

INTELECTUALES ORGÁNICOS Y AGITADORES INORGÁNICOS. SIGLO XII, ESPAÑA, FRANCIA E ITALIA*.

ORGANIC INTELLECTUALS AND INORGANIC AGITATORS.
SPAIN, ITALY AND FRANCE. 12TH CENTURY.

CARLOS ASTARITA ROJAS
Universidad de Buenos Aires
Argentina
Email: carlos.astarita@gmail.com

RESUMEN

Se estudian algunos de los agitadores e intelectuales que se desempeñaron en las revoluciones comunales de la Edad Media. Se realizan consideraciones metodológicas sobre las fuentes. A través de las crónicas se analizan discursos de reformadores, condiciones en las que se educaron y actuaron.

Palabras clave: Edad Media, Revoluciones comunales, Agitadores e intelectuales.

ABSTRACT

Are studied here some of the agitators and intellectuals who performed in communal revolutions in the Middle Ages. Methodological considerations are made about the sources. With the chronicles speeches are analyzed. Also conditions under which they acted and they were educated.

Keywords: Middle Ages, Communal revolutions, Agitators and intellectuals.

* Recibido: 19 de marzo de 2015; Aceptado: 8 de marzo de 2016.

I. INTRODUCCIÓN Y CUESTIONES DE MÉTODO.

En las revueltas comunales que se desarrollaron en los siglos XI y XII, y que en algunos casos continuaron hasta la baja Edad Media¹, se destacaron agitadores que surgían del pueblo o de la propia institución objeto de los ataques, la Iglesia, inaugurándose una figura social que se manifestó en otras formas de conmoción social. En ocasiones los señores incitaron a la sublevación con proclamas. El conde de Nevers, por ejemplo, comprometido en una lucha contra el monasterio de Vézelay, soliviantaba a los vecinos para que se rebelaran contra el abad². Su papel, derivado de las luchas que se daban en las altas esferas por el predominio, fue importante, aunque no es este caso el que nos interesa (en tanto la participación de los nobles solo era externa, oportunista e inconstante), sino el de intelectuales y agitadores que se comprometían orgánicamente con los burgueses. En especial interesan las condiciones en las que se movieron y que remiten al contexto sociológico y cultural³.

En esto nos encontramos con un panorama muy amplio, ya que evaluar las ideas que movilizaban, o que sin movilizar despertaban dudas acerca del orden social, nos coloca frente a una variedad de factores de agitación (y no solo de agitadores), que no necesariamente eran los que estrictamente correspondían a la protesta comunal de un determinado lugar. Podemos entender este alcance variopinto con una comparación que nos transporta al mundo contemporáneo.

Sabemos que desde 1965 aproximadamente se vivió una década de luchas sociales en el capitalismo, en parte conectadas con los movimientos de liberación nacional, o causadas directamente por éstos (como las manifestaciones antibélicas que produjo la guerra de Vietnam), y en parte con su propia dinámica estrictamente anticapitalista. Las excepciones a esa ola de protesta fueron pocas, como en Gran Bretaña, al punto que motivaron indagar sobre las peculiaridades de lo inglés y el arcaísmo de su organización política (un punto de vista de todos modos controvertido). Pero lo interesante está en que los estímulos de ese clima global no se redujeron a la literatura científica y política (por ejemplo Marx), ni a la meramente política (Debray o el Che Guevara), sino a una escala muy extendida de producción cultural. En ella entran, además de autores como los mencionados,

-
- 1 Muchas veces se olvida que en lugares como Sahagún el movimiento de oposición al abad, nacido entre fines del siglo XI y comienzos del XII, se prolongó de manera intermitente hasta el siglo XIV, o que en Cambridge, Saint Albans y Bury Saint Edmunds la rebelión contra la Iglesia se dio con la revolución campesina de 1381.
 - 2 Vézelay tuvo constantes tensiones comunales en el siglo XII. Hugo de Poitiers, *Historia*, lib. III, col. 1602: "Sudat comes Burgensibus Vizel. ut a dominatione abbatis se subtrahant".
 - 3 En este tipo de análisis sigue siendo un modelo Romero (1967).

agitadores de barricada o sindicalistas y otros incentivos nada despreciables si tenemos en cuenta que *Les chemins de la liberté* de Jean Paul Sartre hicieron mucho más en el despertar de una concepción antiburguesa que Sartre en persona distribuyendo un diario maoísta. Esa misma crítica avivaban los Beatles, el nuevo folclore, la minifalda y el amor libre, la autoorganización obrera o estudiantil, los masivos recitales de protesta, y muchas otras expresiones de una cultura que se vivía abiertamente por debajo de lo oficial para conmover cimientos de clase y de poder.

La comparación importa porque ayuda a recordar que el reformador que le negaba al obispo su derecho a regir una ciudad se unía a la crítica del heresiarca contra todos los obispos y a la burla del juglar. Todos ellos estuvieron entreverados en un clima contestatario que creaba una nueva cultura, y por consiguiente, más allá de las figuras que aquí se escogen, debe tenerse en cuenta ese conjunto social que las rodeaba, cuestión en la que obviamente no se puede entrar en los límites de un artículo.

Para este estudio se usarán crónicas, que permiten conocer los hechos y acceder a las arengas de los agitadores. Esto abre cuestiones metodológicas.

El problema está cuando la historia real se desvanece en esquemas discursivos que culminan en el discurso que impugna la historia. En este ámbito ya no se trata de conceptualizar lo sucedido sino de captar voces, y la ontología del ser, plasmada en el aristotélico conceptualismo de Abelardo o en el realismo platónico retrocede a Roscellino.

Ante todo pareciera que esta intromisión discursiva, que niega a la historia como estudio del devenir, es ajena a esta contribución, circunstancia que por sí sola indicaría que se podría pasar por alto este curioso extravío. Pero a la tentación de saltar la regresión nominalista se opone una denuncia que interesa a la materia prima del artículo: las crónicas, se dice, no son fiables para saber sobre la realidad del pasado. El escrúpulo profesional que lleva a la vieja y respetable hermenéutica es destronado por el escepticismo. Veamos lo que afirman sobre esto Jeff Rider y Alan Murray abocados a la Historia de Galberto de Brujas, *De multro, traditione et occisione gloriosi Karoli comitis Flandriarum*⁴. Centralizada en el asesinato de Carlos el Bueno de Flandes en 1127 (suceso que se encadenó con movimientos comunales), es una de las crónicas más examinadas. El interés se justifica porque su autor, funcionario del condado, fue un testigo de los hechos que narra, y si algunos no presenció pudo informarse de cerca sobre ellos, y no por nada Henri Pirenne vio en este material un enorme valor historiográfico⁵.

4 Rider y Murray (2009); Rider (2009); Murray (2009); Galberto de Brujas, *Historia*.

5 Pirenne editó esta Crónica en 1891, con su introducción y sus notas. Es la versión que aquí se usa.

Pero Pirenne está desactualizado, tanto como lo estuvieron sus antecesores y continuadores, según nos cuentan Rider y Murray. Esa escuela, prisionera de la lectura científica o positivista, trataba de descubrir la realidad económica, social, antropológica, política o intelectual que se proyectaba en los textos. No es lo único que escandaliza a estos innovadores, porque creía además que la realidad existe con independencia de la representación. Según estas indicaciones, podemos concluir en que la ingenuidad o la estupidez afectó a todos los que se desarrollaron sin darse cuenta de que había que hacer un imprescindible giro lingüístico, y esa parálisis del intelecto habría abarcado a nombres tan diversos como Marx, Weber, Pirenne, Hobsbawm o Braudel. Esa historia científica que, agreguemos nosotros, se desarrolló desde el Renacimiento (puede ponerse una fecha simbólica de inicio en Lorenzo Valla y su descubrimiento de la falsificada donación de Constantino), olvidó la naturaleza discursiva de los textos. Afortunadamente, nos dicen, las cosas comenzaron a cambiar después de 1970. Gracias a muchos historiadores y estudiosos de la literatura, gente como Ridder y Murray se despabiló y aprendió a leer fuera del encierro positivista. Esa libertad los llevó a concentrarse en las cualidades retóricas de las obras, ya sean de ficción o de historia, y desde esa plataforma contemplan el error que los precedió: Pirenne se equivocó acerca de Galberto cuando afirmó que era un cronista de los acontecimientos y subestimó o ignoró los aspectos artísticos e intelectuales. Es la novedad, o lo que estos críticos suponen como tal⁶, porque detrás de la forma periodística no están los acontecimientos sino un teórico sutil. Su obra es literaria y acomoda los hechos a una interpretación que sigue un precepto bíblico. El infortunio del clan ministerial de los Erembald, los que asesinaron al conde de Flandes, fue el castigo por los pecados cometidos por sus ancestros, o más bien por el caballero fundador de la prosperidad del linaje cuando por medios ilícitos se hizo castellano. Galberto no hizo entonces periodismo de los acontecimientos, sino que organizó periodísticamente una historia en cuya base hay una concepción teológica agustiniana, vinculando los hechos con la actividad del diablo que subvertía el orden divino (y los Erembald, y en especial su jefe, el preboste de Saint-Donatien, contaminado por el peor de los pecados, el de la *superbia*, fueron sus agentes). Este proceder lo concreta Galberto a través de una selección de situaciones, esforzándose por otorgarle un orden simbólico a la narrativa. El esquema desdibuja los hechos, y

6 La advertencia tiene su razón de ser en la medida en que lo novedoso es muchas veces una repetición de lo que en sustancia ya se había planteado. Pirenne criticaba en su introducción a la obra la tesis de M. Henning que trató de mostrar que Galberto era “une sorte de poète épique, un trouvère en prose, un Spielman dont le moindre souci a été de nous faire connaître les événements dans leur réalité”. Agregaba que “les raisons invoquées par M. Henning contre la véracité de Galbert ne résistent pas à l’examen”.

con esto consuma la reducción de cada práctica social al discurso. No se divisa otra objetivación porque todo está reconstruido por la subjetividad del autor, y esa subjetividad es lo que se impone como blanco al analista.

Es obvio que los textos memorialísticos están siempre contagiados por la subjetividad, pero algunas de las consideraciones de estos autores no son fáciles de encajar en el endógeno rompecabezas discursivo y proporcionan un principio de revisión crítica sobre la crítica realizada. Tanto Rider como Murray reconocen que Galberto escribía para sus vecinos de Brujas (con muchos de ellos tenía un conocimiento personal), y en general apuntaba a los ciudadanos de Flandes⁷. Su obra se destinaba a un público que había vivido lo mismo que él vivió, lo que permite presumir con fundamentos que estaba impedido de rehacer como fábula lo que constituyó una experiencia colectiva, más allá de los acuerdos y desacuerdos que existieran sobre sucesos particulares o sobre su interpretación. Como en la obra de arte del período, aquí la demanda era un freno para la fantasía, el engaño o el artificio hipotético, porque el consumidor limitaba la creatividad y el cronista debía encarrilarse por ciertos parámetros, lo que en absoluto inhibía un margen de creación personal. Inopinadamente llegamos al ABC de la comunicación que nos dice que la relación entre emisor, mensaje y receptor es central y está lógicamente conectada. Aplicado el principio a las crónicas, la experiencia compartida por todos, aun cuando cada uno la veía desde un ángulo particular, era la materia vinculante que le fijaba algunos carriles al discurso. Dicho de otra manera, la posibilidad de que se realizara como lectura de los conciudadanos estaba en la concordancia aproximada de lo que escribía con la experiencia general. Con esa prueba de verdad (relativa) la realidad en sí podía ser vista como la realidad que cada uno aproximadamente había vivido, y por consiguiente, lo relatado no podía ser por completo extraño al lector. Esta verificación no estaba librada al juicio individual sino al de la sociedad lectora. Era una obra social, y sobre esa base se construía el esquema ideológico, que es el fundamento de toda ideología, desde el momento en que ésta consiste en hablar sobre lo real, aun cuando se trata de una parte de lo real (Luporini, 1978). Esto se vincula entonces con los hechos, con su registro y con la subjetividad de los que registran, ante lo que se impone una afirmación categórica: hay una realidad que es independiente del sujeto y nace de la objetivación de una práctica que a su vez se objetiva en el discurso. Es lo que estudiaremos, con la previa aclaración de que este desarrollo no significa adscribir a la opinión de Pirenne sobre un Galberto definitivamente ingenuo que se limitaba

7 Rider y Murray (2009: 7): “a work writte by a member of the “middle class” for the members of the “middle class” many of whom he knew”; también, Rider, (2009: 31) y Rider (2001).

a registrar hechos en su más completa pureza tal como habrían sucedido⁸. No obstante esto, otra aclaración de Pirenne confirma que Galberto volcaba lo que había visto o escuchado con un sentido globalmente fidedigno, porque cuando se refiere a sucesos de otras ciudades, la crítica erudita descubre equivocaciones que no detecta cuando habla de su ciudad. Volvamos al núcleo problemático de la más moderna objeción al viejo positivismo.

Es posible comenzar con una incursión que nos saque de la Edad Media para evidenciar la dimensión de lo que ahora se discute. Puede decirse que del holocausto en la Alemania nazi, así como de los que por razones políticas “desaparecieron” en los años 1970 en Argentina y Chile, solo quedan testimonios que tienen su carga de subjetividad. Pero más allá de reconstrucciones discursivas, la realidad es que los nazis asesinaron a judíos, gitanos o comunistas, y que los dictadores sudamericanos asesinaban a sus opositores. Descubrir hechos de esa naturaleza para explicarlos es el oficio del historiador, el que le otorga además su relieve social. Consiste en develar detrás del texto que configura una subjetividad el curso de la realidad distinguiéndola de leyendas, mitos y falsificaciones. Esto apunta asimismo a los costos políticos del giro lingüístico, porque decir que el holocausto o los desaparecidos son el mero argumento de los vencedores es negar la historia y servir a los genocidas. Instituye además un argumento no creíble y socialmente inviable, mientras que el reconocimiento del hecho es la premisa para su interpretación ideológica.

Descubrir esa parte positiva de la historia (que es lo innegable del positivismo) se logra con la exégesis de textos que fueron deliberadamente contruidos para fines que no son los del historiador. Si Galberto montó un relato para exponer un determinado concepto ético filosófico, lo hace a partir de hechos que seleccionó en virtud de ese concepto. Y no solo en el plano moral se observa esa arquitectura. Así por ejemplo, su narrativa está sujeta a una tensión permanente entre las acciones voluntarias de los hombres y el resultado de ese accionar en acontecimientos presentados como realización de la voluntad de Dios. Es un designio no siempre comprensible en lo inmediato (incluso a veces desconcertante), y que el narrador en papel filosófico debe interpretar (o más bien justificar porque Dios no se equivoca). En esto aparece una doble materia; una referida a lo que Galberto trasunta como conceptos, lo que hace al nivel teórico y a la historia de la teoría, y la que ofrece como descripción fáctica, extremo que le interesa espe-

8 Un registro absolutamente especular de lo sucedido es imposible. En la neurología cognitiva de hoy se sostiene que los procesos de almacenamiento y recuperación de recuerdos no son unitarios, en tanto hay procesos de resignificación particulares. Esto debe ser tomado con un criterio general, considerando que son conclusiones obtenidas de experimentos de laboratorio.

cialmente al historiador de esa realidad que los Rider y Murray consideran incognoscible. Advirtamos *in passing* que esa dualidad contradictoria entre acción de los hombres y determinismo, que Galberto expresaba en lenguaje teológico, es la que enfrenta todo analista social en tanto es una contradicción del devenir. Es un asunto a abordar por sí mismo, y que ahora se indica para aludir a que la forma de representación del ser no necesariamente lo torna invisible. Por eso en la base de Galberto y en la de otros cronistas (al igual que en la base de los historiadores modernos) hay una materia prima que no es mera invención. Dicho esto, puede agregarse que acomodar los sucesos relatados al designio de Dios y explicar ese gran proyecto que a veces sorprende, no es una tarea demasiado difícil. A veces triunfaba el mal para castigar a los pecadores y otras veces eran castigados los malvados para mostrar la justicia divina. El resultado del domingo se justifica el lunes con argumentos que nadie desconoce.

Otro ejemplo está en el lenguaje misógino de Galberto (Häcker, 2009). Revela una intención similar a lo que emana de otros discursos del período, lo que da pie para investigar este plano de la subjetividad del autor. Pero con independencia de lo que el cronista pensaba, la naturalidad con la que se refiere al tema descubre un hecho tan innegable como fue la subordinación de la mujer en una sociedad patriarcal, y sobre esto hay muchos testimonios. Esta última afirmación remite a un elemento metodológico que se refiere a que esa realidad contenida en el discurso es aprehensible por otras fuentes no literarias.

Ahora bien, ¿realmente interesan las intenciones del autor y aun las de los protagonistas de los hechos? En cierto nivel, por ejemplo si se escribe una biografía de Galberto, es posible que tenga interés, pero en general el cuadro de motivaciones es prescindible si no se desea la especulación abstracta e incontrolable. Una vez más podemos apelar a un ejemplo contemporáneo: saber cuáles eran las verdaderas finalidades de Pinochet para hacer lo que hizo es algo por completo secundario. Establecerlas como objeto de estudio es la manera más fácil de explicar los hechos por las declaraciones del actor, pero seguramente nadie (excepto un nazi) está hoy en día dispuesto a hablar de Hitler exclusivamente por lo que él decía de sí mismo.

Este recorrido nos lleva a los fundamentos de la disciplina. Las intenciones del cronista envuelven su relato con ocultamientos, disfraces, justificaciones, condenas morales y muchos artilugios. Consideremos a la *Historia Compostelana* (en adelante *HC*), una de las ricas fuentes de información de las protestas urbanas. Comenzada hacia el año 1106, tuvo cuatro redactores, dos gallegos y dos franceses, habiendo sido el principal Gerardo de Beauvais, que estaba instalado en la comunidad catedralicia desde, por lo menos, una década antes de ser cronista (Reilly, 1969). Escrita por gente de la Iglesia y por orden del obispo

Diego Gelmírez (1110-1140), no solo refleja su punto de vista sino que lo exalta. Ese discurso puede entonces reflexionarse en el plano ideológico. Pero también puede tomarse para aprehender el proceso histórico, lo que realmente ocurrió como paso inicial para la marcha reflexiva. El proverbial y hoy denostado *wie es eigentlich gewesen* de Ranke renace para que la interpretación se elabore apoyándose en la realidad del pasado y no solo en las especulaciones de sus protagonistas y testigos. La cautela crítica se impone obviamente en el examen, pero de ninguna manera lo anula, desde el momento en que los fundamentos de la historiografía, esa tradición que inauguró el Renacimiento, no justifican el escepticismo.

Pero en verdad al historiador social le interesa más que la plasmación lineal de acontecimientos las conductas que las crónicas muestran y los recortes verbales de los protagonistas que recogen, entre ellos el discurso de los agitadores. Esto presenta otro asunto hermenéutico que debe encararse.

El discurso que se recoge por escrito no fue una anomalía en la Edad Media, época en la que existió una relación estrecha entre oralidad y escritura, y la misma literatura exhibía por todos lados un pesado residuo de oralidad primaria, como expresó Walter Ong (1984), relación que ha sido utilizada con mucha eficacia por Aaron Gurevich (1990) en sus análisis de la mentalidad popular. Con esta modalidad, y como hicieron también otros cronistas, Galberto de Brujas tomó apuntes que después volcó en sus escritos. Sobre esto revela que no teniendo la oportunidad de escribir en el fragor de los sucesos (se refiere específicamente a los combates que surgían de los Erembald sitiados en el castillo), anotaba en tabletas los principales sucesos, esperando para elaborarlos en orden la noche o un día de tranquilidad, aclaración que expone al reproducir discursos de los contrincantes⁹. Es un asunto que el mismo Alan Murray señala a pesar de su postura hipercrítica, destacando que aun cuando no reproducía exactamente las palabras, sí conservaba en sentido general de la alocución pronunciada¹⁰. Indica asimismo que en ocasiones también reconstruyó discursos que no pudo haber oído. A ello debe agregarse su pericia profesional, ya que era notario de Brujas (*notarius Brudgensis*), y como ha hecho notar Henri Pirenne, estaba acostumbrado al registro escrupuloso de los hechos y la cronología. No fue una excepción, desde el

9 Galberto de Brujas, *Historia*, cap. 8: “cum locum scribendi ego Galbertus non haberem, summam rerum in tabulis notavi, donec aliqua noctis vel diei exspectata pace, ordinarem secundum rerum eventum descriptionem praesentem”.

10 Murray (1994: 106): “It is likely that Galbert was able to record key points and phrases spoken at public events on his tablets, and later built his speeches around these when he had the facilities to transcribe his notes. I would accept that in these cases Galbert was, like numerous medieval chroniclers, attempting to convey the general sense of what had been said rather than to reproduce exactly the ipsissima verba of the speaker or speakers concerned.”

momento en que los relatores de la Iglesia tampoco debieron carecer de su pericia profesional. Como ha señalado Michael Mitterauer (2008: 294), en el siglo XII se iniciaban en Europa las formas de comunicación de masas, estando interconectados el mensaje escrito y el mensaje oral, porque los sermones de los predicadores eran escritos y difundidos, y a la inversa, hubo recopilaciones de sermones que “constituían un género literario apreciado que tenía como objetivo mover a la imitación”.

II. AGITADORES.

En Sahagún, cuya gran rebelión se extendió entre 1110 y fines de 1116, los clérigos a los que se pretendió adoctrinar para que se alinearan con Roma mediante la colonización cluniacense, se volcaron a la rebelión, negándose a obedecer, y se refugiaron en sitios dependientes del monasterio, coincidiendo luego con los clérigos de las iglesias de la villa que se hicieron partidarios de los burgueses¹¹. Esta circunstancia, que fue general, y que remite al intelectual, puede conectarse en Santiago de Compostela con algunos de los conspicuos opositores al obispo Diego Gelmírez que fueron miembros de su propio capítulo (Reilly, 1969). Dos de ellos, Bernardo y su pariente Pedro Helías, relacionados estrechamente con el obispo, tuvieron una intensa actividad en la revuelta urbana. Fueron personas con poder e influencia, y Pedro Helías, por ejemplo, deán de Compostela entre 1122 y 1124, que estuvo al frente de la oposición, en 1143 sucedió a Diego como arzobispo (Fletcher, 1978: 55 y ss).

Esto indica que hubo notorios partidarios del movimiento comunal que pertenecían a la Iglesia. Posiblemente en su postura hayan influido experiencias de vida. Por ejemplo, no sería disparatado relacionar la posición del mencionado Bernardo con que actuó en la cancillería del rey, absorbiendo un ideal ockhamista anterior a Guillermo de Ockham. De todos modos, ese propósito de atacar a la jerarquía para rehabilitarla ocupando un escalafón impugnado, era una conducta

11 Las *Crónicas de Sahagún* comprenden dos obras: una escrita hacia 1117 por un monje testigo de los hechos de la época de Alfonso VI (1047-1109) y de la reina Urraca (1081-1126), y da cuenta de la rebelión de 1110-1116; otra fue escrita también por un monje y se concentra en lo ocurrido entre 1237 y 1255, tiempo de los reinados de Fernando II y Alfonso X. Estas obras, originalmente en latín, las conocemos por una traducción castellana del siglo XIV. Sobre la rebelión de los monjes, cap. 4, ante la llegada del legado cluniacense, los monjes huyeron “por diversos lugares”. Idem, cap. 27, se deja constancia de la oposición del clero local al abad en coincidencia con la protesta de la villa. Idem: “aun los clérigos que eran en las yglesias que son en la villa, de los quales los monjes acostumbrauan a rreçebir parte de las oblaçiones, rreuelauanse contra ellos e negauan la parte a que eran obligados, façiendo ynjurias por palabras e denuestos”.

que cuadraba con la del burgués. En éste la aspiración por pertenecer no anulaba su combatividad cuando la necesitaba, e incluso es posible que lo empujara al radicalismo advertir una meta no utópica sino alcanzable. Es frecuente que esos avatares los sobrelleven en todas las épocas, hasta hoy, muchos de los que pretenden tener un lugar en el firmamento de la política o del gobierno.

Una postura coincidente en el momento de la lucha, pero a la larga distinta, es atribuible a otros canónigos rebeldes que persistirían en la crítica desde los márgenes. De hecho, la referencia en la *Historia Compostelana* sobre el clero rebelde es genérica, y esa generalidad no excluye a líderes de la protesta¹². La comparación histórica e informes de los mismos cronistas permiten tener la certeza de que esa categoría de rebeldes sin inclusión permanente, o que se segregaban por propia voluntad, debió existir.

Sin despreciarlas, dejaremos de lado estas diferencias para concentrarnos en principio en un agitador tipo; con su historia penetramos en la semblanza de otros cabecillas, más allá de lo que fue su vida. El autor de la *Historia Compostelana* en esta parte nos aproxima a la tipología, en tanto como otros cronistas del siglo XII seguía de cerca los hechos.

Comenta que el jefe de los traidores conjurados (*princeps proditorum complicum*) era un hombre impío y perverso que había incitado a la rebelión (HC, col. 1022). El calificativo que usa, *impius*, lo señala como un pecador enemigo de la Iglesia y de la religión, que aspiraba a quedarse con esa porción de poder local, *dominium ecclesiae S. Jacobi*, junto con sus complotados, los más activos del movimiento. La precisión es de interés, porque si bien aparece una cabeza destacada, otros compartían la misma actitud, no como pasivos receptores de lo dado sino como agentes del pensamiento, y con ellos podían multiplicarse los discursos de quienes llamaban al motín urbano (*incitaverint civitatem*) (HC, col. 1017). Se denota en estas expresiones un pensar concreto destinado a la situación concreta, hablando de lo que todos conocían para explicar lo que se hizo. Esa forma de dar conciencia de situación la complementó con conexiones con el entorno en que se desarrollaban los sucesos, conexiones que organizaba mediante la crítica a la Iglesia.

12 Fletcher (1978: 186-187) establece las siguientes precisiones: Arias Núñez, uno de los líderes nombrados en la *Historia Compostelana*, no es seguro que sea el mismo que fue archidiácono entre 1120 y 1130 aproximadamente. Otro de los líderes no es nombrado, pero está claro que no era de la ciudad. Un tercer líder tampoco es nombrado; era un clérigo, seguramente miembro del capítulo, al que Diego Gelmírez tenía afecto, y es al que había enviado a educarse a Francia y le había concedido tierras. En definitiva, el cronista es remiso en proporcionar los nombres, y es posible que los tres o alguno de ellos estaban todavía allí cuando escribió su relato. Pero estos líderes serían de alguna posición social.

En el personaje desfilan otras cualidades. Las palabras cuidadosamente elegidas, la arquitectura de la composición, su elocuencia (abundantes palabras dice el cronista), sugieren una preparación que se enhebra con el rasgo que acentúa: como un nuevo Judas, era un traidor. Fue educado desde niño por el obispo en su palacio, y luego, siguiendo una rutina que se generalizaba en Europa, se lo envió a Francia para aprender gramática¹³. De regreso, y no obstante haber sido colmado con gratificaciones (*honoribus et beneficiis*), prestó su sabiduría al movimiento insurreccional (*HC*, col. 1022). No fue el único ni el último caso. Por ejemplo, parece ser que el líder del movimiento comunal de Saint Albans, William Grindcobbe, había sido educado en el monasterio al que se opuso (Hilton, 1978: 268).

Esto nos vincula con un plano sistémico. Educar era producir cuadros de dirección en las nuevas condiciones de demandas de proselitismo y organización que se le imponían a la Iglesia en los tiempos de la Reforma Gregoriana, y con ese adiestramiento se generaba reproducción institucional y personas para conducir. La Iglesia asumía su liderazgo en la organización del pensamiento doctrinal, y la escuela catedralicia ya se perfilaba en lo que es hoy la universidad: el lugar de formación de cuadros dirigentes. Esto se vinculaba a su vez a un nuevo perfil sociológico que se había desarrollado desde el siglo XI al abrirse el reclutamiento sacerdotal. En efecto, al prohibirse el casamiento de los eclesiásticos, aboliéndose las dinastías clericales, el estrato se abría a nuevos hombres y promovía la movilidad. Aunque la mayoría de los prelados siguió reclutándose en familias laicas prominentes, hombres de baja condición podían ocasionalmente alcanzar altas jerarquías¹⁴. Esta nueva situación era una muestra del engrandecimiento de la Iglesia, de su incesante ascensión al sitio excepcional que compartió con los legos poderosos. Es una trama sobre la que debe repararse, y que Karl Marx con su proverbial agudeza había advertido. Señaló que el hecho de que se formaran agentes de la Iglesia prescindiendo de la clase social, del nacimiento o del patrimonio, y que se los escogiese de los mejores cerebros del pueblo, era una forma esencial de dominación, cuestión que por otra parte Antonio Gramsci también consideró¹⁵. Este mismo proceso se daría en el Estado proto absolutista, y aun en

13 *HC*, col. 1022. Rucquoi (1996:14), en España los capítulos catedralicios alentaron a seguir estudios especializados en lugares, como Bolonia, Montpellier, Salerno, París y Oxford.

14 Herlihy (1973: 624). Diago Hernando (2007: 108 y ss.) sobre el papel de los predicadores y agitadores populares en la revolución de las comunidades, varios de ellos salidos de las universidades.

15 Marx (1976: 614): “Ganz wie der Umstand, daß die katholische Kirche im Mittelalter ihre Hierarchie ohne Ansehn von Stand, Geburt, Vermögen aus den besten Köpfen im Volk bildete, ein Hauptbefestigungsmittel der Pfaffenherrschaft und der Unterdrückung der Laien war. Je

las grandes casas de los aristócratas con el alistamiento de algunos “criados” para altos empleos de gestión.

Con esto volvemos a la importancia que tenía la instrucción para construir determinadas elites, ya que en ella estaba el principal cemento para ensamblar esas nuevas fracciones que se incorporaban. Esto contribuyó para que la formación religiosa de los prelados pasara a ser, desde aproximadamente el año 1050, un requisito para cualquiera que deseara pertenecer a esa fracción de la clase dominante; para ese individuo educarse mediante libros representaba lo que para el *iuvén* aristócrata era el arte militar o lo que la pericia caligráfica y el saber litúrgico había representado para un monje del siglo IX. La cultura pasaba a ser un signo del estatus que diferenciaba a la alta jerarquía en cada lugar como lo había sido para la capa episcopal en distintos lugares de la cristiandad durante la temprana Edad Media (Cameron 2004:102). Esto nos vincula, en efecto, con otra época, ya que este aspecto erudito de la instrucción asimilaba a los altos miembros de la Iglesia a los esclavistas de la Antigüedad clásica. En los dos casos la educación calificada (“abstrusa, académica y estilística, la *paideia* tan difícil de alcanzar”)¹⁶ era un pasaporte de inclusión y una necesidad, ya que ambos sectores, el antiguo esclavista y el medieval religioso, asumían funciones directas, no delegadas, de dirección administrativa, política e intelectual. Lo que había cambiado en la segunda Edad Media es que esas personas destinadas a dirigir provenían ahora de hogares más diversos, y no solo de las residencias aristocráticas. En esa necesidad de construir a la fracción religiosa del poder, se encuentra el renacimiento del siglo XII, sin desconocer con esta afirmación la importancia que tuvieron los requerimientos del Estado dinástico que empezaba su lento tránsito hacia el Estado burocrático¹⁷. En ese florecer de distintivas cuestiones metafísicas y científicas, el medio urbano con su sociabilidad fue una causa (entre otras) del nuevo vigor del intelecto tanto como un medio de su desarrollo. Teniendo en cuenta esta remozada forma de construcción de la Iglesia, el éxito de ese reclutamiento ampliado destapa la opresión que se ejercía. Al examinar este aspecto sabremos que el mecanismo no se dio sin dificultades, y ello se debió ante todo a que ese dominio no fue indiscutido, empezando porque fue cuestionado en la misma clase

mehr eine herrschende Klasse fähig ist, die bedeutendsten Männer der beherrschten Klassen in sich aufzunehmen, desto solider und gefährlicher ist ihre Herrschaft.” Gramsci (1999: 208), refiriéndose a la época contemporánea: “La Iglesia [...] es un organismo perfectamente democrático: el hijo de un campesino o de un artesano si es inteligente y capaz, y si es lo bastante dúctil para dejarse asimilar por la estructura eclesial y para sentir su particular espíritu de cuerpo y de conservación y sus intereses presentes y futuros, puede llegar a ser cardenal y papa.”

16 Toner (2012: 12).

17 Sobre ese tránsito, los conceptos de Bourdieu (1997). Ver también Weber (1980) *passim*.

de poder por su competidor secular. Esto nos introduce en las dificultades de una construcción y en las premisas de una figura, la del intelectual disidente.

En la búsqueda de ese montaje de la jerarquía para hacerla plenamente una clase estamental (clase que se había extendido por el amplio espacio de las ciudades), se encontraba, en efecto, su principio contradictorio. Consistía en la posibilidad de que la enseñanza ortodoxa se tradujera en su contrario. Esta posibilidad de que se impusiera la antítesis de lo pedido no estaba desligada de los obstáculos reales que se encontraban en la formación de un joven. Ante todo notemos que los inicios de esa nueva fase fueron difíciles en toda Europa. Aun en las grandes ciudades faltaban maestros y era débil la instrucción que tenían los pocos existentes, ya que muchos habían comenzado su aprendizaje a una avanzada edad, a pesar de que el número y la calidad de los maestros tendían a mejorar con el tiempo¹⁸. Esas deficiencias hicieron que se buscaran otros lugares distintos de donde se había nacido para aprender, en tanto lo que importaba era la calidad del profesor, lo que dio una enseñanza “desinstitucionalizada” hasta después de 1170¹⁹, y con esa movilidad llegó el intercambio de influencias, lo que fue una condición para que se generara pensamiento crítico. Volveremos sobre esto, pero lo central consiste en que estamos ante un nuevo fenómeno: el objetivo de formar a un miembro del poder llevaba en cierto casos a un agente no reproducido, o, lo que es lo mismo, producido como su contrario, como censor del sistema que se intentaba mejorar, y si no lo paralizaba totalmente, sí lo sometía a una odisea²⁰. Lo cierto es que con estos nuevos personajes tambaleaba ese signo del estatus que presuponía homogeneidad en la ortodoxia.

18 Guiberto de Nogent, *Autobiografía*, lib. I, 4, habiendo vivido entre ca. 1053 ó ca. 1064-1125, habla de que había escasez de maestros de gramática poco tiempo antes de que empezara su instrucción; también distingue que “in oppidis”, es decir, en los pueblos, casi no los había y que eran muy escasos en las ciudades más importantes: “Erat paulo ante id temporis, et adhuc partim sub meo tempore tanta grammaticorum charitas, ut in oppidis pene nullus, in urbibus vix aliquis reperiri potuisset”. Agrega que los que se podían encontrar (“et quos inveniri contigerat”) tenían un conocimiento muy endeble, al punto que ni siquiera se los podía comparar con los clérigos itinerantes de los inicios del siglo XII: “eorum scientia tenuis erat, nec etiam moderni temporis clericulis vagantibus comparari poterat”. Con esta frase daba cuenta también de los avances que se habían efectuado. El maestro al que su madre le confió la educación había aprendido la gramática en una edad ya avanzada y por consiguiente tenía escasos conocimientos, aunque en parte suplía esa carencia con honestidad: “Is itaque cui mei operam mater mandare decreverat, addiscere grammaticam grandaevus incooperat, tantoque circa eamdem artem magis rudis exstitit, quanto eam a tenero minus ebiberat. Tantaque vero modestiae fuerat, ut quod deficiebat in litteris, suppleret honesto”.

19 Southern (1999: 114 y ss.), esa institucionalización se reflejó en la “licentia docendi”.

20 Se utilizan en esta argumentación conceptos de Bourdieu (1994).

El narrador de la *Historia Compostelana* rehacía un rompimiento no excepcional cuando subrayaba la experiencia del “traidor” en una escuela. No era, en efecto, una experiencia nueva. De modo sintomático, el benedictino francés Raúl Glaber (muerto ca. 1050) denunciaba la instrucción profana y la habilidad del heresiarca que seducía (*seducebat*) a parcelas heterogéneas del pueblo como dispositivos que explicaban la expansión de la herejía por la Galia hacia 1020²¹. Dos de esos personajes, Lisoio y Heriberto, responsables de haber difundido la heterodoxia en Orleáns, tenían atributos carismáticos: el primero era el más querido de los clérigos del monasterio de la Santa Cruz y el segundo dirigía la escuela de la iglesia de San Pedro²². La educación tanto preparaba para integrarse al sistema como para alterarlo. Pero en todos los casos algunos, ayudados por sus condiciones, persuadían con cuidada elocuencia para construir su ascendiente público, lo cual es una constante que se repite en toda asamblea que habilita, en su horizontalidad, diversos niveles de *feedback*.

Retornemos a Santiago de Compostela, en principio para señalar que el discurso que corroía a la autoridad establecida para hacer otra autoridad distinta pareciera incidir en los canónigos inferiores²³. Era posiblemente un círculo selecto en relación con la estructura eclesiástica y sobre el cual el disidente pretendía influir, lo que se explica porque en el período no faltaron las controversias de carácter local en el interior de las iglesias. Cuando la protesta detonaba con gritos y estrépitos en la calle ese discurso renacía dirigido a la masa; el verbo se elegía entonces de manera deliberada porque la espontaneidad no excluía los preparativos del que emociona sin descuidar el intento racionalista.

Pobladores y clérigos se reunían para escuchar la diatriba (*sermonem*) (*HC*, col. 1011). No era inusual; todo lo contrario, el agitador procedió de acuerdo a su costumbre (*more suo*) e indujo a la masa reunida a que atacara al obispo. En la rebelión se argumentaba, y según la *Historia Compostelana*, este sedicioso, hijo de la Iglesia, exigió un cargo, pedido que el obispo aceptó con reparos, coaccionado (*coactus*) por el movimiento. Por consiguiente, no se limitaba a exhortar contra la jerarquía y sus posesiones, aun cuando ello era decisivo para dirigir el comportamiento social, sino que también daba un giro político organizativo contra el dominio episcopal. Con una labia escogida captó a vecinos y clérigos cómplices (*laudavit verba ejus*), que habían asimilado el mismo “veneno” (*HC*, col. 1023). La estrategia era modelada por etapas discursivas.

21 Glaber, *Crónica*, lib. III, 8, 26.

22 Glaber, *Crónica*, lib. III, 8, 27.

23 *HC*, col. 1217: “*sic pravi consiliis et nefandis canonicorum fere corrumpunt societatem*”.

Comenzó identificándose con el auditorio, y rechazando cualquier superioridad se instaló en una democrática simetría; los vecinos, dijo, son sus hermanos (*fratres*), concepto que también manejaba el Encubierto, un líder de la última fase de la germanía valenciana que se denominaba “el hermano de todos”²⁴. Esa horizontalidad formal, dada por un tono coloquial que a su vez tenía algo de diplomacia ciceroniana, preparaba al oyente para recibir la denuncia. Casi podemos escuchar las inflexiones de la voz, sus silencios y los énfasis. Hasta aquí, arengó, hemos tenido sobre nosotros un señor y un obispo (*dominum et episcopum*) (*HC*, col. 1022). Enfatizó al vuelo la ubicación que se otorgó a sí mismo como orador-dirigente-hermano-de-todos, estableciendo una relación emotiva sentimental con la masa, diferente a la relación burocrática jerarquizada que el obispo, como persona religiosa superior, establecía con sus fieles. El agitador propagandista ungió una relación íntima con el pueblo, y desde esa base (que no era solo intelectual sino sensitiva) estaba en condiciones de agregar que sufrió como cualquiera el avasallamiento, y ataca entonces a ese sujeto que no es digno, dijo, que nos domine. Al exponer la situación la objetivaba en la palabra haciéndola apresable, y unía esto con la acusación de su falta de legitimidad; era innoble para el cargo en la medida en que disminuyó la dignidad “de vuestra” Iglesia y a vosotros, los pobladores, oprimió duramente²⁵. Con esta consideración, que remitía al concepto de autoridad legal no legítima porque era ignominiosa, aparecía la censura ética organizando la reprobación total. O para ser más precisos, la censura con ribetes morales sobre la persona derivaba en la denuncia de la realidad objetiva que la persona creaba. Esta cuestión, que aquí representa el personaje, tendría una erudita derivación en Pedro Abelardo, por una parte, y un prosaico trayecto de *longue durée*, por otra, que rehicieron muchos agitadores del pueblo. Esa recursividad traduce la forma interpersonal directa de las relaciones sociales que gobernaban el mundo premoderno, y solo podía surgir de un análisis bien concreto sobre la situación concreta como el que hacía este propagandista.

La imputación moral armonizaba con la representación de una Iglesia comunitaria que podía expulsar a Diego Gelmírez, despojarlo de su poder mundano y de sus atribuciones espirituales (*HC*, col. 1025). Con esa advertencia el agitador invertía el orden constituido, porque no era el pueblo el que dependía de la autoridad religiosa sino que ésta dependía del pueblo. Es muy probable que apelara a una convicción ordinaria, surgida en parte de los recursos que los burgueses destinaban a sostener al templo de su urbe, y a ellos les cabría entonces

24 *HC*, col 1022. Fuster (1972: 50).

25 *HC*, col. 1022: “*Ille enim et Ecclesiae vestrae dignitatem dimiuit, et vos domini sui jugo graviter oppressit*”.

el derecho a disponer de su ministro de fe como se dispone de un servidor²⁶. Es también verosímil que en estas imputaciones se colara el concepto de “economía moral”, es decir, de acusación contra el que no cumplía con sus compromisos sociales (Cfr. Thompson, 1989).

La aspiración era contundente y la repitieron los delegados rebeldes. No queremos, dijeron, que Diego Gelmírez nos gobierne ni ejerza su señorío (*HC* col, 1023). Ese fondo coral, como una acústica eminente de la consigna, nos revela al orador en su “interacción en vivo con el público”, ante el cual fijaba temas a través de fórmulas de “estabilidad verbal” (Cfr. Ong, 2000: 74). Había entonces una congruencia entre la consigna que se lanzaba y el que estaba dispuesto a recibirla, hecho que el cronista denota con perspicacia, y entre estos elementos se edificaba la hegemonía del grupo. El agitador, nos dice, atraía con una grandilocuencia que podría denominarse hoy demagógica²⁷, y con ella puso en marcha voluntades sugiriendo cómo debía ser el hombre de la Iglesia según la palabra de Dios en oposición a como era según la ley del señor feudal (el representante indigno que oprime). Contraponía un tipo ideal a una realidad que despreció ideales. Explícito el objetivo, la palabra inicial que declamó para abrir la arenga (*fratres*) se reubicaba en una contraposición como corresponde al orador con elocuencia necesariamente antitética, porque de modo invariable se opone a otro Cfr. (Ong, 2000:116). Esto nos dejar ver otra dimensión de lo que el ortodoxo percibía como traición, por la dificultad que tenía el pueblo para detectar el persistente ataque a la Iglesia de quien se ocultaba tras un ropaje que era disfraz. Pero esa angustia del ortodoxo por lo que creía un engaño no surgía de un mensaje cifrado sino de una denuncia liberada de circunloquios o metáforas que oscurecieran su significado. Era un mensaje llano cuyo respaldo podía encontrarse en textos canónicos, aspec-

26 Duby (1976: 135 y ss.), la catedral no era solamente, en los siglos XII y XIII, el orgullo de los burgueses que la construían para su salvación, sino que también era un lugar que usaban para sus reuniones como si les perteneciera. Esta idea perduró mucho tiempo. Ver, Davis (1973: 64) en 1561 los protestantes ocuparon la Iglesia de Montepellier y argumentaron que el edificio les pertenecía desde el momento en que la clerecía había sido totalmente mantenida en el pasado por mercaderes y burgueses, y era de la ciudad. Notemos que en este criterio está la noción de iglesia económica ajustada al razonamiento burgués que Engels había planteado como motivación herética. Lo expresó no sin ironía, aludiendo a que de la misma forma en que la burguesía de su época (1850) reclamaba un “gouvernement a bon marché”, un gobierno barato, los burgueses de la Edad Media anhelaban una “église a bon marché”, y conectaba ese reclamo con la herética exigencia de retomar la simplificada organización del cristianismo primitivo suprimiendo al aristocrático estamento sacerdotal. Al respecto, Engels (1976:344), "Wie jetzt die Bourgeoisie ein gouvernement à bon marché, eine wohlfeile Regierung fordert, so verlangten die mittelalterlichen Bürger zunächst eine eglise à bon marché, eine wohlfeile Kirche [] forderte die bürgerliche Ketzerei Herstellung der urchristlichen einfachen Kirchenverfassung und Aufhebung des exklusiven Priesterstandes".

27 *HC*, col. 1217: “allicientes blandis et fraudulentis verbis magnam partem civium”.

to que en otros agitadores se detecta con facilidad cuando confrontaban la pauta evangélica con lo existente. Con esto estamos ante una forma de hablar muy distinta a la que se vieron obligados críticos de otras épocas, que se pronunciaron con fábulas o parábolas, es decir, con verdades disfrazadas que solo discernía la “no elite”²⁸. Inevitablemente un mensaje como el que emitía el compostelano llegaba por igual al prelado y a sus enemigos, y era repetido por los insurrectos en tono amenazante provocando un temor que daba fuerzas a los burgueses. En suma, sobre este punto el agitador apelaba a cuestiones que hacían a la experiencia y a la sensibilidad de todos. Es imposible desconocer que en la materia había una larga tradición desde las asambleas condales y los ayuntamientos comunitarios. Por lo tanto el discurso del momento excepcional no estaba alejado de la cotidianidad ni de lo que había experimentado históricamente la sociedad, y no podía ser de otra manera porque la conmoción se destinaba a “resolver” problemas que afectaban a la vida diaria.

Se destaca en este predicador, además de la oratoria, el seguro control de situación que trasluce el relato; el miedo escénico no parece afectarlo en lo más mínimo. No descartemos la importancia del ambiente conocido o los apoyos que recibía de la parte comprometida en la lucha. Deben recordarse aquí las facciones urbanas con sus patronazgos y clientelismos, que nunca desaparecían en esa democracia directa que imponía el pueblo alzado²⁹. En alguno de los grandes agrupamientos que pueden denominarse como políticos en su forma prepolítica (siguiendo la terminología de Eric Hobsbawm), el líder de la lucha comunal encontraría un apoyo como más tarde lo tendría el miembro de un concejo al que sostenía algún bando linaje. Ese sustento nos recuerda que nunca podemos olvidar que el mundo discursivo al que nos aproximamos está en conexión con un círculo político práctico.

28 Toner (2012: 271), sobre la sociedad antigua clásica; un caso prototipo está en Esopo.

29 Es significativo que en Sahagún, un burgo que tuvo recurrentes movimientos comunales contra el abad, se reflejan esas facciones en su fuero de 1152. Se expresa allí que si alguien moría por sedición sus más próximos parientes podían intervenir en la aplicación de la justicia *Documentos de Sahagún, N° 1314*: “Pro morte illius qui in seditione mortuus fuerit, proximiores parentes heligant, pro homicida, unum illorum qui eun percusserunt, per rectam inquisitionem; et si interfectorem non inuenirent, saluet se per semedipsum solum per iuramentum, quem suspectum habuerint, et ibi non sit torna”. Se presenta así la parentela como un principio de organización. Se reglamentan las treguas que se imponían en la villa para detener la lucha facciosa, y significativamente, el concejo recibía parte del dinero que se tomaba como caución y punitorio; pero además, al que violara la tregua se le amputaría el puño derecho que quedaría en poder del concejo. Idem, “Tregas per forum uille sunt tales: ex utraque parte seditionis dabunt fiadores, in M M solidos, et amputetur dexter pugnus eius qui eas fregerit; de istos M solidos, accipiat abbas D solidos et concilium alios D; de quibus det C solidos, percusso; et pugnus sit in potestate concilii”.

Pero esa seguridad ante la masa remite también a una preparación que concierne al actor, y sobre esto Walter Ong nos proporciona una clave que habría estado en la escuela urbana. Dice que si bien la educación superior estaba encaminada al comentario textual, se basaba en la oralidad en una medida en que no lo hacen hoy nuestros universitarios, y toda textualización era reciclada hacia el mundo oral en disputas y otros desenvolvimientos públicos (Ong, 1984: 3). No cuesta imaginar que en ese entrenamiento se captaban, además de técnicas de la dialéctica, una rutina donde el alumno se sometía al juicio de otros de la misma manera que él juzgaba a los demás; en esa recurrencia de la disputa vencía inhibiciones y corroboraba sus cualidades, el dominio de sí, su autoestima. También se educaba en los procedimientos y las técnicas. En la escuela la gramática incluía ejercicios de comprensión de apólogos o fábulas a partir de los cuales se ejercitaba la retórica, reproduciendo el texto que se había leído o escuchado, o bien elaborando uno nuevo a partir del conocido (Bravo 2000: 306). El maestro por su parte debía tener un ascendiente para establecer formas de hablar. Eso es al menos lo que se denunciaba de Abelardo que en sus lecciones *profanas vocum novitatis inducit*, es decir, introducía expresiones nuevas y nuevos sentidos³⁰. Era una formación integral; la retórica estaba unida a la gramática y a la ética así como a la asimilación de los modelos de Cicerón (*De inventione* fue texto básico de retórica hasta 1150) y de Quintiliano (para la enseñanza más elevada) (Puertas Moya: 338 y s.). Esto proporcionaría una pauta general para el orden discursivo, aunque en los agitadores del pueblo ese discurso no podía tener los recovecos del texto ciceroniano con sus subordinadas y matices, sino que debía ser directo y francamente dirigido a lo esencial.

La cuestión se relaciona con que muchos de esos declamadores sediciosos no carecieron de sapiencia. Enrique de Lausana, que guió la herejía por el suroeste de Francia, tuvo una educación que en absoluto fue deficitaria³¹. Cuando entró por primera vez a Le Mans sedujo al obispo Hildeberto que le permitió predicar, aunque no tardó en arrepentirse, ya que sus invectivas sobre honores y riquezas del sacerdocio, y contra su derecho a administrar los sacramentos y la liturgia, fueron lo suficientemente hábiles como para promover la rebelión comunal. Puso al pueblo en contra de los clérigos y convocó a que nadie mantuviera trato comercial con los religiosos, reproduciendo una forma de resistencia antiseñorial que se

30 Bernardo de Claraval, *Epístolas*, N° 332.

31 Era seguramente un monje. Bernardo de Claraval, *Epístolas*, N° 241, col. 435: "*Homo apostata est qui relicto religionis habitu, nam exstitit ad spurcitas carnis et saeculi, tanquam canis ad suum vomitum est reversus*". Ver también, Moore (2003: 131).

encuentra en otros lugares³². Llamó a destruir las casas de los eclesiásticos desde sus bases, saquear sus bienes e incluso lapidarlos³³. El obispo Hildeberto, que había viajado a Roma, se encontró a su vuelta con el problema debiendo convocar una controversia pública (Lea, 1, 1900/1: 78). Finalmente logró que Enrique se marchara.

Otro disidente de la misma época, Tanchelmo, tenía una inteligencia sutil y una palabra persuasiva que utilizaba con mayor destreza que muchos sacerdotes³⁴. Algo similar se denunció sobre los valdenses. Si bien entre éstos hubo predicadores con poca instrucción, otros tenían su acopio cultural. Disponían de evangelios y otros textos *in vulgari*, pero también *in latino* porque algunos lo comprendían³⁵. Del mismo modo surgen coincidencias entre el agitador de Santiago de Compostela con otro clérigo, Arnaldo de Brescia (ca. 1100-1155), que habría recibido las enseñanzas del más célebre filósofo del siglo, Pedro Abelardo (1079-1142)³⁶. Es una figura que nos atrapa y que nos introduce de lleno en el papel político de los intelectuales.

Como otros entrenados en la reflexión, Arnaldo gozaba de una naturaleza no embotada (*vir quidem naturae non hebetis*)³⁷. De regreso a su ciudad natal después de haber estudiado en París, o para ser más precisos socioculturalmente, en la *rive gauche* de la intelectualidad urbana, fue expulsado por adherir al movimiento comunal de Brescia y se lo condenó como hereje en el concilio de Letrán de 1139³⁸. Se refugió en París y allí como *magister* tuvo su núcleo de *auditores*

32 *Gesta del episcopado de Le Mans*, 548: “plebs in clerum versa est in furorem”, y agrega, “nec eis aliquid vendere vel ab eis emere voluisset”.

33 *Gesta del episcopado de Le Mans*, 548: “aedes eorum obruere et bona dissipare sed illos lapidare aut affigere patibulo decreverant”.

34 *Ex Alterius Roberti*, p. 328, con referencia a sus “verbis persuasilibus”, se expresa: “cum tamen esset laicus, sed multis etiam disertis clericis in sermone acutior”.

35 Bernard Gui, *Manual del inquisidor*, 1, 62.

36 Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I*, lib. II, 20: “Arnaldus iste ex Italia civitate Brixia oriundus, ejusdumque ecclesiae clericus, ac tantum lector ordinatus, Petrum Abaelardum olim praeceptorem habuerat”. Ver también, Frugoni (1954:165), en el escrito *Auctarium Affligemense*, redactado antes de 1189, se dice: “Arnoldus hereticus et scismaticus de Brixia, discipulus magistri Petri Abailart”. También, idem, pp. 165 y s., en *Annales S. Taurini Ebroicensis*: “Surrexit quidam magister Arnaldus nomine, magistri Petri Abailardi discipulus, qui multa contra Romanam Ecclesiam predicabat, propter quod eum Fredericus imperator fecit comburi.” También, Lea (1900/1, 1: 82 y s). y Gregorovius (1900, 2: 489 y s).

37 Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I*, lib. II, 20.

38 Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I*, lib. II, 20: “Is a studio a Galliis in Italiam revertens [...] His aliisque modis, quos longum est enumerare, dum Brixiensem ecclesiam perturbaret, laicisque terrae illius prurientes erga clerum aures habentibus ecclesiasticas malitiose exponeret personas, in magno concilio Romae sum Innocentio habito ab episcopo civitatis illius virisque religiosis accusatur.” Bernardo de Claraval, *Epístolas*, N° 195, col. 362: “Denique ipsam in qua natus est,

*pauperes*³⁹, posteriormente fue condenado en el concilio de Sens de 1140 junto a su maestro a instancias de San Bernardo⁴⁰; luego se dirigió sucesivamente a Suiza, a Constanza, diócesis convulsionada por conflictos con el poder episcopal y a Zurich; obtendría más tarde la protección del legado papal Guido, destinado a impulsar la reforma en Bohemia y Moravia, dirigiéndose finalmente a Roma después de la muerte de Inocencio II y al inicio del pontificado de Eugenio III (1145) para sumarse, posiblemente hacia 1146, a la rebelión que había estallado tres años antes. En 1155 Federico Barbarroja lo ajustició, y puso término a la carrera del reformador que se había convertido en enemigo irreconciliable de la Iglesia en cada lugar que había pisado⁴¹. El esbozo biográfico resume una vida de entrega signada por el sistema, el azar y la subjetividad. Esto presupone que hubo una decisión inaugural perseverantemente renovada, y con ella su vida adquirió una orientación teleológica, consagrada a una empresa, ya que no era una vida simplemente otorgada por las circunstancias, sino que el individuo le daba sentido a su vida a partir de una elección existencial trascendente. Como declara un personaje de Stendhal sobre un carbonario italiano del siglo XIX, estamos ante alguien que hizo algo más que tomarse el trabajo de nacer. Veámoslo a través de sus enemigos.

La educación en la escuela catedralicia, que puso a prueba como *magister* en París⁴², a lo que se agregó un espíritu inquieto, constituyó su capacidad oratoria (*verborum profuvio*)⁴³. Las audiencias escuchaban a quien, deseoso de

valde atrociter commovit terram, et conturbavit eam”.

39 Frugoni (1954:128), según el testimonio de Juan de Salisbury, Arnaldo “auditores non habuit nisi pauperes et qui ostiatim elemosinas publice mendicabant, unde cum magistro vitam, transigerent”.

40 Frugoni (1954: 17 y s.), sobre la condena de San Bernardo a Abelardo y Arnaldo de Brescia: “venerunt in unum adversus Dominum et adversus Christum eius”. Idem, p. 20, epistola de Bernardo, año 1140: “Petrum Abelardum et Arnaldum de Brixia, perversi dogmatis fabricatores, et catholice fidei impugnatores, in religiosis locis, ubi vobis melius visum fuerit, separatim faciatis includi et libros erroris eorum ubicumque reperti fuerint, igne comburi”. También, Guillermo de Nangis, *Crónica*, año 1140, p. 32, sobre el concilio de Sens convocado por San Bernardo para condenar a Abelardo, “qui scandalisabat Ecclesiam prophana quadam novitate verborum et sensuum”.

41 Bernardo de Claraval, *Epístolas*, N° 196, col. 363, dice que Brescia lo vomitó, Roma le teme con horror, Francia lo rechaza, Alemania lo abomina e Italia no quiere recibirlo: “Brixia evomuit, Roma exhorruit, Francia repulit, Germania abominatur, Italia non vult recipere”.

42 Frugoni 81954:127-128), Juan de Salisbury, *Historia Pontificalis*, Arnaldo era “magister” con “licentia docendi”. Idem: “Gli studenti preferivano naturalmente quello tra i maestri la cui fama avrebbe più onorato il loro futuro magistero o la loro carriera. Ebbene, nota Giovanni di Salisbury, Arnaldo “auditores non habuit nisi pauperes et qui ostiatim elemosinas publice mendicabant, unde cum magistro vitam, transigerent”.

43 Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I*, lib. II, 20, también para lo que sigue.

la novedad (*novitatis cupidus*), eludía las convenciones, y en sus viajes derramó malas doctrinas (*prava dogmata effudise*). Representaba el temperamento de los hombres agudos (*hominum ingenia*) inclinados a fabricar herejes (*ad fabricandis haereses*) creando así las perturbaciones del cisma (*schimatumque perturbatio-nes*). Fue un subversivo del ordenamiento social que todo corroía (*rodens*), a nadie respetaba, y en especial se ensaña con los hombres de la Iglesia. Su ocupación crítica se subraya como así también que sus verdaderos enemigos eran los que se oponían a la sociedad que proyectaba. En ésta, obispos, clérigos o monjes, no deberían tener propiedades, que solo al príncipe pertenecían; solo los laicos, a quienes adulaba (*laicis tantum adulans*), las merecían; por el contrario, ningún clérigo con bienes podría salvarse⁴⁴. Con esto logró poner a casi toda la ciudad de Roma, y principalmente al pueblo, en contra del papa⁴⁵. Condenó el pecado (la usura, las ganancias mal habidas, la violencia y el perjurio) y también censuró a la sociedad eclesiástica en la que ese pecado se encarnaba⁴⁶. Con esa condena evangélica de la jerarquía eclesiástica, que no tenía solo un fin religioso trascendente sino práctico terrenal, desaprobaba por extensión al feudalismo, y en este punto sus ideas avanzaban más allá del horizonte comunal⁴⁷. Era ésta una característica notoria de este reformador, que extremaba cualidades que ya vimos en otros: su análisis de la situación concreta presenta conexiones más amplias y metódicas con el escenario general.

Pero mucho antes de adherir a esa insurrección romana, Arnaldo ya tenía una bien ganada fama de agitador que planteaba un peligro para la autoridad eclesiástica de cada lugar, como expresaba Bernardo en un carta de advertencia al obispo de Constanza sobre la posible llegada de este personaje, justamente a un lugar donde habían existido serios problemas con el obispo anterior⁴⁸. La calificación de *hereticus* que le otorgaron desde el alto escalafón ortodoxo, como por ejemplo le dio el cardenal Bosone (partícipe de los acontecimientos romanos

44 Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I*, lib. II, 20: “Dicebat enim nec clericos proprietatem, nec episcopos regalia, nec monachos possessiones habentes, aliqua ratione salvarí posse”.

45 Otón de Frisinga, *Gesta de Federico I*, lib. II, 20: “Totam pene Urbem, ac praecipue populum, adversus Pontificem suum concitavit”.

46 Frugoni (1954: 88 y ss.), ver análisis de la *Gesta di Federico I in Italia descritte in versi latini da anonimo contemporaneo*. Idem, p. 163. *Cronica apostolicorum et imperatorum Basileensis*: “Hoc tempore quidam magister Arnaldus nomine predicabat in urbe Roma reprehendens divicias et superfluitatem clericorum, cuius dicta multi magnates Romanorum sequebantur. Tandem captus suspenditur propter odium clericorum.”

47 Es posible que la caracterización antifeudal que los historiadores clásicos han realizado de las revoluciones comunales haya estado en parte influenciada por este tipo de ideólogo radical.

48 Bernardo de Claraval, *Epístolas*, N° 195, col 362, “ad Episcopum Constantiensem”; también, Frugoni (1954: 24).

desde la Curia), deja ver el concepto de herejía como concepto relacionado con la Iglesia y no con el dogma, lo que aquí es tanto más claro cuanto que ese calificativo concernía directamente al compromiso de Arnaldo con la comuna insurgente, aun cuando nunca se desvió de su misión religiosa⁴⁹. Estas noticias muestran a una persona separada de la mayor producción ideológica del período, y esa separación radical le otorgó las precondiciones necesarias para una crítica dotada de una profundidad y una consecuencia que otros reformadores no alcanzaron.

La preparación de agitadores, que conocemos por indirectas noticias biográficas o por fragmentos residuales de su sistema discursivo, es tanto más notable si se la compara con sujetos a los que se pretendió adjudicarles un papel cultural en la institución; lo que notamos de estas figuras contrasta, por ejemplo, con un clero rural cuyos miembros, a veces, ni siquiera sabían expresarse⁵⁰. La Iglesia superaría esa palpable desventaja con franciscanos y dominicos, cuando comprendió que la lengua era una espada muy penetrante en manos de sus enemigos⁵¹.

-
- 49 Frugoni (1954: 140), decía que era un hereje que “venena disseminans mentes simplicium a via veritatis subvertere conabatur”. Agregaba que este “hereticus”, “favore et potentia quorundam perversorum civium et maxime senatorum qui tunc ad regimen civitatis a populo fuerant instituti”. Ver, idem, p. 158, la posición del teólogo Gerhoh de Reichesberg, un reformista respetuoso de la autoridad que consideraba que la posición de Arnaldo no se definía por una mera rebelión contra un sacerdote concubinario o simoníaco, sino que se trataba de una “doctrina”, de un fundamento diferente de la fe y de la Iglesia.
- 50 Aun a mediados del siglo XV la deficiente instrucción del clero rural era constatada por el delegado del obispo; ver, *Informe de la diócesis de Segovia*, p. 334: “El cura mal entendido que mala bes sabe leer [...] pero que desía bien la forma de las palabras”; ver también, Martín (2004: 62 y ss).
- 51 Bernardo de Claraval, *Epistolas*, N° 195, col. 363, referida a Abelardo, pero que puede a su vez referirse a todo enemigo de la cruz de Cristo, fabricante de cismas y turbador de la paz "Inimicus crucis Christi, seminator discordiae, fabricator schismatum, turbator pacis, unitatis divisor: cujus dentes arma et et sagittae, et lingua ejus gladius acutus."

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

FUENTES.

1. Brujas, Galberto de. *Historia*. Edición, introducción y notas de Henri Pirenne. *Histoire du meurtre de Charles le Bon, comte de Flandre (1127-1128) par Galbert de Bruges*. “De multro, traditione et occisione gloriosi Karoli comitis Flandriarum”. París: Picard, 1891. 1-176. Impreso.
2. Claraval, Bernardo de. *Epístolas*. Edición, J-P. Migne, “Sancti Bernardi abbatris claraevallensis. Operum tomus primus, Epistolas”, *Patrologia Latina*, 182. París, 1867, col. 67-716. Impreso.
3. *Ex Alterius Roberti*. “Ex Alterius Roberti. Appendice ad Sigebertum”. *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, 13. François Clément y Michel-Jean-Joseph Brial eds. París: Henri Oudin, 1869. 326-334. Impreso.
4. Fernández Flórez, José Antonio ed. *Documentos de Sahagún. Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230)*, 4, (1110-1199). *Fuentes y estudios de historia leonesa*. León, 1991. Impreso.
5. Frisinga, Otón de. *Gesta de Federico I*. Edición de G. Waitz y B. de Simpson, *Otho Frisingensis, Gesta Friderici I*, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarium*. Hannover, Leipzig, 1912. 9- 161. Impreso.
6. *Gesta del episcopado de Le Mans*. “Ex gestis pontificum Cenomannensium”. *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, 12. François Clément y Michel-Jean-Joseph Brial eds. París: Henri Oudin, 1877. 539-577. Impreso.
7. Glaber. *Crónica*. edición revisada, introducción, traducción y notas de Juana Torres Prieto. Glaber, Raúl. *Historias del primer milenio*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004. Impreso.
8. Gui, Bernard. *Manual del inquisidor*. Edición y traducción, G. Mollat, Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, texto latino: “De modo arte et ingenio inquirendi et examinandi hereticos, credentes et complices eorumdem”, 2 vols. París: Les Belles Lettres, 1964. Impreso.
9. Herrero, Bonifacio Bartolomé ed. *Informe de la diócesis de Segovia*. “Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447”. Apéndice, “Cuaderno de la visita realizada a la diócesis de Segovia durante los años 1446-47”. *En la España Medieval*, N°18, 1995. 303-349. Impreso.
10. Migne, J-P ed. *Historia Compostelana*. “Historia Compostellana”. *Patrologia Latina*, Vol. 170, París, 1878, col. 889-1235. También, Manuel Suárez y José Campelo, traducción con notas aclaratorias e introducción, *Historia Compostelana*. Porto, Santiago de Compostela, 1950. Impreso.

11. Nangis, Guillermo de. *Crónica. Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300*, 1. H. Géraud ed. París: Elibron Classics, 1843. 1-326. Impreso.
12. Nogent, Guiberto de. *Autobiografía*. Georges Bourgin ed. “Venerabilis Guiberti de vita sua sive monodiarium libri tres”. Guibert de Nogent. *Histoire de sa vie (1053-1124)*. París: Alphons Picard, 1907. Impreso.
13. Puyol y Alonso, Julio ed. *Crónicas de Sahagún*. “Crónicas Anónimas de Sahagún”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. N° 76, 1920: 7-26; 111-126; 242-257; 339-356; 395-419; 512-519; N° 77: 51-59; 161; Segunda Crónica: 162-192. Impreso.

BIBLIOGRAFÍA.

14. Bourdieu, P. “Stratégies de reproduction et modes de domination”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Vol. 105, N°1, 1994. 3-12. Impreso.
15. Bourdieu, P. “De la maison du roi à la raison d’État”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Vol. 118, N° 1, 1997. 55-68. Impreso.
16. Bravo, F. “Arte de enseñar, arte de contar. En torno al *exemplum* medieval”. J. I. de la Iglesia Duarte coord. *La enseñanza en la Edad Media, X Semana de Estudios Medievales*. Logroño: Nájera, 2000. 303-328. Impreso.
17. Cameron, A. “Democratization Revisited: Culture and Late Antique and Early Byzantine Elites”. J. Haldon y L. I. Conrad eds. *The Byzantine and Early Islamic Near East, IV, Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*. Nueva Jersey: Darwin Press, 2004. 91-108. Impreso.
18. Davis, N. Z. “The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France”. *Past and Present*, N° 59, 1973. 51-91. Impreso.
19. Diago Hernando, M. “El factor religioso en el conflicto de las comunidades de Castilla, 1520-1521. El papel del clero”. *Hispania Sacra*, Vol. 59, N° 119, 2007. 85-140. Impreso.
20. Duby, G. *Le temps des cathédrales. L’art et la société, 980-1420*. París : Galimard, 1976. Impreso.
21. Engels, F. *Der deutsche Bauernkrieg*. K. Marx y F. Engels. *Werke*, Vol. 7. Berlín-RDA: Dietz Verlag, 1976. 327-413. Impreso.
22. Fletcher, R. A. *The Episcopate in the Kingdom of León in the Twelfth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1978. Impreso.
23. Frugoni, A. (1954). “Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII. *Studi storici*. fasc. 8-9, Roma, 1954. 30-31. Impreso.
24. Fuster, J. *Rebeldes y heterodoxos*. Barcelona: Ariel, 1972. Impreso.
25. Gramsci, A. *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci, t. 2, Cuadernos 3, 1939; 4, 1930-1932; 5 (IX) 1930-1932, trad. castellana, Uni-

- versidad Autónoma de Puebla. Puebla: Uniniversidad Autónoma de Puebla, 1969. Impreso.
26. Gregorovius, F. *Storia della città di Roma nel Medio Evo*, 4 Vols. Roma: Società Editrice Nazionale, 1900. Impreso.
 27. Gurevich, A. *Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Impreso.
 28. Häcker, M. "The Language of Misogyny in Galbert of Bruges's Account of the Murder of Charles the Good", en, J. Rider y A. V. Murray. *Galbert of Bruges and the Historiography of Medieval Flanders*. Washington D.C. : Catholic University of America Press, 2009. 126-144. Impreso.
 29. Herlihy, D. "Three Patterns of Social Mobility in Medieval History". *Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 3, N° 4, 1973. 623-647. Impreso.
 30. Hilton, R. *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*. Madrid: Siglo XXI, 1978. Impreso.
 31. Lea, H.-Ch. *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, 3 vols., 1. *Origines et procédure de l'inquisition*; 2 *L'inquisition dans les divers pays de la chrétienté*; 3 *Domaines particuliers de l'activité inquisitoriale*. París: Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, 1900/1. Impreso.
 32. Luporini, C. "Critica della politica e critica dell'economia politica". *Critica Marxista*, N° 16, 1978. 17-50. Impreso.
 33. Martín, J. L. "El clero rural en la Corona de Castilla". *La iglesia en el mundo medieval y moderno*. M. D. Martínez San Pedro y M. D. Segura del Pino coords. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2004. 55-82. Impreso.
 34. Marx, K. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 3 Vols. Frankfurt: Verlag Marxistische Blätter, 1976. Impreso.
 35. Mitterauer, M. *¿Por qué Europa? Fundamentos medievales de un camino singular*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2008. Impreso.
 36. Moore, R.I. *La primera revolución europea, c. 970-1215*. Barcelona: Crítica, 2003. Impreso.
 37. Murray, A.V. "Voices of Flanders: Orality and Constructed Orality in the Chronicle of Galbert of Bruges". *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent n.s.*, N° 48, 1994. 103-119. Impreso.
 38. ---. "The Devil in Flanders: Galbert of Bruges and the Eschatology of Political Crisis". *Galbert of Bruges and the Historiography of Medieval Flanders*. J. Rider y A. V. Murray. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2009. 183-199. Impreso.
 39. Ong, W. J. "Orality, Literacy and Medieval Textualization". *New Literary History*, Vol. 16, N° 1, 1984. 1-12. Impreso.

40. ---. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000. Impreso.
41. Puertas Moya, F. E. “La enseñanza de la retórica en las escuelas medievales”. *Xª Semana de Estudios Medievales, La enseñanza en la Edad Media*. J. I. de la Iglesia Duarte coord. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1999. 383-402. Impreso.
42. Reilly, B.F. “The *Historia Compostelana*: The Genesis and Composition of a Twelfth-Century Spanish *Gesta*”. *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, Vol. 44, N° 1, 1969. 78-85. Impreso.
43. Rider, J. *God’s Scribe. The Historiographical Art of Galbert of Bruges*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2001. Impreso.
44. ---. “Wonder with Fresh Wonder : Galbert the Writer and the Genesis of the *De multro*”. *Galbert of Bruges and the Historiography of Medieval Flanders*. J. Rider y A. V. Murray eds. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2009. 13-37. Impreso.
45. Rider, J. y A. V. Murray. “Introduction”. *Galbert of Bruges and the Historiography of Medieval Flanders*. J. Rider y A. V. Murray. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2009. 1-10. Impreso.
46. Romero, José Luis. *La revolución burguesa en el mundo feudal*. Buenos Aires: Sudamericana, 1967. Impreso.
47. Rucquoi, A. “Éducation et société dans la Péninsule ibérique médiévale”. *Histoire de l’Éducation*, N° 69, 1996. 3-36. Impreso.
48. Southern, R. W. “The Schools of Paris and the School of Chartres”. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. R.L. Benson, G. Constable y C.D. Lanham ed. Cambridge: Harvard University Press, 1999. 113-137. Impreso.
49. Thompson, E. P. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, 2 vols. Barcelona: Crítica, 1989. Impreso.
50. Toner, J. *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la antigua Roma*. Barcelona: Crítica, 2012. Impreso.
51. Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1980. Impreso.