

# Embriagueces medievales: vinos, dioses e intermediarias

JEANNE RAIMOND

Instituto Internacional de Sociocrítica

---

**Medieval drunkenness: wines, gods and intermediaries.**

---

## Abstract

While medieval society considers the consumption of wine to be healthy and necessary, its benefits are rarely mentioned in some of the most popular contemporary artistic productions such as, the works of Gonzalo de Berceo and Alfonso X the Wise, in which the scarce presence of drunkenness and the serenity of the narration are striking. The quadernal texts of Gonzalo de Berceo, permeated by clerical discourse, present a serene exposition of the events and radical proposals for resolving the scandal evoked, while those of the monarch, examples of "courtly poetry of the divine", propose a different range of events and solutions. These works, framed between the writing of Beatus's commentaries with their tremendous affirmations on sin, the goliardic expression and that of the "Reason of Love or the denial of water and wine", are situated at the confluence of several currents of powerful texts of a religious or pagan nature. They are contemporary with the emergence of a freer writing, that which comes from the pen of other intellectuals, the archpriests... We will try to show how this convergence has moulded the body of literary expression on which we have focused our study.

**Key words:** Marial literature. 13th Century Wine. Gods. Intermediaries.

---

## Resumen

Mientras la sociedad medieval considera el consumo de vino como saludable y necesario, poquíssimas veces se menta su beneficio en unas de las producciones artísticas contemporáneas más divulgadas, las obras de Gonzalo de Berceo y de Alfonso X el Sabio, en las que llaman la atención la escasa presencia de la embriaguez y la serenidad de la narración. Los textos en cuaderna vía de Gonzalo de Berceo, penetrados del discurso clerical, presentan una exposición serena de los hechos, a la vez que unas propuestas radicales de resolución del escándalo evocado, mientras los del monarca, ejemplos de «poesía cortés a lo divino», proponen un abanico distinto de acontecimientos y de soluciones. Dichas obras, enmarcadas entre la redacción de los comentarios de Beato con sus tremendas afirmaciones sobre el pecado, la expresión goliardesca y la de la «Razón de Amor o el denuesto del agua y el vino». Situadas en la confluencia de varias corrientes de potentes textos de índole religiosa o pagana, son contemporáneas de la eclosión de una escritura más libre, la que sale de la pluma de otros intelectuales, los arciprestes... Intentaremos mostrar cómo esta convergencia ha moldeado el acervo de la expresión literaria sobre la que hemos centrado nuestro estudio.

**Palabras clave:** Literatura marial. Siglo XIII. Vino. Dioses. Intermediarias.

---

ISSN. 1137-4802. pp. 41-50

En unos textos que reivindican la fidelidad y la sumisión a Dios e idéntica veneración de la Virgen, se expresa discretamente la existencia de

una práctica a la vez pecaminosa y sana, la de la ingesta de vino cuya concepción estudiaré a partir de dos textos: Los *Milagros de Santa María* de Gonzalo de Berceo, obra en cuaderna vía, dedicada muy a menudo a «Amigos y vasallos de Dios omnipotent» o a «Señores e amigos» y las *Cantigas de Santa María*, dirigidas al entorno cortesano del monarca Alfonso X y que presentan una multitud de formas métricas. El que ambas obras ofrezcan pocos textos sobre el vino no las hace menos significativas, por ser obras de pastores de su pueblo –rey y sacerdote– y sería excesivo distinguir los textos en cuanto a su legitimidad en un discurso religioso que oscila entre la predicación y la exaltación de la madre de Dios.

Veremos cómo, en ambos casos, el matizado sentido del fluir del tiempo no impide su reproducción; cuando Dios cambia el agua en vino, la actualización del milagro no hace sino instalarlo en la duración y la cotidianidad, es decir legitimarlo. Así, mientras una de las características del pensamiento cortés es la preponderancia del presente, la que permite la reactividad de la tradición absorbida y renovada en los relatos similares al de las bodas de Caná, la didáctica literatura eclesial no se aparta de las referencias bíblicas como normas sempiternas: el anonimato de los protagonistas de los *Milagros*, la ausencia de precisión temporal, descartan la posibilidad de una evolución, compensada por la permanencia.

El espacio más asequible de la presencia del vino en Berceo, es el de las *Vidas* de santos en las que aparece el vino como una medicina o un alimento sano para comunidades religiosas en el *Poema de Santa Oria*, la *Vida de San Millán* y la *Vida de Santo Domingo*. Resuena entonces la voz del predicador dirigiéndose a su grey, con humor, hasta diría que con complacencia en la afirmación de su propia sencillez cuando sugiere, para celebrar su propia dedicación al culto de los santos:

«Bien valdrá como creo  
un vaso de bon vino»

Pero esta forma de abordar la alabanza del vino, alimento y sustento de las mejores familias (las de los santos, por ejemplo, la de San Millán), es reservada a la descripción de lo cotidiano. Se encuentran referencias precisas, o que se consideran como fidedignas, en las *Vidas*, (de Santo Domingo y sus padres, se dice por ejemplo que «la cepa era buena,

engendró buen sarmiento»), Vidas pues que aluden a viñedos y a un consumo generalmente moderado e higiénico del vino que saciaba la sed de monjes que cuidaban del campo<sup>1</sup>.

Entre los textos del siglo que presentan cierta aceptación institucional del vino como brebaje sano, no caben ni la menor contaminación de la abundante expresión goliardesca, con su exaltación jocunda del exceso de consumo del vino, ni su reprensión. Desde el siglo XI hasta el XIII, los goliardos, con su imagen de intelectuales eclesiásticos y jóvenes provocadores, mostraron y siguieron una ruta divergente, condenados por cazurros, como por sembrar el desamparo entre los religiosos, con sus odas al vino y su exaltación del amor carnal<sup>2</sup>. Su celebración del vino se presentaba como expresión de un anticonformismo juvenil e intelectual frente a una iglesia que no podría referirse ni a la fiesta, como lo hacen las *Carmina Burana*, ni a la Rueda de la Fortuna sin pecar. Circulaba también por entonces el texto de la *Razón de Amor*, cuyo apéndice es una larga *Disputa del Agua y el Vino* en la que declara el vino «Yo soy dios, y así lo dice Nasón; todos reciben la sabiduría de mí; si los maestros no me beben, de nada valdrían ni acudirían a ellos los estudiantes». Ni en *El sacrificio de la Misa*, se alude a la opción goliardesca por el sarcasmo y la chanza.

En esta obra el tono cambia, en particular en una larga exhortación a una piedad estricta, a partir de la rememoración de las palabras pronunciadas por Cristo en el momento de compartir el pan y el vino en la Cena<sup>3</sup>. El texto constituye una tremenda advertencia a los que ignorarían que Cristo dio su vida por ellos y que olvidaron las palabras de la Cena. Otro fenómeno confirma la identidad del vino con la sangre de Cristo: es la escena de la Misa de San Gregorio (siglo VI), —conocemos las futuras representaciones del *Varón de Dolores*—, una como respuesta tremendista a los que duden de la transustanciación<sup>4</sup>. Su divulgación en el siglo XIII en la predicación y en la *Leyenda dorada* se relaciona con la lucha contra la herejía, y pasa por las representaciones de Cristo desde cuyo busto van chorros de sangre a inundar los altares. Berceo también conoce los escritos veterotestamentarios y sus diversas conminaciones<sup>5</sup>. Sabe que Noé, el primero que

1 Nos dicen lo historiadores que se reconstituyó a partir del siglo IX el viñedo riojano, que había sufrido la invasión árabe. La posesión y explotación de la vid constituía entonces un recurso fructuoso para los monasterios en los que se consumía el vino en las tres comidas. Se despliega en cantidad de representaciones medievales, románicas y anteriores, toda una exposición de las tareas relacionadas con el trabajo de la vid, sea en calendarios —Cripta de san Isidoro—, sea en representaciones bíblicas o apocalípticas. Su multiplicidad dice bien la omnipresencia de Dios en cuyas viñas se afanan los campesinos. Si abundan las representaciones de la uva, del trabajo de la vid, en las obras medievales, tanto en pergaminos como en la piedra, cabe, no obstante, considerar la distancia que puede haber entre tal representación y la vivencia auténtica de los trabajadores de la vid.

2 Sus textos forman parte de un patrimonio europeo, recuperado hacia 1225 por las instituciones universitarias, entre ellos el famoso «In taberna Quando Sumus»: «In taberna quando sumus, / non curamus quid sit humus, / sed ad ludum properamus, / cui semper insudamus. / Quid agatur in taberna / ubi nummus est pincer-na, / hoc est opus ut queratur, / si quid loquar, audiatur».

3 Palabras referidas en Mateo, (26,27-28): «Y tomando una copa y habiendo dado gracias, se la dio diciendo: Bebed todos de ella, porque esto es mi sangre del nuevo pacto, que será derramada para el perdón de los pecados», en Marcos, (14,23-24): «Y tomando una copa después de dar gracias se la dio a ellos y todos bebieron de ella. Y les dijo: Esto es mi sangre del nuevo pacto, que será derramada por muchos», en Lucas, (22, 20): «De la misma manera tomó la copa después de haber cenado, diciendo: Esta copa es el nuevo pacto de mi sangre que será derramada por vosotros».

4 Frente a San Gregorio, papa de la segunda mitad del siglo VI

(540-604), preso de la duda, la sangre de Cristo se derrama desde sus estigmas para caer en el cáliz. La leyenda se hace patente a finales del siglo XIII (Jacobo de Vorágine, *Leyenda dorada*, 1264), popularizada a partir de finales del siglo XIV se conoció por vía de un icono en el que aparece la imagen de Cristo *Varón de Dolores*. (cf. por ejemplo: Maestro de la Leyenda de Santa Catalina, Tabla izquierda del Tríptico de la Virgen, siglo XV, Granada, Capilla Real).

5 Entre otros textos: *Levítico*, (10,9): "No beberéis vino ni licor, tú ni tus hijos contigo". *Números*, (15,5): "Tú prepararás vino para la libación, un cuarto de un han con el holocausto o para el sacrificio, por cada cordero". *Proverbios*, (3, 9-10): "Honra al Señor con tus bienes y con las primicias de todos tus frutos; entonces tus graneros se llenarán con abundancia y tus lagares revisarán de vino". *Jeremías*, (31,12): "Vendrán y gritarán de júbilo en lo alto de Sión, y radiarán e gozo por la bondad del Señor: por el grano, por el vino y por el aceite...". *Joel*, (3,3): "También echaron suertes sobre mi pueblo, cambiaron un niño por una ramera y vendieron una niña por vino, para poder beber". *Oseas*, (7,13-15): "En la fiesta de nuestro rey, los príncipes se enfermaron por el calor del vino..."

6 *Eclesiástico* 19, (1-2 y 31, 30-42). «El dado a la embriaguez jamás se hace rico; el que desprecia lo poco, poco a poco se precipitará. El vino y las mujeres extravían a los sensatos...No te hagas el valiente con el vino, porque a muchos perdió la bebida. La fragua templó la obra del herrero, y el vino, el corazón de los arrogantes pendenciosos. El vino fortalece si se bebe con moderación». «Dolor de cabeza y amargura e ignominia es el vino bebido con exceso en la excitación de una disputa. La embriaguez excita la razón y hace tropezar, quita las fuerzas y añade heridas».

7 *Apocalipsis* 17. Condenación de la Gran Ramera: «Vino entonces uno de los siete ángeles que tenían las siete copas, y habló conmigo diciéndome: Ven acá, y te mostraré

«comenzó a labrar la tierra y plantó una viña. Bebió de su vino, y se embriagó, y quedó desnudo en medio de su tienda», (Génesis 9, 20-21), y Lot, (Génesis, 19, 30-36. 10), ambos condenados rotundamente por el Eclesiástico, perdieron su autoridad, su dignidad, y con ellas la clemencia de Dios por su falta de templanza<sup>6</sup>. De allí la puesta en guardia permanente.

El título de esta comunicación habla de intermediarias porque, en los textos de ambos autores, son las mujeres, las del mundo, las del cielo, las del Apocalipsis, las que emborrachan, o sirven, o libran del vino. Así se identifica un primero motivo espantoso, el de la Mujer o Gran Ramera del Apocalipsis, la que hace que vino y sangre lleguen a confundirse, motivo cuyas imágenes son fácilmente legibles con la sola representación de la culpable y de unos cuantos secuaces<sup>7</sup>. La Gran Ramera, la que «ha bebido con los reyes de la tierra [que la rodean] el vino de la fornicación» (Apo.17) suele ocupar el centro de la imagen en numerosos Beatos, entre los cuales el llamado *Beato de Silos* cuyo acceso por Gonzalo de Berceo es patente, la gran Meretriz se encuentra representada de pie, como se representaba a los califas abasíes. Sobre su cabeza una luna, si no la designa, por lo menos sugiere una relación con el islam, lo mismo que la forma de la copa que sostiene<sup>8</sup>. La sencillez de una exposición tan potente le ahorra al lector cualquier duda sobre la contaminación de una representación privilegiada con la condena implícita de su entorno. La asimilación del vino con la sangre de Cristo, y a la vez con el desenfreno y la corrupción evocados, hace su consumo problemático. La extensión del campo de referencia en el texto de Berceo subraya la preponderancia de la ausencia de hitos temporales en los que fijarse fuera del tiempo divino y de sus creaciones. Tendría que ser el del cristiano un tiempo a-histórico, diferente del que va moldeando la relación real al mundo.

Muy distinta es la referencia cortés a los evangelios (se habla de «cortesía a lo divino» para calificar la postura autorial en las CSM). Lo que se exalta en las *Cantigas* es la benevolencia, el amparo; se pasa a un momento de la fe menos angustiado, se confunden la protección de lo cotidiano y lo sagrado. El vino se

ha vuelto bebida de diosas prudentes, ni excesivas ni violentas, y no falta la localización geográfica de los hechos. Lo que sí suele faltar es una conclusión duramente moralizadora. La divinidad, o su calco femenino, comparte o favorece la sencilla satisfacción de su pueblo, un pueblo numeroso y diverso, pueblo de jueces, de monjes, de campesinos. Está ausente la mujer incontinente, presa de la bebida, la misma que cortó, comió y propuso la manzana, esta misma que vaga por los textos goliardescos de todo tipo. En la obra alfonsí ninguna alusión a prácticas sociales delictuosas del siglo relacionadas con la embriaguez y la prostitución, tales como las que se encuentran en unos versos de la *Vida de santa María Egipcíaca*, en su versión castellana. La Egipcíaca, joven «desnaturada» no teme ni su propia muerte ni la ajena, ni manifiesta el menor sentido religioso, ni considera a la autoridad. Soberana de sus amantes, dueña de sus depravaciones, mantiene su mesa y su ebriedad:

«e pora fer todo su vicio,  
los mantenie a grant deliçio  
En beber e en comer e follía,  
cuidaba noche e día.» (v.162-165)

En los cuatrocientos textos que componen las *Cantigas de Santa María* se le concede al vino poco espacio, lo mismo dentro de la profusa representación iconográfica que acompaña los textos: algunas copas sobre las mesas, pero ninguna señal de consumo excesivo<sup>9</sup>. El vino es un alimento cotidiano, es el de un juez (cantiga 119), lo compran romeros de Rocamador (cantiga 159), lo produce un campesino «assaz pobr'» (cantiga 161), y salva la viña del granizo una imagen de María oportunamente colocada entre las vides (cantiga 67). Nada pues que sugiera desconfianza hacia el brebaje. Solo se alude una vez a un hombre que bebe en exceso (cantiga 76). Otro vino, cargado de santidad, es el vino de misa que un buen monje derrite sobre la casulla blanca del abad, tan rojo y tan espeso que se podía confundir con sangre. El monje pide auxilio a María y la casulla se vuelve más blanca que nunca (cantiga 73). Se relaciona pues la presencia del vino con algo positivo, hasta lo reparte un «ome boo» entre los pobres «pan, vin' e carn'e pescad' a todos dava» (cantiga 67, v 18). Una

la sentencia contra la gran ramera, la que está sentada sobre muchas aguas; <sup>2</sup>con la cual han fornicado los reyes de la tierra, y los moradores de la tierra se han embriagado con el vino de su fornicación.<sup>3</sup> Y me llevó en el Espíritu al desierto; y vi a una mujer sentada sobre una bestia escarlata llena de nombres de blasfemia, que tenía siete cabezas y diez cuernos.<sup>4</sup> Y la mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, y adornada de oro, de piedras preciosas y de perlas, y tenía en la mano un cáliz de oro lleno de abominaciones y de la inmundicia de su fornicación;<sup>5</sup> y en su frente un nombre escrito, un misterio: Babilonia la Grande, la madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra. <sup>6</sup>Vi a la mujer ebria de la sangre de los santos, y de la sangre de los mártires de Jesús; y cuando la vi, quedé asombrado con gran asombro.

<sup>8</sup> En los monasterios de San Millán de la Cogolla y de Santo Domingo de Silos, Berceo pudo consultar entre otros el códice del *Beato de Liébana*, f. 182v, La gran Meretriz de Babilonia y los reyes de la tierra.

<sup>9</sup> Cantiga 23: viñeta 6, cantiga 138: viñeta 2, cantiga 47: viñeta 5, cantiga 47: primera viñeta, cantiga 67: viñetas 5 y 6.

vez sólo puede mentarse de forma negativa: en la cantiga 76, v15-17, sabemos de «un mui mentiral que ena taberna bebeu».

En la presentación de ambas formas de evocar el consumo del vino se expresa una noción del tiempo que evoluciona con las superposiciones, así como con la evolución de un marco, siendo el más importante, y por eso totalmente asimilado, el del evangelio. Veremos cómo, impregnados de esta concepción de la serenidad del amor marial, los textos alfonsíes de las reiteraciones del milagro de Caná significan la permanencia divina, así como la de la intermediaria, implicando reacciones distintas de personajes distintos. El protagonismo marial se borra a favor del futuro, los dioses -o la diosa- obran por la felicidad de los fieles.

El tiempo de Berceo, tiempo estático del convento, contrasta con el ambiente de las *Cantigas*, hasta en las versiones de la historia de «El monje borracho», (Milagro 20 y cantiga 47). En este caso la tentación del vino es obra del diablo. Como en la mayoría de los casos será la Virgen la que libre del peligro al monjito que se emborracha, diría que casi sin querer. El gusto por el vino es una locura, releva de lo irreflexivo: «sin mesura...issió de su cordura» (v. 463, bc) «Andava estordido» (464 b), lo que no le impide seguir venerando a la Virgen ni cumpliendo con sus obligaciones de monje. Los enemigos con los que se va a enfrentar son salvajes disfraces del demonio que siembran el terror: el toro primero (v. 466), amenazado por el manto de la Virgen, luego el perro salvaje y el león al que María muele a palos e insulta Interviene también Dios Padre, haciendo que se respete la sagrada jerarquía. Ante tales asaltos el monje, ya preso de un sentimiento de culpabilidad, «maldicié al Pecado».

La forma misma de las *Cantigas* reales introduce la benevolencia marial desde el refrán que inaugura el poema sobre el mismo tema el «Santa maría, Strela do día mostra nos via pera Deus e nos guía» (cantiga 47). Tres estrofas de este texto presentan la malicia del diablo, y las siguientes, sus trampas. Disfrazado primero de toro bravo, al que la Virgen espanta, aparece luego como un ser delgado, feo, peludo y negro... y otra vez como un león al que la Virgen pega una vez más. La caída es muy sencilla con esta recomendación al monjito: «Oy mais te guarda e non seas malvaz» (v 45). La primera viñeta que ilustra esta cantiga 47 titulada «Como o deo fe a un

*monge beber tanto vynno que sse embriagou*» había presentado al monje que bebe solo frente a una estantería, más tranquilo no podía estar... Entre los contrastes entre ambos textos notamos la diferencia de su extensión: quinientos versos para el de Berceo y sesenta y cuatro para el alfonsí. Vemos también que la enunciación, en el texto berceano es puramente pedagógica; la cuaterna vía no admite fantasías. La obra alfonsí más bien justifica, legítima, una potencia que se sugiere como compartida. Otra vez encontramos la paulatina instalación de tiempos nuevos.

Y es que la noción de la historia que tiene el letrado Berceo se basa sobre una visión más parcial de un pasado más extenso. Lo entendemos si consideramos parte de su «bagaje» cultural, es decir su conocimiento del texto del Apocalipsis o mejor dicho del de los Beatos que, en su inmenso recorrido temporal abarca varios textos veterotestamentarios. Amparado por los textos sagrados cuya preminencia defiende, el monasterio está en lucha contra el mundo, se abstrae, aun cuando los monjes tienen una cultura por entonces enciclopédica. Llama la atención el que sea el monje quien sigue condenando la embriaguez y el rey el que renueva el recuerdo del milagro marial o crístico. La inversión de los papeles subraya una vez más lo que se estableció en un congreso sobre la representación: la progresiva usurpación del papel de docente, de «passeur» por el monarca, exalta su potencia, su aptitud a cierto magisterio.

Frente a la impregnación del texto berceano por el miedo, el texto real parece ligero, parece vuelto –lo que es– hacia lo real cotidiano de un pueblo amado de Dios y de su rey, así se presentan dos formas de proporcionar vino: la de los que lo venden –a ribaldos y juglares (cantiga 38)– y la de las mujeres honradas. Las *Cantigas* presentan dos versiones del tema de las Bodas de Caná, adaptándolo a su propio tiempo. Así, por la reactivación de un texto evangélico, se sugiere entonces un futuro eterno: hay alegría, verbena, satisfacción del rey. Lo cotidiano ha entrado en las obras que no descartan la posibilidad de una vida con Dios entre los más ordinarios de sus fieles. Se hace de las Bodas de Caná un acontecimiento contemporáneo, casi familiar, que puede repetirse hasta ser objeto de dos textos distintos. La gestión del evangelio de Caná en las CSM (cantiga 23) distorsiona la versión original del de Juan (2, 11) en el que se narra el primer milagro de Cristo y en el que María apenas es intermediaria.

En la cantiga 23, viene a ser una mujer del pueblo la que se le sustituye en el papel de «suplicante». Siente una dueña de Bretaña mucha vergüenza por no poder acoger al rey como se debe, por no honrarle con «bon vino» del que no queda casi nada en su casa. En ausencia de cualquier vecino que pueda ayudarla, la mujer, devota de la Virgen lamenta no tener la posibilidad de comprar este vino «se no fosse pola Madre do Vell'e Menio» (cantiga 23, v 20-24) a la que va a rezar en la iglesia.

La Virgen se encuentra, si no divinizada, completamente responsable del milagro como lo proclama el estribillo:

«Como Deus fez vyo d'agua [...] ben assi depois sa Madr'acrecentou o vynno»

Otra cantiga, la 351, retoma la misma forma del milagro de abastecimiento de vino por la intercesión mariana, esta vez en una romería. Estamos en agosto, y los vecinos de la aldea traen pan y vino bastante para compartirlos. La fiesta supone luchas, chistes y «correr vacas», pero, mientras queda comida, se quedan sin vino los lugareños y no piensan en recurrir sino a la Virgen. Si el discurso evangélico ha sido algo borrado, también se puede considerar como extendido, compartido, hasta con la presencia del «omne boo» que propone

«Vaamos catar a cuba e tiremo-ll'o tapon mais de ffond'e per ventura pod'y algun pouc'aver» (v 37-38)

La cuba se encuentra llena, lo que desencadena bendiciones a la Virgen que no se nos detallan (v 43). Todo aquello desemboca en una exaltación alegre. El vino es excelente

«e beveron daquel vyo e juraron en mentir que nunca atal beveran» (v 45-48)

La exaltación es tal que, tras algo parecido a la salida del infierno –«os que choravan començaron de ryir»–, se lograron curaciones de enfermos que bebieron aquel vino milagroso.

Si han quedado cambiados los términos del ambiente evangélico si ha parecido olvidado o más bien borrado, también se puede considerar como extendido. La bondad compartida encuentra su lugar de expresión



y de acción en un mundo suavizado por la absoluta fe en la benevolencia marial, que proporciona un vino que no emborracha. Con la cortesía «a lo divino» lo cotidiano del milagro de Caná de las *Cantigas* ha entrado en las obras que no descartan la posibilidad de una vida con Dios entre los más ordinarios de sus fieles. Se ha hecho de las bodas de Caná un acontecimiento contemporáneo, haciendo más nítida la imagen de la intercesora, tan benefactora como beneficiaria del amor divino. Una evolución que se ve cumpliendo en los escritos de san Bernardo que habla de María como de «nuestra abogada», santo cuya cercanía o influencia se nota tanto en la temática marial como en la forma de su expresión, y hasta en la elaboración de las miniaturas que ilustran las cantigas, siendo María esencialmente aquel *Acueductus* que no sólo derrama la leche de su pecho sino que conduce a la serenidad, al perdón y a este contento de lo cotidiano así dignificado, santificado, por su intervención.

El estudio de estos textos, en los que el ejercicio de la fe retoma o proyecta experiencias «consagradas», sugiere como un paso hacia una curiosidad por las distintas aprensiones del tiempo manifestadas por los dos textos evocados.

### Bibliografía

ACEVEDO MOLINA, M. (2012): «Las labores de las viñas a través de las imágenes de Beatos y calendarios hispánicos entre los siglos X y XIII», *Revista Chilena de Estudios Medievales*, N° 2, julio-diciembre 2012, 31-54, ISSN 0719-2215 2012, Centro de Estudios Medievales, Universidad Gabriela Mistral cem@ugm.cl.

ANCOS, P. (2017): *Viñas, vides, uvas y vino en los poemas en cuaderna vía del siglo XIII*. Universidad de Wisconsin-Madison, Lemir 21.

BASCHET, J. (2008): *L'iconographie médiévale*, Éditions Gallimard.

CASTINEIRAS, M. (1996): *El calendario medieval hispano: textos e imágenes* (s. XI- XIV), Salamanca, Junta de Castilla y León.

CASTINEIRAS, M. (2004): "Et Labora: los trabajos y los días en la iconografía románica", *Vida y muerte en el monasterio románico*, ed. José Ángel García Cortázar, Aguilar de Campo, Fundación Santa María La Real, 63-84.

DE LAS HERAS, M. (1995): "La vitivinicultura altomedieval riojana y la miniatura mozárabe", *Berceo*, 129, 97-112.

DELUMEAU, J. (1983) *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII-XVIII siècles*, Paris: Fayard.

GOUREVITCH, A. J. (1983): *Les catégories de la culture médiévale*, prol. de Georges Duby, Paris: Gallimard.

LE GOFF, J. (1985): *Los intelectuales en la Edad Media*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Paidós, 1993 (1985).

MARTÍN RODRÍGUEZ, J. L. (2002): *Vino y cultura en la Edad Media*, Centro de la UNED de Zamora, Zamora.

MIKUS, J. *Le sang et le lait dans l'image médiévale*, / Jure Mikuž.-El. knjiga. Ljubljana: Založba ZRC, 2013.-(Opera Instituti Artis Historiae) Način dostopa (URL): <http://zalozba.zrc-sazu.si/p/U01>. ISBN 978-961-254-484-3 (pdf) 268792576.

POZA YAGUE, M. (2009): «La Misa de San Gregorio. Algunas reflexiones sobre los precedentes ideológicos de una exitosa iconografía bajomedieval», *Claruscuro*, Centro Virtual Cervantes.

RODRIGO- ESTEVAN, M. L.( 2013): «El consumo de vinos en la Baja Edad Media» en *La alimentación en la Corona de Aragón (siglos XIV-XV)* , Actas del simposio organizado por la Academia Aragonesa de Gastronomía..., que tuvo lugar en el antiguo salón de plenos de la Diputación de Zaragoza, durante los días 23 y 24 de marzo de 2012, coord. por Manuel Santiago García Guatas, Elena Piedrafita Pérez, Juan Barbacil, 2013, ISBN 978-84-9911-242-8, págs. 101-134.

ROSAL NADALES, M. L. (2004): «La mujer y el vino en la literatura: historia de un desencuentro» Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes, ISSN 0034-060X, VOL. 83, n° 146, págs. 321-332.

SELA DEL POZO COLL, P. «La devoción a la hostia consagrada en la Baja Edad Media castellana: Fuentes textuales, materiales e iconográficas para su estudio», Universidad Complutense de Madrid. Departamento de Historia del Arte I (Medieval) seladelpozo@gmail.com.

VORÁGINE, S. de la, [c.1264], *La leyenda dorada*, Alianza Editorial, Madrid 1987.