en proveito propio.

Un exemplo paradigmático disto que dicimos parece confirmarse na figura das xa citadas *sernas* (tamén nas variantes *senaras* ou *senras* —máis frecuentes nas nosas fontes galegas—). En efecto, este é un concepto que en orixe se utilizou para designar uns campos ou terras de situación periférica ao terrádego permanente, gañados por razóns diversas aos baldíos para unha dedicación esencial —aínda que non exclusivamente— agrícola, ás veces mesmo só para un cultivo temporal ou de rozas. A pesar de seren así decruados, por medio do traballo comunitario, irían evolucionando despois cara a súa fragmentación e división, entrando no control deses axentes señoriais destacados que tiñan capacidade suficiente para o seu alleamento e para a súa apropiación privatizadora (en xeral, membros de status privilexiado). Nalgunhas ocasións, mesmo esas *sernas* xa foron creadas *ex novo* baixo o propio mandato e a dirección destes individuos socialmente superiores e, por tanto, alleadas á práctica

comunitaria desde o seu propio nacemento. Sexa como for, o que semella reflectir mellor que tales traballos agrícolas comunitarios debían pasar con frecuencia a ser dirixidos e reorientados cara os poderosos, en forma de traballo compulsivo, é o feito de que, co paso do tempo, a propia verba «serna» se reutilizou, adquirindo unha clara polisemia, ao designar non só aos campos de cultivo descritos, senón tamén ao ser empregada en moitos lugares do norte peninsular como un dos conceptos que lle daba nome ás prestacións colectivas de traballo campesiño nos predios reservados polos señores para unha explotación directa. Ou, o que é o mesmo, o significado de *serna* que a nós máis nos interesa resaltar e que xa avanzamos páxinas atrás<sup>126</sup>. Por moito que a afluencia desta palabra nas fontes sexa moi superior para as terras ao leste do espazo galego-portugués, nada fai pensar que, máis alá do termo e das expresións utilizadas, o mesmo tipo de dinámicas e procesos, o mesmo modelo en definitiva, non se adecúe tamén ao noso territorio. En efecto, aínda que dende unha óptica da propiedade sobre os seres humanos e non tanto da xestión do espazo agrario —a cal, en calquera caso, estaba indubidablemente tamén somerxida no mesmo proceso—, semella que xa o puidemos constatar noutro capítulo deste traballo, ao estudarmos a mobilidade social descendente de carácter colectivo —*vid. supra*, capítulo 6.2—.

As prestacións de traballo compulsivo dos vasalos nas terras do señor/a, como xa o viñemos comentando, irían estendéndose cada vez máis a través dos continxentes campesiños libres, en circulación parella co avance e o proceso de empoderamento do propio axente señorial. Así, nas nosas fontes, a mediados do século X (ano 969) tiñamos aínda referencias a *mancipiis de servicium vel opera*,

---

<sup>126</sup> Sobre as sernas como espazos de explotación agropecuaria: GARCÍA DE CORTÁZAR (1980), «La serna»; BOTELLA (1988), *La serna*, esp. pp. 21-51; PEÑA BOCOS (1995), *La atribución social del espacio*, pp. 35-38; CORBERA e INGELMO (2011), «Aportación a la historia de los terrazgos»; CARVAJAL (2017), «Prácticas colectivas y gestión de los espacios agrarios». *Vid.* tamén JIMÉNEZ (1975), «Análisis de la terminología agraria», pp. 123-4. Sobre a serna como servizo, é dicir, como prestación obrigatoria de traballo, *vid.* o xa citado ALFONSO (1974), «Las sernas»; así como tamén de novo BOTELLA (1988), *op. cit.*, esp. pp. 53-78.

vinculados ao mosteiro de Lourenzá<sup>127</sup>, mentres que cara a plena Idade Media, xa o vimos, podíamos comprobar como os monxes de Sobrado lograban en 1168 o recoñecemento de poder recrutar obreiros e traballadores de todo tipo entre tódolos *homines* do seu coto<sup>128</sup>. De novo o proceso de converxencia social do campesiñado por abaixo, unido ao consecuente destaque e separación dos poderosos por arriba.

Nunha data tan tardía xa para nós como a de 1215, aquel mesmo cenobio sobradés outorgaba *forum* aos moradores de Vilanova e nel esixíalles a súa vasalaxe (*essen nostri uasalli*) e que, como tales, fixesen, ante a demanda monástica, dúas *operas* mensuais para Sobrado. Dúas *operas* ao mes que debían desenvolver cos seus corpos e cos seus propios bois —lembrándonos en extremo á figura dos *iugarii/bouarii*—. No caso de carecer de bóvidos, terían que empregar a besta que posuísen e, de non ter ningunha, seguirían estando obrigados a aportar os seus corpos, é dicir, os seus brazos, a súa forza de traballo como braceiros. Distincións que, sen dúbida, foron dando lugar tamén a unha nova diferenciación social no seo do propio campesiñado dependente<sup>129</sup>. Porén, non todo eran esixencias. Os monxes, pola súa banda, recoñecían que tiña que ser o cenobio o que os convocase e lles requirise tales traballos, e que de non facelo no mes en que correspondía, esas dúas xornadas nas terras directamente administradas pola congregación prescribían e non poderían ser acumulables a ningunha outra mensualidade. Así mesmo, Sobrado comprometíase tamén a alimentar aos seus campesiños *uasalli* mentres desenvolvesen aqueles traballos, especificando que os alimentos que recibirían da casa señorial se compoñerían de pan, viño e *condimentum*, agás no tempo das *eras*, cando lles deberían dar tamén carne por dúas veces<sup>130</sup>. Unha diferenciación alimenticia que certifica esa diverxente carga de traballo e de esforzo que requirían

<sup>127</sup> Lourenzá, doc. 1-2 (an. 969). Sobre a autenticidade desta escritura, o testamento do fundador laurentino, o conde-santo Osorio Gutiérrez, *vid. supra* cap. 6, nota 3.

<sup>128</sup> Sobrado-II, doc. 25 (an. 1168) [tamén en LugoCD, doc. 107].

<sup>129</sup> *Vid. e.g.*, AGUADÉ (1983), *Ganadería y desarrollo agrario*, pp. 161-162 e, de referencia ao norte dos Pireneos, DUBY (1968) *Economía rural*, pp. 158-159.

<sup>130</sup> Sobrado-II, doc. 200 (an. 1215). *Vid.* ALFONSO (1974), «Las sernas», pp. 185 e 191.



certas actividades específicas do agro que comentabamos un pouco máis arriba, e o necesario aporte calórico superior que precisaban, do que toda a comunidade parecía ser plenamente consciente.

Deixando a un lado ás agropecuarias, outro tipo de *operas* eran as vinculadas á reparación ou construción de infraestruturas, fosen estas viarias ou arquitectónicas. Eran as labores da *fazendaria* e da *castellaria*<sup>131</sup>, que algúns señoríos xurisdicionais obtiveran como privilexio de parte da coroa<sup>132</sup>. Xa vimos que as construcións cistercienses do mosteiro e igrexa de Sobrado esixiron a presenza tanto de man de obra escrava, como desta vasalaxe servil campesiña, e non deberon ser as únicas<sup>133</sup>. Porén, neste caso, quizais pola dureza das actividades, quizais tamén polo seu uso como un tipo de castigo a traballos forzados, parece que na mentalidade medieval este tipo de prestacións fosen vistas como máis propias dos non-libres ou que, cando menos, tivesen unha connotación simbólica máis degradante aínda do que as *sernas*, *geiras* ou *operas* de carácter agrícola. Abofé, algunhas fontes cronístico-narrativas, que son as máis suceptibles de transmitirnos indicios sobre a mentalidade da época —polo menos sobre a mentalidade dos privilexiados, que eran os máis vinculados co ámbito escriturario—, deixan caer ese tipo de connotacións. É o caso da *Historia Compostellana*, na que se vangloria ata en dúas ocasións diferentes, e por dous cronistas distintos, a figura do arcebispo Xelmírez, indicando que fora el quen liberara aos campesiños *colonos*

<sup>131</sup> GARCÍA DE VALDEAVELLANO (1975<sup>4</sup>), *Curso de historia*, p. 252; MENÉNDEZ PIDAL (2003), *Léxico hispánico*, p. 238, s.v. «Facendera».

<sup>132</sup> Un bo exemplo é o dos monxes de Samos nos vales do Lóuzara e o Mao, grazas á concesión, mediada por un forte aporte pecuniario, da raíña Urraca en 1112, como xa vimos (*vid.* cap. 6.2): *et in terra de Lauzara quantos ibi habent de parte de Kaule de illa Petra Fita usque in Eira Patron; quantum ibi habeo de meo regalengo et de meo condado, [et uillas nostras nominatas Parata et Beileu], et quantum debent nobis facere de fiscalia vel facendaria, faciant vobis, et ad ipsum locum sancti Iuliani do et offero atque concedo post partem ipsius monasterii. Et illas fossadarias de Homano, quas ante ibi pater meus concessit, ibi offero et confirmo* (Samos, doc. 117) [tamén en ARIAS (1983), «El monasterio de Samos durante los siglos XI y XII», pp. 68-70 (doc. 6)].

<sup>133</sup> Na *Crónica Silense*, datable cara a primeira metade do século XII, recóllese por exemplo que trala conquista de Lamego (1057), parte dos mouros tería sido eliminada pero tamén que «otra parte encadenada para que trabajasen en la obra de diversos templos» (*HS* p. 149), noticia que, máis alá da súa veracidade, interesa pola expresa vinculación do traballo escravo coa erección das edificacións relixiosas.



do couto compostelán, é dicir, aos habitantes entre os ríos Ulla e Tambre e entre o Iso e a costa atlántica<sup>134</sup>, da obriga e tradición «servil» (*seruili more ingenuauit*) de reconstruír as fortalezas señoriais do bispado —referíndose aquí ás Torres do Oeste, en Catoira—; obriga que, ao parecer, tiña lugar cunha frecuencia semestral<sup>135</sup>. Do mesmo xeito, tamén noutra parte se transmite que a reparación dos camiños corría a cargo de *mancipia* —traballando xunto aos soldados xelmirianos—, ou que os cativos sarracenos eran entregados á diocese ao obxecto de que carrexasen as pedras coas que edificar a nova igrexa románica e, xa que logo, seren escravizados unha vez caídos na desgraza do cativerio<sup>136</sup>. A pesar do que de certo poida ter aquela presunta liberación decretada por Xelmírez das obrigas dunha prerrogativa de poder público asociada á coroa, como era a da *castellaria*<sup>137</sup>, as expresións empregadas polos tendenciosos cronistas non deixan de amosarnos a visión que de tal tipo de esixencias eles tiñan. Se lemos a crónica con estes lentes, a aparencia servil de todas esas prestacións preséntase nitidamente nos tres casos proporcionados.

Algunha diferenza debería haber entre todo este escaparaté de obrigas, tanto políticas coma señoriais, para que nos documentos se distinguise entre diferentes tipos de *seruitium*, falando daquel *seruitio sicut facient homines bonos*<sup>138</sup>, dos *homines habitantes* que o son *usu ingenuitatis seruientes*<sup>139</sup>, de *serbos ad deseruiendum* como

<sup>134</sup> Santiago, doc. 83 (an. 1120): A raíña Urraca confirma o couto compostelán sinalado por 25 miliarios; esta é a primeira vez que se fai referencia aos límites dos ríos Iso, Tambre e Ulla co océano polo oeste —sen dúbida os límites considerados pola HC—, se ben como vemos, o documento se mostra como a confirmación dunha concesión anterior (*ab auis, proauis et atauis meis* afirmaba a raíña). *Vid.* PALLARES et al (1992), «La Tierra de Santiago», pp. 134-140. Sobre os procesos de creación e ampliación paulatina pero progresiva até os albores do século XII do dominio da sé episcopal iriense, que tiña en Compostela o seu verdadeiro centro dende o nacemento mesmo do *locus Sancti Iacobi*, é imprescindible remitir a LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, esp. pp. 105-288. En efecto, este traballo remata precisamente na consecución do couto da Terra de Santiago polo mencionado privilexio de 1120 da raíña Urraca, ao que o autor lle dedica as últimas verbas da conclusión de todo o seu estudo (*vid.* p. 288).

<sup>135</sup> HC, I.33 e II.23 (pp. 132-3 e 343; ed. lat: 64 e 266).

<sup>136</sup> HC, I.73 e I.103.3 (pp. 181 e 246-7; ed. lat.: 113 e 175-6).

<sup>137</sup> PORTELA (2016), *Diego Gelmírez*, p. 272.

<sup>138</sup> PMH, doc. 70 (an. 956) [LM, doc. 15; VMH, doc. 7].

<sup>139</sup> Santiago, doc. 62 (an. 1020).

*ingenuos*<sup>140</sup> ou da expresión formular de manifestar que se habería de servir *non ut servi, sed ut ingenui*<sup>141</sup>. Este tipo de expresións, que fan fincapé no feito de servir coma libres, a diferenza de facelo coma os que non o eran, denotaban claramente que, se callar pola rudeza dos traballos e esixencias, tal vez pola súa relación co lixo e os refugallos —que intuíamos un pouco máis arriba— ou simplemente pola baixa categoría e dignidade do seu tradicional protagonista, había sen dúbida unhas ocupacións e prestacións máis deshonrosas do que outras. Lamentablemente, as fontes non parecen deixarnos ir moito máis alá de tal afirmación e destas inferencias e hipóteses sobre as súas causas, podendo comprobar ao sumo que, nalgún caso, o *servicium* exercido polos *ingenui* equivalía tan só ao pagamento dos tributos presuntamente debidos ao fisco público, é dicir, á coroa ou a quen esta decretase<sup>142</sup>.

En calquera caso, en liñas xerais, e como parece lóxico, a medida que foi aumentando o número de individuos obrigados a este tipo de servizos e de rendas en traballo, tamén se foron reducindo en intensidade e esixencia cuantitativa as propias prestacións en si,

<sup>140</sup> *PMH*, doc. 12 (an. [947]). Sobre a datación desta escritura, rexistrada nos *PMH* como pertencente ao ano 897, *vid.*, SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1949]), «Los libertos», p. 341, n. 37 e tamén SÁEZ (1949) *Los ascendientes*, pp. 54, n. 107, e 57.

<sup>141</sup> Expresión de carácter formulario propia dos escribáns vinculados á coroa do século X: Santiago, docs. 23, 38, 40 e 43 (an. 912, 924, 934 e 952). FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, p. 46. Outras variantes similares por exemplo: Soandres, doc. 1 (an. 990) [Coruña, doc. 104]: *seruiant sicut ceteri ingenui* (sobre a súa dubidosa autenticidade *vid.* SANZ (2012) «Los más antiguos documentos»); Santiago, doc. 89 (1001): *servicium exercean sicut alius populus ingenuus*. Xa se facía esta mesma pregunta Amancio ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 210. A respecto do fincapé que estas fórmulas fan á «fractura jurídico-social propia de etapas anteriores», cabe mencionar o estudo sobre a fiscalidade na chamada época asturleonese e sobre canto de *potestas publica* podía existir naquela época e o seu contexto de J.M. MÍNGUEZ (2011), «Transformaciones del poder», pp. 305-326. (cita na p. 314).

<sup>142</sup> *Ut in uestris monasteris servicium exercean sicut alius populus ingenuus, ut uectigalia uel tributa que fisco solebant exoluere, uobis cum pietate et moderatione illesi exoluant*, Santiago, doc. 89 (an. 1001). Ao respecto *vid.*, ISLA (1992), *La sociedad gallega*, pp. 151-159. Xa no ano 1134, nun documento de Lourenzá, en troques, indicábase que unha serie de individuos haberían de servir a este mosteiro como inxenuos, pero excluindo precisamente o servizo fiscal de tal prestación: *ad ingenuitate seruiant, non fiscale servicium set leue formam, secundum possibilitatem suam*, Lourenzá, doc. 116.

pasándose dalgunha(s) xornada(s) de traballo semanal<sup>143</sup>, a unha ou dúas por mes —como acabamos de ver no caso de Sobrado no século XIII—, ata finalmente só unhas poucas xornadas anuais. Ben que, como sempre, se trata tan só dunha xeneralización e que todo había depender do funcionamento de cada señorío, das necesidades de cada caso, da propia capacidade de control e imposición señorial sobre certas circunscricións ou mesmo de posibles variacións de carácter rexional. De feito, como xa avanzamos, no caso galego a mención ás rendas en traballo é excepcionalmente escasa se a comparamos, por exemplo, coa percepción proporcionada polos documentos casteláns ou leoneses. Tanto é así, que nun traballo publicado en 1978, pero aínda hoxe de referencia, Ermelindo Portela chegou a dúbida incluso da mera existencia deste tipo prestacións para o ámbito galego<sup>144</sup>. O coñecemento máis transversal e cuantitativo que actualmente posuímos das fontes conservadas, si aporta, como acabamos de ver, algunhas noticias da súa presenza —aínda que escasas e concisas—, facéndoo ademais para diferentes zonas do territorio, o que indica que a excepcionalidade galega neste eido quizais non fose tal ou, polo menos, non tan acentuada como se puido pensar<sup>145</sup>. É máis, nun

<sup>143</sup> Un bo exemplo é o do mosteiro de San Xoán de Corias, en Asturias, en cuxa dotación fundacional, datada no 1044, os condes Piniolo e Aldonza establecen que os moitos *servi* que outorgaban haberían de traballar para o cenobio dúas veces á semana. Curiosamente, segundo a análise da escritura realizada por Raúl González, estas duras condicións semellan, porén, seren recollidas realmente como unha especie de alixeiramento da situación e como unha explotación máis ben benévola, pois facíase fincapé en que os mesmos *servi* —cuxo *dominus* tiña que ser unicamente o *Coriensem abbatem*— poderían dispor así dos catro días restantes da semana para traballar á súa propia vontade, polas ánimas dos dous condes. Unha cláusula final esta que, sen dúbida, ratifica esa presentación da decisión condal como unha especie de privilexio ou melloramento das condicións dos individuos afectados, a modo dunha disposición piadosa. *Vid.* GONZÁLEZ GONZÁLEZ (2017), «Eslavitud y dependencia personal», p. 180; tamén, ALFONSO (1974), «Las sernas», p. 175. En calquera caso, como vemos, tratábase de non-libres, o que encaixa non só cun sistema escravista de explotación, senón tamén coa evolución xeral das rendas en traballo que acabamos de indicar, a saber: prestacións temperás, na primeira metade do século XI, que se destinan aínda en exclusiva aos carentes de liberdade xurídica e que, en consecuencia, son prestacións cunha esixencia superior representada esencialmente na elevada frecuencia das obrigas requiridas.

<sup>144</sup> PORTELA (1978), «La propiedad, el trabajo y los frutos», pp. 176-177.

<sup>145</sup> Tres anos máis tarde, o propio Ermelindo PORTELA (1981), *La colonización cisterciense*, pp. 99-100, comprobaba xa que as prestacións en traballo, aínda que raramente documentables con anterioridade, si parecían ser unha constante, como mínimo, desde a instalación do Císter. Se cadra



daqueles estudos sobre Castela demostrouse que non é raro que as mencións de *sernas* aparezan por vez primeira nas escrituras polas que, paradoxicamente, se estaba a decretar a súa eliminación. Ou o que é o mesmo, que a última noticia cronoloxicamente falando sexa, realmente, a primeira da que como historiadores nós hoxe temos constancia<sup>146</sup>. Circunstancia esta, que nos obriga a entrar en matices e a desbotar as afirmacións tallantes. Sexa como for, o que si parece é que o final do proceso foi a tendencia progresiva, non exenta de excepcións, á desaparición das *sernas* ou *opera* a medida que nos

---

foi a terminoloxía *serna* o que non foi característico do espazo e a documentación galego-portuguesa onde, como xa dicíamos, a verba máis empregada é *senara/senra* e onde, practicamente sempre, é usada como equivalente de espazo agrícola e non co significado de prestación en traballo. En efecto, son excepciónais os casos nos que *senara* aparece como prestación nas fontes galegas. E en Portugal, das 16 *senras* mencionadas no territorio bracarense, ningunha ten tal significado (MARQUES (2014), s.v. «*Senra*», en *Da representação*, pp. 279-80). Só puidemos localizar catro mencións galegas anteriores ao 1200 e, precisamente, dúas delas están vinculadas, dun xeito ou doutro, tamén co territorio leonés. A primeira refírese a unha *senara* de 20 modios (a súa extensión, calculada pola sementeira) que deberían facer anualmente os habitantes da vila berciana de Cacabelos para a catedral de Santiago, segundo o couto de Afonso VII de 1130 (vid. Santiago, doc. 105; DURANY (1989), *La región del Bierzo*, pp. 39-42). O segundo exemplo, en troques, si amosa a realización dunha *senara* en terras galegas —límitrofes co espazo leonés, iso si—, pero demandada e contratada, curiosamente, cun cenobio zamorano como o de San Martín de Castañeda, que pactaba en 1165 co caseiro (*casario*) Pedro Zamora a cesión dun casal en *Caluo*, Santa Cruz de Casoio (Carballeda de Valdeorras); Pedro comprometíase a plantar, edificar e peitar unha serie de rendas regulares, entre as que estaba a citada prestación dunha serna anual: *et senara faciet* (Castañeda, doc. 8). O terceiro caso, xa nunha carta de foro de 1189, vincúlase a S. Clodio do Ribeiro, ao aforar a dous irmáns e a súa nai dous terzos dunha herdade pola que haberían de pagar cantidades proporcionais dos produtos colleitados e se lles eximía de ir á *senara*; exención esta que non aplicaría aos seus descendentes, aos que si se obrigaba a cumprir cunha serna semanal: *in uita sua non ueniant ad senara; deinde filii qui uoce eius tenurit, ueniat ad senara uno die in ebdera* (Ribeiro, doc. 9). Sobre as *senaras* e *geiras* nos foros galegos vid., RÍOS (1993), *As orixes do foro*, pp. 127-135. Finalmente, temos un cuarto caso na cesión da herdade de Maiobre, en Ares, por parte do mosteiro de Caaveiro a un tal Diego Muñiz en 1152: Diego comprometíase a traballala e edificala, entregando a metade dos froitos e peitando *iantar*; e aquí, a expresión *et haberent ibi ipsos dominos senara*, incrustada entre as obrigas a cumprir, parece de novo estar máis próxima ao sentido de prestación en traballo, aínda que resulta interpretable (Caaveiro, doc. 192).

<sup>146</sup> No caso de San Salvador de Oña (Burgos), as primeiras mencións de rendas en traballo non se producen ata o ano 1187, sendo ademais xa a segunda metade do século XV o momento máis representado cuantitativamente falando. Porén, en palabras de García González, «hay sobrados indicios para afirmar que las *sernas* se encontraban ya vigentes en diversos puntos del dominio antes de que los testimonios escritos, como los aquí seleccionados, se manifesten sobre ellas de forma inequívoca y concluyente; lo mismo que hay más de un caso en que la información se produce cuando ya las prestaciones habían desaparecido para siempre», GARCÍA GONZÁLEZ (1984), «Rentas en trabajo», pp. 160-162, esp. n. 104 (cita na p. 161), e tamén pp. 164-172.

vaíamos achegando aos séculos baixomedievais, tanto a través da súa redención, ao seren transformadas así noutra renda pagadeira máis, ora en moeda, ora en especie, como tamén da diminución das propias terras de explotación directa, pasándose ao recurso maioritario a diversas formas de arrendamento<sup>147</sup>.

Noutra orde de cousas, do mesmo xeito que as comentadas *sernas* e *opera* representaban a extracción dos excedentes de traballo campesiño, as rendas e os censos representaron a extracción dos excedentes produtivos. É dicir, rendas do traballo e rendas da produción, respectivamente. E non podemos rematar con este epígrafe sen achegarnos, aínda que sexa tan só de pasada —pois un estudo da organización dos espazos agrarios altomedievais excede completamente os obxectivos deste traballo—, ás rendas e tributos que os campesiños asentados nas terras señoriais estaban obrigados a peitar. Uns pagamentos en especie que respondían como dicimos á exacción directa dos excedentes da produción campesiña a modo de renda territorial, pero tamén a outros múltiples aspectos xurídicos, vinculados cunha economía en proceso progresivo de feudalización —os cales, de calquera xeito, supuñan esencialmente outros modos de facerse con aqueles mesmos excedentes—. Era o caso dos dereitos de uso de infraestruturas señoriais, das taxas impositivas xurisdiccionais, das mencionadas redencións de prestacións en traballo, dos décimos e

---

<sup>147</sup> ALFONSO (1974), «Las sernas», esp. pp. 176-178 e 197-210. ID. (2008), «La contestación campesina», pp. 261-262. *Vid.* tamén, GARCÍA GONZÁLEZ (1984), «Rentas en trabajo», pp. 163 e ss.; CLEMENTE (1985), «La renta feudal», p. 101-102; e ID. (1997), «Campesinado y renta feudal», pp. 262-263. Curiosamente, se no caso galego a mención a rendas en traballo é moito máis infrecuente que para o resto do norte peninsular, sono aínda máis as referencias á súa conmutación por outro tipo de pagamentos en especie ou diñeiro. De feito, M<sup>a</sup> Luz Ríos só atopa un foro no que isto suceda, o que lle leva a pensar que, aínda que pouco esixentes e talvez menos habituais, é posible que en Galicia moitas senras ou xeiras non fosen redimidas nunca, cuestión que si supoñería unha salientable particularidade: RÍOS (1993), *As orixes do foro*, p. 130. Neste mesmo sentido, xa no ano 2000, Isabel Alfonso retomaba a cuestión de novo, agora xunto a Martínez Sopena, con motivo dunha dun coloquio en Medina del Campo, e facíao para defender a necesidade de certas matizacións no modelo xeral: tanto a respecto da suposta homoxeneización campesiña que presuntamente habería detrás da desaparición das *sernas*, pois un modelo tan pechado obviaba as indubidables diferenzas existentes na estratificación interna ao campesiñado e na distribución intrafamiliar da cargas de traballo; como tamén matizacións en canto a esta presenza de *sernas* que se perpetúan no tempo, ás veces ademais, mesmo sendo altamente gravosas: *vid.* ALFONSO e MARTÍNEZ (2000), «Formas y funciones de la renta», pp. 239-240.

rendas eclesiásticas, dos pagamentos relacionados cos sistemas de explotación de espazos e recursos comunitarios, das caloñas xudiciais, de certos impostos, etc. De feito, unimos conscientemente os termos renda e tributo precisamente porque, para o período altomedieval, a diferenza entrámbolos dous resulta especialmente difícil de debullar, así como tamén o é a separación entre o poder público e o privado, categorías posiblemente anacrónicas neste caso. En efecto, baseándonos nas teses de C. Wickham, o devir da Alta Idade Media levaría a cabo unha viraxe, complexa e fundamental, pola que pasaría dunha economía romana focalizada no imposto e a fiscalidade pública directa, cara outra fundamentada na posesión e a explotación da terra e, xa que logo, na detracción das rendas, cunha captación fiscal de tipo esencialmente indirecto e privatizado<sup>148</sup>.

No que se refire a este tipo de pagamentos por persoas sen liberdade temos a fortuna de contar cun exemplo excepcional, aínda que mutilado en parte do texto debido ao seu estado de conservación. Referímonos á familia *de criatione* do mosteiro compostelán de San Martiño Pinario que habitaba na illa de Arousa e que á altura do ano 1024 o cenobio decidiu trasladar de residencia para a súa vila de Ganón, en terras do Salnés, na actual parroquia de Sta. Eulalia de Xil, concello de Meaño. Alí, seguirían obrigados a servir *sicut uestra criatione* ao abade e aos monxes de San Martiño *sine alio domino*<sup>149</sup>.

<sup>148</sup> Esencialmente en: WICKHAM (1989), «La otra transición», pero moito máis profundamente desenvolvida na monumental ID. (2009), *Una historia nueva*. O forte impacto da obra de Wickham supuxo posiblemente a finalización do prolongado debate historiográfico sobre a presunta supervivencia da fiscalidade romana até os albores do século X e motivou que fosen moitos os autores que, seguindo o camiño marcado polo historiador británico, comezaran a estudar as situacións intermedias dese longo proceso, nas que o paso do tributo á renda foi tomando forma baixo as particularidades de cada territorio. Un bo exemplo disto é o libro colectivo dirixido por P.C. DÍAZ e I. MARTÍN VISO (2011), *Between taxation and rent*, froito esencial do simposio homónimo de Salamanca (novembro de 2008), no que se recollen varios deses traballos e análises de diferentes escenarios, abarcando boa parte da Europa occidental e partindo do século V até chegar ao reino leonés da décima centuria. Así, sobre a imposición da renda privada ao imposto público no noroeste peninsular, pese ás probables tentativas dos monarcas de inicios do 900 por crear unha estrutura político-administrativa e fiscal de carácter público, véxase a aportación de J.M. MÍNGUEZ (2011), «Transformaciones del poder», pp. 305-326.

<sup>149</sup> Pinario, doc. 9 [publicado inicialmente por LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, pp. 420-422 e despois tamén en Coruña, doc. 127]. A escritura consérvase nunha copia en pergamino que para Lucas Álvarez sería do s. XII (Pinario, p. 170) e para Carlos Sáez e M<sup>a</sup> del Val González



Unha familia que, por aquel tempo, se conformaba por Ero González e Ayma Destiríguiz, xunto cos fillos de ambos, Teomiro, Munio e Romano Ériz, así como tamén por Fáfila González, a quen supoñemos irmán de Ero, en base ao seu patronímico. Xa tivemos ocasión de comentar este documento con motivo do estudo da adscrición á terra e das constricións á liberdade de movemento. Porén, desta volta o que nos interesa é o contido do acordo asinado entre o mosteiro e os seus *homines de criatione* no tocante ao que recibían e ao que despois debían entregar periodicamente das súas colleitas.

Polo que respecta ao que lles concedía o mosteiro de Pinario, esa familia non-libre recibía en primeiro lugar as posesións sobre as que habitarían, isto é, os inmobles da *villa de Ganon*, terras cultas e incultas e outras posesións e edificacións. Unha vila que, probablemente —pois era confirmada nunha escritura interpolada—, o mosteiro parecía posuír dende había máis dun século<sup>150</sup>.

---

pertencería ao XIII (Coruña, p. 36). Na súa edición, Carlos Sáez e M<sup>a</sup> del Val González (Coruña, pp. 36-7), apuntan a súa posible interpolación ou, polo menos, un potencial erro de datación (as mesmas dúbidas amosa J. M. ANDRADE (1997), *El monacato benedictino*, p. 113). En efecto, o ano de 1024 outórgaselle grazas ao rexistro da escritura noutros instrumentos manuscritos posteriores do Arquivo Diocesano compostelán, pois debido ás lagoas do texto a data resulta ilexible. Iso si, nas dúas fontes en que se rexistra, aínda que con datas distintas, se lle sitúa nos anos 20 desa mesma centuria: 1024 na fonte máis antiga, o Tombo13, do século XVI; 1027 na máis tardía, o *Archivo Abreviado*, do século XVII; unha coincidencia a ter en conta, pois a propia diferenza entrámbalas citas parece implicar polo menos que a segunda fonte non debeu beber da primeira (ademais, a discrepancia na lectura estaría xustificada, pois en certas ocasións non resulta fácil discernir entre 4 e 7 —IIII vs VII— en manuscritos en carolina, que debería ser a letra da copia). Os dous editores apuntan tamén que o contido e a redacción parecen máis propios do século XII que do XI e, agás pola referencia a seren non-libres de *criatione*, así é, encaixando ben con algúns contratos de vasalaxe campesiña dos últimos anos do 1100. Agora ben, tamén se debe indicar que o numeral da data, neste caso, implicaría a presenza dunha cifra «C», ben trala referencia á *Era millesima* ou ao inicio da data se a súa estrutura rematase en *post millesima* («I<sup>a</sup>»/«M<sup>a</sup>»); un numeral 100 que os anotadores do arquivo non souberon ler ata en dúas ocasións diferentes. Contrariamente a esta posición, para LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>, *op. cit.*, p. 213 e 227), o documento non pareceu merecer dúbidas nin inconvenientes, pese a telo traballado en profundidade e a chegar a editalo por vez primeira. Sexa como for, aquí e agora, a escritura sobre a *criatione* da vila de Ganón resulta de gran interese para o noso traballo e de evidente utilidade tanto no caso de pertencer ao século XI, como ao XII. Neste sentido, e para ser o máis rigorosos posible, evitaremos centrar a súa análise nun obxectivo diacrónico.

<sup>150</sup> A *villa de Ganon* xa se atopa presente entre as posesións de Pinario desde inicios do século X, pois serialle confirmada polo monarca Ordoño II no ano 912. Agora ben, trátase como dicíamos documento que sabemos interpolado, coa intención, seguramente, de acrecentar os dereitos do



En segundo lugar, obtíñan tamén unha boa cantidade de gando doméstico co que servir ao cenobio, a saber: a Ero, a Ayma e aos seus fillos éranlles cedidos 6 bois, 12 vacas, 11 cabras e posiblemente tamén porcos —aquí o texto amosa unha lagoa—, así como outros bens mobles (*perfras*); para Fáfila González serían en cambio 2 bois, 4 vacas, 10 cabras, porcos e porcadas en número indeterminado —de aí que supoñamos un equivalente para o matrimonio— e, de novo, un conxunto de bens mobles que non era definido (*preseas*). Como podemos ver, na liña do que xa sabemos a respecto do traballo dos *iugarii* ou boieiros, un agricultor precisaba do emprego de 2 bois como mínimo para traballar co arado, polo menos cun arado de tracción animal, que era sen dúbida o potenciado por unha institución señorial poderosa como a que agora nos interesa. O exemplo de Fáfila González é outra vez unha clara evidencia disto. Mais tamén o é que o matrimonio e os seus fillos recibían exactamente media ducia de bois. Isto é, tres parellas de animais por cadansúa herdade, casal ou porción da vila recibida (*vid. infra*); o que equivalía así a un par de bois para os proxenitores e para un dos fillos —aquele que habería de herdar o lote paterno no futuro— e os outros 4 bóvidos para os dous fillos restantes, tocando a unha parella cada un. Polo que respecta ás vacas, estas tiñan por suposto tanto un claro interese produtivo, como tamén reprodutivo dese equipo de animais de tiro, de aí que a súa presenza fose igualmente imprescindible. Unha presenza que, de novo en exacta proporción matemática, tocaba a 4 cabezas por cadanseu casal. Ademais, pode observarse como os *de criatione* parecían recibir unha especie de enxoval de bens mobles cuxo detalle descoñecemos, tal vez ao modo do *peculium* que obtiña un *liberto* para a súa subsistencia post-manumisión, pero aquí destinado seguramente tanto ao seu asentamento e instalación na nova *villa* como ao potencial traballo futuro a desenvolver nela —por exemplo en forma de ferramentas—.

En canto ao que respectaba aos compromisos dos campesiños servís asentados en Ganón, os cales debían realizar *per uera fidelitate*

---

cenobio e de retrotraelos ao pasado. Imposible saber se dita vila foi unha das afectadas pola manipulación dos escribáns ou non. *Vid.* Pinario, doc. 2 e Coruña, doc. 15 (xunto cos comentarios dos editores C. Sáez e M<sup>a</sup> del Val Glez).

*et sine fraudatione*, Pinario dividía a *villa* en catro partes e prohibíalles expresamente que puidesen volver a fragmentala no futuro ou que se tentasen usurpar mutuamente as súas respectivas porcións, *sed stet unusquisque in sua partitione*<sup>151</sup>. De cada unha desas cuartas, de todo aquilo que producisen e traballasen (*de toto quod laborauerimus*) estarían obrigados a entregarlle ao mosteiro unha terceira parte, tanto en cereal e liño, como de fabas e todo tipo de legumes; e do *plantato*, é dicir, daquilo que plantasen fóra do xa mencionado, moi posiblemente referíndose a árbores froiteiras como maceiras, pereiras, castiñeiros ou nogueiras<sup>152</sup>, así como tamén do produto do seu traballo nas vides —non esquezamos que falamos das terras do Salnés, onde o viñado ten especial implantación e adaptación microclimática— terían que pagar non un terzo, senón até a metade da colleita. Ademais, tiñan tamén que entregar parte do que traballasen en calquera outro lugar *extra ista uilla de Ganon*, pero aquí as lagoas textuais do pergamiño, lamentablemente, impídenos coñecer a proporción ou o tipo de requirimento sobre tales produtos<sup>153</sup>. Xa que logo, un 33% dos cultivos e un 50% do viño e do *plantato* dentro dos límites da vila de Ganón; cantidades que debían entregarlle ao meiriño

<sup>151</sup> Pinario, doc. 9 / Coruña, doc. 127 [LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 421].

<sup>152</sup> Con relativa frecuencia aparece o *plantato* na documentación vinculado aos cultivos arbóreos (MENÉNDEZ PIDAL (2003), s.v. «Plantato» e «Plantatura», en *Léxico hispánico*, p. 488) ou ás vides (NIERMEYER (1976), s.v. «Plantata» e «Plantaticium» en *Lexicon* p. 806). Unha opción esta última que, obviamente, no caso que agora nos interesa fica descartada, por canto precisamente o produto vitivinícola era mencionado tamén por si mesmo. Polo xeral, as referencias ao *plantato* son xenéricas ao falarse dalgún tipo de propiedade inmobiliaria que o inclúe, caso de *villa*, *hereditate*, *casale*, *casa*, *agro*, *cortina*, *larea* ou simplemente *terra ...cum suo plantato* (vid. e.g. Braga, doc. 187, an. 1054; Caaveiro, docs. 18 e 65, an. 1091 e 1097; Coimbra, doc. 86, an. 1047; Samos, docs. 227 e 13, an. 1029 e 1111; Sobrado-I, doc. 135, an. 1118). Unhas mencións que nos impiden aclarar a que tipo de cultivo se refería o emprego de tal verba. Porén, como dicimos, cando os documentos si dan a entender o significado do concepto establecen unha relación directa entre *plantato* e cultivos arbóreos, aspecto especialmente visible nas seguintes expresións: *plantato de arbores fructuosas* (Astorga, doc. 357, an. 1057) e *de quanto plantato ibi fecimus pumar, sauto, perarias, cessarias, nugarias* (Braga, doc. 92, an. 1057). Outros exemplos na mesma liña: Coruña, doc. 45 (945); Sahagún, docs. 308 e 417 (980 e 1025); Samos, doc. 129 (1009); Sobrado-I, doc. 612 (s.d.).

<sup>153</sup> *Et de toto quod laborauerimus demus uobis IIIª parte de pane, de lino, de fauas, et de totas leguminas de die [...] et de toto plantato medietate et de uino medietate, per uestrum maiorinum, et de toto quod laborauerimus in alias partes extra ista uilla de Ganon [...]*, Pinario 9 / Coruña 127 / LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad*, p. 421.

de Pinario naquelas terras salnesianas. A diferenza de montante entre ambos tipos de mercadorías derivaba sen dúbida do interese económico especial dos mosteiros na produción do viño —que xa comentabamos máis arriba a respecto de Celanova, coa omnipresencia dos seus *vinatarios*—, pero debida tamén, e con toda seguridade, ás propias esixencias do traballo agrícola, pois, abofé, as vides e as froiteiras non precisaban de reservar unha parte da colleita anual para a próxima sementeira, como así o esixían en troques os cultivos hortícolas e cerealeiros, de aí a obriga dun superior pagamento.

Á parte, Ero e Ayma cos seus fillos, así como tamén Fáfila, comprometíanse a levantar casas, a construír hórreos e lagares —nos que almacenar e transformar sen dúbida aqueles produtos do seu traballo— e, obviamente, resulta case unha redundancia, a decruar, cultivar e plantar os campos de Ganón cuxo usufruto lles tocaba en sorte. Por último, engadíanse unha serie de cláusulas que lles esixían peitar toda unha serie de gabelas menores pero en conxunto seguramente pesadas, indiscutiblemente ligadas ao seu status socio-xurídico servil. A saber: (1) o *iantar* e a pousada, hospedando e dando alimento e bebida en abundancia aos seus señores tantas veces como pasaren pola vila de Ganón, e proporcionando tamén cebada para os seus cabalos; (2) pagar anualmente as *petitalia* e os *foros*, como así o facían o resto de herdades de Pinario; (3) entregarlle ao *repostario* do mosteiro un cuartario de pan anualmente, posiblemente pola festa de San Martiño<sup>154</sup>; (4) de todo o que lle desen aos seus fillos *in*

<sup>154</sup> *Et ad repostario uestro, annuatim, I quartario de pane per uestram [j]* (Pinario 9 / Coruña 127 / LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad*, p. 421]. De novo unha lagoa nos impide saber con certeza que viña a continuación, porén, os pagamentos de pequena entidade que revestían unha simboloxía servil eran pagados con frecuencia nun día marcado do calendario relixioso. Así sucedía, como puidemos ver, coas entregas de *cereum et oblationem* esixidas aos libertos despois de seren manumitidos: Celanova, doc. 172 (an. 943), no día do natalicio de Xesús; Sobrado-I, doc. 131 (an. 1000), no día de Santa María; *PMH*, doc. 258 (an. 1025), por San Adrián e tamén o día de Nadal; Celanova, doc. 131 (an. 1123), no día de San Pedro; Lourenzá, doc. 43 (an. 1149), o día de Nadal. Neste caso, sendo precisamente San Martiño o patrón daquel claustro, podía indicarse por exemplo como *per uestram [festiuitatem]* ou dun xeito semellante. Situación moi parecida, por poñer outro exemplo galego, se constata en San Clodio do Ribeiro, onde a data de prestación de dereitos e servizos preferente foi tamén o día de San Martiño, que coincidía igualmente co patrón do cenobio, á parte de supor o final do ciclo agrícola (*vid.* Ribeiro, p. 182; *vid.* tamén RÍOS (1993) *As orixes do foro*, p. 150). Con Afonso X, xa na segunda metade do século XIII nacería o tributo da *martiniega*,

*casamento*, debían entregar cantidade equivalente á casa señorial, sen importar para onde se casaren, a chamada *gaudiosa*; (5) así mesmo, aqueles descendentes que deixasen de morar na *villa* tiñan igualmente que continuar recoñecéndose a perpetuidade como *criatione* de Pinario, sen importar onde habitasen<sup>155</sup>; e (6), con todo, e a pesar de que, no futuro, algúns non morasen en Ganón, estes tamén estarían obrigados a pagar outro tributo especial, a *fogatia*, é dicir, a entrega regular dunha fogaza de pan<sup>156</sup>.

Vista en conxunto, esta escritura proporciónanos un modelo moi completo do que supuña a instalación familiar dos *servi casati*, non só sobre a súa absoluta falta de capacidade para decidir e a súa submisión plena aos designios señoriais, senón tamén do proceso en si mesmo e do tipo de «contrato» que se establecía entre aqueles non-libres que residían de forma autónoma, a respecto das súas obrigas para coa casa central. Unhas obrigas que, como vemos, debían supoñer unha opresión político-económica enorme.

Así mesmo, este tipo de esixencias non só tiñan un obxectivo económico, que resulta completamente evidente, senón que actuaban ao mesmo tempo como un modo moi eficiente de control e de dominio constante, tanto material coma simbólico. En efecto, todos eses pequenos censos e obrigas, a pagar en momentos concretos do ano e con regularidade pautada ou con motivo de certos ritos, cerimoniais ou cambios de estado dos afectados, caso do matrimonio —pero tamén do falecemento, como veremos a seguir—, implicaban a presenza e o recordatorio permanente de a quen pertencían aqueles individuos.

---

chamado así por ser pago en tal día; máis difícil é afirmar se os censos e rendas altomedievais que se debían pagar tamén polo S. Martiño terían actuado como precursores para a aparición desta figura fiscal: a este respecto *vid.* BEDERA (1997) «Infurción y figuras afines», pp. 1154-73. Sexa como for, como dicimos, o pago de rendas agrarias cara outubro-novembro, trala colleita, foi normal ao longo e ancho da Europa altomedieval e así, por exemplo, na Bretaña francesa tamén moitas das rendas agrarias eran anualmente pagadas por San Martiño: DAVIES (1988), *Small Worlds*, p. 49.

<sup>155</sup> Se o cenobio lles impedía fragmentar a vila, mantendo íntegras as divisións, iso significaría seguramente «expulsar» a algúns dos descendentes, especialmente a partir da segunda xeración, de aí que xa o contemplase así o documento.

<sup>156</sup> LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad de Santiago*, p. 227.

Eran o mellor símbolo externo e visible da súa servidume. En palabras de López Alsina, «o señor ten interese en “darlle publicidade” aos fitos fundamentais do ciclo biolóxico de tódolos seus *casati*»<sup>157</sup>. É máis, cabe sospeitar que ese emprego do verbo «recoñecer(se)» para indicar que debían afirmar seren *de criatione*, o que implicaba era, precisamente, que tal situación tiña que ser de pública notoriedade. O feito de que *ubicumque fuerit semen nostrum, recognoscat uos et monasterium uestri pro sua criatione*, parecía deixar claro que do que se trataba era dun «recoñecemento» público<sup>158</sup>. Toda a comunidade campesiña do lugar, fose cal for aquel onde contraesen matrimonio e se asentaren os descendentes dos asinantes, debía coñecer que se trataba de persoas non-libres e que ademais pertencían a S. Martiño Pinario e non a outro *dominus*. O propio pagamento da citada *fogatiam* para aqueles que non morasen en Ganón era sen dúbida un modo máis de facer explícito tal recoñecemento a través dun *censum* de carácter persoal, a modo de capitación. De igual maneira, tamén a obriga de albergar e hospedar aos membros da casa señorial cando for mester, non só simbolizaba o status do obrigado, senón que, na práctica, desenvolvía esa mesma faceta de outorgarlle publicidade a tal circunstancia, de demostrar externamente a condición servil dos obrigados ante os ollos de todos. Toda unha estratexia destinada, entre outras cousas, a evitar o problema do *servus incognitus*, que xa nos resulta familiar grazas ás fontes xurídicas<sup>159</sup>, pero tamén a soster, a consolidar, a reforzar e, en última instancia, a perpetuar, as relacións de dominación e de poder vixentes. En efecto, como xa demostrou solidamente James Scott, todo *discurso público* e sistema de dominación precisa do mantemento constante daqueles símbolos que actúen como demostracións e manifestacións do poder vixente<sup>160</sup>. Unha cuestión que xa tivemos ocasión de confirmar coa necesaria publicidade dos ritos cerimoniais das manumisións, e na que teremos ocasión de recuncar dentro dunhas poucas páxinas, ao falar da

<sup>157</sup> LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad*, p. 227 (o resaltado entre comas é un engadido).

<sup>158</sup> *Vid.* de novo Pinario 9 / Coruña 127 / LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad*, p. 421.

<sup>159</sup> *Vid. supra*, tanto o epígrafe 2.1.2, como o 8.2.1.

<sup>160</sup> SCOTT (2004), *Los dominados, pássim*, esp. pp. 71 e ss.

deshonra pública dos castigos e os malos tratos na sociedade altomedieval; pero é unha cuestión que tamén se manifesta por medio das mostras públicas de respecto, dos tratamentos deferentes e de cortesía cara os poderosos —mesmo aínda que sexan unha mera posta en escena— ou no auto-recoñecemento da xerarquía de poder establecida, como sucede aquí coa obriga imposta á *criatione* de San Paio.

Por outra banda, o documento de Pinario non resolve tódalas dúbidas. Por suposto que non. Por poñer un exemplo, non podemos saber se a vila de Ganón estaba habitada ou non con anterioridade. E non se trata dunha cuestión menor, pois no caso de que non o estivese xurdirían máis preguntas aínda, a respecto do propio proceso de instalación daqueles *homines de criatione* e do período transitorio imprescindible entre a súa chegada, a decrúa e posta en cultivo das terras e a obtención das súas primeiras colleitas —circunstancia que si tiña moi en conta o mosteiro de Sobrado naquel *forum* outorgado aos habitantes libres de Vilanova en 1215<sup>161</sup>—. A este respecto, do detalle da estipulación das rendas a pagar e das diferentes variantes tipolóxicas de produtos en que satisfacelas parece derivarse que, se non estaba habitada, a *villa* si parecía estar en produción ou ter sido explotada en época recente. Con todo, o que semella evidente é que, dun xeito ou doutro, nova colonización ou non, dita estipulación dos tipos alimenticios nos que se debían pagar as rendas agrarias era un efectivo método de control da paisaxe e da súa transformación por parte da autoridade señorial. Unha forma de restrinxir a autonomía daquelas familias campesiñas no tocante a potenciais decisións e planificacións económicas sobre que e como plantar, ou mesmo tamén sobre cando facelo —dependendo dos momentos establecidos dentro da anualidade para efectuar o pago de tales cantidades—, ao obxecto de poder satisfacer aquelas demandas señoriais concretas<sup>162</sup>.

---

<sup>161</sup> Sobrado-II, doc. 200 (an. 1215).

<sup>162</sup> «Privado de la propiedad, el campesino no fue libre durante mucho tiempo de orientar su unidad de explotación de acuerdo con sus deseos e intereses. Los cultivos que en gran parte tuvo que realizar, le fueron impuestos indirectamente por las clases detentadoras de la tierra. Las rentas, que había que pagar principalmente en trigo, le obligaron a cultivarlo, a pesar de que las condiciones



Ademais, a ese conxunto de pagamentos, aínda que non fose o caso da *criatione* de Ganón, debeu ser frecuente engadir tamén a loitosa (*luctuosa* ou *nuncio*). É dicir, a taxa ou dereito entregado polo individuo servil en razón do seu falecemento, como outra forma máis de «recoñecemento» do señorío, pero tamén incluso a modo de notificación da propia perda humana en si<sup>163</sup>; e que era peitada ao obxecto de poder transmitir autorizadamente a herdanza dos bens usufrutuados a favor da descendencia familiar. En efecto, no decreto número 8 dos concedidos polo bispo Diego II Xelmírez en 1113 a favor da Terra de Santiago, falábase precisamente desta mesma cuestión (mantemos a tradución ao castelán de E. Falque):

*De la fonsadera y luctuosa.* 8. A estos que soportan el yugo de la condición servil o que pagan los tributos cuadragésimales, les perdonamos las acostumbradas rentas que se llaman fonsadera y luctuosa, si viven en las heredades de sus padres o sus parientes<sup>164</sup>.

De onde se desprende que á altura daqueles inicios do século XII non só se trataba dunha «renda acostumada» (*redditus solitos*), senón que era pagada tanto polos non-libres, como tamén polos que debían entregar os tributos coesmais<sup>165</sup>. Uns tributos que, teoricamente, haberían ser propios en cambio dos *ingenui*, como así se desprende xa da mesma redacción do precepto, opoñendo un colectivo ao outro. E

---

ecológicas le eran muy poco favorables. [j ] La distribución de cultivos en siglos pasados no fue así resultado de una adaptación a unas posibilidades ecológicas, sino la adaptación a las condiciones que imponía la organización social. Y, dentro de estas, las que tenían prioridad eran la satisfacción de una renta, cuya misión era mantener, de acuerdo con su rango, a la clase ociosa, que integraban los estamentos privilegiados», GARCÍA FERNÁNDEZ (1975), *Organización del espacio y economía rural*, p. 27 (v. tamén p. 91). Así mesmo, ALFONSO (1982), «Renta señorial», p. 64.

<sup>163</sup> LÓPEZ ALSINA (2013<sup>2</sup>), *La ciudad*, p. 227.

<sup>164</sup> HC, I.96.8, p. 226. Tamén LÓPEZ FERREIRO (1895), *Fueros municipales*, I, pp. 146-147 e BIGGS (1983), *Diego Xelmírez*, p. 280.

<sup>165</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976), «El *tributum quadragesimale*», pp. 793-808. Véxanse tamén as pertinentes reflexións, dúbidas e revisións do traballo de Sánchez-Albornoz, en especial sobre a presunta persistencia fiscal desta gabela desde tempos baixoimperiais romanos, aportadas por Amancio ISLA (1992), *La sociedad gallega*, pp. 152-155 e MÍNGUEZ (2011), «Transformaciones del poder», esp. pp. 311 ss.



un imposto, o coresmal, atribuíble aos *fiscalia facientes*, por tanto como gabela de novo vencellada ao ámbito público ou monárquico, que debían satisfacer os homes libres ou, máis exactamente, os menos afortunados dos non privilexiados —a propia concesión da exención para aqueles dous grupos concretos viña a confirmar precisamente tanto a súa proximidade social, como a difícil situación económica común a ambos—. En efecto, xa tivemos ocasión de ver como os tributarios aparecían asimilados nalgúns documentos cos *homines* da mandación, un deses colectivos ao que vimos descender na escala social<sup>166</sup>.

Así mesmo, como podemos comprobar, os non-libres virían pagando tamén desde tempo atrás a *fonsadeira*, unha carga xa non tan propiamente señorial como a loitosa, senón máis ben unha das taxas que era máis indiscutiblemente propia do exiguo poder público —polo menos até aquela duodécima centuria—: «o principal ou case único reflexo dunha fiscalidade de tipo público», segundo C. Estepa<sup>167</sup>. Un aspecto que se deriva xa do seu propio significado, a saber: o pagamento en substitución dos deberes do *fonsado*, ora de acudir ás hostes e á milicia, ora, como debeu ser o habitual para os non privilexiados, de concorrer ao seu apoio e á súa axuda loxística<sup>168</sup>. É dicir, a *fonsadeira* era a conmutación do deber militar dos vasalos libres para co rei. Unha carga impositiva que, obviamente, como dicimos, en teoría só afectaba aos potenciais pagadores de tributos, a aqueles dos *ingenui* que non pertencían ao status honorable dos

---

<sup>166</sup> Así se demostraba en preitos como o de dona Palla Díaz co mosteiro de Barbadeiro: *omines [...] reddentes ad ipsum tributo post ipso mandamento annis singulis* (Coruña, doc. 95 / Samos, doc. S-8, an. 985); ou o do infante Froila co abade Fulxencio de Samos: *omines [...] reddentes ad ipsum locum ibidem census tributa fiscalia [...] persoluant ibidem tributa uel opus fiscalium, sicut et alii populi ceteri romanorum* (Samos, doc. 44, an. 975). *Vid.* tamén, ESTEPA (2012), «En torno a la *fonsadera*», p. 36.

<sup>167</sup> ESTEPA (2012), «En torno a la *fonsadera*», p. 26.

<sup>168</sup> *Vid. ibid.*, p. 30 e 34, a respecto das múltiples fórmulas presentes nas fontes do reino franco e do Imperio romano-xermánico até o século X, potenciais precursoras do *fonsado*, como por exemplo: os *coniectos* (prover carros e alimentos), *paraveredi* (prestación de cabalos), *mansiones* (prestación de pousada e hospedaxe) ou as *paratas* (deber de avituallamento a unha persoa e o seu séquito).

*milites*, dos nobres en xeral ou das elites en proceso de ennobrecemento<sup>169</sup>.

Efectivamente, a *Historia Compostellana* demostra en varias ocasións esta obriga dos santiagueses de satisfacer tales demandas militares, cando menos con carácter defensivo, a favor do seu señor, o arcebispo —como correspondía neste caso, tratándose dun couto privilexiado e inmune, alleo ao reguengo—<sup>170</sup>. Neste sentido, o citado precepto da exención de luctuosa e fonsadeira, como tantas outras probas documentais que temos visto ao longo deste traballo, volvía a mostrarnos a proximidade social existente entre a non-liberdade e aquel colectivo libre máis depauperado e desafortunado. Polo menos, a súa proximidade teórica a ollos da elite e dos lexisladores. Porén, non é isto o que agora máis nos importa. O que agora nos interesa é a constatación do pagamento de tributos que *a priori* eran públicos, tanto por parte dos libres como tamén polos que carecían de liberdade; a extensión desas gabelas dende un colectivo xurídico cara o outro. ¿Cal foi o sentido desta ampliación? ¿de arriba a abaixo? ¿de abaixo a arriba? Da confusión entre o ámbito do público e o do privado que caracteriza esta época, da confusión entre o imposto e a renda —só confusión para nós, observadores desde o presente coas nosas categorías *etic*, que por suposto non era tal para os coetáneos<sup>171</sup>—, cabe sospeitar que fose máis ben unha relación bidireccional. É dicir, que mentres certas gabelas, demandas, dereitos, cargas ou obrigas propias dos *servi* se foron espallando para configuraren un amplo status servil que superase as barreiras xurídicas —tal sería o caso, posiblemente, da *luctuosa* e a *gaudiosa* ou de demandas señoriais semellantes—, sucedese exactamente o mesmo, pero en sentido contrario, con estoutras cargas «impositivas» e «tributarias» que, como a *fonsadeira*, moi posiblemente debían pertencer en orixe ao campo dos *ingenui*.

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>170</sup> Por exemplo, HC, II.40, 49, 84 e III.24.

<sup>171</sup> MÍNGUEZ (2011), «Transformaciones del poder», p. 324.

É o momento de lembrar de novo, a modo de exemplo, aquel xuízo que tivo lugar no ano 985 entre dona Palla e o mosteiro de Barbadelo. Aquel polo que esta tenente, xa que logo axente da coroa, reclamara aos individuos interpelados como *homines de mandatione*, sendo daquel xeito, segundo se defendía no xuízo, *[h]omines reddentes tributo*. Unha demanda da que, incuestionablemente, se desprendía que de non seren persoas xuridicamente libres —e o xuízo así o decretou ao probar que descendían de dous *liberti*— estarían exentos de tales pedimentos relativos á fiscalidade pública, sen dúbida por estaren sometidos por completo ao seu *dominus* ou señor<sup>172</sup>. Así eran as cousas. Ou polo menos así debían ser na segunda metade do século X, porque xa non parecían selo unha vez chegados á segunda década do XII. Abofé, os decretos xelmirianos preséntannos unha situación ben diferente que, ademais, non convén esquecelo, se remontaba cara o pasado. ¿Que puido suceder? Na nosa opinión, un fenómeno plenamente feudal, a saber: trataríase dunha proba da apropiación de dereitos propios do fisco público e real por parte da nobreza e das institucións señoriais en xeral, demandando así tales obrigas indistintamente sobre tódolos seus dependentes, fosen estes libres ou non o fosen, dentro dos seus dominios. Despois de todo, a plena autoridade que ostentaban sobre estes últimos debía facer bastante sinxela tal imposición, do mesmo xeito que estender a algúns dos *ingenui* pagamentos que orixinalmente puidesen asociarse cos non-libres tiña que levar consigo, necesariamente, unha forte carga simbólica da súa perda de *dignitas* e unha estreita equiparación social desde a perspectiva señorial.

Chegados ao século XIII, é dicir, aos límites cronolóxicos do noso traballo, a medida que se vaian impoñendo os contratos de cesión de terras en arrendo e que —a consecuencia da implantación maioritaria desta tipoloxía documental—, si comececen a aparecer especificacións claras sobre os importes e os montantes a pagar polas rendas debidas, todas estas gabelas pasarían a ser moeda corrente para a inmensa maioría do campesiñado. Máis difícil é afirmar desde canto tempo

---

<sup>172</sup> Coruña, doc. 95 / Samos, doc. S-8, an. 985.

atrás o eran xa, pois as fontes non nos permiten descifralo. Porén, parece seguro que a redacción desas tipoloxías contractuais buscaba consolidar e fixar, normativizar en definitiva, o poder e a dependencia acadados polo avance señorializador das décadas precedentes. Avance que foi verificado ao longo de todo este traballo. O proceso de engaiolamento señorial campesiño chegara á súa fin. Aquela diferenza que, aínda que dun xeito bastante nebuloso e non exento de matices, parecía intuírse anteriormente entre libres e non-libres, tendo estes últimos que peitar pagamentos posiblemente derivados da súa condición servil e que actuaban tamén como un recoñecemento propio de tal situación, aquela diferenza, repetimos, era xa inexistente no eido rural. Os contratos de arrendamento e cesión do usufruto das terras, entre os que en Galicia destacaríase e se impoñería o sempiterno foro<sup>173</sup>, esixirían dos seus cesionarios rendas, tanto pola propia cesión das terras sobre o seu produto e traballo, como tamén cantidades aparelhadas ao recoñecemento do señorío<sup>174</sup>, equiparando así aos foreiros cos habitantes dos coutos, sobre os que xa dispoñían de moitas desas mesmas prerrogativas dende tempo atrás<sup>175</sup>. Aquelas gabelas que viamos para os non-libres de Ganón estendéranse aos membros do *status* dos carentes de honor e de privilexios. E o que é máis, faríano incluso nunha variabilidade aínda maior, case tanta como fose a orixinalidade que puidese estar ao alcance do axente

---

<sup>173</sup> A bibliografía sobre os foros é enorme, tan extensa como a propia duración de tales contratos de cesión e arrendamento de terras. Sirvan como exemplo as seguintes obras xa clásicas, unha para o seu nacemento, no período que a nós máis nos interesa, como é a de RÍOS (1993) *As orixes do foro*; outra para o seu final, cun artigo dende a historia contemporánea, pero cunha mirada retrospectiva, no que, ademais, se pode consultar moita desa bibliografía vinculada aos períodos posteriores da lonxeva historia, non carente de cambios e de evolucións, desta figura xurídica: VILLARES (2000 [1987]), «Os foros de Galicia»; e unha terceira, procedente da xeografía histórica, na que se sintetiza de xeito maxistral a historia do foro, para chegar a unha análise sobre a súa decisiva influencia tanto na organización da paisaxe agraria do rural, como na composición da familia tradicional en Galicia, da man de Jesús GARCÍA FERNÁNDEZ (1975), *Organización del espacio y economía rural*, pp. 86-110.

<sup>174</sup> Unha visión resumida sobre os contratos agrarios preforais e forais, vinculada ao monacato beneditino: ANDRADE (1997), *El monacato beneditino*, pp. 111-130. Sobre as rendas vinculadas aos foros galegos: RÍOS (1993) *As orixes do foro*, cap. 2.

<sup>175</sup> PALLARES (1978), «Los cotos», pp. 224-225; PORTELA (1978), «La propiedad, el trabajo y los frutos», pp. 183-184; RÍOS (1993) *As orixes do foro*, p. 147.

señorial de que se tratase, enchendo de pequenas cargas e de pagamentos múltiples aspectos da vida campesiña e multiplicando tamén, en consonancia, a cantidade de veces e momentos nos que, ao longo do ciclo agrícola anual, debían ser pagadas<sup>176</sup>.

Como podemos ver, tanto desde o punto de vista económico, coma do sociolóxico ou do político, a barreira xurídica deixara, en efecto, de ter sentido ningún. Diferenciar entre libres e non-libres, polo menos no espazo rural<sup>177</sup>, resultaba xa innecesario e infrutuoso, sendo así que a inmensa maioría do campesiñado quedara subsumida baixo a rexa autoridade señorial, a obrigada adscripción á terra —esixencia habitual de tales contratos de cesión<sup>178</sup>— e o pagamento da renda agraria.

Por suposto que esta dependencia e vasalaxe campesiña estaba lonxe de ser igual para todos, por suposto que a súa severidade dependía de múltiples circunstancias, como corresponde a unha sociedade complexa, e, así mesmo, por suposto que tamén a capacidade de extracción dos seus excedentes podía estar fragmentada e ser compartida por varios chanzos intermedios, sucesivos e sobrepostos dunha mesma elite social —non nos cansaremos de reiteralo—, pero a realidade parecía impoñer unha visión simplificada de dous polos esenciais. Dun lado os perceptores da renda coactiva, do outro os que tiñan que pagala. Dun lado os señores-proprietarios, do outro os campesiños-vasalos. Así o concluía xa, mesmo para un momento tan temperán como o século XI, Gregorio del Ser no seu

---

<sup>176</sup> Un bo exemplo é a indagación feita por orde do rei Afonso IX en 1218 para a delimitación dos dereitos e servizos que competían ao mosteiro de Celanova e os correspondentes ás fortalezas e tenzas reais de Santa Cruz e de Sande, onde se contempla como moitos dos vasalos tiñan que pagar múltiples cargas destas categorías: *CDGH*, doc. 85, an. 1218 (pp. 397-402). Por suposto, moitos máis exemplos en RÍOS (1993) *As orixes do foro*, pp. 140-173.

<sup>177</sup> Aclaración agora ben necesaria, pois chegados aos anos do 1200 foran xa moitas as urbes que naceran e se desenvolveran como tales no noroeste hispano e, como xa tivemos ocasión de comentar, alí as posibilidades socioeconómicas foron outras, o mesmo que as potenciais liberdades, o que si podía dar lugar a unha maior variabilidade de condicións e status, cunha variada estratificación social que chegaba ata a presenza dos escravos e escravas propios das cidades baixomedievais. *Vid.* por exemplo, LÓPEZ CARREIRA (1999), *A cidade medieval galega*, esp. pp. 57-80.

<sup>178</sup> RÍOS (1993) *As orixes do foro*, pp. 152 e 215-219.

intento de estudar a renda feudal no período asturleonés, pese ás enormes dificultades que, para momentos anteriores á duodécima centuria, isto supón<sup>179</sup>.

Aínda que se trataba dunha relación de carácter contractual, por tanto afastada do vínculo xurídico-persoal da escravitude, a asociación a todo este tipo de contratos da esixencia de cumprir con rendas de carácter recognoscitivo, como as que viamos no caso dos non-libres de *criatione*, é dicir, con aquelas polas que se recoñecía a pertenza ao señorío, manifestaba «o dominio do señor sobre a terra cedida, sobre o seu produto e sobre o seu produtor», polo menos mentres permanecese en pé a relación establecida<sup>180</sup>. Mesturaban definitivamente señorío con xurisdición pero, sobre todo, como xa indicamos, eran a representación simbólica dunha relación de forte dependencia persoal que habería caracterizar os séculos futuros. A esas alturas, servir *sicut servi* ou facelo *sicut ingenui* xa non significaba practicamente nada, o que explica a consolidación da servidume campesiña como a forma de non-liberdade propia dos campos do noroeste e a reclusión do status escravo para aqueloutros non-libres vinculados a unha explotación doméstica ou de gran plantación, xeralmente foráneos e provenientes dunha trata de persoas de renovada puxanza cara o pleno e, sobre todo, cara o baixo medievo. Aquel estereotipo da escravitude que comprobabamos na lexislación elaborada, precisamente, na segunda metade do século XIII e coa que, ao estudar as fontes do dereito, concluíamos que a converxencia escravitude-servidume dada na alta Idade Media se volvía a esgazar, retornando a figura escrava ao retrato outorgado polas fontes clásicas, pero mantendo á inmensa maioría do campesiñado nunha forma particular, e tamén socio-xurídica —pois estaba sancionada legalmente—, de status servil.

O forte valor simbólico de moitas desas rendas, cargas e obrigas queda ademais demostrado, cando foron rexeitadas e vilipendiadas en múltiples ocasións polos propios campesiños. E, neste sentido, *sernas*

<sup>179</sup> SER (1986), «La renta feudal en la alta Edad Media», p. 74. *Vid.* tamén para Galicia RÍOS (1993) *As orixes do foro*, pp. 219-227.

<sup>180</sup> RÍOS (1993), *As orixes do foro*, p. 140.



e *fazendeiras*, é dicir, as prestacións coactivas de servizos como extracción da súa forza de traballo, foron algunhas das máis desprezadas pola sociedade medieval, cuestión que parece verificar aquela intuición nosa das páxinas precedentes, cando viamos a algunha delas cualificada como *seruili mor*. De feito, aínda certos documentos galegos da centuria do 1200 establecían que facer *senaras* era visto como algo propio das persoas sen liberdade (*sicut seruiciales*), por moito que o campesiñado libre tivese que afrontar unhas esixencias equivalentes<sup>181</sup>.

Unha boa proba da oposición campesiña ás prestacións en traballo foi a consecución de melloras, de redencións e mesmo de exencións, pois, evidentemente, concesións deste tipo habían de afectar necesariamente a aquelas obrigas que contasen cunha peor publicidade. Unhas concesións, iso si, outorgadas sempre que a clase señorial non se vise negativamente afectada por tales decisións liberatorias, nunha especie de confrontación e contradición social que tería permitido o contexto xeral de carácter expansivo, demográfico e produtivamente, que caracterizou aos séculos plenomedievais («os intereses contrapostos de señores e campesiños poden conciliarse pola conxuntura alcista», di J. Clemente<sup>182</sup>). Así sucedeu nas veciñas terras leonesas<sup>183</sup> e non parece haber razón para pensar que o campesiñado galego-portugués non tivese unha visión negativa semellante de tal tipo de cargas. Tal vez un documento de Celanova, tan cedo como en 1031, nos poida dar algunha pincelada clave e precursora no tempo a este respecto, ao falar, xa por aquela época, da existencia dunhas *operibus malis* coas que debían cumprir *homines* das terras de Bande. Uns «malos» traballos dos que os intervenientes conseguían quedar exentos, grazas ao acordo de incomuniación das súas terras ao que

---

<sup>181</sup> RÍOS (1993) *As orixes do foro*, p. 131. O mesmo tipo de manifestacións se percibe en León e Castela: CLEMENTE (1997), «Campesinado y renta feudal», p. 263. De feito, esa relación entre prestar servizos agrícolas e carecer de liberdade xurídica pareceu ser unha constante bastante global a nivel europeo á altura do século XII: WICKHAM (2017), *Europa en la Edad Media*, p. 201.

<sup>182</sup> CLEMENTE (1997), «Campesinado y renta feudal», p. 269.

<sup>183</sup> PASTOR (1980), *Resistencia y luchas campesinas*, pp. 221-30 y 239-40; CLEMENTE (1984), «Buenos y malos fueros» pp. 120 e 123.



chegaban co mosteiro; un acordo que, por outra parte, non tiña tampouco nada de voluntario, pois era establecido a raíz de que os seus outorgantes non tiveran podido cumprir co *servitium* debido aos monxes celanoveses<sup>184</sup>.

E así como había *opera* cualificadas de «malas», tamén houbo bos foros e malos foros. E, de novo, os malos foros eran, en xeral, aqueles vinculados máis directamente con dereitos e con obrigas señoriais do tipo das que xa puidemos comentar brevemente, caso da loitosa ou da gaudiosa, pero tamén da pousada ou do xantar —ás veces convertidos en pagamentos fixos—, entre outras<sup>185</sup>. Uns rexeitamentos e resistencias que denotan a forte carga simbólica que carrexaban consigo todo este tipo de cargas, toda vez que non foron precisamente as que supuñan o maior lastre económico para a familia campesiña. Era a súa vinculación co status servil, o seu funcionamento como unha proba de servidume, a súa marca de inferioridade social o que as definía e, por iso precisamente, eran tamén as máis detestadas<sup>186</sup>. De estarmos no certo, e se retornamos novamente aos non-libres da nosa época de estudo, esta cuestión simbólica parece corroborar a precisión de que, probablemente, non foi o montante das cargas e das rendas o

<sup>184</sup> Celanova, doc. 55 (an. 1031). Sobre a oposición ás esixencias señoriais de prestacións de traballo, aos intentos de obter a exención delas, de reducilas ou mesmo á procura do recoñecemento de que non eran obrigatorias senón voluntarias, resulta indispensable: ALFONSO (2008), «La contestación campesina», pp. 257-289.

<sup>185</sup> Vid. sobre o espazo leonés e castelán: PASTOR (1980), *Resistencia y luchas campesinas*, pp. 230-244 e CLEMENTE (1984), «Buenos y malos fueros» pp. 116-126. Para Galicia: RÍOS (1993) *As orixes do foro*, esp. pp. 153-173. Así mesmo, un caso paradigmático do medievalismo hispánico, específico do territorio catalán, foi o dos *mals usos*, unha serie concreta de cargas definidoras da escravitude rural catalá, que enciraban unha violencia e sometemento señorial superior aínda ao das obrigas do noroeste e que estarían, xunto con outros aspectos, detrás das principais causas para as guerras dos campesiños de *remensa* baixomedievais: vid. por exemplo, FREEDMAN (1991), *The origins of peasant servitude*, pássim, esp. pp. 79-83 e 106-110.

<sup>186</sup> CLEMENTE (1997), «Campesinado y renta feudal», p. 263. No caso navarro-aragonés, estudado por Carlos Laliena, tamén se percibe esta oposición entre a liberdade e os «malos foros» e as *operae*: «Diversas alusiones a tributaciones injustas, descritas como “censo malo”, “malas azofras” o “malos fueros”, figuran con frecuencia en los documentos reales de la segunda mitad del siglo XI y se contraponen sin tapujos con la libertad. Sugieren que a medida que se consolidaba el poder de los herederos de Sancho el Mayor en Navarra y Aragón, la condición de muchos campesinos empeoró por culpa de la difusión de costumbres serviles aplicadas a grupos de villanos hasta entonces más o menos autónomos y que las exigencias de renta y corveas (las “azofras”) se extendieron de modo generalizado» (LALIENA (2012), *Siervos medievales*, p. 64).

que separou o *servitium* non-libre do exercido polos *ingenui*. Non houbo de ser unha cuestión cuantitativa. En efecto, son moitos os contratos de cesión e foros, mesmo anteriores ao 1200, nos que se recollían pagamentos de rendas en especie proporcionais á colleita cunhas porcentaxes absolutamente equiparables ás que vimos para a *criatione* de S. Martiño Pinario<sup>187</sup>. Moi ao contrario, debeu ser esa forte carga simbólica servil a que marcou, realmente, o status dos que habían de peitar tales servizos<sup>188</sup>.

Unha vez a maioría do campesiñado foi, paseniño, obrigada a cumprir con esas demandas, proceso que se produciría ao longo dos séculos XI e XII en maior medida, a «mácula» servil mancháraos a todos e servilizara ao campesiñado ao completo, obviando fronteiras xurídicas. Tal vez as palabras poidan actuar como unha pequena demostración desa realidade. Referímonos en concreto a dous exemplos. En primeiro lugar, ao que semella ser a desaparición das fontes escritas do concepto de non-libre que subsistira no tempo despois do abandono daqueles cultismos latinos *servus*, *ancilla* e *mancipium*, é dicir, a desaparición de *criatione*, cualificativo que deixa de ter predicamento nas fontes precisamente cara os anos do 1200<sup>189</sup>. Unha desaparición que podería representar esa plena superación da dicotomía entre libres e non-libres para o campesiñado do noroeste peninsular. En segundo lugar, está o emprego, bastante habitual a partir da undécima centuria, do termo *obsequium* para definir rendas e servizos vasalos de xeito xenérico, é dicir, o uso dunha verba que era propia da non-liberdade e da terminoloxía escravista —lembramos que o *obsequium* era o que os *liberti* debían

---

<sup>187</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ (1975), *Organización del espacio y economía rural*, p. 89. Unha boa mostra son os primeiros documentos deste tipo que conservamos do mosteiro de San Clodio do Ribeiro, nos que os pagos da terceira parte dos produtos son a norma, xunto co pago da metade xeralmente vinculado á produción de viño: *vid.* a modo de exemplo, Ribeiro, docs. 7-9, 12-13 ou 15-26 (an. 1187-1189, 1200-1205 e 1208-1216). Sobre estas rendas nos mosteiros cistercienses, véxase PORTELA (1981), *La colonización cisterciense*, pp. 103-108; e, a respecto dos beneditinos, ANDRADE (1997), *El monacato beneditino*, pp. 123-125. Así mesmo, de novo resulta obrigado citar, para un estudo monográfico do tema e unha visión de carácter transversal, a obra de referencia de M<sup>a</sup> L. RÍOS (1993) *As orixes do foro*, esp. pp. 89-101.

<sup>188</sup> RÍOS (1993) *As orixes do foro*, p. 150.

<sup>189</sup> *Ibid.*, pp. 208-9.

na relación de *patrocinium* establecida para co seu antigo *dominus* segundo as leis xermánicas e, despois, así recollido tamén nas nosas escrituras de manumisión—; o seu emprego, como dicimos, parece amosarnos como, de maneira progresiva, a clase señorial conseguiu impoñer sobre o campesiñado libre as cargas que orixinalmente foran propias de individuos envolvidos por relacións sociais escravistas<sup>190</sup>.

Non cabe dúbida que debemos ser cautos, pois a ninguén escapa que entraña os seus riscos considerar que o uso ou desuso dunha palabra por parte dos escribáns nun momento determinado poida ser un reflexo fiel do que sucedía. Certamente, sabemos que os redactores haberían de utilizar a terminoloxía escrita que, ao seu parecer, máis se adaptase ou mellor representase o querían dicir —moi especialmente cando escribían en latín—, xa que logo, podía tratarse dunha terminoloxía realmente infrecuente na fala cotiá. Porén, os casos de *criatione* e *obsequium* non deixan de parecernos dous indicios máis a ter en conta, unha vez que xa foi estudiado o proceso e a transformación dos membros do status servil desde outras ópticas e que pareceu comprobarse por distintas vías.

---

<sup>190</sup> Vid. MÍNGUEZ (2011), «Transformaciones del poder», pp. 321-326; RÍOS (1993) *As orixes do foro*, p. 172. Por engadir un exemplo, podemos mencionar o *forum uel obsequium* que se lles esixía, á altura do ano 1099, aos xugueiros (*iugarii*) do couto do mosteiro de Toques, segundo a concesión de dona Urraca e don Raimundo de Borgoña (Toques, doc. 3 / RGU, doc. 6).

## 10. DESHONRA, DESPREZO, DESPRESTIXIO

### 10.1. CARECER DE HONOR

Chegados a este punto, no que o noso traballo se vai achegando ao seu final, xa tivemos variadas ocasións de comprobar como as elites privilexiadas da sociedade altomedieval, desde a súa posición de dominio, ollaron con habitual desprezo aos non-libres. E non só iso, tamén como foron, aos poucos, incluíndo a todo o campesiñado dentro desa mesma categoría de subordinación, de repulsa e de displicencia. Acabamos de ver como isto puido ser así, intentando achegarnos na medida do posible á composición do *servitium*, ás veces indo á época inmediatamente posterior ao marco temporal do noso traballo na procura de clarificacións.

Aquí xa só nos toca recapitular algunhas desas referencias e imaxes desprezativas que esvaran polos textos altomedievais do noroeste peninsular, ao obxecto de ollalas desde unha perspectiva que nos poida aproximar levemente, e aínda que sexa con enormes limitacións, ao esquema ideolóxico que permitiu configurar a estratificación social da nosa época de estudo, apoiándoas nalgúns outros aspectos aínda non tocados.

Do que puidemos ver até o de agora, parece evidente que xa o dereito visigodo encadraba aos non-libres na carencia de todo tipo de honor e de *dignitas*, como puidemos comprobar, ao tempo que parecía insinuar que a pobreza podía tamén ser unha condición limitadora ben importante pola que aproximar aos libres máis humildes e miserables

á propia categoría social dos non-libres, e non só na percepción dos lexisladores<sup>1</sup>. Así mesmo, comprobamos tamén como tal carencia de dignidade permitía equiparar, dentro deste ámbito ideolóxico, á escravitude e á servidume non-libre cos animais domésticos<sup>2</sup>. Equiparación que algúns dos documentos norpeninsulares dos séculos X e XI parecían estar a verificar cando situaban no seu texto aos *servi-ancillae-mancipii* xunto aos demais animais, á hora de citalos dentro das listas de bens mobles e semoventes que estaban a ser transferidos en tales escrituras<sup>3</sup>, ou cando se vendía e compraba a seres humanos por prezos inferiores aos pagados por certos exemplares de gando, en especial de gando equino<sup>4</sup>. Unido a isto, engárzase a idea da alteridade, da percepción do non-libre como un «outro» foráneo, alleo á sociedade, ben que non sempre se tratase de verdadeiros foráneos no sentido de estranxeiros.

Para manter esta idea da exclusión era preciso remarcar a fenda simbólica que separaba aos integrantes daquela non-liberdade do resto da sociedade dos libres. Unha fenda que parecía delimitarse *grosso modo*, polo menos ata os albores do ano 1000, tanto por medio dese concepto da *dignitatem*, negada para tales individuos «alóctonos», como tamén a través da solemnidade e da sacralización outorgadas ao «rito de paso»<sup>5</sup> que era a manumisión. Isto é, a través da celebración pública e colectiva da cerimonia de liberación dun escravo ou dunha escrava, pola que este pasaba a engrosar o mundo dos libres: a ingresar na sociedade. E como analiza Pierre Bourdieu<sup>6</sup>, todo rito de

<sup>1</sup> O vencello entre *dignitas* e liberdade pode comprobarse en: *LV*, II.4.9, III.1.1, V.7.17, VI.2.1 e VI.3.1; *vid. supra*, no cap. 2.1.1, p. 117 e ss. A respecto da unión entre non-liberdade, indignidade e pobreza citabamos tanto as recomendacións aos xuíces de salvagardarse do testemuño dos pobres, buscando mellor a testificación de persoas honestas e opulentas (*LV*, II.4.3), como tamén a vida de Frutuoso de Braga, por ser este confundido cun escravo fuxitivo debido á súa indixencia externa (*VSF*, 11 [Ed. 1974: pp. 98 e 99]); *vid. supra* p. 129 e ss.

<sup>2</sup> *Vid. supra*, cap. 2.1.1, p. 125 e ss.

<sup>3</sup> *Vid. supra* cap. 3.3, esp. nota 126. Por engadir algún outro exemplo máis: Cis, doc. 3 / Coruña, doc. 21 (an. 915); e Celanova, doc. 457 (an. 1029).

<sup>4</sup> Un bo exemplo: *PMH*, doc. 507 (an. 1073). A este respecto, *vid. supra*, cap. 3.3.1, p. 251 e ss.

<sup>5</sup> GENNEP (2008 [1909]), *Los ritos de paso*.

<sup>6</sup> BOURDIEU (1993), «Los ritos como actos de institución», pp. 111-123.

paso é, ao mesmo tempo, un «acto de institución», ou o que é o mesmo, que mentres facer fincapé no «paso» focaliza no feito de superar a barreira ou a fronteira de que se trate (neste caso a separadora da condición de membro da sociedade ou de non-membro, de *liber* ou de *servus*), poñer o fincapé na propia liña a traspasar, céntrase en cambio na delimitación e na separación das propias institucións sociais, no abandono dunha e no acceso a outra. Con esta perspectiva, podemos afirmar que a sacralización do acto manumisor era a que permitía separar a todos aqueles que eran susceptibles de recibiren potencialmente tal beneficio, a saber, o resto dos non-libres, daqueles outros que, en cambio, nunca precisarían del para poder formar parte do colectivo civil, ou o que o mesmo, de tódolos xa nados en plena liberdade: os *ingenui*.

Neste sentido, precisamente a respecto destas ideas sobre a exclusión social, a arqueoloxía das aldeas altomedievais vén de poñer o acento nun fenómeno que semella relativamente estendido —tendo en conta os condicionantes propios da conservación da materia orgánica e as deficiencias do rexistro material existente—, como son os enterramentos e prácticas de inhumación alternativas, diferentes aos enterramentos en cemiterios e necrópoles comunitarias. Entre este tipo de prácticas de carácter singular, a aparición de esqueletos humanos arroxados en silos, en pozos ou en vertedoiros de lixo —triple distinción reinterpretada recentemente do rexistro<sup>7</sup>—, pertencentes a xacementos de Cataluña e con niveis datables entre os séculos V e VIII, foi recompilada por parte de Jordi Roig Buxó e Joan M. Coll Riera nun traballo presentado en 2010<sup>8</sup>. Tratábase de cadáveres carentes de tratamento funerario ningún, que polas súas posicións forzadas demostraban teren sido tirados dentro de tales estruturas subterráneas de almacenaxe, nun momento no que estas abandonaran a súa función

<sup>7</sup> «En la producción bibliográfica peninsular de contenido arqueológico anterior a 1990, las referencias a estructuras altomedievales interpretadas genéricamente como basureros eran una constante, constituyendo un reflejo bastante fiel del escaso desarrollo metodológico y conceptual alcanzado todavía por nuestra disciplina», VIGIL-ESCALERA (2013), «Ver el silo medio lleno o medio vacío», p. 127.

<sup>8</sup> ROIG e COLL (2011), «Esquelets humans en sitges, pous i abocadors», pp. 75-82.

orixinaria. Ás veces, aparecían varios individuos nun mesmo silo (polo xeral entre 1 e 3) e tanto arroxados xuntos, como tamén en momentos cronoloxicamente sucesivos ben diferenciados. Así mesmo, en ocasións encóntranse xunto a carcacas completas ou parciais doutros animais domésticos, así como de restos de refugallos caseiros, que tamén foran guindados dentro daquelas mesmas foxas. Pois ben, tralo seu rexistro e esa reunión descritiva das súas características, os autores remataban apuntando directamente cara unha hipótese interpretativa de importancia para o noso estudo: que tales fenómenos arqueolóxicos posiblemente serían unha mostra arqueolóxica da presenza da non-liberdade, é dicir, da constatación no rexistro material dos escravos e/ou servos altomedievais<sup>9</sup>.

Para tal conclusión —que o propio Jordi Roig xa avanzara noutra publicación un ano antes<sup>10</sup>—, aparte da evidente vinculación entre as características dos enterramentos e o carácter de exclusión simbólica que estas parecen connotar —individuos privados do dereito a seren inhumados no cemiterio da comunidade—, engadían ademais outro dato favorable, como era o estudo paleoantropolóxico dos exemplares humanos recuperados dun deses xacementos (Can Gambús-1, Sabadell). En efecto, tales análises daban un resultado diferenciado para os individuos con enterramentos que poderíamos chamar «canónicos», na necrópole comunitaria, respecto do dos que foran depositados nos silos, no sentido de que estes últimos amosaban evidencias de deficiencias alimentarias e de patoloxías óseas. Aspectos ambos que podían estar en relación, respectivamente, primeiro cunha peor dieta e unhas peores condicións hixiénico-sanitarias, derivadas do seu status non-libre, e segundo, cos duros traballos desenvolvidos ao longo das súas vidas, tamén a consecuencia da súa condición social<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

<sup>10</sup> ROIG (2009), «Asentamientos rurales», pp. 238-9.

<sup>11</sup> ROIG e COLL (2011), «Esquelets humans en sitges, pous i abocadors», pp. 75 e 81. *Vid.* tamén ROIG (2013), «Silos, poblados e iglesias», pp. 155-8.



Dous anos despois, Alfonso Vigil-Escalera publicaría outro artigo a modo de síntese referencial, sobre todo se nos cinguimos ao espazo peninsular, con respecto ás sepulturas de carácter extra-cementerial en xeral. Un traballo no que se centraba tanto nas inhumacións do tipo das que acabamos de describir para o contexto catalán, e ás que engadía agora un importante aporte de novos rexistros proveniente da zona centro —de Madrid-Toledo e dun xacemento da bacía do Douro, na submeseta norte—, como tamén doutras tipoloxías máis diversas de sepulturas illadas, que responderían a realidades ben diferentes. Este último era o caso, por exemplo, dalgunha rica tumba individual dotada de enxoval, situada igualmente á marxe da necrópole comunitaria da aldea pero na que, posiblemente, ese destaque e separación física tería moito máis que ver co propio carácter privilexiado e a superioridade social do inhumado, ao contrario do que había de suceder con aqueloutros cadaleitos en silos que, polo menos aparentemente, carecían por completo de tratamento fúnebre intencional. Ademais, Vigil-Escalera non se restrinxía só ao rexistro material peninsular, senón que tamén recollía algunhas referencias a achados semellantes noutros territorios do occidente europeo e, sobre todo, pasaba revista ás respostas interpretativas que a bibliografía debullara sobre tales prácticas funerarias singulares<sup>12</sup>.

A este respecto, é importante salientar a matización introducida por Vigil-Escalera sobre a identificación exclusiva dun modelo de inhumación único para estes depósitos especiais, que son os achados nos referidos silos e estruturas asimilables. En efecto, aínda que as características xa descritas para Cataluña eran efectivamente as maioritarias, o rexistro engadido polo seu traballo aportaba algunha variación e demostraba a presenza, por moito que fose excepcional, dalgún depósito deste tipo no que si se denotaba certo rito inhumatorio e funerario. Excepción que lle servía ao autor para chamar a atención sobre unha realidade que quizais puidese ter sido un pouco máis complexa do inicialmente pensado —en evidente conexión coa propia

---

<sup>12</sup> VIGIL-ESCALERA (2013), «Comunidad política aldeana y exclusión», pp. 1-42; a descrición das diferentes tipoloxías de inhumación altomedievais é recollida no primeiro apartado (pp. 7-15).

sociedade, onde os rangos e xerarquías da non-liberdade tamén parecían ser máis de un—. Isto é, que un mesmo tipo de depósito podería estar a agochar comportamentos e condutas que, polo menos nalgún caso, serían diferenciados ou que poderían variar lixeiramente entre si, dando lugar a un patrón de conduta que non foi absolutamente homoxéneo, toda vez que o rexistro arqueolóxico era sempre un reflexo parcial de tódalas posibles prácticas involucradas no tratamento da morte<sup>13</sup>.

En canto ás interpretacións, Vigil-Escalera refuta as de carácter catastrofista, é dicir, as que relacionan este tipo de sepulturas con momentos puntuais vinculados a guerras ou a epidemias, ao tempo que considera máis probables as vinculadas a un contexto de exclusión social, como xa afirmaran os dous arqueólogos cataláns. Dentro deste segundo tipo de interpretacións, cabería contar tamén coa posibilidade de que se tratase de persoas non cristianizadas —aínda que a aparente carencia total de rito ningún tamén iría en contra desta posibilidade—, ou de individuos que puidesen ter contravido as normas da comunidade, de xeito que a exclusión do cadaleito funcionase a modo de castigo simbólico ou condena social. Aínda que posible, tamén esta última posibilidade lle parece pouco probable, en razón do amplo espectro de idades recollido neses esqueletos arroxados en silos, pois a presenza de infantes e de crianzas entre eles invitaría a pensar de novo nunha exclusión cun carácter máis esencialista. En resumo, que tamén para Vigil-Escalera a identificación de moitas destas inhumacións coa presenza da non-liberdade resultaría a explicación máis coherente e máis verosímil con respecto ás características amosadas polo rexistro<sup>14</sup>; conclusión na que se reafirmaría de novo noutro estudo posterior<sup>15</sup>. Ademais, é preciso facer notar que, como sucedía no caso

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 18-24.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 25-34.

<sup>15</sup> *Vid.* VIGIL-ESCALERA (2016), «Invisible social inequalities»; un traballo no que non só se reafirma, senón que ademais expón aínda máis polo miúdo a análise —e refutación— de tódalas posibles interpretacións alternativas (nas pp. 116-8) e mesmo aventura que os non-libres en cuestión puidesen ser, máis probablemente, individuos inmersos nun sistema de explotación escravista (domésticos) e non tanto pertencentes á servidume campesiña (118-9).

de Sabadell, o estudo paleoantropológico do esqueleto que foi recuperado dun silo do xacemento de La Mata del Palomar (Nieva, Segovia), pertencente a unha muller de idade avanzada (45-55 anos), amosaba signos de artrose e tamén, en palabras de Carlos Tejerizo (citando á autora do estudo, M. Encina Prada): «unha muller moi activa, que realizaba un intenso traballo cos seus brazos, sobre todo co dereito, o que incluíría o transporte de pesadas cargas cos cóbados flexionados»<sup>16</sup>.

Cabe indicar que nos vemos obrigados a falar de información procedente doutras zonas peninsulares, tanto debido ao reducido desenvolvemento da arqueoloxía dos asentamentos rurais altomedievais no espazo galaico<sup>17</sup>, como, por suposto, e máis aínda, debido aos propios condicionantes xeográficos e edafolóxicos, que son os que dificultan enormemente a conservación de restos orgánicos e os causantes por tanto de que os rexistros en cuestión non pertenczan a xacementos setentrionais da España atlántica<sup>18</sup>. Con todo, ante o

<sup>16</sup> TEJERIZO (2015), *Arqueología del campesinado*, pp. 315 e 690. Cabe indicar que as análises do carbono 14 realizadas sobre un óso deste esqueleto, apuntan unhas datacións entre a finalización do século VII e o terceiro cuarto do VIII, *ibíd.* pp. 390 e 695.

<sup>17</sup> A modo de balance sobre a arqueoloxía medieval galega á altura dos anos 2009-10, *vid.* SÁNCHEZ PARDO e RODRÍGUEZ RESINO (2009), «Poblamiento rural altomedieval» e SÁNCHEZ PARDO (2010), «Poblamiento rural tardorromano y altomedieval». Neste último traballo, o autor indica que, ata aquel momento, só foran levadas a cabo sete escavacións (pp. 291-3), todas elas de pequena extensión, entre as que é de destacar, pola secuencia evolutiva que permitiu rastrear, o caso concreto da aldea da Pousada (San Cristovo do Eixo, Santiago de Compostela), a pesar de que só fose escavada unha pequena parte do núcleo. En efecto, este xacemento documentou a existencia dunha aldea cuxa vida parecía comezar arredor dos séculos V-VII, con varias fases de transformación sucesivas, até o seu abandono cara o final da Idade Media ou os albores da Moderna, ao tempo que sacou á luz a presenza de varias foxas ou silos datables nas fases iniciais (*vid.* BLANCO; PRIETO; BALLESTEROS; LÓPEZ (2009), «El despoblado de A Pousada», pp. 111-120; véxase tamén, BALLESTEROS e BLANCO (2009), «Aldeas y espacios agrarios altomedievales», *pássim*, esp. pp. 127-9).

<sup>18</sup> Sobre os restos óseos procedentes de xacementos galegos, entre os que se contan algúns exemplos de cronoloxía medieval, é indispensable mencionar a recente tese de doutoramento, na que se recolle o estudo de case a totalidade dos restos humanos atopados ata o momento, de Olalla LÓPEZ COSTAS (2012), *Antropología de los restos óseos humanos de Galicia*, esp. pp. 88-98. En canto á localización dos restos peninsulares que foron comentados, pertencentes a unha trintena de xacementos diferentes, véxase o mapa publicado por VIGIL-ESCALERA (2013), «Comunidad política aldeana y exclusión», p. 35. A respecto da clásica distinción entre os dominios ecolóxicos, pero tamén humanos, da España atlántica e a España mediterránea, pode ser utilidade, só a modo de

feito de que a presenza deste tipo de enterramentos situados fóra das necrópoles comunitarias parecía estar amplamente estendida e non se trataría en absoluto dun feito anecdótico<sup>19</sup>, cremos xustificado traelos a colación como unha constatación máis da exclusión simbólica<sup>20</sup> —e dos seus efectos físicos—, pensando na súa probable reprodución tamén na nosa área territorial; cando menos, dentro daquelas mesmas marxes cronolóxicas (séculos V-IX), aínda que fose tan só nalgún dos xacementos altomedievais existentes —como así sucede na bacía do Douro cun único caso constatado—.

E precisamente a respecto da cronoloxía, como vemos, este tipo de restos pertence ao período inmediatamente anterior ao recollido na nosa investigación, abarcando en esencia a etapa suevo-visigoda, e sen que poidamos saber con certeza se o mesmo tipo de prácticas non funerarias continuou tendo algún tipo de vixencia entre os séculos IX-XII. Haberá que esperar ao avance das aportacións arqueolóxicas na materia para unha aproximación máis detallada. Porén, si que é preciso facer constar que, a través dos traballos xa existentes se perciben certas transformacións ou evolucións desde esa novena centuria, tanto na propia aparición das necrópoles, que cada vez máis se asocian á presenza de igrexas prerrománicas e das súas reliquias<sup>21</sup>

---

exemplo e síntese, a introdución de Jesús GARCÍA FERNÁNDEZ (1975), *Organización del espacio y economía rural*, pp. 3-14.

<sup>19</sup> VIGIL-ESCALERA (2016), «Invisible social inequalities», pp. 115-6.

<sup>20</sup> Unha exclusión simbólica cuxa importancia en sociedades precapitalistas non se debe menosprezar. Pierre Bourdieu, nos seus traballos etnográficos dos anos 50 en Alxeria, tratando de estudar as sociedades tradicionais e as transformacións aceleradas provocadas polo colonialismo e o capitalismo, indicaba que para as comunidades kabileñas (da rexión de Kabília, no norte do país), precisamente o castigo máis temido era a exclusión social por parte da comunidade, pois equivalía a «una pena de muerte simbólica» (BOURDIEU (2007<sup>8</sup>), *Antropología de Argelia*, p. 67; ID. (1968), «El sentimiento del honor», p. 209). Cabe indicar que alí, os excluídos e marxinados eran os inimigos foráneos e as persoas negras, un racismo que poida estar relacionado tanto coa súa orixe foránea (visible e racial), como tamén e ao mesmo tempo coa súa vinculación con poboacións de orixe escrava. Non sabemos con exactitude a importancia e significado que podía chegar a ter unha exclusión como a sufrida polos individuos arroxados a modo de despoños dentro de pozos e silos nos séculos V-VIII, pero datos coma este tal vez nos poñan sobre aviso de non pasar por alto un detalle tan relevante como que a súa exclusión puidese reflectirse mesmo despois de mortos.

<sup>21</sup> LAUWERS (2015), *O nascimento do cemitério*, pp. 37-41. O feito de que os cemiterios pasen a integrarse nas zonas habitadas dificulta sen dúbida os traballos arqueolóxicos que permitan a comparación coas investigacións dos séculos V-VIII.

—moito menos frecuente na etapa anterior—, como nas características dos propios depósitos e sistemas de almacenamento tipo silo, que agora semellaban aumentar o seu tamaño medio. O primeiro destes factores pode estar a darnos algunha pista sobre o proceso de converxencia —que non igualación— campesiña que aquí estudamos, así como sobre o avance e expansión, completa e definitiva, das prácticas cristiás e da configuración da rede parroquial ou, polo menos, da consolidación dunha rede que poderíamos definir de pre-ou proto-parroquial. O segundo aspecto, ese aumento da capacidade dos depósitos, tal vez relacionado co anterior, é interpretado tanto como o reflexo da penetración de poderes de carácter centralizador-redistributivo, é dicir, como a intromisión —ou o desenvolvemento endógeno— de perceptores de rendas dentro da comunidade aldeá, que obrigarian a centralizar e almacenar maiores cantidades de gran (ou doutros produtos procedentes das actividades agrícolas), como tamén como o mero resultado dunha probable expansión das unidades domésticas<sup>22</sup>. En calquera caso, trátase de hipóteses sen posibilidade de verificación polo momento, ata que os avances arqueolóxicos recollan unha información máis extensiva.

O que si resulta de interese destacar con respecto a este mesmo tema da exclusión social a través da morte é que, como era de esperar, as escavacións dos contextos altomedievais galegos dos últimos anos si que chegaron a verificar, polo menos, unha persistente presenza de foxas, de pozos e de estruturas de almacenamento subterráneas do mesmo tipo que esas que, ao seren amortizadas noutras partes do

---

<sup>22</sup> *Vid.* ROIG (2013), «Silos, poblados e iglesias», pp. 145-170 e VIGIL-ESCALERA (2013), «Ver el silo medio lleno o medio vacío», p. 127-144, respectivamente. Para unha panorámica sobre os casos do val do Douro: TEJERIZO (2015), *Arqueología del campesinado*, pp. 277-85 e tamén p. 400. Sobre os «silos de renta» en Euskadi e as precaucións necesarias ante o reduccionismo de identificar silos grandes = silos de renda e silos pequenos = silos campesiños, *vid.* QUIRÓS (2013), «Silos y sistemas de almacenaje en el País Vasco», pp. 171-191. Cabe indicar que tamén se teorizou con que a multiplicación de silos ou o incremento da súa capacidade cara os séculos IX-X (situación constatada igualmente alén dos Pireneos) puidese ser un medio de resistencia campesiña, a modo de ocultación baixo terra dunha parte da súa produción, que sería alleada ao control dos rendeiros (*vid.* TEJERIZO (2015), *op. cit.*, pp. 279); unha situación que, de tódolos xeitos, estaría en relación directa cun presunto incremento da presión fiscal/rendeira sobre a comunidade e que, xa que logo, se vincularía coa primeira das hipóteses.

territorio ibérico, acabaron por albergar os restos humanos (e refugallos aparellados) que acabamos de comentar. Por suposto —en realidade xa o adiantamos—, en ningunha destas estruturas apareceron restos orgánicos de ningún tipo. Algo que poida deberse ás propias características edafolóxicas, ben que, por mor de tal ausencia, tampouco podemos chegar a descartar por completo que aquelas prácticas inhumatorias non-funerarias tivesen realmente lugar nos territorios galaicos. En cambio, o que si se deriva do estudo das foxas e silos galegos é que foron amortizados exactamente do mesmo xeito que os do centro e do leste peninsular, isto é, «con despoños e depósitos de terra»<sup>23</sup>. E ademais, que semella que tales silos deixarían de empregarse como tecnoloxía agrícola, dunha maneira xeneralizada e definitiva, cara o século XII, momento no que se pode supor razoablemente a súa substitución polas estruturas e almacéns sobreelevados tipo hórreo tradicionais da etnografía galega; os cales, en calquera caso, xa existían polo menos desde a época romana, podendo perfectamente estar coexistindo cos silos no alto medievo<sup>24</sup>.

En consonancia co proceso de converxencia e integración social sufrido polos *servi* desde o século IX, que neste traballo puidemos comprobar a través das fontes escritas, sería esperable que os avances arqueolóxicos demostrasen unha progresiva redución cuantitativa deste tipo de «enterramentos» alternativos e socio-simbolicamente tan excluíntes. Abofé, se a exclusión social e a extraneidade tornaron de novo a identificar só a non-libres foráneos, doutra relixión e cultura, no caso de que este tipo de despoños funerarios en lugar non sagrado continúe a existir entre os séculos IX-XII, debería facelo en menor número que na tardoantigüidade. Se cadra, mesmo o ADN dos restos ata poida permitir verificar ou aproximarse á súa procedencia. Porén,

<sup>23</sup> RODRÍGUEZ RESINO (2013), «Sistemas subterráneos de almacenamiento», pp. 193-208 (cita na p. 200). Remitimos tamén de novo aos resultados publicados sobre o xacemento da Pousada: BLANCO; PRIETO; BALLESTEROS; LÓPEZ (2009), «El despoblado de A Pousada», pp. 111-120.

<sup>24</sup> RODRÍGUEZ RESINO (2013), «Sistemas subterráneos de almacenamiento», pp. 201 e 203. Sobre a moi probable coexistencia dos silos con outros sistemas de almacenaxe, en razón de que, polos seus propios condicionantes técnico-loxísticos —almacéns subterráneos fechados hermeticamente para evitar o deterioro do cereal—, estarían destinados máis ben a un almacenamento a longo prazo, *vid.* QUIRÓS (2013), «Silos y sistemas de almacenaje en el País Vasco», p. 173.



haberá que agardar aínda un tempo para que os estudos arqueolóxicos ratifiquen, maticen ou neguen a converxencia estatutaria altomedieval que nas fontes documentais se demostra de xeito constante. Sexa como for, desde o século XII, as fontes escritas indican que os cemiterios cristiáns excluiron a todo aquel que tivese vivido fóra da Igrexa, caso de xudeus e musulmáns, pero tamén dos malos cristiáns —delincuentes, adúlteros, suicidas, excomungados, etc.—, sen prever tampouco un lugar específico para a súa sepultura, máis alá de que esta debe situarse fóra do cemiterio sagrado cristián e mesmo ás veces indicando que se lles enterrase como aos animais. Isto último lembra moito, precisamente, a esas prácticas arqueolóxicas que acabamos de comentar. Agora ben, tamén fai ver que, moi posiblemente, só os non-libres alóctonos, que non se convertesen ao cristianismo e non recibisen bautismo, estarían excluídos do enterramento no cemiterio da comunidade<sup>25</sup>.

Pero retornemos de novo á cuestión da exclusión, a dignidade e o (des)honor, unha vez que acabamos de velas plasmadas nun fenómeno tan representativo da idea de comunidade como o das actitudes ante a morte e o seu carácter ritual.

A separación estratificadora entre a liberdade e a súa ausencia, como tamén fomos comprobando, e como sospeitabamos desde o inicio deste traballo, é un concepto teórico-ideolóxico de complexa cimentación. Manter e soste —por parte daquela porción da sociedade que pretende impoñerlle a súa percepción social ao resto— esa suposta barreira nítida entrámbolos dous estados é moito máis difícil do que parece. E éo moi especialmente cando nos achegamos ás posicións *liminais*, ás situacións máis próximas ao límite en si. En efecto, aínda que a teoría poida defender unha existencia bipolar e dicotómica, a práctica social é, por necesidade, sempre moito menos nidia. Nin tódolos escravos e escravas —a dimensión de xénero é xa a primeira diferenza— son iguais, nin tódolos libres tampouco. Abofé

<sup>25</sup> Sobre as exclusións do cemiterio cristián, e a pesar de que non fai referencia á escravitude, *vid.* LAUWERS (2015), *O nascimento do cemitério*, pp. 207-216.



que non. Os polos mestúranse e a barreira esvaécese. E a primeira figura que demostra isto é a do *liberto*, isto é, precisamente a de quen xa foi manumitido. En efecto, se dicíamos que o rito de pasar dun estado a outro remarcaba a separación deses presuntos dous colectivos, o libre e o non-libre, tamén, apoiándonos en Bourdieu, indicabamos que permitía, ao mesmo tempo, delimitar entre as persoas potencialmente manumitibles e as libres de pleno de dereito. Unha división que, xa que logo, había de ter un reflexo directo na sociedade. E claro que o tiña: mentres os escravos emancipados, aqueles que se integraran na sociedade pero facéndoo en vida e por obra e gracia —e a concesión da dignidade non deixaba de ser unha «gracia»<sup>26</sup>— da vontade exclusiva doutro individuo coa autoridade suficiente, os libres, en troques, aqueles que naceran como tales, naceran dignos e honorables dentro do seo da súa sociedade. É dicir, que o propio rito manumisor permitía diferenciar aos *liberti* dos *ingenui*, por moito que proclamase a liberdade dos primeiros e, en definitiva, a de ambos.

Deste modo, os libertos son o mellor exemplo para demostrar dunha forma esquemática o difuso das fronteiras sociais, pois este colectivo tamén se viu imbuído dunha certa noción de indignidade aparelhada á súa orixe, ao seu «paso» previo pola non-liberdade. Nalgúns casos, e tivemos ocasión de comentar varios exemplos, isto era evidente mesmo a pesar de que esa orixe puidese estar xa ben afondada no pasado e nas xeracións previas, de xeito que o menosprezo podía chegar a ter ata un carácter hereditario e incluso até perpetuo<sup>27</sup>. O que é máis, ata tal punto se lles estendía a mácula do seu status anterior que os libertos podían mesmo seren encadrados dentro da non-liberdade igualmente; e todo a pesar de teren saído presuntamente dela, chegando a facerse necesario, segundo os casos,

<sup>26</sup> PITT-RIVERS e PERISTIANY (1993), *Honor y gracia, pássim*, esp. o capítulo «Introducción» (pp. 15-37), asinado por ambos autores e o remate firmado por PITT-RIVERS (1993), «Epílogo: el lugar de la gracia en la antropología», pp. 280-321.

<sup>27</sup> Lembremos as reclamacións xudiciais sobre a autoridade, pertenza e posesión de certas persoas en razón de descender de libertos —e por tanto de pertencer aínda a debido a tales orixes a ese mesmo «colectivo social»—, como era o caso dos do mosteiro de Barbadele (Samos, doc. S-8 / Coruña 95, an. 985) ou dos de dona Tareixa (Sobrado-I, doc. 131, an. 1000).

recibir unha segunda manumisión. É dicir, unha repetición daquel rito de paso xa previamente superado, co que acadar, agora si, a plena emancipación<sup>28</sup>. Podemos sospeitar que se trataría de graos de dependencia distintos, en consonancia co feito de tratárense de graos de estratificación social tamén diferentes, porén, non deixa de ser salientable que o de *libertus* se convertese en condición con tendencia a perpetuarse no tempo e que, ademais, remataría por asentarse tamén como tal xuridicamente.

Pero os libertos non son o único exemplo. Hai moi pouco que o avanzamos neste mesmo epígrafe. A propia aproximación ao *limes* entre escravo e libre en que se podía atopar aquel dos *ingenui* que, polo seu infortunio vital se encontrase en posición de ser sometido ao *servitium* doutro, tamén lle facía merecedor, posiblemente non a ollos de todos, pero si polo menos aos dalgúns dos seus «conxéneres», da deshonra e da falta de dignidade aparelhada á dominación e á subordinación. En efecto, en certa medida, esta segunda opción, a demarcación intra-status dos libres, a definición dos poderosos e honorables a respecto dos que non o eran e a conseguinte degradación simbólica destes últimos, enmarca a evolución social do noso período de estudo. Unha degradación que se percibe a través da separación entre un *servitium* propio dos libres, aquel ao que Astrulfo e Nomina se comprometían a mediados do século X *sicut facient homines bonos*, e que supuña a existencia doutro tipo de servizo, o propio dos que non eran libres<sup>29</sup>; e como esta separación parece esvaecer para que, douscentos anos despois, todo *servitium* sexa amosado nas fontes portando unha carga simbólica humillante. Así semella indicarse na *Historia Compostellana*, cando se narraba que Sisnando I (879-919), presuntamente, condenara a todos aqueles que traizoaran ao seu predecesor, o bispo Ataúlfo II, como pena pola súa traizón, ao servizo da igrexa, xa fose nas cociñas —cuxo carácter servil xa vimos

<sup>28</sup> Celanova, docs. 172 e 131 (an. 943 e 1123); Oscira, doc. 9 (an. 1103); Samos, S-3 (an. 961); Sobrado-I, doc. 131 (an. 1000). Con respecto a esta cuestión *vid. supra* cap. 8.2, nota 50, e as páxinas a ela vinculadas, sobre a herdabilidade da condición de *libertus* e sobre a tendencia a converterse en condición perpetua.

<sup>29</sup> *PMH*, doc. 70 (an. 956) [*LM*, doc. 15; *VMH*, doc. 7].

remarcado ao falar das ocupacións—, xa como servidores en calquera outro tipo de obrigas (*quoquinarii et alii debitores omnium faciendorum seruitorum*)<sup>30</sup>.

Está claro que o *servitium* envilecía aos libres, e que o facía porque significaba asocialos a aquilo que era visto como propio dos que non o eran, a saber: servir ou subordinarse. O caso dos que traizoaran ao bispo Ataúlfo II, pese ao que poida ter de verdade histórica, amosa unha evidente ideoloxía arredor desas dúas ideas antónimas do «honor» e da «vergonza» tan estudadas dende os anos 60 polos mediterraneístas da antropoloxía social<sup>31</sup>. Unha ideoloxía

<sup>30</sup> HC, I.2.3 (p. 72; ed. lat: p. 11).

<sup>31</sup> A este respecto, é de obrigada referencia a obra colectiva, xa clásica, sobre o honor e a vergonza nos sistemas de valores das sociedades do Mediterráneo, na que se recolle media ducia de artigos de eminentes antropólogos, que empregaron aquel espazo como a súa área de estudo etnográfico, compilados por J. G. PERISTIANY (1968), *El concepto del honor* (o título orixinal inglés foi, precisamente, *Honour and Shame*). Sobre a importancia do honor nas culturas do Mediterráneo, con referencias precisamente a aqueles mesmos traballos recollidos por Peristiany, resulta de gran interese tamén John DAVIS (1983 [1977]), *Antropología de las sociedades mediterráneas*, sobre todo nas pp. 95-106. As investigacións dese grupo continuarían pola mesma senda nas décadas seguintes, polo que se pode continuar rastrexando os seus avances en publicacións sucesivas, sendo de destacar especialmente a obra de Julian Pitt-Rivers, pola súa constante atención á antropoloxía do honor: *vid.* por exemplo PITT-RIVERS (1979 [1977]), *Antropología del honor*, onde reedita o seu capítulo do libro de 1968, pero engade novo material a partir do seu traballo de campo coas poboacións andaluzas. O proceso completárase cando saíse á luz outro piar que engadir a ese binomio «honor-vergonza», como foi o concepto da «gracia» e o que esta supuña de sacralización do honor: *vid.* PITT-RIVERS e PERISTIANI (1993), *Honor y gracia*. Unha boa síntese que reúne ese traballo arredor do honor e a vergonza no Mediterráneo ao longo da segunda metade do século XX, pódese consultar no volume que, para a *Enciclopedia do Mediterráneo*, elaborou Carmel CASSAR (2004), *Honor y vergüenza en el Mediterráneo*, así como tamén co breve artigo de Sandra BUSATTA (2006), «Honour and Shame», que actualiza a cuestión coa inclusión dos estudos feministas, ao tempo que recolle tamén as críticas recibidas polos autores anteriores. En efecto, é preciso indicar que paralelamente á publicación dos traballos citados tivo lugar un interesante debate crítico e metodolóxico arredor da «invención», a pertinencia, a utilidade e a capacidade de definición do Mediterráneo como área cultural homoxénea, ou cando menos culturalmente característica, susceptible de estudo comparativo transcultural; así como tamén sobre o potencial etnocentrismo da antropoloxía británica cando emprega tales territorios como o seu *field work*, centrándose en sociedades rurais, marxinais e illadas e traducindo ao inglés conceptos complexos que, como sucedería precisamente co «honor» e a «vergonza», na súa cultura de orixe non equivalían con plena exactitude a aqueles cos que foron traducidos, *vid.*: HERZFELD (1980), «*Honour and Shame: problems*»; ID. (1984), «The horns of the Mediterraneanist dilemma»; GALT (1985), «Does the Mediterraneanist dilemma have straw horns?»; BUSATTA (2006), *op. cit.* Sexa como for, máis alá da utilidade do modelo de análise de honor-vergonza para o estudo das sociedades mediterráneas como un todo —a cuestión rexional sería evadida xa en *Honor y gracia*—, a aportación e o esforzo de definición conceptual e de caracterización realizado arredor



que, como mínimo, estaba vixente e asentada a inicios do século XII cando se redactou a *Compostellana*, se non o estaba xa a finais da novena centuria cando, supostamente, tiveran lugar os feitos alí relatados. Abofé, non hai dúbida de que o bispo de Iria-Compostela establecía aquel tipo de castigo, a redución a seren criados ou servidores da igrexa santiaguesa, para todos aqueles libres pero traidores, en razón de que lles supuña unha evidente deshonra. Era una maneira de despoalos do honor propio da súa condición e de avergoñalos publicamente, como o maior castigo que lles podía ser imposto. Unha vez que a servidume autóctona acadara plena integración socio-comunitaria, a defensa do honor ou a asunción da vergonza convertíanse en parámetros estratificadores da sociedade.

Con este mesmo sentido, de novo é interesante recuperar *As Sete Partidas* de Afonso X, como fonte transmisora non só do dereito e dos principios xurídicos que se querían implantar, senón tamén da ideoloxía dos poderosos á altura do século XIII. A través delas tamén se pode confirmar iso que sospeitabamos co caso de Sisnando, é dicir, que a maior degradación social e simbólica que unha persoa privilexiada, e por tanto «honorable», podía sufrir, era a perda pública do seu honor, o envilecemento por medio da vergonza. Así, en efecto, nas *Partidas* a vergonza «funciona —en palabras de I. Alfonso— como factor de distinción social»<sup>32</sup>. Ser avergoñado non era contemplado como castigo para *menores* ou *medianos*, aos cales se lles administraban penas distintas ás da deshonra, como sancións pecuniarias ou castigos físicos. As chamadas penas de *aviltamiento*, isto é, as de humillación ou avergoñamento, só eran preceptuadas, en determinadas circunstancias, para cabaleiros e membros da elite. Segundo os propios lexisladores, a razón estribaba en que para esta

---

de ámbolos dous conceptos son completamente incuestionables. En canto á aplicación desta ferramenta de análise por outros investigadores do ámbito ibérico, pode consultarse o traballo do antropólogo Carlos JUNQUERA (1989), «El honor y el valor», sobre a ribeira leonesa do Órbigo; así como tamén, e ademais da man dun historiador medievalista, os de Carlos LALIENA (2001), «Honor, vergüenza y status» e ID. (2012), *Siervos medievales* (esp. cap. 4), referidos ámbolos dous aos territorios navarro-aragoneses e vinculados xustamente co estudo do status servil na época medieval.

<sup>32</sup> ALFONSO (2008), «El cuerpo del delito», p. 403.

categoría de persoas tales penas eran un castigo peor que a morte (*esta vergüenza tovieron que les era peor que muerte*)<sup>33</sup>. O mellor exemplo disto, é o dos males que acaecían por desobedecer a un caudillo en contexto de guerra, o chamado delito de *derranchamiento*. As penas por tal falta supuñan para os cabaleiros esa citada vergonza pública ou, no seu defecto, caso de o rei se apiadar do desobediente (*les quisiese facer merced*), o desterro do reino; para os *menores*, en troques, a consecuencia dese tipo de desobediencia era directamente a pena de morte, tendo como posible alternativa máis laxa a de ser reducido á escravitude do monarca<sup>34</sup>.

Así e todo, en que consistía esa pena de *aviltamiento* por ter desobedecido a quen exercía as labores de xefatura en tempos de guerra? En esencia, non era outra cousa que a prisión para o cabaleiro desobediente. E isto xa nos leva a recordar de novo algo que comprobamos noutra parte deste traballo, a saber, a tan negativa connotación que, por equiparada á escravitude, o dereito deixaba percibir para a pena de privación de liberdade. Pena de prisión, como dicimos. Mais non só. A lei era moito máis minuciosa en detalles. O *derranchamiento* supuña a prisión do cabaleiro, pero sendo literalmente apresado, é dicir, sendo amarrado polo pescozo cunha cadea e estipulándose ademais que, no seu traslado a prisión, fose desprazado, a pé ou montado en burro, anoando o outro extremo daquela mesma cadea á sela ou á cola do cabalo de quen o trasladaba<sup>35</sup>. A imaxe descrita, plenamente coincidente coa tónica do traslado dun escravo/a feito prisioneiro na guerra —e lembremos que era un castigo por desobedecer precisamente en contexto bélico—, amosa nitidamente o factor deshonoroso e avergoñante daquel castigo e, sobre todo, como amais a vergonza era feita publicamente. Outra vez a importancia da sanción socio-comunitaria. En boa lóxica, se o honor é «o valor dunha persoa para si mesma, pero tamén para a

<sup>33</sup> *Partidas*, II.28.1. Cit. tamén en ALFONSO (2008), «El cuerpo del delito», p. 403.

<sup>34</sup> *Partidas*, II.28.1.

<sup>35</sup> *Ibid.*

sociedade»<sup>36</sup>, e se a súa defensa supón unha respectabilidade que se define «esencialmente pola súa dimensión social»<sup>37</sup>, a vergonza, como o seu antónimo, tamén radica no valor e o significado, desta volta en negativo, que é recoñecido socialmente. De aí se deriva o pormenorizado da descrición das *Partidas*, pois a deshonra, a vergonza do honorable debía ser recoñecible, debía publicitarse, ao obxecto de actuar como «violencia exemplar»<sup>38</sup>. Unha vergonza que, como xa sucedía tamén no caso anterior, co bispo Sisnando de Iria, supuña outra vez unha forma de equiparar —co prelado de maneira efectiva, co *aviltamiento* da lei afonsina dun xeito simbólico— á persoa de honor, con aqueles que practicamente carecían del, isto é, cos que pertencían ao estamento non-privilexiado e se vían obrigados a servir e a subordinarse ao poder e á dominación doutros. Xa que logo, só os honorables, as elites, podían ser realmente avergonzados. Os carentes de honor, sequera dun honor equivalente ao desas elites, que eran todos os demais sen importar o seu estatuto xurídico, carecían na mesma medida de vergonza, de aí que aquel mesmo precepto das *Partidas* lles receitase directamente a morte aos libres de baixo rango ou, no seu defecto, e precisamente, unha escravitude efectiva (xa non a escravitude simbólica). A aqueles que, como recolle Paul Freedman, os privilexiados catalogaron de estúpidos, suxos, toscos, vagos, crédulos, inocentes ou inxenuos, entre moitas outras «beizóns»<sup>39</sup>, ningún castigo destinado a quitarlles aquilo que xa non posuían —honor e dignidade— tería sentido. O coherente con esta visión despectiva que os dominadores e membros da elite tiñan do resto de individuos era establecer un castigo físico severo que, dependendo do caso xulgado, podía chegar á pena capital.

---

<sup>36</sup> PITT-RIVERS (1968), «Honor y categoría social», p. 22 e ID. (1979 [1977]), *Antropología del honor*, p. 18.

<sup>37</sup> BOURDIEU (1968), «El sentimiento del honor», pp. 188-192 (cit. p. 191; tamén en CASSAR (2004), *Honor y vergüenza*, p. 77).

<sup>38</sup> ALFONSO (2008), «El cuerpo del delito y la violencia ejemplar».

<sup>39</sup> *Vid.* FREEDMAN (1999), *Images of the Medieval Peasant*, pp. 289-292 e, en xeral, toda a parte 3, caps. 6 e 7 (pp. 131-173).



## 10.2. MALOS TRATOS E «MARCAS» DA SERVIDUME: ANTROPOLOXÍA DO CORPO SERVIL COMO REPRESENTACIÓN DUN STATUS SOCIAL

### HEC EST INUENTARIUM

Arias Hermariz uendidit Nuno Ueremudi, filio Ueremudo Iohannis, III<sup>a</sup> de uilla Sancti et Rodericum Froilam pro C solidos, et in robore unum modium de ordeo. Et Rodericus Froile sedit in ipsa uilla de Sancti seruicial de Pelagio Gutteriz, quia Nuno Ueremudi dederat ipsum seruital et ipsam hereditatem de Sancti in casamento cum filia sua, Gudina Nuniz, Pelagio Gutterriz. Et postea, Pelagius Gutterriz uoluerit mittere Rodericum Roderici seruital, et dixit Roderici quod prius uellet habere aures amputatas quam esse seruital. Et dixit Pelagius Gutterrit: «ergo, amputent tibi aures et esto seruicial». Et amputauerunt ei aures et statim misit eum ibi seruital. Hec scripta sunt per linguam de Martino Crespo.<sup>40</sup>

### ISTO É UN INVENTARIO

Arias Hermariz vendeulle a Nuno Vermúdez, fillo de Vermudo Seoane, a cuarta parte da vila de Sante<sup>41</sup> e a Rodrigo Froila por 100 soldos, e un modio de cebada como albaroque. E Rodrigo Froila permaneceu na mesma vila de Sante como servicial de Paio Gutiérrez, xa que Nuno Vermúdez lle dera ese servicial e esa herdade de Sante a Paio Gutiérrez por casar coa súa filla, Godina Núñez. E despois, Paio Gutiérrez quixo poñer a Rodrigo Rodríguez de servicial. E dixo [este] Rodríguez que antes quixese ter as orellas cortadas que ser servicial. E dixo Paio Gutiérrez: «entón, que che corten as orellas e que sexas servicial». E cortáronlle as orellas e, deseguido, o enviaron alí [como] servicial. Estas foron escritas por lingua de Martiño Crespo».

<sup>40</sup> Sobrado-I, doc. 351 (s.d.). Vid. tamén FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, p. 81.

<sup>41</sup> Todo apunta a que esta *villa Sancti* se corresponda co actual lugar de Sante, parroquia de San Xiao de Grixalba, concello de Sobrado. É un topónimo moi frecuente na documentación de Sobrado e na maioría dos casos aparece vinculado ao doutro lugar, o de Guisó (*Guison*) que é, efectivamente, veciño daquel, aínda que pertence xa a S. Xiao de Cumbrão. Así mesmo, nun dos documentos de Sobrado delimitanse os *terminos de uilla Sancti*, nos que non parece haber dúbidas tampouco de que se trataba desa citada aldea da freguesía de Grixalba (Sobrado-I, doc. 408, s.d.). A mesma identificación realizou xa no seu momento PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 6-7 e 28-9, mapas 2 e 3. Con todo, non podemos obviar a existencia doutra aldea homónima na actualidade, situada a só 6 kms dirección NW, no mesmo concello sobradés e da parroquia veciña de Sta. María da Ciadella.



Como acabamos de ver, as marcas que simbolizaban a servidume podían ser perfectamente visibles, físicas. Neste sentido, non só se trataría de aspectos inherentes ao individuo, como podía ser o da cor da súa pel, derivada da ascendencia étnico-cultural. Estes signos tamén podían ser creados *ex profeso* ao obxecto exclusivo de amosar publicamente a condición do que era marcado ou etiquetado. E un dos receptores preferidos polo ser humano para presentar o seu status ou calidades de carácter político e social foi sen dúbida o propio corpo. A antropoloxía simbólica ten estudado con frecuencia as implicacións do emprego do corpo humano como vehículo co que expresar unha linguaxe permanente e vital máis alá das palabras, unha linguaxe *incorporada*<sup>42</sup>. Cortes de pelo, maquillaxes, tatuaxes, cicatrices e/ou amputacións son un transversal antropolóxico cheo de significados, dentro dun código tan cambiante como a propia sociedade, cultura, xeografía ou época histórica de que se trate<sup>43</sup>. Por non falar das roupas e dos adornos ou xoias cos que vestimos tales corpos, nos que sempre se denotan —e denotaron— aspectos semánticos que describen ao individuo de maneiras moi concretas, con respecto a esferas tan diferentes como a estrutura de poder e de mando, a capacidade económica ou a función profesional e socio-laboral dunha persoa dentro da súa sociedade. Símbolos todos eles, por suposto, nos que se mesturan intereses e condicionantes diversos e cos que os seres humanos procuran mostrarse como lles gustaría seren vistos, máis do que como son en realidade, do mesmo xeito que o poder normativo ou a capacidade de imposición, de dominación e de control sobre outros individuos pode provocar que certas persoas deban presentarse en sociedade como a propia sociedade —ou parte dela— quere que o fagan, por moito que esa non sexa a intención nin o desexo dos ou das afectados/as.

---

<sup>42</sup> VELASCO (2007), *Cuerpo y espacio*, pp. 53-55.

<sup>43</sup> Para unha visión sintética da antropoloxía simbólica, no que ten ao corpo como obxecto de investigación e como suxeito, obxecto e instrumento de significación cultural, así como tamén para un maior afondamento bibliográfico na temática, véxase VELASCO (2007), *Cuerpo y espacio*, pp. 27-278.

Entre estes últimos atópase sen dúbida o caso que encabeza este epígrafe. Falamos dun breve documento, albergado entre os copiados nos tombos do mosteiro cisterciense de Santa María de Sobrado e carente de data. Varios dos individuos mencionados nel figuran noutras actas sobradesas, o que nos permite apuntar cara o século XII e máis posiblemente cara a súa segunda metade, para a redacción da escritura e a contextualización do que nela se relata. En efecto, Paio Gutiérrez aparece noutras tres actas sobradesas, confirmando dúas cartas de doazón en 1118 e 1165, así como tamén protagonizando unha venda a favor do propio mosteiro en 1182<sup>44</sup>; da mesma maneira, o propio escribán, de nome Martiño Crespo, figura como confirmador doutra escritura datada no ano 1173<sup>45</sup>. A pesar de que a homonimia dificulte poder estarmos 100% seguros na identificación dos individuos actantes, todo invita a pensar que si se trate das mesmas persoas, ao non contar só co apoio antroponímico, senón tamén cun evidente solapamento cronolóxico entre elas —só a escritura de 1118 se podería saír das marxes máis lóxicas, que non imposibles, podendo tratarse nese caso dalgún outro *Pelagius Gutieriz*—<sup>46</sup>. E non só iso,

<sup>44</sup> Sobrado-I, doc. 135, an. 1118 (*Pelagius Gutieriz* confirma S. Martiño de Bandoxa); doc. 589, an. 1165 (*Pelagius Guteriz* confirma na doazón privada dun casal); doc. 162, an. 1182 (*Pelagius Gutieriz* véndelle a metade dunha herdade en *Aunes* ao mosteiro de Sobrado). *Vid.* tamén Sobrado-II, p. 597.

<sup>45</sup> Sobrado-II, doc. 114 (an. 1173: *Martinus Crispus* *cf.*; confirma unha carta de venda). Tamén Arias Hermariz era citado noutros documentos, pero no seu caso todos tamén sen data: Sobrado-I, docs. 224, 410, 429 e 433. *Vid.* Sobrado-II, pp. 573 e 496.

<sup>46</sup> Cabe engadir que temos tamén a salientable referencia a un individuo chamado *Roderico Froile de Sancti* nun inventario sen data, no que se fala dunha doazón a favor de dona Paterna realizada por unha muller, que era cunhada deste Rodrigo (*Gemula Gelmiriz dedit hereditatem suam domne Paterne, sicut inuenitur in carta ueteri qui in monasterio est et in libro cartarum. Ardiu Gelmiriz habuit maritum Rodericum Froile de Sancti (...)*): Sobrado-I, doc. 412). É dicir, que este Rodrigo viviría en tempos de dona Paterna, a condesa de Présaras, fundadora do primeiro mosteiro de San Salvador de Sobrado, o que, xa que logo, nos retrotraería a mediados do século X. Como dicimos, a homonimia dos individuos dificulta que esteamos en condicións de afirmar con total seguridade se dúas persoas coa mesma onomástica eran realmente a mesma. Por suposto, o feito de que aquel Rodrigo Froila fose precisamente *de Sancti* apoiaría a identificación, ben que, ao contrario —sería bastante máis dun século anterior, case dous—, tamén contradiría de plano ao resto de coincidencias cronolóxicas xa citadas con Paio Gutiérrez e con Martiño Crespo (neste último caso, ademais, un antroponimo bastante excepcional e non repetido: *vid.* Sobrado-II, p. 573). Así mesmo, tamén é preciso indicar que aquel inventario no que aparecía *Roderico Froile de Sancti* invita a pensar nuns individuos que non só parecían plenamente libres, senón que en varios casos portaban o título ou rango social de *domni/ae* e que, no que respecta a algún descendente, mesmo se fala da

podemos esgrimir tamén, aínda que só sexa como outro apoio indiciario, a propia mención toponímica da vila de Sante (Grixalba, Sobrado). En efecto, tamén a súa aparición nos tombos apunta máis cara a segunda metade da duodécima centuria, toda vez que tan só nunha ocasión das case dúas ducias nas que foi citada dentro das escrituras sobradesas —e das cales 13 levan datación—, Sante era mencionada con anterioridade ao ano 1142 —o ano de establecemento dos monxes do Císter, como xa sabemos—, a saber: como un *villar* no que xa os condes de Présaras, fundadores do primeiro cenobio, posuían propiedades á altura do ano 971<sup>47</sup>.

Pois ben, como se desprende do texto en cuestión, un tal Nuno Vermúdez tería mercado por 100 soldos a cuarta parte dunha *villa*, situada no citado lugar de Sante, xunto cun servicial chamado Rodrigo Froila. Tanto a vila coma o servicial en cuestión pasarían despois a mans de Paio Gutiérrez, como pago polo seu *casamento* con Godina Núñez. É dicir, como pago por se converter no xenro de Nuno, sendo así, inmobile e servo, a composición da dote. A consecuencia directa desta segunda transacción era que, por suposto, Rodrigo Froila mudaba de novo de señor e que debía pasar a servir a Paio Gutiérrez, vivindo e traballando naquela propiedade que, emporiso, supoñemos unha explotación de carácter agrícola. Ata aquí chega a primeira parte do documento. A partir deste momento, o relato muda de protagonista e dinos que o mesmo Paio Gutiérrez quixera poñer de servicial a outro individuo naquela mesma herdade. En concreto, a un tal Rodrigo Rodríguez. En base ao seu patronímico, podemos sospeitar que este individuo había ser fillo do servicial anterior e que, dese xeito, estaría a herdar o status paterno, entendendo así que Rodrigo Froila tería

---

posesión dun *homine de creatione*, constatando esa superior extracción social. Unha circunstancia que, de novo, tamén se sitúa claramente en contra da identificación co « noso » Rodrigo Froila, pois, como comprobamos, este era en cambio un *servicial* sen liberdade. En resumo, todo parece apuntar a que na vila de Sante houbo dous Rodrigos Fróilaz diferentes, separados case por 200 anos entre si e pertencentes ademais estratos sociais tamén moi distintos.

<sup>47</sup> Sobrado-I, doc. 112, an. 971 (*in ualle Presares [...] uillar Sancti cum uillaribus*). O resto de mencións de Sante que contan con datación son: *ibíd.*, docs. 146 (1157), 277, 370 e 380 (os tres de 1227) e 637 (1163); e, Sobrado-II, docs. 5 (1147), 13 (1142), 338 (1170), 348 (1175), 368 (1165), 406 (1171), 407 (1162). As outras mencións do lugar de *Sancti*, pero carentes de data son: Sobrado-I, docs. 354, 356, 360, 394, 408, 409, 412, 464, 578 e 615.

falecido, de aí a decisión de Paio. Sen embargo, este Rodrigo Rodríguez non estaba para nada de acordo cos designios de quen, a todas luces, era o seu señor e resistíase a servirle alí como servicial, manifestando abertamente a súa oposición. A propia escritura pasa de inmediato a citar as verbas do propio Rodrigo, polas que, presuntamente, tería afirmado preferir a perda das súas orellas a ostentar aquela condición servil. Unhas palabras ás que, á súa vez, respondería Paio, tomando unha exemplarizante decisión: non só impoñerlle dita condición ao seu insubmiso dependente, senón ordenar tamén que lle fosen cortadas as orellas, sen dúbida como forma de represalia.

Varias son as circunstancias definidoras do status servil que viñemos estudando e que se condensan neste breve diploma. En primeiro lugar, constatamos novamente a reificación do individuo non-libre, por medio do seu tratamento coma un «obxecto» de propiedade. En efecto, Nuno Vermúdez comprara ao servicial Rodrigo Froila, xunto a parte dunha posesión inmobiliaria, a cambio de 100 soldos, outorgando tamén a robra ou albaroque propios da celebración do peche dun trato, así como foi relativamente frecuente nas compravendas da documentación medieval galega<sup>48</sup>. Aínda que non debemos centralizar na idea de propiedade a definición de escravitude, pois como xa comentamos é unha institución social moito máis polifacética na que a cuestión propietaria só se amosa como unha das súas facianas, tampouco debemos subestimar a súa relevancia simbólica dentro da propia sociedade do século XII. Relevancia que, sen dúbida polo seu efecto humillante e ignominioso, se pode percibir perfectamente nas fontes da época. Por exemplo, cando Veramundo, patriarca de Xerusalén, lle escribía ao arcebispo Xelmírez solicitándolle axuda e describindo deste xeito a situación dos Santos Lugares: «cada día somos atacados, cada día somos esnaquizados, somos feitos prisioneiros, entregados ás feras e ás aves, *como ovelas somos vendidos*»<sup>49</sup>. Non hai dúbida ningunha, ser vendido era propio

<sup>48</sup> FERNÁNDEZ DE VIANA (1996), «Aproximación a la “roboratio”».

<sup>49</sup> HC, II.28 (p. 348; ed. lat.: p. 271) [o resaltado en *cursiva* é un engadido].

de animais, non de persoas. De onde facilmente se desprende que todo individuo susceptible de ser obxecto comercial estaba a ser equiparado aos animais e que era, por iso, unha persoa de inferior valía e condición, unha persoa indigna. Non só iso, a reificación de Rodrigo Froila nin sequera se quedaba aí, senón que despois formaría parte doutra nova transacción, desta volta dunha doazón propia das redes de alianza do parentesco, vinculada á dote matrimonial dunha filla.

En segundo lugar, tamén podemos percibir claramente a instalación dos non-libres dentro da servidume económica, da servidume da gleba. Parece evidente que o servicial Rodrigo servía por e con aquela vila de Sante, á que estaba adscrito e na que moi presumiblemente habitaba. Máis difícil é saber se fora alí instalado no momento da súa compra, é dicir, se era un escravo doméstico de Arias Hermáriz vendido xunto coa propiedade para engadir dese xeito, nunha mesma operación, a man de obra coa que poder explotala ou se, en troques, xa viña residindo nela con anterioridade.

Como terceiro aspecto, e se a nosa interpretación é correcta e Rodrigo Rodríguez era fillo de Rodrigo Froila, como así semella desprenderse da coincidencia antroponímica —ben que non foi un nome infrecuente na época—, resulta evidente que o servicial non só servía e vivía naquela propiedade, senón que a súa instalación era familiar, por moito que non se faga referencia ningunha ao seu casal nin aos seus demais fillos.

Finalmente, e en cuarto lugar, temos tamén a cuestión da dominación sobre aqueles membros do status servil que lle pertencían en dereito a un axente señorial. Unha cuestión da que se deriva tanto a ausencia de defensa legal por parte do servicial, como a súa nula capacidade de decisión ante a obriga de servir a quen tocasse e de ficar alí onde for preciso. Pero unha dominación da que tamén se deriva, por suposto, a razón fundamental pola que traemos agora a colación este documento, a saber: a ratificación práctica da capacidade señorial para exercer, libre e arbitrariamente, o seu poder dende o punto de vista penal sobre este tipo de individuos. A competencia, legalmente sancionada —como xa puidemos ver—, de castigalos ao seu antollo e de infrinxirlles penas de carácter corporal se así se considerase

preciso. En efecto, ata este momento, no que respecta ás actuacións xudiciais derivadas dun atentado contra a autoridade señorial, só intuíamos que a ausencia de información sobre as penas que habían de corresponderlle aos non-libres era a corroboración do contido lexislativo, onde o seu castigo se consideraba un asunto privado. Sen embargo, con esta escritura de Sobrado temos a plena constatación deste aspecto.

O que facía Paio Gutiérrez era demostrar o seu poder e a súa capacidade punitiva, ao obrigarlle ao seu servicial a aceptar o seu destino. Pero facíao ademais reprendéndoo pola súa afronta, pola ofensa que supuña ao seu honor que aquel que era de inferior categoría, aquela persoa que era da súa propiedade, lle presentase tal desafío. Resulta evidente que con esta acción Paio demostraba a súa superioridade e a súa honorabilidade, que estaba a incrementar o seu «capital simbólico»<sup>50</sup>, lexitimando a súa posición social superior, ao tempo que, por medio da humillación pública, constataba a indignidade e o deshonor do propio Rodrigo.

Un reflexo da dominación servil que se expresaba ademais dun xeito físico e *in-corporado*, por medio dunha mutilación. E tampouco isto debe ser pasado por alto. O castigo era sen dúbida unha mensaxe explícita para aqueles que, nunha situación semellante á de Rodrigo Rodríguez, ousasen enfrontarse ao seu señor. Servía como castigo exemplar. E a violencia exemplar era unha cuestión moi presente no dereito penal da época, como así demostrou I. Alfonso<sup>51</sup>. Porén, o castigo neste caso vai máis alá dun mero aviso social. A amputación das orellas de Rodrigo supuña unha «marca» simbólica, visual e visible a ollos de todos. Por suposto, tamén aos ollos de quen fora marcado. Paio Gutiérrez podía ter optado polo emprego do látego, por exemplo. E xa vimos que o dereito estipulaba este tipo de castigo, o uso do rebenque, como o máis habitual cando de reprender fisicamente se trataba; igual que constatabamos nos propios diplomas

---

<sup>50</sup> BOURDIEU (2007 [1980]), *El sentido práctico*, pp. 179-193. Vid. tamén FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ (2013), «Capital simbólico, dominación y legitimidad», pp. 33-60.

<sup>51</sup> ALFONSO (2008), «El cuerpo del delito y la violencia ejemplar».



que se concibía como unha reprimenda relativamente normal<sup>52</sup>. Porén, Paio decidiu unha reprimenda máis severa e pública, a dun sinal imborrable de por vida e do que Rodrigo nunca podería desfacerse. A amputación das súas orellas supuña tanto un recordatorio permanente daquela mensaxe autoritaria como tamén, ao mesmo tempo, un estigma facilmente perceptible do seu status servil. Rodrigo xa nunca podería escapar ao seu destino. Mesmo no caso de fuxir, tería case imposible poder disimular a súa condición e a súa orixe. E o que é máis, incluso se chegase o día en que lle fose outorgada a liberdade xurídica e recibise unha manumisión, a súa mutilación continuaría actuando como o recordatorio físico do seu pasado. Era a *incorporación* do castigo, o emprego do corpo humano como o símbolo perfecto da submisión e da dominación, das relacións de poder en definitiva, tal e como estudou Foucault de xeito constante ao longo da súa obra<sup>53</sup>.

Antes de rematar con esta peza informativa de excepción, quédanos quizais unha dúbida máis no aire pendente de resolver: por

---

<sup>52</sup> Celanova, doc. 347 (an. 1052): *Ego Fromarigo Vimaraz ad vobis frater Ariani abba et congregatio monasterii Cellenove placitum pregarium facio vobis, per testum scripture firmitatis, de meo cabo, ut seiam traditum post vestra parte et monasterii Cellenove in cunctis diebus vite mee, pro vestro homine Guntino Danieliz que in meo paccato mactivi in villa Sautobati et pro id facio isto praconito de meo cabo ut seiam tradito et faciam quod ad vobis impertum fuerit. Et si minime fecero, aut ad alio domo me proclamavero, licitum habetis adprehendere de me in concilio et ad monasterio adducere et coram omni concilio instarces mittite, et duas fellas in meo corpore dare. Vid. ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 207; SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», p. 1543, n. 67.*

Así mesmo, no privilexio real que Vermudo II lle concede aos monxes do mosteiro lucense de San Vicenzo de Pombeiro, á altura do ano 997, tamén se recolle a posibilidade de que os monxes puidesen reprender aos seus *homines*, os cales servirían coma os libres (*sicut plebes ingenuas*), no caso de que intentasen proclamarse como servos doutro señor, distinto daquel cenobio: *Similiter mandamus, ut ibidem faciant obedientiam vssu in generali, sicut et alias plebes ingenuas; et uullam faciant praecepta, sed de ipfos si alguno de illos de praecepta voluerint exire, de suos fratres et alios dominos voluerit se proclamare, in auctoritate habeant fratres de ipso monasterio aprehendere, illi qui fuit in ergaslulo constringatur et in latere eius verberatur flagello et cum moderamine det ipsa flagella, atque det fideiussores, ut amplius talia non comitant* (Pombeiro, doc. 3, an. 997).

<sup>53</sup> Aínda que en boa parte da obra de Foucault se poden atopar referencias á importancia do corpo como reflexo das relacións de poder, con respecto en concreto ao corpo como diana da represión penal resulta de especial interese: FOUCAULT (2003), *Vigilar y castigar, pássim*, *vid.* por exemplo, os capítulos 1 e 2 reunidos no epígrafe «suplicio» (pp. 6-67).



que os monxes de Sobrado decidiron seleccionar esta unidade documental para ser copiada e para incorporala así aos seus libros-tombos? A priori, a razón máis lóxica tal vez sexa que aquela vila de Sante acabase en mans dos monxes. Un feito que tampouco sería de estrañar en absoluto, recordemos que o mesmo Paio Gutiérrez lle vendeu outras propiedades ao cenobio sobradés. Mais, en calquera caso, o que parece evidente é que non é este o documento máis interesante para ser copiado na elaboración do cartulario, de cara a xustificar unha posesión patrimonial. Se cadra, os monxes perderan xa a escritura de adquisición do inmovible —aquela coa que se habían acompañar o resto de cartas, noticias e inventarios vinculados a el— e por iso incluíron esta peza no tomo; tamén é posible que o texto en cuestión actuase como recordatorio e proba documental de que os asentados naquela propiedade de Sante eran de condición servil; ou mesmo tal vez a súa conservación era un xeito de conservar a propia memoria, é dicir, de recordar a capacidade de imposición que, chegado o caso, podía manifestar unha institución señorial. É dicir, empregando a congregación monástica este documento exactamente pola mesma razón pola que Paio Gutiérrez decidira cortarlle as orellas ao seu servicial Rodrigo: só para dar exemplo. Calquera das tres opcións resulta coherente. Fose cal for a causa, esa boa fortuna permitiu conservar para nós unha pequena xoia informativa que se sae da normalidade das fontes diplomáticas da época e que nos abre unha pequena xanela a través da que observar outros aspectos da vida diaria que, en condicións normais, resultan practicamente inaccesibles para o historiador do alto medievo.

## 11. A LOITA CONTRA O DESTINO: RESISTENCIA DO CAMPESIÑADO SERVIL

Chegados a este punto, só resta por falar de como se rebelaron ou como se resistiron os membros do status servil ao seu destino e á súa subordinación. De se temos na nosa documentación algún indicio ou referencia histórica da súa oposición contra a sorte que lles tocou vivir, contra a súa posición social subordinada e contra toda esa gama ampla de desprezos e desconsideracións sufridos, que foron relatados nas páxinas precedentes. É dicir, imos á procura dalgunhas probas que nos indiquen se houbo situacións nas que os *miserables* non aceptaron de bo grado a súa condición ou se nos conflitos inter-clase inherentes e transversais a toda sociedade, se poden atopar indicios da existencia dalgún tipo de resistencia aos designios señoriais ou de descontento ante accións ou decisións que puidesen ter sido consideradas abusivas ou excesivas.

A este respecto é preciso comezar pola xa clásica revolta servil que houbo de ter lugar en terras próximas asturianas na segunda metade do século VIII, en tempos do rei ovetense Aurelio (768-774). A noticia, recollida nas Crónicas Asturianas, foi xa citada e amplamente estudada en repetidas ocasións<sup>1</sup> e preséntase polos cronistas como o feito máis salientable daquel breve reinado. Tanto a *Crónica*

---

<sup>1</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1976 [1949]), «Los libertos», pp. 360-362; ID. (1980), «Los siervos», pp. 1597-99; BARBERO y VIGIL (1978), *La formación del feudalismo*, p. 307; ISLA (1992), *La sociedad gallega*, p. 205; WICKHAM (2009), *Una historia nueva*, pp. 829-830.

*Albeldense* como a de Afonso III recollen de xeito esquivo o episodio de como os non-libres se rebelaron contra os seus señores e como, coa axuda monárquica, serían vencidos e reducidos de novo á súa *seruitute pristina*<sup>2</sup>. Mais cabe destacar pequenos detalles diferenciadores: en primeiro lugar, a *Albeldense* é máis parca en palabras que a crónica do «Rei Magno» —unha característica propia do texto achado en Albelda, que destaca e valora especialmente J. I. Ruiz de la Peña na súa crítica documental<sup>3</sup>—. Na afonsina, en cambio, o cronista afronta o relato de xeito un pouco máis literario, ao recoller un detalle de suma relevancia para nós como é que o levantamento servil se tería debido á tiranía dos *domini*, causa ou motivación da que nada sabemos polo autor da *Albeldense*.

Así mesmo, e en segundo lugar, é de interese tamén ter en conta a diferenza no uso dos vocábulos para referirse aos rebeldes. En efecto, na *Albeldense* o redactor escolle o termo xurídico por excelencia da non-liberdade, *serbi*, mentres que os redactores das dúas versións da crónica afonsina difiren, tanto do cronista do manuscrito atopado no mosteiro de Albelda como tamén entre eles. A versión *Rotense* da Crónica de Afonso III fai referencia á orixe servil (*seruilis orico*) dos protagonistas deste levantamento antiseñorial, mentres que o autor da versión *ad Sebastianum* se desmarca aínda máis ao empregar o termo *libertini* para caracterizalos. Como podemos comprobar, todos

<sup>2</sup> *Calb.* XV.5: *Aurelius rg. an. VII. Eo regnante serbi dominis suis contradicentes eius industria capti in pristina sunt serbitute redacti.* Suoque tempore Silo futurus rex Adosindam Froile regis sororem coniugem accepit, cum qua postea regnum obtinuit. Aurelius uero propria morte decessit (ed. lat. p. 174; trad. cast. p. 248; o resaltado en cursiva é un engadido).

*CAIII* 17 (Ed. *rotense*): *Post cuius interitum confrater eius Aurelius successit in regnum. Cuius tempore seruilis orico contra proprios dominos tyrannide surrexerunt, set regis industria superati in seruitute pristinam omnes sunt redacti.* Preliis nulla gessit. Cum Caldeis pacem abuit. Sex annis regnauit. Septimo namque proprio mortuo uitam finiuit era DCCCXI (ed. lat. p. 136; trad. cast. p. 210; o resaltado en cursiva é un engadido).

*CAIII* 17 (Ed. *ad Sebastianum*): *Post Froilani interitum consubrinus eius Aurelius filius Froilani fratris Adefonsi successit in regnum. Cuius tempore libertini contra proprios dominos armamentes tyrannice surrexerunt, sed principis industria superati in seruitute pristina sunt omnes redacti.* Preliis nulla exercuit, quia cum Arabes pacem habuit. Sex annos regnabit. Septimo namque anno in pace quieuit era DCCCXII (ed. lat. p. 137; trad. cast. p. 211; o resaltado en cursiva é un engadido)

<sup>3</sup> *Calb.* p. 36.

apelaron á orixe servil e non-libre dos amotinados, pero con certas matizacións. Abofé, en certa medida, o apelativo empregado polos dous redactores de senllas versións da crónica do «Rei Magno» podería considerarse coincidente, pois ámbolos dous se estaban a referir ao status servil orixinario dos protagonistas, un deles indicando que no momento do conflito xa eran libertos. Isto encaixa ben co emprego desa expresión que as tres crónicas recollen, aínda que non sexa con total exactitude, de que unha vez sufocada a revolta os levantados foran reducidos (*redacti*) á súa servidume prístina ou orixinaria. É dicir, que se tomamos ao pé da letra as pasaxes da crónica afonsina, poderíamos entender que os *liberti* pasaron de novo a engrosar a non-liberdade xurídica por terse rebelado. Isto é, que recibiron un castigo ou reprimenda social que anulaba a súa manumisión e que coincidía plenamente co estipulado nos códigos legais vixentes da época visigoda precedente<sup>4</sup>. En cambio, se nos deixamos guiar polo texto de Albelda, o presunto levantamento tería sido protagonizado polos que daquela eran non-libres e que simplemente foron obrigados a permanecer en tal condición trala súa insubordinación. Dun xeito ou doutro, o que semella notablemente seguro é a existencia dun movemento de resistencia aberta contra o poder aristocrático en terras asturianas e nun momento incipiente, no que dito poder posiblemente se estaba a asentar. Semella que houbo de ser unha resposta colectiva e de carácter violento (o redactor da versión *ad Sebastianum* mesmo indicou expresamente que os rebeldes tomaran as armas: *arma sumentes*) que, como sería esperable, acabou fracasando, pero que nos serve como primeiro exemplo dunha reacción organizada ou unida entre un colectivo servil —ou se cadra en proceso de servilización— contra os abusos, as imposicións ou mesmo as usurpacións señoriais<sup>5</sup>. Pouco máis se pode extraer das escasas dúas decenas de palabras coas que tales textos liquidaron toda a cuestión, unido ao feito de a fonte de información ter carácter cronístico, o que sempre implica a necesidade dunha maior cautela coas aseveracións.

---

<sup>4</sup> E.g. *LV*, V.7.9 e V.7.10.

<sup>5</sup> WICKHAM (2007), «Espacio y sociedad en los conflictos campesinos», p. 47.

Un segundo exemplo, tamén vello coñecido do medievalismo hispano por manido, de levantamento relativamente xeneralizado e de aberta confrontación violenta, témolo noutro lugar do reino galaico-leonés pero de novo fóra do espazo delimitado polas nosas fontes. Referímonos ás revoltas contra o señorío abacial do mosteiro de Sahagún, que tamén foron recollidas nunha crónica, neste caso nas chamadas *Crónicas anónimas de Sahagún*. En efecto, o primeiro dos dous textos cronísticos facundinos, e tamén o máis antigo —o segundo pertence ao século XIV—, recolle unha especie de alegación dos monxes de dito cenobio en contra dos excesos dos habitantes do seu burgo, sobre unha serie de feitos acaecidos entre 1109 e 1117. Segundo Ubieto, moi posiblemente fose elaborado para ser presentado no concilio de Burgos de 1117 e, xa que logo, sería un documento vencellado a un procedemento de carácter xudicial, polo que as cautelas historiográficas sobre a súa autenticidade aínda teñen que ser maiores que no caso asturiano. O que é máis, o propio texto ao que temos hoxe acceso nin sequera é tampouco o orixinal, pois está escrito en castelán, o que supón por tanto que se trata dunha copia posterior traducida do latín e, por conseguinte, dunha nova man interventora e mediadora na súa (re)elaboración<sup>6</sup>.

Con tales precaucións presentes, a crónica recolle o relato interesado dos feitos relacionados co levantamento dos habitantes do burgo sahaunense contra o abade e o cenobio dos Santos Mártires; un acontecemento enmarcado no contexto de guerra aberta entre a raíña Urraca de León e Castela e o rei Afonso I de Aragón, así como da cuestión máis global das revoltas urbanas sucedidas entre finais do século XI e a primeira metade do XII, ao longo do Camiño de Santiago<sup>7</sup>. Agora ben, resulta de gran interese o feito de que o campesiñado rural do lugar, tirando proveito de tal sucesión conflitiva tamén se rebelase, organizándose nunha «irmandade» anti-señorial e negándose a pagar os tributos e rendas ao mosteiro de Sahagún: *los*

<sup>6</sup> Sahagún-CA, pp. 5-6.

<sup>7</sup> Vid. GAUTIER DALCHÉ (1979), *Historia urbana*, pp. 211-232; PASTOR (1980), *Resistencia y luchas campesinas*, pp. 121-122; PALLARES e PORTELA (1993), «Revueltas feudales en el Camino», pp. 313-333.

*rústicos e labradores e menuda gente se ayuntaron, facendo conjuración contra sus señores que ninguno de ellos diese a sus sennores servijio devido*<sup>8</sup>. A este respecto, cabe destacar que o autor anónimo indica expresamente que os campesiños, aos que vemos cualificados de rústicos e xente miúda, se negaban ao pagamento dos portádegos, dos tributos e das *labranças* aos seus señores e que, cando xurdiron presuntas dúbidas, disensións ou vacilacións dentro do seo dos propios rebeldes, estes acordaron que só se fixesen as *labranças*, o que posiblemente se refira en exclusiva ás rendas da terra, pero que non se dese ningunha outra prestación ou tributo<sup>9</sup>. Mesmo se relata un enfrontamento violento, no lugar de Grajal, entre a irmandade e o abade sahguntino, no que este chegaría a temer pola súa propia vida.

Igualmente, nese mesmo contexto de tribulacións e de revoltas do paso da undécima á duodécima centuria, das fontes tamén se destila que non só o campesiñado de Sahagún se rebelou e se resistiu aos abusos, senón que situacións semellantes houberon de ocorrer noutros lugares, como mínimo dun xeito localizado. En efecto, a *Historia Compostelana* apoia a visión de que un modo de actuar ben parecido tivo lugar tamén na Terra de Santiago e de novo tirando proveito do contexto de conflito entre as clases privilexiadas, como cando aqueles campesiños (*rusticos*), cos que xa tivemos ocasión de toparnos neste traballo<sup>10</sup>, se uniron a unha serie de cabaleiros (e posiblemente tamén ao conde Rodrigo Pérez de Traba) para aldraxar e inxuriar ao arquidiácono compostelán Arias Muñiz, atentando así contra o señorío da sé apostólica<sup>11</sup>. Porén, o detalle das informacións é de menor

---

<sup>8</sup> Sahagún-CA, cap. 22 (pp. 36-37).

<sup>9</sup> *e negauan los portalgos e tributos e labranças a sus sennores, e si alguno por abentura se lo demandava, luego lo mataban, e si alguno[s] de los nobles le[s] diese favor e ayuda, a tal como aqueste deseavan que fuesse su rei e señor. E si algunas begadas les pareçia fazer gran exceso, ordenavan que diesen a sus sennores las labranças tan solamente, negando e tirándoles todas las otras cosas*, Sahagún-CA, 22 (p. 36-37). Vid. PASTOR (1980), *Resistencia y luchas campesinas*, pp. 134-135 e ALFONSO (1974), «Las sernas», p. 198. Cabe a posibilidade de que coas *labranças* o autor da crónica se refira en realidade ás prestacións en traballo e non ás rendas e, de feito, as autoras citadas discrepan entre si na interpretación do significado do termo.

<sup>10</sup> Vid. *supra*, no cap. 7.2, p. 517.

<sup>11</sup> HC, III.16, pp. 517-518. Vid. tamén PASTOR (1980), *Resistencia y luchas*, pp. 129-130.

entidade e, en calquera caso, ningunha fonte recolle polo miúdo referencias tan expresivas como as do anónimo de Sahagún sobre este tipo de revoltas campesiñas, abertas e colectivas, contra a dominación señorial no período que nos interesa, máis alá das parcas e a miúdo indirectas noticias extraídas dos diplomas notariais e recollidas nunha breve liña de texto, coas que desde o principio desta investigación viñemos traballando (por exemplo aquelas que, en contadas ocasións, refiren a razón pola que se levou a cabo a venda ou a doazón dun terreo ou certos detalles do conflito existente detrás dun preito).

Sexa como for, sobra dicir que todas estas insurreccións foron derrotadas e sufocadas sen dilación e con toda a forza e o poder de imposición das clases dominantes. Si sería lícito, en calquera caso, entrar nun debate historiográfico de carácter contrafactual, sobre se a súa derrota foi completa e definitiva ou se tales levantamentos tiveron, en realidade, parte de culpa en certas vitorias parciais, por pírricas que estas puidesen ter sido, no sentido de recordarlle aos axentes señoriais que a subordinación campesiña, por moito que naturalizada, non era considerada natural e irremediable —menos aínda xusta e inevitable— por parte dos propios suxeitos de tal subordinación. Ou dito de outro xeito, preguntarnos que sucedería se tales momentos de explosión súbita e guerra aberta, por esporádicos, escasos, de reducida envergadura e pouco duradeiros que fosen, non tivesen ocorrido nunca. Se cadra, se nos facemos este tipo de preguntas, cheguemos á conclusión de que tales accións revolucionarias si tiveron os seus efectos e consecuencias pese á derrota dos combatentes e ao esmagamento da maioría das súas pretensións. Trátase, xa que logo, dun debate lícito, como dicimos, pero que supera con moito os nosos obxectivos limitados (máis aínda cando as maiores revoltas de que temos testemuño escrito nin sequera se produciron dentro do noso espazo de estudo) e que, posiblemente, tamén supere a mesma capacidade de resposta, igualmente limitada, das propias fontes históricas en si.



Os levantamentos colectivos a gran escala e os enfrontamentos abertos existiron e así nolo demostran as fontes, por moito que sexa de xeito nesgado e ás veces indirecto. Agora ben, o que resulta indubidable é que tales insurreccións non foron a norma, nin, moito menos aínda, a forma máis habitual e frecuente de resposta e de confrontación social<sup>12</sup>. Baixo a subordinación campesiña e, en maior medida aínda, a dos membros pertencentes ao status servil, as formas de resistencia (e de resiliencia) do día a día contra os poderosos non puideron ser outras que as de carácter menor, menos planificado, máis individuais e, sobre todo, menos públicas e explícitas. Isto é, as formas de resistencia non violenta que James Scott denominou con enorme éxito coa expresión de «armas dos débiles» (*weapons of the weak*), ao investigar nunha sociedade rural dos arrozais malaio —a da aldea de Sedaka— os métodos e estratexias de resistencia campesiña soterrada, ante os abusos ou ante os cambios produtivos prexudiciais aos seus intereses<sup>13</sup>.

Un primeiro exemplo deste tipo de formas de resistencia sono, por suposto, os preitos e as disputas xudiciais pola liberdade dos campesiños dependentes. É dicir, os casos que xa coñecemos en que un individuo ou un pequeno colectivo (ás veces familiar) defendeu o seu status legal ante unha autoridade xudicial, en contra das reclamacións señoriais sobre a súa presunta condición xurídica non-libre ou sobre o incremento da súa dominación e explotación. É certo, que nestes casos aínda estaríamos ante conflitos de carácter público e aberto, porén, tamén o é que aquí a resistencia xa estaba a ser conducida a través da legalidade, abandonándose toda disputa ou afronta física violenta. Xa que logo, as asembleas ou as mediacións xudiciais foron o primeiro método de manifestar a resistencia contra

---

<sup>12</sup> «Sería un error abordar los conflictos entre señores y campesinos en la Alta Edad Media con la imagen en la mente de revueltas armadas a gran escala; tales revueltas fueron excepcionalmente escasas, al menos en Occidente, desde el final del antiguo Imperio romano hasta una fecha tan tardía como el siglo XIV» WICKHAM (2007), «Espacio y sociedad en los conflictos campesinos», p. 38.

<sup>13</sup> SCOTT (1985), *Weapons of the Weak*. Véxase tamén: LEWELLEN (2009), *Introducción a la Antropología Política*, pp. 157-179; e, sobre a Idade Media, FREEDMAN (1999), *Images of the Medieval Peasant*, pp. 295-300.

os poderosos. Nelas, o conflito entre señores e campesiños era canalizado por vías pacíficas, reducíanse así os decibelios dese enfrontamento crónico e iso minimizaba os riscos para os dominados —respecto aos que supoñería por exemplo unha reacción armada ou un atentado violento—<sup>14</sup>, algo que, asemade, facía descender tamén a iracundia das potenciais represalias señoriais posteriores.

Agora ben, tamén é certo que os litixios e a normativa legal na que estes se baseaban se centraban nunha regulación que era imposta desde arriba cara a abaixo, isto é, que era establecida por parte dos poderosos para regular a vida dos seus subordinados. Certamente, non se pode negar que todo o procedemento xudicial en si mesmo, e en xeral todo o ámbito do xurídico, favorecía á caste señorial —e a mellor proba é que a vitoria dos campesiños nos preitos foi unha absoluta excepción—, porén, como chamou a atención I. Alfonso<sup>15</sup>, a insistencia cotiá neste tipo de recurso por parte do campesiñado á hora de loitar polo recoñecemento dos seus dereitos e pola súa liberdade reflicte que a esperanza depositada na vía legal debeu ser, con todo, considerable. A pesar da evidente afinidade e proximidade entre o poder e o dereito, afinidade que *a priori* podería xustificar un efecto disuasorio no campesiñado, o recurso á disputa xudicial, documentado en todas as coleccións diplomáticas, proba que os dominados o viron aínda así como unha opción a ter moi en conta para dirixir as súas reclamacións e para canalizar as súas resistencias contra os poderosos.

Cabe preguntarse por que razón entón puideron os campesiños recorrer, coas dificultades e custos que levaría consigo, á disputa xudicial contra as pretensións señoriais, se as súas posibilidades de éxito eran a todas luces moi reducidas. Parécenos pouco afortunado, ou cando menos simplificador, centrar a resposta a esta pregunta nunha presunta inocencia ou na falta de consciencia por parte dos dominados, que lles levase a afrontar un proceso no que parecían ter todas as de perder de antemán<sup>16</sup>. Xa que logo, semella moito máis

<sup>14</sup> WICKHAM (2007), «Espacio y sociedad en los conflictos campesinos», p. 39.

<sup>15</sup> ALFONSO (1997), «Campesinado y derecho», pp. 15-31.

<sup>16</sup> Cf. PASTOR (1986), «Consenso y violencia», p. 738.

lórico barallar outro tipo de respostas e, neste sentido, na miña opinión cabe especular con que, se cadra, o beneficio non radicase tanto na vitoria xudicial definitiva en si, que como xa dixemos foi absolutamente excepcional, impoñéndose case sempre a posición defendida polos señores, senón no feito de que os preitos permitían facer pública unha desavianza privada entrambos litigantes. Deste xeito, o xuízo actuaba como un medio para facer evidentes ante toda a comunidade os posibles abusos e intentos usurpadores executados por parte daquel axente señorial en concreto. E ademais, ao mesmo tempo, no caso dos non-libres a dúbida sobre a súa condición xurídica podía permitirlles mesmo facerse ouvir nos tribunais, cando precisamente a súa carencia de dereitos e liberdades llelo impedía por precepto legal<sup>17</sup>. De estarmos no certo, isto enmarca o recurso á vía xudicial dentro do que sería unha estratexia de resistencia campesiña máis ampla —e na que dito recurso só era unha das formas de loita<sup>18</sup>—, de cara a delimitar o poder de actuación daquel individuo poderoso especificamente, pero que permitía asemade demarcar tamén os límites para toda a clase señorial en xeral. É dicir, ao tempo que por medio da disputa xudicial non se discutía en ningún momento a hexemonía, nin tampouco a superioridade señorial, si se podía pretender con el poñerlle couto ou límite á súa potencial arbitrariedade, facendo patente ante a comunidade (tamén ante outros poderosos, como podían ser os mediadores ou os xulgadores do litixio, non o esquezamos) que as súas accións e pretensións tal vez non estaban revestidas dunha plena lexitimidade social ou que chegadas a tal punto podían ser contestadas. O señor podería vencer naquel preito en cuestión e conseguir o seu propósito, porén, se intentase no futuro repetir unha actuación semellante, de seguro que a presión comunitaria, en forma de sanción social exercida por exemplo por medio do rexoubeo, os chismes, o dixomedíxome ou as murmuracións acusatorias —cuxa efectividade social como modo de resistencia dos

---

<sup>17</sup> Xa o vimos polo miúdo nos casos de Muzurri e a súa *casada* [Santiago, doc. 24 (an. 912)], dos libertos disputados por dona Tareixa [Sobrado-I, doc. 131 (an. 1000)] ou no de Cresconio [PMH, doc. 258 (an. 1025)]. *Vid supra*, cap. 3.2.

<sup>18</sup> ALFONSO (1997), «Campesinado y derecho», p. 29.

débiles está acreditada desde un punto de vista antropolóxico<sup>19</sup>—, se incrementaría moito e invitaría a frear posibles excesos ou ambicións desmedidas. En definitiva, un xeito moi adecuado de quebrar parcialmente a autoridade do *dominus* ou, polo menos, de darlle pábulo ás dúbidas sobre a lexitimidade de tal autoridade e re-equilibrar as forzas. Consideramos, por tanto, seguindo novamente a James Scott e facendo fincapé no campesiñado como suxeito axente, que a resposta á pregunta anterior podería ir na mesma liña na que antes insinuabamos que as rebelións armadas xeneralizadas —como expresións repentinas e explosivas dese descontento de latencia baixa subterráneo— puidesen ter algún efecto beneficioso a medio-longo prazo para os campesiños, por moito que fosen duramente reprimidas e vencidas de raíz como tales conflitos abertos no momento presente; isto é, facermos fincapé na importancia de facer públicas —aínda que sexa dun xeito excepcional, esporádico, pacífico e mesmo usando as ferramentas da propia elite— as insinuacións do sentir privado ou do chamado «discurso oculto» de resistencia dos que estaban a ser dominados<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> SCOTT (2004), *Los dominados*, pp. 21-22. Para o caso concreto da historia medieval resulta imprescindible acudir a Chris WICKHAM (1998), «Gossip and resistance», pp. 3-24, nunha visión xeral, e a ALFONSO (2008), «La contestación campesina», p. 265, respecto das fontes históricas do norte peninsular. Vid. tamén ASTARITA (2000), «¿Tuvo conciencia de clase el campesino medieval?», p. 95.

<sup>20</sup> Vid. SCOTT (2004), *Los dominados*: toda a obra se refire á importancia da diferenza entre o «discurso público» e o «discurso oculto» dos seres humanos, aínda que prestando especial atención ao das clases sociais subordinadas; porén, un exemplo de momento no que se fai público o discurso oculto dos dominados (discurso no que se recolle o desprezo e a resistencia cara os seus dominadores), sucede coa explosión de carraxe da señora Poyser —personaxe literario do *Adam Bede* de George Elliot (é dicir, de Mary Ann Evans)—: unha campesiña arrendataria das terras do señor Donnithorne, que no seu arrebatado de rabia transluce verbalmente toda a xenreira que ela ten acumulada cara a aquel nobre, facéndoo publicamente e ante el, por mor das súas ambicións desmedidas (pp. 29-33). Sobre a relevancia deste tipo de momentos, nos que o discurso oculto queda desvelado, vid. pp. 43-44. Deste xeito, enmarcado e conducido dentro da «normalidade», sostemos que os tribunais medievais que dilucidaban os preitos dos campesiños contra a clase señorial puideron ter un efecto semellante de posta en público daquilo que, en privado, os dominados xa compartían, para poñerlle freo ás accións dos seus dominadores. Cabe engadir que a orixe de *Los dominados* atópase tamén no citado traballo etnográfico en Malasia (ID (2004), *Weapons of the Weak*), obra á remitimos de novo e na que xa desde o inicio se acada esa mesma conclusión (e.g. p. 27).

Agora ben, a medida que afondamos na privacidade e nese discurso oculto dos oprimidos e dos carentes de liberdade, as posibilidades de éxito da nosa investigación se reducen. En efecto, o estudo deste tipo de reaccións silenciosas contra o poder é, por definición, tremendamente difícil. Xa o recordaba o propio J. Scott. E non só porque as fontes de información, conservadas polas elites, nos informen das actividades desas mesmas elites e do seu modo de interpretar e de ver o mundo, senón, e sobre todo, porque a clave do éxito de tales accións de resistencia radica xustamente no seu anonimato, é dicir, no esforzo consciente realizado polos actores principais para ocultar os seus actos: «o obxectivo dos escravos e doutros grupos subordinados, cando realizan a súa resistencia ideolóxica e material, é precisamente evitar que os descubran»<sup>21</sup>. Con todo e con iso, algúns indicios e evidencias desa resistencia dos non-libres e do campesiñado servil do noroeste peninsular altomedieval si teñen chegado ata nós e, de feito, algunhas delas xa tivemos ocasión de velas e de comentalas neste mesmo traballo, aínda que fose desde outras perspectivas de análise. Falamos —como un segundo exemplo de resistencia— dos roubos, as sabotaxes e os atentados contra as posesións señoriais. Así, en efecto, a documentación escrita pertencente aos arquivos do mosteiro de Sobrado permítenos comprobar como no ano 858 o *servus* Ataúlfo colaborou cunha muller libre, chamada Letasia, para atentar contra os bens do seu señor<sup>22</sup>, do mesmo xeito que faría unhas sete décadas máis tarde outro *servus*, desta volta chamado Gatón, novamente aliado cun home libre (Fafila) para atacar as propiedades daquel que era o seu *dominus*<sup>23</sup>. Son só dous exemplos, os cales nos interesan máis por comportar a presenza de persoas non-libres. Porén, a documentación altomedieval abunda en casos similares aos de Letasia e Fafila, é dicir, de campesiños dependentes, xuridicamente libres, que cometeran algún tipo de furto, roubo ou ataque ao patrimonio señorial e que, unha vez descubertos, perderon posesións e herdades propias por sentenza xudicial. Tales

---

<sup>21</sup> SCOTT (2004), *Los dominados*, pp. 112-117 (cita p. 114).

<sup>22</sup> Sobrado-I, doc. 75 (an. 858).

<sup>23</sup> *Ibid.*, doc. 24 (an. 931)

actuacións puideron ás veces estar provocadas pola simple desesperación, pero sen dúbida noutras ocasións agochaban o descontento e a rebeldía dos máis débiles. Uns feitos que, de seguro, foron frecuentes aínda que desapercibidos cando os autores si conseguiron o seu obxectivo: non seren descubertos.

Ataúlfo era o *servus* tenenceiro dun terreo inculto (*bustum*), cedido polo seu señor Hermenexildo, e formara unha parella ilícita (*adulterium*) coa campesiña libre Letasia, xunto a quen comera 60 queixos e 4 vacas señoriais. Unha vez descubertos, ela houbo de enfrontarse a un xuízo con Hermenexildo por aquel furto, mentres que Ataúlfo, ao non ser libre, non se vería as caras co seu señor xudicialmente, senón que tivo que aceptar o castigo que privadamente este decidise para el. Por fortuna para nós, o relato do preito en cuestión foi incluído como introdución ao inicio desta escritura que, en realidade, non é máis que a carta «de doazón», pola que Letasia lle outorgaba a súa herdade ao conde Hermenexildo, recoñecéndose culpable dos feitos<sup>24</sup>. Así mesmo, nese relato introdutorio, ela referiu tamén a citada «colaboración» daquel *servus* na comisión do delito. De non ser por esa sorte duplicada, nada nos tería permitido saber da causa da entrega inmobiliaria, nin da mostra de descontento servil e enfrontamento furtivo dun *servus* co seu señor.

Gatón, pola súa banda, era o *servus* doutro Hermenexildo, desta volta do poderoso conde de Présaras, fundador do primitivo mosteiro de Sobrado. El tamén actuou como co-partícipe dun latrocinio contra o seu señor e, de igual maneira, puidemos sabelo grazas á escritura na que se rexistrou a transacción económica protagonizada pola parte declarada culpable. Neste caso, os pais do ladrón que realizara o *furtum cum illo uestro seruo nomine Gatón*, é dicir, os pais de Fafila, eran os que pagaban a multa imposta polos actos de seu fillo; un pagamento co que se resolvía o conflito xudicial polo roubo efectuado e que deixaba de novo as represalias contra Gatón en mans do señor, fóra da esfera xudicial.

---

<sup>24</sup> PORTELA (2009), «El rey y los obispos», p. 221.

Aquí temos por tanto as probas de senllas sabotaxes e atentados contra o patrimonio señorial, levados a cabo por parte de dous non-libres concretos en contra dos seus propios señores. Son dúas mostras de descontento que a fortuna permitiu preservar, pero que actúan como un mero indicio probatorio do conflito latente e permanente que necesariamente existía na sociedade altomedieval —como en toda sociedade—.

Nos dous casos, os *servi* actuaron en colaboración con outros individuos da veciñanza, de condición xurídica libre, o que, a pesar da distancia social establecida polo dereito, parece mostrar unha certa unidade de acción entre todo o campesiñado ou, polo menos, unha conciencia común sobre o obxecto da súa opresión e, xa que logo, sobre o destinatario do seu descontento. De feito, este tipo de accións de oposición e resistencia contra a clase dominante protagonizadas por escravos —ou servos non-libres— de maneira conxunta ou cómplice con outro(s) libre(s), tamén se constata durante os tempos do reino visigodo, ou así se desprende da interpretación realizada por I. Velázquez dunha das lousas inscritas conservadas, datada cara finais do século VII<sup>25</sup>. Resulta evidente que non podemos extrapolar isto á existencia dunha plena conciencia de clase orgánica e que o único que temos son mostras excepcionais de fenómenos circunstanciais. Non debemos esquecer que tamén tivemos ocasión de comprobar como había momentos e contextos nos que algúns campesiños estiveron interesados en facer valer a súa posición individual, en reivindicar o seu propio status e en defender liberdades concretas con respecto a, ou en oposición de, outros individuos máis dependentes e menos libres. É dicir, en remarcar, salientar e defender as distancias e as contradicións intra-clase. É máis, mesmo este tipo de ataques ás posesións señoriais revestidos de anonimato puideron atentar, ocasionalmente, contra os propios servos e escravos, como parte dese patrimonio señorial que eran segundo a lei, pois, como xa sabemos, a violencia exercida contra

---

<sup>25</sup> PV 102 (pp. 306-308 e 610-612). En efecto, sobre esta lousa afirma Isabel Velázquez que «esto parece indicar que se trata de un hurto levado a cabo conjuntamente; pensamos en la posibilidad de que hubiese sido realizado por los siervos de un señor, que son cómplices de alguien a quien se califica de *secario*»; o resto do seu contido recolle o que parece o listado do roubado (cit. p. 612).



eles e elas supuña en realidade unha sentenza xudicial compensatoria a favor dos seus donos<sup>26</sup>. Xa que logo, non debemos ver cun exceso de romanticismo as formas de resistencia, nin minimizar as disensións internas existentes nas propias comunidades campesiñas. Como lembra Paul Freedman, o campesiñado non conformaba unha forza unificada, nin se auto-definiu en termos dunha oposición binaria entre eles e os seus señores<sup>27</sup>. Con todo, casos como o de Ataúlfo ou o de Gatón si demostran unha certa solidariedade campesiña e un recoñecemento, por feble que sexa, de intereses comúns en situacións determinadas<sup>28</sup>.

Así mesmo, aínda que procedente da zona leonesa, cabe destacar outro testemuño máis, moi semellante aos dous anteriores, pero que invita a introducir algunhas matizacións. Abofé, na colección documental do mosteiro de Otero de las Dueñas recóllese, cara abril do ano 1022, o xuízo a un individuo por roubarlle cereal ao conde Fruela Muñoz<sup>29</sup>. A executora do furto fora unha *ancilla* do propio Fruela, Teodilde, pero o «cerebro» do delito era un libre chamado Emlo, a quen agora se xulgaba. Nada novo. Agora ben, neste caso, Emlo no só se declaraba culpable, senón que tamén se recoñecía como o incitador e a persoa que persuadiu (*suasiui*) a aquela non-libre para a comisión do delito. É dicir, Emlo, en certa maneira exculpaba así a Teodilde dos actos. Como vemos, a situación é parella ás de Ataúlfo e Gatón, pero nela se nos mostra outra cara máis da non-liberdade. Por un lado, podemos interpretar que, efectivamente, Emlo puidese ter obrigado a Teodilde, con ameazas ou coaccións por exemplo, a cometer o delito en contra do seu señor. Mais por outro, en troques, non se escapa tampouco a posibilidade de ver que, detrás desa exculpación, se agoche a protección ou conivencia coa que o penado

<sup>26</sup> Vid. e. g., Lugo, doc. 128 (an. 989) e a escritura con esta relacionada, LugoCD, doc. 48 (an. 974); ou tamén PMH, doc. 330 (an. 1043). Véxase tamén, de novo, o capítulo 7.2.

<sup>27</sup> FREEDMAN (1999), *Images of the Medieval Peasant*, p. 298.

<sup>28</sup> Sobre a conciencia de clase no campesiñado medieval, aínda que centrándose nos séculos pleno e baixo medievais, vid.: ASTARITA (2000), «¿Tuvo conciencia de clase el campesino medieval?», pp. 89-114.

<sup>29</sup> Otero, doc. 147 (an. 1022). A transacción derivada deste preito na escritura seguinte (doc. 148). Vid. tamén GARCÍA LEAL (2006), «Los condes Fruela Muñoz y Pedro Flaínez».

tentaba librar a Teodilde do seu castigo. Isto é, aproveitar a imaxe social e simbólica e os prexuízos sobre os non-libres como persoas inocentes, inxenuas ou mesmo infantís, para eximila a ela de toda responsabilidade. A primeira interpretación fai fincapé de novo nos malos tratos e nos ataques contra estes individuos, que eran reificados polo dereito; a segunda, en cambio, remítenos á mesma idea anterior da colaboración e plena integración dos non-libres dentro do colectivo campesiño dependente e da identificación de certos intereses comúns.

Reivindicacións xudiciais e atentados contra o patrimonio señorial son, por tanto, dúas das armas dos débiles. Pero houbo moitas máis, xa fosen directas ou indirectas. Outra forma de resistencia moi evidente foi a da evasión ou a fuxida, como xeito de opoñerse á explotación e á condición servil. E xa tivemos ocasión de falar dos fuxitivos noutros lugares deste traballo, tanto ao revisar os códigos lexislativos que buscaban controlar e reprender este tipo de reaccións, como tamén ao estudar as formas de liberación de carácter alternativo, dentro da mobilidade social ascendente —*vid. supra* os epígrafes 2.1.1 e 8.2.1, respectivamente—.

Unha cuarta ferramenta foi tamén a da resistencia individual á degradación social ou a loita persoal por librarse dun estatuto xurídico de servidume severa. Isto é o que vimos suceder en varias ocasións cos *serviciais* das nosas fontes documentais. En efecto, xusto no epígrafe anterior tiñamos a Rodericus Roderici rebelándose aberta e directamente contra o seu señor e negándose a servilo nesa citada categoría de *servicial*, que finalmente se lle forzaría a aceptar por medios violentos<sup>30</sup>. Opoñíase Rodericus a herdar aquel status pola vía paterna? Ou rebelábase porque, a diferenza da nosa interpretación, en realidade non era fillo do anterior servicial, Rodrigo Froila, e se lle estaba a impoñer aquela condición servil? É imposible sabelo con total certeza, pero do que non cabe dubidar é de que Rodericus non consideraba xustas as esixencias señoriais, ata o punto de chegar a

---

<sup>30</sup> Sobrado-I, doc. 351 (s.d.). *Vid.* tamén FERNÁNDEZ FERREIRO (2010), *Servos e escravos*, p. 81.

manifestar a súa oposición abertamente. Máis aínda, que o feito de ser un *servicial* era unha condición de submisión e dominación nada gratificante nin desexable na Galicia dos séculos XI e XII —moi probablemente a máis próxima á escravitude persoal—, tamén o reflectiron outros vellos coñecidos neste traballo —*vid. supra* o capítulo 5.4— como son os casos de Elario, por un lado, e de Saúl e María, por outro: en ambas situacións os protagonistas decidiron entregarlle bens propios ao prepósito celanovés don Cresconio para evitar, con tales pagamentos, a súa degradación social e salvarse de correr coa desgraza de pasar a engrosar as filas do colectivo dos serviciais en razón das débedas contraídas<sup>31</sup>.

A categoría de *servicial* é por tanto un prototipo perfecto do desprezo e da indignidade social que carrexaba a servidume e a non-liberdade na sociedade do medievo. Os *homines quos uulgo seruiciales uocant*, como se refería a eles a raíña Urraca e o conde don Raimundo ao concederlle a Santo Antoíño de Toques a todos os serviciais que morasen dentro do seu couto de inmunidade, ocupaban sen dúbida un dos chanzos máis baixos da escala social. É máis, estes monarcas non só os doaban como parte da confirmación do couto monástico, senón que declaraban expresamente que tales individuos estarían eximidos de toda carga ou obriga para co reguengo —como é propio dos colectivos servís e non-libres, liberados das obrigas fiscais dos *ingenui*—, reafirmando dese xeito o dominio pleno que sobre eles habería de ter o señorío dos monxes de Toques desde o ano 1099 en

---

<sup>31</sup> Celanova, doc. 180 (an. 1010). Reproducimos os dous fragmentos: (1) o caso de Elario: *Item vendidit nobis ibidem Elario suam rationem de illa vinea que iacet iuxta casam de tio Elario, VI<sup>a</sup> integra cum suas arbores, et de illo agro de Egilani duas lareas, et dedit nobis illas in ofertione pro que querebamus eum mittere servitiale et non erat sua voluntate, et proinde dedit et concessit nobis omnia ad perabendum* (cita na p. 252); (2) o caso de Saúl e de María: *Alia villa in Belli quam dicunt Quintanella quam nobis dedit Saul et uxor sua Maria et filii sui nominibus Gundesindo et Guntino, dedit nobis ibidem in domos, terris, vineis, pomeriis, saltos, et omnium frondium arbusculis quantum ibi iuri suo obtinuit medietatem integram nobis concessit pro iudicato quod nobis abuit a dare pro rausso quod ei contingivit, et pro quo querebant eum mittere servitiale in casa de Pinna, et sacavimus illum inde, et proinde concessit nobis omnia firmiter ad perabendum* (cita na p. 255). *Vid.* SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1980), «Los siervos», pp. 1541, n. 61 e 1542, n. 66; CARZOLIO (1973), «Cresconio», p. 278; ISLA (1992), *La sociedad gallega*, pp. 210-211.

diante<sup>32</sup>. A de servicial era unha categoría desprezable e vilipendiada publicamente e, por conseguinte, tamén a posición máis vergoñenta e indeseable, á que ninguén quería pertencer: Rodericus Roderici, Elario, Saúl ou María, son bos exemplos de tal conclusión.

Finalmente, como quinta opción, temos tamén a oposición ou a resistencia a cumprir coas obrigas e as exaccións señoriais, é dicir, as reticencias ao pagamento das rendas e á realización dos servizos, fosen manifestadas de maneira colectiva e organizada ou a título particular. Ao falar dos foros e contratos de arrendamento xa comentamos que a concesión de exencións, de inmunidades ou mesmo simplemente a mera posta e fixación por escrito das obrigas e demandas señoriais puido ter sido tamén unha consecuencia da presión campesiña<sup>33</sup>. Certo que non parece que a clase señorial fixese tales concesións en detrimento do seu interese e que non debemos pensar só nun interese económico, pois iso sería a aplicación dunha categoría extemporánea a unha sociedade precapitalista. Tales concesións eran outorgadas tanto por non afectar sensiblemente á economía señorial, como tamén por non atentar contra o sostén e a estrutura da sociedade, é dicir, por non debilitar a súa posición como membros dun estatuto e dunha condición privilexiados, cuxo acceso estaba pechado para os beneficiarios de tales concesións e recoñecementos. É dicir, non podemos só pensar nunha cuestión numérica, pois resulta evidente que eximir de acudir a *sernas*, de pagar rendas polo falecemento do vasalo (*luctuosa*) ou polo casamento dos fillos (*gaudiosa*) ou de prestar o *iantar* e a *pausata*, tiña un efecto económico negativo para o axente señorial, por fútil que fose<sup>34</sup>. Porén, asemade, ese tipo de inmunidades servían para fixar na

<sup>32</sup> RGU, doc. 6 (an. 1099). Cabe indicar que na edición e transcrición das escrituras de Toques se recolle *homines quos uulgo seruiciales cogant\** (no canto de *uocant*), o que semella menos probable a teor do contexto fraseolóxico: *vid.* Toques, doc. 3, an. 1099.

<sup>33</sup> ALFONSO (1997), «Campesinado y derecho», pássim, ex. pp. 18-19. *Vid supra*, de novo, cap. 9.2.

<sup>34</sup> Por suposto, cando os efectos económicos eran verdadeiramente negativos, a clase señorial si poñía un férreo couto, freaba as ambicións liberadoras e reaccionaba para manter os seus privilexios. Así pareceu suceder, segundo J. Clemente Ramos, cara finais do século XIII, a raíz da inflación permanente coa que se fora deteriorando o valor da moeda: isto supuña un gran prexuízo para as arcas señoriais derivadas das rendas en moeda e, xa que logo, unha situación favorable para o campesiñado, contrarrestada coa reintrodución das rendas en especie e mesmo coa recuperación

escrita e solidificar na vida cotiá, coa aceptación tácita dos propios asinantes, o funcionamento da estrutura social e da economía señorial. Certamente, non podemos separar tales marcos de fixación, e ás veces redución ou mesmo exención de cargas económicas, do «recoñecemento» expreso do señorío que debían facer os seus cesionarios, isto é, da aceptación expresa e explícita da posición privilexiada que correspondía a unha parte, a cedente, respecto da outra, a cesionaria. Con todo, e sendo así, tampouco podemos obviar o feito de que tales fixacións por escrito houberon de ser, en moitos casos, a consecuencia das resistencias e das presións dos propios dependentes. Lembremos, en efecto, que falabamos antes dos *malos foros* e das *malas opera*, como aquelas cargas e obrigas máis deshonrosas e máis vilipendiadas. Para que a imaxe daquelas fose tal, para que se establecese o seu retrato colectivo en negativo, o «discurso oculto» dos dominados tivo que transformarse en certa medida nun discurso público; ou, o que é o mesmo, as resistencias e as presións contra tales exaccións houberon de existir, ora dunha maneira soterrada e indirecta, ora en forma de protesta directa aberta e colectiva<sup>35</sup>.

Xeitos evidentes de facer patente ese discurso oculto, contrario a certas demandas e cargas señoriais, foron os intentos de ocultación e minoración das colleitas, acreditados documentalmente nalgunhas zonas do norte peninsular a respecto do cálculo dos décimos eclesiásticos<sup>36</sup>; as tentativas de ausentarse ou de evadirse das prestacións de servizos agrarios e traballos obrigatorios nas terras de administración directa do señorío; así como tamén o cumprimento laxo deste mesmo tipo servizos, isto é, pouco esforzado, a desgana ou incluso de maneira desaxeitada<sup>37</sup>. Tamén son todas elas armas dos

---

das prestacións en traballo, coas que evitar o deterioro da economía señorial (CLEMENTE (1997), «Campesinado y renta feudal», pp. 263-7).

<sup>35</sup> A modo de exemplo, poden consultarse as protestas campesiñas contra as exaccións do mosteiro cisterciense de Santa María de Sobrado recollidas por PALLARES (1979), *El monasterio de Sobrado*, pp. 235-236.

<sup>36</sup> ALFONSO (2010), «Iglesias rurales en el norte de Castilla», pp. 27-65.

<sup>37</sup> ALFONSO (1974), «Las sernas en León y Castilla», pp. 194-195.

débiles pero, ao mesmo tempo, modos de facer públicas, de xeito indirecto e implícito —pero consciente—, esas mencionadas visións negativas que os colectivos servís posuían cara certas obrigas e esixencias. Unha serie de actitudes colectivas que tanto demostran a solidariedade interna da comunidade campesiña, como agochan asemade as propias presións intracomunitarias de cara á cooperación colectiva neste tipo de estratexias de contestación. Unha serie de actitudes, en definitiva, que obrigaban ás entidades señoriais a ter que preocuparse máis pola fiscalización e o seguimento das prestacións ou que incluso lles «invitaban» directamente a eliminalas ou ben a procurar outras alternativas ao seu cumprimento (por exemplo, a monetización ou mesmo a redención)<sup>38</sup>.

Ao mesmo tempo, e mesmo cando *fueros* e contratos non supuxesen ningún tipo de exención ou de inmunidade especial, a mera posta por escrito das estipulacións que detallaban as obrigas coas que debía cumprir o vasalo do señorío tivo tamén un lado positivo, que non foi outro que —de novo— o da limitación e acoutamento da arbitrariedade. Moito falamos da arbitrariedade señorial como unha característica básica do status servil. Maior canta máis opresión era potencialmente capaz de impoñer o *dominus* e, posiblemente, mesmo unha forma de delimitación no ámbito das categorías socio-xurídicas. É dicir, que o señor podería tratar con maior arbitrariedade ao seu non-libre do que a un libre, pois así o estipulaba o propio dereito. Podía facer e desfacer á vontade. Superior sería aínda a capacidade de exercer tal arbitrio sobre un escravo/a doméstico, do que sobre un servo/a *casato* ou domiciliado autonomamente, incluso aínda que este fose tamén non-libre. Igualmente, puidemos comprobar como a evolución xeral da sociedade altomedieval supuxo un incremento das posibilidades de explotación e, xa que logo, tamén da capacidade de impoñer o poder con arbitrariedade sobre tódolos colectivos, libres ou non, máis desfavorecidos e impotentes. Pois ben, non podemos obviar o feito de que escriturar, unha por unha e con todo detalle, cales eran as esixencias dos señores sobre os seus campesiños/vasalos, por moito

---

<sup>38</sup> ALFONSO (2008), «Contestación campesina», *pássim*.

que o conxunto final de todo o cadro puidese chegar a amosar un control e unha explotación moi rexos —que puido ser o caso ou non selo—, tamén significaba un límite xurídico, unha barreira legal non sobrepasable e, xa que logo, unha certa seguridade para a parte máis feble daqueles acordos. Así o recordaba, xa alá polo ano 1988, J. A. García de Cortázar, cando resumía tanto a capacidade de imposición da vontade señorial que fora adquirindo e incrementando o señor sobre os seus dependentes, como tamén a vitoria, por pírrica que fose, que supuña a posta por escrito de tal vontade:

El señor acababa recapitulando en su persona toda la autoridad del grupo, toda la capacidad de dar normas. Se arrumbaba la costumbre y se sustituía por una voluntad que, a su vez, pronto se convertía en costumbre. Sólo cuando esa costumbre se puso por escrito, pudo limitarse la voluntad del señor. Entonces surgieron los buenos fueros. No porque siempre lo fuera, sino porque cualquier cosa era mejor que el puro arbitrio<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR (1988), *La sociedad rural en la España medieval*, p. 98. Véxase tamén de novo, CLEMENTE (1997), «Campesinado y renta feudal».



## CONCLUSIÓN E RESULTADOS





## 12. CONCLUSION [EN]

Between the ninth and twelfth centuries, in the society of Northwest Iberia we can confirm the presence and existence of the most infamous social institution devised by the human being: the slavery. Its existence is verified, at least, in the domains of the large manors and greatest Galician monasteries, which, in many cases, show to have had important amounts of slaves, to whom they acquired at any given time according to his own needs and depending on the supply possibilities based on specific conjunctural circumstances.

In this sense, debating about the disappearance or the persistence of a social institution as transversal to human history as slavery, only seems to serve for either sweetening or obscuring the vision we have of a particular society—in this case, the medieval one— through its contrast with other groups, other territories, other times. A conclusion that seems to be deeply imbued with subjectivity.

Using the comparative method in historical discipline should not aim to establish any kind of competition or ranking between the compared elements, but, on the contrary, should simply seek and ascertain those similarities that have united human groups throughout history, because of being always composed of living beings belonging to a same and only species. Similarities that are clearly perceived by giving similar solutions to similar problems, even at unconnected times and distant places. In this way, slavery, but also other forms of coercion and freedom restraint, such as serfdom or, in general, the

exploitation of some individuals by others, are examples of human cross-cutting solutions to the problem of labour organization and production and to that of configuration of social stratification in classes, superior against inferior, powerful against powerless. Of course, each time and each place circumstances that motivated the existence or evolution of these social institutions may have been particular, but their defining background is still equivalent.

However, having verified the presence of slaves and serfs in the early medieval records of northwest Iberia, there are many other statements and comments that emerge from the results of this research.

Let us start by the beginning: by the very definition of our key concepts. There is no doubt that both slavery and serfdom are social institutions which share the fact of being shown as relations of interpersonal dependence and where coercion, on the one hand, and lack of freedom —or its strong limitation—, on the other, are necessarily involved for one of the poles in a bipolar relationship. However, and at the same time, both categories represent as well important differences, in terms of mode of production and mode of reproduction of those servile status human contingents. Differences that, therefore, must be highlighted and delimited, and that law sources do not always bring to the forefront. In effect, the study of Visigothic codes, the approach —as a case study— to the local application laws (*fueros*) written in the NW between the 10th and 12th centuries and also the revision of the great Castilian-Leonese legislative ensembles of the second half of the 13th century, show constantly a clear bipolar vision: by law, a person could only be free or unfree, with the presence of an intermediate stage —theoretically temporary— during the passage from one condition towards another (the status of *libertus*). As we can see, through the law it is not always easy to find differences between slavery and servitude. Legal theory held that an unfree individual was a person without rights, without human dignity and that could be legally treated whether as an animal or as a property object. However, despite this coinciding theoretical definition of unfreedom, it seems that it does exist a crystal clear separation between an unfree tenant peasant, who possessed the

usufruct of a plot of land to live and work, who lived autonomously and who also established kinship ties and co-residence links with other people; with respect to that other individual, the slave, also unfree, but whose kinship was not socially sanctioned, who only had his own body and labour force, who was permanently exploited by his master/lord and whose life depended on the unilateral decisions of such lord. The distinction between these two individuals, we say, is undoubtedly an essential boundary. Within the *continuum* of freedom, the distance between both, despite being legally categorized as equivalent unfree people, was truly important.

Be that as it may, and although at first sight law does not seem to emphasize the distance between those two theoretical vital circumstances, a more careful and detailed reading of the jurisdictional records does allow to nuance the initial unitary legal definition for unfreedom. As time passes, there is a real evolution in the cited legislative codes that we have studied.

The analysis of its contents, paying special attention to the details, shows that a deep social transformation took place in the very heart of the unfreedom from the sixth and seventh centuries of the Visigothic compilation, to the reign of Alfonso X of Leon and Castile in the last decades of the 1200s. Of course, despite the rights of the unfree people were virtually the same throughout the period, there was a significant differentiation between two groups, namely, between people without legal freedom, but indigenous, and people without freedom with foreign origins. From the definitions, examples and stereotypes contemplated by jurists, it can be seen that representatives of the *servidumbre* in the time of the «Wise King» had some particular characteristics far removed from those that characterized the members of the same servile group in the Visigothic era. They were frequently related directly to four essential defining elements: their captivity or foreign acquisition, their foreigner racial aspect, their non-Christian religion, and their mode of slave exploitation. In front of this unfree group, whose natal alienation was complete, there was another different one, the one of the native rural serfdom. That is to say, the one of the peasants without legal freedom who, on the other hand, were fully integrated into the society of their time, whose kinship was

recognized by the authorities and who participated in all their community rites —both those of daily life and those of the shared Christian religion—.

This transformation, from an unfreedom that in Germanic times seemed to be totally excluded from society —cemetery archeology also supports this interpretation, drawn from the sources of law, as we reviewed in the tenth chapter— to a divergent unfreedom between natives and allochthonous, would have happened therefore throughout our ninth and twelfth centuries. And certainly, some of the Leonese *fueros* have already recorded such evolution between the first years of the eleventh century and the beginnings of the twelfth.

Likewise, a study of early medieval charters from the perspective of servile kinship clearly demonstrates the above idea: the normal situation was that the family unions of the unfree peasantry obtained full socio-community sanction. It is true that there are still some exceptional cases in which this has not been the case and in which people without freedom have been denied even their own birth, despite being indigenous. However, a global analysis of the documentary records indicates that those who professed the Christian religion had the right to establish stable family relationships and that their kinship, both by affiliation and by affinity, was recognized by everyone. Between the ninth and twelfth centuries, the *contubernium*, that is, the legal principle —collected in the law sources since Roman times— that the sexual relations of people without freedom had the same validity as the sexual unions of domestic animals (i.e., none) and that they were only oriented towards the reproduction of human «cattle», was losing its strength while the recognition of servile kinship was consolidated. As we have just said, only the maintenance of the cultural barrier for slaves of foreign origin, highlighted by the different religion, as the fundamental differentiating factor with which to maintain their foreignness, allowed to sustain the natal alienation of this unfree group and separating it thus from tenant serfdom.

Having reached this initial conclusion, a first question also applies: could it be possible to pass from one unfree group to the

other? The answer, thrown by our sources, is undoubtedly affirmative. What is more, it seems that during the early Middle Ages and, above all, along the central medieval centuries post-1000, that movement was the most probable destination for every slave who came from afar. At least in the territory of *Gallaecia*. To be strict, it may not have been so for him or herself, but it does for his/her descendants. In the generation of the grandchildren, and even already in that of the sons and daughters, the integration of these unfree individuals inside the Galician rural context seemed to settle firm roots. An integration always and necessarily mediated—it is true—by the previous and essential religious conversion, becoming part of the Christian community through baptism. And an integration that, immediately, had just been fixed thanks to the establishment of kinship by affinity, that is, by setting up marriage agreements on the reception society. By these means, that individual—always with the connivance of the lord, obviously—, was no longer really a slave or an outsider passing to the condition of a rural serf settled in the local community. We cannot assert with absolute certainty the reason for this settlement, which can be perceived especially from the study of the inventories and lists of unfree people drafted by the monasteries. However, we can venture as a hypothesis that, perhaps, the relative geographical distance from the most dynamic slave-trade areas could have favoured such a life story. In other words, that distance would invite the seigniorial class to settle their slaves on the land, so that they could reproduce their servile labour easier than by going to the slave market, much less active in the northern territories. Anyway, as we are saying, this solution is still a hypothesis that, with the information available so far, we are not in position to verify. We hope the future of historiography in this field will allow us to reach a solid conclusion whether to confirm or to invalidate such a possibility.

If we leave the law sources as the core of attention, without ever abandoning them at all but giving more weight to the rest of our textual material, there is a second clearly perceptible process that, in any case, law itself had already invited to suspect. We refer to the fact that, while slavery and serfdom were gradually diverging, despite their common legal basis, free and unfree tenant peasantry underwent the



opposite process, that is, that of their convergence. Written sources, analysed with a diachronic perspective, show that the legal boundary between being free and unfree has become increasingly a lower, worse built and with weaker foundations wall. From ninth to twelfth centuries, free and landowner peasantry was falling into the nets of the seigniorial domain, either by the gradual loss of its properties —the result of vital misfortune and close dependence on agricultural economic conditions— (economic subjection), or by its incorporation to the jurisdictional lordship (legal subjection), or even by both paths simultaneously. This process, which at present the historiographical discourse seems to accept in a global way for feudal Western Europe —though without losing sight of the specificity and nuances of each territory, the different rhythms of change, and the non-unidirectional or teleological advances and setbacks— occurred in the Galician lands as well. Or at least that is what our sources indicate when, on a consistent basis, show suddenly in front of us that free and anonymous peasantry, but just at the very moment when it was losing part of its freedom and independency. In these circumstances, freedom tended to be identified with concrete aspects and characteristics, rather than with the abstract and theoretical potential possession of legal rights. The consequence of all this was none other than the loss of relevance of the legal separation and that the frontier established by law was fading.

As we have just said, this convergence already seemed to be intuited even in the oldest legal compendium we studied, the *Lex Visigothorum*. There, certainly, one could already perceive an obvious social proximity between the unfree *servi* and *ancillae* towards the *liberti*, that is, with respect to those people who had theoretically left behind the collective deprived of freedom. But there is more, the *Lex* shows that this approach in social stratification also occurred with many other people who were born fully free (*ingenui*), if the misfortune of their existence had made them poor and miserable. The indignity of the former, the legal unfree excluded from society, also permeated the latter, the freedmen, no doubt because they had belonged to the first group originally, but it also penetrated on the third group, the humblest of the free, thereby overcoming the

theoretical distance and the bipolar opposition between legal freedom and its absence. In this research work, which focus on the centuries that immediately follow the political upheavals of the eighth century, we could see how many other social categories, which also responded to the portrait of legally free people, have been imbued by the same kind of freedom loss and by the assumption, on the part of the powerful, that they could be equated—if not totally, at least partly—with the other members of the servile status. Moreover, and in line with this process, scribes also seemed to abandon little by little the legal Latin terminology from their texts and replacing it with contemporary vernacular categories, sometimes as encompassing as *homines*.

But let us move on with this exposition of results. We shall abandon now the broad-spectrum diachronic view, to move on to the extractable conclusions of specific cases studied synchronically.

Regarding the exploitation of servile status individuals, this depended greatly on the ability to impose and dominate by each seigniorial agent. Therefore, we cannot interpret that the life of an unfree person could be less harsh when it came to a peasant settled with his family, than the life of an outsider slave who was permanently under the gaze of the master. Thus, and despite those two cited processes, only identifiable in the long run—by observing the situation of unfreedom at the beginning of our period of study and comparing it with its portrait once reached the central centuries of the Middle Ages—, the charters from the manor institutions of NW Iberia demonstrate that many individuals have suffered, one by one, all the difficulties and obstacles that were contained in the law as defining unfreedom. Although the legal and bipolar frontier was being erased, this was no obstacle to the fact that, in certain circumstances, privileged individuals, if they wielded enough power, did not claim all their rights over the people who were their property; or that they might even try to do the same with those of the free who, without being legally their property, were in a position of extreme weakness and

with strong personal dependency bonds with respect to those same seigniorial agents.

North-western diplomas certify that *servi* —and very likely *liberti* too— rarely participated in court proceedings, even though the trial directly and centrally affected them. Likewise, they also show that its reification was constant, what demonstrates the persistence of a slaveholding mentality in Galician society throughout the whole studied period. A reification clearly perceptible in the acquisition of people through purchase —from whose prices it is also clear that slaves were especially prized goods— but also identifiable by the fact of bequeathing servile individuals in wills, inheritances and family patrimonial distributions; by their alienation as gifts and donations in favour of ecclesiastical institutions; or by being part of deliveries and exchanges of goods between powerful families on account of deposits, dowries or other agreements related to the marriage sphere.

Whereas in the judicial sphere legal separation between *servi* and *ingenui* seemed to remain in force, in the other forementioned aspects, all linked to the alienation of persons as if they were objects of property, this did not always happen, and many dependent but free peasants ran with such sort of dehumanization as well. A circumstance that should not be surprising, for if we have just said that the indignity and dishonour of the unfree had gone covering other humble —and legally free— social groups, their servile exploitation was nothing more than one reflection of such an evolution.

In the High Middle Ages servile status encompassed situations that escaped and were outside the realm of the legal sphere. The alienation of people who lived with their families was not uncommon, as the whole of the estates they occupied could be transferred to other lords. Sometimes the written sources list them one by one, nominally, others encompass all the inhabitants of a place anonymously. Sometimes, they are given unfreedom labels (like *servi*, *ancillae*, *pueri*, etc.), others the texts explicitly identify that the agreed transfer involved all dependent men and women who lived in the place whether legally free or unfree. Moreover, the ultimate sphere of their identification as patrimonial possessions is likely to be collected in the

deeds that distributed dependence and dominion over people among various lordly agents, splitting them. That is, decreeing that they would belong in half to two distinct lords. By halves, but also by thirds, by quarters, or even by fifth portions, involving therefore several seigniorial agents. A co-ownership of individuals that should be reflected in the rents and service obligations required by each lord, but a co-ownership that also clearly demonstrates that the reification of people without freedom could affect both slave exploitation and peasant serfdom.

With regard to the study of social mobility that affected members of servile status, in this work we show that, despite the inherent difficulties to the high medieval written sources, there are solid proofs of both downward movements and circumstances that led to social climbing. Proofs that reveal that social mobility among the humblest non-privileged groups —slavery, serfdom, freedmen, free tenants or even owner peasantry— was important.

First —and starting again with the legal factor—, there was the possibility of losing legal freedom. In other words, approaching to slavery sociologically but also physically. In this sense, the first, and possibly the most common way to be part of the unfree collective was by birth. Being son or daughter of an unfree person made one, automatically, unfree and, even more so, a possession of that same individual who held the right of ownership over one's parents. Roman tradition said only those who had a slave mother would be slaves, however, in high-medieval northwest Iberia the inheritance of the status seemed to prevail more by both ways, maternal-filial and paternal-filial. Therefore, the most restrictive possibility, but for sure the most prolific for the seigniorial caste. However, once again, the recognition of the natives kinship and residence played a role in their favour, with respect to those unfree foreign counterparts, who lacked vital links and connections with the host territory. Indeed, the trend has been to hold together the family ties established by unfree people and not to split or separate children from their parents. A circumstance that would finally be sanctioned by thirteenth-century law, justifying it

by appealing to Christian religion. In case of domestic slaves, and even more so if outsiders, this did not have to be respected and the alienation of people could affect the descendants of the unfree, even though they could only count a few days of life.

Apart from this natural source of unfreedom perpetuation, documentary sources indicate that between ninth and twelfth centuries, to a greater or a lesser extent, most of the possibilities of enslavement enshrined in legal theory were practiced: (1) trafficking and slave trade; (2) captivity of prisoners in wartime contexts, although these, only a few times, may have been fortunate enough to be redeemed, regaining soon their original freedom; (3) economic insolvency and the impossibility of facing one's own debts otherwise than with the delivery of oneself body; (4) voluntary acceptance of losing own freedom or self-*deditionis*, usually in exchange for protection and security; or (5) the loss of freedom by criminal means, that is, as a consequence of the commission of a crime whose gravity entails a sentence of reduction to the legal condition of slavery.

Having said that, this downward social mobility was not only reflected in the loss of the legal status. In the sources we can also find examples of some of these specific processes by which peasant families, dependent on a lordship —tenants— but legally free, were losing some of their independence and freedom and how, little by little, they dangerously approached to the fate of the unfree people. That is, concrete examples that show this process of caging, convergence and equating of peasantry, which we previously described in a generic way, but now referred to inhabitants and specific spaces of Galician lands. These processes can be seen both individually and as a family, as well as for entire communities. And, in effect, this was precisely what seemed to happen to the inhabitants of Lóuzara river valley, who were in a continuous dispute between two powerful seigniorial entities throughout the 11th century and who, finally, by means of the queen Urraca I of León, ended up being due exclusively to the monastery of San Xiao de Samos. Theirs, seems to be a paradigmatic example of case study, thanks to the fact that those cited lordly discrepancies allowed to overrepresent the condition of the inhabitants of Lóuzara in the *samonenses* writings, thus permitting

us to follow its evolution from ninth century to the second decade of the twelfth, in a rather greater detail than elsewhere.

In these circumstances —a confluence of status by the lower part of the social pyramid—, two main aspects seemed to define what for the inhabitants of the Middle Ages was equivalent to be really free from their own perspective. First, the eminent ownership of land, that is, the possession of full dominium over the estates in which an individual lived and worked. Being a subject of property and that your lands had no entailed servile obligations to anyone was a crucial aspect in claiming personal freedom and it was used as an argument in court, in trials held by some individuals to defend their status of *ingenui*. As one right of the free people, this power has always been forbidden by law, expressly, to those of unfree status. Initially, land ownership thus marked the existing legal distance between free and unfree. Over time, and as the servile peasantry became legally homogenized and the legal barrier was losing its importance, land property would be the thing that clearly marked the division of one's socioeconomic status and, therefore, what granted the true social position.

Secondly, another definitive element was the freedom of movement, that is, full capacity and independence, which meant not being attached to any someone else's land and allowing a person to change his/her residence without the need for express seigniorial permission. To such an extent this was linked by the inhabitants of the Middle Ages with their own idea of freedom, that even prison sentences were considered typical punishments of slavery and serfdom, and not fit or recommended for free people to pay for their criminal conducts. Northwest charters show how, over the centuries, restrictions and obstacles to freedom of movement of many free individuals —especially rural peasantry— have increased and, consequently, how many of the free persons were losing much of their freedom. Even applying their own view of what freedom was.

Property and mobility. These two aspects were, more and more, privilege of only a few; more and more, privilege of the ruling elites, becoming circumstances far beyond the reach of the vast majority of



peasantry, which, as we have already said, has been caged in the nets of seigniorial dependence.

But just as we have seen this type of downward mobility processes, also with medieval charters in hand we have evidence of the existence of a certain upward social mobility, experienced by the unfree. That is, situations that documented the abandonment of legal serfdom or slavery, to move to increase the world of the free people, juridically speaking.

Manumission letters are the formula par excellence to abandon legal unfreedom and, although very few copies, fortune wanted some of them to be preserved. In total, nine. Writings that, moreover, are highly indebted, both in terms of their structure and the expressions they used, of the equivalent documents written during the Visigothic period. However, those letters are not the only testimony that allows us to verify the practice of slave liberations in Gallaecian sources, since it can also be documented in freeing provisions contained in wills or even in other indirect references and extracts, recorded in different types of medieval documents.

From the study of the information of such manumissions, whether *per epistulam* or *per testamentum*, it may be stated that they were carried out throughout the period of study, but that they seem to diminish along the eleventh century, to be exceptional *a posteriori*. Besides, on most occasions the person emancipated retained certain limitations and constraints on his/her newly acquired freedom, which made him/her, in practice, part of a clientele of the *patronus*. A clientele that could even become perpetual. Indeed, certainly, another conclusion to be drawn from this study of the rise to freedom is the fact that the *libertos* and *libertas*, in the High Middle Ages, eventually came to be equated with unfree people. That is, to equate with that social condition from which they had theoretically got rid in the past. Ascending the social scale, to finish, though with the passage of generations, descending again.

The above statement is unquestionable, for we even have provisions of manumission in which the lords not only released their *servi*, but decreed, at times, to do exactly the same with respect to



their *liberti*, that is, to manumit —for second time— whom had yet previously been released. In fact, although it should be a temporary condition, *libertos* and *libertas* ended up forming a very long-term dependent clientele, even in perpetuity, from which they could not release. Sons and daughters, grandchildren, great-grandchildren, etc. of a freedman were also freedmen in turn, remembering and recalling, over and over again, perpetually, their original servile stain. A reminder to which the annual delivery of wax and alms in honour of their former master —a frequent obligation of the emancipations— played a very effective role. The memory of that original servitude, even if delved into generations of ancestors, prevented the *liberti* from his/her fully integrating into free society. It was like a stain on their legal curriculum, an indelible stigma by which they ended up being separated from the rest of the free and, hence, equating themselves to that status from which, in theory, they had previously been freed. It was a slow process, this of their equating with the unfree, and which had already begun in Germanic times, but which by the turn of the tenth century seems fully consolidated. And it was this statutory approach that made necessary, therefore, to obtain a second seigniorial reward, namely, that new emancipation, so that the freedmen could finally abandon their semi-servile condition.

Neither is the situation described contradictory to all that we have said. Quite the contrary, it goes in perfect harmony. After all, if the humble free slid down along the *continuum* of freedom in a descending way, so that free and unfree dependent peasantry converged in a semi-free social condition itself, the members of the quintessential intermediate and liminal status, those *liberti*, could not avoid being dragged to the same destination.

Finally, in the third and last part of this work, and starting from the basis, confirmed and verified, that in our time of study the separation between being free and unfree also depended on the law, but not only on the law, we sought the objective of addressing the symbolic and subjective aspects that were considered proper to servitude and slavery. Indeed, when right now we have just spoken of

the preservation of the original servile «stain» of *libertos* and *libertas*, as a permanent mark that prevented them from swelling the ranks of the free in the eyes of their contemporaries, it is obvious that we were already entering this type of images and prejudices, which, about servile peasantry, were spilt on the medieval society.

This approach to the symbolism of servile status was analysed through the study of servile occupations, obligations and jobs, with the analysis of their alleged lack of honour and dignity, and also by the search for evidence of the potential resistance that those members of servile status led out to defend themselves from the abuses of the powerful.

Regarding works and occupations, it stands out the precision of an important servile occupational specialization within the larger monastic lordships. That is, those in which the capacity to mobilise labour was enormous. A specialization that covered all labour and economic sectors and that often seemed to be accompanied by an equivalent specification in the type of burdens and obligations to be rendered and with which to contribute to the lordly institution. Examples of this specialization are found in the names given to certain servile groups, based precisely on the type of work and services they had to perform. Thus, in our research we have found millers, monastic kitchen servants, bakers and ovenmen, fishermen, beekeepers, cowboys, oxherds and ploughmen, swineherds, livestock breeders in general —and even more specifically, equine cattle caretakers—, vintners, linen drapers, lighthouse keepers, shoemakers, tailors, furriers, weavers, carpenters, blacksmiths, stonemasons, glassmakers and still some boatman. All of them, men and women, with servile functions. Or what is the same, with mandatory rents to pay and services to lend.

Therefore, Galician peasantry of servile status could be forced to render labour services on the demesnes. It was, no doubt, what members of domestic slavery had to do, for they were subjected to permanent exploitation and seemed to be forced to perform the hardest works or those tasks which had a more direct relationship with dirt and filthiness. However, servile tenant peasants had to go as well to

the lands directly managed and entirely controlled by the lord in the moments of harder demand according to agricultural calendar, to lend the stipulated *sernas*, *xeiras* or *operas*. And similarly, under the protection of the jurisdictional lordship (seigneurie banal), specific arrays of services were also established, such as those of the *facendeira* or the *castellaria*. In the line of the aforementioned statutory servile convergence process, with the passage of time most of these demands would, little by little, end up affecting many more peasants of all condition.

In any case, the most frequent duties had to be the rents and taxes to be paid in kind or in coin. That is, the extraction of the productive surpluses of the peasantry, which is what actually defines the whole feudal system—at least, one of its main defining elements—. One simple documentary unit, of an extremely exceptional nature, allowed us to record and study the payments to which were obligated all members of an unfree peasant family (*homines de criatione*), who belonged to the Compostela monastery of San Martiño Pinario, living in several plots of land in O Salnés coastal region. Thanks to this charter, we have learned that the definition of those economic payments could become very detailed, even though today we count with almost no documentary evidence with this type of content. Of course, it not only recorded the proportion of cereals to be paid annually (one third of the harvest), but it could also be seen that not all agricultural products meant the same. In effect, the portion of fruit and grapes to be delivered was different, and reached up to the 50% of the harvest. Perhaps, because that monastery had a special interest in such products or, more likely, because those crops did not need to reserve part of the harvest for the next sowing, what allowed to adjust and even further tighten the demands over the family economy peasant.

However, what this document reflects is that, beyond those expected rents (no matter how much their proportional amount may change in each case), the members of the servile status also carried a whole series of small taxes whose relevance was very much more symbolic than economic. A whole series of payments which, among other objectives, served to continuously remind his or her inferior and servile condition—for its primary function was, precisely, its

character of servile self-recognition— and which publicly emphasized that aspect. Examples of this type of payments were *iantar*, *pousada*, *petitalia*, the payments to the *repostario* of the monastery in the local place, the *gaudiosa* for a wedding, the *fogatia* or others like *nuncio* and *luctuosa*. And most importantly, all these small levies and manorial burdens, to which the members of that unfree servile family of the village of Ganón were obliged in the early eleventh century, would eventually extend to the inhabitants and tenures of the manorial land until that, finally, as early as thirteenth century, would come to affect to almost all free tenants. A new proof of the statutory confluence that we have been highlighting along these lines.

And we say that these were rents, taxes and fees with a deep symbolic charge, because they were the same ones that, in addition, peasantry also rejected and against which they resisted more constantly. A brief review of the medieval franchises and privileges of immunity, agreed in the twelfth century and onwards, seems to prove that many of these small payments were considered bad laws (*malos foros*) and that, together with the common rejection to physical labour services (or *malas operae*), were a usual part of the demands for abolition—or replacement—which those privileges and sets of rights used to grant. It must not have been so much the importance of the amounts which they entailed, from an economic point of view, as the amount of infamous *servitium* brought with them, what contributed to unify the resistance and peasant opposition against such lordly taxes.

Likewise, we have already discussed that servile status was equivalent to lacking dignity. It was, therefore, a dishonourable condition for which contempt, on the part of the powerful, had to be normal. This indignity was the main cause of the social exclusion suffered by the unfree and also what remarked the need for a "rite of passage", the so-called act of manumission, liberation or emancipation of the slave, in order to be able to join the world of the free. A rite, public in addition, that emphasized the existing distance between a person who, by definition, was not a manumitable individual, that is to say, who was free by birth, with respect to the potential recipients of such a liberation: the unfree ones, but also—as we have been seeing—even the freedmen.

An indignity which had in the sphere of ill-treatment and corporal punishment perhaps one of its greatest expressions. Punishments that could sometimes be exemplary and that carried with them mutilations and all kinds of «marks», not only physical but also symbolic ones, with which the original servile condition of the one who had been marked was permanently reminded. A perpetual memory for the punished himself or herself. But also a memory for the rest of the servile status members and for the society as a whole, for it prevented the potential flight and escape of that person and even provoked that, if in life he or she reached a legal and legitimate liberating condition, the mark of the punishment acted as the perfect identity document making impossible to be unnoticed in society.

Last chapter of this study expected —within that third section of a cautious approach to symbolic aspects— to address, at least tangentially, the question of the servile movements of resistance against their exploitation and miserable condition. The fight against abuses, impositions, usurpations— in short, the fight against their servility. A quick review, though non-exhaustive, allowed us to state that open confrontations and violent group conflicts were extremely scarce, although there are evidence of the existence of some as well. It should not surprise us. Anthropological studies have shown, time and time again, that the humblest classes do not tend to rebel against their destiny facing those in power by open warfare. The struggle is deeply unequal and, hence, it is predestined to defeat. The scope of conflict and negotiation run in other directions and the confrontation is always less frontal, more elusive and quieter. In this way, in northwest Iberia we could see how lawsuits and the resource to the courts served as escape route for that resistance. This path seemed doomed to defeat as well, but it should not have been a dead end if its use was so frequent.

Naturally, other forms of resistance were those of a violent but anonymous nature, such as robberies, sabotages or attacks against lordly properties, along with evasions and flights when the situation seemed propitious. There was also individual resistance to social degradation and to the entry into servitude, openly manifested. In some cases, possibly in desperation, in others, perhaps with the hope of achieving some piety. And lastly, there were resistances against

lordly levies, both the economic ones and the provision of physical work services. Resistances that, as we have already seen, sometimes could achieved the granting of written franchises and privileged sets of rights by the lord for certain groups and territories, in exchange for some compensations. And resistances with which the «hidden transcripts» of the servile status were evoked, in a way that it could become public and open discourse, reaching the ears of lordly agents, but without harming individually or nominally any of the subjugated.

So far, our main results. However, one question remained in the air throughout this research that we could not answer. Namely: the true extent of legal unfreedom. That is, the proportional importance of slavery and unfree serfdom in NW Iberian lands. We know that its importance was not as marginal as it did, instead, the scarce attention this issue received by historiography. Nevertheless, we do not know yet with enough precision to what extent legal unfreedom was present in the daily lives of the people who lived in that territory between ninth and twelfth centuries. In this sense, and as a demand for future research which may continue to shed light on the issue, we want to end all this dissertation by indicating our own perspective, drawn from other inquiries, carried out simultaneously to this doctoral thesis.

Indeed, after an exhaustive exploration of the cartulary of San Xiao de Samos monastery, within the framework of TERPOMED research project (*Territory and monastic power in the High Middle Ages. A comparative approach*)<sup>1</sup>, we must indicate that virtually all reference to people with servile legal status, lacking legal freedom, was bound to powerful landowners and lords. Even in inventories of goods or in other documents which have recorded the acquisition and expansion of the monastic patrimony in a bit different way from the

---

<sup>1</sup> Research project whose PI was José Carlos Sánchez Pardo, funded by the public call grants «Projects of Excellence: Line of reinforcement of emerging trajectories» (PG-065) of the Galician Government (Consellería de Cultura, Educación e Ordenación Universitaria, Xunta de Galicia) and developed between 2016 and 2020 in the History Department of the University of Santiago de Compostela.



quantitatively «canonical» of letters of donation and sale, even in those cases, when the unfree are mentioned, they seem to do so only in relation to grantors of certain prestige, privilege or power. It is difficult to know to what extent this represents the entire reality, as it refers to the documentation of a single monastic institution—with its own idiosyncrasy and its own particular characteristics—, and within the already biased view provided per se by the information extracted from this type of historical sources. That is, it is practically impossible to know to what extent this conclusion is due to the type of written records we use and their inherent underrepresentation of the most independent but less powerful people, or what is the same, the reduced appearance of the free and allodial peasantry, and how much of historical truth it actually has. However, the fact that, scrutinized until the last corner those three hundred charters of Samos, the appearances of unfree people linked to humble and non-privileged free owners are practically absent is still a very remarkable result. Even more so, if we can reduce that «practically», to only some cases where, in fact, what we really have are doubts about the social category of the granting individual. Lacking completely any record or example for which we can effectively say that it entails a peasant, without any social relevance, who, in turn, possessed the full dominion over another person of lower legal status.

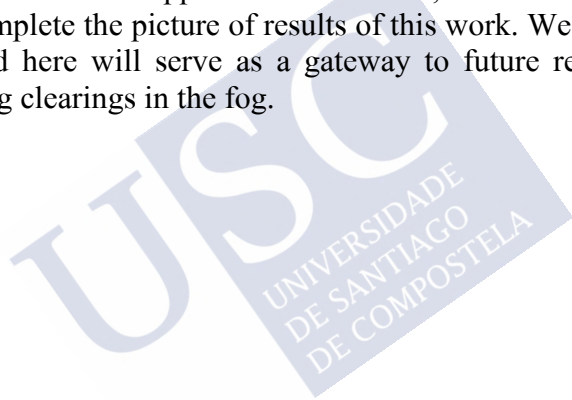
Perhaps it is true that, although the extent of unfreedom in northwest Iberia was larger than historiography has accepted, it was not so much as to cover the whole social spectrum, restricting itself in a special way as a social institution linked to, and proper of, privileged and powerful estates. In short, typical of lordly entities. If so, this also allows us to explain better the process of convergence between free and unfree people within the seigniorial dependence, since, after all, it meant a convergence within the core of the lordship itself and within the social categories established and demarcated by it.

As we have already mentioned in other parts of this work, from sociological and anthropological studies about slavery we know that owning slaves was, in general, and transversally to space and time, a source of prestige and honour for the possessors. Well, if the vast majority of the masters of unfree people, if not all, belonged to the



most powerful and elevated status of the social pyramid, this would prove again such a direct relationship between honour and domination. Moreover, at the same time, it would justify the concern of copyists and manuscript writers for recording the presence of persons without freedom in such cases. On the contrary, in other examples, in which properties and exploitation units registered were for sure inhabited as well, it was not considered so necessary to make an express indication about who lived in them.

This deals with a non-exhaustive view on a particular aspect. Even so, it serves us to close this work, showing some of the possibilities that other methods of approaching to the servile status may provide in the future. Approaches that allow, either to correct, to nuance or to complete the picture of results of this work. We hope that the path marked here will serve as a gateway to future research to continue opening clearings in the fog.



## 13. BIBLIOGRAFÍA

### 13.1. SIGLAS E ABREVIATURAS<sup>1</sup>

|                    |                                                                                                                  |
|--------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>AHDE</i>        | <i>Anuario de Historia del Derecho Español.</i>                                                                  |
| <i>AMUPO</i>       | Arquivo do Museo de Pontevedra.                                                                                  |
| <i>Antealtares</i> | <i>San Paio de Antealtares, Soandres y Toques.</i> Documentos de San Paio de Antealtares (pp. 171-215).          |
| <i>Astorga</i>     | <i>Colección documental de la Catedral de Astorga.</i>                                                           |
| <i>BRAG</i>        | <i>Boletín de la Real Academia Gallega.</i>                                                                      |
| <i>Braga</i>       | <i>Liber Fidei Sanctæ Bracarensis Ecclesiæ.</i>                                                                  |
| <i>Caaveiro</i>    | <i>Monasterio de San Juan de Caaveiro.</i>                                                                       |
| <i>CAI</i>         | « <i>Chronica Adefonsi Imperatoris</i> ».<br><i>Crónica del emperador Alfonso VII</i> (trad. castelá).           |
| <i>CAI-PA</i>      | « <i>Præfatio de Almaria</i> ».<br><i>Crónica del emperador Alfonso VII</i> (trad. castelá: «Poema de Almería»). |
| <i>CAIII</i>       | «Crónica de Alfonso III» en <i>Crónicas Asturianas</i> , ed. latina pp. 114-149; trad. castelá pp. 194-221.      |

---

<sup>1</sup> Respecto da edición concreta utilizada de cada unha das fontes documentais véxase a sección sobre «Fontes históricas» incluída na bibliografía. Para facilitar a busca, na aclaración destas abreviaturas empregouse exactamente o mesmo título e no mesmo idioma que o que lle proporciona o propio editor na publicación que foi consultada.

|                       |                                                                                                                      |
|-----------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>CAIb.</i>          | «Crónica Albeldense» en <i>Crónicas Asturianas</i> , ed. latina pp. 151-188; trad. castelá pp. 223-263.              |
| <i>Castañeda</i>      | <i>Documentación medieval del Tumbo del Monasterio San Martín de Castañeda relativa a Valdeorras.</i>                |
| <i>Celanova</i>       | <i>Tombo de Celanova.</i>                                                                                            |
| <i>CelanovaCD</i>     | <i>Colección diplomática del monasterio de Celanova</i>                                                              |
| <i>CDBRAG</i>         | <i>Colección de documentos históricos del BRAG.</i>                                                                  |
| <i>CDGH</i>           | <i>Colección diplomática de Galicia Histórica.</i>                                                                   |
| <i>CFM</i>            | <i>Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra.</i> |
| <i>Chantada</i>       | «Dos primeros documentos del monasterio de San Salvador de Chantada»                                                 |
| <i>Cis</i>            | «Monasterio de San Salvador y San Nicolás de Cis».                                                                   |
| <i>COP</i>            | «Crónica del obispo don Pelayo» en <i>Crónicas de los Reinos de Asturias y León</i> , pp. 159-181.                   |
| <i>Coimbra</i>        | <i>Livro Preto: Cartulário da Sé de Coimbra.</i>                                                                     |
| <i>Coruña</i>         | <i>Coruña. Fondo Antigo (788-1065).</i>                                                                              |
| <i>CSamp.</i>         | «Crónica de Sampiro» en <i>Crónicas de los Reinos de Asturias y León</i> , pp. 79-102.                               |
| <i>DCR</i>            | MARTÍÑO DE BRAGA, <i>De correctione rusticorum.</i>                                                                  |
| <i>Ferreira</i>       | <i>Colección diplomática de Ferreira de Pallares</i>                                                                 |
| <i>FJ</i>             | <i>Fuero Juzgo en latín y castellano.</i>                                                                            |
| <i>FL-Comentarios</i> | <i>Fuero de León. Comentarios.</i>                                                                                   |
| <i>FL-Vázquez</i>     | «Fuero de León (notas y avance de edición crítica)».                                                                 |
| <i>FLRL</i>           | <i>Fueros locales del reino de León (910-1230). Antología</i>                                                        |
| <i>FLORIANO</i>       | <i>Diplomática española del período astur.</i>                                                                       |
| <i>FW</i>             | <i>Formulae Wisigothicae.</i>                                                                                        |

|                 |                                                                                                                                                                           |
|-----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| HC <sup>2</sup> | <i>Historia Compostellana</i> (ed. latina).<br><i>Historia Compostelana</i> (trad. castelá).                                                                              |
| HS              | «Crónica o Historia del Silense» en <i>Crónicas de los Reinos de Asturias y León</i> , pp. 105-158 (trad. castelá) [ed. citada].<br><i>Historia Silense</i> (ed. latina). |
| León            | <i>Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)</i> .                                                                                               |
| LM              | <i>Portugalix Monumenta Historica – NOVA SÉRIE, Vol. VII: LIVRO DE MUMADONA, CARTULÁRIO DO MOSTEIRO DE GUIMARÃES, EDIÇÃO CRÍTICA</i>                                      |
| Lorvño          | <i>Liber Testamentorum Coenobii Laurbanensis</i> .                                                                                                                        |
| Lourenzá        | «Tumbo de Lorenzana. Abadologio de Lorenzana según los diplomas de este tumbo».                                                                                           |
| Lugo            | «Tumbo Viejo de Lugo (Transcripción completa)».                                                                                                                           |
| LugoCD          | <i>Colección diplomática (569-1463)</i> [transcripción escrituras da catedral de Lugo por Buenaventura Cañizares del Rey].                                                |
| LV              | <i>Leges Visigothorum</i> .                                                                                                                                               |
| MGH             | <i>Monumenta Germaniæ Historica</i> .                                                                                                                                     |
| Montero         | «Colección diplomática de San Martín de Jubia».                                                                                                                           |
| Moraime         | «Monasterio de San Julián de Moraime en Galicia».                                                                                                                         |
| Oseira          | <i>Colección diplomática do mosteiro cisterciense de Santa María de Oseira</i> .                                                                                          |
| Otero           | <i>Colección documental del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas. I. (854-1108)</i> .                                                                         |
| Oviedo          | <i>Colección de documentos de la Catedral de Oviedo</i> .                                                                                                                 |
| Oviedo-LTO      | <i>Liber Testamentorum Ovetensis</i>                                                                                                                                      |

---

<sup>2</sup> Nas citas textuais empregaremos, por regra xeral, a edición castelá da HC. Por tanto, será á páxina correspondente desta edición á que aludamos. Con todo, o texto latino resultará de utilidade para ser cotexado, nalgúñas ocasións, sobre todo en relación con cuestións conceptuais ou terminolóxicas, de aí que en toda referencia á HC incluíamos tamén, xunto coa páxina da edición castelá, para facilitar o labor de localización, as referencias ao libro, o capítulo e o parágrafo da propia numeración da obra.

|                   |                                                                                                                                                                  |
|-------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Partidas</i>   | <i>Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio.</i>                                                                                                              |
| <i>PMH</i>        | <i>Portugaliae Monumenta Historica – T. III: DIPLOMATA ET CHARTAE, vol. I.</i>                                                                                   |
| <i>Pinario</i>    | <i>Monasterio de San Martiño Pinario de Santiago de Compostela.</i>                                                                                              |
| <i>Pombeiro</i>   | <i>Priorato beneditino de San Vincenzo de Pombeiro y su colección diplomática</i>                                                                                |
| <i>PV</i>         | <i>Pizarras visigodas.</i>                                                                                                                                       |
| <i>RB</i>         | <i>BIEITO DE NURSIA, Santo, La Regla de San Benito.</i>                                                                                                          |
| <i>RGU</i>        | <i>Documentos medievales del Reino de Galicia: Doña Urraca (1095-1126).</i>                                                                                      |
| <i>Ribeiro</i>    | <i>Monasterio de San Clodio do Ribeiro en la Edad Media: estudio y documentos.</i>                                                                               |
| <i>Sahagún</i>    | <i>Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1300).</i>                                                                                               |
| <i>Sahagún-CA</i> | <i>Crónicas anónimas de Sahagún.</i>                                                                                                                             |
| <i>Samos</i>      | <i>Tumbo de San Julián de Samos.</i>                                                                                                                             |
| <i>Santiago</i>   | <i>Tumbo A de la catedral de Santiago.</i>                                                                                                                       |
| <i>Santillana</i> | <i>Libro de Regla o Cartulario de la antigua abadía de Santillana del Mar.</i>                                                                                   |
| <i>SDIRA</i>      | «Serie de documentos inéditos del reino de Asturias».                                                                                                            |
| <i>Soandres</i>   | <i>San Paio de Antealtares, Soandres y Toques. Documentos de San Pedro de Soandres (pp. 217-273).</i>                                                            |
| <i>SobradoFP</i>  | <i>Ferrol y Puente deume: escrituras referentes a propiedades adquiridas por el Monasterio de Sobrado en dichos partidos durante los siglos XII, XIII y XIV.</i> |
| <i>Sobrado-I</i>  | <i>Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes. Tumbo 1º</i>                                                                                                  |
| <i>Sobrado-II</i> | <i>Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes. Tumbo 2º</i>                                                                                                  |
| <i>Toques-PM</i>  | <i>San Paio de Antealtares, Soandres y Toques. Documentos de Santo Antón de Toques. Col. Patrimonio Monástico (pp. 287-317).</i>                                 |

|           |                                                                                                                               |
|-----------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Toques-PR | <i>San Paio de Antealtares, Soandres y Toques</i> . Documentos de Santo Antoíño de Toques. Col. Protección Real (pp. 275-86). |
| VMH       | <i>Vimaranis Monumenta Historica</i>                                                                                          |
| VSF       | <i>Vida de San Fructuoso de Braga</i> .                                                                                       |
| Xuvia     | <i>Monasterio de Xuvia a través del Códice 1047B del AHN</i> .                                                                |

## 13.2. FONTES HISTÓRICAS

### 13.2.1. Fontes inéditas citadas

ARQUIVO DO MUSEO DE PONTEVEDRA (AMUPO), Fondo Sampedro, unid. instalación nº 1911, expediente 3: «Extractos y copias de documentos varios del Archivo del Marqués de Castelar». Cód. ref./Sinatura: ES.GA.36038.AMUPO//DEPOMUSDOC4401-Fondo Sampedro,1911/3.

— Unidade Documental Simple utilizada: «1152-agosto-18. Gelvira Santici outorga carta de liberdade a María Petriz».

### 13.2.2. Fontes editadas<sup>3</sup>

ADALBERÓN DE LAÓN, *Carmen ad Rothbertum regem*, en MIGNE, Jacques Paul, ed., *Patrologia latina*, CXLI, París, 1880 [Ed. Orixinal: París, 1845], cols. 771-786.

BIEITO DE NURSIA, Santo, *La Regla de San Benito*, ed. G. M. COLOMBÁS, trad. I. ARANGUREN, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC, 406), 2000.

CARBAJO, Mauricio, *Cronicón manuscrito de Santa María de Sobrado o Historia del monasterio de Sobrado*. Sobrado dos Monxes, 1741-1775. Copia manuscrita de B. CORTÉS Y GARCÍA, San Pedro de Présaras, Vilasantar: 1900-1904.

CATÓN, Marco Porcio, *De agri cultura*, trad. e estudo preliminar de A. CASTRESANA HERRERO, Madrid: Tecnos – Tercer Milenio (Clásicos del Pensamiento, 82), 2009.

---

<sup>3</sup> A efectos da ordenación alfabética das obras omitiuse o artigo determinado inicial «el/la».

*Chartes royales leónaises. 912-1037*, ed. L. BARRAU-DIHIGO en «Notes et documents sur l'histoire du royaume de Leon», *Revue Hispanique* 10 (1903), pp. 349-454.

«*Chronica Adefonsi Imperatoris*», cura et studio A. MAYA SÁNCHEZ, en *Chronica hispana saecvli XII*, Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 71), 1990, pp. 109-248.

*Colección de documentos de la Catedral de Oviedo*, ed. S. GARCÍA LARRAGUETA, Oviedo, Diputación de Asturias - Instituto de Estudios Asturianos, 1962.

*Colección de documentos históricos del BRAG*, ed. VV.AA.; compil. REAL ACADEMIA GALEGA, 4 vols. 1915-1970 (T.1: A Coruña: Litografía e Imp. Roel, 1915; T.2: A Coruña: Litografía e Imp. Roel, 1931; T.3: A Coruña: Moret, 1969). [Disponible online (consulta: 24-agosto-2020): <[http://academia.gal/boletins#documentos\\_historicos.do?current\\_page=4](http://academia.gal/boletins#documentos_historicos.do?current_page=4)>].

*Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, ed. T. MUÑOZ Y ROMERO, Madrid: Imp. José María Alonso, 1847.

*Colección diplomática (569-1463)*, trans. B. CAÑIZARES DEL REY; ed. M. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ y O. GONZÁLEZ MURADO. Lugo: Publicaciones de la Diócesis de Lugo (Collectanea Lycensia), 2012.

*Colección diplomática de Ferreira de Pallares*, ed. J. A. REY CAÍÑA. Granada: Universidad, Facultad de Filosofía y Letras (Tesis Doctoral), 1985. [Disponible en línea, no repositorio institucional da Universidade de Granada: <<http://digibug.ugr.es/handle/10481/14308>> (consulta: 24-ago-2020)].

*Colección diplomática de Galicia Histórica*, ed. A. LÓPEZ FERREIRO. Santiago de Compostela: Tipográfica Galaica, 1901.

«Colección diplomática de San Martín de Jubia», ed. S. MONTERO DÍAZ, en *Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela*, 25 (1935), pp. 4-159.

*Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230)*, ed. Emilio SÁEZ SÁNCHEZ; Carlos SÁEZ. Alcalá de Henares: Universidad, Servicio de Publicaciones (Galicia. 1, 2, 5), 3vols. [an. 842-1006], 1996-2006.

*Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1300)*, ed. J. M. MÍNGUEZ FERNÁNDEZ; M. HERRERO DE LA FUENTE; J. A. FERNÁNDEZ FLÓREZ; J. M. FERNÁNDEZ CATÓN. León: Centro de Estudios e



Investigación San Isidoro (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 17, 36-40 y 69), 7 vols., 1976-1999. [Vol. 1: Siglos IX y X, J.M. Mínguez (1976) -- Vol. 2: 1000-1073, M. Herrero (1988) -- Vol. 3: 1073-1109, M. Herrero (1988) -- Vol. 4: 1110-1199, J.A. Fdez. Flórez (1991) -- Vol. 6: Índices, J.M. Fdez. Catón, J.M. Fdez. Flórez y M. Herrero (1999)].

*Colección diplomática do mosteiro cisterciense de Santa María de Oseira (Ourense). 1025-1310*, ed. M. ROMANÍ MARTÍNEZ et. al. Santiago de Compostela: Tórculo, Consellería de Cultura da Xunta de Galicia, 2 vols. 1989-1990.

*Colección documental de la Catedral de Astorga*, ed. G. CAVERO DOMÍNGUEZ; E. MARTÍN LÓPEZ. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 77-79), 3 vols., 1999-2000. [Vol. 1: 646-1126 -- Vol. 2: 1126-1299 -- Vol. 3: 1300-1499].

*Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*, ed. E. SÁEZ SÁNCHEZ; C. SÁEZ; J. M. RUIZ ASENCIO; J. M<sup>a</sup> FERNÁNDEZ CATÓN. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 41-47) Vols. 1-7 [1<sup>a</sup> Serie], 1987-2002. [Vol. 1: 775-952, E. Sáez (1987) -- Vol. 2: 953-985, E. Sáez y C. Sáez (1990) -- Vol. 3: 986-1031, J.M. Ruiz Asencio (1987) -- Vol. 7: Apéndices e Índices, J.M. Ruiz Asencio y J.M<sup>a</sup> Fernández Catón (2002)].

*Colección documental del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas. Vol I. (854-1108)*, ed. J. A. FERNÁNDEZ FLÓREZ; M. HERRERO DE LA FUENTE. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 73) 1999.

*Coruña. Fondo Antiguo (788-1065)*, ed. C. SÁEZ; M<sup>a</sup> del V. GONZÁLEZ DE LA PEÑA. Alcalá de Henares: Universidad, Servicio de Publicaciones (Galicia, 3 y 4), 2 vols., 2003-2004. [NOTA: Os primeiros 109 documentos son incluídos no volume I da obra, mentres os restantes, xunto co índice, se poden consultar no segundo].

*Crónica del emperador Alfonso VII*, ed. e trad. M. PÉREZ GONZÁLEZ. León: Universidad, Secretario de Publicaciones, 1997.

*Crónicas anónimas de Sahagún*, ed. A. UBIETO ARTETA. Zaragoza: Anubar (Textos Medievales, 75), 1986.

*Crónicas Asturianas*, ed. J. GIL FERNÁNDEZ; J. L. MORALES (trad.); J.I. RUIZ DE LA PEÑA. Oviedo: Universidad, Servicio de Publicaciones – Dpto. de Historia Medieval, Dpto. de Filología Clásica (Publicaciones del Departamento de Historia Medieval de la Universidad de Oviedo, 11), 1985.

*Crónicas de los Reinos de Asturias y León*, ed. y trad. J. E. CASARIEGO. León: Everest (Biblioteca Universitaria), 1985.

*Diplomática española del período astur: estudio de las fuentes documentales del Reino de Asturias (718-910)*, ed. A. C. FLORIANO. Oviedo: Diputación Provincial, Instituto de Estudios Asturianos, Seminario de Investigación Diplomática, 2 vols., 1949-1951.

*Documentación medieval del Tumbo del Monasterio San Martín de Castañeda relativa a Valdeorras*, ed. I. GARCÍA TATO. O Barco de Valdeorras: Instituto de Estudios Valdeorrenses, 1986.

*Documentos medievales del Reino de Galicia: Doña Urraca (1095-1126)*, ed. M. R. RECUERO ASTRAY (coord.); M. A. RODRÍGUEZ PRIETO (ed.); P. ROMERO PORTILLA (ed.). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia – Dir. Xeral de Patrimonio Cultural, 2002.

«Dos primeros documentos del monasterio de San Salvador de Chantada», ed. J. I. FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, en *Compostellanum* 13, n.2 (1968), pp. 345-352.

«Escritura de fundación del Monasterio de San Vicente de Almerezo. 7 de mayo del año 867», ed. y trad. C. VAAMONDE LORES, en *BRAG*, 2, n.º 23 (1909), pp. 252-255.

*Ferrol y Puente deume: escrituras referentes a propiedades adquiridas por el Monasterio de Sobrado en dichos partidos durante los siglos XII, XIII y XIV*, ed. C. VAAMONDE LORES, Coruña: Tip. y Pap. de F. García Ybarra, 1909.

*Formulae Wisigothicae*, ed. J. GIL FERNÁNDEZ, en GIL, Iohannes, *Miscellanea Wisigothica. Editio altera lucis ope impressa*, Sevilla: Secretario de Publicaciones de la Universidad de Sevilla (Filosofía y Letras), 1991, pp. 69-112.

[Otra edición consultada: *Formulae Visigothicae*, ed. K. ZEUMER, en *Formulae Merovingici et Karolini Aevi accedunt ordines Iuciorum Dei. MGH. Legum Sectio V. Formulae*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1886, pp. 572-595].

*Fuero de León. Comentarios*, dir. L. G. de VALDEAVELLANO; ed. e coord. R. PÉREZ-BUSTAMANTE; colaboran I. ALFONSO et al. Madrid: Seminario de Historia Medieval de España, S. A. Hullera Vasco-Leonesa, 1983.

«Fuero de León (notas y avance de edición crítica)», ed. L. VÁZQUEZ DE PARGA, en *AHDE*, 15 (1944), pp. 464-498.

*Fuero Juzgo en latín y castellano, cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española*, ed. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Madrid: imp. Ibarra, 1815.

*Fueros locales del reino de León (910-1230). Antología*, coord. S. M. CORONAS GONZÁLEZ. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado (Leyes Históricas de España), 2018. Disponible en línea a través da Biblioteca Xurídica da AEBOE (consulta: 24-agosto-2020): <[https://www.boe.es/publicaciones/biblioteca\\_juridica/abrir\\_pdf.php?id=PU-B-LH-2018-61](https://www.boe.es/publicaciones/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PU-B-LH-2018-61)>.

*Fueros del reino de León*, ed. J. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ. León: Ediciones Leonesas, 2 vols., 1981. [I: *Estudio crítico*] [II: *Documentos*].

GARCÍA ÁLVAREZ, Manuel Rubén, «Más documentos gallegos inéditos del período asturiano», *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos* 55 (1965), pp. 3-40.

*Historia Compostelana*, ed. e trad. E. FALQUE REY. Madrid: Akal (Clásicos Latinos Medievales, 3), 1994.

*Historia Compostellana*, cura et studio E. FALQUE REY. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 70), 1988.

*Historia Silense*, ed. F. SANTOS COCO. Madrid: Sucesores de Ribadeneyra, Centro de Estudios Históricos – Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (Textos latinos de la Edad Media española: Crónicas, 2), 1921.

*Institutionum D. Iustiniani libri IV. Los cuatro libros de la Instituta del señor Justiniano*, ed. I. L. GARCÍA DEL CORRAL et al., en *Cuerpo del derecho civil romano a doble texto, traducido al castellano del latino*, Barcelona: Jaime Molinas, 1889, T.1, pp. 1-163.

*Leges Visigothorum*, ed. K. ZEUMER. *MGH. Legum Sectio I. Leges nationum Germanicarum. Tomus I*. Hannover-Leipzig: Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi, 1902.

*Liber Fidei Sanctæ Bracarensis Ecclesiæ*, ed. P.A. DE JESUS DA COSTA. Braga: Assembleia Distrital, 2. vols., 1965-1978.

*Liber Testamentorum Coenobii Laurbanensis*, ed. J.M. FERNÁNDEZ CATÓN *et al.* León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 125), 2 vols., 2008. [Vol. 1: *Estudios* (edición pp. 453-786) -- Vol. 2: *Facsimil*].

*Liber Testamentorum Oventesis. Estudio filológico y edición*, ed. J. A. VALDÉS GALLEGO. Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos (Fuentes y Estudios de Historia de Asturias, 19), 1999.

*Libro de Regla o Cartulario de la antigua abadía de Santillana del Mar*, ed. E. JUSUÉ. Madrid: Centro de Estudios Históricos – Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Imp. de los Sucesores de Hernando, 1912.

LIUTPRANDO DE CREMONA, «*Antapodosis*», ed. J. BECKER, *Liutprandi Opera. MGH, Scriptores rerum Germanicarum* XLI, Hannover-Leipzig, 1915, pp. 1-158.

*Livro Preto: Cartulário da Sé de Coimbra. Edição crítica, texto integral*, ed. A.J. da COSTA; dir. M.A. RODRIGUES. Coimbra: Arquivo da Universidade, 1999.

MARTIÑO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, ed. e trad. X. E. LÓPEZ PEREIRA, en *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva*, A Coruña: Universidade, Servicio de Publicacións (Monografías, 39), 1996, pp. 69-110.

*Monasterio de San Clodio do Ribeiro en la Edad Media: estudio y documentos*, ed. M. LUCAS ÁLVAREZ; P. LUCAS DOMÍNGUEZ. Sada, A Coruña: Edicións do Castro, Publicacións do Seminario de Estudos Galegos (Galicia Medieval: Fontes, 1), 1996.

*Monasterio de San Juan de Caaveiro*, ed. C. de CASTRO ÁLVAREZ; J. I. FERNÁNDEZ DE VIANA; M. T. GONZÁLEZ BALASCH. A Coruña: Deputación Provincial, 1999.

«Monasterio de San Julián de Moraima en Galicia. Notas documentales», ed. M. LUCAS ÁLVAREZ, en *Homenaje a don Agustín Millares Carlo*. Las Palmas (imp. Madrid): Caja Insular de Ahorros de Gran Canaria, 1975, tomo 2: pp. 605-643.

*Monasterio de San Martiño Pinario de Santiago de Compostela en la Edad Media*, ed. M. LUCAS ÁLVAREZ. Sada-A Coruña: Ediciós do Castro (Publicacións do Seminario de Estudos Galegos. Galicia Medieval: Fontes, 6), 2003.

«Monasterio de San Salvador y San Nicolás de Cis», ed. M. LUCAS ÁLVAREZ, en *Estudios Mindonienses: Anuario de estudios de la diócesis de Mondoñedo-Ferrol*, 20 (2004), pp. 603-728.

*Monasterio de Xuvia a través del Códice 1047B del AHN (Estudio histórico y colección documental). Siglos X–XII*, ed. D. VARELA GÓMEZ. A Coruña, 2011, Inédito. [NOTA: O cartulario manuscrito de San Martiño de Xuvia («Jubia»), albergado no Arquivo Histórico Nacional dentro da súa colección de «Códices e Cartularios» (Cód. referencia/Sinatura: ES.28079.AHN/5.1.3//CODICES,L.1047), pode consultarse en liña dixitalizado, a través do *Portal de Archivos Españoles* (PARES): <<http://pares.mcu.es/>>].

*Ordenamiento de las Tafurerías que fue fecho en la Era de Mill e Trescientos e Quatorse Años por el Rey Don Alfonso X*, ed. REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, en *Opúsculos legales del Rey Don Alfonso El Sabio, publicados y cotejados con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*. Madrid: Imprenta Real, 1836, Tomo II, pp. 213-231.

*Pizarras Visigodas: edición crítica y estudio*, I. VELÁZQUEZ SORIANO. Murcia: Universidad, Cátedra de Historia Antigua y Secretariado de Publicaciones – Universidad de Alcalá de Henares, Cátedra de Historia Antigua – Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social (Antigüedad y Cristianismo: monografías históricas sobre la Antigüedad tardía, 6), 1989.

PLATÓN, *Las Leyes*, ed. J. M. RAMOS BOLAÑOS, Barcelona: Akal (Akal Clásica), 1988.

*Portugalica Monumenta Historica. A saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum. T. III: DIPLOMATA ET CHARTÆ – Vol. I*, coord. A. HERCULANO. Lisboa: Academia das Ciências, 1867. [Reproducción facsimilar: Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint Ltd., 1967].

*Portugalica Monumenta Historica. A saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum. NOVA SÉRIE, Vol. VII: Diplomata et chartæ – Cartularia: LIVRO DE MUMADONA, CARTULÁRIO DO MOSTEIRO DE GUIMARÃES, EDIÇÃO*

*CRÍTICA*, coord. L.C. AMARAL; eds. A.E. MARQUES *et al.* Lisboa: Academia das Ciências, 2016.

«*Præfatio de Almaria*», ed. J. GIL FERNÁNDEZ, en *Chronica hispana saecvli XII*, Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 71), 1990, pp. 249-267.

*Priorato beneditino de San Vicenso de Pombeiro y su colección diplomática en la Edad Media*, ed. M. LUCAS ÁLVAREZ; P. LUCAS DOMÍNGUEZ. Sada-A Coruña: Ediciós do Castro (Publicacións do Seminario de Estudos Galegos. Galicia Medieval: Fontes, 2), 1996.

*San Paio de Antealtares, Soandres y Toques; tres monasterios medievales gallegos*, ed. M. LUCAS ÁLVAREZ. Sada-A Coruña: Ediciós do Castro (Publicacións do Seminario de Estudos Galegos. Galicia Medieval: Fontes, 5), 2001.

«Serie de documentos inéditos del reino de Asturias», ed. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, en *Cuadernos de Historia de España* 1 y 2 (1944), pp. 298-351.

*Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios codices antiguos*, ed. REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA. Madrid: Imprenta Real, 3 vols., 1807. [Tomo I: *Partida Primera*. Tomo II: *Partida segunda y tercera*. Tomo III: *Partida quarta, quinta, sexta y séptima*].

TÁCITO, Cornelio, *De origine et situ Germanorum (Germania)*. [Del origen y situación de los germanos (Germania)], ed. e trad. J. L. MORALES en *Vida de Julio Agrícola; Del origen y situación de los germanos; Diálogo sobre los oradores*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Alma Mater – CSIC), 2017, pp. CXIII-CCXX (=prólogo intro.) e pp. 50-99.

TÁCITO, Cornelio, *Germania*, ed. e trad. B. ANTÓN MARTÍNEZ en *Vida de Julio Agrícola; Germania; Diálogo de los oradores*, Madrid: Akal (Akal clásica, 52), 1999, pp. 38-50 (=prólogo intro.) e 197-248.

*Textos para a historia das mulleres en Galicia*, coord. M. X. RODRÍGUEZ GALDO. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, Ponencia de Patrimonio Histórico, 1999.

*Tombo de Celanova. Estudio introductorio, edición e índices (ss. IX-XII)*, ed. J. M. ANDRADE CERNADAS. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega (Fontes documentais para a Historia de Galicia), 2 vols, 1995. Disponible on-line en *Gallaeciae Monumenta Historica*: <<http://gmh.consellodacultura.gal/nc/catalogo/libro/f110/l/17/>> (consulta:



24-ago-2020). [NOTA: O cartulario manuscrito de Celanova, albergado no Arquivo Histórico Nacional, na súa colección de «Códices e Cartularios» (Cód. referencia/Sinatura: ES.28079.AHN/5.1.3//CODICES,L.986), pode consultarse en liña dixitalizado, a través do *Portal de Archivos Españoles* (PARES): <<http://pares.mcu.es/>>].

*Tumbo A de la catedral de Santiago*, ed. M. LUCAS ÁLVAREZ. Santiago de Compostela: Edición do Castro, Cabildo de la S.A.M.I Catedral, Seminario de Estudos Galegos (Colección histórico-documental de la Iglesia Compostelana, 1), 1998.

«Tumbo de Lorenzana. Abadologio de Lorenzana según los diplomas de este tumbo», transcripción, edición y estudio de A. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y J.A. REY CAÍÑA en *Estudios Mindonienses: Anuario de estudios de la diócesis de Mondoñedo-Ferrol*, 8 (1992), pp. 11-324. [NOTA: O cartulario manuscrito de Lourenzán, albergado no Arquivo Histórico Nacional, dentro da súa colección de «Códices e Cartularios» (Cód. referencia/Sinatura: ES.28079.AHN/5.1.3// CODICES,L.1044), pode consultarse en liña dixitalizado, a través do *Portal de Archivos Españoles* (PARES): <<http://pares.mcu.es/>>].

*Tumbo de San Julián de Samos (Siglos VIII-XI)*, ed. M. LUCAS ÁLVAREZ. Santiago de Compostela: Caixa Galicia (Publicaciones de la Obra Social), 1986. [NOTA: O cartulario manuscrito do mosteiro de Samos, albergado no Arquivo Histórico Universitario de Santiago de Compostela (no fondo «Clero», sección «Clero regular», subfondo «Mosteiro de san Xulián de Samos»), pode consultarse dixitalizado online, a través da base de datos en liña do propio AHUS: <<http://arquivo.usc.es/ahus2/index>>].

«Tumbo Viejo de Lugo (Transcripción completa)», ed. M. LÓPEZ SANGIL y M. VIDÁN TORREIRA en *Estudios Mindonienses: Anuario de estudios de la diócesis de Mondoñedo-Ferrol*, 27 (2011), pp. 11-373. [NOTA: O tomo vello da catedral de Lugo, albergado no Arquivo Histórico Nacional, dentro da súa colección de «Códices e Cartularios» (Cód. referencia/Sinatura: ES.28079.AHN/5.1.3//CODICES,L.1043), pode consultarse en liña dixitalizado, a través do *Portal de Archivos Españoles* (PARES): <<http://pares.mcu.es/>>].

*Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes*, trans. P. LOSCERTALES DE GARCÍA DE VALDEAVELLANO, ed. Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid: Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural (AHN), 2 vols., 1976. [NOTA: Os dous



cartularios manuscritos do mosteiro de Sobrado, albergados no Arquivo Histórico Nacional, dentro da súa colección de «Códices e Cartularios» (Cód. referencia/Sinatura: ES.28079.AHN/5.1.3//CODICES,L.976 e 977), poden ser consultados en liña dixitalizados, a través do *Portal de Archivos Españoles* (PARES): <<http://pares.mcu.es/>>].

VARRÓN, Marco Terencio, *Rerum Rusticarum Libri III*, trad. J. I. CUBERO SALMERÓN, Sevilla: Junta de Andalucía–Consejería de agricultura y pesca, Servicio de publicaciones y divulgación (El Arado y la Red), 2010.

*Vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, ed. M. C. DÍAZ Y DÍAZ. Braga: imp. Diário do Minho, 1974.

*Vimaranis Monumenta Historica. A sæculo nono post Christum usque ad vicesimum*, coord. SOCIEDADE MARTINS SARMENTO. Guimarães: Senado de Guimarães, Parte I, 1908; Parte II, 1929 [Disponible en liña (consulta: 24-agosto-2020): <<https://archive.org/details/vimaranismonumen01guim>> <<https://archive.org/details/vimaranismonumen02guim/page/n3/mode/2up>>].

YEPES, Fray Antonio de (J1618), *Corónica General de la Orden de San Benito, patriarca de religiosos*, 7 vols., 1609-1621. [Tomo I. *Centuria I*, Irache: Universidad de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> la Real de Irache, de la Orden de San Benito, imp. Matías Mares, 1609; Tomo II. *Centuria II*, loc. cit., 1609; Tomo III. *Centuria III*, loc. cit., imp. Nicolas de Assiayn, 1610; Tomo IIII. *Centuria IIII*, Valladolid: Monasterio de S. Benito el Real, imp. Francisco Fernández de Córdoba, 1613; Tomo V. *Centuria V*, loc. cit., 1615; Tomo VI. *Centuria VI*, loc. cit., 1617; Tomo VII. *Centuria VII*, loc. cit, imp. Viuda de Francisco Fernández de Córdoba, 1621].

### 13.3. DICCIONARIOS, GLOSARIOS, RECURSOS DE BUSCA E FERRAMENTAS DE LOCALIZACIÓN XEOGRÁFICA

ÁLVAREZ MAURÍN, María del Pilar, *Diplomática asturleonese. Terminología toponímica*. León: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1994.

ARES VÁZQUEZ, Nicandro: *Estudos de toponimia galega*. A Coruña: Real Academia Galega, Sección de lingua, Seminario de onomástica, 2 vols., 2012-2013.

BENVENISTE, Émile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (trad. M. Armíño). Madrid: Taurus (Ensayistas-200. Serie Mayor), 1983. [Le

*vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Les Editions de Minuit, 2 vols., 1969].

BLÁNQUEZ FRAILE, Agustín, *Diccionario latino-español*. Barcelona: Ramón Sopena, 3 vols., 5ª ed. rev., corr. y aum., 1966. [Vol 1: A-J; Vol. 2: K-Z; Vol. 3: *Diccionario español-latino. A-Z*].

BOULLÓN AGRELO, Ana Isabel, *Antroponimia medieval galega (ss. VIII-XII)*. Tübingen: Niemeyer (Patronymica Romanica, 12), 1999.

CABEZA QUILES, Fernando, *Toponimia de Galicia*. Vigo: Galaxia (Guías AZ), 2008.

CARBALLEIRA ANLLO (coord.) et al., *Gran dicionario Xerais da lingua*. Vigo: Xerais, 2 vols., 2009.

CARDOSO, Luis, *Dicionário Geográfico de Portugal ou Memórias paroquiais do padre Luis Cardoso* [Manuscrito]. Arquivo Nacional da Torre do Tombo de Lisboa, Signatura: PT/TT/MPRQ, 44 vols., 1758 (vol. 44=Índice, de 1832). Dixitalización dispoñible online: <<http://digitarq.arquivos.pt/details?id=4238720>>.

COROMINAS, Joan; PASCUAL, José Antonio (colab.), *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos (Biblioteca Románica Hispánica. Dictionarios, 7), 6 vols., 1980-1991.

*Corpus Documentale Latinum Gallaeciae (CODOLGA)*, versión 12 (2015), Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, Online: <<http://corpus.cirp.es/codolga>>.

*Corpus Documentale Latinum Portucalense (CODOLPOR)*, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de Estudos Clássicos e Ministério da Educação e Ciência, Fundação para Ciência e a Tecnologia, 2015. Online: <<http://codolpor.ul.pt/>>.

DÍAZ FUENTES, Antonio, *Toponimia de la comarca de Sarria*. Lugo: Diputación Provincial, Servicio de Publicaciones, 1998.

*Dicionário Priberam da Língua Portuguesa (DPLP)*, 2008-2013, dicionario en liña: <<http://www.priberam.pt/dlpo/Default.aspx>>.

DIREÇÃO -GERAL DO TERRITÓRIO (DGT), *Serviço mapas online*: <<http://mapas.dgterritorio.pt/>> (consulta: 24-ago-2020).

— *Sistema Nacional de Informação Geográfica (SNIG). Visualizador cartográfico* (consulta: 24-agosto-2020): <<https://snig.dgterritorio.gov.pt/rndg/srv/por/catalog.search#/map>>.

— *Visualizador de mapas online* (consulta: 24-agosto-2020): <<http://mapas.dgterritorio.pt/viewer/index.html>>.

DU CANGE, Charles du Fresne, et alii, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. Parisiis: Firmin Didot, 7 vols., 1840-1850. [Tamén dispoñible online na edición: Niort: L. Favre, 10 vols., 1883-1887, <<http://ducange.enc.sorbonne.fr/>> (consulta: 24-agosto-2020)].

FERNÁNDEZ CATÓN, José María, «*Index verborum*» de la documentación medieval leonesa. I y II: *Monasterio de Sahagún (857-1300)*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2 vols. (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 80 y 81), 1999.

— «*Index verborum*» de la documentación medieval leonesa. III y IV: *Archivo Catedral de León (775-1300)*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2 vols. (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 82 y 83), 2002.

JIMÉNEZ GÓMEZ, Santiago, «Análisis de la terminología agraria en la documentación lucense del siglo XIII», en *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas. Vol. II: Historia Medieval*, Santiago de Compostela: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, Facultad de Geografía e Historia (Congresos de la Universidad de Santiago), 1975, pp. 115-133.

INSTITUTO GEOGRÁFICO NACIONAL (IGN), *Visor de mapas y ortofotos IBERPIX 4*. Ministerio de Fomento de España, Instituto Geográfico Nacional, Centro Nacional de Información Geográfica. Aplicación online (consulta: 24-agosto-2020): <<http://www.ign.es/iberpix2/visor/>>.

LAMIGUEIRO, Xosé Lois (ed.): *Xenealoxías do Ortegal (XOR)* [Blog]. Recuperado: <<http://www.xenealoxiasdoortegal.net>> (consulta: 24-08-2020)

MARTÍN, Alonso, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*. Salamanca: Universidad Pontificia, 2 vols., 1986.

MARQUES, António Henrique de Oliveira; DIAS, Joÿo José Alves, *Atlas histórico de Portugal e do Ultramar Português*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2003.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (dir.); LAPESA MELGAR, Rafael (redac.); GARCÍA, Constantino; SECO, Manuel (ed.), *Léxico hispánico primitivo (siglos VIII al XII). Versión primera del «Glosario del primitivo léxico iberorrománico»*. Madrid: Espasa, Real Academia Española, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2003.

MIÑANO Y BEDOYA, Sebastián, *Diccionario Geográfico-Estadístico de España y Portugal*. Madrid: Imprenta de Pierart-Peralta, 10 vols., 1826-1828.

NIERMEYER, Jan Frederik, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus. Lexique latin médiéval-français/anglais = A Medieval Latin-French/English dictionary*. Leiden: Brill, 2 vols., 1976.

PRECEDO LEDO, Andrés; GALLEGO PRIETO, Manuel, *Mapa de límites das parroquias. Cartografía territorial básica de Galicia*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Sociedade para o Desenvolvemento Comarcal de Galicia, 2001.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Espasa-Calpe, 2014 (23ª ed.). Disponible online actualizado a 2019 (versión 23.3) (consulta: 24-agosto-2020): <<https://dle.rae.es/>>.

REAL ACADEMIA GALEGA, *Dicionario da Real Academia Galega*. A Coruña, 2012, ISBN:978-84-87987-80-9. Disponible online (consulta: 24-agosto-2020): <<https://academia.gal/dicionario#inicio.do>>.

RIVAS QUINTAS, Eligio, *Onomástica persoal do NO hispano*. Lugo: Alvarellos, 1991.

TORRES LUNA, María Pilar; PAZO LABRADOR, Alberto José, *Parroquias y arciprestazgos de Galicia*. Santiago de Compostela: Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico (Monografías da Universidade de Santiago de Compostela, 183), 1994.

VALENCIA VILLA, Hernando, *Diccionario Espasa de Derechos Humanos*, Madrid: Espasa Calpe, 2003.

VARELA BARREIRO, Francisco Xavier (coord.), GÓMEZ GUINOVART, Xavier, *Biblioteca Dixital da Galicia Medieval*, Universidade de Santiago de Compostela – Instituto da Lingua Galega (ILG) e Universidade de Vigo – Seminario da Lingua Galega (SLI), Grupo TALG, 2012-2015. Online: <<http://sli.uvigo.es/BGM/>>.

- *Corpus Xelmírez. Corpus lingüístico da Galicia medieval*. Universidade de Santiago de Compostela – Instituto da Lingua Galega (ILG) e Universidade de Vigo – Seminario de Lingüística Informática (SLI), Grupo TALG, 2006-2015. Recurso online (consulta: 24-agosto-2020): <<http://sli.uvigo.es/xelmirez/index.php>>.
- (dir.); MARTÍNEZ LEMA, Paulo, *Inventario Toponímico da Galicia Medieval (ITGM)*. Universidade de Santiago de Compostela – Instituto da Lingua Galega (ILG), 2008-2013. Recurso online (consulta: 24-agosto-2020): <<http://ilg.usc.es/itgm/>>.
- VARELA SIEIRO, Xaime, *Léxico cotián na Alta Idade Media de Galicia: o enxoval*. Sada-A Coruña: Ediciós do Castro, Publicacións do Seminario de Estudos Galegos (Galicia Medieval. Estudos, 10), 2003.
- *Léxico cotián na Alta Idade Media de Galicia: a arquitectura civil*. Santiago de Compostela: Universidade, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico (Verba: Anuario Galego de Filoloxía. Anexo, 62), 2008.
- VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de, *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*. Lisboa: Fernandes Lopes, 2 vols. (2ª ed.), 1865.
- XUNTA DE GALICIA, *Nomenclátor de Galicia*. Consellería de Presidencia, Administracións Públicas e Xustiza, Comisión de Toponimia. En liña (consulta: 24-agosto-2020): <<http://www.xunta.es/nomenclator>>.
- ; IXG (INFORMACIÓN XEOGRÁFICA DE GALICIA), *Visualizador de Mapas*. Instituto de Estudos do Territorio (IET). Aplicación online (consulta: 24-agosto-2020): <<http://mapas.xunta.es/visores/basico/>>.
- ; SIOTUGA (SISTEMA DE INFORMACIÓN DE ORDENACIÓN DO TERRITORIO E URBANISMO DE GALICIA), Consellería de Medio Ambiente e Ordenación do Territorio. Sitio web (consulta: 24-08-2020): <<http://www.planeamentourbanistico.xunta.es/siotuga/inicio.php>>.
- ; REAL ACADEMIA GALEGA, *Localizador de toponimia de Galicia*. Proxecto «Galicia Nomeada». Recurso e localizador en liña (consulta: 24-agosto-2020): <<https://galicianomeada.xunta.gal/sixtop/inicio>> // <<https://toponimia.xunta.gal/gl>>.

### 13.4. ESTUDOS, MONOGRAFÍAS E OBRAS XERAIS

AGUADÉ NIETO, Santiago, *Ganadería y desarrollo agrario en Asturias durante la Edad Media (siglos IX-XIII)*. Barcelona: El Albir, 1983.

AILLET, Cyrille, «El monasterio de Lorvño y los confines de La Beira (siglos IX-XII). Apuntes sobre la memoria histórica de un espacio de contacto», *Studia Historica. Historia Medieval*, 27 (2009), pp. 71-95.

— *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe-XIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 45), 2010. [Online en: <<https://books.openedition.org/cvz/1497>> (consulta: 28-ago-2020)].

ALFONSO ANTÓN, M<sup>a</sup> Isabel, «Las sernas en León y Castilla. Contribución al estudio de las relaciones socio-económicas en el marco del señorío medieval», *Moneda y Crédito: revista de economía* 128 (1974) [Homenaje a don José Antonio Rubio Sacristán], pp. 153-210.

— «Renta señorial en la Edad Media de León y Castilla», en *Historia de la Hacienda española (épocas antigua y medieval). Homenaje al profesor D. Luis García de Valdeavellano*, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales (Estudios de Hacienda Pública, 1982, pp. 55-65.

— «Poder local y diferenciación interna en las comunidades rurales gallegas», en PASTOR, R. (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Biblioteca de Historia, 1), 1990, pp. 203-223.

— «Campesinado y derecho: la vía legal de su lucha (Castilla y León, siglos X-XIII)», *Noticiario de Historia Agraria* 13 (1997), pp. 15-31.

— «Exploring Difference within Rural Communities in the Northern Iberian Kingdoms, 1000-1300», en DYER, C.; COSS, P.; WICKHAM, C. (eds.), *Rodney Hilton's Middle Ages : an exploration of historical themes*, Oxford: Oxford Journals (Past & Present, Supplements, 2), 2007, pp. 87-100.

— «El cuerpo del delito y la violencia ejemplar», en FIERRO, M.; GARCÍA FITZ, F. (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Estudios árabes e islámicos. Monografías, 15), 2008, pp. 397-431.



- «La contestación campesina a las exigencias de trabajo señoriales en Castilla y León. Las formas y su significación simbólica», en MICELI, P.; GALLEGO, J. (coords.), *Habitar, producir, pensar el espacio rural. De la Antigüedad al Mundo Moderno*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2008, cap. 8, pp. 257-289. [Ed. orixinal francesa: «La contestation paysanne face aux exigences de travail seigneuriales en Castille et León. Les formes et leur signification symbolique», en BOURIN, M.; MARTINEZ SOPENA, P. (eds.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XIe–XIVe siècles). Réalités et représentations paysannes*, París: Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2004, pp. 291-320].
  - «Iglesias rurales en el norte de Castilla: una dimensión religiosa de las luchas campesinas durante la Edad Media», en GARRABOU I SEGURA, R.; ROBLEDO HERNÁNDEZ, R. (ed.), *Sombras del progreso: las huellas de la historia agraria*, Barcelona: Crítica (Libros de Historia), 2010, pp. 27-65.
  - ; MARTÍNEZ SOPENA, Pascual, «Formas y funciones de la renta: un estudio comparado de la fiscalidad señorial en la Edad Media Europea (1050-1350)», *Historia Agraria* 22 (2000), pp. 231-247.
- ALMAZÁN, Vicente, *Gallaecia Scandinavica. Introducción ó estudio das relación galaico-escandinavas durante a Idade Media* (trad. F.A. Cidrás Escáncio). Vigo: Galaxia (Ensaio e Investigación, 5), 1986.
- ALONSO-FERNÁNDEZ, Francisco, *El hombre libre y sus sombras: Una antropología de la libertad. Los emancipados y los cautivos*. Rubí (Barcelona): Anthropos (Libros de la Revista Anthropos), 2006.
- ÁLVAREZ BORGE, Ignacio (coord.), *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media*, Logroño: Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones (Biblioteca de Investigación, 27), 2001.
- ANDERSON, Perry, *Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo* (trad. Santos Juliá). Madrid – México D.F.: Siglo XXI (Historia), 1979. [*Passages from Antiquity to Feudalism*. Londres: New Left Books, 1974].
- ANDRADE CERNADAS, José Miguel, *Monxes e mosteiros na Galicia medieval* (trad. J. L. Blanco Valdés). Santiago de Compostela: Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico (Biblioteca de Divulgación. Serie Galicia, 18), 1995.



- «Las villae en la Galicia de la mutación feudal: el caso de Celanova», en VÁZQUEZ VARELA, J.M. et al., *A Guerra en Galicia. O Rural e o Urbano na Historia de Galicia [III e IV Semanas Galegas de Historia]*, Santiago de Compostela: Asociación Galega de Historiadores (Colección Editorial da A.G.H, 6 e 7), 1996, pp. 277-290.
  - *El monacato beneditino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XIII)*, Sada-A Coruña: Edición do Castro, Publicacións do Seminario de Estudos Galegos (Galicia Medieval. Estudos, 3), 1997.
  - «En el refectorio: la alimentación en el mundo monástico de la Galicia medieval», *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades* 21 (2009), pp. 45-64.
  - «Asilos monásticos: vejez y mundo cenobítico en el noroeste hispánico entre los siglos IX al XI», en ARÍZAGA BOLUMBURU, B. et alii (eds.), *Mundos Medievales. Espacios, sociedades y poder (Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre)*, Santander: PubliCan – Universidad de Cantabria, 2012, vol. 1, pp. 311-324.
  - «Villas regias y asambleas judiciales entre los siglos X y XI: el caso de Larín», *Revista Signum* 12-2 (2011), pp. 18-35.
  - «Algunhas historias por tratar da historia medieval de Galicia», en DUBERT, I. (ed.), *Historia das Historias de Galicia*, Vigo: Xerais (Crónica-Historia), 2016, pp. 119-147.
  - ; CASAL, Raquel; LÓPEZ, Roberto Javier (eds.), *Galicia Monástica. Estudos en lembranza da profesora María José Portela Silva*. Santiago de Compostela: Universidade – Servizo de Publicacións e Intercambio Científico da USC, Facultade de Xeografía e Historia (Homenaxes), 2009.
  - ; CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, Manuel Antonio; SINGUL, Francisco (dirs.), *Rudesindus: O legado do santo. [Exposición] Igrexa do mosteiro de San Salvador de Celanova, 1 de outubro – 2 de decembro, 2007*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Innovación e Industria, Dirección Xeral de Turismo, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2007.
- ANES ÁLVAREZ, Gonzalo et al., *La economía agraria en la Historia de España. Propiedad, explotación, comercialización, rentas*. Madrid: Alfaguara, Fundación Juan March (Tesis Alfaguara. Historia), 1979.

ARES VÁZQUEZ, Nicandro, «Perfia, perfidia e adopción de fillos: un problema lingüístico», *Lucensia* 18 (1999), pp. 147-154.

— «O mosteiro de Santiago de “Mortolanes” en Sarria», *Lucensia* 28 (2004), pp. 155-162.

ARIAS CUENLLAS, Maximino, «Un abadologio inédito del monasterio de Samos», *Archivos Leoneses: Revista de estudios y documentación de los reinos hispano-occidentales*, 22 (1968), pp. 207-272.

— «El monasterio de Samos desde sus orígenes hasta el siglo XI», *Archivos Leoneses: Revista de estudios y documentación de los reinos hispano-occidentales* 35 (1981), pp. 267-350.

— «El monasterio de Samos durante los siglos XI y XII», *Archivos Leoneses: Revista de estudios y documentación de los reinos hispano-occidentales* 37 (1983), pp. 7-81.

— *Historia del monasterio de San Julián de Samos*. Samos, Lugo, 1992.

ARMAS CASTRO, José, «El afianzamiento de la realidad urbana después del año mil», en PORTELA SILVA, E. (coord.), *Historia de la ciudad de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela: Concello, Consorcio de Santiago e Universidade de Santiago de Compostela, 2003, pp. 81-125.

ASTARITA, Carlos, «¿Tuvo conciencia de clase el campesino medieval?», *Edad Media. Revista de Historia* 3 (2000) [Exemplar dedicado a: Los conflictos sociales en la Edad Media. Balance y perspectivas], pp. 89-114.

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de, «El yuguero castellano-leonés: problemas en torno a sus orígenes (siglos X-XIII)», *Historia. Instituciones. Documentos* 20 (1993), pp. 17-46.

— «Realidad social y feudalización en la Alta Edad Media leonesa (850-1050)», en *Repoblación y reconquista. Actas del III Curso de Cultura Medieval (septiembre, 1991)*, Aguilar de Campoo (Palencia): Centro de Estudios del Románico, Monasterio de Santa María la Real, 1993, pp. 229-242.

AZEVEDO, Rui Pinto de, «A expedição de Almançor a Santiago de Compostela em 997, e a de piratas normandos à Galiza em 1015-16», *Revista Portuguesa de História*, 14 (1974), [Coimbra: Universidade, Faculdade de Letras, Instituto de Estudos Históricos Dr. António de Vasconcelos], pp. 73-93.

BALIÑAS PÉREZ, Carlos, *Defensores e traditores: un modelo de relación entre poder monárquico e oligarquía na Galicia altomedieval (718-1037)*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería da Presidencia e Administración Pública, Servicio Central de Publicacións (Estudios), 1988.

— *Do mito á realidade. A definición social e territorial de Galicia na Alta Idade Media (séculos VIII e IX)*. Santiago de Compostela: Fundación Universitaria de Cultura, (Coordenadas. Monografías: Ciencias Sociais–Historia, 18), 1992.

— *Gallegos del año mil*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza (Galicia Histórica: Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento»), 1998.

BALLESTEROS ARIAS, Paula; BLANCO ROTEÁ, Rebeca, «Aldeas y espacios agrarios altomedievales en Galicia», en en QUIRÓS CASTILLO, J. A. (dir.), *The Archaeology of Early Medieval Villages in Europe*, Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio editorial (Documentos de Arqueología e Historia, 1), 2009, pp. 115-135.

BARBERO DE AGUILERA, Abilio; VIGIL PASCUAL, Marcelo, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica (Historia, 4), 1978.

BARRAU-DIHIGO, Louis, «Notes et documents sur l'histoire du royaume de Leon: chartes royales léonaises, 912-1037», *Revue Hispanique* 10 (1903), pp. 349-454.

BARÓN FARALDO, Andrés, «O grupo aristocrático dos Fróilaz nas Terras do Eume. Implantación territorial e estrutura do dominio durante os séculos XI e XII», *Cátedra. Revista eumesa de estudos*, 13 (2006), pp. 355-433.

BARROS GUIMERÁNS, Carlos, «A Celanova das tres culturas, séculos X-XI», en ANDRADE CERNADAS, J.M.; CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, M.A.; SINGUL, F. (dirs.), *Rudesindus: O legado do santo. [Exposición] Igrexa do mosteiro de San Salvador de Celanova, 1 de outubro – 2 de decembro, 2007*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Innovación e Industria, Dirección Xeral de Turismo, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2007, pp. 88-105.

BARTHÉLEMY, Dominique, «Debate: The Feudal Revolution [I]», *Past & Present* 152 (1996), pp. 196-205.

BARTON, Simon, *The aristocracy in twelfth-century León and Castile*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

BEDERA BRAVO, Mario, «Infurción y figuras afines: martiniega y marzadga», *AHDE* 67 (1997), pp. 1155-1180.

BERLIN, Isaiah, *Dos conceptos de libertad y otros escritos* (Selección, traducción, introducción y notas de Ángel Rivero). Madrid: Alianza (El libro de bolsillo. Humanidades-Filosofía), 2005. [«Two Concepts of Liberty», en ID, *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969].

BIGGS, Gordon, *Diego Xelmírez* (trad. M<sup>a</sup>.T. Fernández-Olmeiro e V. Arias). Vigo: Ed. Xerais de Galicia (Xerais Universitaria), 1983. [*Diego Gelmírez, First Archbishop of Compostela: a dissertation*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press (The Catholic University of America studies in mediaeval history, 12), 1949].

BISSON, Thomas N., «The “Feudal Revolution”», *Past & Present* 142 (1994), pp. 6-42.

— «Debate: The Feudal Revolution [REPLY]», *Past & Present* 155 (1997), pp. 208-225.

BLANCO ROTEÁ, Rebeca; PRIETO MARTÍNEZ, María Pilar; BALLESTEROS ARIAS, Paula; LÓPEZ GONZÁLEZ, Luis, «El despoblado de A Pousada: la formación de una aldea rural en la Alta Edad Media», PRIETO MARTÍNEZ, M. P.; CRIADO BOADO, F. (coords.) *Reconstruyendo la Historia de la comarca del Ulla-Deza (Galicia, España). Escenarios arqueológicos del pasado*, Santiago de Compostela: CSIC, Laboratorio de Arqueoloxía do IEGPS – Xunta de Galicia (TAPA: Traballos de Arqueoloxía e Patrimonio, 41), 2009, pp. 111-120.

BLOCH, Marc, «Serf de la glèbe. Histoire d’une expression toute faite», *Revue Historique*, 136 (1921), pp. 220-242.G

— *La sociedad feudal* (trad. E. Ripoll Perelló). Madrid: Akal (Akal Universitaria, 115), 1986, 3<sup>a</sup> reimp. cast. 2017. [*La société féodale*, Paris: Albin Michel (Bibliothèque de synthèse historique. L’évolution de l’Humanité, 34 y 34bis), 2 vols., 1939-1940].

— «Cómo y por qué terminó la esclavitud antigua» (trad. A. Malpica e R. Peinado), en BLOCH et al., *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid: Akal (Akal Universitaria, 9. Serie: historia medieval), 4<sup>a</sup> ed., 1981, pp. 159-194. [Na ed. orixinal dividido en dous artigos: «Comment

- et pourquoi finit l'esclavage antique», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 2, núm. 1 (Janvier-Mars, 1947), pp. 30-44, e «Comment et pourquoi finit l'esclavage antique (fin)», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 2, núm. 2 (Avril-Juin, 1947), pp. 161-170].
- et al., *La transición del esclavismo al feudalismo*. Madrid: Akal (Akal Universitaria, 9. Serie: historia medieval), 4ª ed., 1981.
- BOIS, Guy, *La revolución del año mil. Lournand, aldea del Mâconnais, de la Antigüedad al feudalismo*. Barcelona: Crítica (Historia Medieval), 1989. [*La mutation de l'an mil: Lournand, village mâconnais, del l'Antiquité au féodalisme*, Paris: Fayard, 1989].
- BONNASSIE, Pierre, *La Catalogne du milieu du X<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> siècle: croissance et mutations d'une société*. Toulouse: Université (Publications de l'Université de Toulouse), 1975-1976.
- *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental* (trad. J. Vivanco), Barcelona: Crítica (Historia Medieval), 1993.
- «Del Ródano a Galicia: génesis y modalidades del régimen feudal», en BONNASSIE, P., *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental* (trad. J. Vivanco), Barcelona: Crítica (Historia Medieval), 1993, pp. 166-196. [«Du Rhône à la Galice: genèse et modalités du régime féodal», en *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque de Rome (10-13 octobre 1978), Rome: École Française de Rome (Publications de l'École française de Rome, 44), 1980, pp. 17-55].
- «Supervivencia y extinción del régimen esclavista en el occidente de la Alta Edad Media (siglos IV-XI)», en BONNASSIE, P., *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental* (trad. J. Vivanco), Barcelona: Crítica (Historia Medieval), 1993, pp. 13-75. [«Survie et extinction du régime esclavagiste dans l'Occident du haut moyen âge (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)», *Cahiers de civilisation médiévale* 28, núm. 112 (1985), pp. 307-343].
- BOTELLA POMBO, Esperanza, *La serna: ocupación organización y explotación del espacio en la Edad Media (800-1250)*. Santander: Tantín, 1988.
- BOURDIEU, Pierre, «El sentimiento del honor en la sociedad de Cabília», en PERISTIANY, John G. (ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona: Labor (Nueva colección Labor, 89), 1968, pp. 175-225.

- *El sentido práctico* (trad. A. Dilon). Buenos Aires: Siglo XXI, 2007. [*Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980].
- «Los ritos como actos de institución», en PITT-RIVERS, J.; PERISTIANY, J.G. (eds.), *Honor y gracia*, Madrid: Alianza (Universidad), 1993, pp. 111-123.
- *Antropología de Argelia* (trad. E. Hernández Corrochano). Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces (Antropología), 2007. [*Sociologie de l'Algérie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958, 8ª ed. 2001].

BOURIN, Monique, «Bilan de l'enquête: de la Picardie au Portugal, l'apparition du système anthroponymique à deux éléments et ses nuances régionales», en *Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne. Études d'anthroponymie médiévale, 1<sup>re</sup> et 2<sup>es</sup> Rencontres, Azay-le-Ferron, 1986-1987*, Tours: Publications de l'Université de Tours, 1989, pp. 233-246.

- ; CHAREILLE, Pascal (eds.), *Intégration et exclusion sociale: lectures anthroponymiques Études d'anthroponymie médiévale VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> Rencontres, Azay-le-Ferron, 1995-1997*, Tours: Publications de l'Université de Tours (Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne, 5), 2 vols., 2002. [Tomo V-1: *Serfs et dépendants au Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*; Tomo V-2: *Serfs et dépendants au Moyen Âge (Le «nouveau servage»)*].

BOUTRUCHE, Robert, *Señorío y feudalismo. Primera época: los vínculos de dependencia* (trad. M. B. Pontieri). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina, 2ª ed., 1976. [*Seigneurie et féodalité. Le premier âge: Des liens d'homme à homme*, Paris: Montaigne, 1968].

BUCKLAND, William Warwick, *The Roman Law of Slavery. The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908. [Reimp. en 1970].

BUSATTA, Sandra, «Honour and Shame in the Mediterranean», *Antrocom: Online Journal of Anthropology* 2/2 (2006), pp. 75-78. Disponible online (consulta: 06-mayo-2019): <<http://www.antrocom.net/archives/2006-2/volume-2-number-2/>>.

BUSH, M. L. (ed.), *Serfdom and Slavery. Studies in Legal Bondage*. London e New York: Longman, 1996.

CALDERÓN ORTEGA, José Manuel e DÍAZ GONZÁLEZ, Francisco Javier, «Los intercambios de prisioneros en la Península Ibérica hasta el final de la



Edad Media: notas para su estudio», *Anuario de la Facultad de Derecho* (Universidad de Alcalá de Henares), 2 (2009), pp. 405-439.

— *Vae Victis: Cautivos y prisioneros en la Edad Media Hispánica*. Alcalá de Henares: Universidad – Servicio de Publicaciones (Monografías UAH. Derecho, 4), 2012.

CALLEJA-PUERTA, Miguel, «Ecos de las fórmulas visigóticas en la documentación altomedieval astur-leonesa», en GUYOTJEANNIN, Olivier; MORELLE, Laurent; SCALFATI, Silio P. (coords.), *Les formulaires. Compilation et circulation des modèles d'actes dans l'Europe médiévale et moderne. XIIIe congrès de la Commission internationale de diplomatique (Paris, 3-4 septembre 2012)*. París: École Nationale des Chartes, École Pratique des Hautes Études, 2018, pp. 45-63. Disponible online: <<http://elec.enc.sorbonne.fr/cid2012/part4>> (consulta: 07-marzo-2019).

CARLÉ, María del Carmen, «Hombres de servicio», *Revista Portuguesa de História* 16 (1976) [*Homenagem ao doutor Torquato de Sousa Soares I*], pp. 321-332.

CARRERO SANTAMARÍA, Eduardo, NUÑO GONZÁLEZ, Jaime «El entorno de la Catedral. Claustro, Palacio episcopal e iglesia de Santa María de la Corticela», en PÉREZ GONZÁLEZ, J. M. (dir.); VALLE PÉREZ, J. C. (coord.), *Enciclopedia del Románico en Galicia. A Coruña: volumen 2*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico, 2013, pp. 1018-1034.

CARRIEDO TEJEDO, Manuel, «El abadologio del monasterio de Samos entre los años 969 y 989», *Lucensia: Miscelánea de Cultura e Investigación* 10 (1995), pp. 99-113.

— «Los episcopologios portugueses en los siglos IX y X, a través de dos obispos de Oporto, Froarengo (890-918) y Hermogio (923-927), y su situación a comienzos del siglo XI», *Bracara Augusta: revista cultural de regionalismo e história da Câmara Municipal de Braga* 48 (1998-1999), pp. 311-401.

CARVAJAL CASTRO, Álvaro, «Sociedad y territorio en el norte de León: Valdoré, los Flaínez y el entorno del alto Esla (siglos IX-XII)», *Studia Historia. Historia Medieval* 31 (2013), pp. 105-131.

— *Bajo la máscara del «regnum». La monarquía asturleonense en León (854-1037)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-CSIC, (Biblioteca de Historia, 85), 2017.



- «Prácticas colectivas y gestión de los espacios agrarios en la Alta Edad Media: una perspectiva comparada desde Irlanda y el noroeste de la península Ibérica», *Historia Agraria* 73 (dic. 2017), pp. 151-183.

CARZOLIO DE ROSSI, María Inés, «Cresconio, prepósito de Celanova. Un personaje gallego al filo del siglo XI», *Cuadernos de Historia de España*, 57-58 (1973), pp. 225-279.

- «Reflexiones en torno a esclavitud y servidumbre en la alta Edad Media gallega. Los siervos de San Rosendo», *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 31 (1998), pp. 29-50.

- «Antroponimia servil en el noroeste hispánico. Los siervos de Celanova, Sobrado y Samos», en BOURIN, M.; CHAREILLE, P. (eds.), *Intégration et exclusion sociale: lectures anthroponymiques [Études d'anthroponymie médiévale VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> Rencontres, Azay-le-Ferron, 1995-1997]*, Tours: Publications de l'Université de Tours (*Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne*, 5), 2002, Tomo V-1: *Serfs et dépendants au Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, pp. 141-213.

CASSAR, Carmel, *Honor y vergüenza en el Mediterráneo* (trad. M. Manzano). Barcelona: CIDOB-Icaria (Enciclopedia del Mediterráneo. Serie Historia, 17), 2004. [*Honour and Shame in the Mediterranean*. Malta: Midsea Books, 2003].

CASTILLO LÓPEZ, Ángel del, «La iglesia mozárabe de San Martiño de Pazó», *Boletín da Real Academia Galega* T. XIV, 167-168 (1925), pp. 273-286.

CEBALLOS-ESCALERA Y GILA, Alfonso, *Reyes de León (2): Ordoño III, 951-956. Sancho I, 956-966. Ordoño IV, 958-959. Ramiro III, 966-985. Vermudo II, 982-999*. Burgos: La Olmeda (Corona de España, 30; Reyes de León, 2), 2000.

CHAYANOV, Alexander V., *La organización de la unidad económica campesina* (trad. R. M<sup>a</sup> Rússovich). Buenos Aires: Nueva Visión (Teoría e Investigación en Ciencias Sociales), 1<sup>a</sup> ed. cast., 1974. [Ed. orixinal rusa, 1925].

CLAUDE, Dietrich, «Freedman in the Visigothic Kingdom», en JAMES, E. (ed.), *Visigothic Spain: new approaches [Visigothic Colloquy, University College, Dublin, 14-17 May, 1975]*, Oxford: Clarendon, 1980, pp. 159-188.

CLEMENTE RAMOS, Julián, «Buenos y malos fueros. Aportación al estudio de la renta feudal en Castilla León (ss. XI al XIII)», *Norba: revista de historia* 5 (1984), pp. 116-126.

— «La renta feudal en Castilla y León a través de algunos de sus ejemplos», *Norba: revista de historia* 6 (1985), pp. 99-112.

COLLINS, Roger, «Visigothic law and regional custom in disputes in early medieval Spain», en DAVIES, W.; FOURACRE, P. (eds.), *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*, Cambridge: University Press, 1986, pp. 85-104.

CORBERA-MILLÁN, Manuel; INGELMO-CASADO, Ricardo, «Aportación a la historia de los terrazgos en la región cantábrica. Sernas en el Valle del Saja y Liébana (Cantabria)», *Historia Agraria* 55 (dic. 2011), pp. 13-45.

CÓRCOLES OLAITZ, Edorta, «The manumission of slaves in the view of the *Formulae Visigothicae*», *Veleia: revista de prehistoria, historia antigua, arqueología y filología clásicas*, 23 (2006), pp. 339-349.

DAVIS, David Brion, *El problema de la esclavitud en la cultura occidental* (trad. R. Bixio). Buenos Aires: Paidós (Biblioteca de Historia. Serie Mayor, 4), 1968. [*The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966].

— *Slavery and Human Progress*. New York: Oxford University Press, 1984.

DAVIS, John, *Antropología de las sociedades mediterráneas* (trad. A. Desmonts). Barcelona: Anagrama (Biblioteca de Antropología, 18), 1983. [*People of the Mediterranean. An essay on comparative social anthropology*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977].

DAVIES, Wendy, *Small Worlds. The Village Community in Early Medieval Brittany*. London: Duckworth, 1988.

— «Adding insult to injury: power, property and immunities in early medieval Wales», en DAVIES, W.; FOURACRE, P. (eds.), *Property and Power in the Early Middle Ages*. Cambridge: University Press, 1995, pp. 137-164.

— «On servile status in the early Middle Ages», en BUSH, M. L. (ed.), *Serfdom and Slavery. Studies in Legal Bondage*. London e New York: Longman, 1996, pp. 225-246.

- «Sale, price and valuation in Galicia and Castile-León in the tenth century», *Early Medieval Europe* 11/2 (2002), pp. 149-174.
- *Acts of giving. Individual, Community, and Church in Tenth-Century Christian Spain*. Oxford: University Press, 2007.
- *Water Mills and Cattle Standards: probing the economic comparison between Ireland and Spain in the Early Middle Ages*. Cambridge: University, Department of Anglo-Saxon, Norse and Celtic (H. M. Chadwick Memorial Lectures, 21), 2012.
- *Windows on Justice in Northern Iberia, 800-1000*. Abingdon, Oxford: Routledge, 2016.
- ; FOURACRE, Paul (eds.), *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*, Cambridge: University Press, 1986.
- ; FOURACRE, Paul (eds.), *Property and Power in the Early Middle Ages*. Cambridge: University Press, 1995.
- DE REUCK, Anthony; KNIGHT, Julie (eds.), *Caste and Race: Comparative Approaches*. London: J. & A. Churchill (Ciba Foundation), 1967.
- DEVROEY, Jean-Pierre, *Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l'Europe des Francs (VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, 2006.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz, «La Hispania visigoda», en DÍAZ MARTÍNEZ, P. C.; MARTÍNEZ MAZA, C.; SANZ HUESMA, F. J., *Hispania tardoantigua y visigoda*. Madrid: Istmo (Fundamentos, 181. Historia de España, 5), 2007, pp. 257-611.
- «Sumisión voluntaria: status degradado e indiferencia de status en la Hispania Visigoda (FV 32)», *Studia Historica. Historia Antigua*, 25 (2007), 507-524.
- ; MARTÍN VISO, Iñaki (eds.), *Between taxation and rent. Fiscal problems from Late Antiquity to Early Middle Ages = Entre el impuesto y la renta. Problemas de la fiscalidad tardoantigua y altomedieval*. Bari: Edipuglia (Munera: Studi Storici sulla Tarda Antichità diretti da Domenico Vera, 32), 2011.
- ; MARTÍNEZ MAZA, Clelia; SANZ HUESMA, Francisco J., *Hispania tardoantigua y visigoda*. Madrid: Istmo (Fundamentos, 181. Historia de España, 5), 2007.

DÍEZ CANSECO, Laureano, «Sobre los fueros del Valle de Fenar, Castrocalbón y Pajares. (Notas para el estudio del Fuero de León)», *AHDE*, 1 (1924), pp. 337-381.

DOCKÈS, Pierre, *La liberación medieval* (trad. M<sup>a</sup>. C. Díaz). México: Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia), 1995. [*La Libération Médiévale*, Paris: Flammarion, 1979].

DU BOIS, Page, *Slavery. Antiquity and its Legacy*, London: Taurus, 2010.

DUBY, Georges, *La société aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles dans la région mâconnaise*. Paris : S.E.V.P.E.N., Bibliothèque générale de l'École Pratique des Hautes Études, 2<sup>a</sup> ed., 1971 [Ed. orixinal, 1953].

— *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval* (trad. J. Torras Elías). Barcelona: Península (Historia, ciencia, sociedad, 27), 1968. [*L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'occident médiéval*. Paris : Mouton, 1962].

— *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*. Madrid: Siglo XXI (Historia Económica Mundial), 1989 (10<sup>a</sup> ed.). [*Guerriers et paysans. VII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle: premier essor de l'économie européenne*. París: Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1973].

— *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (trad. A. R. Firpo). Madrid: Taurus, 1992. [*Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris: Gallimard, 1978].

DUMONT, Louis, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna* (trad. R. Tusón Calatayud). Madrid: Alianza, 1987. [*Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris: Editions du Seuil 1983].

DUNBABIN, Jean, «Review of Guy Bois' *La Mutation de l'an mil*», *The English Historical Review* 108, núm. 428 (July-1993), pp. 697-698.

DURAND, Robert, «Dénomination d'esclaves au Portugal (fin IX<sup>e</sup>-début X<sup>e</sup> siècle)», en BOURIN, M.; CHAREILLE, P. (eds.), *Intégration et exclusion sociale: lectures anthroponymiques [Études d'anthroponymie médiévale VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> Rencontres, Azay-le-Ferron, 1995-1997]*, Tours: Publications de l'Université de Tours (*Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne*, 5), 2002, Tomo V-1: *Serfs et dépendants au Moyen Âge (VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, pp. 135-138.

DURANY CASTRILLO, Mercedes, *La región del Bierzo en los siglos centrales de la Edad Media*. Santiago de Compostela: Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico (Monografías da Universidade de Santiago de Compostela, 145), 1989.

— ; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M<sup>a</sup> Carmen, «Intereses económicos, jurídicos y eclesiásticos del monasterio de Samos en la localidad berciana de Vilela (siglos X al XIII)», en *Galicia en la Edad Media. Actas del Coloquio de Santiago de Compostela, La Coruña, Pontevedra, Vigo, Betanzos. 13-17, julio 1987*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, 1990, pp. 87-108.

— ; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M<sup>a</sup> Carmen, «El sistema antroponímico en el Bierzo. Tumbo de S. Pedro de Montes. Siglos IX al XIII», en MARTÍNEZ SOPENA, P. (coord.), *Antroponimia y Sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*. Valladolid: Universidad de Valladolid e Universidade de Santiago de Compostela (Historia y Sociedad, 46), 1995, pp. 73-102.

— ; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M<sup>a</sup> Carmen, «Ocupación y Organización del espacio en el Bierzo Bajo entre los siglos V al X», *Studia Historica. Historia Medieval* 16 (1998), pp. 45-87.

*El reino de León en la alta Edad Media. I: Cortes, concilios y fueros*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 48), 1988.

*El reino de León en la alta Edad Media. II: Ordenamiento jurídico del reino*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 49), 1992.

*En torno al feudalismo hispánico. I Congreso de Estudios Medievales*, Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 1989.

ENGELS, Friedrich, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado: en relación con las investigaciones de L. H. Morgan*. Madrid: Ayuso (Biblioteca de textos socialistas de bolsillo, 1), 1975. [Trad. cast. de 4<sup>a</sup> ed. en alemán: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats: Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen*. Stuttgart, 1891 (1<sup>a</sup> ed.: Zurich, 1884)].

ENGERMAN, Stanley L., «Slavery, serfdom and other forms of coerced labour: similarities and differences», en BUSH, M. L. (ed.), *Serfdom and Slavery. Studies in Legal Bondage*. London e New York: Longman, 1996, pp. 18-41.

ESTEPA DíEZ, Carlos, *Estructura social de la ciudad de León. Siglos XI-XIII*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 19), 1977.

— «Formación y consolidación del feudalismo en Castilla y León», en *En torno al feudalismo hispánico. I Congreso de Estudios Medievales*, Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 1989, pp. 157-256.

— «En torno a la propiedad dominical, dominio señorial y señorío jurisdiccional», en DEL SER QUIJANO, G.; MARTÍN VISO, I. (eds.), *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media. Estudios dedicados a Ángel Barrios*, Salamanca: Universidad (Aquilafuente, 116), 2007, pp. 67-75.

— «En torno a la *fonsadera* y las cargas de carácter público», *Studia Historica. Historia Medieval* 30 (2012), pp. 25-41.

— «Propiedad agraria y dependencia campesina: en torno a la *heredad de foris*», en ARÍZAGA BOLUMBURU, B. *et alii* (eds.), *Mundos Medievales. Espacios, sociedades y poder (Homenaje al Profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre)*, Santander: PUBliCan – Universidad de Cantabria, 2012, vol. 1, pp. 489-498.

FABBRINI, Fabrizio, *La manumissio in ecclesia*. Milán: Giuffré (Università di Roma: Pubblicazioni dell'Istituto di Diritto Romano e dei Diritti dell'Oriente Mediterraneo, 40), 1965.

FELLER, Laurent, «La population abruzzaise durant le haut Moyen Âge: les conditions de possibilité d'une croissance démographique (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)», en COMBA R.; NASO, I. (eds.), *Demografia e società nell'Italia medievale (secoli IX-XIV)*. Cuneo: Società per gli Studi Storici, Archeologici ed Artistici della Provincia di Cuneo, Società Italiana di Demografia Storica (Da Cuneo all'Europa, 4), 1994, pp. 327-349.

FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, José Ignacio, «Los dos primeros documentos del monasterio de San Salvador de Chantada», *Compostellanum* 13, n.2 (1968), pp. 339-352.



- «Aproximación a la “roboratio”, como contraprestación, en la documentación gallega medieval», en RODRÍGUEZ CASAL, A. (coord.), *Humanitas. Estudios en homenaxe ó prof. Dr. Carlos Alonso del Real. Volume 1*, Santiago de Compostela: Universidade, Facultade de Xeografía e Historia 1996, pp. 495-524.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, José Manuel, «Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu», *Papers. Revista de Sociología* 98/1 (2013), pp. 33-60.

FERNÁNDEZ FERREIRO, Marcos, *Servos e escravos altomedievais no noroeste da Península Ibérica. Un estudo do vocabulario da dependencia nos tombos documentais monásticos de Celanova, Samos e Sobrado e no «Tombo A» da catedral de Santiago*. Noia: Toxosoutos (Serie Trivium, 40), 2010.

- «Siervos y esclavos en el N.O. altomedieval: el vocabulario de la dependencia en los Tumbos de Celanova, Samos, Sobrado y el Tombo A de la Catedral de Santiago», en CASTRO CORREA, A. et al. (eds.), *Estudiar el pasado: aspectos metodológicos de la investigación en Ciencias de la Antigüedad y de la Edad Media*. [Proceedings of the First Postgraduate Conference on Studies of Antiquity and Middle Ages. Universitat Autònoma de Barcelona 26-28<sup>th</sup>, October 2010], Oxford: British Archaeological Reports- BAR (International Series, 2412), 2012, pp. 393-404.

- ; SÁNCHEZ PARDO, José Carlos, «A toponimia galega e a Alta Idade Media. A utilización de bases de datos toponímicas no estudo e a xeolocalización do tempo histórico», en BOULLÓN AGRELO, A. I. (ed.), *Estudos de Onomástica Galega III. Os alcumes [Xornada de estudo: Pontevedra, 20 de outubro de 2018]*. A Coruña: Real Academia Galega – Deputación de Pontevedra (Sección de Lingua / Seminario de Onomástica), 2018, pp. 187-209.

FERREIRA PRIEGUE, Elisa, «O desenvolvemento da actividade pesqueira dende a Alta Idade Media ó século XVII», en FERNÁNDEZ CASANOVA, C. (coord.), *Historia da pesca en Galicia*, Santiago de Compostela: Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico (Biblioteca de Divulgación. Serie Galicia, 24), 1998, pp. 51-86.

FERRO COUSELO, Jesús, «Monjes y eremitas en las riberas del Miño y del Sil», *Bracara Augusta: revista cultural de regionalismo e história da Câmara Municipal de Braga* 21, fascs. 47-50 (1967) [Monográfico: *Actas do*



*Congresso de Estudos da comemoração do XIII centenário da morte de S. Frutuoso. Tomo I*], pp. 199-214.

FIERRO, Maribel; GARCÍA FITZ, Francisco (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Estudios árabes e islámicos. Monografías, 15), 2008.

FINLEY, Moses I., «Was Greek Civilization Based on Slave Labour?», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 8 (1959), pp. 145-164. (Reimp. en FINLEY, M.I. (ed.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960, pp. 53-72).

— (ed.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960.

— «Between Slavery and Freedom», *Comparative Studies in Society and History* 6, Issue 3 (1964), pp. 233-249.

— *Esclavitud antigua e ideología moderna* (trad. A. Prometeo-Moya). Barcelona: Crítica, 1982. [*Ancient Slavery and Modern Ideology*, London: Chatto & Windus, 1980].

— *Ancient Slavery and Modern Ideology* (Expanded Edition Ed. by Brent D. Shaw). Princeton: Marcus Wiener Publishers, 1998.

— «Slavery and the Historians», en FINLEY, M.I., *Ancient Slavery and Modern Ideology* (Expanded Edition Ed. by Brent D. Shaw). Princeton: Marcus Wiener Publishers, 1998, pp. 285-309. [Ed. orixinal en *Histoire Sociale / Social History* 12, núm. 24 (Nov., 1979), pp. 247-61].

FLETCHER, Richard A., *A vida e o tempo de Diego Xelmírez* (trad. H. Monteagudo e M<sup>a</sup>. X. Lema). Vigo: Galaxia (Ensaio e Investigación, 18), 1993. [*St. James Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*. Oxford: University, 1984]

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (trad. A. Garzón del Camino). Buenos Aires: Siglo XXI (Nueva Criminología y Derecho), 2003. [*Surveiller et punir*. París: Gallimard, 1975; 1<sup>a</sup> ed. cast.: 1976].

FOURACRE, Paul, «Eternal light and earthly needs: practical aspects of the development of Frankish immunities», en DAVIES, W., FOURACRE, P. (eds.),

*Property and Power in the Early Middle Ages*, Cambridge: University Press, 1995, pp. 53-81.

FOSSIER, Robert, *La Terre et les hommes en Picardie, jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris : Beatrice-Nauwelaerte (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris-Sorbonne. Recherches, 48), 1968.

— *Historia del campesinado en el occidente medieval (Siglos XI-XIV)*. Barcelona: Crítica, 1985. [*Paysans d'Occident (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984].

FREEDMAN, Paul, *The Origins of Peasant Servitude in Medieval Catalonia*. Cambridge: University Press (Cambridge Iberian and Latin American Studies), 1991.

— «La servidumbre catalana y el problema de la revolución feudal», *Hispania. Revista española de Historia* 56, núm. 193 (1996), pp. 425-446.

— *Images of the Medieval Peasant*. Stanford, California: Stanford University Press (Figurac: Reading Medieval Culture), 1999.

— «Siervos, campesinos y cambio social», en *Señores, siervos, vasallos en la Alta Edad Media. (Actas de la XXVIII Semana de Estudios Medievales de Estella. 16 al 20 de julio de 2001)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 2002, pp. 127-146.

FREIRE CAMANIEL, José, *El monacato gallego en la alta Edad Media*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza (Galicia Histórica: Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento»), 2 vols, 1998.

*Galicia en la Edad Media. Actas del Coloquio de Santiago de Compostela, La Coruña, Pontevedra, Vigo, Betanzos. 13-17, julio 1987*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, 1990.

GALT, Anthony, «Does the Mediterraneanist dilemma have straw horns?», *American Ethnologist: The Journal of the American Society Ethnological Society* 12/2 (1985), pp. 369-71.

GARCÍA ÁLVAREZ, Manuel Rubén, «El obispado de Orense durante el siglo X», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 14, fasc. 44 (1959), pp. 281-312.

— *Galicia y los gallegos en la Alta Edad Media: Demografía*. Santiago de Compostela: Pico Sacro (Biblioteca de Bolsillo, 2), 2 vols., 1975.

- «Gutier e Ilduara, padres de San Rosendo», *Boletín Auriense* 7 (1977) [Milenario de San Rosendo], pp. 119-153.

GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUÍZ DE AGUIRRE, José Ángel, *El dominio del monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X al XIII). Introducción a la historia rural de Castilla altomedieval*. Salamanca: Universidad (Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras, 59), 1969.

- «La serna, una etapa del proceso de ocupación y explotación del espacio», *En la España Medieval* 1 (1980) [*Estudios dedicados al profesor D. Julio González González*], pp. 115-128.
- *La sociedad rural en la España medieval*. Madrid: Siglo XXI, 1988.
- «Señores, siervos y vasallos en la Europa altomedieval», en *Señores, siervos, vasallos en la Alta Edad Media. (Actas de la XXVIII Semana de Estudios Medievales de Estella. 16 al 20 de julio de 2001)*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 2002, pp. 15-73.

GARCÍA DE VALDEAVELLANO, Luis, «La cuota de libre disposición en el derecho hereditario de León y Castilla en la alta edad media», *Anuario de Historia del Derecho Español* 9 (1932), pp. 129-176.

- «Economía natural y monetaria en León y Castilla durante los siglos IX, X y XI (Notas para la historia económica de España en la Edad Media)», *Moneda y Crédito: Revista de Economía*, 10 (1944), pp. 28-46.
- «La moneda y la economía de cambio en la Península Ibérica desde el siglo IV hasta mediados del siglo XI», *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 8 (1961) [Monográfico: *Moneta et scambi nell'Alto Medioevo. 21-27 aprile 1960*], pp. 203-230.
- «El “renovo”. Notas y documentos sobre los préstamos usurarios en el reino astur-leonés (siglos X-XI)», *Cuadernos de Historia de España*, 57-58 (1973), pp. 408-448.
- *Curso de Historia de las Instituciones españolas. De los orígenes al final de la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente (Biblioteca de la Revista de Occidente, 6), 4ª Ed., 1975.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Jesús, *Organización del espacio y economía rural en la España atlántica*. Madrid: Siglo XXI (Economía y demografía), 1975.

GARCÍA FITZ, Francisco, «¿De exterminandis sarracenis? El trato dado al enemigo musulmán en el reino de Castilla-León durante la plena Edad Media», en FIERRO, M.; GARCÍA FITZ, F. (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Estudios árabes e islámicos. Monografías, 15), 2008, pp. 113-166.

GARCÍA-GALLO DE DIEGO, Alfonso, *Las instituciones sociales en España en la Alta Edad Media (siglos VIII-XII)*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1945. [Reimp. en ed. facs. coa obra *El hombre y la tierra en la Edad Media asturleonense* do mesmo autor en: Barcelona, El Albir (Biblioteca de Historia Hispánica. Estudios Sociales, 3), 1981].

— *El origen y la evolución del derecho*. Madrid: Artes Gráficas y Ediciones, 6ª ed., 1975. [NOTA: é o tomo I do *Manual de Historia del Derecho Español*].

— *Manual de Historia del Derecho Español*. Madrid: Artes Gráficas y Ediciones, 2 vols., 6ª ed., 1975.

GARCÍA GONZÁLEZ, Juan José, «Rentas en trabajo en San Salvador de Oña: las sernas (1011-1550)», *Cuadernos Burgaleses de Historia Medieval* 1 (1984), pp. 119-194.

GARCÍA LEAL, Alfonso, «Los condes Fruela Muñoz y Pedro Flaínez: la formación de un patrimonio señorial», *Anuario de Estudios Medievales (AEM)* 36-1 (2006), pp. 1-110.

GARNSEY, Peter D. A., *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press (The W. B. Stanford Memorial Lectures), 1996.

GAUTIER DALCHE, Jean, «Les sarrasins du monastere de Sobrado», en *Minorites et marginaux en Espagne et dans le midi de la France (VI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)* [Actes du Colloque de Pau, 27-29 mai 1984], Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, Université de Pau et des Pays de l'Adour - Département de Recherches «Pyrenaica» (Collection de la Maison des Pays Iberiques, 23), 1986, pp. 71-94.

GENNEP, Arnold van, *Los ritos de paso* (trad. J. Aranzadi). Madrid: Alianza (El libro de bolsillo. Ciencias Sociales: Antropología), 2008. [*Les rites de passage*, Paris: Émile Nourry, 1909].

GERALDES FREIRE, José, «Crítica textual de Latim Medieval. 3. Livro Preto, nº 360 (A.D. 867-912)», *Humanitas*, 33-34 (1981-1982): Faculdade de Letras da Univ. de Coimbra, pp. 247-251.

GODELIER, Maurice, *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas* (trad. J. M. Castillo). Barcelona: Laia, 1977. [*Sur les sociétés précapitalistes*. París: Editions Sociales, 1970].

— «Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las que no hay que vender ni dar sino que hay que guardar. Una reevaluación crítica del ensayo sobre el don de Marcel Mauss», *Hispania. Revista española de Historia*, 60, núm. 204 (2000), pp. 11-26. (Reimp. en MORENO FELIÚ, *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*. Madrid: UNED, 2011, pp. 169-184).

GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Raúl, «Esclavitud y dependencia personal en el país asturleonés (siglos IX-XIII)», *Medievalismo* 27 (2017), pp. 159-205. [Disponible online (consulta: 18-outubro-2018): <<http://dx.doi.org/10.6018/medievalismo.27.310631>>]

GONZÁLEZ PAZ, Carlos Andrés, «Sarracenos, moros, mudéjares y moriscos en la Galicia medieval», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 51, fasc. 117 (2004), pp. 281-312.

GONZÁLEZ VÁZQUEZ, Marta; PÉREZ RODRÍGUEZ, Francisco J. (1995), «El sistema antroponímico en Galicia. Tumbo del monasterio de Samos. Siglos VIII al XII», en MARTÍNEZ SOPENA, P. (coord.), *Antroponimia y Sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*. Valladolid: Universidad de Valladolid e Universidade de Santiago de Compostela (Historia y Sociedad, 46), 1995, pp. 49-71.

GOODY, Jack, *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*. Valencia: Universitat-PUV (Història), 2009. [*The Development of the family and marriage in Europe*. Cambridge: University Press, 1983].

— *La familia europea. Ensayo histórico-antropológico* (trad. A. Desmonts). Barcelona: Crítica (La construcción de Europa), 2001. [*The European Family. An Historico-Anthropological Essay*. Oxford: Blackwell, 2000].

— *El robo de la Historia* (trad. R. Vázquez Ramil). Madrid: Akal (Akal Universitaria. Serie Interdisciplinar), 2011. [*The Theft of History*. Cambridge: University Press, 2006].

GRABOWSKI, Antoni, «Eunuch between economy and philology. The case of *carzimasium*», *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge* 127/1 (2015). Online (consulta: 27-dec-2018): <<http://journals.openedition.org/mefrm/2408>> (DOI: 10.4000/mefrm.2408).

GRONDEUX, Anne «Les néologismes en *per-* en latin médiéval», *ALMA (Archivum Latinitatis Medii Aevi)*, *Bulletin Du Cange* 63 (2005), pp. 181-195.

HAMMER, Carl I., *A Large-Scale Slave Society of the Early Middle Ages. Slaves and Their Families in Early Medieval Bavaria*. Aldershot: Ashgate, 2002.

HEERS, Jacques, *Esclavos y sirvientes en las sociedades mediterráneas durante la Edad Media*. Valencia: Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació (Estudios Universitarios, 36), 1989. [*Esclaves et domestiques au Moyen Âge dans le monde méditerranéen*. Paris: Fayard, 1981].

HERLIHY, David, *Opera muliebria. Women and Work in Medieval Europe*. Filadelfia: Temple University Press, 1990.

- «The Making of the Medieval Family: Symmetry, Structure, and Sentiment», en HERLIHY, D., *Women, Family and Society in Medieval Europe. Historical Essays, 1978-1991*, Providence: Berghahn Books, 1995, pp. 133-153. [Ed. orixinal en: *Journal of Family History* 8 (1983), pp. 116-130].
- «Making Sense of Incest: Women and the Marriage Rules of the Early Middle Ages», en HERLIHY, D., *Women, Family and Society in Medieval Europe. Historical Essays, 1978-1991*, Providence: Berghahn Books, 1995, pp. 96-109. [Ed. orixinal en: BACHRACH, B.S.; NICHOLAS, D. (eds.), *Law, Custom, and the Social Fabric in Medieval Europe. Essays in Honor Bryce Lyon*. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, Western Michigan University (Studies in Medieval Culture, 28), 1990, pp. 1-16].

HERZFELD, Michael, «Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems», *Man, New Series* 15/2 (Xuñ., 1980), pp. 339-351. Online(consulta: 6-maio-2019): <<http://www.jstor.org/stable/2801675>>.

- «The horns of the Mediterraneanist dilemma», *American Ethnologist: The Journal of the American Society Ethnological Society* 11/3 (1984), pp. 439-454.



HILTON, Rodney, *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381* (trad. A. Martínez Benito). Madrid: Siglo XXI (Historia de los Movimientos Sociales), 1978. [*Bond Men Made Free. Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*. Londres: Maurice Temple Smith, 1973].

HILTY, Gerold, «La herencia visigótica en el léxico de la Península Ibérica», en KISS, S.; MONDIN, L.; SALVI, G. (eds.), *Latin et langues romanes. Études de linguistique offertes à József Herman à l'occasion de son 80ème anniversaire*, Tübingen: Niemeyer, 2005, pp. 473-480.

HOPKINS, Keith, «Slavery in Classical Antiquity», en DE REUCK, Anthony; KNIGHT, Julie (eds.), *Caste and Race: Comparative Approaches*. London: J. & A. Churchill (Ciba Foundation), 1967, pp. 166-177.

IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.), *La familia en la Edad Media. XI Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2001.

ISLA FREZ, Amancio, «Ensayo de historiografía medieval. El Cronicón Iriense», *En la España Medieval* 4 (1984) ["Estudios dedicados al profesor D. Angel Ferrari Nuñez", vol. 1], pp. 413-431.

— «Las relaciones de dependencia en la Galicia altomedieval: el ejemplo de la *incomuniación*», *Hispania. Revista española de Historia*, 44, núm. 156 (1984), pp. 5-18.

— *La sociedad gallega en la Alta Edad Media*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Biblioteca de Historia, 12), 1992.

— «El *officium palatinum* visigodo. Entorno regio y poder aristocrático», *Hispania* 62/3 (2002), pp. 823-847.

— *La Alta Edad Media. Siglos VIII-XI*. Madrid: Síntesis (Historia de España. 3er Milenio, 7), 2002.

— «La pervivencia de la tradición legal visigótica en el reino asturleonés», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41-2 (2011), pp. 75-86. On-line (consulta: 17-08-2020): <<http://journals.openedition.org/mcv/4022>>.

JUNQUERA RUBIO, Carlos, «El honor y el valor: consideraciones sobre estos conceptos en la Ribera del Órbigo (León)», en *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial* 29, n. 74 (1989), pp. 71-90.



KERBO, Harold R., *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clase en perspectiva histórica, comparada y global* (trad. M<sup>a</sup>. T. Casado). Madrid: McGraw-Hill, 5<sup>a</sup> ed., 2003. [*Social Stratification and Inequality. Class conflict in historical, comparative and global perspective*, McGraw-Hill, 2002].

KING, Paul David, *Derecho y sociedad en el reino visigodo* (Trad. M. Rodríguez Alonso). Madrid: Alianza, 1981 [*Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972].

KOPYTOFF, Igor; MIERS, Suzanne, «African “Slavery” as an Institution of Marginality», en KOPYTOFF, Igor; MIERS, Suzanne (eds.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1977, pp. 3-81.

— (eds.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1977.

KOSTO, Adam J., «*Sicut mos esse solet*: documentary practices in Christian Iberia, c. 700-1000», en BROWN, Warren; COSTAMBEYS, Marios; INNES, Mathew; KOSTO, Adam (eds.), *Documentary Culture and the Laity in the Early Middle Ages*, Cambridge: University Press, 2013, pp. 259-282.

KOUZNETSOVA, Lidia «Antroponimia medieval privativa de la Península Ibérica», en KREMER, Dieter (ed.), *Onomástica galega: con especial consideración da situación prerromana: actas do primeiro Coloquio de Trier, 19 e 20 de Maio de 2006*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico (Verba: Anuario Galego de Filoloxía. Anexo, 58), 2007, pp. 135-147.

KREMER, Dieter, «Voltando às “genealogias” da Galícia medieval», en ÁLVAREZ, R. e SANTAMRINA, A. (eds.), *(Dis)cursos da escrita. Estudos de filoloxía galega ofrecidos en memoria de Fernando R. Tato Plaza*, A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, Instituto da Lingua Galega (Biblioteca Filolóxica Galega), 2004, pp. 313-428.

LAGUZZI, María del Pilar, «El precio de la vida en Portugal durante los siglos X y XI», *Cuadernos de Historia de España*, 5 (1946), pp. 140-147.

LALIENA CORBERA, Carlos, «Documentos sobre la servidumbre en la sociedad navarro-aragonesa del siglo XI», *Príncipe de Viana* 58, núm. 211 (1997), pp. 371-392.

- «Honor, vergüenza y status en las familias serviles del Pirineo central en la Edad Media», en IGLESIA DUARTE, J. I. de la (coord.), *La familia en la Edad Media. XI Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000)*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2001, pp. 179-208.
  - *Siervos medievales de Aragón y Navarra en los siglos XI-XIII*. Zaragoza: Prensas de la Universidad (Ciencias Sociales, 89), 2012.
- LARREA, Juan José, «Esclavitud y servidumbre en el debate sobre la mutación feudal», *Historiar* 4 (2000), pp. 52-65.
- «Construir iglesias, construir territorio: las dos fases altomedievales de San Román de Tobillas (Álava)», en LÓPEZ QUIROGA, J.; MARTÍNEZ TEJERA, A. M.; MORÍN DE PABLOS, J. (eds.), *Monasteria et territoria. Élités, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*. [Actas del III Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la Península Ibérica. Madrid-UAM, 18-20 de diciembre de 2006], Oxford: BAR, John and Erica Hedges (International Series: Archaeopress, S1720; Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe (400-1000 A.D.). Conference proceedings, 2), 2007, pp. 321-336.
  - «De la invisibilidad historiográfica a la apropiación del territorio: aldeas y comunidades en la España cristiana (siglos X y XI)», en IGLESIA DUARTE, J. I. (coord.), *Cristiandad en Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de estudios medievales (Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2007)*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos (Actas), 2008, pp. 169-207.
- LAURANSON-ROSAZ, Christian, «La “Mutación Feudal”: una cuestión controvertida», *Historiar* 4 (2000), pp. 12-31.
- LAUWERS, Michel, *O nascimento do cemitério: Lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval* (trad. R.M.G. della Torre). Campinas [BR]: Unicamp, 2015. [*Naissance du cimetière: Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. París: Aubier, 2005].
- LEACH, Edmund, «Caste, Class and Slavery», en DE REUCK, Anthony; KNIGHT, Julie (eds.), *Caste and Race: Comparative Approaches*. London: J. & A. Churchill (Ciba Foundation), 1967, pp. 5-16.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco* (trad. M. T. Cevasco). Barcelona: Paidós (Básica, 3), 2ª ed. esp., 1998. [1ª ed. esp.: Buenos Aires, 1969. Ed. orixinal: *Les structures élémentaires de la parenté*. París, 1949].

LÉVY-BRUHL, Henri, «Théorie de l'esclavage», en FINLEY, M.I. (ed.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960, pp. 151-170. [Orixinalmente publicado como «Esquisse d'une théorie sociologique de l'esclavage à Rome», *Revue générale du droit, de la législation et de la jurisprudence en France et à l'étranger* 55 (1931), pp. 1-17].

LEWELLEN, Ted C., *Introducción a la antropología política. Nueva edición ampliada y puesta al día* (trad. F. J. Montero Vallas). Barcelona: Bellaterra (3ª Ed. Serie General Universitaria, 89), 2009. [*Political Anthropology: An Introduction* (3rd. Ed.), Westport, Connecticut: Praeger, 2003].

LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Antropología cultural de Galicia*, Madrid: Akal (Básica de Bolsillo, 90), 4ª ed., 2004 [1ª edición: 1979].

LÓPEZ ALSINA, Fernando, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, 2ª ed., 2013. [1ª edición: 1988].

— «Millas *in giro ecclesie*: el ejemplo del monasterio de San Julián de Samos», *Estudos Medievais*, 10 (1993), pp. 159-187.

— «El encuadramiento eclesiástico como espacio de poder: de la parroquia al obispado», en IGLESIA DUARTE, J. I. de la (coord.); MARTÍN RODRÍGUEZ, J. L. (dir.), *Los espacios de poder en la España medieval. XII Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2001)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos (Actas), 2002, pp. 425-457.

— «De Santa Eulalia de Iria Flavia a Santiago de Padrón: la transformación medieval», en DÍAZ Y DÍAZ, Manuel Cecilio (dir. coord.); DOMÍNGUEZ GARCÍA, Manuela (coord.); DÍAZ DE BUSTAMANTE, Mercedes (coord.), *Escritos dedicados a José María Fernández Catón*, León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 100), 2 vols., 2004, tomo II, pp. 819-868.

LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, Pedro M., *La dependencia política y económica de los libertos en el alto Imperio Romano: el ejemplo de Ostia*. Madrid:

Universidad Complutense-Facultad de Geografía e Historia-Dpto. de Historia Antigua (Col. Tesis Doctorales, 197/92), 1992.

LÓPEZ CARREIRA, Anselmo, *A cidade medieval galega*. Vigo: A Nosa Terra (Historia de Galicia. Monografías), 1999.

LÓPEZ COSTAS, Olalla, *Antropología de los restos óseos humanos de Galicia: estudio de la población romana y medieval gallega*. Granada: Universidad (Tesis Doctoral), 2012. Online: <<http://hdl.handle.net/10481/26379>> (consulta: 25-abr-2019).

LÓPEZ FERREIRO, Antonio, *Fueros municipales de Santiago y de su tierra*. Santiago de Compostela: imp. Seminario C. Central, 2 vols, 1895.

— *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela: Imp. y Enc. del Seminario Conciliar Central, 11 vols., 1898-1909.

LÓPEZ PEREIRA, Xosé Eduardo, *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva. Martiño de Braga: «De correctione rusticorum»*. A Coruña: Universidade, Servicio de Publicacións (Monografías, 39), 1996.

LÓPEZ SALAS, Estefanía, «El papel del clero regular en la ordenación del paisaje. El caso del monasterio de San Julián de Samos», *Hispania Sacra* 69 (2017), pp. 19-29.

LÓPEZ SANGIL, José Luis, *A nobreza altomedieval galega. A familia Fróilaz-Traba*. Noita: Toxosoutos (Trivium, 8), 2005.

LORENZO FERNÁNDEZ, Xaquín, «La iglesia prerrománica de San Martiño de Pazó», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 20, nº 61 (1965), pp. 180-192.

LORING GARCÍA, María Isabel, «Sistemas de parentesco y estructuras familiares en la Edad Media», en IGLESIA DUARTE, J. I. de la (coord.), *La familia en la Edad Media. XI Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000)*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2001, pp. 13-38.

LUCENA SALMORAL, Manuel, *Leyes para esclavos. El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*, obra incluida en ANDRÉS-GALLEGO, J. (coord.), *Nuevas aportaciones a la historia jurídica de Iberoamérica*. [CD-ROM], Madrid: Fundación Histórica Tavera – Digibis – Fundación Hernando de Larramendi (Proyectos Históricos Tavera, 1), 2000.

LUKASZEVICZ, Adam, «De Scлавinis et sclavisj» , *Dialogues d'histoire ancienne* 24-2 (1998), pp. 129-135.

MAGNOU-NORTIER, Elisabeth, «*Servus – Servitium*: une enquête a poursuivre», en *Media in Francia... Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner, à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire par ses amis et collègues français*, Maulévrier, Anjou: Hérault, 1989, pp. 269-284.

MARGULIS, Jennifer, «Theories of Slavery», en RODRÍGUEZ, J. P., *Chronology of World Slavery*, Santa Barbara, California: ABC Clio, 1999, pp. 4-5.

MARIÑO VEIRAS, Dolores, *Señorio de Sta. María de Meira (s. XII-XVI). Espacio rural, régimen de propiedad y régimen de explotación en la Galicia medieval*. A Coruña: Nos, 1983.

MARLASCA MARTÍNEZ, Olga, «El préstamo de géneros en la sociedad romana, visigoda y en algunos reinos cristianos de la Alta Edad Media», *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, 12 (2008), pp. 599-613.

MARQUES, André Evangelista, *O casal. Uma unidade de organização social do espaço no Entre-Douro-e-Lima (906-1200)*. Noia: Toxosoutos (Serie Trivium, 26), 2008.

— *Da representação documental à materialidade do espaço. Território da diocese de Braga (séculos IX-XI)*. CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço, Memória»; Afrontamento (Teses Universitárias, 6), 2014. [Disponible on-line: <<http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id024id1538&sum=sim>> (consulta: 28-setembro-2018)].

MARTÍN, José Luís, «Campesinos vasallos de la iglesia de Zamora», *Estudis d'Historia Agraria* 1 (1978), pp. 85-97.

— «El proceso de institucionalización del modelo matrimonial cristiano», en IGLESIA Duarte, J. I. de la (coord.), *La Familia en la Edad Media. XI Semana de Estudios Medievales. (Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000)*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2001, pp. 151-178.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo, «Las instituciones del reino astur a través de los diplomas (718-910)», *AHDE*, 33 (1965), pp. 59-169.

- «Los fueros leoneses: 1017-1336», en *El reino de León en la alta Edad Media: 1. Cortes, concilios y fueros*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 48), 1988, pp. 283-352.
- *Alfonso VI. Señor del Cid, conquistador de Toledo*. Madrid: Temas de Hoy (Historia), 2003.
- «Terminología jurídica en la documentación del Reino de León. Siglos IX-XI», en *Orígenes de las lenguas romances en el Reino de León. Siglos IX-XI [Congreso internacional, León, 15-18 octubre 2003]. Volumen I*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 103), 2004, pp. 229-272.
- MARTÍNEZ SOPENA, P. (coord.), *Antroponimia y Sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*. Valladolid: Universidad de Valladolid e Universidade de Santiago de Compostela (Historia y Sociedad, 46), 1995.
- MARX, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858* (ed. J. Aricó, M. Murmis e P. Scaron [trad.]). Madrid: Siglo XXI, 3 vols., 20ª ed. 2007 (1ª ed. cast. 1971-1976). [*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (rohentwurf) 1857-1858*. Berlín: Dietz Verlag, 1953]
- ; HOBSBAWN, Eric John, *Formaciones económicas precapitalistas* (trad. G. Ortiz, J. Pérez Royo e W. Rocés). Barcelona: Crítica (Estudios y Ensayos. Serie General, 58), 1979. [*Pre-Capitalist Economic Formations*. Londres: Lawrence and Wishart, 1965].
- MARZAL PALACIOS, Francisco Javier, *La esclavitud en Valencia durante la Baja Edad Media (1375-1425)*. Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2006.
- MATTOSO, José, *A nobreza medieval portuguesa. A família e o poder*. Lisboa: Estampa (Imprensa Universitária, 19), 1981.
- ; KRUS, Luís; ANDRADE, Amélia, *O castelo e a Feira. A Terra de Santa Maria nos séculos XI a XII*. Lisboa: Estampa (Imprensa Universitária, 74), 1989.



MAZO KARRAS, Ruth, *Slavery and Society in Medieval Scandinavia*. New Haven and London: Yale University Press (Yale Historical Publications, 135), 1988.

MCREAVY, L. L., «The Sunday Repose from Labour. An historico-theological examination of the notion of servile work. (From the era of the apostles to the advent of Charlemagne)», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 12/2 (1935), pp. 291-323.

MEILLASSOUX, Claude, *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y dinero* (trad. de Rafael Molina). México: Siglo Veintiuno, 1990. [*Anthropologie de l'esclavage*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988].

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Cantar de mio Cid. Texto, gramática y vocabulario*. Madrid: Espasa-Calpe (Obras Completas de R. Menéndez Pidal, 3-5), 3 vols., 5ª ed., 1976-1980. [Vol. 1: *Crítica del Texto. Gramática*; Vol. 2: *Vocabulario*; Vol. 3: *Texto del cantar y adiciones*].

MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María, «Ruptura social e implantación del feudalismo en el noroeste peninsular (ss. VIII-X)», *Studia Historica. Historia Medieval* 3 (1985), pp. 7-32.

— «Transformaciones del poder y fiscalidad en la alta Edad Media», en DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz; MARTÍN VISO, Iñaki (eds.), *Between taxation and rent. Fiscal problems from Late Antiquity to Early Middle Ages = Entre el impuesto y la renta. Problemas de la fiscalidad tardoantigua y altomedieval*. Bari: Edipuglia (Munera, 32), 2011, pp. 305-326.

MONTANOS FERRÍN, Emma, *La familia en la alta Edad Media española*. Pamplona: EUNSA, Universidad de Navarra, 1980.

MOR, Carlo Guido, «La “manumissio in ecclesia”», *Rivista di Storia del Diritto Italiano* 1, fasc. 1 (1928), pp. 80-150.

MORALEJO ÁLVAREZ, Serafin, «Pazo de Xelmírez. Refectorio», en *O Pórtico da Gloria e o seu Tempo. Catálogo da exposición conmemorativa do VIII centenario da colocación dos dinteis do Pórtico da Gloria da catedral de Santiago de Compostela*. [Santiago, do 16 de setembro ó 17 de novembro de 1988]. A Coruña: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura e Deportes, Comisión organizadora dos Actos Conmemorativos do VIII Centenario, 1988, pp. 50-51.



- MORALES ROMERO, Eduardo, *Os viquingos en Galicia* (trad. J.L. Blanco Valdés). Santiago de Compostela: Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico (Biblioteca de Divulgación. Serie Galicia, 20), 1997.
- MORENO FELIÚ, Paz Sofía, *¿El dinero?* Barcelona: Anthropos (Cuadernos A de Antropología, 11), 1991.
- *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2011.
- MUÑOZ GARCÍA, Ángel, «La condición del hombre en la Edad Media: ¿siervo, esclavo, o qué?», *Revista de Filosofía*, 57 (2007), pp. 115-142.
- MUÑOZ Y ROMERO, *Del estado de las personas en los Reinos de Asturias y León en los primeros siglos posteriores a la invasión de los árabes*. Madrid: Imprenta de D. G. Hernando, 2ª ed., 1883.
- NIEBOER, Herman Jeremias, *Slavery as an Industrial System. Ethnological Researches*. A Haia: Martinus Nijhoff, 1900. [Ed. facsímile: New York: Cambridge University Press (Cambridge Library Collection), 2010].
- ORLANDIS, José (1971), «“Traditio corporis et animae”. Laicos y monasterios en la Alta Edad Media española», en ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona: Universidad de Navarra, Instituto de Historia de la Iglesia, 1971, pp. 217-378
- PALLARES MÉNDEZ, Mª Carmen, «Los Cotos como marco de los Derechos Feudales en Galicia durante la Edad Media (1100-1500)», *Liceo Franciscano*, 31, nºs 91-93 (1978) [*Galicia rural: La tierra y el hombre. Marco de relación*], pp. 201-225.
- *El monasterio de Sobrado: un ejemplo del protagonismo monástico en la Galicia medieval*. A Coruña: Diputación Provincial, 1979.
- *Ilduara, una aristócrata del siglo X*, Sada-A Coruña: Ediciós do Castro, Publicacións do Seminario de Estudos Galegos (Galicia Medieval. Estudos, 4), 2ª ed., 2004.
- «Urraca de León y su familia. La parentela como obstáculo político», en TRILLO SAN JOSÉ, C. (ed.), *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*. Granada: Universidad (Biblioteca de Bolsillo, 27), 2004, pp. 69-103.

- *Historia das mulleres en Galicia. Idade Media*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Secretaría Xeral de Igualdade; A Lama, Pontevedra: Nigratrea, 2011.
- ; PÉREZ RODRÍGUEZ, Francisco Javier; GONZÁLEZ, Marta; VAQUERO DÍAZ, M<sup>a</sup> Beatriz, «La Tierra de Santiago, espacio de poder (siglos XII-XIII)», *Semata* 4 (1992) [*Poder y Sociedad en la Galicia Medieval*], pp. 133-174.
- ; PORTELA SILVA, Ermelindo, «Aproximación al estudio de las explotaciones agrarias en Galicia en los siglos IX-XII», en *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas: Tomo II. Historia Medieval*, Santiago de Compostela: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Facultad de Geografía e Historia, 1975, pp. 95-113.
- ; PORTELA SILVA, Ermelindo, «Elementos para el análisis de la aristocracia altomedieval de Galicia: parentesco y patrimonio», *Studia Historica. Historia Medieval* 5 (1987), pp. 17-32.
- ; PORTELA SILVA, Ermelindo, *De Galicia en la Edad Media. Sociedad, Espacio y Poder*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Relacións Institucionais e Portavoz do Goberno, 1993.
- ; PORTELA SILVA, Ermelindo, «Revueltas feudales en el Camino de Santiago. Compostela y Sahagún», en RUIZ DE LA PEÑA, J. I. (coord), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media. Actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, Oviedo: Principado de Asturias – Servicio de Publicaciones, Consejería de Educación Cultura, Deportes y Juventud, 1993, pp. 313-333.
- ; PORTELA SILVA, Ermelindo, «El sistema de las mujeres en la Galicia medieval. Tumbos de Sobrado», en CASTRO, F. X.; DE JUANA, J. (eds.), *A muller na historia de Galicia*. Ourense: Deputación Provincial (IX Xornadas de Historia de Galicia), 1995, pp. 43-65.
- ; PORTELA SILVA, Ermelindo, «El sistema antroponímico en Galicia. Tumbos del monasterio de Sobrado. Siglos IX a XIII», en MARTÍNEZ SOPENA, P. (coord.), *Antroponimia y Sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*. Valladolid: Universidad de Valladolid e Universidade de Santiago de Compostela (Historia y Sociedad, 46), 1995, pp. 21-47.

- ; PORTELA SILVA, Ermelindo, «De la villa del siglo IX a la aldea del siglo XIII. Espacio agrario y feudalización en Galicia», *Asturiensia Medievalia* 8 (1995-1996), pp. 47-69.
  - ; PORTELA SILVA, Ermelindo, «La villa por dentro. Testimonios galaicos de los siglos X y XI», *Studia Historica. Historia Medieval* 16 (1998), pp. 13-43.
  - ; PORTELA SILVA, Ermelindo, «Los nombres de los siervos. Tumbos del monasterio de Sobrado», en KREMER, D. (ed.), *Homenaxe a Ramón Lorenzo*, Vigo: Galaxia (Publicacións do Centro de Documentación de Galicia da Universidade de Trier, 1), 1998, Tomo 1, pp. 455-474.
  - ; PORTELA SILVA, Ermelindo, *La reina Urraca*, Donostia-San Sebastián: Nerea (Serie Media, 21), 2006.
  - ; PORTELA SILVA, Ermelindo, *De Xelmírez aos Irmandiños: a Galicia feudal (séculos XII-XV). Volume 2: O encadramento social e a loita polo poder*. A Coruña: La Voz de Galicia (R. BARREIRO e R. VILLARES (coords.)), *A Gran Historia de Galicia*, tomo 5, vol. 10), 2007.
  - ; PORTELA SILVA, Ermelindo, «El lugar de los campesinos. De repobladores a repoblados», en RODRÍGUEZ LÓPEZ, A. (ed.), *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor*, Valencia: Universitat, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Publicacions Universitat de València, PUV), 2007, pp. 59-87.
- PANERO, Francesco, «Schiavi, servi e *homines alterius* nelle città e nelle campagne dell'Italia centro-settentrionale (secoli IX-XII)», en *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Settimane di studi, 56), 2009, vol. 2, pp. 897-973.
- PASTOR DE TOGNERY, Reyna, «Ganadería y precios: consideraciones sobre la economía de León y Castilla (siglos XI-XIII)», *Cuadernos de Historia de España*, 35 (1962), pp. 37-55.
- *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*. Madrid: Siglo XXI (Historia de los Movimientos Sociales), 1980.
  - «Consenso y violencia en el campesinado feudal», *En la España Medieval* 9 (1986) [Exemplar dedicado: En memoria de Claudio Sánchez-Albornoz (II)], pp. 731-742.

- «Poder y familia en la sociedad foral gallega. Aproximación a su estudio, siglos XIII y XIV», en PASTOR, R. (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Biblioteca de Historia, 1), 1990, pp. 171-201.
  - (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Biblioteca de Historia, 1), 1990.
  - «Diferenciación, movilidad social y redes de relaciones en grupos intermedios inferiores. Comunidades campesinas y foreros en el monasterio de Oseira, siglo XIII», en PASTOR, R. et al. *Transacciones sin mercado: instituciones, propiedad y redes sociales en la Galicia monástica. 1200-1300*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Biblioteca de Historia, 36), 1999, pp. 193-244.
  - «Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones», en TRILLO SAN JOSÉ, C. (ed.), *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, Granada: Universidad (Biblioteca de Bolsillo, 27), 2004, pp. 31-68.
  - et alii, *Transacciones sin mercado: instituciones, propiedad y redes sociales en la Galicia monástica. 1200-1300*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Biblioteca de Historia, 36), 1999.
- PASTOR DÍAZ DE GARAYO, Ernesto, «Los testimonios escritos del sector meridional de Castilla (siglos X y XI). Ensayo de crítica documental», *Historia, Instituciones, Documentos*, 24 (1997), pp. 355-379.
- PATTERSON, Orlando, *Slavery and Social Death: A comparative Study*. Cambridge-Massachusetts, London-England: Harvard University Press, 1982.
- *La Libertad. La libertad en la construcción de la cultura occidental* (trad. O.L. Molina). Santiago de Chile: Andres Bello, 1993. [*Freedom. Freedom in the Making of Western Culture*, New York: Basic Books, 1991].
- PELTERET, David Anthony Edgell, «Two old English lists of serfs», *Medieval Studies* 48 (1986), pp. 470-513.

— *Slavery in early Mediaeval England. From the reign of Alfred until the twelfth century*. Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 2001 [1st published in 1995].

PEÑA BOCOS, Esther, *La atribución social del espacio en la Castilla altomedieval. Una nueva aproximación al feudalismo peninsular*. Santander: Universidad de Cantabria – Servicio de Publicaciones (Serie Universitaria, 11); Asamblea Regional de Cantabria, 1995.

PEÑA PÉREZ, Francisco Javier, «Los orígenes del feudalismo en Castilla: panorama historiográfico», *Historiar* 4 (2000), pp. 32-51.

PÉREZ-PRENDES Y MUÑOZ DE ARRACO, José Manuel, «La potestad legislativa en el reino de León. Notas sobre el *Fuero* de León, el *Concilio* de Coyanza y las *Cortes* de León de 1188», en *El reino de León en la alta Edad Media: 1. Cortes, concilios y fueros*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 48), 1988, pp. 495-545.

PÉREZ RODRÍGUEZ, Francisco Javier, *Mosteiros de Galicia na Idade Media (séculos XII-XIV). Guía histórica*. Ourense: Deputación Provincial, 2008.

PERISTIANY, John George (ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea* (trad. M. García de la Mora). Barcelona: Labor (Nueva colección Labor, 89), 1968. [*Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Chicago-Londres: University of Chicago Press, 1966].

PIEL, Joseph M., «Nomes de “possessores” latino-cristiños na toponímia asturo-galego-portuguesa», *Biblos* 23.1 (1947), pp. 143-202.

— «Nomes de “possessores” latino-cristiños na toponímia asturo-galego-portuguesa (cont.)», *Biblos* 23.2 (1947), pp. 283-407.

PIPES, Daniel, «Mawlas: Freed Slaves and Converts in Early Islam», *Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies*, Vol. 1 (1980), pp. 132-177. [Reimp. en: WILLIS, J. R. (ed.), *Slaves and Slavery in Muslim Africa. Volume I: Islam and the Ideology of Enslavement*, London: Frank Cass, 1985, pp. 199-247].

PIRES, Hélio Fernando Vitorino, *Incursões Nórdicas no Ocidente Ibérico (844-1147). Fontes, História e Vestígios*. Lisboa: Universidade Nova, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (Tese de Doutoramento em

História Medieval), 2012. Disponible online [consulta: 20.11.2015]: <<http://run.unl.pt/handle/10362/7873>>.

PITT-RIVERS, Julian, «Honor y categoría social», en PERISTIANY, John G. (ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona: Labor (Nueva colección Labor, 89), 1968, pp. 21-75. (Reimp. en PITT-RIVERS, *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea* (trad. C. Manzano). Barcelona: Crítica, 1979, pp. 17-82).

— *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea* (trad. C. Manzano). Barcelona: Crítica, 1979. [*The Fate of Shechem, or The Politics of Sex. Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Londres: Cambridge University Press, 1977].

— «Epílogo: el lugar de la gracia en la antropología», en PITT-RIVERS, J.; PERISTIANY, J.G. (eds.), *Honor y gracia*, Madrid: Alianza (Universidad), 1993, pp. 280-321.

— ; PERISTIANY, John G., «Introducción», en PITT-RIVERS, J.; PERISTIANY, J.G. (eds.), *Honor y gracia*, Madrid: Alianza (Universidad), 1993, pp. 15-37.

— ; PERISTIANY, John G. (eds.), *Honor y gracia* (trad. P. Crespo). Madrid: Alianza, 1993. [*Honor and grace in anthropology*. Cambridge: University Press, 1992].

POLANYI, Karl, *La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. (Trad. G. Chailloux Laffita). México: Fondo de Cultura Económica FCE (Sección de Obras de Economía), 3ª ed., 2017. [*The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1944].

— «Aristóteles descubre la economía», en POLANYI, K.; ARENSBERG, C. W.; PEARSON, H. W. (eds.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor, 1976, pp. 111-141. [*Trade and Market in the Early Empires*. New York: The Free Press, 1957, pp. 65-94]. (Reimp. en MORENO FELIÚ, *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*. Madrid: UNED, 2011, pp. 45-73).

— «La economía como actividad institucionalizada», en POLANYI, Karl; ARENSBERG, Conrad W.; PEARSON, Harry W. (eds.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor, 1976, pp. 289-316. [*Trade and Market in the Early Empires*. New York: The Free Press, 1957, pp. 243-270]. (Reimp. en MORENO FELIÚ, *Entre las gracias y el*



- molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*. Madrid: UNED, 2011, pp. 207-233).
- ; ARENSBERG, Conrad W.; PEARSON, Harry W. (eds.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor, 1976. [*Trade and Market in the Early Empires*. New York: The Free Press, 1957].
- POLY, Jean-Pierre, *La Provence et la société féodale: (876-1166): contribution à l'étude des structures dites féodales dans le Midi*, Paris: Bordas (Études), 1976.
- ; BOURNAZEL, Eric, *El cambio feudal (siglos X al XII)* (trad. M. Rubió Lois). Barcelona: Labor (Nueva Clío. La historia y sus problemas, 16), 1983. [*La mutation féodale. X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980].
- PORTASS, Robert, «Rethinking the “small worlds” of tenth-century Galicia», *Studia Historica. Historia Medieval*, 31 (2013), pp. 83-103.
- PORTELA SILVA, Ermelindo, «La propiedad, el trabajo y los frutos de la tierra en la Galicia medieval (900-1300)», *Liceo Franciscano* 31, n<sup>os</sup> 91-93 (1978) [*Galicia rural: La tierra y el hombre. Marco de relación*], pp. 156-200.
- «Propiedad y formas de explotación de la tierra en la Galicia medieval», en ANES ÁLVAREZ, G. et al., *La economía agraria en la Historia de España. Propiedad, explotación, comercialización, rentas*. Madrid: Alfaguara, Fundación Juan March (Tesis Alfaguara. Historia), 1979, pp. 123-131.
- *La colonización cisterciense en Galicia (1142-1250)*. Santiago de Compostela: Universidad (Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela, 65), 1981.
- «La articulación de la sociedad feudal en Galicia», en *En torno al feudalismo hispánico. I Congreso de Estudios Medievales*, Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, 1989, pp. 331-339.
- (coord.), *Historia de la ciudad de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela: Concello, Consorcio de Santiago, Universidade de Santiago de Compostela, 2003.
- «El rey y los obispos. Poderes locales en el espacio galaico durante el periodo astur», en FERNÁNDEZ CONDE, F.J.; César GARCÍA DE CASTRO



- VALDÉS, C. (coords.), *Symposium Internacional Poder y Simbología en Europa, siglos VIII-X. [Actas del Symposium Internacional convocado en Oviedo, 22-27 de septiembre del 2008]*, Oviedo: Universidad – Servicio de Publicaciones, Ediciones Trea (Territorio, Sociedad y Poder, Revista de Estudios Medievales. Anejos, 2), 2009, pp. 215-226.
- *Diego Gelmírez (c. 1065-1140): el báculo y la ballesta*. Madrid: Marcial Pons Historia (Memorias y biografías), 2016.
- *Vid. también a entrada* PALLARES MÉNDEZ, M<sup>a</sup> Carmen (serie de trabajos en coautoría).
- PORTELLA, Jaume (coord.), «Dossier: Esclaus, serfs, pagesos. De l'esclavisme al feudalisme», *L'Avenç* 131 (Nov. 1989), pp. 21-49.
- PRIETO MORERA, Agustín, «El proceso en el reino de León a la luz de los diplomas», en *El Reino de León en la Alta Edad Media. II: Ordenamiento jurídico del Reino*, León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 49), 1992, pp. 381-518.
- QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio (dir.), *The Archaeology of Early Medieval Villages in Europe*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial (Documentos de Arqueología e Historia, 1), 2009.
- «Silos y sistemas de almacenaje en el País Vasco en la Alta Edad Media», en VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A.; BIANCHI, G.; QUIRÓS, J.A. (eds.), *Horrea, barns and silos. Storage and incomes in Early Medieval Europe*, Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio editorial (Documentos de Arqueología Medieval, 5), 2013, pp. 171-191.
- (ed.), *Social complexity in early medieval rural communities. The north-western Iberia archaeological record*. Oxford: Archaeopress (Archaeology), 2016.
- REGLERO DE LA FUENTE, Carlos Manuel, «La ocupación de la cuenca del Duero leonesa por el reino astur», en FERNÁNDEZ CONDE, F. J. (coord.), *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós. Congreso de Historia Medieval (Oviedo, 27 setiembre - 2 octubre, 1993)*, Oviedo: Universidad, 1994, pp. 127-150.
- REUTER, Timothy, «Debate: The Feudal Revolution», *Past & Present* 155 (1997), pp. 177-195.

RIO, Alice, *Slavery after Rome, 500-1100*. Oxford: University Press (Oxford Studies in Medieval European History), 2017.

RÍOS RODRÍGUEZ, María Luz, «El casal medieval gallego: contribución al estudio de una unidad de poblamiento y explotación (siglos XI al XIII)», en *Galicia en la Edad Media. Actas del Coloquio de Santiago de Compostela, La Coruña, Pontevedra, Vigo, Betanzos. 13-17, julio 1987*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, 1990, pp. 109-128.

— *As orixes do foro na Galicia medieval*. Santiago de Compostela: Universidade (Monografías da Universidade de Santiago de Compostela, 174), 1993.

ROBLES VELASCO, Luis Mariano, «Ritos y simbolismos del matrimonio arcaico romano, uniones de hecho, concubinato y *contubernium* de Roma a la actualidad», en *RIDROM. Revista Internacional de Derecho Romano* 7 (2011), pp. 281-318. Revista online [consulta: 17.09.2015]: <[http://www.ridrom.uclm.es/documentos7/robles7\\_imp.doc](http://www.ridrom.uclm.es/documentos7/robles7_imp.doc)>. Dirección web de la publicación periódica: <<http://www.ridrom.uclm.es>>.

RODIÑO CARAMÉS, Claudio, «A Lex Gótica e o Liber Iudicum no reino de León», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 44, fasc. 109 (1997), pp. 9-52.

RODRÍGUEZ, Junius P., *Chronology of World Slavery*. Santa Barbara, California: ABC Clio, 1999.

RODRÍGUEZ BAIXEIRAS, Antonio, *A historia de Odoyno. A primeira novela galega*. Noia: Toxosoutos (Trivium, 51), 2015.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Justiniano, *Los fueros del reino de León*. León: Ediciones Leonesas, 2 vols., 1981. [I: *Estudio crítico*] [II: *Documentos*].

RODRÍGUEZ GALDO, María Xosé (coord.), *Textos para a historia das mulleres en Galicia*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, Ponencia de Patrimonio Histórico, 1999.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M<sup>a</sup> Carmen, «Concubina o esposa. Reflexiones sobre la unión de Jimena Muñiz con Alfonso VI», *Studia Historica. Historia Medieval* 25 (2007), pp. 143-168.

— «El papel de los monasterios gallegos en la organización social del espacio berciano: San Julián de Samos (ss. IX-XIV)», en ANDRADE, J.M.; CASAL, R.; LÓPEZ, R.J. (eds.), *Galicia Monástica. Estudos en lembranza da profesora María José Portela Silva*, Santiago de Compostela:

Universidade – Servizo de Publicacións e Intercambio Científico da USC, Facultade de Xeografía e Historia (Homenaxes), 2009, pp. 107-130.

— «San Xulián de Samos. Unha instancia de Poder na Idade Media», en FOLGAR DE LA CALLE, M.; GOY DIZ, A. (eds.), *San Xulián de Samos: Historia e Arte nun mosteiro. Opus Monasticorum III*, Santiago de Compostela: Consellería de Innovación e Industria, Dir. Xeral de Turismo, S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2008, pp. 49-72.

— *Vid.* tamén DURANY CASTRILLO, Mercedes (traballos en coautoría).

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana (ed.), *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor*. Valencia: Universitat, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Publicacions Universitat de València, PUV), 2007.

RODRÍGUEZ NÚÑEZ, Clara Cristela, *Los conventos femeninos en Galicia: el papel de la mujer en la sociedad medieval*. Lugo: Diputación Provincial, 1993.

RODRÍGUEZ PAGES, Gerardo, «La esclavitud medieval: estado actual de la cuestión», *Temas Medievales* 5 (1995), pp. 259-285.

RODRÍGUEZ RESINO, Álvaro, «Sistemas subterráneos de almacenamiento en la Galicia medieval. Una primera tipología y consideraciones para su estudio», en VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A.; BIANCHI, G.; QUIRÓS, J.A. (eds.), *Horrea, barns and silos. Storage and incomes in Early Medieval Europe*, Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio editorial (Documentos de Arqueología Medieval, 5), 2013, pp. 193-208.

ROIG BUXÓ, Jordi, «Asentamientos rurales y poblados tardoantiguos y altomedievales en Cataluña (siglos VI al X)», en QUIRÓS CASTILLO, J. A. (dir.), *The Archaeology of Early Medieval Villages in Europe*, Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio editorial (Documentos de Arqueología e Historia, 1), 2009, pp. 207-251.

— «Silos, poblados e iglesias: almacenaje y rentas en época visigoda y altomedieval en Cataluña (siglos VI al XI)», en VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A.; BIANCHI, G.; QUIRÓS, J.A. (eds.), *Horrea, barns and silos. Storage and incomes in Early Medieval Europe*, Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio editorial (Documentos de Arqueología Medieval, 5), 2013, pp. 145-170.

- ; COLL RIERA, Joan, «Esquelets humans en sitges, pous i abocadors als assentaments rurals i vilatges de l'Antiguitat Tardana de Catalunya (segles V-VIII): evidències arqueològiques de la presència d'esclaus i serfs», en FERNÁNDEZ DEL MORAL, I.; MENCHÓN, J.; VILA, J. M. (coords.), *Actes del IV Congrés d'Arqueologia Medieval i Moderna a Catalunya (Tarragona 2010). Vol. I*, Tarragona: Ajuntament - ACRAM, 2011, pp. 75-82.
- SÁ BRAVO, Hipólito de, *El monacato en Galicia*. A Coruña: Librigal, 2 vols., 1972.
- SÁEZ SÁNCHEZ, Emilio, «Notas al episcopologio minduniense del siglo X», *Hispania* 6, núm. 22 (1946), pp. 3-79.
- «Nuevos datos sobre el coste de la vida en Galicia durante la Edad Media», *AHDE*, 17 (1946), pp. 865-888.
- *Los ascendientes de San Rosendo. Notas para el estudio de la monarquía astur-leonesa durante los siglos IX y X*. Madrid: CSIC, Instituto Jerónimo Zurita, 1949. [É separata tirada á parte de dous artigos en: *Hispania. Revista española de Historia*, núms. 30 e 31 (1948), pp. 3-76 e 179-233, respectivament].
- SALRACH I MARÉS, Josep María, «Del sistema antic al feudalisme», *L'Avenç* 131 (Nov. 1989), pp. 44-49.
- «Justicia y violencia. El porqué de una problemática», *Historiar* 4 (2000), pp. 99-113.
- *Justícia i poder a Catalunya abans de l'any mil*. Vic: Universitat – Eumo (Referències, 55), 2013.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ Y MENDUIÑA, Claudio, «El juicio del libro en León durante el siglo X y un feudo castellano del XIII», *AHDE* 1 (1924), pp. 382-387.
- «Las behetrías. La encomendación en Asturias, León y Castilla», en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas. Tomo I: Instituciones sociales*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp. 15-191. [Ed. orixinal en: *AHDE*, 1 (1924), pp. 158-333].
- *Una ciudad de la España cristiana hace mil años. Estampas de la vida en León durante el siglo X*. Madrid, Rialp, 2004 (19ª ed.). [1ª ed.: 1926].

- «Muchas páginas más sobre las behetrías», en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas. Tomo I: Instituciones sociales*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp. 193-326. [Ed. orixinal: *AHDE*, 4 (1927), pp. 1-157].
- «El precio de la vida en el reino astur-leonés hace mil años», en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas. Tomo II: Instituciones económicas y fiscales. Instituciones jurídico-políticas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp. 809-852. [Ed. orixinal en: *Logos. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 3 (1944), pp. 225-264].
- «Contratos de arrendamiento en el reino asturleonés», en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*, Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1970, pp. 328-362. [Ed. orixinal en: *Cuadernos de Historia de España*, 10 (1948), pp. 142-179].
- «Los libertos en el reino asturleonés», en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas. Tomo I: Instituciones sociales*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp. 327-363. [Ed. orixinal en: *Revista Portuguesa de Historia*, 4 (1949), pp. 9-45].
- «El *tributum quadragesimale*. Supervivencias fiscales romanas en Galicia», en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas. Tomo I: Instituciones sociales*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp. 793-808. [Ed. orixinal en: *Mélanges d'Histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris: Presses Universitaires de France, 1951, pp. 645-658].
- «Moneda de cambio y moneda de cuenta en el Reino Asturleonés», en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas. Tomo II: Instituciones económicas y fiscales. Instituciones jurídico-políticas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp. 853-883. [Ed. orixinal en: *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 8 (1961) (Monográfico: *Moneta et scambi nell'Alto Medioevo. 21-27 aprile 1960*), pp. 171-202].
- *Investigaciones y documentos sobre las instituciones hispanas*. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1970.

- «*Homines mandationis y iuniores*», en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas. Tomo I: Instituciones sociales*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp. 365-577. [Ed. orixinal en: *Cuadernos de Historia de España*, 53-54 (1971), pp. 7-235].
  - «Los siervos en el noroeste hispano hace un milenio», en SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas. Tomo III: Últimos estudios*, Madrid: Espasa-Calpe, 1980, pp. 1523-1611. [Ed. orixinal en: *Cuadernos de Historia de España*, 61-62 (1977), pp. 5-95].
  - *Sobre la libertad humana en el reino asturleonés hace mil años*, Madrid: Espasa-Calpe, 2ª ed., 1978.
  - *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*. Madrid: Espasa-Calpe, 3 vols., 1976-1980. [Tomo I: *Instituciones sociales* (1976); Tomo II: *Instituciones económicas y fiscales. Instituciones jurídico-políticas* (1976); Tomo III: *Últimos estudios* (1980)].
- SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, José, «El derecho especial de los fueros del Reino de León (1017-1229)», en *El reino de León en la alta Edad Media: II. Ordenamiento jurídico del reino*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano (Fuentes y Estudios de Historia Leonesa, 49), 1992, pp. 185-380.
- SÁNCHEZ PARDO, José Carlos, «Los ataques vikingos y su influencia en la Galicia de los siglos IX-XI», *Anuario Brigantino*, 33 (2010), pp. 57-86.
- «Poblamiento rural tardorromano y altomedieval en Galicia (ss. V-X). Una revisión arqueológica», *Archeologia Medievale* 37 (2010), pp. 285-306.
  - ; FERNÁNDEZ FERREIRO, Marcos, «Monasterios familiares y espacios agrarios en la Galicia del año mil. Un estudio comparativo de los dominios de San Salvador de Bande y Santiago de Barbadelo», *Studia Histórica. Historia Medieval* 37 (2019), pp. 105-136.
  - ; RODRÍGUEZ RESINO, Álvaro, «Poblamiento rural altomedieval en Galicia: balance y perspectivas de trabajo», en QUIRÓS CASTILLO, J. A. (dir.), *The Archaeology of Early Medieval Villages in Europe*, Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial (Documentos de Arqueología e Historia, 1), 2009, pp. 137-147.



— ; TORRE LLORCA, María Jesús de la; FERNÁNDEZ FERREIRO, Marcos, «Élites, arquitectura y fundación de iglesias en Galicia entre los siglos IX y X», *Reti Medievali Rivista* 19/2 (2018), pp. 311-366.

SANZ FUENTES, María Josefa, «Los más antiguos documentos del monasterio de San Pedro de Soandres. Problemática sobre su tradición», en MARÍN LÓPEZ, R. (coord.), *Homenaje al profesor Dr. D. José Ignacio Fernández de Viana y Vieites*, Granada: Universidad (Homenajes), 2012, pp. 549-566.

SCOTT, James C., *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.

— *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (trad. J. Aguilar Mora). México: Era (Problemas de México), 1ª ed. cast., 1ª reimp., 2004. [*Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven - Londres: Yale University Press, 1990].

*Señores, siervos, vasallos en la Alta Edad Media [Actas de la XXVIII Semana de Estudios Medievales de Estella. 16 al 20 de julio de 2001]*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 2002.

SER QUIJANO, Gregorio del, «La renta feudal en la alta Edad Media. El ejemplo del cabildo catedralicio de León en el período asturleonés», *Studia Historica. Historia Medieval* 4 (1986), pp. 59-75.

SHAW, Brent D., «“A wolf by the ears”: M. I. Finley’s *Ancient Slavery and Modern Ideology* in Historical Context», en FINLEY, M. I., *Ancient Slavery and Modern Ideology* (Expanded Edition Ed. by Brent D. Shaw). Princeton: Marcus Wiener Publishers, 1998, pp. 3-74.

SIEGEL, Bernard J., «Some Methodological Considerations for a Comparative Study of Slavery», *American Anthropologist*, New Series, vol. 47, núm. 3 (1945), pp. 357-392.

STEFANSSON, Jón, «The Vikings in Spain. From Arabic (Moorish) and Spanish Sources», *Saga-Book of the Viking Club* 6, part. 1 (1909), pp. 31-46.

TEJERIZO GARCÍA, Carlos, *Arqueología del campesinado medieval en la cuenca del Duero (ss. V-VIII)*. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, Fac. de Letras, Dpto. de Historia Medieval, Moderna y de América (Tesis Doctoral), 2015. Disponible online (consulta: 26-abr-2019): <<http://hdl.handle.net/10810/22926>>.



THOMPSON, E. A., *Los godos en España*, Madrid: Alianza (El libro de bolsillo, 321), 1971.

TORRES SEVILLA-QUIÑONES DE LEÓN, Margarita, *Linajes nobiliarios en León y Castilla (siglos IX-XIII)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1999.

TOUBERT, Pierre, *Les structures du Latium médiéval*. Rome: École Française de Rome, 1973.

TRILLO SAN JOSÉ, Carmen (ed.), *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*. Granada: Universidad (Biblioteca de Bolsillo, 27), 2004.

VALLE PÉREZ, José Carlos, *La arquitectura cisterciense en Galicia*. A Coruña: Fundación «Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa» (Museo de Pontevedra. Catalogación arqueológica y artística de Galicia), 2 vols., 1982.

— «La capilla de San Andrés, en el monasterio de Oseira y las capillas funerarias en la arquitectura cisterciense de Galicia», en *Monacato Galego. Sexquimilenario de San Bieito [Actas do primeiro coloquio, Ourense 1981]*. Ourense: Museo Arqueolóxico Provincial, Grupo «Marcelo Macías» de colaboradores do museo e arquivo provinciais de Ourense (Boletín Auriense. Anexos, 6), 1986, pp. 83-119.

— ; NUÑO GONZÁLEZ, Jaime, «Sobrado: Monasterio de Santa María», en PÉREZ GONZÁLEZ, J. M. (dir.); VALLE PÉREZ, J. C. (coord.), *Enciclopedia del Románico en Galicia. A Coruña: volumen 2*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico, 2013, pp. 1177-1184.

VARELA SIEIRO, Xaime, «*Exitvs* en la documentación latina medieval de Galicia: posibilidades contextuales y significativas», *Voces* 10-11 (1999-2000), pp. 29-46.

VAUGHAN, James H., «Mafakur: a Limbic Institution of the Margi (Nigeria)», en KOPYTOFF, Igor; MIERS, Suzanne (eds.), *Slavery in Africa. Historical and Anthropological Perspectives*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1977, pp. 85-102.

VELASCO MAÍLLO, Honorio M., *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas*. Madrid: Ramón Areces (Antropología), 2007.

VERA, Domenico, «Del servus al servus quasi colonus: una altra transició?» (trad. F. Meler), *L'Avenç* 131 (Nov. 1989), pp. 32-37.

— «Le forme del lavoro rurale: aspetti della trasformazione dell'Europa romana fra tarda antichità e alto medioevo», *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo* 45, t. 1 (1998), pp. 293-342.

VERHULST, Adriaan, «Review: The Decline of Slavery and the Economic Expansion of the Early Middle Ages», *Past & Present* 133 (1991), pp. 195-203.

VERLINDEN, Charles, «L'origine de *sclavus* = esclave», *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 17 (1942), pp. 97-128.

— *L'esclavage dans l'Europe médiévale*. Bruxas: De Tempel; Universidade de Gante, (Werken uitgegeven door de faculteit van de letteren en wijsbegeerte, 119; 162) 2 vols., 1955-1977. [T. 1: *Péninsule Ibérique – France*, 1955] [T. 2: *Italie – Colonies italiennes du Levant – Levant latin – Empire byzantin*, 1977].

VIGIL-ESCALERA GIRADO, Alfonso, «Comunidad política aldeana y exclusión. Una revisión de las formas de inhumación altomedievales (ss. V-VIII)», *Reti Medievali Rivista* 14/1 (2013), pp. 1-42.

— «Ver el silo medio lleno o medio vacío: la estructura arqueológica en su contexto», en VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A.; BIANCHI, G.; QUIRÓS, J.A. (eds.), *Horrea, barns and silos. Storage and incomes in Early Medieval Europe*, Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio editorial (Documentos de Arqueología Medieval, 5), 2013, pp. 127-144.

— «Invisible social inequalities in early medieval communities: the bare bones of household slavery», en QUIRÓS CASTILLO, J. A. (ed.), *Social complexity in early medieval rural communities. The north-western Iberia archaeological record*, Oxford: Archaeopress (Archaeology), 2016, pp. 113-123.

— ; BIANCHI, Giovanna; QUIRÓS CASTILLO, Juan Antonio (eds.), *Horrea, barns and silos. Storage and incomes in Early Medieval Europe*, Bilbao: Universidad del País Vasco, Servicio editorial (Documentos de Arqueología Medieval, 5), 2013.

VILAR, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico* (trad. M.D. Folch). Barcelona: Crítica (Obras de Historia), 6ª ed., 1999. [1ª ed. 1980] [*Initiation au vocabulaire de l'analyse historique*. Paris, 1980].

VILLARES PAZ, Ramón, «Os foros de Galicia: algúns problemas e comparacións. Estudio histórico/comparativo dos censos e enfeiteuses en España», en FERNÁNDEZ PRIETO, Lourenzo (dir.), *Terra e progreso. Historia agraria da Galicia contemporánea*, Vigo: Xerais, 2000, pp. 471-503. [Ed. orixinal en: *Studis d'Història Agrària* 7 (1987), pp. 161-185].

VOGT, Joseph, *Ancient Slavery and the Ideal of Man* (trad. T. Wiedemann). Oxford: Basil Blackwell, 1974. [*Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*. Wiesbaden: Franz Steiner (Historia: Einzelschriften, 8), 1965].

WEBER, Max, «La dominación no legítima (tipología de las ciudades)», en WEBER, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (trad. J. Medina, J. Roura, E. Ímaz, E. García y J. Ferrater), México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed. en español, 1964, pp. 938-1046. [Ed. orixinal: «Die Stadt», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 47-3 (1921), pp. 621 ss].

WESTERMANN, W. L., «Slavery and the Elements of Freedom in Ancient Greece», en FINLEY, M. I. (ed.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960, pp. 17-32. [Ed. orixinal en: *Quarterly Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences in America* (January, 1943), pp. 1-16].

WICKHAM, Chris, «La otra transición: del mundo antiguo al feudalismo» (trad. A. M Expósito e C. Estepa), *Studia Historica. Historia Medieval* 7 (1989), pp. 7-35. [«The other transition: from the ancient world to feudalism», *Past & Present*, 103 (1984), pp. 3-36] (Reimp. en: WICKHAM, C., *Land and Power. Studies in Italian and European Social History, 400-1200*. London: British School at Rome, 1994, pp. 7-42).

— «Marx, Sherlock Holmes, and late Roman commerce», *The Journal of Roman Studies* 88 (1988), pp. 183-193. (Reimp. en: WICKHAM, C., *Land and Power. Studies in Italian and European Social History, 400-1200*. London: British School at Rome, 1994, pp. 77-98).

— «El problema del mode de producció esclavista a l'alta edat mitjana» (trad. F. Meler), *L'Avenç*, 131 (Nov. 1989), pp. 38-42.

— *Land and Power. Studies in Italian and European Social History, 400-1200*. London: British School at Rome, 1994.

- «Debate: The Feudal Revolution [IV]», *Past & Present* 155 (1997), pp. 196-208.
  - «Gossip and Resistance among the Medieval Peasantry», *Past & Present* 160 (1998), pp. 3-24.
  - «Comunidades rurales y señorío débil: el caso del norte de Italia, 1050-1250», en ÁLVAREZ BORGE, I. (coord.), *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media*, Logroño: Universidad de La Rioja, Servicio de Publicaciones (Biblioteca de Investigación, 27), 2001, pp. 395-415.
  - «Sobre la mutación socioeconómica de larga duración en occidente durante los siglos V-VIII» (trad. I. Santos e I. Martín Viso), *Studia Historica. Historia Medieval* 22 (2004), pp. 17-32.
  - *Una historia nueva de la alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800* (trad. F. Fernández Aúz y B. Eguibar). Barcelona: Crítica (Serie Mayor), 2009. [*Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800*. Oxford: University Press, 2005].
  - «Espacio y sociedad en los conflictos campesinos en la alta Edad Media», RODRÍGUEZ LÓPEZ, A. (ed.), *El lugar del campesino. En torno a la obra de Reyna Pastor*. Valencia: Universitat, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Publicacions Universitat de València, PUV), 2007, pp. 33-60.
  - *El legado de Roma. Una historia de Europa de 400 a 1000* (trad. C. Belza y G. García). Barcelona: Pasado y Presente, 2013. [*The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400 to 1000*. Londres: Penguin Books (The Penguin History of Europe, 2), 2009].
  - *Europa en la Edad Media. Una nueva interpretación* (trad. F. Fernández Aúz y B. Eguibar). Barcelona: Crítica (Serie Mayor), 2017. [*Medieval Europe*. New Haven: Yale University Press, 2016].
- WHITE, Stephen D., «Debate: The Feudal Revolution [II]», *Past & Present* 152 (1996), pp. 205-223.
- WOLF, Eric Robert, *Los campesinos*. Barcelona: Labor (Nueva Colección Labor, 126. Serie verde: Sociología y Economía), 2ª ed., 1975. [*Peasants*. Englewood Cliffs, New-Jersey: Prentice Hall Inc. (Foundations of Modern Anthropology Series), 1966].

— *Europa y la gente sin historia* (trad. A. Bárcenas). México: FCE - Fondo de Cultura Económica (Sección Obras de Historia), 2ª ed., 2005. [*Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 1982 (2ª ed.: 1997)].

WYATT David, *Slaves and Warriors in Medieval Britain and Ireland*, 800-1200. Leiden: Brill (The Northern World, 45), 2009.

YZQUIERDO PERRÍN, Ramón, «El arte protogótico», en PÉREZ NEGREIRA, M. M. (dir.); RODRÍGUEZ IGLESIAS, F. (ed.), *Galicia. Arte. Tomo XI: Arte Medieval (II)*, A Coruña: Hércules, 1993, pp. 70-252.

ZAMBRANA MORAL, Patricia, «Rasgos generales de la evolución histórica de la tipología de las penas corporales», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 17 (2005) [Sección Historia del Derecho Europeo], pp. 197-229.





## ANEXO: INVENTARIOS XENEALÓXICOS







## 1. Pistores do mosteiro de Celanova

Celanova, doc. 158 (pp. 222-26) // CelanovaCD, doc. 183 (v.2, pp. 169-74)  
ff. 56r – 57v

**s.d. [S. XI, ca. 1070?]<sup>1</sup>**

*Relación dos pistoribus que o bispo Rosendo instalou en Celanova para o servicio*

Notitia de pistoribus huius sancte Cellenoue quos episcopus Rodesindus tradidit his qui in hoc cenebio Deo seruirent, quorum nomina hec sunt, scilicet

**[P1]** Rodericus pistor genuit Liuia Ruderiz, et Uincentium Ruderiz et Tedina Ruderiz. Liuia Ruderiz genuit Sesnando Liuiaz, et Marina Liuiaz et Geluira Liuiaz, et Adefonso Liuiaz. Vicentius Ruderiz genuit Ygiu Uincentiz, et Marina Uincentiz. Igiu Uincentiz genuit Pelagium Barroso et Adosinda Martiniz. Pelagio Barroso genuit filios et filias. Adosinda Martiniz genuit Petrum Maurum et alios. Tedina Ruderiz genuit Rudericum Moixa et Quemdulfu Aloytiz<sup>2</sup>, et Fernanda Aluitiz. Rudericu Moysa genuit Pelagium Ruderiz. Pelagius Ruderiz genuit filiam in muliere de quoquina. Quemdulfus Aluitiz genuit filios et filias. Fernanda Aluitiz genuit filios et filias. Maria Uincenz<sup>3</sup> genuit filios et filias. Sesnando Liuiaz genuit Arias Sesnandiz, et Ydiu Sesnandiz. Arias Sesnandiz genuit Petrum Arias, et Michael Arias et Osinda Arias et Arias Arias. Ydiu Sesnandiz genuit Osinda Capicina. Osinda Cabecina genuit Marina Uimaraz. Marina Uimaraz genuit Iohannem Fernandiz et suum germanum et Maria Godestez. Maria Godestez genuit Geluiram Martiz et Marina Martiz et Maria Martiz. Adefonsus Liuiaz genuit Mariam Afonso. Maria Afonso genuit Petrum Codeneru cum sua germana.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre esta tentativa de datación aproximada, seguimos a María Inés Carzolio, para quen a *Notitia* de Celanova representa unhas liñas servís que irían «desde finais de la primera mitad del siglo X hasta fines del siglo XI», e que, ao elaborar os cadros xenealóxicos, estableceu arredor do ano 1055 a aparición da última xeración dos que alí foron consignados: CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», p. 195, cita na p. 151. Seguindo o seu criterio de establecer unha marxe de 15 anos entre cada xeración, os anos setenta-oitenta do século XI poderían ser unha datación próxima ao verdadeiro momento de redacción do rexistro.

<sup>2</sup> Semella que aquí o copista cometeu un erro, pois a seguir este Quemdulfo será apelidado Aluitiz e non Aloytiz —*vid. infra*—.

<sup>3</sup> Interpretamos que se trata da anteriormente citada Marina Uincentiz. Con todo, tamén é posible que fose outra filla de Uincentius Ruderiz non mencionada antes.

<sup>4</sup> Na transcripción por grupos de texto só engadiremos un espazo entre os parágrafos cando o copista o teña indicado no propio manuscrito co correspondente caldeirón. Nos casos restantes, daremos un

[P2] Vincentius fuit pistor. Iste Uincentius genuit Plazia Uincenz et Augeniam Uincenz et Miron Uincenz et Nenna Uincenz, quam Saluator pistor abuit uxorem. Plazia Uincenz genuit Pinnoa Daelz et Ausinda Daelz et Afonsu Daelz, et Iohannem Daelz, et Marina Daelz. Pinnoa Daelz genuit Santiam Pelaz, et Arias Pelaz et Petro monacho. Iohanne Daelz genuit Osinda Iohannes et Maria Iohannes. Ausinda Iohannes genuit Iohannem Petriz et Ermesendam Petriz et aliam. Maria Daelz genuit Pelagium Afonso. Pelagius Afonsu genuit Iohannem Pelaz et Arias Pelaz et Aragunti Pelaz, et alios duos. Santia Pelaz genuit Pelagium Beida et Petrum Petriz et Osinda Petriz et Ermesenda Petriz et Maria Petriz et Marina Petriz, et Fernando Petriz. Augenia Uicenzi genuit Eru Balduz et Augenia Balduz. Augenia Balduz genuit Euua Ruderiz et Munino Martiniz et Ero Coruo. Ero Coruo genuit Petrum Coruacu et fratres et sorores eius. Euua Ruderiz genuit Eru Uistrimiz. Eru Balduz genuit Petrum Arranca et Augenia Ericiz et Arias Trauessu. Miru Uincenz genuit Gudina Miriz et Guina Miriz et Affonso Miriz. Affonsu Miriz genuit filios et filias que sunt in Aliarico. Gudina Miriz genuit Maria Pelaiz. Maria Pelaiz genuit Fernando preposdo et Petrum occulum canis. Et ista Gudina Miriz genuit Marina Pelaiz et Geluira Pelaiz. Fernando preposdo genuit Petrum cum suis fratribus. Marina Pelaiz genuit filios quos habet de Petro Ossa qui est et coquinarius et carcerarius. Geluira Pelaiz mulier que fuit de Pelagio Menia genuit Pelagium monachum cum suo germano et cum sua germana.

[P3] Luuerigus fuit pistor, et iste Luuerigus genuit Saluator Luueriz, et Gemundu Luueriz et Miru Luueriz. Saluator Luueriz genuit Gugena Saluadurz. Gugena Saluadurz genuit filios et filias. Gemundo Luueriz genuit Pelagio Fanado et Aragunti Gemundiz, et Suntria Gemundiz et Ausinda Gemundiz. Pelagio Fanrado genuit Martinum pistorem et Fernando Fanado. Martinus pistor genuit Pelagio Maca et alios. Aragunti Gemundiz genuit Petro Ranado et Pelagio Ranado. Sumtra Gemundiz genuit Gudina mulierem de Petro pistor et Uimara pistor. Uimara genuit Mariam et Fernandum. Mira<sup>5</sup> Loueriz genuit Miro Mironz et Aluitu Mironz, et Uimara Mironz, et Petro Mironz, et Marina Mironz. Munio<sup>6</sup> Mironz genuit Maria Lupa cum suis germanis. Maria Lupa genuit Pelagium Maurum. Aluito genuit Petro Aluitiz. Et Petro Aluitiz genuit Nunu Ruuial.

---

simple salto de liña para indicar que os individuos que seguen son consignados noutro cadro xenealóxico, pero que a escritura os inclúe a todos xuntos, como formando parte da mesma familia.

<sup>5</sup> Desta volta, Miru, na escritura medieval, tórnase Mira. Imposible saber en cal das dúas mencións a este individuo se atopa o erro.

<sup>6</sup> O copista volve trabucarse na súa transcripción do orixinal e agora non podemos saber se se trata de Miro ou de Munio Mironz.

- [P4] Amorino Guntiz et Ermegundia Guntiz fuerunt pistorēs. Ermegundia genuit Gunza Aluitiz, et Aluitu Carneiro. Gunza Aluitiz genuit Guntina Anseriz et Maria Anseriz. Guntina Anseriz genuit Fernando Eita et Petro Eita et Pelagio Eita et Ruderico Eita et Maria Iohannis et Adosinda et Marina. Maria Anseriz genuit Maria Petriz et Marina Petriz et Petro Petriz et Aragunti Petriz. Amorino genuit Podengo Amariniz. Podengo genuit Maria Podenguiz.
- [P5] Salvador Rodesindiz fuit maurus et habet quinque filios, Petro Saluadorz et Pelagio et Ero et Audesinda et Usorio. Petro Saluadorz genuit Nunu Petriz, qui est in Ramiranes. Pelagio Saluadorz genuit Geluira Pelaiz et Ausinda Pelaiz. Ero Saluadorz genuit Gemondo Eriz et Pelagio Pelles et Uermudo Eriz et Nunu Pelles, qui est in Sancta Marta. Gemundi<sup>7</sup> Eriz genuit Aluarvm Gemundiz et Pelagium Pellele. Petro Eriz<sup>8</sup> genuit Martin Petriz et Gudesteo Petriz et Menendo Petriz et Maria Petriz. Vsorio Saluadorz genuit Petro Osoriz et Ausinda Osoriz. Ausinda Osoriz genuit Petro monaco.
- [P6] Ermolfo fuit pistor. Iste Ermolfus genuit Aragunti Ermolfuz, mulieque fuit de Mogeime. Aragunti Ermolfuz genuit Uimara Mogeimiz. Vimara Mogeimiz genuit Uermudo Uimariz et Petro Uimariz et Froio Uimariz et Ausinda Uimariz et Maria Uimariz. Froio Uimariz genuit Maria Menendiz. Ermesenda Uimariz genuit Uelascum Martiniz. Vermudus Uimariz genuit Nunu Uermudiz et Petro Uermuiz et Pelagio Uermuiz et Santia Uermuiz<sup>9</sup>. Petro Uermuiz genuit Uistimiru Petriz cum duobus suis fratribus. Osinda Uermuiz<sup>10</sup> genuit Aragunti Petriz et Ermesenda Petriz et Pelagio Petriz et Uermudo Petriz.

---

<sup>7</sup> É evidente que aquí se refire a Gemondo Eriz, porén, o escribán errou na copia e escribe Gemundi(z), para raspar logo a «z» final.

<sup>8</sup> Semella que se trate de Pelagio *Pelles* —o seguinte dos fillos de Ero sobre o que correspondería rexistrar a descendencia— e que houbo algún tipo de confusión co nome; aínda que tamén podería ser un quinto fillo que non foi consignado antes. Optamos por non aumentar sen probas o número de integrantes da xenealoxía.

<sup>9</sup> O escribán celanovés alterna aquí Vermudiz e Vermuiz como patronímico destes irmáns. Mantemos a transcrición literal en Nunu Vermudiz, aínda que se mostra unha clara preferencia pola segunda forma.

<sup>10</sup> Entendemos que se trata de *Santia Uermuiz*, a única filla de Vermudo Vimariz que se rexistrou antes. Obviamente, tamén poida ser outro descoido do copista e tratarse dunha quinta filla non consignada. Optamos, outra vez, por non aumentar o número de integrantes da xenealoxía, sen dispor de suficientes probas documentais.

- [P7] Aulfus fuit de criatione de episcopo Rudesindo, statuit ei seruitium suum, sicuti aliis fecit, ut custodiret greges porcorum et abluere cupas et de semine illius facere balneos in quibus fratres Cellenoue corpora abluissent. Ipse Aulfus genuit Ericus Aulfiz. Eiricus<sup>11</sup> Aulfiz genuit Baltario Eiriz. Baltario Eiriz genuit Aragunti Baltariz et Iohannem Baltariz. Aragunti Baltariz genuit Iohannem Uiola et Marina Noxtiz et Petro Noxtiz et sua germana. Iohannes Uiola genuit filios in muliere de Arnogia. Marina Noxtiz genuit Maria Aluariz. Iohanne Baltariz genuit Petro Macro et Maria Iohannes et Santio Sizerode. Petro Macro genuit Pelagio Carapote et Maria cum sua germana.
- [P8] De quoquina. Ciprianus genuit Gemondo Ciprianiz et Pelagio Ciprianiz. Gemondo genuit Gemondo Gemonviz et Maria Gemonviz et Uelasco Gemonviz. Pelagio Ciprianiz genuit Petrum Pelaiz et filiam eius, cum qua sedet Munio Guttieriz de Azevedo. Petrus Pelaiz genuit filios et filias. Ssegundia<sup>12</sup> genuit Iohannem Primum et Fernando Primo et Martino Consilio et Petro Scorzo et Maria Pelaiz. Iohanne Primo genuit filios et filias. Fernando Primo genuit filios et filias. Martin Consilio genuit filios et filias. Petro Scorzo genuit filios et filias. Maria Pelaiz genuit filios et filias.
- [P9] Gontoi Eriz<sup>13</sup> genuit filiam, de qua natus est Martinus Adrianiz. Martinus Adrianiz genuit Uelascum Martiniz et Munio Martiniz et Exemena, cum qua sedet Uelasco Muniiz. Martinus Gontoiz genuit Santio Martiniz et Petrum Martiniz. Michael Gontoiz genuit Ero Michaeliz et Martinum Michaeliz et filias, una cum qua sedet Petrus Malsertor et alia cum sedet Ordonio Kachu et altera cum qua sedet Petrus Rutura.
- [P10] De quoquina. Fees mauro de Monte Corduba genuit Santio Fees et Gemondo Fees. Santio Fees genuit Fernando Ardaga et omnes filios de Fernando Ardaga et Uimara Sanchiz cum suis filiis et Ausinda Sanchiz cum filiis suis. Ausinda Sanchiz genuit Santio Martiniz. Et Ausinda Fees genuit Santium Gemonviz et Cristina Gemonviz. Santio Gemonviz genuit Fernando Sanchiz et Martin Sanchiz et Maria e Marina et Santio Sanchiz. Christina genuit Pelagium Pardal et Aragunti.

---

<sup>11</sup> Aquí tamén mestura Ericus con Eiricus. Optamos por rexistralo con esta segunda opción pois o patronímico do seu fillo aparece nas dúas ocasións como Eiriz e non como Eriz —*vid. infra*—.

<sup>12</sup> Entendemos que Ssegundia é esa filla anónima que casou con Munio Gutierrez de Azevedo, como así o interpreta tamén CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», p. 203.

<sup>13</sup> A partir de aquí, a lectura das xenealoxías barállase e xa non aparece sempre tan organizada e inventariada como anteriormente. Neste caso concreto, o copista non marca o cambio de familia e de parágrafo coa utilización dun caldeirón, como si fixo previamente. Porén, este Gontoi Eriz non parece ter relación ningunha coa xenealoxía de Ciprianus, de aí que decidamos comezar aquí unha nova xenealoxía e un novo cadro.

- [P11] Gemondo Gontoiz<sup>14</sup> genuit Munio Gemoniz et Ueremudum Gemoniz et Gemondo Gemoniz et Aragunti Gemoniz. Munio Gemoniz genuit Pelagium Muniiz et Petrum Muniiz et Uermudum et Iulianum monachum et Martinum. Aragunti Gemoniz genuit Ausenda Afonsu. Ausenda Afonso genuit Afonso Petriz et Marinam et Iohannem et Martinum Talinum. Pelagius Muniiz genuit Mariam et Ausenda et Yluira Munio<sup>15</sup> et Petro et Lupa. Petrus Muniiz genuit Micahel et Munio. Iulianus est monachus si inueneris semen accipe. Uermudus genuit Pelagium. Martinus genuit filios multos.
- [P12] Pelagium Alfanezo<sup>16</sup> et omnes posteritas eius. Martinus Tauro cum suos filios et filias.
- [P13] Sauarigu Meendiz<sup>17</sup> genuit Ciprianum Sauariguiz et Ausenda Sauariguiz et Maria Sauariguiz. Ciprianus genuit Pelagium Ciprianiz et Fernando Ciprianiz et Maria Ciprianiz et Marina Ciprianiz. Pelagius Ciprianiz genuit Petro Cabrela et Fernando Ferro agudo. Maria Ciprianiz genuit Fernandum et filias. Ausenda Sauariguiz genuit Pelagium da Ualia. Maria Sauariguiz, que est socra de Petro Eriz de Sancta Eolalia, genuit ipsam mulierem de Petro Eriz et Nunno Connelio.

<sup>14</sup> Novamente se produce algún tipo de intromisión: parece haber algún tipo de confusión entre os cadros xenealóxicos, quizais por interrelacións entre as familias servís, pois o feito de que este Gemondo Gontoiz apareza inmediatamente a seguir do relato da descendencia de Ausinda Fees, cuxos fillos levan por apelido, precisamente, Gemoniz, parece indicar que quizais teña sido seu pai, ergo, parella da propia Ausinda. Agora ben, a partir de aquí relátansenos diferentes descendentes de Gemondo que nada parecen ter que ver con Ausinda, quizais por tratarse doutra relación conxugal. Por outra banda, poida tamén que o copista se teña trabucado e que realmente se trate do irmán de Ausinda e Santio, Gemondo Fees —mesmo cabe a posibilidade de que mudase o seu apelido?—. Interpretamos que Gemondo Gontoiz pode ser tanto o fillo daquel Gontoi Eriz [P9] que se introducía tamén repentinamente xusto despois da xenealoxía de Ciprianus, como do propio Fees. Todas estas hipóteses son indicadas cun interrogante nos correspondentes cadros, tanto no de Gontoi Eriz [P9], como no de Fees [P10], así como tamén no do propio Gemondo Gontoiz [P11].

<sup>15</sup> Sendo dun só elemento tódolos antropolónimos incluídos nesta lista de irmáns, entendemos que aquí o copista se refire realmente a outro irmán máis —non a que *Munio* fose patronímico de Ylvira—, pese a que teña omitido incluír a conxunción *et*.

<sup>16</sup> A partir de aquí, ata o final deste parágrafo, como vemos, a xenealoxía é difícil de seguir. O relato adopta un método de reconto diferente, que dificulta saber de quen descendían eses Pelagius Alfanezo e Martinus Tauro. Preferimos deixalos á parte en [P12]. Cf. CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», p. 204; KREMER (2004), «Voltando às “genealogias”, p. 372.

<sup>17</sup> Semella que este Savarigo Meendiz e o Afonso Menendiz da seguinte xenealoxía —*vid. infra* [P14]— son irmáns. Porén, como o copista introduce un caldeirón de cambio de parágrafo para comezar o rexistro de cada familia, así o deixamos nos nosos cadros, coa nota indicativa desta máis que probable posibilidade. Se cadra, a introdución do caldeirón se deba máis a que poidan residir en lugares distintos —como ocorre cando introduce aos de Manzaneda [P16 e P22], Sampir [P24] ou Sabucedo [P27]— ou a que se ocupen doutro tipo de servizos —como no caso dos *De quoquina*

- [P14] Afonso Menendiz genuit Tedina Afonsu et Plazia Afonso et Maria Afonsu. Tedina genuit Pelagium Uermuiz<sup>18</sup> et Ausenda et alios. Plazia genuit Pelagium Netu. Maria Afonsu genuit Ausenda Saluadorz<sup>19</sup>. Ausenda Saluadorz genuit Petrum Diez et Pelagium et Munio.
- [P15] Gosendo Gontoiz<sup>20</sup> genuit Petrum Gonsindiz et suos filios Iohanne et alios. Ausenda Gonsendiz genuit filios et filias. <sup>21</sup>Potenzo genuit Pelagium Podenz. Pelagius Podenz genuit Froio<sup>22</sup> Arias et Martin Pelaiz. Froio genuit Ruiual. Arias genuit Martinum<sup>23</sup> Diegu. Gergoiro genuit Petro soruunculo. Petrus genuit Afonso Xorra. Vimara Gosindiz germanus de Petro Gonsindiz genuit Ausinda Uimariz et Marina Uimariz. Ausenda Uimariz genuit Pelagium Aluitiz et Petrum Aluitiz. Marina Uimariz genuit Fernandum et Pascual et alium cum manu torta.
- [P16] Da Manzanada<sup>24</sup>. Gudina Guistelaz genuit Ero Micahel et Marina et Maria. Petrus Guistelaz genuit Gudinam Petríz.
- [P17] Cidi Gontoiz de Uaer genuit filios et filias.

---

[P10] ou dos que *ad quodcumque opus uoluerint* [P21]—, que a que se trate verdadeiramente de familias distintas.

<sup>18</sup> Poida que se tratase do Pelagio Vermuiz de [P6], pois naquel caso indicábasenos quen era o seu pai, mentres desta volta a xenealoxía se centra na liña de descendencia feminina. A hipótese sobre a homonimia deste individuo parece cadrar tamén cronoloxicamente, pois, efectivamente, nos dous casos Pelagio aparece consignado na penúltima das xeracións rexistradas en cadansúa xenealoxía —por tanto os seus teóricos pais éranos na antepenúltima—. Todo parece encaixar. De ser así, é obvio que o resto dos fillos de Tedina Afonsu, así como dos de Vermudus Vimariz [vid. P6] serían o froito doutras relacións conxugais distintas.

<sup>19</sup> Poida tratarse daquela filla do *maurus* Salvador Rodesindiz [P5] chamada *Audesinda*; a única da que non se referían descendentes. Desta volta, a coincidencia xeneracional non é tan exacta como no caso de Pelagio Vermuiz —vid. *supra*—, mais só existe unha desviación temporal dunha única xeración, a favor ademais de Salvador Rodesindiz —sendo por tanto plausible que Audesinda puidese ser o froito dunha relación deste *maurus* cunha muller, Tedina Afonsu, máis nova ca el—. En calquera caso, a diferenza onomástica (*Ausinda* vs. *Audesinda*) invítanos a ser cautos, por moito que xa esteamos a comprobar que a exactitude do copista non foi unha máxima xeral.

<sup>20</sup> Novamente volvemos a ter unha confusión cos Gontoiz [vid. P9, P10, P11 e tamén P20]. Agora coa introdución repentina da familia deste Gosendo xusto despois do relato da descendencia de Afonso Menendiz, sen que o copista introduza caldeirón ou marca ningunha. Volvemos considerar a posibilidade de que Gosendo poida ser tamén fillo de Gontoi Eriz [P9].

<sup>21</sup> Todo apunta a que este Potenzo, e despois Gergoiro, sexan tamén fillos de Gosendo Gontoiz, como ocorre con Petrus, Iohanne, Ausenda e despois deles Vimara Gosindiz. Así mesmo o interpreta tamén KREMER (2004), «Voltando às “genealogias”, p. 332, n. 73. Cf. CARZOLIO (2002), «Antroponimia servil en el noroeste», pp. 206-207.

<sup>22</sup> Falta a conxunción *et*.

<sup>23</sup> Parece faltar tamén a mesma conxunción *et*.

<sup>24</sup> Desde aquí, a xenealoxía vai tornando cada vez máis a inventario de persoas segundo lugar de habitación ou segundo ocupación, aínda que manteña parcialmente interese rexistral xenealóxico.



- [P18] Andrias genuit Cidi et Tumirum. Cidi genuit Maria Cidiz et Menendo Cidiz et Pelagium. Maria Cidiz genuit filios et filias. Menendo Cidiz genuit filios et filias. Miru genuit Eita. Eita genuit Pelagio Eitaz et suos germanos.
- [P19] Saluator Guimirci genuit Maria Saluadorz. Maria Saluadorz genuit Petro Pinto.
- [P20] Gergoiro genuit Uimara et Ero. Vimara genuit Iluira Uimariz et alios da cozina. *Vimara Gosendiz germano de Petro Gosendiz de Fechas genuit Ausendam et Marina Uimariz. Ausenda Uimarz genuit Pelagium Aluitiz et Petrum Aluitiz. Marina Uimariz genuit Fernandum et Pascal et alia cum manu torta.*<sup>25</sup>
- [P21] Ad quodcumque opus uoluerint. Alberto genuit Miron. Miron genuit Pelagium Mironz et alios filios et Guntina Mironz et Maria Mironz. Pelagius Mironz genuit Munio Pelaiz et alios filios. Gontina Mironz genuit Uelasco Rodriguiz et Gontina Rodriguiz et Roderico Rodriguiz et Iohanne Rodriguiz et Petro Roderiguiz. Maria Mironz genuit Maria et Marina et Godina. Gontina Albertiz genuit Susana Aluariz. Susana genuit Nausti et Marina et alios filios et filias.
- [P22] De Manzanada. De Sauiniana<sup>26</sup> natus est Honorigo et Pelagius Honoriguiz. Onorigo genuit Honorigo Honorigiz et suos filios. Pelagius Onorigiz genuit Petro Mula et Nuno Basino et Munnio Pelaiz et Maria Carrel. Petrus Mula genuit filios et filias. Nunus Basinus ganuit filios et filias. Munio Pelaiz genuit filios et filias.
- [P23] Martino Begon<sup>27</sup> genuit filios et filias. Aluito Begon genuit filios et filias.

<sup>25</sup> É evidente que o copista comete un erro e repite o final da xenealoxía de Gonsendo Gontoiz. O seu erro permítenos saber que Pedro Gonsendiz era *de Fechas* pero, asemade, xéranos agora a dúbida de se o fillo de Marina Vimariz coa *manu torta* era unha muller ou un home (*alium* vs. *alia*).

<sup>26</sup> Sobre este nome latino *vid.* KREMER (2004), «Voltando às “genealogias”, p. 334. Este autor indica que, polo seu carácter moi infrecuente, quizais esta Saviniana fose a mesma que a irmá dun teccedor, *homine de Celanova*, chamado Amigo, doutro documento. Non obstante, a irmá de *Amigo tezedore* non é *Sebinana* —nin tampouco *Sebanina*, como se inclúe na edición—, senón *Sebadina*, polo que nos parece improbable que se trate da mesma persoa (Kremer remite ao doc. 9, pero a escritura en cuestión é Celanova, doc. 550, s.d.). Ademais,volvendo á nosa *Notitia*, D. Kremer transcribe o antropónimo como *Sauiniaa*, mentres na edición do tomo de ANDRADE se indica *Sauinia* (cf. KREMER (2004), *op. cit.*, p. 334 e Celanova, doc. 158, p. 225). Porén, no manuscrito —onde certamente se inclúen dúas «a» ao final— semella indicarse a existencia dalgún tipo de abreviatura co signo de abreviación xeral sobre a última letra. Neste sentido, esta posición faría que o desenvolvemento correcto da abreviatura fose *Sauiniaam*, mais parécenos máis lóxico, pola existencia clásica do nome Saviniana, que se trate de consoante nasal despois da primeira «a» e que o amanuense, nun descoido, desprazase lixeiramente o signo de abreviación cara a dereita.

<sup>27</sup> Parece evidente que Martino e Alvito Begón eran irmáns. O que non podemos saber é cales foron os seus proxenitores, pois a pesar de que se lles introduce entre os de Manzanada, xunto coa familia de Saviniana, nada no relato nos indica se tiveron ou non algún tipo de parentesco con ela.

- [P24] De Sampir. Sobrino de Gostrimiro.  
[P25] Petro Menendiz cum suos filios. Ermesenda Menendiz et sua germana cum suos filios.  
[P26] Vimara Uermuiz cum suos filios.  
[P27] De Sauozedo. Petro, Pelagio, Fernando, Guttierre.  
[P28] Pelagius de Carrazedo est de Manzanada de parte de sua matre.  
[P29] Filios de Sando, Pelagius Sandiz, Saluador Sandiz et Maria Sandiz, Munio Sandiz. Pelagius Sandiz genuit filios et filias. Saluador Sandiz genuit filios et filias. Munio Sandiz genuit filios et filias.  
[P30] Gunzaluo Perrot cum suos filios.  
[P31] Pelagius Caluo genuit Fernando Lecten et mulierem de Martino Cidiz.  
[P32] Menendus Kendulfiz et suos filios .I. Marina Menendiz mulier de Uelasco Ooriz et suo germano.  
[P33] Sesnando Aluariz de Moaas genuit Ausenda Sesnandiz et Pelagium Moaas. Ausenda Sesnandiz genuit filios et filias.  
[P34] Menendus Senioriniz et sua germana.  
[P35] Petro Aquilion tornar porcos et lauare cupas et facere balneum, ille et semen illius.  
[P36] Iohannes Afonso de Sauuz et filios et filias.

*(Anotación posterior)*<sup>28</sup>:

Et sunt iura patronatus ecclesiarum que pertinent ad monasterium sancti Rodesindi de Cellanova. Scilicet quod debitum annuatim debent soluer ditto monasterio Cellenove.

Pro ecclesia de Intrimo decem et octo morapetinos longos: XVIII.

Pro Grou decem et sex morapetinos longos: XVI.

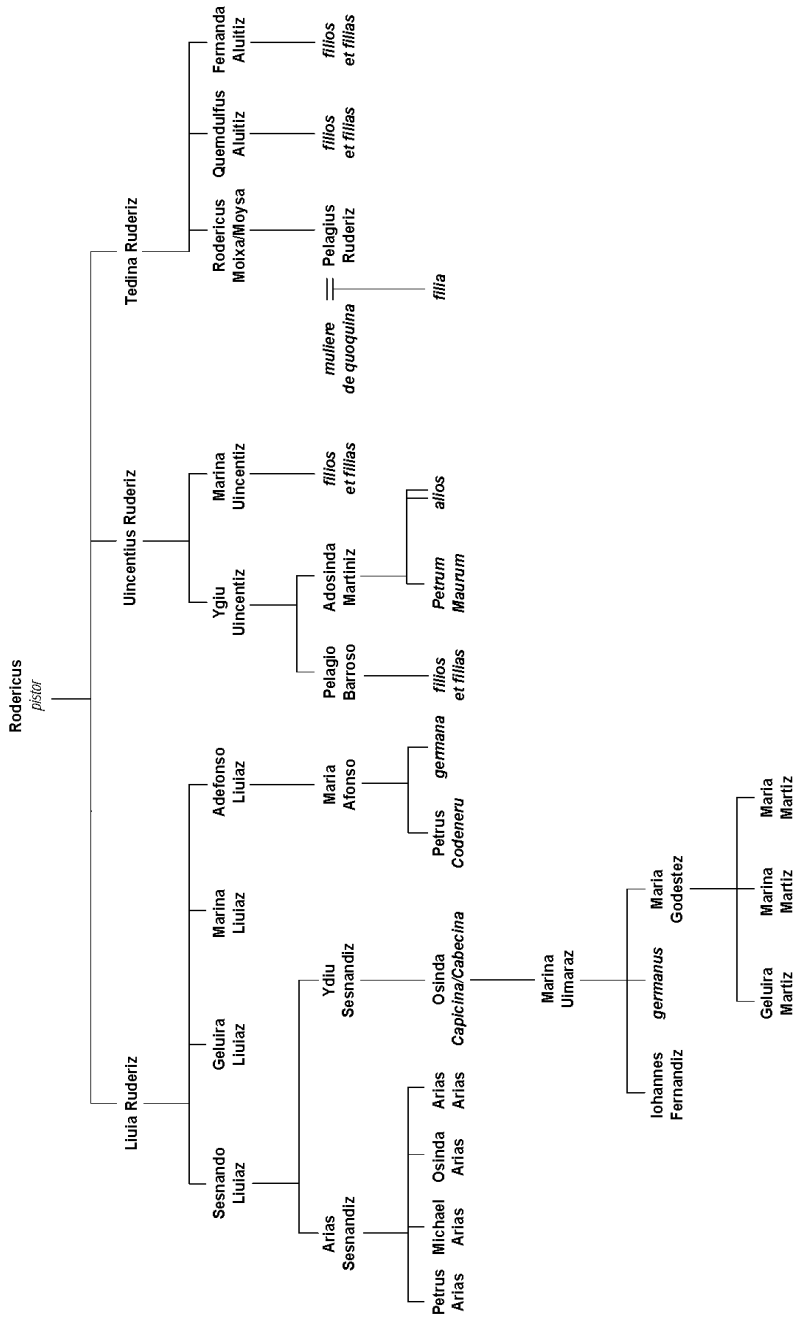
Pro Torno decem morapetinos longos: X.

Pro Santi Genesi duodecim morapetinos longos: XII.

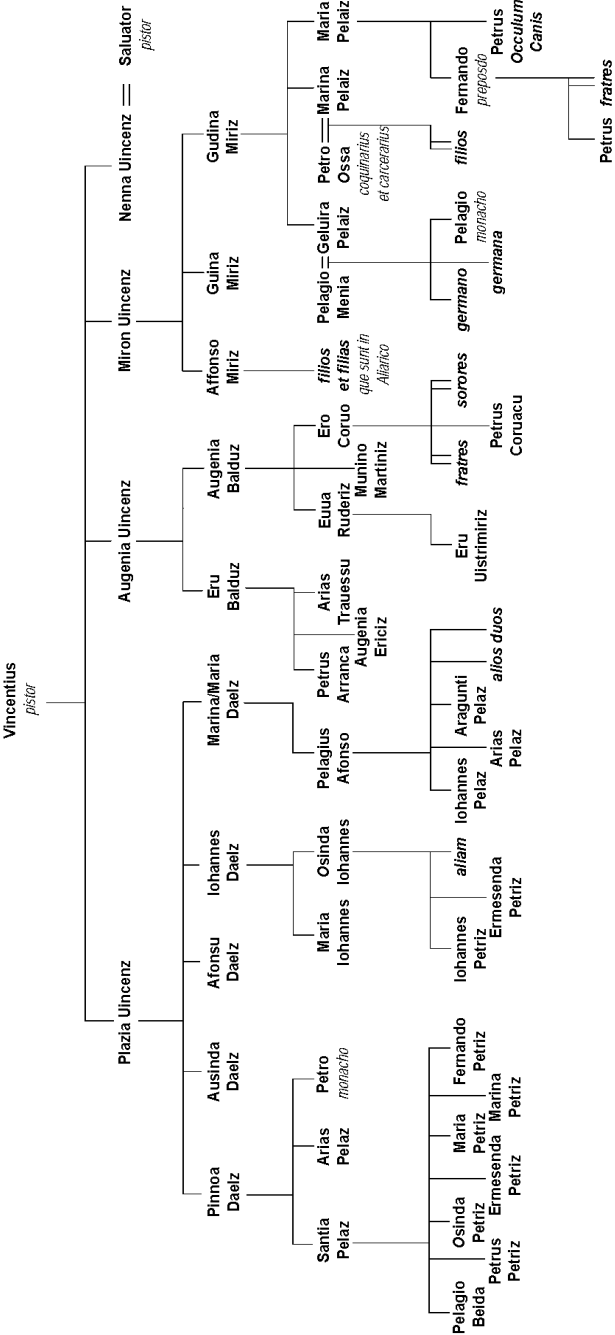
---

<sup>28</sup> Seguindo a ANDRADE, este engadido sería «probablemente dos séculos XIII-XIV» (*vid.* Celanova, doc. 158, p. 226, n. 69).

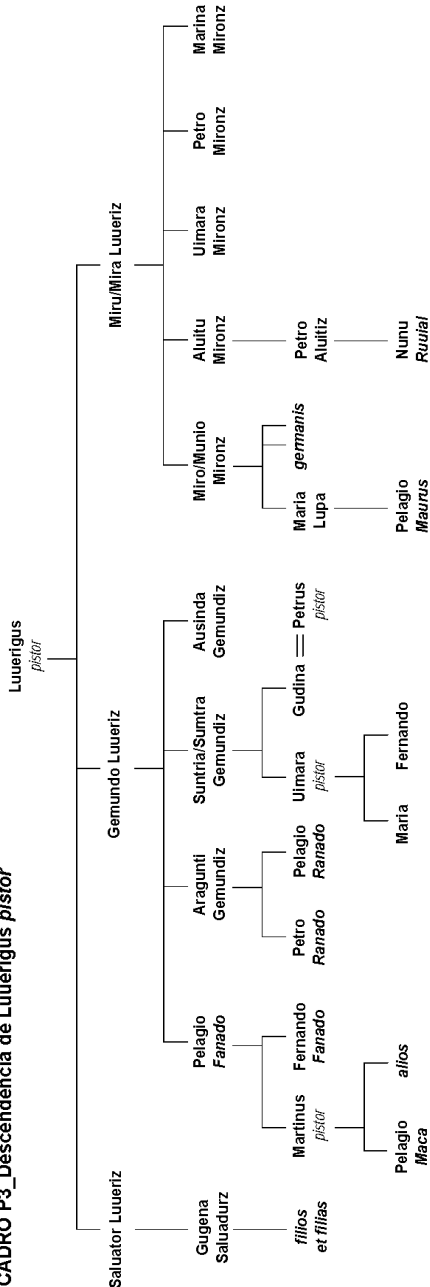
CADRO P1\_Descendencia de Rodericus *pistor*



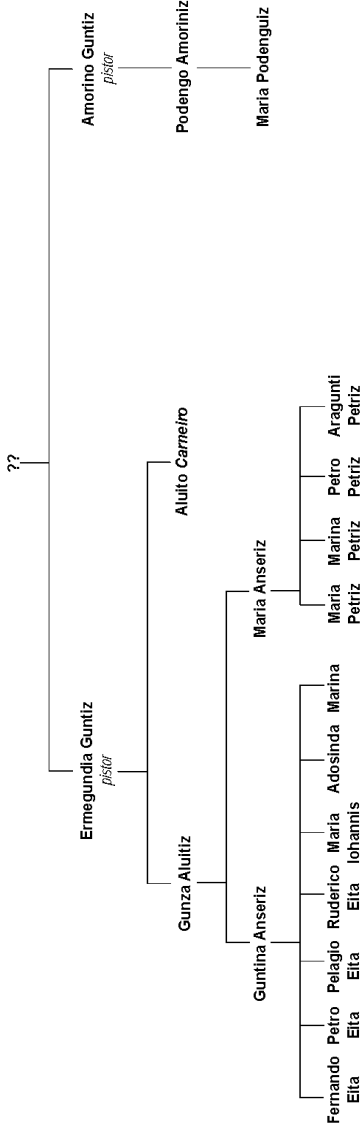
CADRO P2\_Descendencia de Vincentius *pistor*



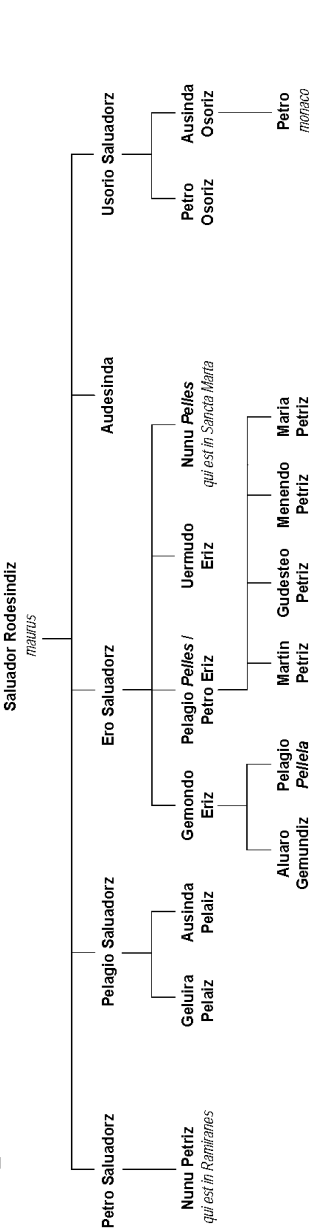
CADRO P3\_Descendencia de Luerigus *pistor*



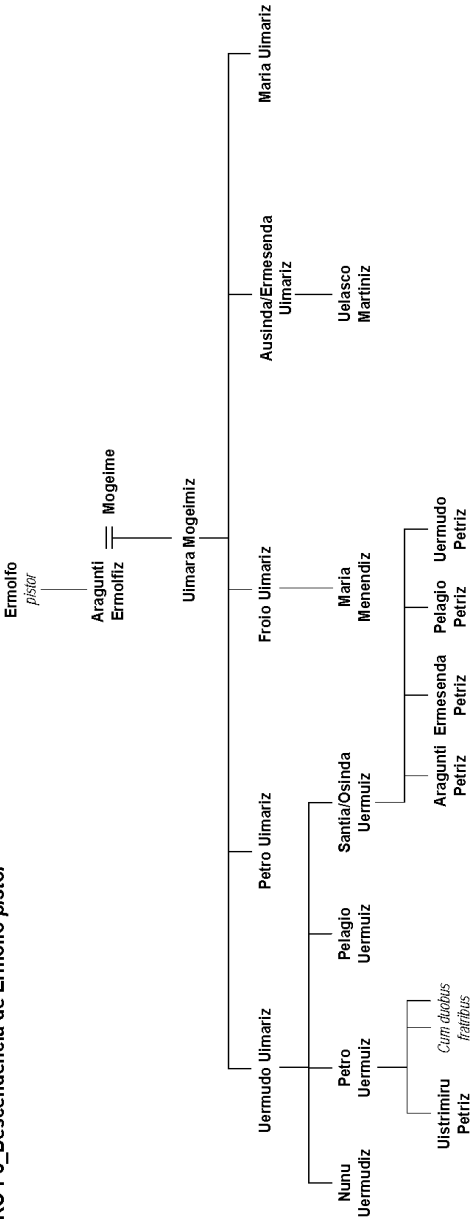
CADRO P4\_Descendencia de Amorino Guntiz e Ermegundia Guntiz (*pistores*)



CADRO P5\_Descendencia de Saluador Rodesindiz *maurus*



CADRO P6\_Descendencia de Ermolfo *pistor*



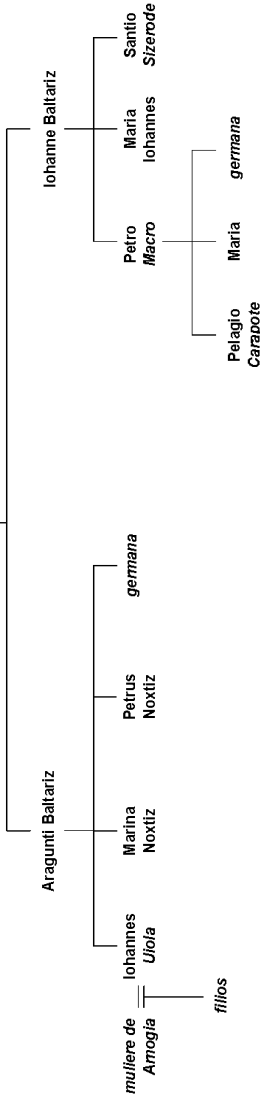
CADRO P7\_Descendencia de Aulfus (de criatione)

Aulfus fuit de criatione de episcopo Rudesinda, statuit ei servitium suum, sicuti aliis fecit, ut custodiret greges, porcum et abluere cupas et de seniore illius facere balneus in quibus fratres Cellenque corpora abluissent

Aulfus  
de criatione episcopo Rudesinda

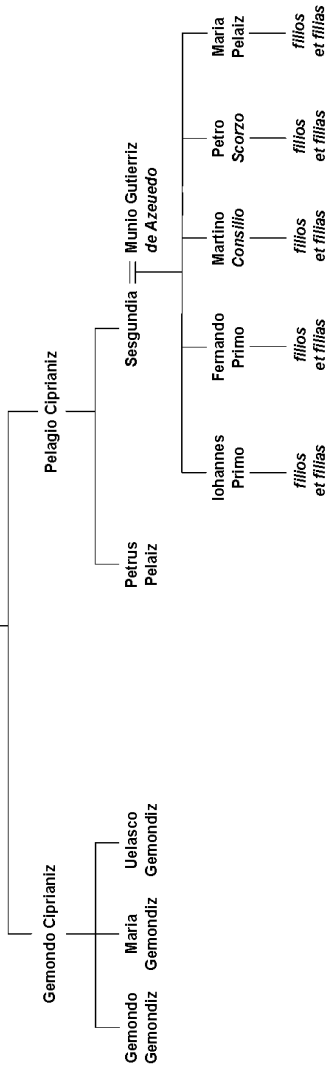
Eiricus Aulfiz

Baltario Eiriz



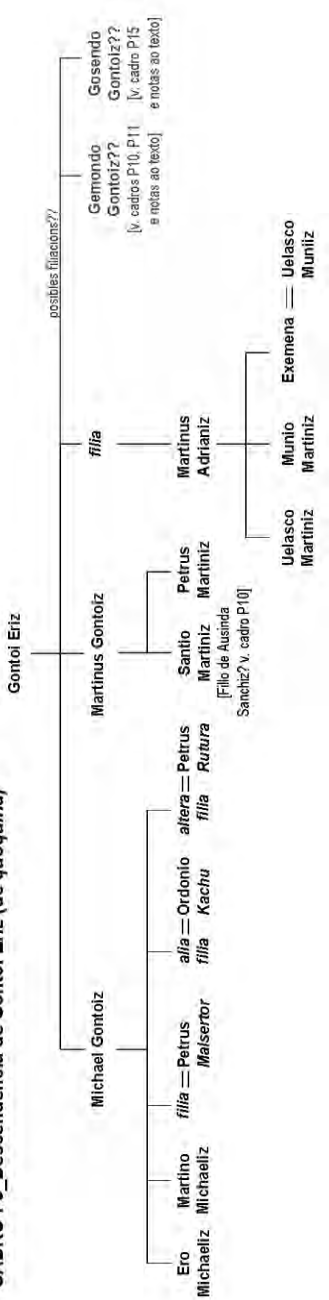
CADRO P8\_Descendencia de Ciprianus (de quoquina)

Ciprianus  
de quoquina

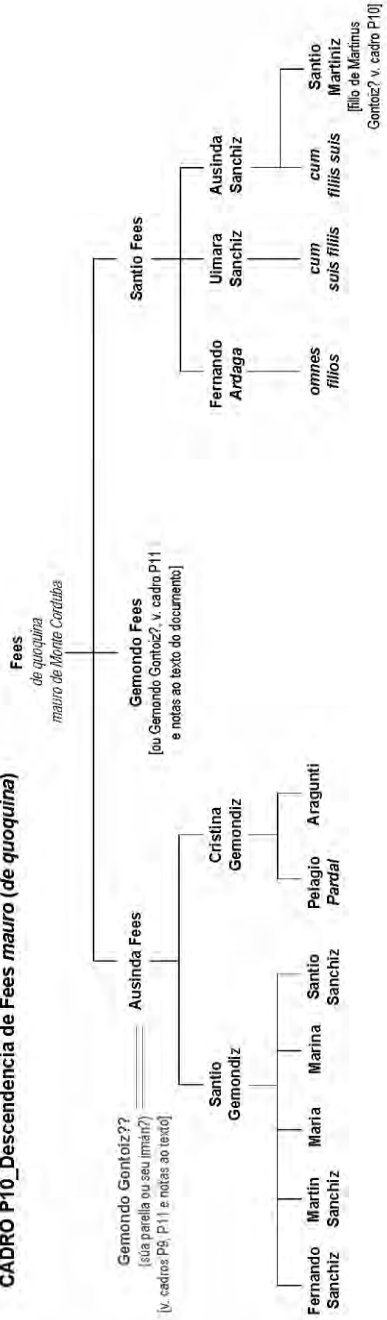




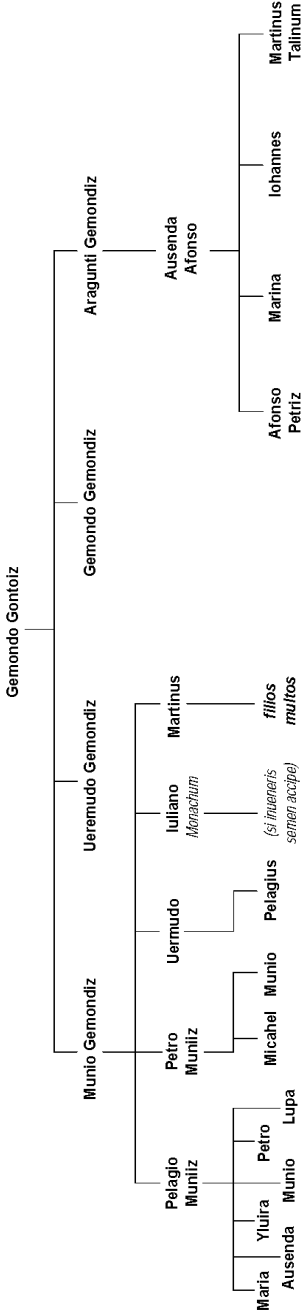
CADRO P9\_Descendencia de Gontoi Eriz (de quoquina)



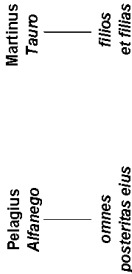
CADRO P10\_Descendencia de Fees mauro (de quoquina)



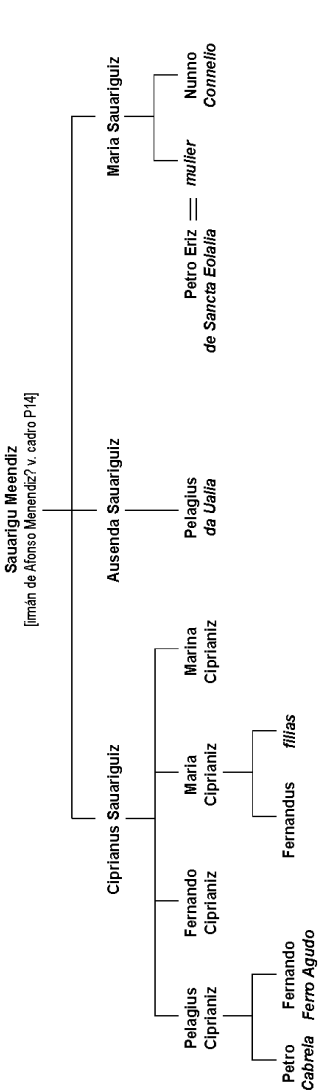
CADRO P11\_Descendencia de Gemondo Gontoiz (de quoquina) [v. cadros P9, P10 e notas ao texto do documento]



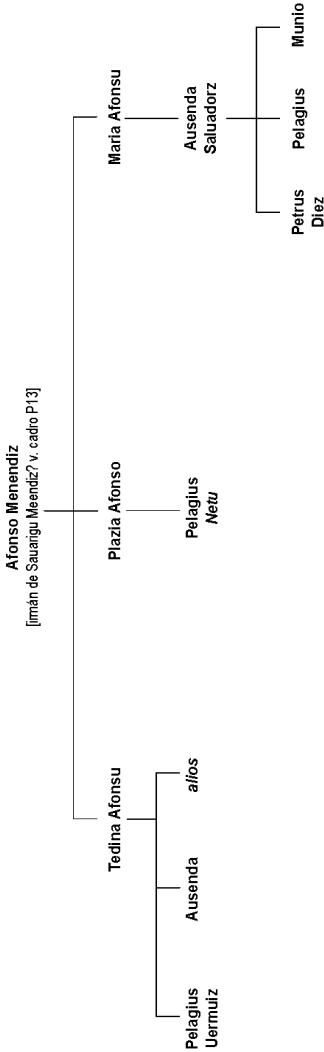
CADRO P12\_Outros de quoquina [probable parentesco con P11; v. notas ao texto]



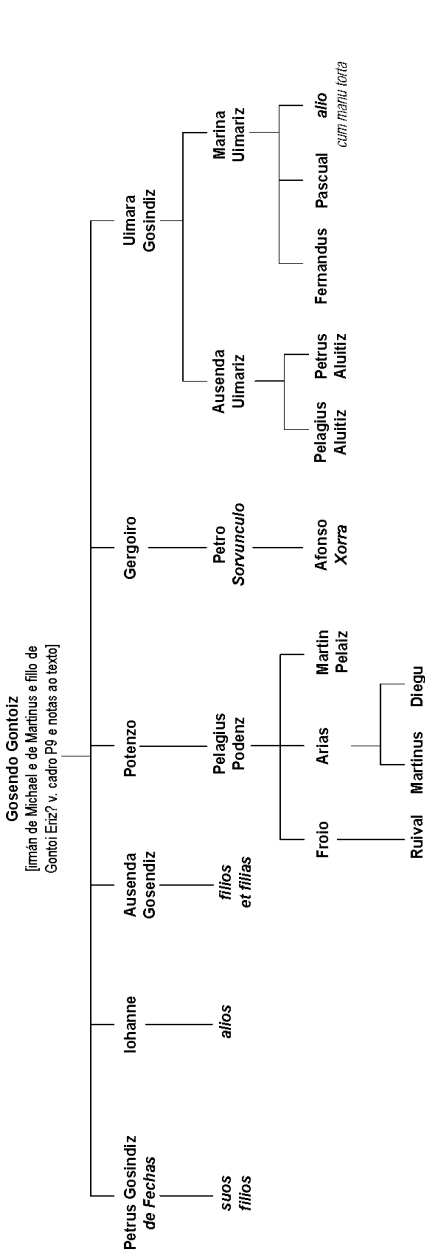
CADRO P13\_Descendencia de Sauarigu Meendiz



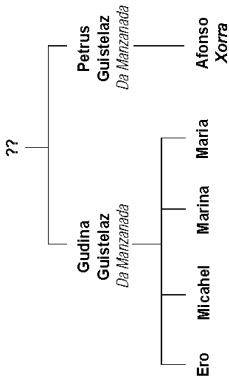
CADRO P14\_Descendencia de Afonso Menendiz



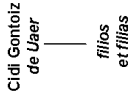
CADRO P15\_Descendencia de Gosendo Gontoiz



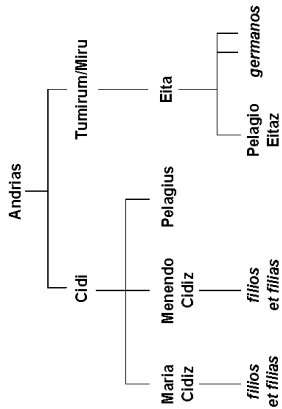
CADRO P16\_Descendencia dos  
Guistelaz (da Manzanada)



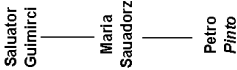
CADRO P17\_Descendencia de Citi Gontoiz  
de Vaer (da Manzanada?)



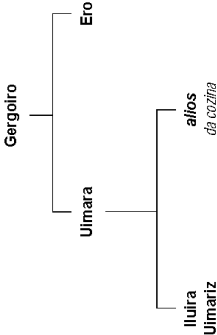
CADRO P18\_Descendencia de Andrias  
(da Manzanada?)



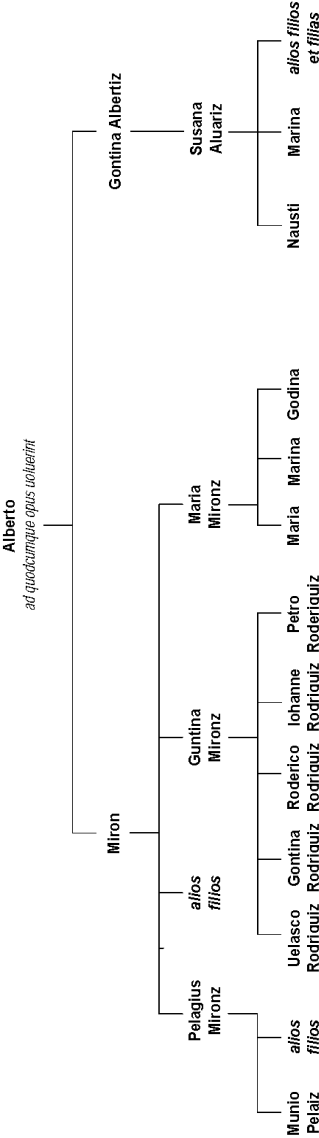
CADRO P19\_Descendencia de Saluator Guimirci  
(da Manzanada?)



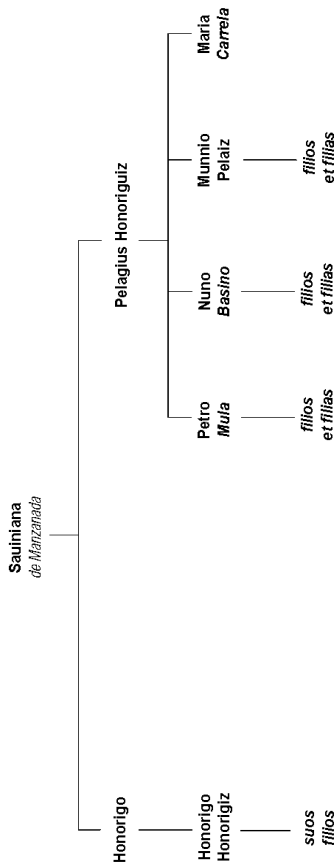
CADRO P20\_Descendencia de Gergoiro  
(da Manzanada?)



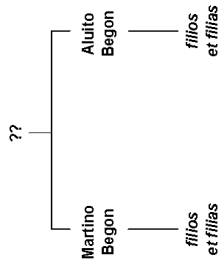
CADRO P15\_Descendencia de Alberto



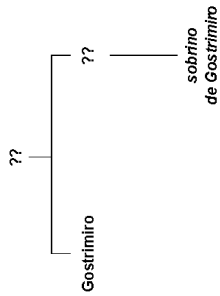
CADRO P22\_Descendencia de Sauiniana (de Manzanada)



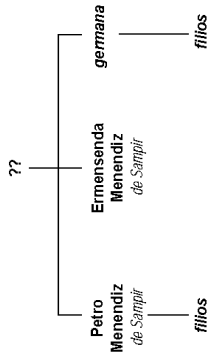
CADRO P23\_Descendencia dos Begon (de Manzanada?)



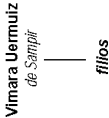
CADRO P24\_Descendencia de Gostrimiro (de Sampir)



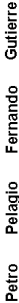
CADRO P25\_Descendencia dos Menendiz (de Sampir)



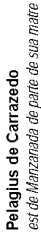
CADRO P26\_Vimara Uermuiz  
(*de Sampir*)



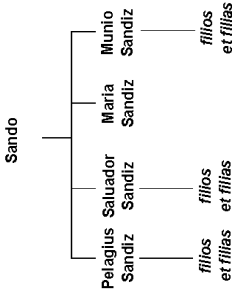
CADRO P27\_De Sauozeto  
(*illados 1*)



CADRO P28\_(*illados 2*)



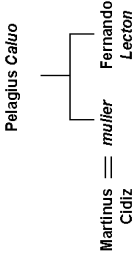
CADRO P29\_Descendencia de Sando



CADRO P30\_Liña de Gunzalu Perrot



CADRO P31\_Descendencia de Pelagius Caluo

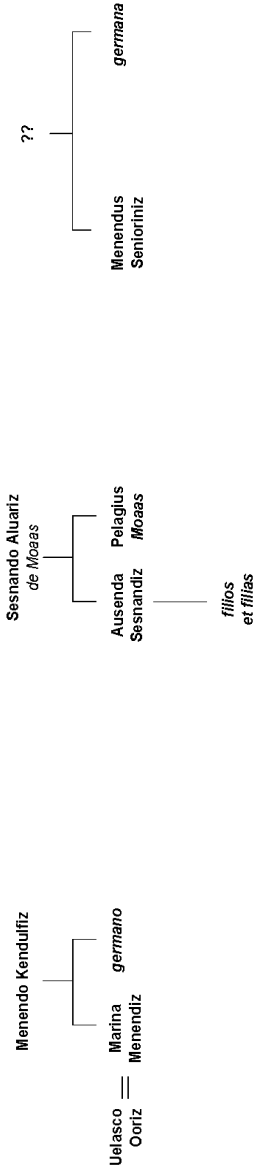




CADRO P32\_Descendencia de Menendo Kendulfiz

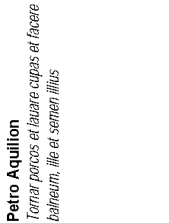
CADRO P33\_Descendencia de Sesnando Aluariz (de Moaas)

CADRO P34\_Liña dos irmáns Senioriníz



CADRO P35\_(illados 3)

CADRO P36\_Liña de Iohannes Afonso (de Savuz)





## 2. *Homines de Samos no val do río Lóuzara*

Samos, doc. 123 (pp. 270-274)  
Tumbo, ff. 51v – 52v

**Sen data [1038-1057<sup>1</sup>]**

### *Inventario de los hombres de Lózara<sup>2</sup>*

In nomine Domini. Facimus inventarium de hominibus de Lauzara quos iurarunt fratres de Samanos in diebus regis domni Fredenandi et regine domne Sancie et abbatis domni Didaci samoniensis. Et iuravit illos Eita Ramiriz et Visterla Pelaiz et Donnino Abdellat et Roderico Osoriz et Quintila Vilimondiz; sub uno numero V iurarunt in ecclesia sancti Salvatoris de Monasteriolo per series conditionis et in ipso die ciecerant de pena et ad III<sup>m</sup> diem apparuit limpida. Id est;

---

<sup>1</sup> Intervalo proporcionado polo editor Lucas Álvarez en base ao contido da escritura, no que se afirma que este inventario foi elaborado durante o longo mandato do abade don Diego de Samos (aprox. 1016-1061) e baixo o reinado de Fernando I e Sancha I (1038-1065). A análise profunda de toda a documentación samonense, realizada dentro do proxecto de investigación TERPOMED (2016-PG065. REF.ED431F 2016/17) permitiu afinar máis nos últimos anos de don Diego e, xa que logo, estender como moi probable o seu mandato uns 4 anos máis dos que lle outorgara M. Lucas Álvarez, ata o 1061. Xa que logo, o intervalo tentativo de datación podería tamén alongarse en consecuencia [1038-1061], ata ese 1061 en que os tres implicados aínda se atopaban simultaneamente nas súas cátedras. Tamén sería posible especular cunha elaboración do documento cara o final daquel abadiato, pois a acción de rexistro e inventariado foi frecuente cando un abade estaba próximo a rematar o seu mandato, como modo de recapitulación das súas accións á fronte da abadía. Con todo, neste caso afirmase expresamente que o inventario se realiza a raíz dun máis que probable preito, disputa ou discrepancia previa sobre o señorío e posesión dos *homines* do val do Lóuzara, polo que tal vez non respondese a unha acción de conclusión e recapitulación do mandato abacial dese tipo e puido realmente ter sido elaborado en calquera momento do intervalo proporcionado. Desta maneira, e sen deixar de ter en conta que existe a posibilidade de que a escritura fose redactada tamén un pouco despois (1057-1061), decidimos manter a data do editor. A razón fundamental é que este intervalo proporcionado é esencialmente acertado e que, sen máis opción para afinalo ou precisalo, manténdoo evitamos polo menos multiplicar as opcións.

<sup>2</sup> As pequenas discrepancias existentes no texto, en xeral algún grafema ou terminación, entre a edición de Lucas Álvarez e esta transcripción débense a unha revisión exhaustiva do manuscrito facilitada polo acceso e as imaxes de alta calidade dispoñibles para consulta online do tomo monástico a través do sitio web do Arquivo Histórico Universitario de Santiago de Compostela (AHUS): <<https://arquivo.usc.es/ahus2/index>>.

- [L1] Gardolfo et sua mulier Gontrode Avoliniz et de illis nati sunt Iquilo et Maria et Arbidio. Presit Iquilo maritum nomine Piniolum Arimondiz et de illis nati sunt Gontrode et Leocadia et Arvidio et Iohannis. Presit Maria maritum Iohannem Quintilaz et de illis nati sunt Gonza et Pelagius. Et Arvidio presit maritum nomine Osorium Menendiz et de illis nati sunt Eldonza et Maria et Gontrode et Menendus et Suerius, et Munio.
- [L2] Piniolus Ligaz et sua mulier Monnita et de illis nati sunt Rodericus et Pelagius et Marcelus et Abizano. Rodericus presit mulierem nomine Eldesenda filia de Vilieno, et de illis nati sunt Riquilo et Quintili et Pelagius. Pelagius presit mulierem nomine Aragunti de villa Stragis et de illis natus est Godina in Homano. Marcellus presit mulierem nomine Iusta hic in Latrito et de illis nati sunt Scemena et Roderico. Abizano presit mulierem hic in Latrito et de illis nati sunt Scemena et Onegildus.
- [L3] Helias Ligaz presit mulierem nomine Octavia et de illis nati sunt Mandinus et Vizan et Gontina et Scemena. Mandinus presit mulierem filiam de Onegildo de Campos et de illis nati sunt Iohannes et Gontina et Scemena et Ildonza. Mandinus presit aliam mulierem nomine Aragunti Eiriquiz et de illis nati sunt Maria et Suerio. Vizan presit mulierem in Campos nomine Animia et de illis nati sunt Maria et Piniolus et Suerius. Maria presit maritum nomine Arimundus et de illis nati sunt Pelagius et Petrus et Marina et Gelvira. Et Gontina Helias presit maritum nomine Rodericus Fernandiz de vila Mediana et de illis nati sunt Fernandus et Suerius et Pelagius. Fernandus presit mulierem nomine Gontrode de villare Arsindi et genuerunt ambo filios et filias. Scemena Helias presit maritum nomine Eita Onegildiz de Fruitux de Sarria et de illis nati sunt Goda et Octavia et Geloira. Goda Eitaz presit maritum nomine Petrus Sendoniz de Vigo et de illis nati sunt Iohanes et Suerius et Petrus et Scemena et Maria. Geloira presit maritum nomine Petrum Moniz et de illis nati sunt Munio et Eldonza et Pelagius et Maria et Leocadia.
- [L4] Helias Roderici presit mulierem nomine Eldosenda Leovegildiz et de illis nati sunt Lilli et Froila et Leovegildus, et Odarius. Leovegildus presit mulierem nomine Leocadia Pinioliz et de illis nati sunt Froila et Iohane et Godina et Pelagius. Lilli presit maritum in Onitio nomine Abdino et de illis nati sunt Petrus et Suerius; et ipsa Lilli habuit unam filiam de Vimara Moniz de villa Stragis nomine Maria; et ipsa Maria presit maritum nomine Suerius Petri et genuerunt filios et filias.
- [L5] Filios de Eirigo id sunt, Avolinus et Gontina et Aragunti et Froila et Pelagius. Avolinus presit mulierem nomine Godina Pinioliz et de illis nati sunt Gontrode et Piniolus et Pelagius. Piniolus presit mulierem in Laurito filia de Sesnando Baltariz et genuerunt filios et filias.

- [L6] Pelagius Recosendiz presit mulierem in Onitio nomie Gonzina Ataniz et de illis nati sunt Atane et Munio et Maria et mulier de Martino Moniz de Riaticos.
- [L7] Menendus Arimondiz presit mulierem nomine Genilli et de illis anti sunt Eldonz et Gontrode. Ildonza presit maritum nomine Veremudus et de illis nati sunt Maria et Pelagius et Rodericus. Gontrode presit maritum nomine Suerium et de illis nati sunt Maria et Pelagius.
- [L8] Octavia venit de Galegos et presit maritum in Lauzara nomine Leovegildus et de illis nati sunt Eldensenda et Leocadia et Columba. Columba presit maritum nomine Munio et de illis nati sunt Petrus et Iohanes. Iohanes presit mulierem filia de Piniolo Pelaiz.
- [L9] Salamirus Froilaz presit mulierem de Fructux nomine Getilli et de illis nata est Froilo. Froilo presit maritum nomine Suarium Dautiz et de illis nata est Maria. Maria presit maritum Suarium Roderici et de illis nate sunt due filie.
- [L10]<sup>3</sup> Gundesindus Froilaz presit mulierem de villar Arsindi nomine Iuliana et de illis natus est Froila. Froila presit mulierem Nomenduce<sup>4</sup> et de illis nati sunt Scemena et Petrus et Munio et Eldonza et Rodericus et Gontina. Scemena presit maritum nomine Suerium Iohannis in Onitio et genuerunt filios et filias.
- [L11] Rodericus Dolciz<sup>5</sup> presit mulierem nomine Godina et de illis nati sunt Giloire et Suerius. Giloire presit maritum nomine Petrus Eitaz et de illis nati sunt Maria et Pelagius et Iohanes.

---

<sup>3</sup> En base á contigüidade e ao emprego do mesmo patronímico, cabe considerar a posibilidade de que Salamiro Fróilaz [L9] e Gundesindo Fróilaz [L10] puidesen ser en realidade irmáns. Porén, o inventario non nos di nada ao respecto e semella comezar dous trancos familiares distintos con cada un.

<sup>4</sup> A nosa transcripción difire aquí da proporcionada polo editor: Lucas Álvarez recolle a pasaxe como *Froila presit mulierem nomen Duce*, porén, revisado o tomo, todo apunta a que o nome da esposa de Froila fose realmente *Nomenduce*. En efecto, o manuscrito recolle o termo claramente enlazado (*nomenduce*) e, ademais, o emprego de *nomen*, no canto do ablativo *nomine*, como sucede en todos os demais casos nos que se usa tal expresión (*nomine*+*[nome]*) tamén resulta chocante (en troques, xunto a esa expresión co ablativo de *nomen*, tamén se emprega no inventario a secuencia *presit maritum/mulierem* + *[nome]*, que sería a correspondente aquí). *Nomenduce* ou *Nomendulce* é un antropónimo privativo da Península Ibérica, derivación de Dulce, recollido noutras fontes documentais da rexión (vid. KOUZNETSOVA (2007), «Antroponimia medieval privativa», p. 142) e na liña doutros como *Nomenbonum* (vid. BOULLÓN (1999), *Antroponimia medieval*, p. 330).

<sup>5</sup> É posible que Rodericus Dolciz sexa o mesmo Rodericus fillo de Froila e Nomenduce e neto de Gundesindus Froilaz [L10]. Porén, decantámonos por recollelo nun novo tronco xenealóxico (como

[L12] Gonterigus Desteriguiz presit mulierem nomine Goda de Lamartin et de illis nati sunt Munio et Pelagius et Godina et Scemena et Bellita. Munio Gontriquiz presit mulierem nomine Scemena Mandiniz et de illis nati sunt Gontina et Pelagius et Suerius et Maria. Gontina Moniz presit maritum in Omano nomine Godesteus Moniz et de illis nati sunt filios et filias. Pelagius Moniz presit mulierem in Lastras nomine Christina Citiz et de illis nati sunt filios et filias. Pelagius Gontriquiz presit mulierem in Omano nomine Eldonza et genuerunt filios et filias. Godina presit maritum in Omano nomine Vistremirus et de illis nati sunt Petrus et Pelagius et mulier de Roderico Vimaraz de Arogio. Item Pelagius Gontriquiz presit mulierem in Omano nomine Gontrode Alfonso et genuerunt Petrus et Suerius. Villa de Frugulfi media quam comparavit abbas domnus Didacus. Scemena presit maritum Nuno Pelaiz et de illis nati sunt Pelagius et Veremudus et Suerius et Scemena. Bellita presit maritum nomine Pelagius Citiz et de illis natus est Petrus.

[L13] Fofinus \ Vilieniz / presit mulierem nomine Gontina Atilat et de illis nati sunt Goda et Pelagius et Rodericus et Gontrode. Goda \ Fofiniz / presit maritum nomine Citi Godesindiz et de illis nati sunt Scemena et Pelagius, Gontina et Godo. Scemena presit maritum nomine Domingo Pinioliz et genuerunt filios et filias. Pelagius presit mulierem in Omano nomine Maria. Gontina presit maritum in Omano Petrus Vistremiriz. Godo presit maritum Menendus et genuerunt filios et filias. Pelagius Fofiniz presit mulierem in Sarria nomine Eldonza et genuerunt filios et filias. Rodericus Fofiniz presit mulierem nomine Gontrode Dantiz et genuerunt filios et filias. Gontrode Fofiniz presit maritum Iohanes Godesindiz et genuerunt filios et filias.

[L14] Menendus Morgatiz presit mulierem nomine Eldonza Pelaiz et de illis natus est Osorius.

---

fixo Lucas Álvarez: Samos, p. 576) en razón de que só noutro cadro familiar se recolleron ata 5 xeracións [L15], sendo ademais un cadro que xera dúbidas (*vid. infra*). Polo xeral, o máximo de profundidade acadada 4 xeracións e raramente a última foi detallada por extenso [L3]. Na maioría, se aparecen bisnetos a súa existencia só é mencionada anonimamente coa expresión *filios et filias* [*vid. L4-L5-L9-L12-L13*]. Así mesmo, aínda que se podería argumentar ese apelido Dolciz como tirado por vía materna, tamén parece improbable: ningún outro patronímico na escritura deriva da nai e, con todo, nin sequera o nome materno era Du[I]ce senón Nomenduce.

- [L15] Godesindus Regaulfiz presit mulierem nomine Donna et de illi nati sunt Citi et Scemena et Giloiria. Semena Godesindiz presit maritum nomine Suerius Aroniz et de illis nati sunt Eldonza et Pelagius et Munio et Rodericus et Iohannes. Eldonza presit maritum nomine Veremudus Nuniz et genuerunt filios et filias. Pelagius Suariz presit mulierem nomine Maria Pinioliz. Geloira presit maritum Helias Ramiriz et de illis nati sunt Columba et Munio et Ramirus et Marina. Columba presit maritum Didacus Pinioliz et de illis nati sunt filios et filias. Munio presit mulierem nomine Azenda et genuerunt filios et filias. Ramirus Emilaz<sup>6</sup> presit mulierem Gontina Eiriquiz et de illis nata est Aragunti. Aragunti presit maritum nomine Suerius Godiniz et de illi natus est Rodericus.
- [L16] Dauto Vilieniz presit mulierem Godina Riquilaz et de illis nati sunt Martinus et Olitus et Genilli et Velasco et Adefonso. Martinus presit mulierem in Onitio nomine Godina et de illis nati sunt Scemena et Leocadia. Oliti presit mulierem nomine Scemena Pinioliz et de illis natus est Pelagius. Adefonsus presit II<sup>as</sup> mulieres et genuerunt inde III<sup>a</sup> filias.
- [L17] Dauti Morgatiz presit mulierem in Villare Arsindi nomine Aragunti Gatonz et de illis nati sunt Iohanes et Suerius et Maria et Piniolus. Iohanes presit mulierem in Onitio nomine Troilli Citiz et genuerunt Pelagius et Petrus, et de alia muliere nomine Scemena Gontiniz et de illis nati sunt Salvator et Rodericus. Maria Dautiz presit maritum nomine Rodericum et de illis nati sunt Veremudus et Pelagius et Godina et Iohanes. Suerius presit mulierem nomine Goda Ataniz et genuerunt filios et filias.
- [L18] Rodericus Pinioliz presit mulierem Eldesenda et de illis nati sunt Pelagius et Genilli et Riquilo. Pelagius presit mulierem in Omano nomine Gontina et genuerunt filios et filias.
- [L19] Felicia presit maritum Mandinum Stephaniz de Omano et de illis nata est Gontrode.

---

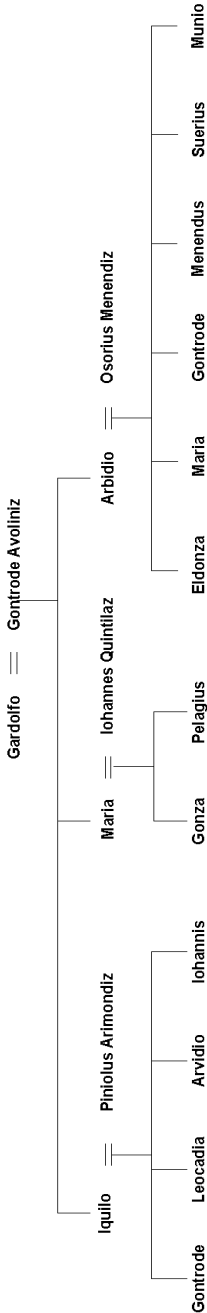
<sup>6</sup> Cabe a posibilidade de que con este Ramiro Emilaz se inicie realmente un tronco familiar novo. Porén, a presenza dun único Ramiro en todo o inventario, nos case 160 nomes masculinos rexistrados, fainos pensar en que se trate do mesmo individuo nas dúas mencións: é dicir, o Ramiro fillo de Geloira e Helias Ramiriz (nótese que xustamente o pai de Helias tamén se tería chamado Ramiro, o que centra o uso deste antroponimo nesta familia e a súa herdanza patrilineal). Se cadra, o escribán se trabucou ao transcribir o apelido patronímico: Emilaz en lugar de Helias. Sexa como for, non pode pasarse por alto que puidese tratarse doutro Ramiro e dun cadro xenealóxico novo.



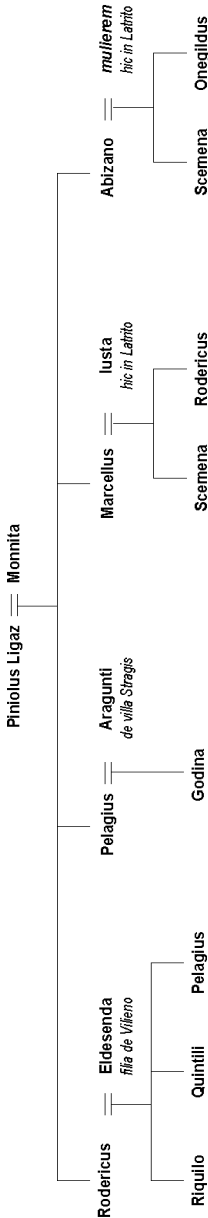
- [L20] Centi Antonianiz presit mulierem de Sancto Pelagio de Sortova et de illis nati sunt Pelagius et Rodericus et Veremudus et Iusta. Iusta presit maritum nomine Munio Citiz et de illis nate sunt duas filias. Pelagius presit mulierem Scemena Pinioliz et de illis nati sunt Azenda et Maria et Petrus.
- [L21] Martiniz Seditiz presit mulierem nomine Godina et de illis nati sunt Pelagius et Gontina et Godo et Maria. Pelagius presit mulierem nomine Maria Pelaiz et genuerunt filios et filias. Gontina presit maritum Pelagius Suariz et genuerunt filios et filias.
- [L22] Maria Osoriz presit maritum nomine Pelagius Martiniz et genuerunt filios et filias.
- [L23] Scemena Roderiquiz presit maritum nomine Iuliano et genuerunt filios et filias.



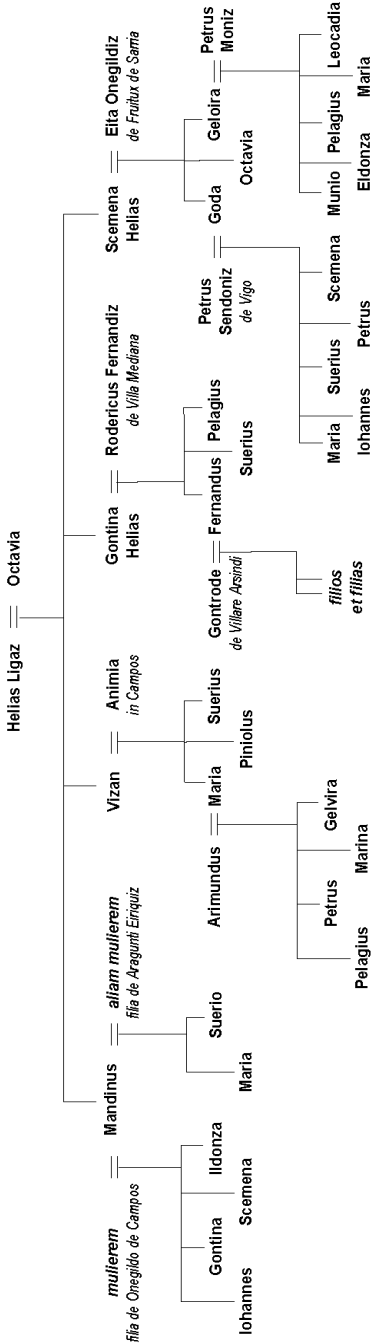
CADRO L1\_Descendencia de Gardolfo e Gontrode Avoliniz



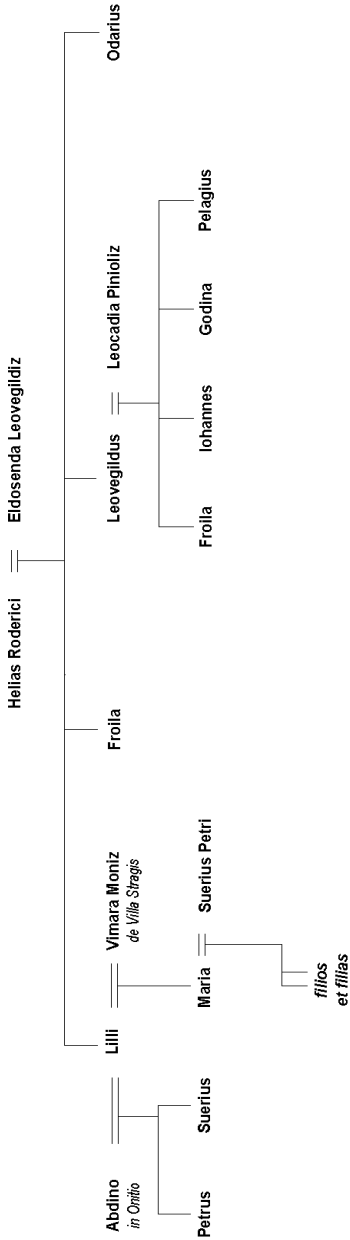
CADRO L2\_Descendencia de Piniolus Ligaz e Monnita

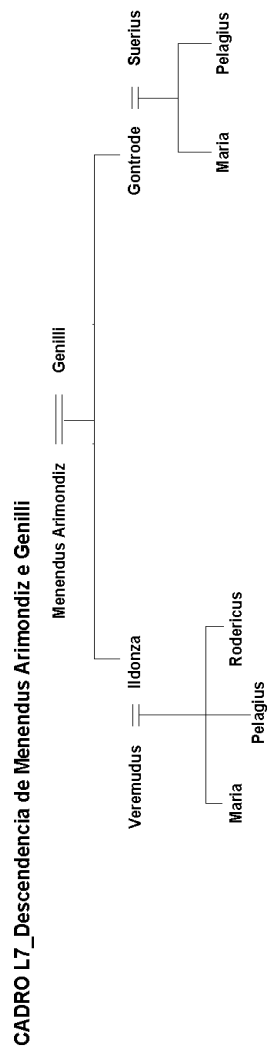
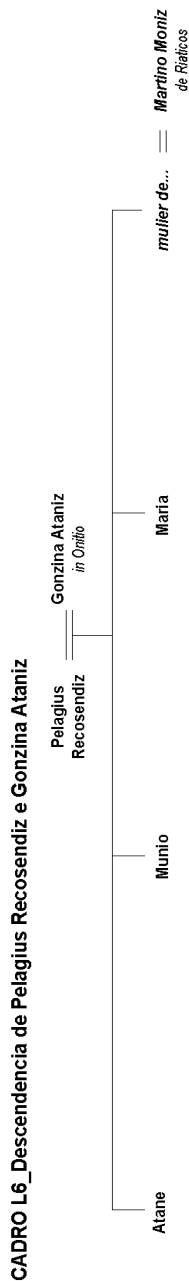
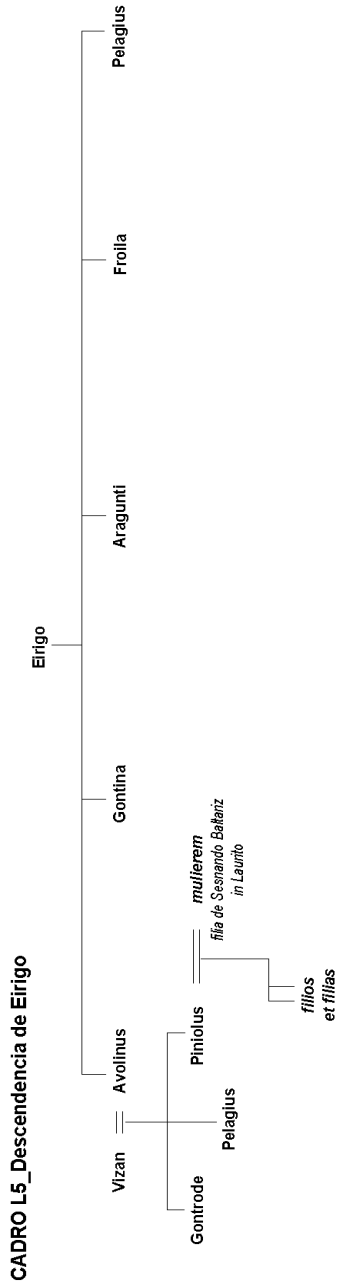


CADRO L3\_Descendencia de Helias Ligaz e Octavia

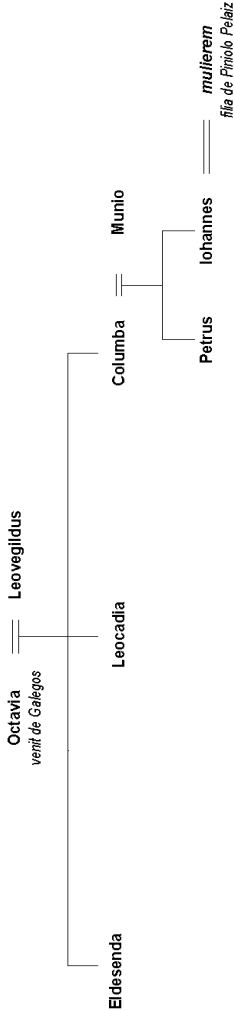


CADRO L4\_Descendencia de Helias Roderici e Eldosenda Leovegilidiz

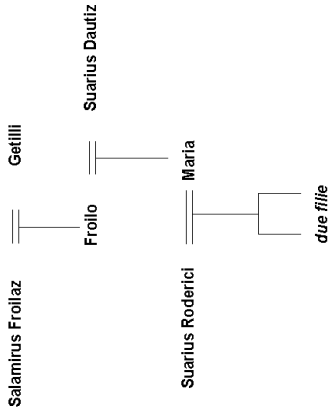




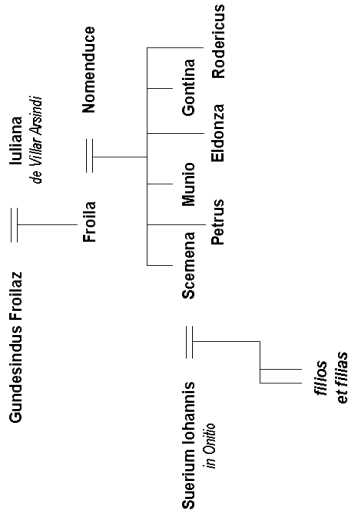
CADRO L8\_Descendencia de Octavia e Leovegilidus



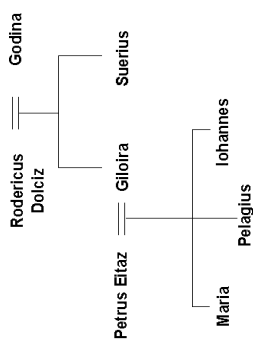
CADRO L9\_Descendencia de Salaminus Froilaz e Getilli



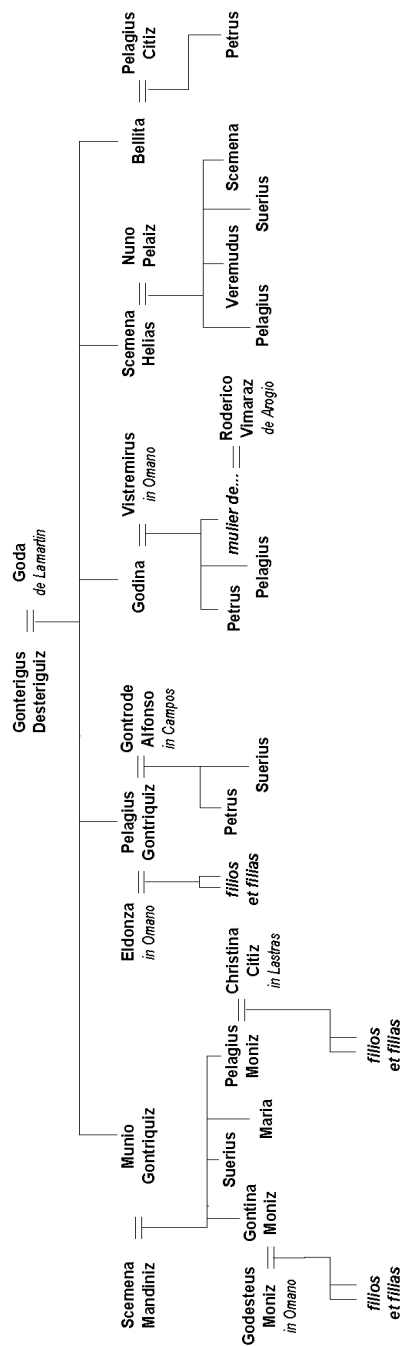
CADRO L10\_Descendencia de Gundesindus Froilaz e Iuliana



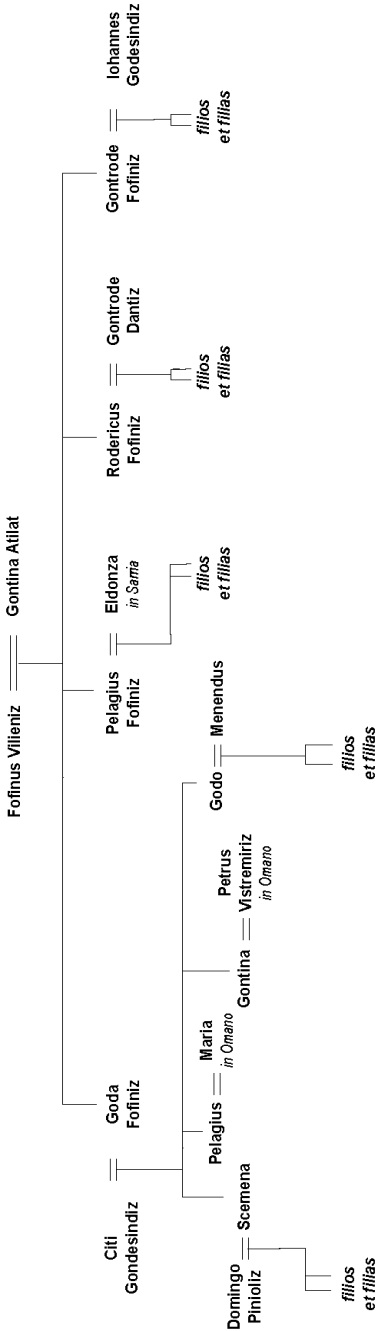
CADRO L11\_Descendencia de Rodericus Dolciz e Godina



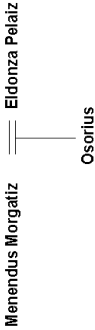
**CADRO L12\_Descendencia de Gonterigus Desteriguiz e Goda**



CADRO L13\_Descendencia de Fofinus Villieniz e Gontina Atlat

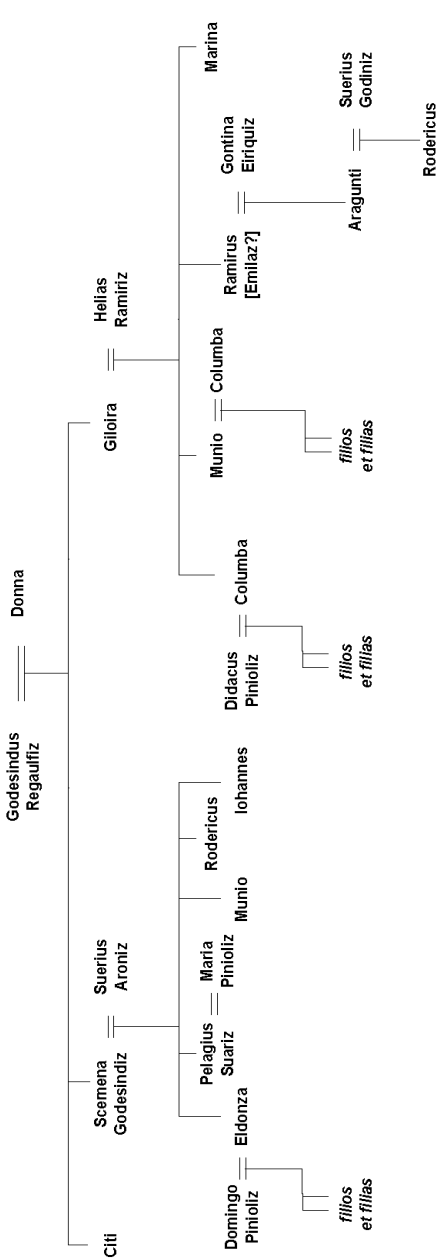


CADRO L14\_Descendencia de Menendus Morgatiz e Eldonza Pelaiz

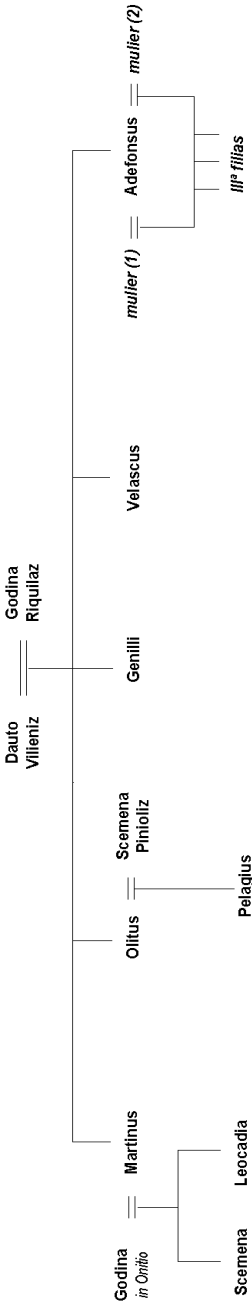




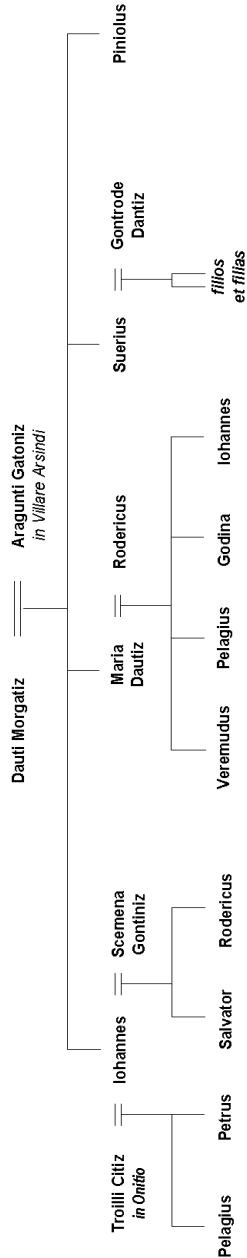
CADRO L15\_Descendencia de Godesindus Regaulfiz e Donna



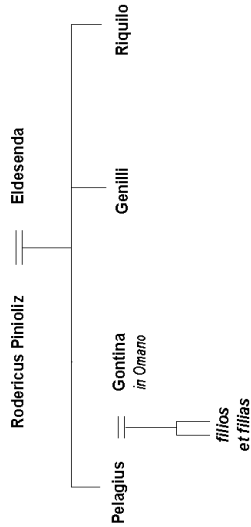
CADRO L16\_Descendencia de Dauto Vilieniz e Godina Riquilaz



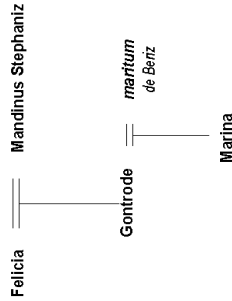
CADRO L17\_Descendencia de Dauti Morgatz e Aragunti Gatonz



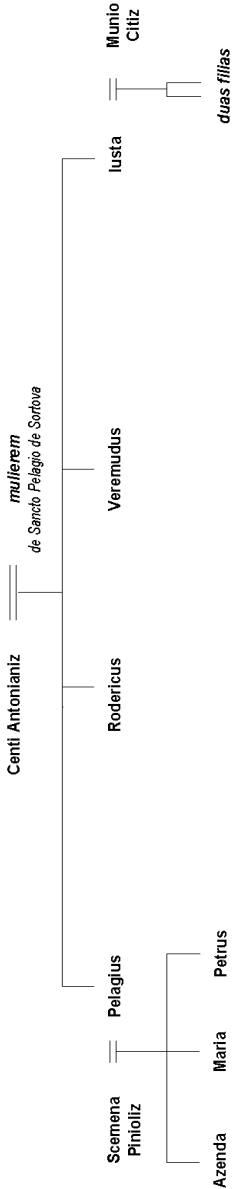
CADRO L18\_Descendencia de Rodericus Pinioliz e Elidesenda



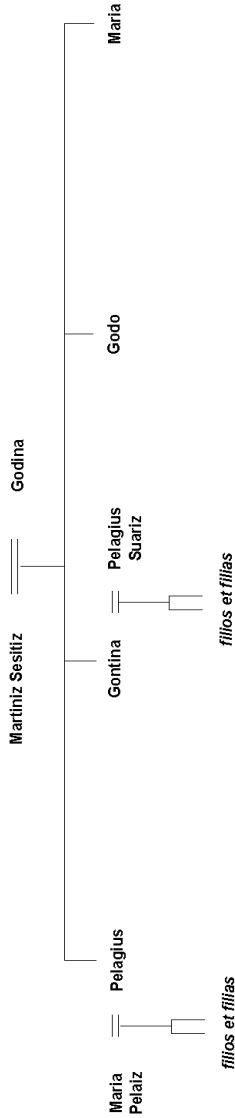
CADRO L19\_Descendencia de Felicia e Mandinus Stephaniz



CADRO L20\_Descendencia de Centi Antonianiz e esposa



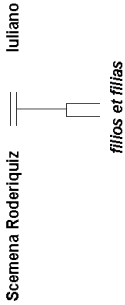
CADRO L21\_Descendencia de Martiniz Sesitiz e Godina



CADRO L22\_Descendencia de Maria Osoriz e Pelagius Martiniz



CADRO L23\_Descendencia de Scemena Roderiquiz





### 3. Xenealoxía dos sarracenos do mosteiro cisterciense de Sobrado

Sobrado-II, doc. 108 (pp. 129-131)

Tumbo II, ff. 50r – 51r

**Sen data [ca. 1200<sup>1</sup>]**

#### *GENEALOGIA SARRACENORUM SANCTE MARIE SUPERADDI*

[G1] Frater Pelagius Ribeira duxit de Portugalia Ali petrarium; et ipse maurus habuit uxorem nomine Zamoranam et genuerunt filios et filias, Marinam Suarit et Petrum Gil et Thomam et Iohannem Gateira, et iste Iohannes natus est de alio mauro nomine Mafumate quem duxerat fater Pelagius de hospicio. De Marina Suarii et de Adam natus est Petrus Adam, ferarius, de alio marito Iohanne Petri, dictus Galafri, qui fuit filius de Mafumate quod duxit abbas Martinus furnario natus est Iohannes Iohannis et Fernandus Iohanni scilicet anbo ferrarii. De alio homine habuit unam filiam quam uocauit Mariam de Ganantia. De Petro Gil pelitario natus <est> Iohannes Petri ferrarius et Ouxuana, uxor de Iohanne Gateira. De Thoma pelitario nata est Maria Thomas, uxor de Dominico, teixilano. De Iohanne Gateira, pelitario, nata est Marina Iohannis, dicta Gateira, et alia filia nomine Miragla. Thomas antequam baptizaretur, uocabatur Gali et Petrus Gil Papum, et Iohannes Gateira, Mosarichi. Ista est generatio de Ali, petrario, et de uxore sua Zamorana.

[G2] Frater Menendus Uelasquit emit Ali Muogo, textor, qui postea dictus est Laurentius in baptismo. De isto et de uxore sua Stephanía natus est Iohannes Laurentii, textor, et Uitalis Laurentii, textor, et Lupa. De Iohanne Laurentii et de uxore sua Maria Martini, filia de Bofada, natus est Micahel et alius paruulus. De Uitale et de uxore eius Maria Petri, filia de Petro Nigro de Faro, qui fuit filius de Mafumate, natus est Iohannes Amorosus et alia filia paruula. De Lupa et de marito suo Laurentio, nati sunt tres filie, et de Matheo nati sunt duo filii Iohannes et alia paruula.

---

<sup>1</sup> Datación tentativa aproximada seguindo a PALLARES e PORTELA (1998), «Los nombres de los siervos», pp. 457-461. O texto e uns cadros xenealóxicos máis simplificados, pode tamén consultarse en GAUTIER (1986), «Les sarrasins», pp. 88-94.

- [G3] De Mafumat, quem duxit abbas Martinus secum, natus est Petrus Petri de Faro, dictus Nigrus, et uocabatur ante baptismum Oleias, et Iohannes Petri Ferra, qui uocabatur Galafre, et Mateus qui dicebatur Zaqui.—De Petro Nigro de Faro, natus est Petrus Petri de Faro et Maria Petri, uxor de Uitale.—De Iohanne, ferrario, et de Marina Suarit, quod superius diximus. De Matheo quem superius diximus. Ista est casada de Mafumeti furnario.
- [G4] Domnus Didacus Uelasquit duxit Pedruchi, petrarium, et iste genuit Martinum Porra, qui ante baptismum uocabatur Lupi, et fuit filius de una muliere que uocabatur Cornadessa. Iste Martinus Porra habuit uxorem galegam de ingenuo genere, et genuit ex ea Marian Martini et Petrum et Iohannem et aliam paruulam.
- [G5] Fratre Menendus Uelasquit duxit Ciprianus Dente, qui post baptismum ita dictus est, et habuit uxorem nomine Maiorem, sic post baptismum uocatam, et genuit Onegam Cipriani et Mariam Cipriani, Mariolam cognomento.—De Maria Cipriani natus est Iohannes, teixilanus, et Maria Petri, uxor Petri Iohannis, furnarius de Reparade, et Orracha Petri, uxor de Martino de Feria, galego.
- [G6] Frater Menendus Uelasquit emit Ali Gurdu in uilla de Touru, et iste Ali habuit uxorem nomine Fatima Regannada, et ambo pagani mortui sunt; habuerunt tamen unam filiam nomine Hobonam, que post baptismum uocata est Maria Iohannis, et unum filium cui inposuerunt in baptismo nomine Michael.—Hobona habuit maritum nomine Ualentiam, qui in baptismo Martinus Pelagii uocatus est, et habuerunt duos filios et unam filiam. Dominicus Martini, teixilanus, et Maria Martini et Iohanninus Martini.—Dominicus habuit uxorem, filiam de Thomas, et genuit unam filiam: Maria Dona, uxor de Iohanne Fernandit, carpentarii.
- [G4] Iohannes Fernandi<sup>2</sup>, carpentarius, iermanus de Martino Porra, fuit filius de Pedruchi et de Axilina, qui in baptismo Mariam Petri uocata est; et ista Maria Petri habuit unam filiam nomine Mariam Iohannis, filiam de Iohanne Palunbo, petrario galego.

---

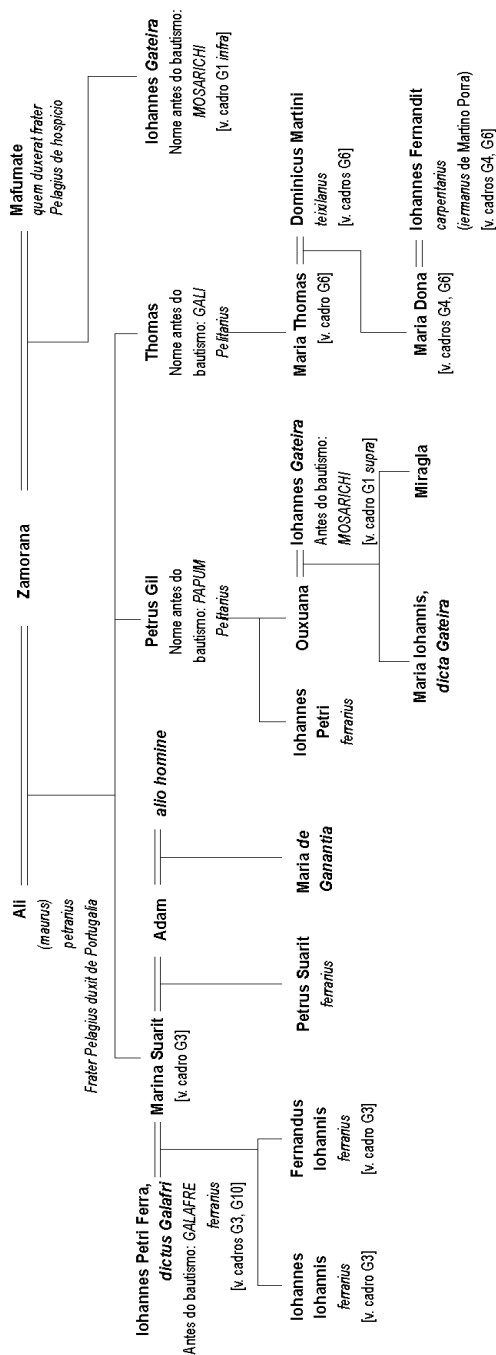
<sup>2</sup> Aquí a xencaloxía, a raíz do parentesco do carpinteiro *Iohannes Fernandit*, retorna ao tronco familiar de [G4].

- [G7] Bofada et uxor sua Zeina fuerunt de patre donni Petri Uele, et dederunt illos fratribus Superaddi sui filii de domno Uela et Uelascus Fernandi de Portugal; iste Bofada genuit tres filios: Eluira Arie et Martam Martini et Laurentium. De Eluira et de Martino, uitrario, natus est Iohannes de Deus et Petrus Belu et Iordanus; de alio homine nomine Iohanne Caluo, carpentario galego, nati sunt duo filii.—De Maria Martini natus est Fernandus et Michael et Petrus Dunzel.—De Laurentio nate sunt tres filie: Amorossa et Maria et alia.
- [G8] De Petro Ordonii nata est Maria Ordonii, et isto Petro Ordonii dederunt cartam ingenuitatis, set non filie.—De Maria Ordonii, natus est Fernandus Munit, filius de Munione Argeiru, galegu.
- [G9] De Fernando Nigro qui prius uocatus est Mafumate, natus est Martinus Fernandi et Eluira Fernandi.—De Eluira Fernandi natus est Petrus de Meira, filius de patre galego. De Martino Fernandi et de una muliere de Regaria et galega, natus est unus puer paruulus.
- [G10] De Mafumate, teixilano, qui in baptismo uocatus est Martinus Menendi, quique etiam postea conuersus factus est, nota est Marina Broca. De ista Marina nata est Maria Petri, filia de uno homine galegu, et alia filia de Iohanne Galafre, ferrario, et alia filia de alio patre galegu, et uocatur ipsa filia Zebula.
- [G11] Iohannes Zada, zarpentarius, uenit de Portugalia et habuit unum filium de muliere galega, et uocatur Petrus Maurus. Petrus Lufas, sutor, fuit filius de Orracha Uctula et genuit Iohannem Petri, sutorem, et Martinum et Michaellem et Mariam Petri. Isti fuerunt filii de supradicto Petro Lufas et de matre galega.
- [G12] De Hahanxi et de Zeina natus est Guilelmus Arias. De Guilelmo Arias et de una galega, nata est Serra, et Iohannes Guilelmi et Petrus Guilelmi.

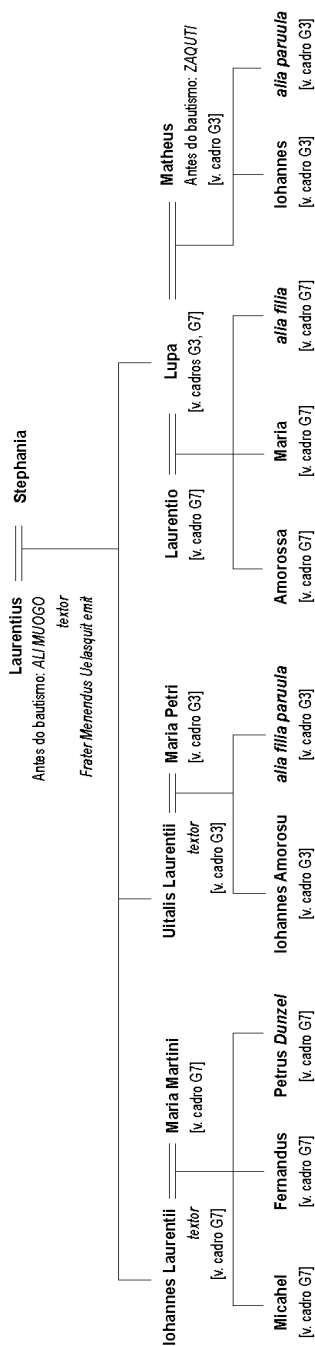
*(De letra moderna):* Esta es una memoria de varios esclavos que los Principes fundadores y reedificadores, y mas Donatarios dieron a este Monasterio de S. Maria de Sobrado, para labrar y beneficiar las tierras del Monasterio que como en Hespaña auia tantas guerras y escaramuzas con los moros, de los que cogian en ellas y quedaban esclavos, hacian también donación, y como hacienda del monasterio se pone aqui su memoria y estos esclauos habitaban estos lugares junto al Monasterio, y se casaban y muchos de ellos tomaban y exercitaban algunos officios como herreros, zapateros, y otros tales porque no todos eran necessarios para las labores del campo. Y para el monasterio eran vtiles en otros ministerios.



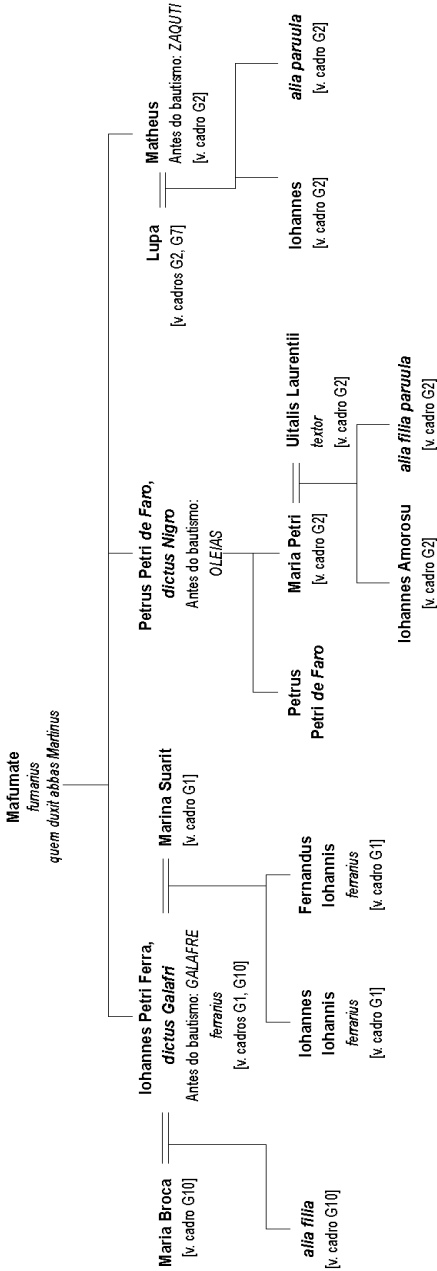
**CADRO G1\_ Descendencia de Ali e Zamorana**



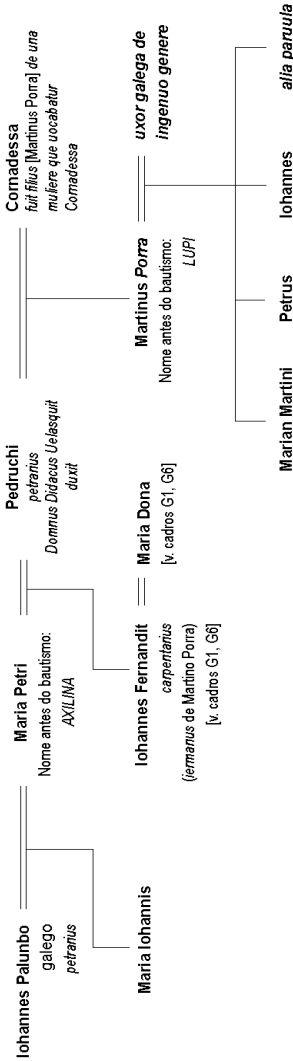
**CADRO G2\_Descendencia de Laurentius (Ali Muogo)**



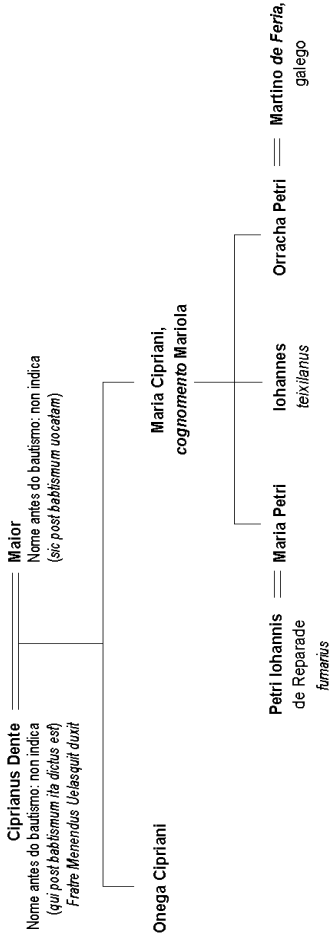
CADRO G3\_Descendencia de Mafumate



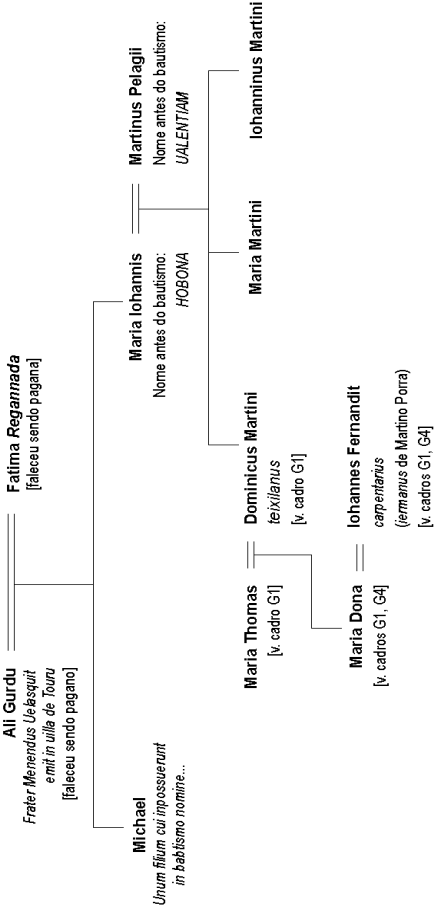
CADRO G4\_Descendencia de Pedruchi e Maria Petri (Axilina)



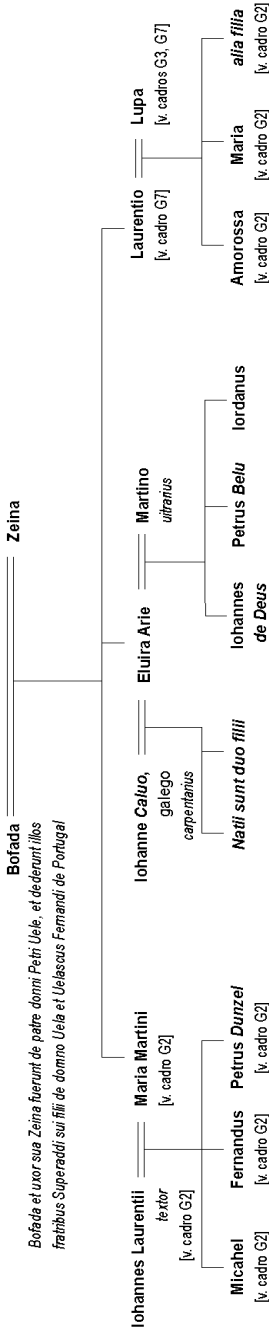
CADRO G5\_Descendencia de Ciprianus Dente



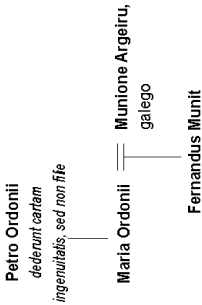
CADRO G6\_Descendencia de Ali Gurdu



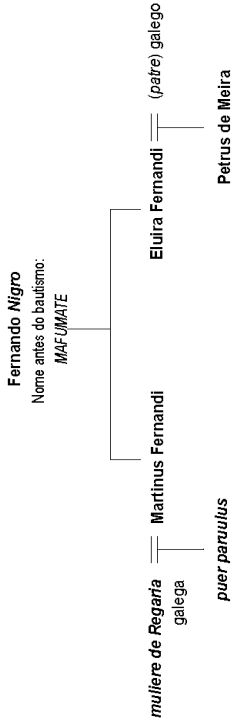
CADRO G7\_Descendencia de Bofada



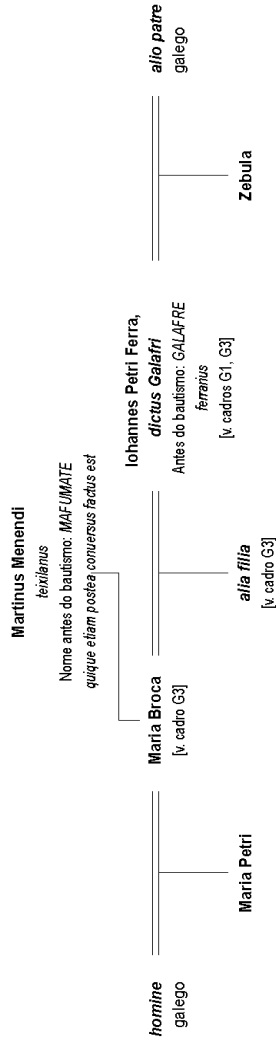
CADRO G8\_Descendencia de Petro Ordonii



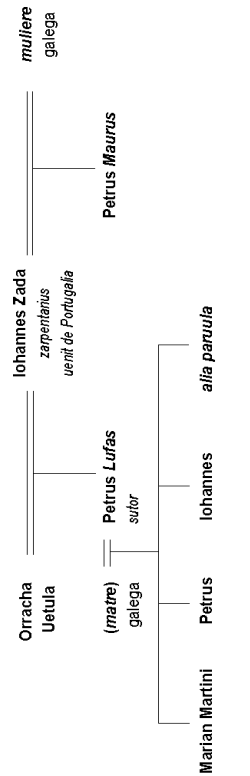
CADRO G9\_Descendencia de Fernando Nigro (Mafumate)



CADRO G10\_Descendencia de Martinus Menendi (*Mafumate*)



CADRO G11\_Descendencia de Iohannes Zada



CADRO G12\_Descendencia de Haxanxi

