

La memoria femenina en los diplomas falsificados de San Salvador de Oña: un monasterio dúplice frente a la reforma benedictina*

Female Memory in the Forged Diplomas of San Salvador de Oña: A Double Monastery facing the Benedictine Reform

Leticia AGÚNDEZ SAN MIGUEL

Doctora en Historia. Profesora Ayudante Doctor. Departamento de Ciencias Históricas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Cantabria. Avenida de los Castros 52, 39005, Santander (España).

C. e.: agundezsl@unican.es

ORCID: <https://doi.org/10.3989/aem.2017.47.2.01>

Recibido: 03/12/2020. Aceptado: 09/03/2021.

Cómo citar: Agúndez San Miguel, Leticia, «La memoria femenina en los diplomas falsificados de San Salvador de Oña: un monasterio dúplice frente a la reforma benedictina», *Edad Media. Revista de Historia*, 2021, nº 22, pp. 233-261.

 Este artículo está sujeto a una [licencia "Creative Commons Reconocimiento-No Comercial" \(CC-BY-NC\)](#)

DOI: <https://doi.org/10.24197/em.22.2021.233-261>

Resumen: El presente artículo examina el tratamiento que recibió la memoria documental de las mujeres vinculadas con el monasterio de San Salvador de Oña durante su etapa fundacional tras la supresión del cenobio como casa dúplice. El análisis diplomático y paleográfico de los diplomas referidos a ese periodo primitivo evidencia una larga campaña de refacción documental ideada no solo para salvaguardar el patrimonio institucional en un contexto de litigio sino también para justificar y ensalzar la presencia de la nueva comunidad masculina tras la reforma benedictina del cenobio. Pese al prudente aprovechamiento que ese fondo documental requiere, debido a las falsificaciones y copias imitativas tardías que contiene, su análisis manifiesta diferentes versiones de una intencionada operación de desprestigio sobre el recuerdo de las mujeres que protagonizaron la historia primitiva del monasterio, cuyo alcance llegó hasta la historiografía de época moderna.

Palabras clave: Oña, Reforma Benedictina; Mujeres; Memoria; Falsificaciones.

Abstract: This article explores the documentary treatment of the women related to the monastery of San Salvador de Oña after its suppression as a double house. A diplomatic and paleographic study of the charters from that early period demonstrates alterations conceived not only to defend the monastic heritage in a troubled context but also to justify and extol the new male community settled in Oña after the Benedictine reform. A necessarily cautious approach to such documentary material, containing forgeries and imitative copies, has revealed different versions of a deliberate smear

* Esta investigación forma parte del proyecto *Élites clericales y afianzamiento territorial e institucional de la diócesis de Burgos (siglos XI al XV) (Burgensis)*, PID2019-108273CB-I00, Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

operation against the memory of the women that protagonised the foundational stage of this monastery, whose influence reached the historiography of the Modern Age.

Keywords: Oña; Benedictine Reform; Women; Memory; Forgeries.

Sumario: 0. Introducción; 1. La etapa fundacional de San Salvador de Oña: el monasterio dúplice y la infanta Tigridia; 2. La reforma monástica y la creación de una nueva historia fundacional para San Salvador de Oña; 3. Conclusiones; 4. Fuentes y bibliografía; 4.1. Fuentes documentales editadas; 4.2. Bibliografía.

Summary: 0. Introduction; 1. The foundational stage of San Salvador de Oña: the double monastery and the infanta Tigridia; 2. Monastic reform and the production of a new foundational history for San Salvador de Oña; 3. Conclusions; 4. Sources and References; 4.1. Edited Documentary Sources; 4.2. Bibliography.

0. INTRODUCCIÓN: EL PASADO FEMENINO DE LOS MONASTERIOS DÚPLICES COMO OBJETO DE REVISIÓN HISTORIOGRÁFICA

La reflexión en torno al concepto de memoria ha encontrado en las últimas décadas una amplia acogida en la historiografía dedicada a los monasterios hispanos de la Edad Media. Ello se debe a la autoridad que estos centros eclesiásticos desarrollaron como productores de escritura prácticamente de forma exclusiva durante la Alta y Plena Edad Media. Este instrumento privilegiado permitió a los monjes medievales convertirse en cuidadosos notarios de las fracciones del pasado que les interesaba controlar, como poderosa herramienta de condicionamiento del presente y del futuro. Con todo, como señala José Ángel García de Cortázar¹, en este ejercicio de revisión historiográfica no sólo hubo ciertos momentos especialmente idóneos para la elaboración de versiones alternativas de la historia, sino que también existieron ciertos personajes, grupos, acontecimientos o periodos con un alto potencial como receptores de esos cambios. Entre estos grupos particularmente susceptibles de sufrir una redefinición de su memoria encontramos a las comunidades femeninas integradas dentro del monacato dúplice². La proliferación y el carácter tardíamente prolongado del monacato doble es una de las peculiaridades de la Península Ibérica. El origen de esta convivencia monástica entre géneros ha sido identificado en el sistema tutelar de los monjes sobre los monasterios femeninos para asegurar sus necesidades espirituales (*cura*

¹ García de Cortázar, «Monasterios románicos», p. 18.

² Es necesario considerar las reticencias que este término ha planteado entre los investigadores pues como señala Giles Constable: “el término monasterio doble ha quedado en desuso por los investigadores en la actualidad debido a que todos los cenobios femeninos requerían de hombres para la celebración de los sacramentos y para la realización de otras tareas que no podían ser efectuadas por mujeres”, Constable «Women and religious life», p. 19. Por su parte Antonio Linage subraya las diferencias entre monacato doble y monacato mixto, Linage, *Orígenes monacato*, p. 437.

monialum) y materiales³. Pese a esta inicial dependencia, las investigaciones han reconocido amplias competencias sobre estas mujeres entre las cuales Gregoria Cavero destaca⁴: el control de lo sagrado como mecanismo de legitimación del poder, su preeminencia en las esferas regia y nobiliarias, la preservación de la memoria de su linaje y la gestión del patrimonio familiar⁵. Como afirma Orlandis, todavía a comienzos del siglo XII el fenómeno del monacato dúplice tenía la suficiente resistencia en Castilla y León para motivar los reproches del papa Pascual II al arzobispo Gelmírez⁶.

Los especialistas han caracterizado el siglo XII como un periodo de “insistent feminism” a causa del creciente protagonismo femenino en la religión. Ciertamente, tanto el número de santas como el de mujeres con vocación religiosa y fundaciones femeninas conocieron un notable incremento en esa centuria⁷. La historiografía tradicional asumió que entre finales del siglo XI y principios del XII muchos líderes religiosos, entre los que destacan Roberto de Arbrissel, Norberto de Xanten y Gilberto de Sempringham, simpatizaron con las aspiraciones espirituales de las mujeres aceptándolas en sus fundaciones. No obstante, esta supuesta inclinación a la profesión femenina por parte de estos reformadores ha sido revisada evidenciando que, en ocasiones, se debió más a una función utilitaria o a la

³ Orlandis, «Monasterios dúplices», pp. 53-58. Según Raquel Alonso “la tradicional visión histórica defensora de una progresiva pérdida de poder de las mujeres europeas a lo largo de los siglos XII y XIII, ejemplificada por la *cura monialum* como sistema de control masculino, ha empezado a ser revisada. En efecto, aunque en algunos casos se advierta el rechazo de los monjes a atender a sus hermanas, la camadería espiritual entre los dos sexos se percibe con claridad en otras ocasiones”, Raquel Alonso, «Cabeceras de las iglesias», p. 341.

⁴ Cavero, *Spanish female monasticism*, pp. 21-23.

⁵ Sobre el rol decisivo de las mujeres en la constitución de la memoria colectiva de los linajes aristocráticos y de las identidades familiares véase: Laliena, «Corazón estado feudal», pp.13-36; Van Houts, *Memory and gender*, pp. 65-92. Ghislain Baurly añade una nueva dimensión a esta función memorial señalando que la perennidad que se presuponía a estas instituciones les convierte en el lugar idóneo para la conservación de la memoria escrita de las dinastías, apuntando el ejemplo de la familia Flainez que confió la totalidad de sus archivos a la abadía de Otero de las Dueñas G. Baurly, *Religieuses de Castille*, pp. 83-84. Sobre la presencia femenina en la documentación medieval véase el capítulo correspondiente en la completa y destaca obra colectiva: Corral Díaz, *Voces de mujeres*, pp. 113-171. Para el estudio de la contribución femenina como guardiana de la memoria y como activo agente del intercambio patrimonial y la religiosidad de la época en un cartulario monástico véase: García-Fernández, Miguel, «Patrimonio, memoria y religiosidad».

⁶ Orlandis, «Monasterios dúplices», pp. 87-88. Por su parte Mattosso señala para finales del XII la existencia de los siguientes monasterios femeninos en la diócesis de Oporto: Vairão, Rio Tinto, Tuías, vila Cova de Sandim y quizás también los de Bouças y Jazente. Este autor apunta que con los nuevos hábitos cluniacenses más que cambiar la fisonomía de estos monasterios dúplices lo que se transformó fueron las concepciones jurídicas de sus habitantes. Mattoso, *Monaquismo Ibérico*, pp. 177 y 180.

⁷ Constable, «Women and religious life», pp. 6-8. Vicenza Musardo considera que esta centuria es el “tiempo de madurez” del monacato femenino, aunque relativiza el aumento del número de religiosas como un síntoma más del crecimiento demográfico de la época. Esta autora especifica un cambio respecto a la Alta Edad Media en la procedencia de esta población femenina más alegada de la esfera aristocrática, Musardo, *Monachesimo femminile*, pp. 176 y 196.

iniciativa particular⁸. Con todo, se mantuvo la idea de que, dada su debilidad espiritual y física, las mujeres requerían una especial protección y disciplina, lo que facilitó su segregación y discriminación⁹. Precisamente fue ese contexto de reforma, impuesto desde Roma entre finales del siglo XI y principios del XII, el que afectó particularmente a la rama femenina del monacato en el reino de Castilla y León tras la imposición de la regla benedictina y la reconversión de buena parte de los monasterios dúplices en casas masculinas¹⁰. Es necesario señalar, siguiendo a Orlandis, que la recepción de la Regla de san Benito no conllevaba automáticamente la desaparición del régimen dúplice, aunque es bien sabido que esa norma fue diseñada para hombres y solo fue adecuada para el seguimiento femenino tras su adaptación con cambios significativos, especialmente relativos al gobierno del cenobio¹¹. Como apunta Francisco Javier Pérez Rodríguez¹², con las

⁸ Dominique Iogna-Prat cuestiona el interés de Roberto de Arbrissel como promotor de la “restauración de la mujer” en la esfera cristiana a través de la convivencia con esta religiosas (mulierum consortia). Para este autor era la dimensión eremítica y penitencial, en cuanto al completo abandono del apetito sexual, la que motivó el interés del reformador por las mujeres. Iogna-Prat, «Femme dans la perspective pénitentielle», pp. 31-47. Por su parte, Jacqueline Smith sugiere que el calificativo de ese reformador como *procurator mulierum* debe ser cuestionado debido a que su acercamiento al problema de la religiosidad femenina se realizó de forma incidental y accidental como solución racional a las presiones externas que sufrió para institucionalizar la convivencia con las mujeres. Smith, «Robert d’Arbisell», pp. 176-184. En esta misma dirección, Brigitte Degler-Spengler se plantea si es acertado retrotraer el distanciamiento de las féminas que transmiten los estatutos del Capítulo General del Císter en el siglo XIII hacia el siglo XII. Esta autora aporta indicios de una mayor cooperación entre ambos sexos en esa centuria, especialmente en lo que se refiere a la *cura monialum*, aunque también reconoce la importancia de la promoción privada en algunas de las primeras fundaciones femeninas y apunta que la selectiva política de filiación de esos cenobios se debió más a cuestiones de practicidad en cuanto a su gestión y organización debido al extraordinario flujo de mujeres que llegaron a la Orden. Degler-Spengler, «Incorporation of Cistercian Nuns», pp. 85-119.

⁹ Así, por ejemplo, Cluny no tuvo casa femenina hasta siglo y medio después de su fundación, considerando además que Marcigny fue una fundación privada y no destinada a tener réplicas. San Bernardo se negó a la profesión de mujeres en su familia por lo que la fundación de Jully en 1113 no partió de Cîteaux sino de Molesme. A finales del siglo XII muchos canonistas cuestionaron la ordenación y funciones clericales de las mujeres hasta que, en 1210, Inocencio III prohibió a las abadesas consagrar a las monjas, escuchar confesiones y predicar.

¹⁰ Para un completo seguimiento de este proceso en el territorio señalado véase Cavero, «Spanish female monasticism», pp. 15-52. La reforma benedictina del monasterio doble de Remiremont fue también un momento idóneo para la reescritura de los orígenes de esta institución con el fin de compatibilizar ese pasado lejano con el nuevo ordenamiento. Helvétius, «Production des textes», 389-390. Por su parte, Jirki Thibaut apunta a la adopción de la tradición benedictina en el famoso monasterio sajón de Gandersheim como contexto de creación identitario, Thibaut, «Female abbatial», p. 40.

¹¹ Seilhac, «L’utilisation regle», pp. 538-544. Esta investigadora subraya la autoría masculina de esas adaptaciones a la regla benita. Un buen ejemplo de esta afirmación para el caso peninsular es el *Libellus a regula sancti Benedicti substractus* realizado para las religiosas fundadoras de Santas Nunilo y Alodia en Castroviejo por el presbítero Iñigo García en el escriptorio del monasterio de Leire. Pavón Benito, *Silencio*, p. 27.

¹² A las razones ya apuntadas, Musardo añade otras para explicar la minoritaria implantación de monasterios femeninos tras la reforma: la ausencia de mujeres en los procesos reformadores, el rechazo

nuevas concepciones el lugar de las féminas empeoraría hasta tal punto que algunos especialistas se plantean si había sitio para las mujeres en esa iglesia reformada. Por su parte, Steven Vanderputten señala que “en vez de revertir una situación de declive terminal de la espiritualidad femenina y del monacato en general, los reformadores marcaron el principio de la intolerancia clerical hacia la ‘ambigua’ observancia de las mujeres religiosas y el final de un estado de relativa autonomía intelectual y espiritual”¹³. En este ambiente de supervisión esas *dominae* sufrieron una degradación de su estatus y de su capacidad de gestión al ser trasladadas a prioratos femeninos bajo el control de un abad, con las excepciones de los monasterios San Pelayo de León y Oviedo¹⁴. El proceso de selección documental derivado de ese fenómeno de reorganización monasterial borró en buena parte la huella de la actuación de esas religiosas. A esto se suma que el silencio sobre su futuro es también una carencia notable en la documentación¹⁵. Con todo, ciertos ejemplos como el de San Pedro de las Dueñas, priorato femenino dependiente de la

de las nuevas familias monásticas para hacerse cargo de las necesidades espirituales de las monjas, la obligación de los obispos de vigilar el cumplimiento de las normas canónicas en las casas femeninas de sus diócesis y, por último, el hundimiento económico y patrimonial de los monasterios femeninos debido a la falta de atracción de benefactores por su incapacidad de celebración eucarística. Musardo, *Monachesimo femminile*, pp. 196-200. Vanderputten también subraya que pese a la expansión del monacato femenino en la décima centuria fueron muy pocas las fundaciones que permanecieron en la centuria siguiente, sumando los efectos adversos de la competencia por las nuevas instituciones a las causas mencionadas. Vanderputten, *Dark Ages*, p. 124.

¹³ Este investigador señala cómo la benedictinización de las casas religiosas femeninas en la región de Lotaringia atendió a los intereses laicos y episcopales como medida de control y competencia territorial, siendo además una tendencia que afectó por igual a monasterios con o sin regímenes dúplices. Vanderputten, *Dark Ages*, p. 89 y p. 127.

¹⁴ Francisco Javier Pérez Rodríguez señala también las iniciativas episcopales de Toledo y Santiago de Compostela, y la de San Vicente de Segovia como ejemplos de casas femeninas. Pérez Rodríguez, «Monjas de negra toga», 116-118. Gregoria Cavero propone el ejemplo de Santa María de Nogales con una breve historia femenina desde 1150 hasta 1164 cuando la condesa Sancha lo entregó al abad de Moruela entrado en el Císter masculino. Cavero, «El monacato femenino asturicense», pp. 19-20. A través del estudio de los testamentos, Cecilia Lagunas permite conocer la capacidad de actuación de las abadesas y sorores del monasterio dúplice de Santiago de León entre los años 917 a 1054. Esta autora apunta que 67.5% de los testamentos y cartas de donación tienen como receptoras de los bienes donados a las abadesas, aunque es la comunidad masculina la que generalmente confirma o testifica en los documentos. Esta autora también señala que la militarización de la sociedad que se produjo entre los siglos XI y XIII privilegiaba la masculinización del poder, “(...) los presbíteros, por su género y su lugar social (...) se vieron favorecidos en la dinámica social, para controlar el poder y las rentas monásticas, obviamente. E imponer el discurso de la inferioridad femenina y la peligrosidad de la convivencia de hombres y mujeres en el espacio monástico”, Lagunas, «Abadesas, sorores», p. 832. Para conocer otro estudio sobre la gestión femenina a partir del año 1169 y durante todo el siglo XIII véase el ejemplo del monasterio cisterciense de Cañas. Marcos, *Historia monasterio de Cañas*.

¹⁵ Es, por ejemplo, el caso del monasterio de las Santas Nunilo y Alodia en la Rioja, cuya agregación por deseo de la reina Estefanía al de Santa María de Nájera conllevó el silencio sobre el provenir de las religiosas y su relación con la casa madre de San Cristobal de Leire. Pese a ello, la devoción a las santas pervivió en la zona lo que motivó la construcción de una ermita para su culto en el siglo XVIII, Benita Pavón, *Silencio*, p. 27.

abadía de Sahagún del que pese a su notable trayectoria seguimos teniendo algunas dudas respecto a sus orígenes y a la conformación de la propia comunidad¹⁶, nos sirven para vislumbrar una mayor capacidad de gestión y reacción de esas mujeres frente a la autoridad de los monjes benedictinos¹⁷.

No obstante, la pérdida de autonomía no fue la única subordinación en la posición de esas religiosas. Como apunta Raquel Alonso, “el monacato femenino es uno de los problemas históricos que más se ha beneficiado del desarrollo de la Historia de las Mujeres, y el auge de la investigación en ese campo ha obligado a revisar una cantidad importante de tópicos y lugares comunes sólo recientemente cuestionados de manera sistemática”¹⁸. Ese interés revisionista suscita cuestionarse por la gestión que las nuevas comunidades masculinas hicieron del recuerdo de su etapa primitiva vinculada a la presencia y al gobierno de mujeres. Este proceso de evaluación y redefinición del pasado por parte de los monjes benedictinos sirvió en ocasiones para desvirtuar la aportación de aquellas religiosas en el gobierno de sus casas, perpetuando una serie de tópicos que se difundieron por la historiografía de época moderna¹⁹. El caso del monasterio de San Salvador de Oña es especialmente

¹⁶ Para conocer en profundidad la problemática documental que presenta la historia de este cenobio véase Carriedo, «Orígenes San Pedro de Dueñas», pp. 7-52; Caverro, «Spanish female», pp. 27-39.

¹⁷ La sospecha de falsificación que recae sobre algunos diplomas procedentes del priorato ha sido justificada como resultado de los esfuerzos de reivindicación jurisdiccional frente al monasterio de Sahagún. Montenegro, Santa María de Piasca, pp. 104-108. Por su parte, la localización en San Pedro de las Dueñas de uno de los milagros narrados en la Primera Crónica Anónima de Sahagún también ha sido interpretado como el uso de la escritura historiográfica por parte de los monjes frente a las reclamaciones de las religiosas. Agúndez, *Memoria escrita*, pp. 269-272. Otra muestra del poder de decisión de estas religiosas proviene del monasterio navarro de San Cristobal de Leire cuando a principios del siglo XIII la abadesa Oria escoge someterse a la autoridad del obispo Pedro Ramírez de Piedrola en detrimento del abad de San Salvador. A finales del siglo XIV, la abadesa Gracia Pérez de Artieda vuelve a ofrecer otro ejemplo de enérgica autonomía cuando consiguió resistir los intentos de agregación por parte de la abadía de Irache sometiendo su claustro directamente a Cluny. Benita Pavón, *Silencio*, pp. 21 y 23. Más ejemplos de resistencia abacial femenina en Vanderputten, *Dark Ages*, pp. 129-131; Zaragoza Pascual, «Procesos de reforma».

¹⁸ Alonso, «Problema clausura». Una publicación reciente sobre el monacato femenino peninsular: García de Cortázar, *Mujeres en silencio*. Entre las iniciativas investigadoras dedicadas a la religiosidad femenina en la Edad Media destaca el proyecto CLAUSTRÁ, coordinado desde la universidad de Barcelona, cuyo objetivo es la catalogación y cartografía de espacios de espiritualidad femenina medievales: <http://www.ub.edu/claustro/spa/info>.

¹⁹ Esta lectura en negativo de la vida y actuaciones de algunas mujeres destacadas ha sido analizada para el caso de varias reinas. Destaca el ejemplo de Doña Mencía, la “bella malfechora” como se la conoció en la historiografía posterior, quien fue incluso excluida del catálogo de reinas elaborado por José Barbosa en el siglo XVIII. Esta mujer, hija de López Díaz de Haro, casada en primeras nupcias con Alvar Pérez de Castro y en segundas con el rey portugués Sancho II fue considerada la causa del declive social y político de sus respectivos maridos, tal y como refleja el *Livros de Linhagens: casouse con Miçia Lopes, e des allí foy pera mall*. Con todo, los desafortunados episodios que condicionaron, incluso violentamente, su vida no fueron consecuencia de sus acciones sino de los celos y la conflictividad derivada de la relevancia socio-política de sus esposos. Gaibrois de Ballesteros, «La reina doña Mencía», pp. 501-539. Otro ejemplo es el de la reina Urraca cuya unánime adversa caracterización en la historiografía post-alfonsina contrasta con la imagen poliédrica y más favorable

ilustrativo respecto a este proceso de revisión histórica debido a la drástica ruptura que supuso la imposición de una comunidad masculina tras la intervención del rey Sancho III “el Mayor” y a la esmerada labor de manipulación documental que trató de justificar esta nueva realidad unos siglos más tarde. El breve mandato femenino sobre este monasterio burgalés, personificado especialmente en la figura de la infanta Tigridia, permitió a los monjes favorecer un desarraigo en la memoria documental sobre la etapa dúplice de su cenobio cómodamente. Para ello se recurrió a la elaboración de una serie de diplomas falsificados y copias tardías referidos a la etapa primitiva del cenobio cuyo análisis paleográfico y diplomático manifiesta una intencionada campaña de reescritura de los orígenes de la institución. Una estrategia de reinención memorial que, como se pondrá de manifiesto, incidió particularmente en el desprestigio de las mujeres que protagonizaron los primeros años de la historia de San Salvador de Oña.

1. LA ETAPA FUNDACIONAL DE SAN SALVADOR DE OÑA: EL MONASTERIO DÚPLICE Y LA INFANTA TIGRIDIA

Según el documento de dotación, el monasterio de San Salvador fue fundado el 12 de febrero del año 1011 por el conde Sancho García y su mujer Urraca con la intención de erigir un panteón funerario, de rogar por el remedio de sus almas y de entregar a su segunda hija Tegridia o Tigridia a la vida monástica, quien debía gobernar el destino de los miembros de la comunidad formada por *Dei cultore* y *Deo devotas*. Como apunta David Peterson desconocemos la fecha de nacimiento de la infanta²⁰, al igual que ocurre con la ascendencia de su madre para la que Justo Pérez de Urbel había propuesto el patronímico de Salvadórez. Cobra mayor veracidad la hipótesis defendida por Jaime de Salazar de que la condesa descendiera de la dinastía Banu Gómez de Saldaña, tomando el nombre de su abuela Tigridia,

que nos dibujan de ella las crónicas del siglo XII. Como apunta Therese Martín, la voluntad de presentar a Urraca como un ser infame en el siglo XIII se puede asociar al concepto de la reina como *mediatrix*, esposa casta y madre pura que se fraguó en esa centuria, siguiendo el ejemplo de la Virgen María. Martín, «De gran prudencia», p. 570. Este modelo mariano es el que sirve para dibujar la imagen de esta reina en la conocida como *Primera Crónica Anónima*, texto que transmite un favorable retrato de la reina lo que ha servido para cuestionar su autenticidad. Agúndez, *Memoria escrita*, pp. 268-270. Sobre el recuerdo y el olvido al que fue sometido esta reina y otras mujeres poderosas del linaje regio castellano-leonés a través de las fuentes canclerescas, las crónicas y sus objetos personales véase el trabajo de Rodríguez, «Olvido y memoria», pp. 271-294. Otros ejemplos del injusto tratamiento recibido por algunas reinas en la historiografía merovingia: Nelson, «Queens as Jezabels», pp. 31-77.

²⁰ Según este autor, las dificultades para reconstruir la biografía de Tigridia encajan con la laguna evidencial de las fuentes castellanas en el cambio de milenio. Peterson, «Doña Tigridia», pp. 24-26. Este trabajo constituye la obra más completa sobre la biografía de esta infanta.

esposa de Diego Muñoz²¹. Ella fue la única hija de los condes que se dedicó a la vida conventual mientras que sus tres hermanas, Muñadona, Sancha y Urraca, fueron casadas con importantes dinastías vecinas. La decisión de Sancho García y Urraca de erigir un monasterio dúplice ha sido interpretada por Francisco Reyes no tanto como el deseo de organizar una verdadera comunidad femenina en el cenobio sino como la instalación de una importante huésped, Tigridia, y de su cortejo de damas²². Consecuentemente, parece que el periodo fundacional de este monasterio se personifica en la figura de esta relevante mujer y en el nuevo patronato monástico instaurado por los condes siguiendo la tradición del infantazgo; entendido como un señorío constituido en dote para una infanta que permanece célibe²³.

La nueva fundación de Oña, siguiendo la tradición condal castellana representada en la creación por Sancho García del infantazgo de Covarrubias como dote para su hija Urraca y del de Cillaperlata para Oñeca²⁴, contribuía a la configuración de un gran dominio familiar. Así, como apunta Manuel Zabalza, “la domina Tegridia como miembro de la misma se constituye como representante del poder condal y extiende su autoridad a través de un entorno unificado, al tiempo que sacraliza su figura dedicada al servicio espiritual como responsable de los religiosos que allí moran y ejercen su piadoso ministerio”²⁵. En definitiva, el nuevo monasterio-infantado contribuye a la identificación de esta familia con el territorio erigiéndose como núcleo vertebrador de la memoria condal a través no sólo de esa importante dotación y de su elección como lugar de sepultura, en el que mantener el perpetuo recuerdo de los condes Sancho y Urraca, sino también mediante la presencia de la infanta Tigridia y de su gobierno a la cabeza de la nueva comunidad.

La adopción de la norma benedictina impulsada, según el consenso de la mayoría de los especialistas, en el año 1033 por el rey navarro Sancho “el Mayor”, al que una crónica coetánea describe como *desiderator et amator agminum monachorum*, puso fin a esta breve etapa fundacional con la expulsión de la comunidad femenina²⁶. Por su parte, el paso del tiempo sirvió para mutar la memoria que los monjes benedictinos instaurados en el cenobio conservaron y transmitieron sobre ese periodo inicial de monacato dúplice. Para poder valorar la

²¹ Salazar, «Urraca nombre egregio», p. 37. Como apoyo a esta hipótesis está el hecho de que el nombre Tigridia apenas aparece en la documentación medieval de la actual provincia de Burgos siendo, por el contrario, más frecuente hacia el oeste, en la propia Palencia y en la comarca leonesa de Sahagún.

²² Reyes, «Orígenes San Salvador de Oña», p. 45.

²³ Sobre el infantazgo: Martín, Therese, «Fuentes de potestad», pp. 97-136; Martín, Georges, «Reforma litúrgica», pp. 115-119; Cayrol, «De infantas», pp. 5-2.

²⁴ David Peterson realiza una breve comparativa de estas dos biografías e instituciones como precedentes inmediatos de la fundación oniense, Peterson, «Doña Tigridia», pp. 34-36.

²⁵ Zabalza, «Documento fundacional», pp. 129-130.

²⁶ Como apunta Manuel Zabalza, la crítica moderna no admite la fecha de 1033 para la introducción por Sancho “el mayor” de la reforma cluniacenses en Oña, prefiriendo hablar de adopción de la norma benedictina que de reforma y retrasando la llegada de los cluniacenses hasta el año 1071. Zabalza, *Colección condes*, p. 497.

evolución y transcendencia de este ejercicio de revisión del pasado, que debe ser prolongado hasta los autores de época moderna, es necesario comenzar por las primeras fuentes que nos informan sobre esta fase primitiva de la historia monástica. Esto es, por los documentos atribuidos al mandato de Tigridia. El número de diplomas disponibles en la colección del monasterio para el periodo que transcurre entre los años 1011 y 1033 asciende a un total de diecisiete, de los cuales once son copias y seis se conocen exclusivamente por obras modernas²⁷. De este conjunto son diez los documentos que nos aportan datos sobre el gobierno de esta infanta, siendo, evidentemente, el documento fundacional el más relevante.

Conservamos seis copias de esta carta de dotación. Las tres primeras, custodiadas en el Archivo Diocesano de Burgos fueron empleadas como cubiertas de libros de registros parroquiales, hecho que ayudó a su preservación, aunque también fue la causa de la mutilación de algunas partes²⁸. Según Manuel Zabalza, estos tres documentos, escritos en minúscula visigótica, constituyen copias imitativas coetáneas al acta fundacional. Las tres copias posteriores se encuentran en el Archivo Histórico Nacional²⁹. La primera es una copia imitativa que algunos autores como Miguel Vivancos contextualiza a finales del siglo XII mientras que otros como Zabalza la retrasan hasta el XIII³⁰. Por su parte, la segunda es un traslado autorizado en el año 1279. La última es una versión en papel de finales del siglo XIV que se muestra muy tardía para nuestros propósitos. En definitiva, cinco son las copias del diploma fundacional que pueden informarnos sobre la memoria de la infanta Tigridia y de su designación al mando de un monasterio dúplice; si bien las dos posteriores serán analizadas más adelante en su propio contexto de producción.

Según las tres copias primitivas, los condes Sancho y Urraca fundan un monasterio en honor de San Salvador, Santa María y San Miguel en el lugar de Oña y designan a su hija Tigridia, a quien entregan al servicio espiritual, como rectora al cuidado de todos los miembros *Dei cultores* y *Deo votas* que allí habitan³¹. Esta referencia, junto a otra mención a los *famuli* y *famulae* que debían convivir en el

²⁷ En esta enumeración se excluye la donación de Tablegia por el clérigo Martín a san Iñigo conservada en un traslado de 1568 con fecha de noviembre de 1032 pero que debe ser retrasada hasta el 1037. Álamo, *Colección diplomática*, n° 25; Oveja, *Documentación San Salvador*, n° 1. La documentación de Oña ha sido objeto de un reciente estudio paleográfico que analiza las características escriturarias de los seis escribas documentados entre 1107 y 1215, Mendo, «De escribas y escrituras», pp. 769-797.

²⁸ A.D.B. *Libros parroquiales*, Villaescusa la Solana, carp. 1, n° 1; Mijaralengua, carp. 1., n° 2; Padilla de Abajo, carp. 1, n° 3.

²⁹ Archivo Histórico Nacional, *Clero*, Oña, carp. 269, n° 9; carp. 293, n° 11; carp. 269, n° 12.

³⁰ Vivancos, «Documentación visigótica», p. 54; Zabalza, «Documentación fundacional», p. 122. En otros estudios este autor adelantaba la fecha de este diploma al siglo XII.

³¹ *Ego, quidem Sancius comes et uxor mea Vrraca cometissa cum cum (sic) prontis animis decreuimus, eciam Domino Ihesu Christo creatori omnium, offerre in munere filiam nostram nomine Tegridiam et elegimus eam ut preeset ad regendos Dei cultores et omnes Deo deuotas (...) offerentes ad famulorum famularumque Dei seruientium, regulariter ibi degencium legali a stipulacione, in eternam possessionem donauimus (...).*

cenobio, ha sido interpretada por muchos autores como la constitución de un monasterio formado por hombres y mujeres, siguiendo la tradición hispano-visigoda³². La convivencia entre ambos grupos debía regirse por la observancia de una regla que no se especifica y en la que la mayoría de los investigadores han querido reconocer la *Regula Communis* de San Fructuoso de Braga. Por su parte, Amancio Isla apunta la influencia benedictina en la fecha de esta fundación cenobítica próxima a la conmemoración de Escolástica, hermana de Benito de Nursia y referente monástico femenino por antonomasia³³. De acuerdo con esta versión de la historia se acepta el nombramiento de la infanta en el gobierno de una comunidad dúplice, aunque no se ofrecen datos suficientes sobre la organización y funcionamiento de la misma o sobre la posición de la propia Tigridia. Ciertamente, algunos autores atribuyen a la infanta el título de abadesa mientras que otros, como Manuel Zabalza³⁴, cuestionan el alcance de esta condición basándose en su heterogénea designación en los diplomas supuestamente conservados durante su mandato.

El primero de ellos, transmitido en una copia de finales del siglo XIII, registra la donación en 1011 de los bienes que los condes poseen en la villa de Espinosa donde se cita de forma genérica *sub dominio abbatissa*³⁵. Tras este diploma, poseemos otros cinco documentos de concesión condal en los que, sorprendentemente, no se menciona a la infanta³⁶. El siguiente documento que sirve a nuestro propósito tiene fecha de 1014 pero se conserva en una copia de principios del siglo XII y en otra de principios del XIII, según Miguel Vivancos³⁷. El texto recoge la donación condal de la villa de la Nuez en donde se alude a la infanta sin concretar su condición: *donamus adque concedimus tibi filia nostra dulcissima cognominata Tegridia et ad domnos qui seruiunt die noctuque*³⁸. El siguiente diploma contiene la *traditio* de Elvira en el año 1016: *Ego Gelvira trado (...) ad atrium Sancti Saluatoris onnie et tibi domina Tigridia*³⁹. Por último, conservamos la donación del monasterio de la Muelas por Sancho III el Mayor con fecha de 1017, aunque los especialistas lo contextualizan entre los años 1029 y el 1033 pero

³² La expresión *Dei cultores* conserva un género neutro que podría referirse sólo al grupo de mujeres, aunque la historiografía ha aceptado la convivencia de dos géneros en el cenobio. Véase, por ejemplo, Martínez Díez, «Oña un monasterio milenario», p. 33. Según Francisco Reyes, “en el caso masculino resulta evidente su carácter consagrado. No así con las féminas, cuya dedicación no debió implicar profesión alguna”. Reyes, «Orígenes San Salvador», p. 45.

³³ Isla, Oña, «Innovación monástica», p. 162.

³⁴ Zabalza, «Documento fundacional», p. 128.

³⁵ Álamo, *Colección diplomática*, nº 15.

³⁶ *Ibidem*, núms. 9, 10, 12, 13 y 14.

³⁷ Vivancos, «Documentación visigótica», p. 56.

³⁸ Álamo, *Colección diplomática*, nº 17.

³⁹ *Ibidem*, nº 18.

preservado en una copia de finales del XII o principios del XIII, en donde se señala: *Dono et concedo ad uos domna Tigridia abbatissa et a uestro monasterio*⁴⁰.

Además de estos documentos tenemos noticia de otros cuatro diplomas que aluden a la infanta según la información transmitida por Gregorio Argaiz⁴¹, monje benedictino que ejerció como archivero de San Salvador de Oña a mediados del siglo XVII. El primero, con pretendida fecha de 1020, recoge una profiliación de Tigridia por Braulio y Matrona de Bentretea⁴². Los dos siguientes, con fecha de 1022, registran dos ventas particulares⁴³. El último texto, también con fecha supuesta de 1022, contiene una condena de Tigridia sobre un acto de adulterio⁴⁴. Ciertamente, el testimonio de Argaiz es altamente útil dada su condición de buen conocedor de la documentación oniense, pero no debemos desdeñar el hecho de que los diplomas a los que hace referencia se conservan como copias en diferentes libros y que presentan lagunas en su datación, según él mismo indica⁴⁵. Al margen de los textos conocidos sólo por Argaiz, en los que tampoco se especifica la designación de la infanta, la condición de copia tardía de los restantes diplomas atribuidos a su gobierno plantea una cierta cautela sobre su contenido. A ello se añade que no demuestran un criterio unánime sobre la posición de Tigridia al frente de la comunidad, denominándola de forma indistinta como *abbatissa* y *domina* siempre a partir del año 1014. Esta falta de concreción en la titulación de Tigridia no resulta en absoluto excepcional dado que como expone Raquel Alonso, “en la Península Ibérica aparece desde época temprana la figura de la domina, una dama perteneciente al grupo fundador que representa el poder del linaje en la fundación y que garantiza una activa defensa del monasterio en los círculos de poder. No conviene confundirla con la abadesa, un cargo que casi nunca ostenta, y muchas de ellas ni siquiera debieron de ser monjas”⁴⁶. Esta autora señala el ejemplo de Auria

⁴⁰ *Ibidem*, nº 19. Según Santiago Olmedo, esta concesión podría entenderse como el deseo del rey navarro de reconciliarse con la infanta por la muerte de su hermano y ganarse el apoyo de la comunidad monástica. Olmedo, *Abadía castellana*, p. 63. Por su parte, Lorenzo Maté apunta la posibilidad de que la donación sirviese como medida para desalojar a los primeros habitantes de San Salvador. Maté, «Monasterio de Oña», p. 158. Sobre la errada ubicación geográfica de esta propiedad por la historiografía y el valor de esta donación como caso para el estudio de la organización social del territorio véase Zurbano, «Donación de Oña», pp. 129-146.

⁴¹ Argaiz, *Soledad Laureada*, pp. 439-441.

⁴² Álamo, *Colección diplomática* nº 20.

⁴³ *Ibidem*, núms. 21 y 22. Según Argaiz, el primer documento se conservaba en el folio 56 del Libro de Regla y el segundo en el folio 106 del Libro Viejo de las Donaciones, ambos desaparecidos. Argaiz, *Soledad Laureada*, p. 441.

⁴⁴ Álamo, *Colección diplomática*, nº 23.

⁴⁵ “Fuera de estas, ay dos memorias de esta Infanta, si bien faltan a las escrituras las datas”. Argaiz, *Soledad Laureada*, p. 441.

⁴⁶ Alonso, «Problema clausura». Raquel Alonso apunta el uso del título “señora” como la mejor expresión de la sistemática injerencia nobiliaria en las casas femeninas cistercienses, cargo que, aunque se refleja en la documentación a partir del siglo XIII, debió de ser desempeñado desde el siglo XII. En opinión de Ghislain Baury, estas damas, con o sin título, ejercían una autoridad más importante que las propias abadesas de quienes no dependían. Más bien al contrario, debido a su origen social y familiar,

Ximéniz, quien en la documentación del monasterio asturiano de San Miguel de Bárcena del siglo XI aparece registrada como *comitissa y domina*.

El silencio de tres años tras la carta fundacional, y especialmente considerando la procedencia condal de los diplomas conservados, ha levantado ciertas suspicacias respecto a la capacidad rectora de la infanta como abadesa. Fue el propio Argaiz quien ofreció respuesta a esta laguna rescatando la figura de Oñeca, tía de Tigridia y abadesa de San Juan de Cillaperlata, para convertirla en tutora de la comunidad durante esos años⁴⁷. Esa hipótesis, admitida entre otros autores por Justo Pérez de Urbel⁴⁸, debe ser cuestionada. En primer lugar, porque la razón que ofrece Gregorio Argaiz para justificar la incapacidad temporal de Tigridia como abadesa reside en su no condición de monja. Patrick Henriët se interroga por el estatuto de estas mujeres *Deo votas* a las que define como “laicas, castas, asociadas al poder real que viven conservando un gran prestigio en términos de sacralidad” pero que, siguiendo las propias precisiones de Lucas de Tuy o de Jiménez de Rada, no debían alcanzar necesariamente la condición de religiosas o monjas sino mantenerse según una observancia de tipo monástica⁴⁹. En consecuencia, de acuerdo con la opinión de David Peterson⁵⁰, la presunta incapacidad de Tigridia quizás no residiera en su estatuto religioso sino en su juventud y en su consiguiente falta de experiencia al frente de una comunidad. La segunda puntualización a la propuesta de Argaiz consiste en la falta de testimonios documentales que sustenten su opinión. Este autor apoya su hipótesis en la donación condal de la villa de la Nuez de 1014 que dirige tanto a Oñeca como a Tigridia, pero en los documentos conservados en la actualidad sólo se registra la mención a ésta última. En definitiva, ni siquiera Argaiz, quien sin duda tuvo acceso a un fondo documental mayor que el actual, pudo justificar la presencia documentada de Oñeca como abadesa durante los primeros años del funcionamiento del cenobio. Ello no desacredita por completo

eran ellas las destinatarias de “honor y servicio” y las responsables del gobierno temporal de esos cenobios debido a su capacidad para interceder con el soberano o patrón. Su presencia era un síntoma del derecho de presentación de esos patronos y una materialización de la relación feudo-vasallática con la institución religiosa. Baurry, *Religieuses de Castille*, pp. 45-46. Raquel Alonso expone que “dominando de este modo la organización monástica, no resulta extraño advertir lo escasamente retirada que era en ocasiones la vida de estas damas supuestamente clausuradas (...)” Alonso Álvarez, «Promotores de la Orden», p. 705. Avanzando en esta idea, esa autora añade: “a diferencia de Francia, donde resultaba muy difícil abandonar el estado monjil, las dueñas castellanas transitaban continuamente entre el claustro y el mundo”, Alonso Álvarez, «Cabeceras de las iglesias», p. 346; «Problema clausura».

⁴⁷“(...) y la abadesa primera no fue (...) Doña Tigridia, como lo han creído muchos, por ver que con ella habla la carta de dotación, que no aviendo sido aun Monja, no la avian de dar ese cargo. Fuelo su hermana del Conde, Doña Oñeca Garcés (...). Governó la Infanta D. Oñeca Garcés el Convento cosa de tres años: de cuyo tiempo se halla que les dio el conde à ella y à la hija Doña Tigridia el lugar de la Nuez, por particular privilegio en el Libro Viejo de las Donaciones”. Argaiz, *Soledad Laureada*, p. 439.

⁴⁸ Pérez de Urbel, *Historia Condado*, p. 1272.

⁴⁹ Henriët, «Deo Votas», pp. 190 y 197. Sobre este tema véase también Cayrol, «De infantas», pp. 5-23.

⁵⁰ Peterson, «Doña Tigridia», p. 25.

esta versión de la historia, aunque este silencio documental pudiera evidenciar la falta de oficialidad que debió adquirir esta supuesta situación formalizada tan sólo de facto. De esta hipótesis se deduce que, una vez superado el periodo de formación necesario para Tigridia, Oñeca regresaría a su cargo en Cillaperlata.

Entre los diplomas de este periodo fundacional se conserva otro con fecha de 1014 que nos aporta más datos sobre la organización del cenobio. En él se registra la *traditio* de Eldoara, según la fórmula: *Ego domna Eldoara sic me trado ad atrium Sancti Saluatoris et ad abbas domino Ioanni*, planteando la coexistencia de un abad al frente de la comunidad monástica durante el gobierno de Tigridia. No tenemos más noticias de este personaje en la documentación. Con todo, su presencia en este texto suscita la problemática de una duplicación de cargos a pesar de que la documentación condal sólo señala a la infanta como rectora de la comunidad. Según Santiago Olmedo⁵¹, la coexistencia de un abad y una abadesa en los monasterios dúplices es una realidad que se refleja en bastantes casos de la documentación hispana. Así, en su opinión, esta fórmula se resuelve considerando que Juan sería el responsable de la comunidad masculina que el conde Sancho ordenó venir desde el monasterio vecino de San Salvador de Loberuela, mientras que Tigridia gobernaría al grupo de mujeres que formaban su cortejo y a las religiosas trasladadas desde los cenobios de Tejada y San Juan de Cillaperlata para la fundación oniense. Por su parte, Gregorio Argaiz también acepta esta realidad dúplice señalando el distinto gobierno según los sexos, aunque tomando como argumento precisamente la donación de Eldoara apunta: “no quiero adelantarme en decir que era aun superior el Convento de los monges o por lo menos el Abad a todos pues dize Ilduara que à èl se entrega en el Monasterio de San Salvador y no a Doña Tigridia”⁵².

En definitiva, la escasa presencia de la infanta en la documentación monástica adquiere sentido para algunos autores en una necesaria tutela, aunque esa no es la única hipótesis planteada como señalaré más adelante. Tampoco tenemos noticias suyas en la restante documentación condal lo que induce a pensar que, a diferencia de otras infantas como su propia tía Urraca al frente de Covarrubias de quien guardamos notables testimonios de su actividad extraconventual, Tigridia se dedicó fundamentalmente a la vida contemplativa, administrando de una forma más discreta su estatus como señora de uno de los patrimonios más importantes del condado. Antonio Yepes destaca esta actitud más circunspecta como característica general de su gobierno y como mérito en su aclamación como santa: “governò santa Tigridia con prudencia, valor y muestras de muchas virtudes su Convento, y murio dichosamente en el Señor, al cabo de algunos años, que avia sido Abadesa, y en este Convento ha sido siempre tenuta por santa”⁵³. De este texto se deduce, en primer lugar, que ignoramos la fecha de la muerte de la infanta, la cual Gregorio Argaiz

⁵¹ Olmedo, *Abadía castellana*, p. 45

⁵² Argaiz, *Soledad Laureada*, p. 440.

⁵³ Yepes, *Crónica general*, p. 323.

sitúa en el año 1030 sin ninguna garantía documental⁵⁴, y, en segundo lugar, la devoción local a la santidad de Tigridia. Entre toda la información disponible de los siglos medievales, el único apoyo a esta meritoria condición radica en su enterramiento en el interior de la propia iglesia, privilegio reservado “a los obispos y presbíteros, o a fieles seculares que hubiesen llegado a obrar milagros”, según expone el propio Argaiz⁵⁵. Algunas fuentes evidencian que esta aventajada ubicación del lugar de enterramiento de la infanta no fue la primera elección para su descanso. Según Yepes, en tiempo del abad Juan III de Alcocero “se hizo la traslación y primera elevación del glorioso San Íñigo (...) puso el abad don Juan á San Íñigo en su capilla, que oy conserva su santo nombre. Traslado también los cuerpos de San Ato y Santa Tigridia y los puso con decencia”⁵⁶. De esta declaración se colige que, en el siglo XII, gracias a la fama alcanzada por San Íñigo, los restos de la infanta obtuvieron un reconocimiento equiparable a su posición, hasta entonces descuidado⁵⁷. En el siglo XVI los restos de Tigridia fueron objeto de una nueva *elevatio* al ser reducidos y depositados en una arqueta de madera dorada y policromada a modo de relicario con una inscripción en escritura capital clásica cuadrada “SANCTAE TIGRIDIAE VIRGINIS CORPUS”⁵⁸. Esta segunda traslación coincide con los primeros testimonios escritos que nos informan del culto a santa Tigridia cuando el abad Juan Baca de Oña (1595-1598) impulsó la devoción

⁵⁴ Argaiz, *Soledad Laureada*, p. 442.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 441.

⁵⁶ Yepes, *Crónica general*, p. 358. Este autor adelanta al año 1134 el mandato de Juan III pero los documentos constatan su abadiato desde el año 1142 hasta el 1163.

⁵⁷ Existe otro testimonio que vincula el recuerdo de la infanta a esta centuria, si bien supone una adscripción anacrónica. Se trata del llamado “Cristo de Santa Tigridia” una escultura románica realizada en madera policromada de finales del siglo XII que evoca el *Christus patiens*, estudiado por María Pilar Alonso Abad. Aunque, como apunta esta autora, la cronología de la vida de infanta y la obra no son coetáneas la tradición las ha vinculado. Alonso Abad, «La infanta Santa Tigridia», pp. 13-14. Argaiz vuelve a hacerse eco de esta leyenda: “Christo muchas vezes habló a esta Virgen, tratándola de Esposa suya (...) Coligiense de esto, que fue esta bienaventurada, y dichosa Infanta, muy dada à la oración, y contemplación, y que tenia en ella mucho trato con Dios (...)”. Este autor avanza en el relato señalando que “es tradición, que era de Santa Tigridia, que lo tenía en su Celda; que se lo auía dado el Conde su padre”. La asociación entre infanta y escultura queda garantizada para este autor debido a que “ayuda la tradición, el auerle puesto junto al Sepulcro de Santa Tigridia: y auendosi edificado Capilla para esta Santa Imagen, que no fue muchos años después que murió la Santa, le fabricaron a ella Sepulcro para sus Huesos, para que apartassen en muerte, los que tanto se auían querido, y fauorecido en vida”. Argaiz, p. 442

⁵⁸ Alonso Abad, «La infanta», pp. 15-19. Como señala Pilar Alonso, los restos de la infanta adquirieron protagonismo en otras dos ocasiones: cuando en el siglo XVIII la arqueta con sus reliquias fue acomodada en el ático de un retablo barroco, adosado al paramento del tercer tramo del lado de la Epístola de la iglesia monástica, tal y como deja constancia una inscripción: “Aquí están los cuerpos de Santa Tigridia y San Ato, con otras muchas reliquias. Año 1164”; y en el año 2017 cuando, debido al milenario de la muerte del conde Sancho García, se examinaron pudiendo comprobar que estaban envueltos en una pieza de la rica aljuba mortuoria del conde procedente de su panteón. Se emitió un acta de confirmación que quedó depositada en el interior del relicario. Alonso Abad, «La infanta», p. 19.

a esta santa y a San Íñigo en la comarca de Oña y La Bureba. Siguiendo el testimonio de Argaiz:

“(…) con estas acciones llegó la Infanta Doña Tigridia, cerca de el año de 1030, llevandola Dios tan llena de virtudes, que dexò a sus ceniças con opinion bastante para tenerlas por de bienaventurada. Mostraronlo sus inmediatos prelados que le sucedieron: pues dando sepulcro a los reales huesos de sus padres en el atrio de la iglesia (...), el cuerpo de esta virgen lo depositaron dentro de la iglesia, en sepulcro labrado y señalado en la Capilla de el Christo”⁵⁹.

Es digno de reseñar que ese autor no aporta ningún milagro o tradición específica asociado con ella, lo cual invita a pensar que si ignoraba o renunciaba a la existencia de cualquier tradición hagiográfica vinculada a esta figura es simplemente porque a finales del siglo XVII no existía. Como señala David Peterson, este “es un argumento *ex silentio* y, por tanto, intrínsecamente débil, pero aun así con la información disponible representa la hipótesis más sólida”⁶⁰. Contraria a esta falta de tradición local, la historiografía del siglo XVII suple esta laguna con la obra del reconocido falsario Juan Tamayo de Salazar. Para este autor, la santidad de Tigridia se basaba en los milagros que obró en vida, de los cuales no había rastro en la memoria colectiva de Oña pero que, sorprendentemente, estaban conservados en un epigrama que él presuntamente había descubierto. El verso, atribuido a un monje anónimo coetáneo de la santa, relata las conversaciones de Tigridia con su esposo Christo junto con una larga y sospechosa lista de milagros que destacan su capacidad taumaturgica⁶¹.

El éxito en la creación de esta leyenda hagiográfica propuesta por Tamayo es evidente en el trabajo de Íñigo Gómez de Barreda, quien en su obra de 1771

⁵⁹ *Ibidem*. Como recoge María Pilar Alonso, la disposición de los restos de Tigridia en esa capilla como reconocimiento de su santidad y de su condición como abadesa fueron los argumentos admitidos en la analecta bolandiana para incluir a la infanta en este registro: (...) *ab initio posuit D. Tigridiam filiam suam Abbatisam, cum aliis virginibus multis, sub ea Deo servituris. Haec autem D. Tigridia habita fuit pro Sancta; jactaque sepulta in praedicto monasterio, in capella Crucifixi (nunc vero, inquit Yopez, decentius composita jacet intra ligneam quidem, sed pretiosam arcam) in quo memoria primae fundationi*, cit. en. Alonso Abad, «La infanta», pp. 11-12.

⁶⁰ Peterson, «Doña Tigridia», p. 29.

⁶¹ *Tigrida Virgo et Dei Famula, hac sepelitur in urna, Quam Christus sponsam saepius alloquitur. Virginei gregis Praefectam tempore longo Regius hanc Genitor connominat que simul. Hac Oniensis erat cum uiuens inclita proles. Nostri Caenobis, quam colit omnis amor. Sancius hanc Comes Insignis pro meritis almam. Elegit Natam, ut regeret Monachos. Ipsa dium Christi suffu a lumine gregem. Doctrinis paut, confilisque fuit. Ipsa que uirtutum cumulis per onusta sorores. Religione tenet, continet, et Regula. Post moriturque Senex famosus Plenatrophaeis, Fratibus ipsa decus, gloria Virginibus. Cum decimus dies axcem mense Decembri. Nempe Kalendarum, fertur inastra mater. Conditur in Tumulo: Taetum tunc poplite gressum. Certo Clandus agit mutus, et alloquitur. Voces at ipse Caecus, Surdus, Demum auribus hauris. Caecus o baus lumen tandum, et ipse uidet. Tantus prodigiis fulgens aim Tigrida nomem. Inter Sanctorum agmina comeruit*. Citado en Argaiz, *Soledad Laureada*, pp. 441-442.

dedicada a la Historia de la vida de San Iñigo reproduce el epigrama completo⁶². Cabe señalar que entre los estudiosos de la época también hubo una opinión crítica respecto a esta nueva tradición, como la que desarrolló Enrique Flórez quien no dudó en denunciar la invención de esta santidad: “Yepes, y Marieta la nombra también santa: y no hallandose razón de su vida, inventó Tamayo unos versos latinos en los que puso lo que mejor le pareció, y acaso no llegaría á lo merecido por sus virtudes: pero como lo atribuido a Julian Perez es fingido, nada puede autorizarse con ello”⁶³.

En definitiva, la justificación de la santidad de la joven abadesa se reduce exclusivamente a su enterramiento dentro de la iglesia debido a la inexistencia de testimonios escritos de la Edad Media por conservar ese recuerdo⁶⁴. Esto nos invita a plantear la falta de esa condición sacra durante los siglos medievales o a pensar que la misma no debía ser lo suficientemente célebre como para generar una producción escrita que la adscribiera a la memoria del cenobio como elemento de cohesión e identificación colectivo. Un fenómeno contrario a lo que ocurría en otros monasterios castellanoleonese con figuras religiosas como san Millán de la Cogolla o santo Domingo de Silos o, incluso, con personajes laicos como el proceso de santificación al que fue sometido Fernán González en Arlanza y Alfonso VI en Sahagún. También hay destacar que Tigridia nunca fue canonizada a diferencia de san Iñigo cuya elevación a los altares se produjo en 1163 por el papa Alejandro III, convirtiéndole en merecedor de una fama internacional que fue bien difundida y aprovechada por la comunidad de monjes. Finalmente, según confirma David Peterson, la falta de popularidad de Tigridia se constata en la falta de difusión de su nombre entre la población⁶⁵.

2. LA REFORMA MONÁSTICA Y LA CREACIÓN DE UNA NUEVA HISTORIA FUNDACIONAL PARA SAN SALVADOR DE OÑA

Tres años después del fallecimiento de la infanta, según la versión de Gregorio Argaiz, tiene lugar la reforma monástica impulsada por Sancho III en el cenobio de acuerdo con los hábitos cluniacenses. Como testimonio de este acto conservamos un diploma con fecha de 30 de junio de 1023, aunque los especialistas lo han retrasado con ciertas reticencias hasta el año 1033. Muchos investigadores han postulado la absoluta falsedad del contenido del diploma y Lorenzo Maté ofrece

⁶² Barreda, *Historia San Iñigo*, p. 132.

⁶³ Flórez, *España Sagrada*, p. 259.

⁶⁴ María Pilar Alonso Abad plantea que durante la Edad Media la santidad de Tigridia vino determinada por la aclamación popular, aunque también subraya la falta de hecho prodigiosos relacionados con su biografía, lo tardío de la producción literaria al respecto, siglo XVII, y que la cronología del llamado Cristo de Tigridia, popularmente aclamado como un regalo del conde a su hija, es posterior a la vida de la infanta. Alonso Abad, «La infanta», pp. 8 y 14.

⁶⁵ Peterson, «Doña Tigridia», p. 36

sólidos argumentos en esta dirección⁶⁶. El primero es la utilización de un latín depurado y elegante, tan diferente del empleado en los otros diplomas de este rey. El segundo, la alusión a la liberación de España del poder los moros y a la de su reino del poder de los herejes como obra de Sancho el Mayor. El tercer argumento reside en la problemática fecha del diploma que se inscribe bajo la autoridad de un papa Gregorio que no existió en la época. El cuarto indicio se encuentra en las disposiciones constitutivas de la última parte del documento donde se habla de la exención de todo el poder secular y se describen las amplias prerrogativas y liberalidades abaciales. Y, finalmente, el orden de los firmantes, con el rey en último lugar, y la ausencia de los propios obispos navarros resultan indicios altamente sospechosos.

En opinión de Lorenzo Maté se encuentran sugestivos paralelos entre este documento y otro diploma pontificio del año 1061 otorgado al monasterio de San Juan de la Peña por el papa Alejandro II⁶⁷. Es factible pensar que no fue la Curia Romana la que plagió el diploma del rey navarro sino al contrario, máxime conociendo la vinculación existente entre los dos monasterios implicados en la reforma impulsada por Sancho el Mayor y ejecutada por Paterno. Luciano Serrano fecha esta falsificación a mediados del siglo XII, opinión compartida por Santiago Olmedo y Francisco Javier Faci, para quien los conceptos de carácter eclesiástico y la pretendida jerarquización del ordo laico que dispone el diploma permitirían contextualizarlo durante el reinado de Alfonso VII⁶⁸. El hecho de que este documento falsificado se copiase en un cartulario de la gran abadía de Cluny reafirma el interés que los monjes borgoñones sintieron por la fundación castellana, aunque debemos recalcar que Oña nunca estuvo adscrito jurídicamente a Cluny y que el protagonismo de la iniciativa de su reforma correspondió exclusivamente al rey navarro⁶⁹. En cualquier caso, parece evidente que Sancho el Mayor organizó en Oña una comunidad de monjes según los usos y costumbres del *ordo cluniacensis* y que para ello prescindió de las religiosas instauradas desde la época fundacional.

De acuerdo con este diploma falsificado, de donde quizás el único dato admisible que podamos obtener sea el nombramiento de un abad llamado García al frente de la nueva comunidad, las razones que parecían justificar la reforma se inscriben en el recurrido tópico de decadencia de la observancia monástica⁷⁰. Según el texto, Sancho el Mayor se dirige a todos los obispos, duques, condes y magnates de su reino, incluso al Papa de la Iglesia romana y a los arzobispos y eclesiásticos

⁶⁶ Maté, «Monasterio de Oña», pp. 157-158. Para una breve tradición historiográfica de este diploma véase Vivancos, «Documentación visigótica», p. 56.

⁶⁷ Maté, «Monasterio de Oña», p. 158.

⁶⁸ Olmedo, *Abadía castellana*, p. 71; Faci, «Sancho el Mayor», p. 312.

⁶⁹ Sobre esta cuestión véase: Reglero, *Cluny en España*, pp. 146-147.

⁷⁰ Este mismo tipo de acusaciones que confunde la libertad de la actuación de las religiosas en las relaciones sociopolíticas y personales de su época con libertinaje serán argumentadas en la reforma monástica impulsada por los Reyes Católicos. Para un estudio sobre el tema véase García-Fernández, Miguel, «¿Libertinaje o libertad?», pp. 121-152.

del orbe entero, para expresar su convicción acerca de la falta de perfección del monacato hispano de su tiempo, reconocer la excelencia de las costumbres cluniacenses y expresar la necesidad de su aplicación en el monasterio de Oña debido a la relajación de las mujeres que vivían en este cenobio. La recepción del mensaje por algunos autores de época moderna enlaza directamente con la ausencia de Tigridia en la comunidad y sirve como argumento a favor de su santidad. Así, Gregorio Árgaiz apunta, “como en ausencia de la luz no ay animal venenosa que no se atreva a salir de su cueva, lo mismo pasó en el Monasterio S. de Salvador que en faltando la Infanta vieron las religiosas mal de las riquezas y hubo tan poco valor en la que le sucedió que les obligó a los Prelados de Castilla que pidieran al rey Don Sancho el Mayor, que avía heredado el Condado, que quitandolas de allí dexassen solos los Monges”⁷¹. Contrariamente, el ilustre historiador Marcelino Menéndez Pelayo niega la decadencia moral del monasterio al final de su etapa dúplice y rechaza por completo la autenticidad del diploma, expresando: “Realmente pone grima el pensar que de una pluma española salieran aquellas inventivas contra la religiosidad de aquella Iglesia y contra la virtud de las monjas de Oña compañeras de Santa Tigridia”⁷².

Santiago Olmedo trata de esgrimir el contenido del diploma señalando que la referencia *sine aliqua reverentia habitantibus* indica, desde una perspectiva benedictina, la simple observancia tradicional hispana considerada como una relajación del monacato⁷³. Así, la actuación del rey Sancho se enmarcaba en una tendencia general de supresión del modelo antiguo y de progresiva introducción de las influencias cluniacenses, favoreciendo el triunfo del monacato benedictino y el de una comunidad afín a sus intereses⁷⁴. Como ya ha sido señalado, la aplicación de este nuevo modelo de organización fue especialmente desventajoso para las comunidades femeninas que, en muchos casos, tuvieron que abandonar sus casas para ser reubicadas en otros centros bajo una autoridad masculina. Ejemplo significativo de ello es el monasterio de Santa María de Piasca cuya documentación registra el gobierno de diferentes abadesas desde el siglo X hasta 1051 cuando aparece el abad Rodrigo compartiendo el mando del cenobio. A finales del siglo XI o principios del XII, tras la conversión de Piasca en priorato dependiente de Sahagún, se produjo el traslado de la comunidad femenina presumiblemente a San

⁷¹ Árgaiz, *Soledad Laureada*, p. 443.

⁷² Menéndez, *Historia de los heterodoxos*, pp. 82-83.

⁷³ Olmedo, *Abadía castellana*, p. 70.

⁷⁴ Oña constituía el foco de un castellanismo que, aunque difuso y poco definido, representaba una tendencia alejada de los intereses del rey navarro. Para Francisco Javier Faci, “sobre la base de un documento más limitado, que solamente introducía la observancia benedictina en Oña, sin ningún tipo de referencia a Cluny, se reelaboró una escritura de proporciones mucho más amplias en un momento en que se buscaban todo tipo de apoyos jurídicos para hacer frente a las exigencias episcopales”. Faci, «Sancho el Mayor», pp. 304-305 y 309.

Pedro de las Dueñas⁷⁵. Igualmente, tenemos el ejemplo de Santiago de León fundado en el 917 por el abad Yquila cuya documentación registra desde el año 970 solo el nombre de abadesas al frente del colegio *vivorum et mulierum* hasta que en 1014 aparece el abad Teodomiro como rector de la congregación masculina. A partir de la segunda mitad del siglo XI, como apunta Cecilia Lagunas⁷⁶, se produce un absoluto silencio sobre el gobierno del cenobio y sobre su carácter dúplice hasta que en 1116 es absorbido por el obispado leonés. Se comprueba, por tanto, que la actuación del rey navarro sobre Oña no suponía ninguna excepción a la progresiva benedictinización y transformación en comunidades masculinas de los monasterios dúplices en el territorio de Castilla y León durante el siglo XI. Por consiguiente, las razones figuradas que nos transmite el diploma, y que deliberadamente sólo afectan al grupo femenino, encajan más con una intención de legitimar la impuesta presencia benedictina en el cenobio a costa de desautorizar la memoria de la primitiva comunidad, según trataré de demostrar.

Como ha sido señalado, ese no es el único documento con indicios de manipulación conservado en la colección diplomática de Oña cuya intencionalidad puede ser compartida. La cuarta copia del diploma de fundación del monasterio también supone una falsificación producto en opinión de Miguel Vivancos de finales del siglo XII, mientras que Manuel Zabalza la retrasa al siglo XIII. Lo interesante de esta copia, al igual que ocurre con el traslado de este diploma realizado en el 1279, es que manipula el texto inicial para subrayar la presencia de Tigridia al cargo sólo de un grupo de mujeres durante la etapa fundacional. Así, el documento señala *et elegimus eam ad gubernandas Dei cultores* traducido como “gobernar a todas las consagradas al culto de Dios y a la vida religiosa”. No obstante, si comprobamos el contenido de las tres copias más antiguas *et elegimus eam ut preeset ad regendos Dei cultores et omnes Deo votas* es evidente que el *ad regendo* ha sido corregido deliberadamente por *ad gubernandas*. Como afirma Zabalza, “en la versión primitiva Tigridia es quien preside dos comunidades perfectamente determinadas gramaticalmente por la conjunción *et* cuyo papel en la oración es la conjunción de dos realidades distintas”⁷⁷.

Estos dos célebres ejemplos de manipulación documental, a los que se suman algunos otros ya referidos, nos transmiten el interés habido entre mediados del siglo XII y principios del XIII en el escritorio oniense por el recuerdo de su etapa dúplice. Con todo, falta tratar de conocer cuáles pudieron ser las motivaciones concretas que justificaron la producción de estos diplomas. Respecto al documento de reforma de Sancho el Mayor, Santiago Olmedo, siguiendo la opinión del Padre Serrano, apunta como causa el conflicto jurisdiccional mantenido con el obispado de Burgos a mediados del siglo XII debido a las reclamaciones episcopales sobre el

⁷⁵ Montenegro, *Colección Santa María*, núms. 35 y 48. Del año 1071 se conserva un documento dirigido a la abadesa Urraca mientras que a partir de 1080 se registra la presencia del abad Bernardo.

⁷⁶ Lagunas, «Abadesas, sorores», pp. 813-814.

⁷⁷ Zabalza, «Documento fundacional», p. 127.

pago de los diezmos y oblacones en las iglesias dependientes de San Salvador de Oña⁷⁸. Ciertamente, se conserva un documento de 1152 por el que se estableció una concordia entre el obispo Víctor y el abad de Oña, Juan III, que ratificaba la titularidad de los diezmos y de derechos parroquiales en las iglesias monásticas, entre las que destacan las de Solas, Teminon, Arroio, Tamaio, Cereseda y Arenas de Valdivieso⁷⁹. El excesivo formalismo que adquiere el diploma regio, donde algunos autores perciben al rey actuando como legado papal y otros su emisión en un concilio⁸⁰, y la desproporcionada amplitud de las prerrogativas y exenciones abaciales concedidas pueden inducirnos a considerar esta disputa como causa probable de su confección. Así, el celo que manifiesta el documento por vincular a San Salvador de Oña con Cluny podría explicarse en virtud de los beneficios que esta filiación conllevaba respecto a la exención sobre los derechos episcopales, aunque sabemos que nunca llegó a formalizarse⁸¹. Esta necesidad de apoyatura jurídica para hacer frente a las exigencias episcopales ha sido también el argumento utilizado por Zabalza para catalogar como una falsificación de mediados del siglo XII el documento con presunta fecha de 27 de febrero de 1011 por el que los condes Sancho y Urraca hacen una permutan con Gomez Díaz y su mujer Ostrocia a cambio de lugar de Oña⁸². En este diploma, escrito en romance, se alude al “Abat dOnna” suprimiendo cualquier rastro de duplicidad y de gobierno femenino durante el periodo primitivo del cenobio, lo que supondría una nueva y arriesgada versión de los monjes sobre el pasado de su institución.

El pleito jurisdiccional con el obispado de Burgos no quedó resuelto con esa concordia según demuestra un documento del 1209 que contiene un interrogatorio de los comisionados papales a los testigos presentados por el monasterio sobre el pronunciamiento de entredicho y excomunión, percepción de procuraciones, adjudicación de áureos, convocatoria de concilio, institución y destitución de clérigos, y reparto de diezmos en las iglesias monasteriales⁸³. Las iglesias

⁷⁸ En 1094 el monasterio de Oña se acogió a la protección pontificia en un intento de escapar del pago de las tercias decimales, lo cual no fue aceptado por la sede episcopal como demuestra un diploma de 1144 por el que Lucio II ordenaba a varios abades, entre ellos el de Oña, a abonar los cánones correspondientes al obispo. Garrido, *Documentación catedral de Burgos*, nº 129.

⁷⁹ Torrens, *Documentación San Salvador*, nº 42. Algunas de estas propiedades aparecen mencionadas en el diploma fundacional. Se conserva un documento de 1150 por el que Eugenio III comunica su resolución sobre este pleito. En 1186 se reabrió esta disputa y se emitieron reiteradas sentencias que obligaban a los monjes a someterse a la jurisdicción episcopal y acometer los pagos. Garrido, *Documentación catedral de Burgos*, núms. 135, 269, 281, 298, 353, 355, 356, 358, 425, 426, 427, 429, 488 y 489. Sobre la evolución de este conflicto véase Díez Herrera, «Obispado de Burgos», pp. 753-782.

⁸⁰ Argaiz, *Soledad Laureada*, p. 444.

⁸¹ Según Francisco Javier Faci, en el contexto de producción el diploma se producía una identificación casi inconsciente entre observancia cluniacense y benedictina que llevaba implícita la exención del pago de tercias. Faci, «Sancho el Mayor», pp. 311 y 316.

⁸² Zabalza, *Colección condes*, nº 67, p. 497-501.

⁸³ Oveja, *Documentación San Salvador*, nº 107.

implicadas en el pleito son las disputadas medio siglo antes y los testigos ratifican los derechos abaciales sobre las mismas, en completo detrimento de las reclamaciones episcopales. Por otra parte, con pretendida fecha de 1209-1210, aunque el texto se conserva en romance, Isabel Oceja publica una relación de iglesias pertenecientes al priorato de San Pedro de Tejada en el valle de Valdivieso que fueron, precisamente, donadas por el conde Sancho a Oña en su fundación⁸⁴. El control jurisdiccional al que se encontraba sometida la comunidad de monjes entre mediados del siglo XII y principios del XIII, no sólo en relación al obispado de Burgos⁸⁵, se hace evidente mediante estos diplomas que tratan de salvaguardar las prerrogativas y propiedades abaciales demostrando la legitimidad histórica que sustentaba su posesión desde el periodo fundacional. Así, la defensa de la supuesta autonomía monástica otorgada por Sancho el Mayor servía para negar las reclamaciones episcopales, mientras que el recuerdo de la figura del conde Sancho validaba la pertenencia monástica de los bienes disputados en un pasado lejano.

En ese ambiente de necesaria legitimación, el recuerdo de la etapa dúplice del cenobio no representaba un argumento valioso para los monjes benedictinos. Esto se debe a que ellos no eran los depositarios directos de aquella comunidad primitiva ni de los beneficios que los condes le habían otorgado, sino el producto de la actuación del rey navarro que pudiera calificarse como una refundación monástica. De acuerdo con la propuesta de Georges Martin sobre la función del tiempo en la creación de un discurso histórico, el cambio de gobierno en Oña constituye una especie de enunciado genealógico en el que se ha roto un antecedente temporal que invalida la representación hereditaria⁸⁶: la comunidad benedictina no es la receptora de los bienes cuestionados, sino que tiene que justificar también a nivel documental su condición de legítima beneficiaria. En consecuencia, el supuesto diploma de 1033 culpa a las religiosas de una conducta inapropiada y ensalza a la nueva comunidad benedictina como restauradores de la perfección del orden monástico. Por su parte, la versión tardía del diploma fundacional borra la huella masculina en los orígenes del cenobio, exculpándoles del declive espiritual. Este ejercicio de reformulación memorial ha sido señalado por algunos autores como posible causa de la escasa presencia de Tigridia en la documentación de Oña. Así, como bien se pregunta David Peterson, ¿cómo es posible compaginar la supuesta popularidad de la infanta con el olvido o ninguneo institucional que nos transmiten los documentos analizados?⁸⁷. En opinión de Patrick Henriët, debido al cambio radical que supuso

⁸⁴ *Ibidem*, nº 110. No es casual que la primera cuestión que se aborde en el interrogatorio de 1209 afecte a la jurisdicción monástica sobre este priorato a través del cual se realizaron numerosas compraventas.

⁸⁵ En el Archivo Histórico Nacional se conserva el “Proceso seguido entre el abad del monasterio de San Salvador de Oña y el concejo de Frías sobre el señorío de ciertos lugares” del siglo XIII. A.H.N., Códices, L/76.

⁸⁶ Como señala este autor, “(...) en la transmisión de una propiedad, el orden de los antecedentes dentro de la diacronía decide el orden en derecho de los potenciales sucesores reunidos en sincronía”. Martin, «Temporalités», pp. 59-61.

⁸⁷ Peterson, «Doña Tigridia», p. 36

la transformación de una comunidad a otra, puede que los copistas benedictinos se sintiesen incómodos por la presencia de una abadesa y de un monasterio dúplice en su pasado⁸⁸. Por su parte, Manuel Zabalza señala que “no es extraño que (...) cuando se confecciona la copia (...) del siglo XIII, se revise el vocabulario alusivo al antiguo régimen monástico considerado ya en esta época como reprobable y digno de ser ocultado y olvidado, prefiriendo contemplar una solución únicamente femenina –*ad gubernandas*– para el momento inicial del cenobio”⁸⁹. Este autor apunta en varias ocasiones que el silencio sobre la infanta que evidencia la campaña de refacción documental analizada como un intento de los reformadores por “borrar de la memoria la existencia en Oña de una comunidad dúplice bajo la autoridad de Tegridia”⁹⁰. Estos dos autores aluden al prestigio como razón para explicar la falta de atención o la manipulación de la etapa fundacional del monasterio, aunque los esfuerzos de producción escrituraria señalados también son indicio de un interés en la defensa de unos privilegios concretos para los que esta fracción del pasado no se demostraba lo suficientemente útil y respetable.

3. CONCLUSIONES

La desventajosa posición que soportó la rama femenina del monacato tras la aplicación de los cánones reformadores es una pauta común en los estudios sobre el tema no solo a nivel peninsular. La supresión y traslado de muchas comunidades femeninas con la consiguiente pérdida de autonomía en su gobierno representa la consecuencia más evidente de este proceso. Con todo, como se pone de relieve en este estudio, la revisión que algunas de las nuevas comunidades masculinas hicieron del pasado de su institución en contextos de disputas patrimoniales acabó afectando a la memoria documental de las mujeres que habían protagonizado los primeros años de su historia. El análisis de la campaña de refacción documental que reescribió la etapa fundacional de San Salvador de Oña no solo manifiesta un interés en la legitimación del patrimonio monástico ante las presiones de otros poderes del entorno, sino que también nos permite valorar las diferentes versiones que evaluaron el prestigio y la utilidad póstuma de esas mujeres de acuerdo a los intereses de los monjes benedictinos. Esta falta de arraigo de la memoria femenina en la tradición documental de Oña pudo deberse al escaso periodo de existencia de este cenobio como monasterio dúplice y a la excesiva focalización en la infanta, cuya figura, a pesar de su destacado protagonismo, no poseía el atractivo y autoridad suficiente como impulsar una producción escrita que ensalzase su recuerdo con la fundación oniense. Ello facilitó una estrategia de *damnatio memoriae* sobre las mujeres que acompañaron a Tigridia gracias a un ejercicio de revisión histórica que recurrió al tópico del decaimiento de la observancia por las

⁸⁸ Henriet, «Deo votas», p. 193.

⁸⁹ Zabalza, «Documento fundacional», p. 128.

⁹⁰ Zabalza, *Colección condes*, pp. 489 y 516.

religiosas, a la justificación de una exclusiva comunidad femenina en los años iniciales del cenobio o al gobierno de un abad durante los mismos. Estos fueron los argumentos elegidos por los monjes para justificar su presencia como irreprochables herederos de un patrimonio disputado. Con todo, en una operación quizás extrapolable a otros ejemplos de supresión de la comunidad dúplice, esta labor de refacción documental no solo fue útil para defender los bienes en litigio, sino que también sirvió para ensombrecer el pasado femenino en la etapa fundacional del monasterio de San Salvador de Oña.

4. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

4.1. Fuentes documentales editadas

Álamo, Juan del, *Colección diplomática de San Salvador de Oña (822-1284)*, Madrid, CSIC, 1950.

Garrido Garrido, José Manuel, *Documentación de la catedral de Burgos (804-1183)*, Burgos, Ayuntamiento de Burgos, 1983.

Montenegro Valentín, Julia, *Colección diplomática de Santa María de Piasca (875-1252)*, Santander, Diputación regional, 1991.

Oceja Gonzalo, Isabel, *Documentación del Monasterio de San Salvador de Oña: 1285-1310*, Burgos, J. M. Garrido Garrido, 1983, 2 vols.

Torrens Álvarez, María Jesús (coord.), *Documentación del monasterio de San Salvador de Oña*, Madrid, 2016 (Corpus Histórico del Español Norteño, (CORHEN). URL: <https://docplayer.es/53356142-Documentacion-del-monasterio-de-san-salvador-de-ona-i.html> (fecha de consulta: 06/07/2020).

4.2. Bibliografía

Agúndez San Miguel, Leticia, *La memoria escrita en el monasterio de Sahagún (904-1300)*, Madrid, CSIC, 2019.

Alonso Abad, María Pilar, «La Infanta y Abadesa Santa Tigridia: Patrimonio devocional en torno a la Santa del Monasterio de San Salvador de Oña», en *La infanta y la abadesa Santa Tigridia*, Burgos, Asociación Amigos de San Salvador, 2019, pp. 3-22.

Alonso Álvarez, Raquel, «Los promotores de la orden del Císter en los reinos de Castilla y León: familias aristocráticas y damas nobles», *Anuario de Estudios*

Medievales, 2007, vol. 37/ 2, pp. 653-710. DOI: <https://doi.org/10.3989/aem.2007.v37.i2.50>.

Alonso Álvarez, Raquel, «La cabecera de las iglesias cistercienses femeninas en la Corona de Castilla: clausura, cura monialum y representación aristocrática y regia», *Hortus Artium Medievalium*, 2009, vol. 15/2, pp. 341-353. DOI: <https://doi.org/10.1484/J.HAM.3.67>.

Alonso Álvarez, Raquel, «El problema de la clausura en los monasterios de monjas durante la Alta y Plena Edad Media», 2017, <http://www.ub.edu/proyectopaisajes/index.php/es/espacios-es/blog-es/117-clausura-monasterios-alta-plena-edad-media> (fecha de consulta 09/10/2020).

Argaiz, Gregorio de, *La Soledad Laureada por San Benito. VI*, Madrid, Gabriel de León, 1675.

Barreda, Iñigo de, *Historia de la vida de San Íñigo. Abad de Oña, 1771*, Pérez González, Carlos (ed.), Burgos, Diputación de Burgos, 2014.

Carriedo Tejedo, Manuel, «Los orígenes del monasterio benedictino de San Pedro de Dueñas», *Tierras de León*, 1998, nº 105, pp. 7-52.

Baury, Ghislain, *Les religieuses de Castille. Patronage aristocratique et ordre cistercien. XII^e-XIII^e siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pur.131883>.

Cavero Domínguez, Gregoria, «El monacato femenino asturicense», en Paniagua, Jesús; Viforcós, María Isabel (coord.), *Claustros leoneses olvidados: aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, 1996, pp. 19-34.

Cavero Domínguez, Gregoria, «Spanish Female Monasticism: ‘Family’ Monasteries and their Transformation (Eleventh to Twelfth Centuries)», en Burton, Jane; Stöber, Karen (eds.), *Women in the Medieval Monastic World*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 15-52. DOI: <https://doi.org/10.1484/M.MMS-EB.5.107540>.

Cayrol, Laura, «De infantas, domnae y Deo votae. Algunas reflexiones en torno al infantado y sus señoras», *Summa*, 2014, nº 3, pp. 5-23, URL: <https://revistes.ub.edu/index.php/SVMMA/article/view/10527/13297> (fecha de consulta 10/11/2020).

- Constable, Giles, «Women and religious life in the Twelfth century», *Studi Medievali*, 2018, nº 59, pp. 1-36.
- Corral Díaz, Esther, *Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción*, Berlín, De Gruyter, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110596755>.
- Degler-Spengler, Brigitte, «The incorporation of Cistercian Nuns into the Order in the Twelfth and Thirteenth Century», en Nichols, John (ed), *Hidden Springs. Cistercian Monastic Women*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, vol. 1, pp. 85-119.
- Díez Herrera, Carmen, «El obispado de Burgos en la Baja Edad Media. Formas de fortalecer su jurisdicción frente al monasterio de San Salvador de Oña», *Anuario de Estudio Medievales*, 2015, vol. 45/2, pp. 753-782. DOI: <https://doi.org/10.3989/hs.2017.027>.
- Faci Lacasta, Francisco Javier, «Sancho el Mayor de Navarra y el monasterio de San Salvador de Oña», *Hispania*, 1997, nº 136, pp. 299-308.
- Flórez, Enrique, *España Sagrada*, Madrid, 1772; edición facsímil, Burgos, 1983.
- Gaibrois de Ballesteros, Mercedes, “La reina doña Mencía”, *Revista da Universidade de Coimbra*, 1933, vol. XI, pp. 501-539.
- García de Cortázar, José Ángel, «Monasterios románicos de Castilla y conservación de la memoria histórica», en García de Cortázar, José Ángel; Teja, Ramón (coords.), *Monasterios románicos y producción artística*, Aguilar de Campo, Fundación de Santa María la Real, pp. 9-34.
- García Fernández, Miguel, «¿Libertinaje o libertad? Rompiendo la(s) Regla(s) en los monasterios de monjas benedictinas de la Galicia bajomedieval», en García Iglesias, José Manuel (ed.), *Universos en orden. Las órdenes religiosas y el patrimonio cultural iberoamericano*, Santiago de Compostela, Alvarellos, 2016, vol. 1, pp. 121-152.
- García Fernández, Miguel, «Patrimonio, memoria y religiosidad medievales más allá de la Edad Media. Las mujeres en el Tumbo Viejo Becerro de los dominicos de Pontevedra (Galicia)», *Territorio, Sociedad y Poder*, 2015, nº 10, pp. 17-38, DOI: <https://doi.org/10.17811/tsp.10.2015.17-38>.
- Helvétius, Anne-Marie; Gaillard, Michèle, «Production de textes et réforme d'un monastère double: l'exemple de Remiremont du VII^e au IX^e siècle», en

- Hamburger, Jeffrey (coord.), *Frauen - Kloster - Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 383-393.
- Henriet, Patrick, «Deo Votas. L'infantado et la fonction des infantes dans la Castille et le León des X^e-XII^e siècles», en Henriet, Patrick; Legras, Anne-Marie (coord.), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-X^e siècle)*, Paris, Université de la Sorbonne, 2000, pp. 189-201.
- Iogna-Prat, Dominique, «La femme dans la perspective pénitentielle des ermites du Bas-Maine (fin XI^e-début XII^e siècle)», *Revue d'histoire de la spiritualité*, 1977, n^o 53, pp 47-64.
- Isla Frez, Amancio, «Oña, Innovación monástica y política en torno al año mil», *Hispania*, 2007, n^o 225, pp. 151-172. DOI: <https://doi.org/10.3989/hispania.2007.v67.i225.39>.
- Lagunas, Cecilia, «Abadesas, sorores y prebiteros en el monasterio dúplice de Santiago de León, siglos X-XI», *Hispania*, 1991, n^o 179, pp. 809-833.
- Laliena Corbera, Carlos, «En el corazón del estado feudal: política dinástica y memoria femenina en el siglo XI», en García Herrero, Carmen; Pérez Galán, Cristina (coords.), *Las mujeres de la Edad Media*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2014, pp. 13-36.
- Linaje Conde, Antonio, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1976.
- Marcos Pascual, Enrique, *Historia y jurisdicción de las abadesas del monasterio de Cañas en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2016.
- Martin, Georges, «Reforma litúrgica, infantazgo y protagonismo femenino bajo el reinado de Alfonso VI», en Estepa Díez, Carlos; Fernández González, Etelvina; Rivera Blanco, Javier (dirs.), *Alfonso VI y su legado*, León, Diputación de León, 2012, pp. 115-119.
- Martin, Georges, «Temporalités. Trois logiques temporelles du récit historique médiéval», en Martín, Georges (coord.), *Histoires de l'Espagne: (historiographie, geste, romancero). Annexes des cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 1997, vol. 11, pp. 57-68. DOI: <https://doi.org/10.3406/cehm.1997.2182>.

- Martin, Therese, «De “gran prudencia, graciosa habla y elocuencia” a “mujer de poco juicio y ruin opinión”. Recuperando la historia perdida de la reina Urraca», *Compostellanum*, 2005, vol. 50, pp. 551-578.
- Martin, Therese, «Fuentes de potestad para reinas e infantas: el infantazgo en los siglos centrales de la Edad Media», *Anuario de Estudios Medievales*, 2016, vol. 46/1, pp. 97-136, DOI:<https://doi.org/10.3989/aem.2016.46.1.03>.
- Martínez Díez, Gonzalo, «Oña un monasterio milenario en sus orígenes», *Boletín de la Institución Fernán González*, 2012, n° 244, pp. 29-42.
- Maté Sadornil, Lorenzo “El Monasterio de Oña en la órbita de Cluny”, en Sánchez Domingo, Rafael (coord.), *San Salvador de Oña: mil años de historia*, 2011, Burgos, Fundación Milenario de Oña, pp. 152-163.
- Mattoso, José, *O Monaquismo Ibérico e Cluny*, Lisboa, Circulo de Leitores, 2000.
- Mendo Carmona, Concepción, «De escribas y escrituras en documentos del monasterio de San Salvador de Oña (1187-1215)», *Anuario de Estudios Medievales*, 2020, vol. 50/2, pp. 769-797. DOI: <https://doi.org/10.3989/aem.2020.50.2.05>.
- Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles. Tomo III*, Madrid, Librería Victoriano Suárez, 1917, pp. 82-83.
- Musardo Taló, Vicenza, *Il monachesimo femminile. La Vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Cuneo, San Paolo, 2006.
- Nelson, Janet L., «Queens as Jezebels: The Careers of Brunhild and Balthild in Merovingian History», *Studies in Church History Subsidia*, 1978, vol. I, pp. 31-77. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0143045900000338>.
- Olmedo Bernal, Santiago, *Una abadía castellana en el siglo XI. San Salvador de Oña*, Madrid, Antiqua et Medievalia, 1987.
- Orlandis Rovira, José, «Los monasterios dúplices españoles en la Edad Media», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1960, n° 30, pp. 49-88.
- Pavón Benito, Julia; Dulaska, Anna; García de la Borbolla, Ángeles, *Silencio tengan en claustro. Monacato femenino en la Navarra medieval*, Pamplona, Eunat ediciones, 2017.

- Pérez de Urbel, Justo, *Historia del condado de Castilla*, Madrid, CSIC, 1945.
- Pérez Rodríguez, Francisco Javier, «Las monjas de negra toca: monasterios femeninos benedictinos en los reinos occidentales hispanos en los siglos XI a XIII», en García de Cortázar, José Ángel; Teja, Ramón (coords.), *Mujeres en silencio. El monacato femenino en la España Medieval*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, 2017, pp. 109-147.
- Peterson, David, «Doña Tigridia de Oña. Una aproximación histórica a la figura», en *La infanta y la abadesa Santa Tigridia*, Burgos, Asociación Amigos de San Salvador, 2019, pp. 23-44.
- Reglero de la Fuente, Carlos Manuel, *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-1270)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2008.
- Reyes Téllez, Francisco, «Los orígenes del monasterio de San Salvador de Oña: Eremitismo y monasterio dúplice», en Sánchez Domingo, Rafael (coord.), *Oña un milenio. Actas del congreso internacional sobre el milenario de Oña*, Burgos, Fundación milenario de Oña, 2012, pp. 32-51.
- Rodríguez, Ana, «De olvido y memoria. Cómo recordar a las mujeres poderosas en Castilla y León en los siglos XII y XIII», *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 2018, vol. 25/2, pp. 271-294. DOI: <https://doi.org/10.30827/arenal.v25i2.8013>
- Salazar Acha, Jaime de, «Urraca: un nombre egregio en la onomástica altomedieval», *En la España Medieval. Anejo I: Estudios de genealogía, heráldica y nobiliaria*, 2006, pp. 29-48, DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/ELEM>.
- Sheilac, Lazare De, «L' utilisation de la règle de Saint Benoît dans les monastères féminins», en *San Benedetto nel suo tempo: Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Spoleto, Centro Studi Alto Medioevo, 1982, pp. 527-549.
- Smith, Jacqueline, «Robert d'Arbissel: procurator mulierum», *Studies in Church History: Subsidia*, 1978, vol. I, pp. 175-184. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0143045900000387>.
- Thibaut, Jirki, «Female Abbatial Leadership and the Shaping of Communal Identity in Ninth-Century Saxony: The Life of Hathumoda of Gandersheim», *Journal*

- of Medieval Monastic Studies*, 2018, nº 7, pp. 21-45, DOI: <https://doi.org/10.1484/J.JMMS.5.116564>.
- Van Houts, Elisabeth, *Memory and gender in Medieval Europe, 900-1200*, Londres, Palgrave Macmillan, 1996.
- Vanderputten, Steven, *Dark Age Nunneries: The Ambiguous Identity of Female Monasticism, 800–1050*, Ithaca, Cornell University Press, 2018. DOI: <https://doi.org/10.7591/9781501715976>.
- Vivancos, Miguel, «Documentación en visigótica del monasterio de San Salvador de Oña: originales y copias», en Sánchez Domingo, Rafael (coord.), *Oña un milenio. Actas del congreso internacional sobre el milenario de Oña*, Burgos, Fundación milenario de Oña, 2012, pp. 58-81.
- Yepes, Antonio, *Crónica general de la Orden de San Benito, vol. II*, Navarra, Matías Mares, 1609.
- Zabalza, Manuel, «El documento fundacional del Monasterio de Oña (1011). Estudio y comentario», en Sánchez Domingo, Rafael (coord.), *San Salvador. Mil años de Historia, Oña. Fundación Milenario de Oña*, 2011, pp. 122-151.
- Zaragoza Pascual, Ernesto, «Procesos de reforma contra la abadesa de Lobios y la priora de Pesqueiras», *Compostellanum*, 1996, nº 3-4, pp. 357-386.
- Zurbano Melero, José Gabriel, «La donación de Oña por Sancho III el Mayor, del monasterio de Nuestra Señora de las Muelas (valle del Boedo, Palencia) c. 1030», *Codex Aquilarensis*, 2009, nº 25, pp. 129-146.