

***Nulla differentia est inter comedere coram rege et alibi:***  
**La creación de una conducta moral en banquetes medievales (ss. XII-XIII)<sup>1</sup>**

Guillermo Alvar Nuño  
(Universidad de Alcalá / IEMSO, España)

### 1. Introducción

Es de sobra sabido que en el Occidente europeo la formación moral fue una preocupación recurrente, en la Antigüedad y, por supuesto, también en épocas posteriores. Al estudiar cómo se construyó el comportamiento ético en la Edad Media, se ve con cierta nitidez que, en el cambio del siglo XI al XII, la educación moral pasó de seguir un modelo de razonamiento abstracto o genérico, en el que el verdadero ejemplo a imitar era el propio profesor, a un modelo más práctico con la aparición de manuales que registraban normas concretas.<sup>2</sup> Esta transición de un sistema en el que la memoria y el *magister* cedieron terreno a la palabra escrita y al razonamiento dialéctico ha sido definido como el paso de una ‘cultura carismática’ a una ‘cultura intelectual.’<sup>3</sup> Dicho cambio vino propiciado por el crecimiento de las cortes y los centros urbanos y la necesidad de formar con rapidez a cada vez más profesionales, que debían dominar las letras latinas y poseer unos códigos de conducta en público que los hicieran aptos para la vida en los centros de poder. El género denominado ‘literatura cortés,’<sup>4</sup> dedicado a la creación de comportamiento moral entre sus lectores, se volvió tremendamente prolífico del s. XII en adelante, y cumple con tres premisas básicas:

- Su origen se dio en ámbito eclesiástico y, con el tiempo, se compusieron tratados específicos para la corte.
- Su origen se produjo en el ámbito de una cultura letrada latina, a la que se sumaron a lo largo del tiempo textos en lengua vernácula.
- Los textos destinados a un público laico se dirigieron al rey por un lado (*Regimina principum*) y a sus cortesanos por otros. Con posterioridad, ambos modelos irradiaron a cortes de menor jerarquía.

Se puede considerar que el primer texto de esta índole en época bajomedieval fue la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso (s. XII). La obra consiste en una serie de cuentos

<sup>1</sup> El presente artículo se enmarca dentro del proyecto de investigación CM/JIN/2019-004, *La implantación de la Cortesía en la Edad Media a través de los testimonios literarios*, perteneciente al Contrato Programa Comunidad de Madrid-UAH de Ayudas para la realización de Proyectos de I+D para Jóvenes Investigadores de la Universidad de Alcalá, convocatoria de 2019, del proyecto de investigación *DHuMAR II: From Middle To Golden Age: Translation & Tradition* (Ref.: PY20\_00469, Proyecto financiado por la Consejería de Transformación Económica, Industria, Conocimiento y Universidades de la Junta de Andalucía y por FEDER Una manera de hacer Europa) y de la *Ayuda de la línea de excelencia* (EPU-DPTO/2020/010), acción financiada por la Comunidad de Madrid en el marco del Convenio Plurianual con la Universidad de Alcalá en la línea de actuación “Estímulo a la Excelencia para Profesores/as Universitarios/as Permanentes”. También es parte de las actividades del Grupo de Investigación en Edad Media y Siglo de Oro (Universidad de Alcalá).

<sup>2</sup> Por poner un ejemplo, esto refería Whelan acerca de la literatura didáctica en época Carolingia: “The Carolingian period witnessed a similar trend towards the production of texts relating to moral and ethics, although these were less concerned with practical aspects of behaviour and manners” (Whelan, 182).

<sup>3</sup> La tesis fue de Jaeger (2013, 2-9). Ayuda a refrendarla un artículo de Ward (1996). Él constató un cambio en la forma de aprendizaje debido a la aparición de un nuevo tipo de comentario a los textos, las glosas en cadena, desde la segunda mitad del s. XI, que explicó como un “growth in the demand for the glosses, both on the part of teachers anxious to initiate, upgrade or extend their own lecturing on rhetoric, and on the part of students who needed copies to facilitate study and speed up preparation for lectures or *disputationes*” (Ward, 116).

<sup>4</sup> Remito a la exposición de Whelan (28-33), de quien recojo el término de ‘literatura cortés’.

en donde se fundieron las tradiciones árabe, grecolatina y oriental. El formato, sencillo en apariencia, presentaba a un muchacho pidiendo consejo a su padre, quien le iba desgranando por medio de cuentos cómo se debe comportar una persona. De entre los diferentes ejemplos y situaciones que expone el padre al muchacho, un capítulo se dedica a cómo se debe comer en público:

El hijo: “¿Por qué has olvidado decirme cómo debe comer un hombre en presencia del rey?”

El padre: “No olvidé decirlo, pues no hay diferencia alguna entre comer delante del rey o en otra parte”. El hijo: “Pues dime cómo debo comer, en cualquier sitio que sea”. (*Disc. cler.* XXVI)<sup>5</sup>

El asunto distaba de ser banal, pues, cuando una persona cultivaba la virtud, debía darle una salida práctica a lo aprendido. En otras palabras, si una persona lograba ser virtuosa de espíritu, debía poder expresarlo en el modo de comportarse, lo que vino a llamarse *elegantia morum* en los tratados medievales. No hace falta decirlo, el banquete era uno de los espacios principales donde demostrar a los demás el dominio sobre uno mismo.<sup>6</sup> De acuerdo con el concepto aristotélico de la ἕξις, vertida al latín como *habitus*, la virtud –o la falta de ella– no era una cualidad inherente a cada persona, sino que esta se adquiría con la práctica o hábito.<sup>7</sup> En este punto confluyeron la teoría clásica del comportamiento que se le suponía al gobernante, al que se le exigían unas cualidades morales e intelectuales que lo hicieran respetable por el resto de la comunidad, y la teoría cristiana de que un comportamiento virtuoso permitía que el hombre se acercara al reino de los cielos al intentar reproducirlo en la tierra. Este es el primer aspecto que trató Hugo de San Víctor en el prólogo a su *De institutione nouitiorum* (s. XII), otro de los primeros ejemplos de literatura cortés bajomedievales:

Así pues, si buscáis a Dios, es más, puesto que lo buscáis, deseáis ciertamente adquirir un bienestar verdadero y perpetuo. Sin embargo, nadie puede alcanzar el bienestar si no es por medio de la virtud, y la virtud no se adquiere de manera verdadera de otra forma que custodiando la disciplina de la virtud sin descuidarla. En efecto, la práctica de la disciplina dirige el alma hacia la virtud; la virtud, por su parte, conduce al bienestar. Y a través del ejercicio de la disciplina debe hacerse vuestra iniciación, el perfeccionamiento de la virtud y el fruto de la virtud, el bienestar eterno. Este es, hermanos, el camino, y esa la patria por la que transitamos y a la que deseamos llegar.<sup>8</sup> (*De inst. nou.*, prol.)

Para Hugo de San Víctor,<sup>9</sup> hasta el gesto más insignificante tenía repercusiones en cuatro niveles: estético, ético, político y espiritual. En efecto, si un movimiento era ordenado, producía belleza, lo que se traducía en la capacidad de autocontrol de un individuo, reforzaba la concordia entre los hermanos y permitía que el hombre se aproximara a Dios. Dentro de este marco, el momento de la comida en sociedad cobraba

<sup>5</sup> Cito por la edición de Lacarra & Ducay.

<sup>6</sup> Cfr., por ejemplo, Bartlett (585): “Table manners are, of course, a major topic in any book of etiquette. Whereas most activities that involve things entering or leaving the body took place privately, eating, especially in the big households, was a public activity. Moreover, medieval practice involved two partners sharing a setting and eating together. Decorum was thus an unavoidable issue.”

<sup>7</sup> Remito a las consideraciones de Nederman (1989-1990), complementadas por Colish (1993).

<sup>8</sup> La edición del texto empleada en este estudio es la de Feiss, Siscard, Rochais & Poirel (1997). Si no se indica lo contrario, los textos de este artículo han sido traducidos por el autor del mismo.

<sup>9</sup> *Ibid.* (15).

especial importancia, y en el *De institutione nouitiorum* se le dedicaron hasta cuatro capítulos.<sup>10</sup> El acto de sentarse en una mesa común y compartir los alimentos era un momento especialmente simbólico en la vida de un cristiano, y más aún en la vida del monje. Por eso, se subrayó que había que prestar especial atención a la disciplina:

En la mesa es doble la observancia de la disciplina, pues allí se debe mantener la disciplina en el comportamiento y la disciplina con la comida. La disciplina en las maneras, de tres modos: en la disciplina de callar, en la disciplina de mirar y en la disciplina de comportarse. (*De inst. nou. XVIII*)

Como se puede comprobar, la *disciplina* era el concepto clave que sujetaba todos los demás, inmateriales, como el *habitus* (comportamiento), y tangibles, como el *cibum* (comida). A través del *habitus*, es decir, de la práctica de una manera de regirse, se obtenía una *disciplina*. El capítulo XVIII del *De institutione nouitiorum* desarrolló todo lo que tenía que ver con la gestualidad y las maneras que se debían observar en la mesa. Los siguientes capítulos incidían en la comida y respondían a tres sencillas preguntas. La primera, qué comer: “A continuación sigue la triple observancia de la disciplina en la comida: la observancia en lo que se come, la observancia de la cantidad que se toma, y observancia en la manera de comerlo” (*De inst. nou. XIX*). La segunda, cuánto comer: “A continuación sigue la disciplina que se debe guardar en cuánto debe comer cada cual, cuya medida me parece que es no ir contra lo conveniente ni más allá de la necesidad. No todos los vientres tienen la misma capacidad, uno se contenta con una cosa y otro con otra” (*De inst. nou. XX*). Y, por último, cómo comer: “Por último está la observancia en la manera de comer, en el modo en el que debe comerse. Esto es, con qué limpieza y con qué templanza” (*De inst. nou. XXI*). Este tipo de metodología, consistente en dividir por partes un contenido para hacerlo accesible, guardaba una estrecha relación con el género medieval del comentario,<sup>11</sup> que Hugo de San Víctor había practicado, por ejemplo, en un opúsculo titulado *De tribus maximis circumstantiis gestorum, id est personis, locis, temporibus*.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Este objeto de estudio fue tratado desde una perspectiva sociológica por Elias (52-60). Otro volumen importante, aunque con carácter misceláneo, fue editado por el CUERMA (1996). Más recientemente y de manera panorámica, han tratado este tema de manera panorámica por Romagnoli (511-523) y Lauriou (2013, 213-238). En español, ha abordado el tema Haro Cortés (2010).

<sup>11</sup> Este formato de preguntas se inserta dentro de la tradición medieval de las *circumstantiae* que se abordaban en los prólogos a las obras y en los comentarios. Al respecto, cfr. Minnis (16-17), quien indicó expresamente que Hugo de San Víctor estaba acostumbrado a esta metodología, ya que la empleó en otras obras.

<sup>12</sup> Esta obra fue estudiada y editada por Green (1943). La obra es un “schoolbook of history, written about the year 1130. It consists of a prologue adressed to the student, followed by lists of persons, places, and dates for memorizing. The book is unimportant as a source for historical data, but throws interesting light on the method of teaching history used by Hugo in his renowned school at the abbey of St Victor in Paris” (Green 1943, 484). No cabe duda de que el método de enseñanza empleado por Hugo de San Víctor en el *De institutione nouitiorum* era análogo, pero aplicado a la enseñanza de la moral en lugar de la historia. Me parece de capital importancia destacar la referencia a la sabiduría que Hugo de San Víctor hace al principio del *De tribus maximis circumstantiis gestorum*: “Hijo, la sabiduría es un tesoro y tu corazón un arca. Quando aprendes sabiduría, atesoras para ti tesoros buenos, tesoros inmortales, tesoros incorruptibles que nunca envejecen ni pierden el brillo de su claridad” (*Fili, sapientia thesaurus est et cor tuum archa. Quando sapientiam discis, thesaurizas tibi thesauros bonos, thesauros immortales, thesauros incorruptibiles, qui numquam veterascunt, nec speciem claritatis suae amittunt*, edición de *De tribus maximis circumstantiis gestorum*, Green 1943, 488). En otro lugar de su obra hace referencia a la sabiduría, entendida de manera restrictiva como sabiduría moral: “Así pues, debeis saber primero que esta ciencia que tiene que ver con el aprendizaje de un modo de vida recto y honesto, conviene que una persona lo recoja y se lo procure de diversas maneras: en parte por medio de la razón, en parte por aprendizaje, en parte por el ejemplo, en parte por la reflexión de las Sagradas Escrituras, en parte por el examen continuado de las propias obras y costumbres” (*Primum igitur scire debetis quod hanc scientiam, que ad institutionem recte et honeste*

## 2. Los modales de mesa en la creación de una *Paideia* medieval

El concepto de *disciplina* en Hugo de San Víctor, como, por lo demás, el resto de teorías sobre comportamiento en la vida pública, no eran ideas originales de la Edad Media, sino del mundo romano. Lo que hicieron los *clerici* medievales, entendidos como clase letrada,<sup>13</sup> fue aplicar una preceptiva clásica común, la que se estudiaba en los programas de estudios del *trivium*, interpretarla y adaptarla al contexto en que se producía cada obra de literatura cortés. Los textos de la tradición romana, con el tiempo, se entremezclaron con los de la tradición judeocristiana creando un acervo de valores compartido.

En efecto, se ha reconocido a menudo la influencia del léxico de Cicerón en la terminología de la literatura cortés medieval en latín;<sup>14</sup> tanto él como Séneca aportaron un cauce de pensamiento filosófico que casaba bien con la doctrina que defendía la Iglesia.<sup>15</sup> Así, por ejemplo, Cicerón indicó en el *De officiis* que la mejor norma para llevar una vida era la que pautaba la naturaleza. Para Ambrosio de Milán, en cambio, la única moral procedía de los mandatos divinos.<sup>16</sup> Pero tanto el autor pagano como el cristiano consideraban que era necesario un comportamiento virtuoso en sociedad: aquel para ejercer el buen gobierno del estado, este, porque significaba imitar el modelo divino en la tierra. Aunque de Cicerón a Ambrosio de Milán habían cambiado la causa y la finalidad por la que se practicaba la virtud, permaneció inmutable aquello que se entendía como una moral adecuada.<sup>17</sup>

Dos pasajes del *De officiis* ciceroniano sirven para ilustrar cuáles son los principios en los que debe descansar una moral común. En el primero de ellos (*De off.* I 17, 55-56), Cicerón explicaba que una comunidad sólida se construye cuando se vinculan entre sí hombres buenos (*uiri boni*), que, al compartir una misma moral (*moribus similes*), desarrollan una relación tan estrecha como si fuera la propia de una familia (*familiaritate coniuncti*). Un individuo se siente atraído hacia la virtud (*uirtus*), de modo que alguien con un comportamiento honesto predispone a otros a la amistad (*amicos facit*), pues “nada mueve más al afecto y a la intimidad que la semejanza en el buen comportamiento” (*nihil autem est amabilius nec copulatius quam morum similitudo bonorum*).<sup>18</sup>

El segundo de los pasajes (*De off.* I 30, 105-106) guarda un especial valor simbólico porque se crea una diferencia muy potente entre una comunidad ordenada según una moral común y una comunidad sin unos principios compartidos. Así, se asocia a la idea de ‘deber’ (*officium*) el saber discernir las ventajas de la naturaleza humana (*natura hominis*) frente a la del ganado (*pecus*). Aquella disfruta (*delectatione ducitur*) con el aprendizaje y la reflexión a través de la vista y el oído, mientras que esta no reacciona ante otra cosa que no sea el placer (*uoluptas*) y se deja llevar a él (*feruntur*).

---

*uiuendi pertinet, multis modis hominem colligere et comparare sibi oportet: partim ratione, partim doctrina, partim exemplo, partim meditatione Sanctarum Scripturarum, partim assidua inspectione operum ac morum suorum; De inst. nou. 1)*

<sup>13</sup> Sigo la acepción de *clericus* según la definición de Clanchy (228-232).

<sup>14</sup> Sobre el léxico de la cortesía y su diacronía desde época romana, cfr. Jaeger (1985, 127-175); sobre la influencia de Cicerón en el léxico cortés medieval, cfr. Scaglione (52-55).

<sup>15</sup> Cfr., por ejemplo, Bejczy (71-76).

<sup>16</sup> Cfr. Castillo (300).

<sup>17</sup> Un aspecto crucial en la cristianización de un comportamiento virtuoso consistió en la apropiación que hizo Ambrosio de las virtudes cardinales: “What these passages demonstrate is a continuous effort on Ambrose’s part to appropriate the cardinal virtues in the name of Christ, even to the point of disputing their non-biblical origin. His associations of the virtues with diverse biblical quartets may sometimes make an artificial impression, but the message they convey is important enough: the cardinal virtues of classical antiquity, ignored until then in the Latin Church, are not only acceptable for Christians but actually lead to heaven” (Bejczy, 14).

<sup>18</sup> Las traducciones del *De officiis* ciceroniano están tomadas de la edición de García Pinilla (2014).

Por eso, en una sociedad urbana incluso quien es propenso al placer intenta disimular sus impulsos por vergüenza (*propter uerecundiam*), aunque se desliza la idea de que hay hombres que se comportan como animales (*sunt enim quidam homines non re, sed nomine*, “pues hay hombres que lo son de nombre, no en la práctica”). Este pasaje marca no solo una diferencia entre una comunidad con una educación moral común frente al reino animal, sino también marca una diferencia entre una comunidad civilizada, es decir, acostumbrada a la convivencia que se da en el espacio de la ciudad, frente a los grupos de personas que viven ajenos a la vida en sociedad. Se describe, pues, la diferencia entre el concepto de *urbanitas* y el de *rusticitas*, y en eso precisamente consiste la creación de una *paideia*.<sup>19</sup> Cicerón, por supuesto, tenía una visión clara de la expresión social de estas ideas:

En consecuencia, la alimentación y el cuidado del cuerpo debe relacionarse con la salud y el vigor, no con el placer. Y también, si queremos considerar qué son la excelencia y dignidad enraizadas por naturaleza, entenderemos qué burdo es desgastarse en el vicio y vivir entre melindres y molicie, y qué honorable hacerlo de modo frugal, sobrio, serio y austero. (*De off.* I 30, 106)

Un ejemplo valdrá para comprender la importancia que tuvo el mensaje ciceroniano en la conformación de una *paideia* medieval. La diferencia entre una comunidad humana y el reino animal quedó recogida en las *Siete Partidas* que mandó redactar el rey Alfonso X de Castilla. La *Partida* segunda “que fabla de los emperadores, et de los reyes et de los otros grandes señores en cuyo poder es la justicia temporal; quales deben ser, et como han de enderezar a si, et a sus vidas et a sus regnos,”<sup>20</sup> dedicaba algunos capítulos a la crianza de los hijos de los reyes en el título VII de la *Partida*. Se mencionaba que a los pequeños se les debían asignar ayos desde la mocedad para que los educaran en las maneras de la corte (*Partidas* II, VII, 3): “mas después que fueren mozos, conviene que les den ayos que los guarden et los afeyten en su comer, en su beber, et en su fablar et en su contenente, de manera que lo fagan bien et apuestamente segunt que les conviene”. El pasaje es explícito: lo primero que tenía que aprender el hijo de un rey era a comer y beber en público, a saber hablar de manera elegante y a controlar sus impulsos, porque el rey, como cúspide del poder, era ejemplo para el resto del reino. Después de esa explicación introductoria de la tarea que se le encomendaba a la figura del ayo, se desarrollaron sus funciones de manera razonada:

Sabios hi hobo que fablaron de cómo los ayos deben nodrir á los fijos de los reyes, et mostraron muchas razones por que los deben costumbrar á comer et á beber bien et apuestamente: et porque nos semejó que eran cosas que debien ser sabidas, porque los ayos pudiesen mejor guardar sus criados que non cayesen en yerro por mengua de las non saber, mandámoslas aqui escrebir. Et dixieron que la primera cosa que los ayos deben facer aprender á los mozos es que coman et beban limpiamente et apuesto; ca maguer el comer et el beber es cosa que ninguna criatura non la puede escusar, con todo eso los homes non lo deben facer bestialmente comiendo et bebiendo ademas de desapuesto, et mayormente los

<sup>19</sup> Esta idea, aplicada al banquete, es retomada a principios del s. XIII por el *Phagifacetus* de Reinerus de Sajonia, vv. 1-42, en un latín excesivamente erudito y complejo para un texto escolar. Sobre el *Phagifacetus*, cfr. Lemcke (1880), y Alvar & Alvar Nuño (175-179) para un comentario y traducción del texto.

<sup>20</sup> Real Academia de la Historia (1). Todas las citas de las *Siete Partidas* de Alfonso X se citan por esta edición.

fijos de los reyes por el linage onde vienen, et el lugar que han de tener, et de quien los otros han de tomar enxiemplo (*Partidas* II, VII, 5)

Pretendo ilustrar a continuación cómo el momento del banquete ayudó a configurar ciertos elementos de comportamiento común en el Occidente europeo de los ss. XII y XIII, es decir, cómo sirvió para crear una *paideia* medieval. Los tratados que se escribieron en los ss. XIV y XV siguieron sin variaciones excesivas la literatura que los precedía<sup>21</sup> y hasta la llegada del Humanismo no se puede hablar de verdaderos cambios de paradigma. En las páginas siguientes me voy a centrar en cómo diferentes tratados insistieron en una serie de normas morales que debía seguir el hombre medieval en la mesa, expuestas según la idea de *disciplina* presentada por Hugo de San Víctor.<sup>22</sup> Más en concreto, mi estudio descansa en los siguientes textos:<sup>23</sup>

AUTOR	TÍTULO	FECHA DE COMPOSICIÓN	LENGUA
<b>SIGLO XII (OCHO TEXTOS)</b>			
<b>1. Hugo de San Víctor</b>	<i>De institutione nouitiorum liber</i>	ca. 1125	Latín
<b>2. Anónimo</b>	<i>Quisquis es in mensa</i>	¿Principio del s. XII?	Latín
<b>3. Anónimo</b>	<i>Ordinacio mense uel Status mense</i>	¿Principio del s. XII?	Latín
<b>4. Anónimo</b>	<i>Omnis mensa molle ponitur absque sale</i>	¿Principio del s. XII?	Latín
<b>5. Anónimo</b>	<i>Dum manducatis mensa recte sedeatis</i>	¿Principio del s. XII?	Latín
<b>6. Anónimo</b>	<i>Dum manducatis sal cultello capiatis</i>	¿Principio del s. XII?	Latín
<b>7. Arnaut Guilhem de Marsan</b>	<i>Ensenhamen</i>	Segunda mitad del s. XII	Provenzal
<b>8. Anónimo</b>	<i>Facetus: cum nihil utilius</i>	Segunda mitad del s. XII	Latín
<b>9. Daniel de Beccles</b>	<i>Urbanus magnus</i>	Final del s. XII o principio del XIII	Latín
<b>TEXTOS POR LENGUA:</b>	<b>LATÍN: 9</b>	<b>PROVENZAL: 1</b>	
<b>SIGLO XIII (TRECE TEXTOS)</b>			
<b>1. Anónimo</b>	<i>Modus cenandi</i>	Principio del s. XIII	Latín
<b>2. Roberto de Grosseteste</b>	<i>Stans puer ad mensam</i> (versiones breve y larga)	Primera mitad del s. XIII	Latín
<b>3. Juan de Garlandia</b>	<i>De curialitatibus in mensa conseruandis</i>	Antes de 1250	Latín

<sup>21</sup> Remitimos a Alvar & Alvar Nuño (2020) para una aproximación a un corpus de textos.

<sup>22</sup> Jaeger (2013, 256-258). Me parece muy oportuno dejar anotado aquí qué entendía Juan García de Castrojeriz (s. XIV) por disciplina, pues –aunque en lengua castellana y no latina– lo explicó en detalle: “la disciplina se parte en dos cosas: en información e en castigo. Lo primero se face con amor; lo segundo, con temor. De lo primero se toma la primera razón, e de lo segundo, la segunda. En cuanto a lo primero, si todos los padres deven disciplinar e informar bien a sus fijos, mucho más los reyes, ca en esta manera los fijos son refrenados de los males e de los pecados e son informados en buenas costumbres e en virtudes e son aparejados a sufrir cosas ásperas e duras porque sean dignos de haver el heredamiento de sus padres [...]. La segunda razón es de parte del castigo, que en toda guisa los reyes deven castigar a sus fijos mucho más que los otros” (*Glosa* II, II, 2). Las citas a la *Glosa castellana al Regimiento de Príncipes de Egidio Romano* de Juan García de Castrojeriz se hacen según la edición de Beneyto Pérez (2005).

<sup>23</sup> La lista no es exhaustiva, pero sí representativa, puesto que me ciño a los textos que se detienen en comentar las normas de mesa que pretendo estudiar. Para ver una lista más completa, cfr. Alvar & Alvar Nuño (62-65). He añadido en este listado dos textos de los que me he servido y que son fundamentales en el estudio de las normas de mesa: el *Urbanus magnus* de Daniel de Beccles (ss. XII-XIII) y la *Glosa Castellana* de Juan García de Castrojeriz (s. XIV).

<b>4. Juan de Garlandia</b>	<i>De ministracione decenti</i>	Antes de 1250	Latín
<b>5. Orfino da Lodi</b>	<i>De moribus manducandi</i>	Hacia 1245	Latín
<b>6. Reinerus</b>	<i>Phagifacetus</i>	Antes de 1280	Latín
<b>7. Alfonso X de Castilla</b>	<i>Siete Partidas</i>	1256-1265	Castellano
<b>8. Amanieu de Sescas</b>	<i>Ensenhamen de la donzela</i>	1291-1295	Provenzal
<b>9. Anónimo</b>	<i>Compagno Guliemo, tu me servi tropo</i>	Siglo XIII	Dialecto del Véneto
<b>10. Anónimo</b>	<i>De doctrina mense</i>	Segunda mitad del s. XIII	Latín
<b>11. Anónimo</b>	<i>Urbain le Courtois</i>	Segunda mitad del s. XIII	Anglonormando
<b>12. Anónimo</b>	<i>S'a table te veulz maintenir</i>	Finales del s. XIII	Francés medieval
<b>13. Anónimo</b>	<i>Qui de translater s'entremet</i>	Final del s. XIII o principio del XIV	Francés medieval
<b>TEXTOS POR LENGUA</b>	<b>LATÍN: 7</b>	<b>PROVENZAL: 1</b>	
	<b>FRANCÉS MEDIEVAL: 2</b>	<b>DIALECTO DEL VÉNETO: 1</b>	
	<b>ANGLONORMANDO: 1</b>	<b>CASTELLANO: 1</b>	

Los textos aquí presentados se circunscriben al ámbito de la Europa latina. He dejado fuera la *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso porque, aunque se escribió en latín, es una obra compleja y con una marcada influencia de la cuentística oriental.<sup>24</sup> He añadido alguno de época posterior (ss. XIV-XV) cuando me han ayudado a ilustrar algún concepto; también para mostrar la continuidad y vigor de las normas que se presentan.<sup>25</sup> Esta muestra de textos sirve para defender que la literatura cortés se desarrolló primero en lengua latina, y, por tanto, dependía de las enseñanzas de la escuela, es decir, de la Iglesia y de los autores clásicos; con el tiempo, se fueron sumando obras escritas en vulgar, pero no se dejó nunca de producir este tipo de enseñanzas en latín. En cuanto a la distribución geográfica, estas obras dan cuenta de la homogeneidad educativa del Occidente latino, pues las hay originarias de Inglaterra (*Urbanus magnus*, *Stans puer ad mensam*, *Urbain le Courtois*, etc.), Francia (*De institutione nouitiorum*, *Facetus: cum nihil utilius*, *De curialitatibus in mensa conseruandis*, *De ministracione decenti*, *S'a table te veulz maintenir*, *Qui de translater s'entremet*, etc.), Provenza (los dos *Ensenhamens* o el *Quan tu a taula seras*), del norte de Italia (*De regimine et sapientia potestatis*, *De quinquaginta curialitatibus ad mensam*, *Compagno Guliemo, tu me servi tropo*), de territorios germanos (*Phagifacetus*, una rama del *De doctrina mense*) y, por supuesto, de Castilla (otra rama del *De doctrina mense*, *Siete Partidas* y la *Glosa castellana*).

Otros casos, como el de Arnaut Guilhem de Marsan (*Ensenhamen*), son igualmente significativos: fue señor feudal en Aquitania, pero sirvió a los reyes Enrique II de Inglaterra, al que acompañó a la boda que celebró Alfonso VIII de Castilla con Leonor de Aquitania, y a Ricardo Corazón de León, por lo que no es difícil imaginar que sus composiciones circularon con rapidez. Amanieu de Sescas (*Ensenhamen de la donzela*) presenta una circunstancia análoga, pues, al ser Aquitania ducado de los monarcas ingleses, sirvió a Enrique III y Eduardo I de Inglaterra. El anónimo *Modus cenandi* presenta dos ramas de tradición manuscrita, provenientes quizás de un arquetipo del s. XII, una circuló una por la Península Ibérica y la otra por tierras germanas; además,

<sup>24</sup> Cfr. Lacarra & Ducay (23-37).

<sup>25</sup> Los textos en cuestión son los anónimos *Quan tu a taula seras*, *Petit traitise de nurture* y *De moribus in mensa seruandis*, los tres fechables a principios del s. XIV, la *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, un importantísimo regimiento de príncipes castellano de la primera mitad del s. XIV, y el *Carmen iuuenile* de Giovanni Sulpizio Verolano (s. XV).

parece que hubo una traducción al francés que se ha perdido.<sup>26</sup> Por último, muchos textos anónimos en latín (*Quisquis es in mensa, Omnis mensa, Dum manducatis...*) son de muy difícil filiación, pero su amplia difusión denota su carácter escolar y su distribución por todo el Occidente medieval.

Así pues, los focos de producción de literatura cortés se dividieron en un eje central conformado por la Francia medieval, el área provenzal y el norte de Italia, en donde la educación parecía centrada en proporcionar una *urbanitas* a los *rustici* que se incorporaban al sistema educativo de dichos lugares, y una serie de puntos periféricos, constituidos por los reyes ingleses, los castellanos (y el resto de reinos peninsulares) y el mundo germano al norte-noreste, en donde primaba la necesidad de imponer la cultura de la latinidad a pueblos que no la habían asumido como propia.

### 3. *Disciplina in habitu*

¿En qué consistía exactamente la *disciplina in habitu* y qué importancia tenía? Por suerte, Hugo de San Víctor escribió a los novicios a los que dirigía su tratado una definición de este concepto:

La disciplina es un estilo de vida bueno y honesto, que tiene poco que ver con no actuar mal, sino que se ocupa también de lo que hace bien para parecer irrepachable en todo. Asimismo, la disciplina es un movimiento ordenado de todos los miembros y una disposición apropiada en todo comportamiento o acción. (*De inst. nou. X*)

De forma genérica, se trataba de ser irrepachable *a ojos de otros*; de forma específica, se trataba de ejercer un autocontrol que permitiera que todo movimiento estuviera sujeto a la razón y, en consecuencia, resultara armonioso. Por lo tanto, formaba parte de la educación moral, pero tenía una clara dimensión pública. Decía Hugo de San Víctor que el control del comportamiento se dividía en tres partes: saber guardar silencio (*disciplina tacendi*), controlar la mirada (*disciplina uidendi*), y la capacidad de contenerse (*disciplina continendi sese*). Estas *disciplinae* derivaban todas, en última instancia, del *De officiis* (I 28, 99), en donde Cicerón estableció una diferencia entre justicia (*iustitia*) y compostura (*uerecundia*). Para él, la primera consistía en no maltratar a nadie (*non uiolare homines*), mientras que por compostura entendía el no molestar a otros (*non offendere*). Por lo tanto, un individuo mantenía el decoro (*decus*) en público en la medida en que era respetuoso y no molestaba a los demás.

#### 3.1. *Disciplina tacendi*

Cicerón no mencionaba en ningún momento la necesidad de estar en silencio.<sup>27</sup> Sí insistía en la importancia de saber mantener una conversación agradable, siendo los lugares comunes del decoro los asuntos locales, la política o el estudio y enseñanza de artes.<sup>28</sup> Ambrosio de Milán, en cambio, articuló una doctrina del silencio a partir del Evangelio de Mateo:

¿Qué cosa debemos aprender, por encima de todas las demás, si no es a callar, para que podamos hablar, para que mi voz no me condene, antes de que me absuelva la ajena? Porque está escrito: *Por tus palabras serás condenado.*<sup>29</sup> ¿Qué

<sup>26</sup> Cfr. Alvar & Alvar Nuño (221-222).

<sup>27</sup> Cic., *De off.* I 37-38, 133-137.

<sup>28</sup> *Ibid.* I 37, 135.

<sup>29</sup> Mt. 12, 37.

necesidad tienes de precipitarte por la palabra en el riesgo de la condenación, cuando, por el silencio, puedes estar más seguro? He visto a muchos caídos en el pecado por haber hablado, solo a alguno por haber callado. Por tanto, es más difícil saber callar que saber hablar. Sé que la mayor parte de la gente no sabe callarse. Es raro que alguien se calle, aunque no obtenga ningún provecho al hablar. Así pues, es sabio aquel que sabe callarse.<sup>30</sup> (*De off. min.* I 2, 5)

Sin embargo, tampoco él excluía del todo el uso de la palabra; simplemente, había que ser prudente en su uso, y solo bajo inspiración divina, es decir, en el momento oportuno:

Porque la sabiduría de Dios ha dicho: “El señor me ha dado una lengua dotada de conocimiento para saber cuándo conviene tomar la palabra”. Con razón, pues, es considerado sabio aquel que recibió del Señor saber en qué momento debe hablar. De donde bellamente dice la escritura: “El hombre sabio calla hasta la ocasión propicia”. (*De off. min.* I 2, 5)

A pesar de este matiz, Ambrosio cercenaba la posibilidad de establecer una conversación, pues prefería el silencio a la palabra, y se excluía la ocasión de mantener una conversación agradable, pues solo convenía intervenir para hablar de modo serio o solemne (*lingua eruditionis*).

¿Qué recomendaciones ofrecía la literatura cortés de los ss. XII y XIII? Oscilaban entre las enseñanzas de Cicerón y las de Ambrosio. La *Disciplina clericalis* no hacía referencia especial al respecto, tan solo indicaba que no se debía comer con la boca abierta para evitar un atragantamiento. Hugo de San Víctor, en su *De institutione nouitiorum*, recomendaba silencio, pues la lengua tendía al pecado y era una puerta al infierno. Otros textos, de carácter infantil por su forma –en verso– y contenido –conciso y breve–, ofrecían someras explicaciones acerca de la manera de llevar una conversación. Es el caso del *Quisquis es in mensa* (s. XII), que decía:

No digas una palabra que resulte ofensiva a otro,  
o que pueda airar o producir discordia.  
Ten el rostro alegre, pero no te rías de nadie.  
Si hablas poco, serás más agradable a tus compañeros.<sup>31</sup>  
(*Quisquis es in mensa*, vv. 18-21).

El silencio, según este poema, no se imponía para evitar el pecado, sino para una realidad mundana, la de no decir cosas inoportunas. También incidía en el aspecto social de la conversación –en este caso, de la ausencia de ella–: hablar menos impedía la ocasión de desagradar a un comensal. El *Quisquis es in mensa* sufrió diversas reelaboraciones en diversas ocasiones. Una de sus variantes, la *Ordinacio mense uel Status mense*, desarrollaba la misma idea que su precedente:

En la mesa debes evitar lo que no hay que recordar.  
Y al sirviente no molestes ni con riñas ni con chistes.

<sup>30</sup> La edición del texto latino es la canónica de Testard (1984), aunque adaptada al sistema de puntuación español. Las traducciones del *De officiis ministrorum* se realizan por la edición de Ramos-Lissón (2015).

<sup>31</sup> La edición del texto latino que se ha empleado es la de Glixelli (28-29). A no ser que se diga lo contrario, todas las traducciones de textos de comportamiento en la mesa han sido extraídas de Alvar & Alvar Nuño (2020).

Ten el rostro alegre, y en oído de nadie cuchichees.  
 Fuera siempre de la tina escupe si te limpias  
 De nuevo te repito, de eructar en la mesa te debes guardar.  
 Evita sobre todo esto, para no molestar a tu compañero.<sup>32</sup>  
 (*Ordinacio mense*, vv. 19-24).

El texto había añadido matices explicativos, como evitar cuchichear en el oído de un compañero, entretener a los sirvientes y, por supuesto, eructar. Todo ello siempre en aras de resultar un buen comensal.

Los textos de cortesía, al contrario de lo que se ha afirmado,<sup>33</sup> empezaron a componerse en lenguas vernáculas en fecha realmente temprana, pues estaba apareciendo un nuevo público interesado, una nobleza cortesana no necesariamente letrada. El caso del trovador Arnaut Guilhem de Marsan (s. XII) no ofrece lugar a dudas. Fue uno de los nobles que acompañó a Leonor de Inglaterra de Burdeos a Tarazona para contraer matrimonio con Alfonso VIII de Castilla, pero fue también tenido como modelo de cortesía en el círculo de Enrique II de Inglaterra y de Ricardo Corazón de León. Su concepción del mundo cortés se debía a su experiencia personal, y lo dejó plasmado en su *Ensenhamen*, escrito en provenzal. En este caso, se advertía contra las conversaciones al oído de los sirvientes, pues se podía considerar un acto de baja o de codicia (*Ensenhamen*, vv. 410-418).

Los planteamientos cambiaron conforme las cortes europeas se refinaron. En ámbito germánico, a principios del s. XIII apareció un complejo tratado titulado *Phagifacetus*, compuesto por Reinerus de Sajonia, un personaje oscuro que se ha intentado asociar a un entorno cortesano, pues pudo ser protonotario del *Landgrave* de Turingia. Sin embargo, su texto debió ser conocido, pues lo citó Hugo de Trimberg en su *Registrum multorum auctorum*. En el *Phagifacetus* ya no se exigía el silencio del comensal, sino saber llevar una conversación mesurada. Al cortesano se le empezaban a exigir dotes sociales, y, por tanto, un aprendizaje retórico y moral que solo podía proporcionar la escuela:

Junto a un mayor, cuanto más cercano se encuentre  
 el peso de su grandeza, tanto más has de saber  
 lo mucho que has de evitar, y aquello de Séneca entonces recuerda:  
 “quien no sabe callar, a hablar no ha aprendido”; debes tener  
 tu palabra medida, no sea un exceso de lengua  
 sin freno y sea tenida por un eructo mental,  
 y el ridículo haga a las cornejas reír.  
 Pero tampoco seas un mudo besugo imitando el silencio  
 y la pitagórica secta, ¡no!, ni que por no decir palabra ninguna,  
 resultes taimado y muy despreciado, de modo que evita  
 ausencia y exceso. Escucha si buscas la forma:  
 Ni seas excesivo en tus palabras ni escaso, y a ese caballo  
 entre ambos extremos dirige por el camino de en medio.  
 Si en cambio fuera grande y de verdad respetable  
 la persona de tu señor, a menos que saque acaso rogando  
 tu palabra, nunca a tu voz le abras tus puertas.  
 (*Phagifacetus*, vv. 95-110).

<sup>32</sup> Edición del texto latino de Morawski (124-125).

<sup>33</sup> Cfr. Whelan (28-30).

Este mismo planteamiento cortés se dio en otros entornos de la Europa medieval. Así, en el norte de Italia, Bonvesin da Riva (1240-1315) terminó en 1288 un tratado titulado *De quinquaginta curialitatibus ad mensam*, que pretendía ser un complemento a los *Disticha Catonis* –como tantos otros textos de literatura cortés–; es evidente que se intentaban inculcar unas normas de comportamiento similar a los jóvenes de todos los territorios con una tradición de educación latina:

La sexta cortesía tras la trigésima: si tienes que hablar,  
no hables con la boca llena.  
Quien habla y quien responde antes de vaciar la boca,  
apenas puede articular nada.

Después de ésta viene otra: mientras que el compañero  
tenga la copa en la boca, no le hagas preguntas;  
si quieres hablar con él, te lo advierto,  
no lo molestes, dale lugar hasta que haya bebido.

La trigésimo octava es ésta: no contar cosas malas,  
para que los que estén contigo no coman con mala gana.  
Mientras que los demás comen, no des noticias desagradables,  
pero cállate o di palabras que sean agradables.

La siguiente a ésta: si comes con personas,  
no hagas ruido, ni discutas, aunque tengas razón.  
Si alguien fuera descortés, deja que pase un rato,  
para que los que están contigo no se sientan violentos.  
(*Quinquaginta curialitatibus ad mensam* 36-39)

### 3.2. *Disciplina uidendi*

El *De officiis* (I 35, 128) se mostraba realmente escueto al explicar cómo se debía controlar la mirada. Apenas una mención a que se debía mantener el decoro: “aténganse a lo apropiado la postura, el andar, el sentarse, el recostarse y los movimientos del rostro, ojos y manos” (*status incessus, sessio accubitio, uultus oculi manuum motus teneat illud decorum*). Sin embargo, a la hora de establecer un código de conducta aplicable a un banquete, se empezó a desarrollar una doctrina del uso de la mirada. Para los tratadistas medievales, la mirada suponía un preámbulo al exceso y, por tanto, al pecado; expresado en términos más cercanos a la moral clásica, la mirada atentaba contra la virtud de la mesura o moderación. Esto lo explicó muy bien Hugo de San Víctor a sus novicios:

La disciplina en la mirada es necesaria también en las comidas, pues en modo alguno conviene que se tengan los ojos distraídos, ni curiosos, ni (como diré con mayor detenimiento) que se mire alrededor de forma desvergonzada lo que hacen los demás; al contrario, que se ocupe más bien, con la mirada baja y de forma pudorosa, de lo que tiene delante y al lado. (*De inst. nou.* XVIII)

El término clave era, de nuevo, el decoro. Había que mantener bajo control la mirada (*custodia oculorum*) porque no era decoroso (*non decet*) que anduviera de acá para allá. Se advertía al novicio, por tanto, ante la posibilidad de resultar molesto a otros. Ahora bien, ¿de qué manera precisa podía resultar molesta la mirada en un banquete?

Así, desde el mismo lugar en el que están sentados, con ojos y manos ya cerca, ya lejos, lo recorren todo, y, en fin, desmigajan el pan, vierten vino en cálices y copas, se rodean de escudillas y llevan de un sitio a otro los platos, y, como el rey que va a atacar una ciudad asediada, dudan por dónde deben comenzar el ataque, mientras que desean irrumpir a la vez por todos los lados. Al decir esto, quizás nos hemos olvidado de la vergüenza más de lo que sería justo, pero a veces la impudicia no ruboriza si no es abiertamente puesta en evidencia. (*De inst. nou.* XVIII)

Como queda patente, el peligro que planteaba la mirada tenía que ver con la intención de lo que podía llegar a hacer un comensal si se le dejaba libertad de acción. En general, las obritas de literatura cortés no se detenían en exceso en esta idea, quizás por ser demasiado sofisticada, por lo que no es extraño que la pasaran por alto. En otras ocasiones, la mención era escueta y no se explicaban las razones, acaso porque el maestro las desarrollaba de viva voz en una clase, o, simplemente, porque el peso de la costumbre obligaba a aprenderlas sin más. Esto es lo que se lee en un opúsculo que tuvo mucha difusión en Inglaterra, titulado *Stans puer ad mensam* (s. XIII) que Roberto de Grosseteste, el famoso maestro inglés, escribió para instruir a niños acerca del comportamiento en la mesa:

Niño que estás en la mesa de un señor, aprende modales.  
Mientras hablas, estén en paz dedos, manos y pies.  
Esté el rostro tranquilo y a todos lados no vuelvas la vista.<sup>34</sup>  
(*Stans puer ad mensam*, vv. 1-3)

La posibilidad de que el maestro pudiera explicar detenidamente el porqué de cada norma de comportamiento parece plausible a la luz de las explicaciones recogidas en la *Glosa castellana* al *Regimiento de Príncipes* de Egidio Romano que elaboró Juan García de Castojeriz. El obispo de Osma, don Bernabé, le había solicitado a García de Castojeriz, quien era, por cierto, confesor de la reina María de Portugal, un tratado para la instrucción del futuro Pedro I de Castilla (s. XIV).<sup>35</sup> Castojeriz decidió trabajar en el texto de literatura cortesana más completo de la época, que había sido escrito a finales del s. XIII por Egidio Romano en París, el *De regimine principum*.<sup>36</sup> En efecto, se ha considerado que este texto supuso la reintroducción sistemática en Occidente de las teorías aristotélicas en materia política y moral.<sup>37</sup> Así pues, García de Castojeriz, dada la tarea que se le había encomendado, decidió traducir el tratado de Egidio Romano y enriquecerlo con glosas extensas y *exempla* hispanos, además de prever un público destinatario que rebasara la familia real: la *Glosa castellana* indica muy claramente que se dirigía a personas de cualquier edad, sexo y condición (*Glosa* I, I, 1). En este aspecto, el escritor castellano continuaba la línea del *De regimine principum*, también dirigido a diferentes grupos sociales, a saber, la realeza, la aristocracia, la burguesía urbana y gentes letradas.

La segunda parte del libro II de la *Glosa castellana* estaba dedicada al “governamiento de los fijos” (*Glosa* II, II, 1), y aquí desplegó Juan García de Castojeriz

<sup>34</sup> El *Phagifacetus* (vv. 120-125), que, como se ha visto, tiene un carácter marcadamente cortesano, es otro de los ejemplos en donde se expresó de manera más o menos extensa la disciplina relativa a los ojos.

<sup>35</sup> Cfr. Gómez Redondo (1708); Alvar Nuño (152-153).

<sup>36</sup> El mejor estudio hasta la fecha sobre Egidio Romano y su *De regimine principum* es el de Briggs (1999), quien situó la fecha de composición de la obra en algún momento entre el 1277 y el 1281 (Briggs, 9-10).

<sup>37</sup> Cfr. *ibíd.* (19-19). Sobre la influencia de sus teorías en ámbito cortesano castellano, cfr. Díez Yáñez (2020, 19-82, esp. 59-77) y, en un ámbito europeo, cfr. Díez Yáñez (2021, 60-66).

la teoría educativa vigente en su época. Entre los preceptos que debían formar parte del mozo se encontraba el control “en el hablar e en el ver e en el oír”. De la vista, en concreto, escribió lo siguiente:

E otrosí, quanto al ver, podemos aquí traer otras tres razones porque los mozos deven ser castigados en este senso. La primera es esta, que onde este senso está bien guardado, todo el cuerpo del omme allí está bien ordenado. E así lo dice Nuestro Sennor en el Evangelio de San Lucas: “Si el tu ojo fuer bien guardado, siempre el tu cuerpo será lumbroso; e si el tu ojo fuere malo, todo el tu cuerpo será tenebroso; pues cata que la lumbré que te dió Dios para alumbrar el cuerpo no se faga tinieblas”. La segunda razón es que los ojos son mensajeros de las cosas que queremos recabdar e haver del mundo, e si los soltamos a nuestra voluntad, que anden por do quisieren, acarreamos han muchas cobdicias en el corazón, de las cuales nascen ocasión para grandes pecados. E la razón pone San Gregorio sobre Ezequiel, onde dice que los ojos son mercadores que van al mundo así como a feria e ofrescen el corazón a sus mercaderías a fâcenselas comprar con deseo de pecado, por la cual cosa son mucho de refrenar los mozos en la su mocedad que no extiendan sus ojos a todas estas mercaderías, porque no vengan a cobdiciarlas. La tercera razón es que en aquella edad son más de informar los mozos, en la cual son más inclinados a querer ver todas las cosas; e cierto es que los mozos más desean ver que otro ninguno. (*Glosa II, II, 10*)

La relación entre estos preceptos y el momento del banquete es evidente: la mirada era “mensajera” del deseo y, en consecuencia, incitaba al pecado. Sentado en una mesa, el comensal estaba expuesto al riesgo enorme de caer en el pecado de la gula, pero también de entrar en otros terrenos que podían resultar fatales a una relación de cortesía con otros comensales, en caso de que la mirada despertara el deseo por el vino o por una mujer.

### 3.3. *Disciplina continendi sese*

Al usar la expresión *continendi sese* (*De inst. nou.* XVIII, traducible, quizás, por ‘comportarse’), Hugo de San Víctor se estaba refiriendo a la capacidad que un individuo debía tener para controlar sus propios movimientos y que estos estuvieran contenidos dentro de los límites que marcara la razón. Cualquier aspaviento inmoderado o movimiento impulsivo eran la expresión corporal de una mente descontrolada. Este es un aspecto al que Cicerón le había dado mucha importancia. Según él (*De off.* I 28, 101), el alma (*animus*) constaba de dos partes, una, el impulso (*appetitus*), que arrastra al hombre, y la otra, la razón, que imponía qué es lo que había que hacer o evitar. Así, un movimiento para el que se podía aducir un motivo estaba gobernado por la razón; un movimiento impulsivo, por el contrario, era de carácter irreflexivo. Lo conveniente era suprimir estos últimos:

Ciertamente, los impulsos que se extralimitan mucho y que, como desbocados por un antojo o por un susto, no son bien refrenados por la razón, traspasan sin lugar a dudas los límites y medidas. En efecto, abandonan y desechan la obediencia y no se someten a la razón, a la que están subordinados por ley de la naturaleza. Los tales no solo desquician los ánimos, sino también los cuerpos: basta con ver la cara misma de los airados o de los que están trastornados por algún tipo de encaprichamiento o de miedo o arden en deseos de un placer inmoderado: el semblante, la voz, los andares y el porte de todos estos se alteran. A la vista de

esto se entiende –volviendo a la configuración del deber– que hay que constreñir y apaciguar todos los impulsos y que hay que avivar la atención y el celo para evitar hacer nada irreflexiva e improvisadamente, de modo maquinal y negligente. (*De off.* I 29, 102-103)

Ambrosio de Milán también concedió a este asunto una enorme importancia. Para hilvanar su razonamiento, él se apoyó en el *De officiis* ciceroniano,<sup>38</sup> especialmente en la idea de *uerecundia* o ‘modestia,’ que se debía enseñar desde una tierna infancia para que, junto con otras virtudes, fueran creciendo junto con la edad: “Así pues, los jóvenes buenos deben tener temor de Dios, respetar a los padres, honrar a los ancianos, guardar la castidad, no despreciar la humildad, amar la clemencia y la modestia, que son el ornato de la menor edad” (*De off. min.* I 17, 65).

La transformación operada por Ambrosio consistía en entretrejer los preceptos ciceronianos con conceptos cristianos. La referencia a la importancia de que un niño recibiera estos valores desde su más tierna infancia denotaba la voluntad de creación de unas bases comunes de relación social en las que cualquier miembro de la latinidad cristiana podía verse reflejado. Ahora bien, ¿en qué consistía desear la modestia (*diligere uerecundiam*)? Ambrosio seguía interpretando a Cicerón:

Además, se debe mantener la modestia en el propio movimiento, gesto y manera de andar. En efecto, se distingue el comportamiento de la mente en la actitud del cuerpo. Por eso se juzga a “un hombre escondido de nuestro corazón” como más frívolo, arrogante o agitado, o, al contrario, como más serio, constante, puro o maduro. Así pues, el movimiento del cuerpo es una suerte de lenguaje del alma. (*De off. min.* I 18, 71)

De nuevo, se entreveraba la teoría ciceroniana con una cita bíblica; en este caso, *homo cordis nostri absconditus* era una cita literal de la Primera Epístola de Pedro (1 Pet. 3, 4). En cualquier caso, el cuerpo era el cauce de expresión del alma. Si el fuero interno de un individuo era virtuoso, el exterior se expresaba en armonía y, en sentido contrario, en la medida que se educaba un cuerpo para realizar movimientos suaves y reflexivos, se educaba también el alma.

La importancia del cuerpo y de sus gestos ha recibido cierta atención por parte del mundo académico.<sup>39</sup> La visión que tenían de ellos los sabios cristianos venía marcada por el pecado original, por lo que los impulsos corporales (ira, lujuria o gula) se interpretaban como vicios propios de la carne. Desde un punto de vista teológico, estos impulsos motivaron la expulsión del hombre del paraíso, pero la carne también ofrecía una vía para la salvación: no en vano, la eucaristía consiste en compartir el cuerpo de Cristo. Sin embargo, esta concepción escatológica del cuerpo solo podía ser explicada con precisión por medio de las teorías de autores como Cicerón. Así, los Padres de la Iglesia no encontraron problema alguno en hablar de que los movimientos del cuerpo reflejaban los movimientos del alma –como se acaba de ver en el pasaje mencionado de Ambrosio de

<sup>38</sup> Esto lo señaló Testard (236, n. 2), quien indicó los pasajes en los que el razonamiento de Ambrosio dependía de Cicerón, así como algunas referencias bibliográficas para la definición del término *uerecundia* en Cicerón.

<sup>39</sup> Whelan (113-150) ofrece un análisis detallado y actualizado de la cuestión aportando abundante bibliografía; sin embargo, solo se centra en el texto que ella estudiaba, el *Urbanus magnus* atribuido a Daniel de Beccles (s. XII-XIII), por lo que creo que lo que aquí se dice amplía su discusión al conjunto del mundo románico. La monografía más importante relacionada con la gestualidad en el hombre medieval es la de Schmitt (1990).

Milán—, pues, si la carne era prisión del alma, en consecuencia, el lenguaje físico estaba relacionado con el lenguaje espiritual.<sup>40</sup>

La mesa proporcionaba el escenario idóneo para evaluar la forma de moverse de un cuerpo, pues un comensal debía poner a prueba su autocontrol frente a los placeres de la comida y la bebida. Así, Hugo de San Víctor asociaba los movimientos bruscos a un impulso desmesurado por la comida y, por tanto, al pecado de la gula:

Tampoco se debe descuidar la disciplina en el comportamiento, de tal forma que ni en las maneras ni en los gestos se haga nada indecente o deshonesto. Nada debe hacerse con ruido o estrépito, pero retengan los miembros con disciplina, con modestia y en calma. No como a veces hacen, que cuando van a sentarse muestran la impaciencia de su ánimo con la agitación y gesticulación de sus miembros: sacuden la cabeza, estiran los brazos, levantan las manos en alto, y no sin gran torpeza casi toda la comida están distraídos, y muestran grandes alardes y gestos bastante inadecuados. Anhelan y suspiran con angustia, de tal forma que pensarías que pretenden ensanchar el acceso hacia su rugiente vientre, como si lo angosto del gástrico no pudiera satisfacer con suficiente abundancia al estómago hambriento. (*De inst. nou. XVIII*)

En sucesivos textos que contienen normas de comportamiento en la mesa, fueron apareciendo diferentes aspectos más o menos relacionados con estas cuestiones. Como sucede con el resto de normas que se han expuesto, también las enseñanzas acerca de la compostura que se debía mantener en la mesa eran muy escuetas y no se acompañaban de explicación alguna en los textos destinados a ser memorizados por niños. Es lógico que, si surgían dudas, fuera el maestro quien explicara el porqué de tal o cual regla según una enseñanza de tipo ‘carismático’.

Sin embargo, había preceptos que se repetían con cierta asiduidad. Uno relativamente frecuente prohibía que se apoyara el codo en la mesa.<sup>41</sup> Una pista sobre la razón de ser de esta norma se encuentra en el poema *Omnis mensa* (¿principios del s. XII?), una curiosa composición que parece empezar con tono serio y termina de manera decididamente cómica. A pesar de la intención paródica, las normas de los primeros versos se corresponden con las que aparecen en otros poemas didácticos. La interpretación más plausible de la estructura del poema es que la primera parte presentaba una repetición machacona de las normas que explicaría un maestro en clase, a la que los estudiantes no prestarían demasiada atención, y la segunda suponía una antítesis, pues se exageraban las bondades del vino, lo que en verdad debía hacer las delicias del alumno. Los versos dedicados a la forma de colocar los brazos en la mesa se encuentran en la primera parte, y dicen así: “Quien en la mesa estirado deja el codo o el brazo, / no es educado, si su cuerpo está sano” (*Omnis mensa*, vv. 4-5).<sup>42</sup>

Apoyar el codo o el brazo en la mesa no solo podía ser molesto para otros comensales, sino que se consideraba una postura propia de un cuerpo débil que no se podía mantener erguido en su asiento. Además, este pasaje deja entrever la transición de un razonamiento puramente teológico a una preocupación social por la gestualidad. Es cierto que, según la visión cristiana, un alma sana no podía habitar un cuerpo enfermo, pero tampoco es menos cierto que apartar al enfermo de un banquete común era una

<sup>40</sup> Cfr. Schmitt (66-71).

<sup>41</sup> Por ejemplo, en los textos *Quisquis es in mensa*, v. 13; *Ordinacio mense vel Status mense*, v. 15; y en lengua vulgar, *S'a table te veulz maintenir*, vv. 37-38; *Qui de translater s'entremet*, copla 68; *De moribus in mensa servandis*, vv. 22-23.

<sup>42</sup> Edición del texto latino de Glixelli (29-30).

medida de corte higiénico. También parecen apuntar en el mismo sentido otro tipo de normas que denotan menoscabo corporal, como la prohibición de apoyarse en columnas, paredes o espejos, o rascarse la cara o el pelo, o cuestiones de higiene como qué hacer con los efluvios corporales. El primer caso alude a la descortesía de mostrar cansancio; en el segundo y tercer caso, el peligro radica en que el comportamiento del individuo se asemeja más al de las bestias que al de un correcto comportamiento social, según lo había expresado Cicerón. Quizás existiera de fondo la intuición de que se podían transmitir enfermedades contagiosas o parásitos como piojos.<sup>43</sup> El texto más expresivo al respecto es un tratado erróneamente atribuido a Ovidio, titulado *De doctrina mense* (s. XIII), cuya tradición manuscrita se ha hallado en dos lugares: seis testimonios latinos se localizan en la península ibérica y otros cinco manuscritos en tierras germánicas, además de una posible traducción al francés hoy perdida.<sup>44</sup> Esto es lo que dice de la compostura del cuerpo:<sup>45</sup>

No te limpies la nariz con el paño de la mesa, sino con el borde del vestido.  
 Quien así se comporta, coma con los cerdos.  
 No te quites los piojos ni las fastidiosas pulgas mientras comes acompañado,  
 ni tampoco quieras rascarte la cabeza.  
 No sea para ti un motivo de regodeo roer un hueso al modo de un perro  
 ni tampoco cojas una gran tajada: tu rostro quedará deformado.<sup>46</sup>  
 (*De doctrina mense*, estrofa VII)

El *De doctrina mense*, además, fue glosado. La exégesis que se corresponde con el pasaje anterior es esta:

*No te limpies con el paño de mesa.* En esta parte Ovidio da el siguiente consejo, al afirmar que el hombre, mientras está en la mesa, no debe limpiarse la nariz con el paño de la mesa, sino con el borde de su propio vestido; y si alguien hiciera tal cosa, es digno de comer con los cerdos y no con las personas.  
*Piojos, pulgas.* Aquí Ovidio da el siguiente consejo: que nadie se atreva a quitarse piojos ni pulgas, ni tampoco rascarse la cabeza cuando esté sentado a la mesa o se encuentre entre comensales.  
*No sea para ti motivo de regodeo roer un hueso.* Aquí Ovidio da el siguiente consejo: que nadie debe roer un hueso o huesos con exceso porque tal es un gesto canino. Tampoco debe dar un bocado tan grande que el trozo sobresalga de su boca, porque afea mucho el rostro de los jóvenes sentados o recostados en la mesa.  
 (*De doctrina mense*, glosa VII)

<sup>43</sup> Esto se apunta en *De quinquaginta curialitatibus ad mensam* XL, de Bonvesin da Riva: “La siguiente [norma] es: si te encuentras mal por cualquier enfermedad, / oculta tu necesidad lo más que puedas. / Si te sientes mal en la mesa, no muestres la molestia, / que no se preocupen quienes comen junto contigo” (se sigue la edición del texto de Contini, 703-712).

<sup>44</sup> Cfr. Ruiz García (4).

<sup>45</sup> En la misma línea se expresan los siguientes textos: *Urbain le Courtois: Un sage home de grant valour*, vv. 39-40; *Qui de translater s'entremet*, copla 105. El *Phagifacetus* tenía estas normas desdobladas, pero se presentaban una a continuación de la otra: por un lado, indicaba que llevarse las manos al cabello era un gesto inadecuado porque el pelo, sobre todo si no estaba limpio, ensuciaba los alimentos (vv. 126-128), por otro, convenía sentarse en la mesa con la vestimenta libre de piojos porque resultaba una imagen asquerosa de ver en el banquete de un señor (vv. 129-132).

<sup>46</sup> Edición y traducción del texto latino de Ruiz García (29-51).

Estas indicaciones, por supuesto, no eran exclusivas de la península ibérica o los reinos germánicos. El *Urbanus magnus* atribuido a Daniel de Beccles (ss. XII-XIII), asociado a la corte regia del rey Enrique II de Inglaterra, también daba importancia a las mismas cuestiones.<sup>47</sup> El origen de esta preceptiva se encontraba, como es habitual, en el *De officiis* de Cicerón (I 35, 127). De acuerdo con el autor latino, las partes del cuerpo dedicadas a las necesidades fisiológicas habían sido sabiamente ocultadas por la naturaleza, de modo que aliviarse era una cuestión privada y, aunque no era deshonoroso darles salida, sí era obsceno hablar de ello. Por eso, la actitud frente a los efluvios corporales era una clara línea divisoria entre la *urbanitas* y la *rusticitas*.

La oposición entre cortesía y animalismo quedó también registrada en las *Siete Partidas* alfonsíes, en una admonición a medio camino entre la desfiguración del cuerpo –y, por tanto, un lenguaje corporal incorrecto, que denotaba un pecado de gula– y efluvios que convenía evitar. En este caso se trataba de llevarse unas porciones de comida del tamaño correcto a la boca y masticar solo con un carrillo, de forma moderada. Lo importante aquí es que la norma incidía en el ejemplo que debían dar reyes y alta nobleza:

E otrosí, que non coman feamente, con toda la boca, mas con la una parte, ca mostrarse yan en ello por glotones, que es manera de bestias, más que de omes; e de ligero non se podría guardar el que lo fiziesse que non saliesse de fuera aquello que comiesse, si quisiesse fablar. (*Siete Partidas* II, VII, 5)

Así pues, no debe sorprender que, desde los primeros tratados de cortesía, la recomendación general fuera comer erguido y sin moverse demasiado, y dicha norma continuó en siglos posteriores. Tomo como ejemplo de ello una obrita de principios del s. XIV: “Permanece en la mesa derecho y mirando a tu pecho / para que nada te pase que te resulte desagradable” (*De moribus in mensa servandis*, vv. 41-42).<sup>48</sup>

Un último aspecto que tiene que ver con la gestualidad del cuerpo se relaciona, de nuevo, con el pecado de la lujuria. El peligro era doble si a una expresión corporal sin una rígida atadura moral se le unían los efectos del vino. De lo primero decía Juan García de Castrojeriz en la *Glosa castellana*:

Los mozos deven ser informados en cómo se deven haver en los gestos, ca no deven haver los gestos lozanos ni de garzonía, ca no deven andar de continente ni de espaldas, ca por esto fué denostado Alejandro, como quier que en él oviese otras buenas costumbres, según que dijimos de suso. E esta mala manera tomó él de Leonildo, su ayo, que andaba de continente. Ni deven ser guinadores de los ojos, ca por esto fué denostado e tenido en poco el rey Sardanápalo, a quien denuesta el Filósofo en el Iº de las Eticas, porque todo el día estaba con las mugeres oyéndolas e garzoneando con ellas [...]. Ni cuando fablan deven mover los brazos ni las manos, ca esto no face nada al fabla, mas deven componer todos los miembros e usar cada uno en su oficio. (*Glosa* II, II, 13)

Y, acerca del vino:

<sup>47</sup> Cfr. Whelan (131-135).

<sup>48</sup> Edición del texto latino de Biadene (1893, 8-11). Esta norma aparece tal cual en *Omnis mensa* (v. 6), y también en el *Dum manducatis* (v. 1), que, además, enseñaba a no comer con aspavientos (v. 12); *Petit traite de nurture*, vv. 31-32. El opúsculo *Stans puer ad mensam* restringía los movimientos para evitar resultar molestos y provocar malos entendidos que pudieran tener consecuencias peligrosas: “No juegues con el cuchillo al comer para no provocar. / Estés de pie o sentado, no mováis los pies a menudo” (*Stans puer ad mensam*, vv. 42-43).

Enciende el cuerpo a obras de luxuria porque escalienta mucho el cuerpo e avívalo a todo mal e por ende los mozos e los mancebos, que de sí son inclinados a la lozanía de la carne, conviene que sean bien guardados del vino, porque no sean más inflamados a mal. (*Glosa II, II, 12*)

En definitiva, el control de la gestualidad tenía que ver con una dimensión visual e incluso estética del comportamiento moral. Durante actos en público, el cuerpo estaba expuesto a la mirada de otros, y los movimientos daban cuenta del carácter de una persona. Desde el punto de vista de un clérigo, si un hombre estaba hecho la imagen de Dios, sus movimientos ponían en evidencia si seguía el plan armonioso de la creación o si estaba lejos de ser un reflejo del reino de los cielos;<sup>49</sup> pero, en el paso de una educación para una vida eclesiástica a una educación para un entorno cortesano, se añadió un componente moral necesario en la construcción de una *paideia*: si un individuo, empezando por un soberano o un noble, no era capaz de someter los movimientos de su cuerpo al gobierno de la razón, constituía un peligro para ejercer el poder en la vida pública.<sup>50</sup>

#### 4. *Disciplina in cibo*

Como se ha visto en el apartado anterior, la *disciplina in habitu* caía en la esfera del individuo y de su relación con los demás. La *disciplina in cibo*, tal y como la proponía Hugo de San Víctor, intentaba regular la relación del individuo con la comida, para lo cual distinguía tres aspectos diferentes que debía cuidar un comensal. El primero de ellos era la atención a lo que se comía (*obseruantia in eo quid sumat*), es decir, se intentaba dar respuesta a la pregunta “qué comer;” el segundo reflexionaba sobre la cantidad de

<sup>49</sup> Schmitt (185-186).

<sup>50</sup> Esta concepción del sujeto que ejerce el poder es heredera del mundo romano. Hay dos artículos que se me antojan fundamentales al respecto, ambos de Wallace-Hadrill (1981; 1982). En el primero de ellos, señaló que: “The essential requirement for the charismatic ruler is the possession (in his subjects’ eyes) of powers regarded as coming from outside, no from normal human nature. In discussing this aspect of the emperor, it is usual to turn to a body of evidence relating to what are known as ‘imperial virtues’” (Wallace-Hadrill 1981, 298), y también: “It is the Stoics who confirm the idea of a canon, reestablishing the Platonic four, and turning other virtues into subspecies of these. By the time of Cicero is firmly established, and he constantly rehearses the four as an assumed fact of moral philosophy: he renders them as *fortitudo* (not *virtus*), *temperantia/continentia*, *iustitia*, and *prudentia/sapientia*. What canonised this group perhaps more effectively than Stoic systematisation were the rigid prescriptions of rhetoric: in rhetorical handbooks, whether Cicero and Quintilian, or the arid imperial tracts collected in Spengel’s *Rhetores*, the prescription is constant, that to praise a man, in particular a king, the orator must demonstrate the four virtues. This was the group which passed via late antiquity to the Middle Ages” (Wallace-Hadrill 1981, 298). De entre las virtudes del soberano, era crucial la *moderatio*, y esta se expresaba en la gestualidad: “*Moderatio* is the quality which Pliny most insistently attributes to Trajan [...]. Here on the face of it is an idea deriving from Greek kingship thought. *Metriotēs* was regarded by both Plato and Aristotle as a quality vital for the preservation of monarchic power [...]. The antithesis of *metriotēs* is simply tyranny, with all the violence and contempt for law and convention that involves. The opposite of imperial moderation is more precise and more restricted: it is *arrogantia* or *superbia*, a pride that manifests itself in social relations [...]. The arrogance of Roman emperors is something seen not in tyrannical actions but in their expression and comportment [...]. Imperial *moderatio* centres on gestures, not on actions” (Wallace-Hadrill 1982, 41-42). Sobre las virtudes cardinales en el mundo medieval, cfr. Bejzy (2011). En ámbito castellano, se debe consultar a Rodríguez de la Peña (2007) en lo relativo a la conformación de una propaganda de las virtudes regias en los reinos ibéricos medievales. Las virtudes que debían adornar a los monarcas castellanos en la primera mitad del s. XIII han sido estudiadas por Rodríguez (2003). Por ejemplo, Jiménez de Rada comentó entre otras cosas, que una de las virtudes características del buen monarca era “manifestar la fe católica en costumbres y palabras” (*fidem catholicam moribus et uerbis confiteri*, Rodríguez, 135); por poner un ejemplo concreto, a Alfonso VI lo definió como “excelso por su virtud” (*uirtute excelsus*, Rodríguez, 136).

alimento adecuada para cada persona (*oberuantia in eo quantum sumat*): se respondía al “cuánto comer;” por último, se hacía énfasis en la manera en la que debían consumirse los alimentos, y por tanto se responde a la pregunta “cómo comer”.<sup>51</sup>

En lo concerniente a la alimentación, a los eruditos medievales les resultaba difícil apoyarse en alguna norma específica sobre las circunstancias en las que se debía producir el acto de la comida, pues el mundo en el que vivían era muy diverso al del Imperio Romano. Sin embargo, sí podían situar las nuevas realidades bajo el paraguas de la moral, de ahí que emergieran como virtudes principales la *modestia* y la *temperantia*, que, junto con la *uerecundia*, conformaban la *honestas*, según afirmaba Cicerón (*De off.* I 27, 93). La *honestas* constituía la virtud interior de la persona, que se exteriorizaba con el *decus*, y ambas estaban relacionadas, una no podía existir sin la otra.<sup>52</sup> La *temperantia* o *modestia* acabó configurándose como una de las cuatro virtudes cardinales, y a ello ayudó el *De officiis ministrorum* de Ambrosio de Milán.<sup>53</sup>

Como ya hemos hablado de tres virtudes, nos queda tratar de la cuarta, que se llama templanza o dominio de sí, en la que se busca sobre todo la tranquilidad del ánimo, el amor a la mansedumbre, la gracia de la moderación, el cuidado de la honestidad, el aprecio por el decoro. Debemos tener un cierto método de vida, de tal manera que tracemos los primeros fundamentos de la modestia, ella es la compañera y amiga de la tranquilidad de ánimo, es ajena a todo desenfreno, ama la sobriedad, favorece la honestidad, busca lo que es decoroso. (*De off. min.* I 43, 210-211)

Ambrosio solo seguía a Cicerón en la idea de que la *temperantia* consistía en ordenar la vida según *honestas* y *decus*. Aunque era la virtud máxima que debía señorear el comportamiento en la mesa, adquiriría un significado especial en la actitud del individuo frente a la comida, pues se manifestaba a la vez tanto en una dimensión interna como en su reflejo exterior. Para el padre de la Iglesia, la *temperantia* era la virtud por excelencia que alejaba el pecado.<sup>54</sup> Y los banquetes, como se verá a continuación, incitaban a ello.

#### 4.1. *Obseruantia in eo quid sumat*

Incurrir en el pecado de la gula era el primer peligro al que se veía sometido un comensal cuando se sentaba a la mesa. Por eso, según la perspectiva de la educación monástica, una comida debía hacerse con ingredientes locales, comunes y con una elaboración sencilla:

La observancia en lo que se come, es decir, no buscar alimentos caros y delicados, no pedir alimentos raros e insólitos, no desear alimentos preparados con demasiado cuidado o elaboración. Así, en el primer caso, se arguye el lujo; en el segundo, la curiosidad; en el tercero, destaca el rebuscamiento. (*De inst. nou.* XIX)

Cada una de estas observaciones advertía contra cada uno de los ropajes bajo los que se podía presentar la gula. En el primer caso, un espíritu débil se justificaba de la forma siguiente:

<sup>51</sup> Cfr. notas 9 y 10: Hugo de San Víctor trabajaba con el formato estilístico del comentario.

<sup>52</sup> Cfr. Jaeger (2013, 106).

<sup>53</sup> Sobre las virtudes cardinales en Ambrosio de Milán, cfr. Bejczy (12-17).

<sup>54</sup> *Ibíd.* (14).

Hay quienes no pueden tragar más que alimentos ricos y delicados aduciendo una enfermedad bastante ridícula de sus tragaderas. Y si se les ofrece una comida parca o frugal de inmediato, para justificar el rechazo, se excusan con frivolidad por la mala digestión de su estómago, la sequedad de su pecho o la hirsutez de sus cabellos o por cosas semejantes. (*De inst. nou. XIX*)

En el segundo caso, así:

[Otros] buscan alimentos nuevos y raros, de tal forma que, a menudo, por el vientre de un solo hombre una turba de sirvientes recorre todos los pagos de alrededor y consigue con dificultad satisfacer el apetito de uno solo ya sea arrancando raíces desconocidas en lejanos montes desiertos, ya sea sacando del fondo de profundas pozas minúsculos pececillos, ya sea recolectando fuera de estación madroños en arbustos secos. Y en verdad no consigo averiguar qué vicio los impulsa, a no ser que por una afección del espíritu disfruten de ver a muchos ocupados para su deleite, o que inflados en su soberbia pretendan ser diferentes a los demás por el mérito que les da la diferencia en la comida. (*De inst. nou. XIX*)

Y, por último, esto se lee de quienes desean recetas elaboradas:

Otros, exhiben un rebuscamiento en la preparación de su comida ideando infinitas formas de cocción, fritura, condimentación, expresándose como habitualmente hacen las mujeres embarazadas cuando tienen un antojo, ya sea de alimentos blandos, duros, fríos, calientes, cocidos, asados, pimentados, con ajo, con comino, o con sal. (*De inst. nou. XIX*)

A menudo, los textos de literatura cortés insistían con diferentes fórmulas en un consumo frugal de los alimentos, pero pocos hacían referencia a que lo servido en la mesa fuera poco suculento. Una de las formas de corregir la glotonería consistía en no preguntar qué había de comer,<sup>55</sup> pues uno debía aceptar sin rechistar lo que le ofrecieran,<sup>56</sup> fuera lo que fuera. También se podía presentar el punto de vista del anfitrión o del huésped, como hizo el *Facetus: cum nihil utilius*, que postulaba que lo mejor en caso de ser anfitrión era convidar poco para no arruinarse por generoso,<sup>57</sup> en el caso del invitado, cuando se le ofrecía bebida debía comportarse así:

Si alguien se digna a ofrecerte una copa, con alegría  
la aceptes, bebe con moderación y devuélvela con simpatía.  
Si eres pobre e indigno, apura el brebaje,  
y devuelve la copa vacía, que antes estaba brillante.<sup>58</sup>  
(*Facetus: cum nihil utilius*, dísticos 69-70)

Aquí se pone de relieve una diferencia de clase, pues un invitado acomodado debía beber y hacer circular la copa, mientras que un pobre tenía todo el derecho del mundo a dar cuenta de ella. La actitud variable entre un tipo de comensal y otro denotaba una

<sup>55</sup> Vid. *Dum manducatis, sal cultello capiatis*, v. 2

<sup>56</sup> Por ejemplo, *De quinquagista curialitatibus ad mensam XIX*; *Qui de translater s'entremet*, copla 115; *Quan tu a la taula seras*, vv. 29-36; *Petit traitise de nurture*, vv. 23-30.

<sup>57</sup> Vid. *Facetus: cum nihil utilius*, dístico 51. La moderación al comer se le recomienda al comensal para que su glotonería no lo lleve a la ruina económica (*Compagno Guliemo, tu me servi tropo*, vv. 74-76).

<sup>58</sup> Edición del texto latino de Morawski (6-11).

relación diferente con el anfitrión, pues quien recibía una copa y la devolvía se encontraba en una situación social que le permitía establecer relaciones políticas de igual a igual, pero el pobre escenificaba una situación de dependencia con el anfitrión al apurar su copa; en sentido contrario, beber el vino por entero era un acto performativo que ponía de relieve la *charitas* del anfitrión.<sup>59</sup>

Otra estrategia para disuadir de comer sin medida a un comensal consistía en asociar los excesos con los alimentos a la aparición de enfermedades, tal y como advertía ps.-Ovidio (*De doctrina mense* III), quien, además, señalaba el daño cometido en el plano espiritual, pues al perder la medida se ofendía a Dios.<sup>60</sup> El círculo de sabios de Alfonso X hacía mención expresa de que los hijos de los reyes debían comer despacio para aprovechar los alimentos, pues “quien de otra guisa lo usa, non puede bien maxcar lo que come, e por ende non se puede bien moler, e por fuerça se ha de dañar e tornarse en malos humores, de que vienen las enfermedades” (*Siete Partidas* II, VII, 5). En términos generales, se hacía énfasis en el comensal para lograr un comportamiento moderado.<sup>61</sup> Estos textos evidencian dos actitudes morales en la cuestión alimentaria, una representada por la nobleza, que hacía gala de su estatus con banquetes copiosos, y otra monástica, para la que la frugalidad, el ayuno o la abstinencia constituían una muestra de fuerza espiritual.<sup>62</sup>

Los textos de literatura cortés mencionan que el autocontrol depende del invitado, pero, como se ha dicho antes, no se dice nada de que los banquetes debieran ser modestos. Esto era, en efecto, una *contradictio in terminis*. La celebración de un banquete ha sido desde la Antigüedad una forma de representación del poder, pues el anfitrión hacía gala de su poder económico, fortalecía el vínculo de clase –los invitados que se sentaban en su mesa– y mostraba su generosidad con las clases desfavorecidas que dependían de él.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Cfr. Montanari (92-32). La misma enseñanza respecto a la copa ofrecida se encuentra en *Qui de translater s'entremet*, coplas 65-66.

<sup>60</sup> La glosa correspondiente a este pasaje del *De doctrina mense* es muy ilustrativa: se debe observar la moderación (“es provechoso ser mesurado en todas las cosas, pues todo lo que se considera virtud se arruina sin la medida”); la ingesta inmoderada provoca tres tipos de enfermedades, una al cuerpo, otra a las fuerzas y facultades, y al tercera de carácter religioso, pues se ofende a Dios. Cfr. *De doctrina mense*, glosa III. Exactamente las mismas ideas expresaba *Quan tu a la taula seras* (vv. 107-114): “La medida es buena para todo / y más aún en la mesa, / pues el que come en demasía / maltrata el cuerpo y el alma: / el cuerpo porque lo destruye, / el alma porque peca. / No te olvides por tu gran bien, / si amas a Dios o tienes fe” (texto original en provenzal editado por Chichmarev 1905). García de Castrojeriz también se extendió largamente en la asociación entre enfermedad y los excesos de la comida (*Glosa* II, II 11), aunque de la bebida solo mencionaba que hacía enfermar si se daba de beber a niños con una edad menor a los siete años (*Glosa* II, II 15).

<sup>61</sup> Por ejemplo: *De regimine et sapientia potestatis*, v. 720; *Phagifacetus*, vv. 413-419; *De quinquagista curialitatibus ad mensam* VII.

<sup>62</sup> Cfr. Montanari (25).

<sup>63</sup> Para un enfoque de la comida como actividad de grupo desde un punto de vista antropológico, vid. Grignon (2001). Es de especial interés el siguiente pasaje: “Apart from this exception, commensality is a result and a manifestation of a pre-existing social group. The diversity of commensality types is itself a consequence of the great diversity of such groups. Indeed, groups can be based on naturalised social discriminations and classifications, according to age, gender or ethnic group (meals of draftees, more or less commemorative meals of all kinds of veterans, stag meals) as well as on voluntary associations, more or less militant, of a political or a religious nature; they can be grounded in birth (lineage or local origin), or in status and position in the social hierarchy. If some of these preexisting groups are occasional and superficial, some others, on the contrary, are closely connected with the very principles of social organization. This is the case for groups linked to family and kinship, for age and sex-based groups, local groups, groups linked to occupations, and, through occupation, to social status” (Grignon, 24). Para el banquete en el mundo antiguo, pero especialmente el romano, cfr. Dunbabin (11-18), y Effros (2002) para la transición entre el mundo romano y el medieval, especialmente en la Galia. Sobre la comida en el mundo medieval, remito a Montanari (1992) y Laurioux (196-199; 204-206).

Il *potens* mangia (può mangiare) di più e meglio; il *pauper* mangia (può mangiare) di meno e peggio. Si mangia, come i testi del tempo non mancano di sottolineare, *secundum qualitatem personae*. Ma *qualitas* è qualcosa di più della condizione sociale; è la condizione sociale come manifestazione di una qualità personale, che l'ideologia dei gruppi dominanti ama configurare come intrinseca ed immutabile. (Montanari, 23)

Aparte del *De institutione nouitiorum* de Hugo de San Víctor, solo en una ocasión he encontrado un texto en el que se intenten refrenar el lujo y la exquisitez en el consumo de los alimentos, pero, de nuevo, el énfasis se ponía en el comensal, no en el banquete, es decir, en el sujeto y no en el objeto. La obra en cuestión es la *Glosa castellana*, por lo que el consejo adquiriría gran relevancia, ya que no solo era propio de un rey ejercer de anfitrión, sino también dar ejemplo. El freno que Castrojeriz ponía a la exuberancia en la preparación de los platos es en todo similar a lo comentado por Hugo de San Víctor, pues advertía en contra de tomar “viandas muy delicadas” porque la comida consumida debía ser pareja a la condición física de la persona. Además, se mostraba contrario a comer o poner énfasis “en los manjares o en los adobos de las viandas”, lo que llevaba a un rey a incurrir en el pecado de la gula “ca muchas veces en las viandas se puede mostrar por muy goloso, cuando quier que haya grandes adobos en ellas, ca este tal más quiere vivir por comer que comer porque viva”.<sup>64</sup>

A pesar de la excepción de la *Glosa castellana*, tardía pero importante por estar dirigida a un futuro monarca, resultaba inevitable que en ámbito cortesano las referencias a la comida, si las había, prefirieran centrarse más bien en la descripción de manjares apetitosos y no tanto en detallar cómo debía ser una comida austera, según lo que proponía Hugo de San Víctor. Me sirvo tan solo de un ejemplo para ilustrar este punto, el *Modus cenandi* (principios del s. XIII),<sup>65</sup> un híbrido extraño entre un tratadito de literatura cortés y un *regimen sanitatis* de 308 hexámetros de extensión y escrito en ámbito inglés. Desde el v. 79 hasta el 159 se describen toda una serie de manjares que podían hacer las delicias de los comensales a lo largo de un banquete. Así, menciona que era frecuente empezar la comida por un guiso, a continuación, por los mejores bocados y, por último, se terminaba con platos grasientos (vv. 75-77). Tras este preámbulo se empieza a describir un carrusel de platos que se servían a los comensales: se relata, en primer lugar, la llegada de pollo, guisos y pescados –de los que cita el escarcho,<sup>66</sup> la lubina y la perca– (vv. 81-85). Si no había pescado, se recomendaba traer mantequilla, leche, queso y huevos (vv. 87-90), todo acompañado de pan. Los huevos podían servirse duros o fritos y se acompañaban con ajo, lentisco o mostaza como aderezo (vv. 105-112). Tras estos entrantes llegaba la carne; la de carnero se servía sin salsa y cocinada con salvia o tomillo (vv. 113-114), pero después se traían otras en salazón o con salsa. Estas podían ser variadas, y se describen varias: la primera de todas es la de puerro, que casaba bien con las carnes de liebre y cordero asadas; las carnes de jabalí, gamo y cabrito, así como las de algunas aves –grulla, pavo real y cisne– se servían acompañadas con el fruto del serbal (vv. 116-119). Otra salsa que gustaba era la de pimienta, reservada para comensales de alto rango, que acompañaba la carne de oca; los invitados de clase menor comerían la oca con sal (vv. 120-121). Por último, la salsa de comino se comía con aves silvestres, y otro tipo de carne se servía solo con sal (vv. 122-124).

<sup>64</sup> Las citas están extraídas de *Glosa II*, II 11.

<sup>65</sup> La edición latina de este texto se encuentra en Furnivall (34-57). La traducción del texto está en Alvar & Alvar Nuño (145-155). En Laurieux (190-196) se pueden leer otros ejemplos de servicio de mesa medievales.

<sup>66</sup> El escarcho es un tipo de pescado también conocido como ‘rubio’.

Descritas las carnes, se vuelve sobre el pescado (vv. 125-133) y se dice que una salsa de pimienta conviene a boquerones, morena, salmón o percas. Al salmón también le va la mostaza, y la anguila se debe asar y se puede tomar con casi cualquier cosa, aunque se mencionan expresamente la pimienta y los ajos. De peces pequeños como escarchos o leuciscos<sup>67</sup> se dice que deben ir acompañados de salsa, sin especificar más; en cambio, se es muy específico con otro tipo de aderezo para percas y lubinas, consistente en pan tostado, sal, pimienta e higadillo de pez o de ave, todo ello mezclado con cerveza. Esta descripción sobre la preparación del pescado se remata con la receta de una salsa laboriosa de preparar (vv. 136-147).

Los versos siguientes se detienen en la presentación de algunas carnes (vv. 149-157), empezando por la manera de servir las aves, atando cuello y cabeza de cada una de ellas antes de servir las. La carne de cerdo conviene servirla en su sangre y las carnes de pollo y gallina con huevos, manteca y cerveza. Por último, toda comida se ha de acompañar de manzanas, dátiles, ciruelas e higos servidos en cestas (vv. 158-159).<sup>68</sup>

Otros autores, como Juan de Garlandia u Orfino da Lodi (s. XIII), aunque no realizaron una descripción tan pormenorizada como el *Modus cenandi* de las delicias que se podían servir en la mesa, sí hablaban en cambio del banquete como un momento de disfrute y se referían a los alimentos como manjares (*dapes lautae* los llamó Orfino da Lodi y *dapes* Juan de Garlandia) o como bocados sabrosos (se lee *opima edulia* o *ars ciborum* en Juan de Garlandia).<sup>69</sup>

La bebida, por supuesto, merece un comentario aparte. En los textos se suele leer acerca de vino, agua y cerveza. Del vino se hablaba siempre, de la cerveza en raras ocasiones y del agua casi nunca en un banquete, pero sí para rebajar el vino. Esta última resultaba tan poco apropiada en una celebración que en el *Modus cenandi* se lee que:<sup>70</sup> “Tomar mucha agua es dañino para quien come, / enfría el nutriente y la comida revuelve” (vv. 203-204).<sup>71</sup>

Pero hay que hacer honor a la verdad, pues este poema no solo vertía una opinión negativa sobre el agua. Indicaba, por ejemplo, que era muy necesaria para aplacar la sed y que se podía dar de beber a alguien acalorado primero un poco, y, un poco más tarde, más y fría (vv. 205-206). También se daban indicaciones de cuáles eran los mejores tipos de agua, aunque no faltaban cortapisas:

Es el agua de lluvia la más sana de todas y al débil  
lo hace robusto, bien se digiere y bien se disuelve.  
Buena es el agua de fuente que fluye hacia oriente  
y a mediodía, si fluye a otro lugar todo lo daña.  
(*Modus cenandi*, vv. 260-263)

El agua, por tanto, no era la bebida de preferencia en un banquete. Ese lugar lo ocupaba el vino. Sorprende que Hugo de San Víctor no hiciera referencia a su consumo

<sup>67</sup> El leucisco es un pez de agua dulce.

<sup>68</sup> El *Modus cenandi* se corresponde con la sección IV del *Urbanus Magnus* (vv. 2524-2833) casi palabra por palabra. Por tanto, son válidos para el *Modus cenandi* los comentarios realizados a esta sección del *Urbanus Magnus* por Whelan (158-164) y Whelan, Spenser & Petrizzo (2-10). Sin embargo, Whelan, Spenser & Petrizzo desconocían la existencia del *Modus cenandi*, pues ni siquiera lo mencionaron. Ambos textos son esencialmente contemporáneos, aunque es difícil saber cuál influye en el otro.

<sup>69</sup> Cfr. Juan de Garlandia: *De curialitatibus in mensa conseruandi*, vv. 13-16 y *De ministracione decenti*, vv. 15-18; Orfino da Lodi, *De regimine et sapientia potestatis*, vv. 726-728.

<sup>70</sup> En tono chistoso presentaba el *Phagifacetus* (vv. 316-344) los comensales debían beber vino como agua los peces

<sup>71</sup> Edición latina de Furnivall (34-57).

en el *De institutione nouitiorum*, máxime cuando ello había sido objeto de discusión en la literatura cristiana. La Biblia, por ejemplo, permitía su consumo en cantidades moderadas, pues fortalecía el cuerpo y alegraba el corazón (Vulg., Sirach 31). Ambrosio de Milán, por otro lado, recomendaba no beber vino a los sacerdotes cristianos para ganarse el respeto de la comunidad –tanto cristiana como pagana, especificaba– al hacer gala de un comportamiento virtuoso (*De off. min.* I 50, 247). La *Regula Benedicti* (*Reg. XL*), en cambio, era mucho más permisiva, ya que no prohibía beber vino, incluso comentaba que cada hermano podía beber una botella al día. Recomendaba moderación, pero admitía que era imposible lograr en su tiempo que los monjes no bebieran vino.

En la Edad Media se bebía mucho vino. Había vino de todas las clases: el *Modus cenandi* hablaba de vinos blancos, que eran más dulces,<sup>72</sup> y tintos, más fuertes,<sup>73</sup> y de vinos jóvenes<sup>74</sup> y añejos;<sup>75</sup> Orfino da Lodi, de claros, fuertes y dulces,<sup>76</sup> y sentía aprecio por el vino añejo.<sup>77</sup> También evocaba el vino de Falerno, aunque parece más bien una referencia erudita a la Antigüedad;<sup>78</sup> otros textos, en fin, hablaban de diferentes variedades, como el clarete.<sup>79</sup>

Se ha mencionado que rebajar el vino con agua era necesario para evitar la embriaguez, de modo que se evitaba decir cosas inapropiadas, norma que, como es natural, se aplicaba tanto a los varones como a las damas.<sup>80</sup> Esto lo explicó con claridad ps.-Ovidio en su *De doctrina mense*, quien, además, advertía de que no se debían mezclar diferentes tipos de vino para evitar males mayores:

Disminúyase con agua abundante el efecto pernicioso del vino,  
lo cual imposibilitará que la ebriedad te perjudique.  
Evita mezclar muchos tipos de vinos y no intentes probarlos:  
A menudo dos consiguen lo que no puede hacer un hombre solo.  
(*De doctrina mense XI*)

Si este pasaje podía ofrecer alguna duda, la glosa explicativa al texto resultaba definitiva:

[*Mézclese*] con agua. Ovidio expone la siguiente norma: que, cuando alguien bebe, debe mezclar el vino con agua de tal manera que no le pueda dañar en absoluto; y, si hiciese lo contrario, ello sería para él una muestra de grandísima torpeza. Quien en medio de la variedad y abundancia de vinos permanece sobrio, esa persona es un dios terrenal. Habiendo bebido vino, rehúye una tertulia porque dominará el sueño más que la conversación.

*Muchos tipos de vino.* Aquí Ovidio expone otra regla y es la siguiente: cualquier individuo debe tomar medidas para no beber demasiado y tampoco pruebe

<sup>72</sup> *Modus cenandi* v. 189.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, v. 192.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, v. 188.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, v. 186.

<sup>76</sup> *De regimine et sapientia potestatis*, v. 692; v. 760.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, v. 734.

<sup>78</sup> La referencia se encuentra en el *De regimine et sapientia potestatis* (v. 728) de Orfino da Lodi, que hablaba de comer “con abundante vino de Falerno” (el pasaje del texto latino relativo a la comida se encuentra en Pozzi, 125-132). También aparece, aunque en fecha más tardía, en el poema *Carmen iuuenile* del humanista Giovanni Sulpizio Verulano, ca. 1473, v. 109: “Quien sabe, rebaja mucho con agua el vino de Falerno.”

<sup>79</sup> *Quan tu a taula seras*, v. 70.

<sup>80</sup> Para las mujeres, lo decía Amanieu de Sescas en el *Ensenhamen de la donzela*, vv. 236-247. Para varones, por ejemplo, *Quan tu a taula seras*, vv. 15-18.

muchas clases de vino, esto es, uno que sea blanco y otro tinto, pues así como un solo hombre no puede hacer lo que hacen dos, de igual manera tampoco un solo vino puede causar aquellas acciones más torpes que pueden originar dos.  
(*De doctrina mense*, glosa XI)

Aquel que lograba abstenerse de beber en medio de la abundancia, dice el texto, era un dios terrenal. Durante la Edad Media se tuvo una visión ambigua sobre el vino. Por un lado era, en efecto, la puerta al pecado, y de eso se dirá algo en el apartado siguiente; pero era también uno de los elementos sagrados de la eucaristía. Había otra razón de peso para tener en alta consideración esta bebida, y es que ayudaba a potabilizar el agua. En efecto, no siempre se tenía acceso a aguas en condiciones adecuadas de pureza y no era infrecuente que pudiera estar turbia o contaminada; en ese caso, el vino ayudaba a desinfectarla de agentes patógenos.<sup>81</sup> Un ejemplo de ello, aunque tardío, se encuentra en el *Carmen iuuenile* del humanista italiano Giovanni Sulpizio Verulano, compuesto en torno a 1473, donde, al hablar del agua de mesa, daba una recomendación al lector: “con poco vino puro diluye el agua”.<sup>82</sup>

El vino marcaba una línea clara entre un comportamiento civilizado y uno que no lo era. Pero, como suele suceder, esta frontera era relativa. William de Malmesbury, que escribió en torno a 1125 la obra titulada *Gesta Regum Anglorum*, describió las costumbres de anglos y normandos justo antes de la invasión de Inglaterra por parte de Guillermo el Conquistador.<sup>83</sup> En la imagen que ofreció, presentaba a los primeros como rudos e incivilizados, entre otras cosas porque eran gentes que comían hasta enfermar y bebían hasta vomitar,<sup>84</sup> mientras que los normandos eran descritos como un pueblo civilizado que, en lo que concernía a la alimentación, se cuidaban de comer sin cometer ningún tipo de exceso.<sup>85</sup> Sin embargo, unos doscientos años más tarde se compuso el opúsculo *Quantu a taula seras* (s. XIV), y ahí se lee una alusión a los normandos presentándolos como personas ajenas a toda noción de cortesía:

Y en modo alguno bebas  
según la costumbre de Normandía,  
pues ellos beben en la mesa  
cincuenta veces, de veras.  
Bebe poco, con moderación y despacio,  
no como hace muchas gentes,  
que beben tragando,  
que parece que tengan el gazzate roto.  
(*Quantu a taula seras*, vv. 56-68)

¿Esta visión de los normandos era un tópico literario, o sus costumbres se habían fundido con las de los anglos en un proceso cruzado en el que los estos últimos se habían civilizado en la medida en que los normandos se habían barbarizado?<sup>86</sup> El entorno anglo-normando fue uno de los focos principales de textos de literatura cortés en los ss. XII y XIII, quizás porque la élite gobernante sentía necesario insistir en normas de comportamiento ante una sociedad rústica y poco refinada.

<sup>81</sup> Cfr. Montanari (1992, 88-89).

<sup>82</sup> Giovanni Sulpizio Verulano, *Carmen iuuenile*, v. 110. Edición del texto latino de Martini (44-53).

<sup>83</sup> La cuestión ha sido estudiada en relación al poema *Urbanus Magnus* por Whelan (185-189).

<sup>84</sup> Cfr. Will., *Gest. reg. Angl.* III, 245: *In cibis urgentes crapulam, in potibus irritantes uomiam.*

<sup>85</sup> Cfr. Will., *Gest. reg. Angl.* III, 246: *Cibis citra ullam nimietatem delicati.*

<sup>86</sup> Esto es una posibilidad que se ha planteado Whelan (187-189).

La percepción del vino como bebida problemática se remonta por lo menos a época carolingia. En efecto, Riché definió los ss. VIII, IX y X como un tiempo en el existía una verdadera obsesión por el vino.<sup>87</sup> Por eso, es de suponer que a los estudiantes debía resultarles muy tediosa la insistencia machacona en que había que moderar su consumo. Antes se ha dicho que la segunda parte del poema didáctico *Omnis mensa* tenía tono decididamente paródico, lo que hace pensar en que el autor fuera un estudiante que se burlaba de las normas que se debían aprender. Esta segunda parte invertía alegremente todos los preceptos sobre moderación con la bebida:

Sirvo con placer la bebida y me voy a servirla,  
y tras la comida tomar, a ti te sirvo una cuarta.  
Quien coma crudas las peras, por la comida fúnebre beba,  
a no ser que beba y rebeba y rebebiendo, pues beba.  
Si hay dos vinos, de propina el mejor para mí,  
En nada aprovechan los vinos, que no lleguen en trío.  
Mezcla el vino puro, mezcla, hasta que olas de río parezca,  
Cuando el vino se aclara las tripas de tus hermanos enfada,  
pero sus tripas no turba, sino que sus crímenes purga.  
Un vino sutil vuelve un viejo corazón juvenil,  
y el vino que es vil deja a un joven senil.  
(*Omnis mensa*, vv. 14-24)

Quizás la descripción que mejor engloba la posición del hombre medieval ante el vino es la del *Phagifacetus*. Sin él faltaba alegría en la mesa, las lenguas de los comensales no terminaban de soltarse y no se originaban conversaciones amenas que pudieran fomentar la convivialidad. El vino, además, ayudaba a despejar del alma la tristeza y pesadumbre de la vida diaria:

Baco, para que una comida seca no provoque un gesto mohíno,  
ven aquí, y ven a dispensar, sagrado licor,  
tu rocío; sin ti no hay ni gracia en las mesas  
ni valor en los banquetes, sino deseo truncado  
y cara triste y vacío nuboso en la mente.  
Ven, Baco, ven, dios nutricio, ¿qué te entretiene en tu cárcel?  
Viértete en las copas, rocía los alimentos, penetra en las venas  
y opera un doble bien, pues los alimentos empapas  
y los corazones, agitados la nube de la tristeza, serenas.  
(*Phagifacetus*, vv. 226-234)

#### 4.2. *Observantia in eo quantum sumat*

La reflexión sobre cuánto se debía comer se relacionaba también de manera estrecha con el pecado de la gula, pero también con la lujuria y la ira. Por eso, a la cantidad consumida se oponía el logro de la abstinencia, y al pecado de la gula se oponía la virtud del ayuno, y en esta tensión conceptual se movía el hombre medieval, pues el banquete, como forma de representación del poder, tendía a la exuberancia, mientras que el ayuno era una forma de disciplina propia del ámbito monástico.<sup>88</sup> Se delineaban así dos grupos

<sup>87</sup> Cfr. Riché (177).

<sup>88</sup> Sobre el origen y desarrollo del ayuno en el mundo cristiano, *vid.* Grimm (1996). El ayuno formaba parte del sistema de actitudes que adoptaban los ascetas para romper con los hábitos de una sociedad y, liberados de esos lazos, poder criticarla abiertamente (Grimm, 152-153).

sociales, uno formado por élites políticas y otro por élites eclesiásticas.<sup>89</sup> Ello no impedía que el hombre de Iglesia pudiera adoptar una forma de banquetear propia de la aristocracia, en cuyo caso se debe entender que el poder religioso se asimilaba al poder político, o viceversa, un rey o un noble podían adoptar una actitud ante los alimentos tendente a la abstinencia o el ayuno, en cuyo caso el aristócrata se presentaba como alguien con una fuerza espiritual particularmente admirable. Las bases doctrinales del ayuno se encontraban en Jerónimo de Estridón (*Contra Iou.* II 10-11)<sup>90</sup> y Agustín de Hipona (*De doct. chris.* II 16, 25).<sup>91</sup> Según el primero, se podía prescindir de todos los sentidos corporales salvo del gusto, pues no se puede vivir sin alimento. Por eso, la razón debía aplicarse en controlar los impulsos ante la comida para no abrumar al cuerpo ni poner en riesgo la libertad del alma. Agustín, por su parte, definía la abstinencia y el ayuno como actos de virtud que permitían que el hombre se acercara al paraíso:

Mientras vivimos en el tiempo, debemos abstenernos y ayunar de los deleites temporales, por amor a la eternidad en que deseamos vivir, aunque ya también el mismo desvanecimiento de los tiempos nos insinúa la misma doctrina de despreciar lo temporal y apetecer lo eterno.<sup>92</sup> (*De doct. chris.* II 16, 25)

Estas enseñanzas calaron hondo en el hombre medieval. Así, se lee en la *Glosa castellana*, en pleno s. XIV, que “la templanza en el comer es muy fuerte dardo contra la tentación del diablo; onde mucho son aún vencidos los diablos por la abstinencia e por los omnes templados” (*Glosa* II, II 11).

Como es natural, entre el ayuno ascético y la desmesura en el comer se encontraba el término medio de la moderación, que era una propuesta razonable aplicable al conjunto de una sociedad. Este término se concibió como algo ciertamente flexible: Hugo de San Víctor simplemente hablaba de que cada persona debía consumir alimento de acuerdo con sus necesidades, ya que no todos los vientres tienen la misma capacidad y hay unos que se conforman con menos y otros necesitan más (*De inst. nou.* XX). El *Ensenhamen* de Arnaut Guilhem de Marsan suponía un fuerte contraste frente a las disposiciones monacales de Hugo de San Víctor. En este tratadito se pone de relieve cómo la mesa de un señor medieval servía para mostrar los recursos de que disponía. Por eso, a pesar de que existía una doctrina de autocontrol del individuo, Marsan exponía que la servidumbre de un señor debía tener todo lo necesario dispuesto de cara a un banquete que se podía alargar hasta el día siguiente,<sup>93</sup> y que tampoco podía faltar de nada ni a caballos ni a escuderos.<sup>94</sup> Pero la prodigalidad podía resultar peligrosa para la economía de una familia, y por eso hubo también tratados que advertían de que era conveniente no celebrar convites a menudo para no empobrecerse.<sup>95</sup>

Eran frecuentes las normas que trataban de controlar el ansia de los comensales con la comida y hacer respetar el aspecto ritual de un banquete. Por eso, la regla de no empezar a comer antes de que se bendijera la mesa revestía particular importancia, según atestiguan textos de los ss. XII y XIII,<sup>96</sup> aunque en tratados de carácter cortesano este

<sup>89</sup> Cfr. Montanari (4-6 y 25).

<sup>90</sup> Para una interpretación de las ideas sobre el ayuno en Jerónimo, *vid.* Grimm (148-168).

<sup>91</sup> Sobre las ideas de Agustín acerca del ayuno, *vid.* *ibíd.* (169-179).

<sup>92</sup> Edición y traducción del texto latino de Balbino Martín (1957).

<sup>93</sup> *Ensenhamen*, vv. 419-422.

<sup>94</sup> *Ensenhamen*, vv. 425-430.

<sup>95</sup> *Facetus: cum nihil utilius*, 51.

<sup>96</sup> Esta norma aparece, por ejemplo, en: *Quisquis es in mensa* (v. 4) y en *Ordinacio mense uel Status mense* (v. 3). En ambos textos se intenta refrenar al invitado antes incluso de que este tome asiento, pues esta norma aparece tras la bendición de la mesa. El *Modus cenandi*, sin duda dirigido a un noble, no habla tanto

precepto no siempre se mencionaba.<sup>97</sup> Por supuesto, también se debía dar gracias a Dios al terminar la comida y aunque después se continuara bebiendo.<sup>98</sup> También se insistía de manera recurrente en no mostrar ansia por lanzarse a los alimentos, pues se trataba de hacerlo con orden y evitar la glotonería. Así, se lee en el *Quisquis es in mensa* (v.6): “mientras te estén sirviendo, evita masticar,” en el *Ordinacio mense* (vv. 5-6): “Mientras te estén sirviendo, las viandas no vayas comiendo. / Lo que en plato dejes de nuevo a la boca no lleves,” y de manera aún más tajante, decía el *Dum manducatis, [mensa recte] sedeatis* a los niños a los que iba dirigido: “Mientras coméis, a los manjares no os lancéis» (v. 4) y “mientras coméis, el plato no agarréis” (v. 7). En la versión larga del *Stans puer ad mensam* (vv. 21-22) de Robert de Grosseteste, el precepto se formuló así: “No abras la boca para meter un enorme bocado, ni a la vez te metas comida en ambos carrillos”.<sup>99</sup>

En las cortes regias este tipo de normas se tomaron muy en serio y conformaron la etiqueta que se debía seguir en un banquete público. Las *Siete Partidas* de Alfonso X no asociaban con pecados capitales la cantidad de comida que ingería todo un rey, sino que había triunfado la visión cortés, laica, de un banquete. En este caso, un consumo excesivo de alimentos presentaba dos grandes perjuicios. El primero, de carácter social, recogía las enseñanzas que Cicerón había legado en el *De officiis*, pues incidía en que la glotonería deformaba la cara, indicio de que al rey no lo gobernaba la razón y que se asemejaba más a un animal que a una persona; además, se corría el riesgo de escupir comida al hablar, lo que iba en contra del principio más elemental de la cortesía, el de no incordiar al resto de comensales. El segundo perjuicio era de carácter médico: comer en exceso provocaba graves problemas de salud. Por eso, era importante comer despacio y masticando:

E apuestamente dixeron que les deven fazer comer non metiendo en la boca otro bocado fasta que el primero oviessen comido, ca sin la desapostura que podría ende venir ha tan gran daño, que se afogarían a so ora e non les deven consentir que tomen el bocado con todos los cinco dedos de la mano, por que non los fagan grandes.

E otrosí, que non coman feamente, con toda la boca, mas con la una parte, ca mostrarse ýan en ello por glotones, que es manera de bestias, más que de omes; e de ligero non se podría guardar el que lo fiziesse que non saliesse de fuera aquello que comiesse, si quisiesse fablar.

Otrosí dixeron que los deven acostumar a comer devagar, e non apriessa, porque quien de otra guisa lo usa, non puede bien maxcar lo que come, e por ende non se

---

de bendecir la mesa como de ir a misa por la mañana y, por supuesto, antes de comer (*Modus cenandi*, vv. 3-8). La norma de bendecir la mesa continuó en tratados posteriores, como en *De quinquaginta curialitatibus ad mensam* (IV) de fray Bonvesin da Riva. No se indica en ningún lado quién debe bendecir la mesa, pero este último autor dice simplemente que lo debe hacer uno mismo o alguien de rango superior; en el s. XIII no era necesario, por tanto, que lo hiciera un hombre de iglesia.

<sup>97</sup> Así, no se dice nada acerca de bendecir la mesa ni en el *De regimine et sapientia potestatis* ni en el *Phagifacetus*. Con todo, se sigue el precepto religioso (bajo el marbete de la caridad) y social (por la escenificación de la dependencia) de dar de comer a los necesitados.

<sup>98</sup> Cfr. Juan de Garlandia, *Morale scholarium. De curialitatibus in mensa seruandi*, vv. 31-32: “Las manos limpiad; tras la comida el vino rellenad, / las gracias antes dad al Señor, pero estando aún sobrios” (edición de Biadene 1907, 1008-1013). La coletilla de darle las gracias a Dios estando sobrio es muy significativa, pues indica que no se debe perder la compostura durante el banquete y, por otro lado, que tras la comida se continuaba bebiendo.

<sup>99</sup> El autocontrol en la cantidad de alimento que se ingería a través de unos gestos medidos, pausados y ordenados se repite también las obras *Morale scholarium* de Juan de Garlandia (vv. 9-10) o el *De regimine et sapientia potestatis* (vv. 720-722) de Orfino da Lodi.

puede bien moler, e por fuerça se ha de dañar e tornarse en malos humores, de que vienen las enfermedades. (*Siete Partidas*, II, VII, 5)

Si un consumo inmoderado de alimentos resultaba problemático desde un punto de vista religioso y ético, otro tanto sucedía con el vino. Ya se ha hablado de la importancia que tenía el vino para el hombre medieval, de modo que bastará con señalar que los textos de literatura cortés solían aconsejar medida y orden, de un modo similar al que se lee en el *Dum manducatis, sal cultello capiatis* (v. 13): “Mientras coméis, con medida y sin reiteración bebáis” o en el *Facetus: cum nihil utilius* (53): “Mientras queda comida en tu boca, no bebas: / en vasos se debe sorber, y no en la boca repleta”.

La bebida podía suponer un problema realmente grave en la dimensión pública de las relaciones personales, sobre todo si no se compartía esa *paideia* medieval heredada del mundo romano. Tal situación quedó reflejada en un episodio narrado en los *Gesta Danorum* por Saxo Grammaticus (ss. XII-XIII). No hay que olvidar que este escritor fue con toda probabilidad secretario del arzobispo de Lund, Absalon († 1201), uno de los principales consejeros del rey Valdemar I de Dinamarca. El prefacio a esta obra estaba dedicado a Valdemar II, y en él Saxo Grammaticus recordaba cómo antepasados suyos habían servido a un rey anterior, Valdemar I. Se trataba, por tanto, de un autor que se movía en los más altos espacios cortesanos del emergente reino de Dinamarca.<sup>100</sup> En un pasaje de los *Gesta Danorum*, se narra cómo el rey Cnut el Grande invitó a un banquete, celebrado con ocasión de la Pascua cristiana, a su cuñado, el earl Ulf Thorgilsson. Durante la comida, el exceso de vino hizo aflorar las tensiones entre ambos y el convite terminó en desgracia:

En el tiempo en que el Creador eligió compartir su inmortalidad con nosotros, cuando el ciclo anual de las fiestas se cumplió de nuevo, Ulf fue invitado por Cnut a un banquete en Roskilde, pero la bebida se llevó lo mejor de la prudencia de este guerrero y por la noche empezó a cantar sus propias alabanzas, conmemorando en particular la calamidad que había acaecido a los hombres ahogados. El rey concluyó que aquel se estaba burlando abiertamente de él por los peligros a los que había expuesto a sus seguidores y desató su ira contra las letras excesivas de Ulf, pues pensó que resultaba vergonzoso recibir la visita de un invitado bajo cuyo liderazgo sabía que se le habían sustraído sus mejores campeones. Así pues, Cnut dio órdenes, incluso a lo largo de la comida ceremonial, de que algunos de los asistentes debían matar a Ulf para que sufriera un castigo acorde a su lengua impetuosa. De modo que, mientras, lejos de estar sobrio, rememoraba la muerte de estos y de otros, entonaba también su propio canto fúnebre y, mientras apuraba avariciosamente las copas, parecía que las rellenara con el derramamiento de su propia sangre. Debido a tal naturaleza imprudente, mereció en verdad obtener castigo en vez de placer, pues había asegurado que era un honor que bajo su liderazgo la división agrietada del rey hubiera sufrido el mayor daño.<sup>101</sup> (*Gesta Danorum* X 17, 6)

Este pasaje pone de relieve la existencia de un comportamiento propio de una sociedad en la que el modelo de comportamiento en comunidad distaba todavía mucho del legado por las tradiciones romana y cristiana.<sup>102</sup> Por mucho que Ulf Thorgilsson

<sup>100</sup> Acerca de la vida de Saxo Grammaticus, cfr. Friis-Jensen & Fisher (xxix-xxxiii).

<sup>101</sup> Texto latino de Friis-Jensen & Fisher (2015).

<sup>102</sup> De acuerdo con Bolton, el gobierno de Cnut el Grande se basó en Inglaterra en una élite de escandinavos sustentados por una administración compuesta de un número más o menos amplio de anglosajones.

pagara la osadía con su vida, no deja de sorprender que se permitiera desafiar en público a un monarca: es evidente que este tipo de aristocracia no tenía reparos en discutir la autoridad de alguien que se arrogaba el título de monarca. En otras palabras, se permitían poner en jaque todo un sistema jerárquico.<sup>103</sup>

Pero el episodio resulta especialmente interesante porque el modelo social que se empezaba a implantar se estaba importando desde diferentes lugares de Europa, pero sobre todo de territorio francés. El vector de cambio fue, no cabe duda, la Iglesia.<sup>104</sup> En un primer momento (ss. IX-X), los misioneros cristianos por aquellas tierras dependían de la hospitalidad y protección de líderes y nobles locales bien dispuestos hacia ellos y, más adelante, cuando se fueron cristianizando,<sup>105</sup> la corte regia tendría siempre un obispo para velar por las necesidades espirituales de los reyes y ejercer de consejeros. Para mediados del s. XI, en Dinamarca ya estaban delimitadas las sedes episcopales, por lo que este nuevo tejido religioso desarrolló la latinización de este territorio.<sup>106</sup> Tal y como indicaron Sawyer & Sawyer (155-156), a finales de dicho siglo el cristianismo había afectado de un modo u otro a todas las capas de la sociedad escandinava: se habían construido numerosas iglesias, muchas por terratenientes que contaban con clérigos entre sus sirvientes. Estas guardan similitudes con construcciones religiosas de ámbito rural en Inglaterra y Alemania, de modo que es fácil imaginarse cómo Escandinavia se iba integrando en el horizonte cultural europeo. Había, en consecuencia, obispos

---

Respecto al funcionamiento cortesano, este estudioso indicó que: “The Anglo-Saxon royal court had begun to exhibit some specialisation of function in the tenth and eleventh centuries, but, in comparison with the highly specialised division of labour in the royal courts of the neighbouring Norman and Capetian states, it was markedly disorganised. The surviving evidence from the early eleventh century reveals an internal court structure with a poorly defined division of labour” (Bolton, 15); y, respecto a la preferencia creciente de administrativos anglosajones frente a los daneses, dijo: “The mid-1020s were a crucial period for Cnut’s Scandinavian followers. It is notable that most of those Scandinavians who may have had more than local significance in Cnut’s early years disappeared from positions of power in the government at this point [...]. It should be noted that these changes coincide with the removal of Cnut’s powerful and independent Scandinavian earls” (Bolton, 41).

<sup>103</sup> Es evidente que la idea misma de monarquía provenía del Occidente europeo medieval. Es muy ilustrativo el trabajo de Maund (1994) sobre la forma de gobierno en la Dinamarca del s. IX. De su estudio extraigo las siguientes aseveraciones: “One thing is clear: it is almost always the case that political power was held by more than one man at a time and, even when we know the name of only one leader, it is dangerous in the extreme to allow ourselves to think in terms of ‘monarchy’” (Maund, 32), y, poco más adelante: “Denmark in the ninth century must be regarded as a nonunified territory, over which several leaders held power at any time, and to speak of a united Denmark in this period is to place too much reliance upon the word of later, less reliable sources” (Maund, 32). Esta situación continuó en el s. X y hasta el reinado de Cnut: “In the century before Cnut came to power Denmark had only just begun to be politically unified, and it was still greatly fragmented in 1019” (Bolton, 156). Bajo esta premisa, el enfrentamiento entre Cnut y Ulf muestra el proceso de cambio de un régimen de señores de la guerra a una monarquía medieval. Acerca de la consolidación de la monarquía en Dinamarca, cfr. Bolton (155-202). Sobre las dificultades del proceso, cfr. Sawyer (300): “Despite the efforts of kings and churchmen to ensure stability there were frequent and violent conflicts in most parts of Scandinavia during the eleventh and twelfth centuries. This was partly because kings were not rich or powerful enough to overawe or decisively defeat rivals and rebellious magnates.”

<sup>104</sup> Cfr. Orrman (461-462): “Through its wide-ranging contacts with Europe the Church was the main force behind the extensive cultural Europeanisation of Scandinavia in the high Middle Ages, a process that involved not only the establishment of external forms of Christianity and the dissemination of its creed but also such developments as more advanced administrative and governmental techniques, new tendencies in legislation and political ideology, the introduction of new concepts and institutions of social care, and the general raising of the educational level.”

<sup>105</sup> El danés Harald Gormsson fue el primer rey escandinavo en ser bautizado, en torno al año 965 (cfr. Sawyer & Sawyer, 151).

<sup>106</sup> Se tiene constancia de la existencia de unas 2000 parroquias en Dinamarca para finales del s. XII (Orrman, 432).

responsables de educar y ordenar sacerdotes y de hacer cumplir la ley de la Iglesia. Se introdujo la lengua latina como vehículo de comunicación y, con ella, llegó su literatura, que incluía la Biblia, vidas de santos, epístolas o crónicas, que servirían de modelo para las primeras composiciones en lengua vulgar.

La forma de importar ideas desde Europa al área escandinava es clara. La Iglesia proporcionaba el único tipo de educación accesible en Dinamarca, y en el s. XII seguía el mismo patrón que en el resto de Europa, pues se proporcionaba en escuelas monásticas y catedralicias. La mayor parte de los estudiantes escandinavos completaban sus estudios en alguna de los grandes centros educativos al sur; cobró importancia particular París, primero la abadía de San Víctor y, andando el tiempo, la Universidad de París.<sup>107</sup> Aunque la biografía de Saxo Grammaticus es realmente oscura, no cabe duda de que vivió en este contexto. Por un lado, la corte arzobispal de Lund era el centro eclesiástico más importante de Dinamarca, pues era lugar de encuentro habitual de la corte regia, disponía de una escuela catedralicia con sus correspondientes *scriptorium* y biblioteca al menos desde 1123 y, por tanto, funcionaba al mismo tiempo como centro de poder secular y religioso. Por otro lado, se especula con que el propio Saxo Grammaticus hubiera podido estudiar en París, Orleans o, más probablemente, en Reims.<sup>108</sup>

Cuando Saxo Grammaticus escribió su obra, se encontraba ya difundida la idea, patrocinada por la dinastía estridsen (a la que pertenecían tanto Valdemar I como Valdemar II), del *rex iustus*: había triunfado el modelo europeo de monarquía con los valores propios de la tradición romano-cristiana y con él se iniciaba la diferenciación del rey y sus hombres frente al resto de la población, es decir, el modelo cortés.<sup>109</sup> Por eso, el enfrentamiento entre Cnut et Grande y Ulf Thorgilsson resultó tan impactante y digno de ser legado a la memoria.

En efecto, el relato continúa con una reflexión acerca de la nobleza guerrera en la corte del rey Cnut. Saxo Grammaticus definió a los nobles como fastidiosos, más por sus emociones incontrolables que por el coste que suponían (*animis quam impensis onerosior*), ya que consideraban poco heroico gobernar propiedades en vez de dedicarse a la guerra, hasta el punto de darse a la violencia y el enfrentamiento en el palacio regio (*complures ad uim et rixam usque in aula perniciosi esse consueuerant*).<sup>110</sup> La disparidad de su séquito, que difería entre sí en etnia, lengua y temperamento, los hacía ser arrastrados por sus emociones (*uariis ac perplexis affectibus urgebantur*), de modo que unos se ofendían por una cuestión de arrogancia (*petulantia*), otros, por la envidia (*inuidia*) y otros también por la ira (*ira*).<sup>111</sup>

Para apaciguar la vida política en su territorio, Cnut siguió el consejo de un tal Opo de Selandia y dictaminó estrictas disposiciones legales con el objetivo de reprimir el ánimo rebelde (*sediciosum spiritum*) de sus hombres fomentando un respeto fraterno (*fraterna quadam charitate*).<sup>112</sup> En efecto, según relata Saxo Grammaticus, consiguió inculcar en sus soldados más valientes maneras de comportamiento (*speciosissimum moris habitum*), al tiempo que expulsaba de su presencia a quien se condujera con ánimo desbocado y ofensivo.<sup>113</sup> Y lo logró estableciendo una rígida etiqueta de mesa. El pasaje es largo, pero merece la pena referirlo:

<sup>107</sup> Cfr. Orrman (460-461).

<sup>108</sup> Friis-Jensen & Fisher (xxx-xxxiii).

<sup>109</sup> Cfr. Bagge (469-473).

<sup>110</sup> *Gesta Danorum* X 18, 1.

<sup>111</sup> *Ibid.* X 18, 2.

<sup>112</sup> Este pasaje fue estudiado por Jaeger (1985, 136-140) al hablar de la creación de un lenguaje cortés. Sin embargo –y sorprendentemente–, omitió en su largo comentario toda referencia a que la creación de un rígido código de conducta se produjo, precisamente, durante la celebración de banquetes.

<sup>113</sup> *Gesta Danorum* X 18, 3.

Así pues, para alejar de las puertas de su curia la afluencia de indeseables, ordenó que, al tomar asiento en la mesa, cada cual usara el orden en que había sido llamado para el servicio militar y que se distinguiera por su sitio quien hubiera brindado su apoyo primero. Hasta tal punto había determinado apropiado recompensar la veteranía en el servicio militar con distinción en la mesa, que no se veía a los invitados, confundidos por sus méritos, tomar asiento en lugares aleatorios. Por otro lado, era necesario que a aquel que, ya iniciada la cena, hubiera llegado tarde con retraso inoportuno, se le acomodara entre los comensales. Si estos estaban sentados unos junto a otros tan apretados que, debido a su enorme número, el que había llegado no podía tomar asiento, quien se había sentado en el sitio de este se debía alzar y ocupar el lugar contiguo, levantándose a su vez cada uno como muestra de respeto hasta que, ensanchada la fila de comensales, hubiera quedado libre el espacio legítimo para acogerlo, y quien ocupaba el último lugar en la mesa, la abandonaba.

En cambio, si alguien se había empeñado por insolencia en ocupar el asiento de otro, quien había sido desposeído por ese presentaba queja por la injusticia a quienes se sentaban al lado, y, constituidos estos mismos en asamblea, se enfrentaba al acusado con una causa y lograba que fuera retirado con deshonra de sus servicios quien había ignorado tercamente las peticiones de irse.

Tres veces se le permitía al rey revocar el castigo necesario a los involucrados en una ofensa tal, y no de otra forma que degradando a alguien al tomar su asiento tantos puestos como veces había despreciado a un camarada con la negación de un asiento digno. Así, en efecto, la moderación en esta norma, entre severidad y bondad, unió en un punto medio la clemencia al rigor, de modo que no se impidiera el arrepentimiento ni se permitiera al exceso. Pero, si alguien se desprestigiaba por cuarta vez con ese mismo tipo de falta, era apartado de la mesa a un lugar separado de la soldadesca y nadie de sus compañeros lo hacía partícipe ni de su plato ni de su copa. Y, en efecto, no se pensaba que había que disculpar a quien había sido perdonado tres veces, pues había merecido ya castigo por su ofensa quien había incurrido tantas veces en ella. Hasta ese punto le agradó que la terquedad fuera multada con desprecio. En efecto, valió como ultraje ante el rey una ofensa a la dignidad militar, y se estimó que aquel que no tenía respeto por un igual, mostraría poco ante un superior. Con un mismo tipo de castigo se vigilaba cada pequeña falta, como, por ejemplo, si alguien había insultado a otro o lo había mojado con bebida por una afrenta. (*Gesta Danorum* X 18, 4-6)

No es cuestión de extenderse mucho más, pero el peligro que comportaba el exceso en la bebida no dejó de preocupar nunca a los moralistas medievales. En el extremo opuesto del occidente europeo, a distancia de unos ciento cincuenta años y en lengua vernácula, Juan García de Castrojeriz teorizó sobre los mismos problemas relatados por Saxo Grammaticus que habían obligado a tomar medidas al rey Cnut:

Así como la destemplanza del comer face a los omnes golosos, así la destemplanza en el beber del vino los face embriagos, ca el vino tomado sin mesura face tres males en el omme. El primero es que enciende el cuerpo a obras de luxuria porque escalienta mucho el cuerpo e avívalo a todo mal e por ende los mozos e los mancebos, que de sí son inclinados a la lozanía de la carne, conviene que sean bien guardados del vino, porque no sean más inflamados a mal. El segundo mal que face la superfluidad del vino es que turba el entendimiento e la

razón, ca cuando los fumos e los vahos del vino suben a la cabeza, traban el meollo e así se embarga el uso de razón por la superfluidad del vino; e por ende los mozos son mucho de guardar el vino, porque han la cabeza flaca e de ligero les empesce el vino. El tercer mal que se levanta del vino es discordia e pelea, ca después que los omnes por el vino pierden el uso de la razón, dicen palabras malas e soberbias e dende se levantan peleas e barajas. E aún hay otra razón, porque el vino mueve a sanna, ca escalienta la sangre cerca del corazón, el cual, inflamado por el vino, muévese luego a sanna e de la sanna salta luego a la pelea. (*Glosa II, II 12*)

En este caso, el erudito castellano exponía el daño que traía consigo la falta de moderación en la bebida con tres argumentos, a saber, que el exceso de vino incitaba a la lujuria, anulaba la razón y, por último, movía al enfrentamiento y a la pelea, pues, al perderse la razón, la lengua –es decir, la capacidad retórica– quedaba sin freno y presa de un discurso inapropiado y soberbio. En efecto, el exceso de vino –o lo que es lo mismo, franquear el umbral de la gula– se entendía como la antesala de los pecados de la lujuria, la soberbia y la ira.<sup>114</sup>

#### 4.3. *Observantia in eo quomodo sumat*

El último aspecto al que se prestó notable atención en la literatura cortés medieval fue el modo en que se debían consumir los alimentos. Esta reflexión sobre el ‘cómo’ comer rebasó la relación del individuo con la comida (*disciplina in cibo*), que debía realizarse de acuerdo con la virtud de la templanza (*temperantia*):

Con respecto a la templanza en la comida, entendemos que se coma despacio y sin excesiva prisa; donde sugerimos a todos que en, la medida de lo posible, mantengan la mesura y la moderación, sin que pretendamos dar ninguna ley, pues, tal como ya hemos dicho, uno lo hace de una manera y otro de otra. (*De inst. nou. XXI*)

Y se revistió de un marcado componente social (*disciplina in habitu*), para lo que se exigía limpieza (*munditia*):

Para la inmundicia en la comida basta con pocos ejemplos, para que, examinados en sus distintas partes, resulte fácil precaverse por la semejanza. Algunos, durante la comida, quieren descargar las escudillas y hacen caer o tiran sobre las mesas trozos cuadrados de comida que gotean grasa o manteca, hasta que, vaciados de su interior, lo que queda lo vuelven a dejar en su primer lugar. Otros que beben, sumergen los dedos hasta la mitad en las copas. Otros se limpian las manos grasientas en el vestido y vuelven a descoyuntar la comida. Otros, con las manos desnudas, como si fueran cucharas, pescan las legumbres; se diría que pretenden en el mismo jugo lavarse las manos y llenar el vientre. Otros dejan en las fuentes cortezas medio roídas y asados mordidos, y lo que han dejado sus dientes lo hunden en la copa antes de volver a beber. Estas cosas que hemos dicho más arriba deberían producir rubor al pronunciarlas, si no fuera porque hubo quien las hizo. (*De inst. nou. XXI*)

<sup>114</sup> Algunos años antes de la *Glosa castellana*, Bonvesin da Riva, esta vez en latín y para un público italiano, explicaba también que el vino en exceso causaba tres perjuicios, que articuló con humor en tres categorías, corporal, espiritual y material: “La siguiente es ésta: cuando estés en un banquete, / aun cuando el vino de la mesa sea bueno, procura no embriagarte. / Quien se embriaga como un estúpido, de tres formas ofende: / daña al cuerpo y al alma y pierde el vino que toma” (*De quinquaginta curialitatibus ad mensam XIV*).

Aplicar la templanza al modo de comer se reducía a un par de normas claras y concisas, que consistían en consumir alimentos despacio y en cantidades modestas. En cambio, las normas relativas a la limpieza requerían una explicación más pormenorizada, pues constituían la quintaesencia de la *elegantia morum* y tocaban todos los aspectos imaginables. Por ejemplo, el *Quisquis es in mensa* (vv. 6-10) decía que un comensal no podía masticar mientras le servían el plato,<sup>115</sup> que debía presentarse a la mesa con los dedos limpios y las uñas arregladas,<sup>116</sup> que no se debía dejar de nuevo en la mesa un trozo de comida que hubiera tocado<sup>117</sup> y que durante el banquete resultaba inapropiado tocarse las orejas o las narices con los dedos o limpiarse los dientes con un hierro, es decir, el propio cuchillo.<sup>118</sup> Tampoco permitía que se royeran huesos con los dientes (v. 17) y se debía prestar atención a cómo se bebía; en concreto, mencionaba (vv. 15-16) que para beber se debía tener la boca vacía de comida y los labios limpios.<sup>119</sup>

La *Ordinacio mense* añadía otras observaciones además de las mencionadas. Hacía hincapié en que no se debía escupir, precepto que repitió dos veces, en el v. 12, en donde se prohibía escupir en la mesa, y en el v. 22, en el que se pedía escupir fuera de la tina en donde el comensal se limpia las manos antes y después de comer.<sup>120</sup> De manera complementaria a lo expuesto en el *Quisquis es in mensa*, decía que no se debía llevar a la boca un bocado que se hubiera dejado en un plato (v. 6). Además, añadía que la cuchara no se debía dejar dentro de un plato (v. 13) y que no se debía solicitar de nuevo una fuente que hubiera sido retirada (v. 14).<sup>121</sup> La versión larga del *Stans puer ad mensam* de Grosseteste prohibía tomar comida con las manos sucias (v.11) y advertía contra empezar a comer pan y vino antes de que se sirvieran los platos (v. 14-16), pues era señal de glotonería.

En el *Facetus: cum nihil utilius* se dejaron también por escrito algunos de los preceptos ya indicados en forma de dísticos, con un humor ácido que debía resultar particularmente aleccionador para un niño:

Mientras queda comida en tu boca, no bebas:  
 en vasos se debe sorber, y no en la boca repleta.  
 Sorbe con la boca el paleta, también en las aguas orina el borrico:  
 estás loco si en la olla echas los trozos que ya has mordido.  
 (*Facetus: cum nihil utilius* 53-54)

<sup>115</sup> Otro tanto recomienda el *Ordinacio mense* (v. 5).

<sup>116</sup> También aparece esta norma en el *Ordinacio mense* (v. 7), *Stans puer ad mensam* (v. 17). Si las uñas estaban sucias, decía Grosseteste en el *Stans puer ad mensam*, se molestaba a los compañeros de al lado.

<sup>117</sup> Cfr. *De regimine et sapientia potestatis* (v. 758), en donde se muestra la riqueza de la mesa del podestà al señalar que la carne ya mordida no había que devolverla a una fuente con salsa de pimienta.

<sup>118</sup> De nuevo, estos preceptos son enunciados en el *Ordinacio mense* (vv. 10-11), en donde se menciona explícitamente el cuchillo como utensilio para limpiar los dientes (vv. 7-8). El *Stans puer ad mensam* de Grosseteste mencionaba las normas de no hurgarse la nariz ni rascarse la carne (v. 5 y vv. 33-34). Además, este texto insiste en no hurgarse los dientes con el cuchillo (v. 35).

<sup>119</sup> La norma aparece en *Ordinacio mense* (vv. 16-17) y de forma muy detallada en el *Phagifacetus* (vv. 278-286).

<sup>120</sup> Se prohíbe escupir también en los dos *Dum manducatis*, en la versión *mensa recter sedeatis* (v. 10) y en *sal cultello capiatis* (v. 12), en el *Stans puer ad mensam* (v. 28 y v. 32) y en el *De regimine et sapientia potestatis* (v. 778) y en el *Phagifacetus* (vv.191-202), en donde se explica cómo se debe escupir si fuera necesario: de espaldas al resto de comensales y con discreción.

<sup>121</sup> Cfr. *Stans puer ad mensam* (v. 31), *Morale scholarium. De curialitatibus in mensa conseruandi* (vv. 11-12).

Se insistía mucho en que comer y beber eran dos acciones alternativas<sup>122</sup> y que tomar un pedazo (o dejarlo) era una acción que no admitía vuelta atrás. Desde el *Facetus* en adelante, se empezó a prestar atención también al modo en que había que sujetar una copa: “Y si coges una copa, no bebas por el lado contrario / ni sorbas con pan mordido aún en los labios” (*Facetus: cum nihil utilius* 71).<sup>123</sup> Juan de Garlandia recomendaba que se tomara por el pie: “Toma por el pie la copa, por donde si algo rebosa / no caiga de lado, esto puede evitarse con cuidado” (*Morale scholarium. De ministracione decenti*, vv. 7-8).<sup>124</sup> En cambio, Bonvesin da Riva explica que se debía tomar la copa con las dos manos:

La decimosegunda es ésta: cuando quieras tomar la copa,  
recíbela con las dos manos y límpiate bien la boca.  
Con una solo no se puede sujetar bien:  
para que el vino no se derrame, bebe siempre con las dos manos.  
(*Quinquaginta curialitatibus ad mensam* XII)

Si no se deseaba beber o si ya se había bebido, la copa o bien se pasaba a un compañero, o bien se depositaba en la mesa (*Quinquaginta curialitatibus ad mensam* XIII).

La limpieza, por supuesto, afectaba también al mantel y a la vajilla que formaban el servicio de mesa, tal y como indican textos como el *Modus cenandi*, en donde se lee que no solo la sal, sino también el salero debían estar “puros como la nieve” (v. 26), que las toallas para limpiarse las manos debían ser niveas (v. 23), que los cuchillos debían estar brillantes (v. 25) y platos, cuencos y copas, sin mugre (v. 30). En la literatura cortés de carácter laico se insistía no solo en la limpieza, sino en el entorno, de modo que todo el salón donde se fuera a celebrar un banquete debía ser decorado con esplendor.<sup>125</sup> El ejemplo más claro al respecto lo ofreció el *De regimine et sapientia potestatis*, que indicaba que una sala dispuesta para un banquete tenía que ser amplia, luminosa, lujosa, espaciosa, disponer de abundantes ventanas y asientos y estar debidamente caldeada y adornada (v. 683-688). La decoración consistiría en armas, armaduras, estandartes y escudos. En cuanto a la limpieza de la mesa, señaló que las vasijas tenían que ser nuevas y limpias de suciedad (v. 689), los cuchillos limpios, brillantes y afilados (vv. 696-697 y 700); del mantel se decía que no podía ser ni estrecho, ni corto ni estar roto, y a los comensales les pedía que no se limpiaran las manos en él (vv. 741-742). Pero también proponía la celebración de banquetes al aire libre, en prados y a la sombra de árboles (v. 784). Este texto incidió también en lo apropiado que resultaba disfrutar de música durante la comida. Mencionaba como instrumentos trompas, arpas, cítaras, violas, rotas, órganos o tímpanos para acompañar cánticos que recrearan batallas (vv. 786-793). Por último, se pedía a los comensales el uso de vestimentas limpias (vv. 724-725), aspecto que se repitió en el *Phagifacetus* (vv. 133-142).

Es evidente que, frente a trataditos de carácter eclesiástico, textos como el *De regimine et sapientia potestatis* habían superado en buena medida los principios religiosos que regían los modales en la mesa y proponían celebraciones en donde el

<sup>122</sup> Cfr. *Stans puer ad mensam* (v. 36), *Morale scholarium. De curialitatibus in mensa conseruandi* (vv. 15-16).

<sup>123</sup> No beber por el lado equivocado de la copa es algo que se repite en otros opúsculos, como por ejemplo en el *De moribus in mensa seruandis* (vv. 24-28), en donde además se advierte de que no se puede beber cuando otros lo hacen, ni tampoco eructar tras beber.

<sup>124</sup> Edición del texto latino de Biadene (1907, 1013-1017).

<sup>125</sup> Para un comentario más detallado acerca de los espacios donde se banqueteara, vid. Piponnier (530-536) y Laurioux (196-199; 214-218).

aspecto moral de las normas de comportamiento había adquirido ya marcadas connotaciones estéticas.

## 5. Conclusiones

A lo largo de este estudio, se ha pretendido demostrar cómo los cambios culturales acaecidos en el Occidente medieval en el s. XII modificaron también la forma en la que el hombre medieval se relacionaba en público. En concreto, los grandes convites suponían un momento de particular relevancia como acto social y político. Estas reuniones multitudinarias empezaron articularse bajo códigos de conducta cada vez más sofisticados. Las normas de comportamiento con las que se empezó a educar a quienes habrían de servir en la vida pública se fueron desarrollando a partir de unos moldes bien definidos. En efecto, gran cantidad de textos escolares tocaban en alguno de sus apartados la importancia de saber comportarse al participar en un banquete; por lo tanto, lo primero que se puede apreciar es que el origen de estas normas se dio en ámbito eclesiástico, pues eran los hombres de Iglesia quienes estaban en posición de proporcionar algún tipo de educación a la sociedad medieval.

Además, ello sirve también para explicar que dichas normas eran la expresión práctica de sistemas de pensamiento mucho más profundos, pues todas obedecían a principios morales de raigambre clásica o cristiana. El desarrollo de las cortes regias y de los centros urbanos influyó en la necesidad de textos con recetas concretas para conducir una vida en sociedad, ya que el ejemplo vivo del maestro no permitía adquirir conocimientos con la rapidez suficiente. Las normas que definían la *elegantia morum* se crearon a partir de preceptos morales de autores clásicos, principalmente Cicerón, Séneca y –andando el tiempo– Aristóteles, y de los Padres de la Iglesia. En términos generales, un comensal debía hacer gala de un comportamiento virtuoso al sentarse en la mesa, exactamente como en otros aspectos de su vida. En concreto, en un banquete debía señorear una virtud cardinal, la templanza: sin ella, los placeres que proporcionaban la comida y la bebida daban pábulo a los pecados capitales, en especial la gula, pero también la lujuria, la ira o la soberbia.

Por otro lado, no se puede perder de vista que la Iglesia era una institución presente en todos los territorios cristianos, que en todos ellos los letrados aprendían latín y que para hacerlo se empleaban los mismos textos o textos similares. Por eso, se entiende con cierta facilidad por qué las normas de comportamiento que proponían los diferentes tratadistas eran esencialmente las mismas, y se puede apreciar con claridad cómo el Occidente medieval se esforzaba por mantener una unidad en sus valores morales y sociales. Como se ha visto a lo largo de este estudio, Hugo de San Víctor ofreció un marco teórico que permite explicar con detalle qué modales debía observar un individuo en un banquete. Estos se articularon en dos niveles, en primer lugar, la actitud frente a los demás comensales (*disciplina in habitu*) y, en segundo lugar, la actitud individual frente a la comida (*disciplina in cibo*), según la idea tanto clásica como cristiana de que la capacidad de autocontrol era propia de un espíritu virtuoso, que se manifestaba externamente con movimientos mesurados, un discurso agradable y una moderación en los apetitos corporales.

Esta preceptiva se empezó a poner por escrito pronto en lengua vulgar, como lo demuestra el *Ensenhamen* de Guilhem de Marsan (s. XII), aunque la verdadera proliferación de textos en vernáculo se produjo desde el s. XIII en adelante, cuando aparecieron obras como las *Siete Partidas* (en concreto, la *Partida Segunda*) de Alfonso X o trataditos como *Compagno Guliemo*, *Urbain le Courtois*, *S'a table te veulz maintenir*, *Ensenhamen de la donzela* (Amanieu de Sescas), *Qui de translater s'entremet* (entre el s. XIII y el XIV) y, ya en el s. XIV, *Quan tu a taula seras*, *Petit traitise de nurture* y *Glosa*

*castellana* (Juan García de Castrojeriz). Esto demuestra que el origen de la literatura cortés se originó en un ambiente escolar y latino y que de ahí saltó a lenguas vulgares y a las cortes. Desde este momento, el comportamiento cortesano vivió una tensión entre las normas que dictaba la Iglesia y el lujo y refinamiento que se dieron en las diferentes cortes europeas, de modo que al valor moral del comportamiento se le añadió también un valor estético.

**Obras citadas***1. Textos primarios*

- Alvar, Carlos & Alvar Nuño, Guillermo. *Normas de comportamiento en la mesa durante la Edad Media*. Madrid: Sial-Pigmalión, 2020.
- Beneyto Pérez, Juan. *Glosa castellana al Regimiento de Principes de Egidio Romano*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005 [1947].
- Biadene, Leandro. *Cortesie da tavola in latino e in provenzale*. Pisa: F. Mariotti, 1893.
- . "Cortesie da tavola di Giovanni di Garlandia." *Romanische Forschungen* 23 (1907): 1008-1017.
- Chichmarev, Vladimir F. "Contenances de table en vers provençaux." *Revue des Langues Romanes* 48 (1905): 289-295.
- Contini, Gianfranco. *Poeti del Duecento. I*. Milano/Napoli: Ricciardo Ricciardi, 1960.
- Feiss, Hugh B., Siscard, Patrice, Rochais, Henri & Poirel, Dominique. *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor. I*. Turnhout: Brepols, 1997.
- Furnivall, Frederick J. *The babees book: Aristotle's A B C. Urbanitatis. Stans puer ad mensam. The lytille childrenes lytil boke. The bokes of nurture of Hugh Rhodes and John Russell. Wynkyn de Worde's Boke of keruyng. The booke of demeanor. The boke of curtasye. Seager's Schoole of vertue, etc. etc. with some French and Latin poems on like subjects, and some forewords on education in early England*. Ann Arbor: University of Michigan Library, 2006 [1868].
- Glixelli, Stefan. "Le contenances de table." *Romania* 47 (1921): pp. 1-40.
- Lacarra, M.<sup>a</sup> Jesús & Ducay, Esperanza. *Disciplina clericalis. Pedro Alfonso*. Zaragoza: Guara, 1980.
- Lemcke, Hugo. *Reineri Phagifacetus sive de facetia comedendi libellus, addita versione Sebastiani Brantii*. Stettin (Szczecin), 1880.
- Martini, Mario. *Il Carme giovanile di Giovanni Sulpizio Verolano (De moribus puerorum in mensa servandis)*. Sora: Centro di Studi Sorani 'Vincenzo Patriarca', 1980.
- Morawski, Joseph. *Le "Facet en françoys."* Édition critique des cinq traductions des deux "Facetus" latins avec introduction, notes et glossaire. Poznan: Société scientifique de Poznań, 1923.
- Pozzi, Sara. Orfino da Lodi. *De regimine et sapientia potestatis (Comportamento e saggezza del podestà)*. Lodi: Archivio Storico Lodigiano, 1998.
- Real Academia de la Historia. *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio. Tomo II*. Madrid: Ediciones Atlas, 1972 [1807].
- Ruiz García, Elisa. "Saber de oídas: *De doctrina mensae*." *Memorabilia* 16 (2014): 1-60.

*2. Estudios secundarios y otras ediciones*

- Alvar Nuño, Guillermo. "La pervivencia de Cicerón en la Edad Media." En Elisa Borsari & Guillermo Alvar Nuño eds. *Tradición clásica y literatura medieval*. San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2021. 137-189.
- Bagge, Sverre. "Ideology and mentalities." En Knut Helle ed., *The Cambridge History of Scandinavia. Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 465-486.
- Balbino Martín, José Morán. *Obras de San Agustín. Tomo XV. De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto, Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- Bartlett, Robert. *England Under the Norman and Angevin Kings*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

- Bejczy, István P. *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden/Boston: Brill, 2011.
- Bolton, Timothy. *The Empire of Cnut the Great. Conquest and the Consolidation of Power in Northern Europe in the Early Eleventh Century*. Leiden/Boston: Brill, 2009.
- Briggs, Charles F. *Giles of Rome's De regimine principum. Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275-c. 1525*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Castillo, Carmen. "La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de San Ambrosio." *Anuario Filosófico* 34 (2001): 297-322.
- CUERMA. *Banquets et manières de table au Moyen Âge*. Aix-en-Provence: Université Université de Provence, 1996.
- Clanchy, Michael T. *From Memory to Written Record. England 1066-1307*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2013.
- Díez Yáñez, María. *Aristóteles en el siglo XV: una ética para príncipes. Liberalidad, magnificencia y magnanimidad*. Oxford: Peter Lang, 2020.
- . "Aristotelismo medieval y aristotelismo hispánico." En Elisa Borsari & Guillermo Alvar Nuño. *Tradición clásica y literatura medieval*. San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2021. 45-90.
- Dunbabin, Katherine M. D. *The Roman Banquet. Images of Conviviality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Effros, Bonnie. *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*. London: Palgrave Macmillan, 2002.
- Elias, Norbert. *The Civilising Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Hoboken (New Jersey): Blackwell Publishing, 2000 [1936].
- Colish, Marcia L. "«Habitus» revisited: a reply to Cary Nederman." *Traditio* 48 (1993): 77-92.
- Friis-Jensen, Karsten & Fisher, Peter. *Saxo Grammaticus. Volume I. Gesta Danorum*. Oxford: Clarendon Press, 2015.
- García Pinilla, Ignacio. *Cicerón. Los deberes*. Madrid: Gredos, 2014.
- Gómez Redondo, Fernando. *Historia de la prosa medieval castellana. II. El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Green, William M. "Hugo of St Victor *De tribus maximis circumstantiis gestorum*." *Speculum* 18/4 (1943): 484-493.
- Grignon, Claude. "Commensality and Social Morphology: An Essay of Typology." En Peter Scholliers ed. *Food, Drink and Identity. Cooking, Eating and Drinking in Europe Since the Middle Ages*. Oxford/New York: Berg, 2001. 23-33.
- Grimm, Veronika E. *From Feasting to Fasting. Attitudes to Food in Late Antiquity*. London/New York: Routledge, 1996.
- Haro Cortés, Marta. "«Et non andedes tras vuestra voluntad en comer ni en beber ni en fornicio». De gula y lujuria en la literatura sapiencial." En Nelly Labère ed. *Être à table au Moyen Âge*. Madrid: Casa de Velázquez, 2010. 51-62.
- Jaeger, C. Stephen. *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals 939-1210*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- . *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Lauriou, Bruno. *Manger au Moyen Âge*. Paris: Pluriel, 2013.
- Maund, Kari L. "«A Turmoil of Warring Princes»: Political Leadership in Ninth-century Denmark." *The Haskins Society Journal* 6 (1994): 29-48.

- Minnis, Alastair. *Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988 [1984].
- Montanari, Massimo. *Alimentazione e cultura nel Medioevo*. Bari: Laterza, 1992 [1988].
- Nederman, Cary J. "Nature, ethics, and the doctrine of 'habitus': Aristotelian moral psychology in the twelfth century." *Traditio* 45 (1989-1990): 87-110.
- Neill, Bronwen. "Towards defining a Christian culture: The Christian transformation of classical culture." En Augustine Casiday & Frederick W. Norris eds. *Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600. Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 317-342.
- Orrman, Eljas. "Church and society." En Knut Helle ed. *The Cambridge History of Scandinavia. Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 421-462.
- Piponnier, Françoise. "Du feu à la table : archéologie de l'équipement de bouche à la fin du Moyen Âge." En Jean-Louis Flandrin & Massimo Montanari. *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard, 1996. 525-536.
- Ramos-Lissón, Domingo. *Ambrosio de Milán. Los deberes*. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
- Riché, Pierre. *Daily Life in the World of Charlemagne*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978 [1973].
- Rodríguez, Ana. "De rebus Hispaniae frente a la Crónica latina de los reyes de Castilla: virtudes regias y reciprocidad política en Castilla y León en la primera mitad del siglo XIII." *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 26 (2003): 133-149.
- Rodríguez de la Peña, Manuel Alejandro. "Rex strenuus valde litteratus: Strength and Wisdom as Royal Virtues in Medieval Spain (1085-1284)." En István P. Bejczy & Cary J. Nederman eds. *Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500*. Turnhout: Brepols, 2007. 33-50.
- Romagnoli, Daniela. "Guarda non sii vilan: Les bonnes manières à table." En Jean-Louis Flandrin & Massimo Montanari. *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard, 1996. 511-523.
- Sawyer, Peter. "Scandinavia in the eleventh and twelfth centuries." En David Luscombe & Jonathan Riley-Smith. *The New Cambridge Medieval History. Volume 4/2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006 [2004]. 290-303.
- Sawyer, Birgit & Sawyer, Peter. "Scandinavia enters Christian Europe." En Knut Helle ed., *The Cambridge History of Scandinavia. Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press (2003): 147-159.
- Scaglione, Aldo. *Knights at Court. Courtliness, Chivalry and Courtesy from Ottonian Germany to the Italian Renaissance*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Schmitt, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident Médiéval*. Paris: Gallimard, 1990.
- Testard, Maurice. *Saint Ambroise. Les devoirs. Livre I*. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1984.
- Van Dam, Raymond. "Bishops and Society." En Augustine Casiday & Frederick W. Norris eds., *Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600. Volume 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 343-366.
- Wallace-Hadrill, Andrew. "The Emperor and His Virtues." *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 30/3 (1981): 298-323.
- . "Between Citizen and King." *The Journal of Roman Studies* 72 (1982): 32-48.
- Ward, John O. "From marginal gloss to catena commentary: the eleventh-century origins of a rhetorical tradition in the medieval West." *Parergon* 13/2 (1996): 109-120.

- Whelan, Fiona. *The Making of Manners and Morals in Twelfth-Century England. The Book of the Civilised Man*. Abingdon: Routledge, 2017.
- Whelan, Fiona, Spenser, Olivia & Petrizzo, Francesca. *The Book of the Civilised Man. An English Translation of the Urbanus Magnus of Daniel of Beccles*. Abingdon: Routledge, 2019.