

ACTAS DEL VI CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL

(Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)

Edición a cargo de
José Manuel Lucía Megías

TOMO II



Servicio de Publicaciones
Universidad de Alcalá

1997

Quedan reservados todos los derechos, ni parte ni la totalidad de este libro puede ser reproducido por cualquier medio, ya sea mecánico o electrónico, sin el permiso de los editores.

Comité Organizador:

Carlos ALVAR
María del Carmen FERNÁNDEZ LÓPEZ
Sonia GARZA
José Manuel LUCÍA MEGÍAS
Joaquín RUBIO TOVAR
Pedro SÁNCHEZ-PRIETO BORJA
María Jesús TORRENS

En la edición de *Las Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* han colaborado Pedro Sánchez-Prieto Borja, Joaquín Rubio Tovar, M.^a Carmen Fernández López, M.^a Jesús Torrens y Paciencia Talaya.

© Anónimas y colectivas
© Universidad Alcalá
Servicio de Publicaciones

I.S.B.N. (Obra completa): 84-8138-207-8
I.S.B.N.: (Tomo II): 84-8138-209-4

Depósito Legal: M-29892-1997

Imprime: Nuevo Siglo, S.L.

PHILOCAPTIO Y TEORÍAS AMOROSAS DEL XV EN LA CRÓNICA SARRACINA DE PEDRO DEL CORRAL

Enrique Turpin

Universidad Autónoma de Barcelona

A pesar de todos los males y todas las desgracias,
siempre buscamos querer y ser queridos. El amor es
lo más cercano, en esta tierra, a la beatitud
de los bienaventurados
Octavio Paz, *La llama doble*.

Para Elena

Introducción

En torno al año 1430¹, Pedro del Corral, hermano menor del conde de Ribadeo Rodrigo de Villandrando, según noticia de Fernando del Pulgar en sus *Claros varones de Castilla*², compuso una extensa narración que pretendía ser una crónica de la historia de España desde sus inicios hasta comienzos del siglo xv. Sin embargo, la obra se convierte casi exclusivamente en la narración de los hechos del rey don Rodrigo y de la pérdida de España. De hecho, la *Crónica Sarracina* también es conocida por *Crónica*

¹ La datación tradicional de R. Menéndez Pidal (1430) que desmiente a Menéndez Pelayo y a Amador de los Ríos (anterior a 1404) parece confirmarse con las nuevas argumentaciones de Derek C. Carr que demuestran que necesariamente tuvo que escribirse antes del 15 de diciembre de 1434, fecha de la muerte de Enrique de Villena, pues en *La Epístola que envió don Enrique de Villena a Suero de Quiñones* alude a un suceso narrado en los capítulos CCL y CCLII de la primera parte de nuestra obra. Véase a este propósito su artículo, «*La epístola que envió Don Enrique de Villena a Suero de Quiñones* y la fecha de la *Crónica Sarracina* de Pedro del Corral», en *University of British Columbia Hispanic Studies*, ed. de Harold Livermore, Tamesis Books, Londres, 1974, pp. 1-18.

² Ed. de Robert B. Tate, Madrid, Taurus, 1985, p. 109.

del Rey Don Rodrigo con la destruyçion de España, en la que su autor dilata la historia del último rey goda hasta el punto de convertirla en una verdadera novela histórica; en un libro de caballerías de fantasía desbordada y escaso valor histórico, por lo que Fernán Pérez de Guzmán la tachó en su prólogo a las *Generaciones y semblanzas* de «trufa o mentira paladina»³. Los tres puntos capitales que abarca la leyenda del rey Rodrigo son sus amores con la Cava, la invasión musulmana a raíz de la entrada del monarca en la Cueva de Hércules y, finalmente, su penitencia después de la pérdida de España. Tan sólo este último punto tiene su origen en la tradición cristiana; los otros dos pasaron de las crónicas árabes (Aben-Habib, Aben Abdelháquem o, por supuesto, Ahmed Ar-Rasi, que no es otro que el autor de la *Crónica del moro Rasis*) a las posteriores. Aquí se analizará los capítulos que corresponden a los amores del rey Don Rodrigo con la Cava, episodio que suministrará buena parte de los materiales reelaborados en el ciclo romanceril de don Rodrigo y será punto de partida para obras posteriores que revitalizarán la leyenda, comprendida esencialmente en los capítulos 164 al 173⁴ de la *Crónica sarracina*.

En las próximas páginas también se dará cuenta del proceso de la *philocaptio*, los motivos, fuentes y desarrollo como tema literario, a la vista de la rica tradición española. A su vez, se prestará atención a las manifestaciones literarias de las teorías amorosas que triunfan en Occidente, ya desde la recreación de los autores clásicos o bien desde las nuevas posturas médico-filosóficas que provienen del mundo árabe y que llegan a los centros culturales europeos, extendiéndose por el viejo continente, particularmente de la mano del catalán Arnaldo de Vilanova, uno de los más importantes tratadistas del tema y autor del indispensable *Tractatus de Amore Heroico* (c. 1280)⁵, posteriormente apostillado por Bernardo de Gordonio al iniciar en 1303 la redacción de su compendio *Lilium medicinae*.

I. La hermosa

El relato de los amores del rey don Rodrigo y la doncella Cava tiene su inicio cuando el conde don Julián, padre de la Cava, deja a su hija a cargo del rey goda —una costumbre corriente en aquel tiempo— y éste la ve crecer día a día con ojos paternos. La belleza de la doncella va en aumento y eso produce un cambio de actitud en don Rodrigo que la empieza a observar como lo que era en realidad, una hermosa doncella. El narrador de la *Crónica Sarracina* señala que la Cava «era la más hermosa donzella de toda su casa e la más amorosa en todos sus fechos» (164.15). Ya no es el padre quien mira a su hija sino el hombre quien mira a la mujer, a una «hermosa» mujer. Desde su atalaya, el rey observa cómo *burlan* las doncellas en el jardín, ajenas y despreocupadas de todo. Es así como, según el narrador, «creció porfía entre

³ Prólogo a las *Generaciones y Semblanzas*, ed. de Jesús Domínguez Bordona, Madrid, Ediciones de «La Lectura», 1924, p. 4.

⁴ Sigo la edición fragmentaria de don Ramón Menéndez Pidal en su *Floresta de Leyendas Heroicas Españolas*, I (La Edad Media), Madrid, Ediciones «La Lectura», 1925, pp. 206-221. Manejo también microfilm de la edición de Gutiérrez Ursino, Alcalá de Henares, 1587, procedente de la Biblioteca de Cataluña. La *editio princeps*, Sevilla 1499, se encuentra en la Hispanic Society of America de Nueva York.

⁵ Arnaldi de Villanova, *Opera Medica Omnia*, III, ed. Michael R. McVaugh, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1985.

ellas qual tenía mejor cuerpo e más gentil» y empezaron a desnudarse, quedando «en pellotes apretados» (164.32). Para don Rodrigo no hubo discusión: la Cava era la doncella más hermosa que jamás hubiera visto. Es de sobras conocido cómo para el enamorado no existe nadie mejor que su amada, y así lo expresa Pedro del Corral en discurso indirecto

e dezía [el rey] que non avía dueña nin donzella al mundo que igualar se pudiese a la fermosura nin a su graçia, que todas eran nada segund ella. (164.35)

Las teorías platónicas atienden específicamente a la belleza y la anuncian como una de las características básicas del amor. Su naturaleza la define el filósofo en el *Banquete* de acuerdo con estas tres premisas, a saber: el amor es todo deseo de cosas buenas y de felicidad; amor es desear que lo bueno sea de uno para siempre; y amor es procreación en la belleza (hermosura) tanto corporal como espiritual⁶. Pero Platón no define claramente a la belleza en esta obra; sí lo hace en el *Fedro*, cuando aclara que la belleza es la que posee lo que es preciso para despertar ese deseo, el de inmortalidad. No se pretende afirmar con esto que el rey don Rodrigo busque el preciado don de la inmortalidad, pero sí resaltar que la Cava «posee lo que es preciso» para enamorar al último godo. La transparencia de sus palabras así lo revela cuando, al intentar convencer a la doncella para que acceda a sus peticiones, le dice:

para ojo al bien que Dios te faze en me yo enamorar de la tu muy grand fermosura. (167.7)

La *fermosura* de la que habla el rey es más corporal que espiritual, el mismo título del capítulo 164 dice que «estando en su mirador, vido a la Cava e se enamoró della por las piernas que le vido». Aquí no existe el «amor de oídas» agustiniano presente en la tradición cortés y caballeresca sino un amor que entra por los ojos en forma de *spiritus* visible y reporta la cosa figurada hasta el cerebro o, en palabras de Gordonio en su *Lilio de Medicina* «seso común»⁷, tal y como ya lo había descrito de forma parecida Platón en el *Fedro*,

Y semejante a un aire o a un eco que, rebotado de algo pulido y duro, vuelve de nuevo al punto de partida, así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho, a través de los ojos, camino natural hacia el alma que, al recibirlo, se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las plumas y llena, a su vez, de amor el alma del amado⁸.

En este pasaje, son los ojos mismos quienes tienen la capacidad para «filtrar» y ser cauce por el que pasa «el manantial de la belleza» que brota en la Cava. La influencia de esta teoría fue importante en el neoplatonismo en las figuras de Ficino o Hebreo entre otros.

La *Crónica Sarracina*, junto a otros muchos textos de la época, recoge buena parte

⁶ Platón, *Banquete*, Diálogos III, (BCG 93), Madrid, Gredos, 1988.

⁷ Bernardo de Gordonio, *Lilio de medicina*, Sevilla 1495, ed. B. Dutton, Madrid, 1990, libro III, cap. 1, p. 129.

⁸ Platón, *Fedro*, Diálogos III, (BCG 93), Madrid, Gredos, 1988. La visión, como acto del más característico de los sentidos, es un motivo central de la cultura griega y, por supuesto, de Platón donde recibe especial importancia. En este pasaje, son los ojos mismos quienes tienen la capacidad para «filtrar» y ser cauce por el que pasa «el manantial de la belleza» que brota en la Cava.

de las teorías desarrolladas por los clásicos. Son presupuestos que más que pervivir, se reavivan y que para esas fechas ya son sobradamente conocidos, en buena parte gracias a la labor investigadora de los tratados y compendios médicos sobre el amor y su patología, que incluyen a las más importantes figuras tanto de Oriente como de Occidente: desde Hipócrates o Avicena hasta Galeno, Vilanova o Gordonio. Tan fundamental resulta el motivo amoroso que, en el caso de Hipócrates en el *De flatibus* y de Platón en el *Banquete*, hacen de él el objeto central de la medicina. En este sentido, no cabe duda de la influencia ejercida por estos autores en una de las figuras capitales de la medicina medieval como fue Arnaldo de Vilanova. Baste recordar que en su biblioteca se encontraban algunos ejemplares de Hipócrates, Galeno, Teodorico, Gordonio y el *Liber secretorum medicinae*, atribuído a Rhazes⁹.

II. Amor hereos

El rey don Rodrigo es un enamorado y, como tal, sufre mal de amores o el también llamado *amor hereos*, que Gordonio define como «una solicitud melancónica por causa de amor de mugeres [...] E dicese hereos porque los ricos y los nobles por muchos placeres que han acostumbran de caer, o incurrir en esta pasión». En efecto, el tema del enfermo de amor tiene una gran repercusión dentro de la Europa medieval, desde la literatura trovadoresca, pasando por el *roman courtois*, hasta las nuevas revisiones de las teorías platónicas y aristotélicas que llegan con el Renacimiento pero presentes ya de alguna forma en los últimos momentos del bajo Medievo. Ya se ha mencionado en líneas precedentes la importantísima labor de los médicos a la hora de tratar este tipo de anomalías; y se habla de anomalías porque, en un principio, el mal de amores no se consideraba una enfermedad; más bien era una disfunción, un accidente que podía llegar a degenerar en enfermedad, como así ocurre; aunque en muchos casos no en la alta proporción que

⁹ Carreras y Artau, Tomás y Joaquín, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, 1939, tomo I, pp. 80-82.

¹⁰ La aparición del enamorado-mártir constituía más una moda que un sentimiento sincero. De hecho, algunos médicos de la época declaran que eran rarísimos los casos auténticos de *amor hereos*, pues la promiscuidad de sus coetáneos masculinos -especialmente los nobles, aunque resulte paradójico si tenemos en cuenta la etimología de *hereos* que apunta Vilanova en su *Tratado*- les impedía la fijación del interés en una mujer concreta. Algo así se anuncia ya en la primera página del *Ivayn o El caballero del León* de Chrétien de Troyes [ed. Lemarchand, Madrid, 1987, 3ª, p. 1] cuando dice que «Amor se ha vuelto fingimiento. Los que no sienten nada pretenden estar enamorados, pero es mentira, y al fingir que aman, sin ningún fundamento, convierten al amor en /ficticio engaño». Es precisamente en el ámbito literario donde aparecen verdaderos ejemplos de la enfermedad. Una muestra clara se puede encontrar en *Aucassin et Nicolette* [ed. Cirlot, Barcelona 1983], uno de los más famosos *chanteables* del siglo XIII donde el protagonista, Aucassin, teme por su vida si no está junto a su amada. Pero es posiblemente Alan Chartier en 1424, con su *Belle dame sans merci* [ed. Riquer, Barcelona, 1983 y Alvar, Madrid, 1996], quien lleva hasta sus últimas consecuencias el tema cuando hace que muera el amante por los constantes rechazos de su amada. A su vez, Luce López-Baralt ha señalado, dentro del extenso estudio que antecede a su edición del *Kama Sutra Español* [Madrid, 1992], que son varias las obras de la literatura islámica que tratan del enfermo que moría de amor (Ibn Da 'ud, por ejemplo) y afirma que «los poetas árabes cultivaron el amor cortés siglos antes que los provenzales y que el tratadista Andreas Capellanus hiciera lo propio en Europa, por no decir del más tardío Petrarca. Para la estudiosa puertorriqueña, «esta concepción amorosa del continente remonta su origen a las casidas de amor preislámicas de la Arabia Beduina», pp. 230-231.

imaginamos¹⁰. Debemos recordar que la aparición del enamorado-mártir constituía más una moda que un sentimiento sincero. Algo así se anuncia ya en la primera página del *Ivayn o El caballero del León* de Chrétien de Troyes cuando dice que

Amor se ha vuelto fingimiento. Los que no sienten nada pretenden estar enamorados pero es mentira, y al fingir que aman, sin ningún fundamento, convierten al amor en ficticio engaño.

Cuando el mal todavía se encuentra en la primera fase, aún es posible la cura. Pero si con la extensa colección de remedios contra el amor –el texto más divulgado era los *Remedia amoris* de Ovidio– el enfermo no sana, se convierte en un loco que, según las opiniones de la época, era difícilmente recuperable¹¹.

La disfunción conocida como *amor hereos* se produce debido a una acumulación de espíritus cálidos que, al unirse al elemento frío, producen la aparición del mal. El *Viaticum* de Constantino el Africano, al igual que otros tratados que siguen de cerca las concepciones de la tradición árabe –especialmente a Avicena– diagnosticaba que la enfermedad tenía su origen en causas fisiológicas; de ese modo, la enfermedad de amor podría describirse como una variante de la melancolía donde el humor predominante es, por supuesto, la bilis negra. Otros médicos, tal es el caso de Bernardo de Gordonio o el más cercano Villalobos, sugieren la misma hipótesis y apuntan que «el amor que hereos se dize es propia pasión del cerebro, e es por causa de la corrupción de la imaginativa»¹². Sin embargo, la originalidad del tratado de Arnaldo de Vilanova consiste en añadir como factor perturbador de la imaginativa el elemento *deseo*. De ahí que para él, esa obsesión neurótica, que diríamos hoy, se produzca por el placer reprimido y por el deseo de conseguir lo deleitable. El mal de amor es pues producto de una insatisfacción sexual que se corresponde con esa alteración directa del organismo¹³.

Si nos atenemos al ámbito de la *Crónica sarracina*, el rey don Rodrigo muestra muchos de los rasgos que retratan lo que el autor del *Tractatus de amore heroico* define como enfermo de amor. En este sentido, su pasión por la Cava no dista mucho de la de los grandes amantes de la época. Su condición de enamorado le hace sufrir y así nos lo pinta Pedro del Corral en el capítulo 164.44:

¹¹ La desmesura en el sentimiento amoroso (la «locura de la voluntad» de la que habla Gordonio) del amante hace que sus acciones obedezcan más a la llamada *folle* provenzal que al *sens* o a la *sagesse*. Por supuesto, es también el «loco amor» al que se refiere Juan Ruiz o el Arcipreste de Talavera en su *Corvacho*. El tema de la locura de amor llegará a ser un punto de vital importancia en la interpretación de otra gran obra como es *La Celestina*, tal y como señala Peter E. Russell en el estudio preliminar de su edición [Madrid, 1991, pp. 60-63].

¹² Bernardo de Gordonio, *ob. cit.* p. 109. Vid. el epígrafe «Clarificación».

¹³ Las palabras de Arnaldo de Vilanova, *ob. cit.* pp. 49-50, son claras a este respecto: «Cum enim anime gratum seu delectabile presentatur, ex gaudio delectabilis apprehensi spiritus in corde multiplicati subito calefiunt, et calefacti subito -prout in de motibus animalium inquisitum est ea parte qua de motu cordis agitur- delegantur ad membra corporis universa. Cum sint igitur calidi vel quasi ferventes, ad organum estimative virtutis adveniunt copiose, quod organum (quia siccum et inde exacuens, aut etiam calidum) nequit illorum caliditatem reprimere; tunc quasi motu mixtionis turbate volvuntur, quapropter confundunt virtuale iudicium; et velut ebrii tales iudicant cum falacia et errore».

...el rey era **ençendido** en su amor [...] E entro tal **imaginación** en el rey, que al non **codiciaba** si non averla a su **voluntad**; [...] e aunque a las vezes pensaba en el grand yerro en que topaba e la maldad que su corazón avia acometido, tanto era el **ardor** que tenía que lo olvidaba todo;

El *amor mixtus* que señala Andreas Capellanus en el *De Amore* –en oposición al *amor purus* platónico– no excluía una eventual relación sexual en la pareja, tal y como apunta Peter Russell, «pero era obligación de la amada tratar primero con desdén sostenido cualquier señal de amor que le diese su amante. Éste, por su parte, tenía que emprender con infinita paciencia un largo período de «servicio» durante el que la amada, mediante una serie de rechazos, actos de indiferencia, etc., sometía a prueba la profundidad de su amor»¹⁴. Sin embargo, don Rodrigo no espera; su paciencia es corta y quiere disfrutar cuanto antes de la hija del conde don Julián. Lo que aquí se observa no es un amor cortés; no existe indicio alguno de sumisión o cortesía en la actitud del rey godo. El ardor y el deseo se presentan de una forma demasiado destructiva para llegar a un compromiso con las normas de cortesía, feudales y familiares. Si se tienen en cuenta los hechos descritos en la *Crónica*, no parece que la Cava intente establecer ningún tipo de relación cortés con el rey; es más, se muestra cándida, desconocedora de las pretensiones reales de su señor; incluso irónica, pues parece compartir y aceptar las corrientes misóginas del momento si atendemos a lo que dice en el capítulo 168.116:

señor, yo creo que estas palabras que me dezides non son para otra cosa si non por saber el seso que abré para vos responder a ellas [...] Ya sabedes, señor, que las mugeres son de libiano seso e non se pueden guardar que non yerren, ansí commo lo fazen los omnes, que han mayor complisión, e non se deben mover tan ligeramente.

La Cava no quiere entender lo que el rey don Rodrigo le propone y utiliza las artimañas suficientes para que éste crea en su candidez. Pero esos subterfugios que utiliza la doncella no conseguirán contener el fuego apasionado de su «requeridor de amores»; más aún, lo acrecentarán hasta llegar al punto tan divulgado de la obra en que el rey la viola en sus aposentos durante la hora de la siesta. Hasta ese momento, don Rodrigo se había mostrado enajenado. En palabras de Pedro del Corral, «tanto era el ardor que tenía que lo olvidaba todo» (cap. 164.48), como tampoco «podía folgar en ninguna guisa fasta que compliese su voluntad» (cap.171.157) puesto que «el rey non pensase en otra cosa tanto commo en aquesta» (cap.172.181).

Los tratadistas no hacían distinciones entre el amor apasionado y la lujuria; para ellos son manifestaciones auténticas de locura porque el placer carnal que desea el amante *velut ebrii tales iudicant cum fallacia et errore*¹⁵ por la difusión de esos espíritus

¹⁴ Peter E. Russell, introducción a la *Comedia o Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Madrid, Castalia, 1991, pp. 56-57.

¹⁵ Vid. nota 12 referida a Vilanova. Según el *Espill de consciència*, texto doctrinario catalán del siglo XIV, el lujurioso padece un «engeguament de la pensa. [...] Segueixen-se, axí mateix, fer los fets scaldadament e sens discreció, amor sua carnal, malvada, oblidant la sua ànima, amor fola e desordenada de aquest segle miserable e transitori, e avoriment de la amor de Déu e de la glòria inextimable de paradís», ed. Emili Casanova, Sant Boi de Llobregat, 1981, p. 50.

cálidos que se difunden por todos los miembros del cuerpo para llegar al órgano de la *virtus estimativa* que, al no poder reprimir el calor de tales espíritus, logra confundir al juicio, etc. No se debe olvidar la enorme influencia que ejerce la literatura cortés en todo el mundo medieval. Muchos son los reyes y nobles que actúan siguiendo los cánones establecidos en las composiciones trovadorescas y en los textos del llamado *roman courtois*. El autor de la *Crónica sarracina* tampoco es ajeno a esa idea del amor y sería interesante preguntarse si don Rodrigo no habría seguido todos los pasos del amante cortés en su búsqueda amorosa (*fenhedor, precador, entenedor* y, finalmente, *drutz*, según la tradición galaico-portuguesa) si no fuese porque el autor debía justificar de alguna forma la *destrucción* de España, entre otras cosas, con la violación de la Cava. Mientras tanto, y aunque el mundo literario llegó a solaparse en algún momento con el mundo real de acuerdo con las normas propias del vasallaje, eran muchos los preceptores —en especial los clérigos— que prácticamente aconsejaban la violación de las mujeres de baja condición¹⁶. Del mismo modo parece actuar el último godo ante la imposibilidad de conseguir lo que codicia su voluntad, no sin antes comunicar a la doncella su amor. Un tipo de amor que se corresponde exactamente con el que Arnaldo de Vilanova describe en su *Tractatus*¹⁷ y que tan sólo va destinado a la consecución del deleite en el coito con la amada a la que se desea. Nada más representativo que las palabras que el rey les dirige a la doncella en el capítulo 167.100:

...non entendedes vos lo que vos digo por la vía que yo querría; ca si yo te quiero bien, non es por cosa tanto commo por que quería mi **voluntad**¹⁸ complir contigo e tenerte en aquella manera en mi coraçón que debo tener a la reina.

Ya se ha mencionado cómo la hermosura de la Cava hace captar la voluntad del rey y mina las otras tres facultades —entendimiento, razón y memoria— para producir así un total enajenamiento que sólo la consecución del acto sexual con la amada puede hacer olvidar. Pedro del Corral debía tener presentes todas estas concepciones médico-amorosas cuando escribe en 172.187:

commo el rey fizo lo que tanto cobdiçaba, aosegósele la voluntad, e estaba más sin cuidado que fasta í.

Uno de los apartados en los que se dividen los diferentes tratados médicos que tratan la enfermedad tiene por objetivo determinar las soluciones que puedan ser útiles para la cura del enfermo, siempre más complicada si viene agravada por la anorexia o el insomnio. De todos ellos sigue siendo Vilanova el más innovador. Para él, el remedio más efectivo (también para Rhazes el Sirio) es el coito con la mujer deseada, si es posible, bien tomándola como legítima esposa, bien de otro modo cualquiera; aunque también suscribe otros más comunes entre los tratadistas, como pueden ser los consejos dictados por algún sabio delante del cual el paciente pueda avergonzarse, los azotes, los parlamentos sobre pensamientos alegres, los paseos campestres, la embriaguez y los

¹⁶ Así lo aconseja el clérigo francés Drouart la Vache, traductor del *De Amore* de Andreas Capellanus.

¹⁷ Arnaldo de Vilanova, *ob. cit.* pp. 46-47.

¹⁸ Bernardo de Gordonio, *ob. cit.* p. 109 define el amor como «locura de la voluntad».

manjares abundantes, el consejo de las viejas y sus comentarios a las bajezas de la amada y otros aún más curiosos que se nutren básicamente de los *Remedia Amoris* de Ovidio. El hecho es que el rey don Rodrigo no está versado en el arte de amar y (*quia non estis in amoris arte peritus*) toma de ese «otro modo» a la doncella por la que sufre el mal de amores, con lo que logra la cura; algo que no todos los pacientes del *amor hereos* conseguían¹⁹, llegando en algunos casos a la muerte. Pero antes de consumir el coito con la doncella, ya había intentado un sinnúmero de acercamientos, entre los cuales el momento en que el rey le dice a la Cava que le quite los «aradores» de sus manos²⁰ es el más detallado (cap. 165.63) y suele aparecer varias veces en los llamados *Romances del Rey don Rodrigo*:

commo vio que jugaban llamó a Caba e díxole que le sacase aradores de las manos. E Caba fue luego a la ventana donde el rey estaba, e fincó las rodillas en el suelo e catábale las manos. E commo él estaba ya en ardor, e le fallaba las manos tan blandas e blancas, e tales cuales él nunca las viera a muger, engendfíase de cada ora más en su amor²¹.

No se debe olvidar que el sacar aradores o el despiojar era un gesto cariñoso que implicaba cierta intimidad entre las personas que lo realizaban y era práctica habitual entre enamorados o miembros de una misma familia. Así pues, Corral ejemplifica en este acto una de las alteraciones psíquicas producidas por el amor que ya se encuentran en el *De Amore* de Andrés el Capellán. Lo cierto es que esa suma de peculiares disfunciones de la *imaginativa* arrojó cierta luz sobre el problema descrito y definido como *amor hereos* durante gran parte de la Edad Media, aunque la visión del enamorado como loco que presentaban los tratados médico-morales convivía con el concepto de criatura superior y refinada en sus emociones que reflejaban los autores de literatura amorosa. Tal era la postura de otros autores del xv, entre los que destaca Diego de San Pedro con su divulgada obra la *Cárcel de amor*, publicada en Sevilla en 1492 y cumbre del género de la novela sentimental.

III. La philocaptio

Tal y como ha observado recientemente Pedro Cátedra en *Amor y pedagogía*, la

¹⁹ *Ibidem*, p. 108.

²⁰ El pasaje aparece varias veces en los llamados *Romances del rey don Rodrigo*, como el que se encuentra seleccionado en el *Romancero* editado por Paloma Díaz-Mas, Barcelona, Crítica, 1994, pp. 134-136. En el caso de Lope de Vega no parece importarle demasiado la representación del proceso de seducción del rey don Rodrigo, y tan sólo señala implícitamente la violación de la Cava en su *Comedia Famosa del Postrer Godo de España*, Barcelona, 1617. Puede que algo tuviera que ver la elección de la fuente para construir su comedia ya que, según confirmó Menéndez Pelayo en sus estudios sobre el teatro del Fénix, utiliza la *Historia verdadera del rey D. Rodrigo y de la pérdida de España* de Miguel de Luna, «libro, disparatado e insulso, que como novela está a cien leguas de la *Crónica sarracina*», según palabras del propio Menéndez Pelayo en sus *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, Aldus, Santander, 1949, III, p. 56.

²¹ Andreas Capellanus, *De Amore*, Barcelona, 1985, p. 56.

Crónica sarracina es un ejemplo claro de proceso de *philocaptio*. En muchos casos, el «captar de amores» puede venir precedido de una hechicería o conjuro de una alcahueta como en el caso del personaje de la Celestina que retrata Rojas en la *Tragicomedia*, pero no parece que ocurra así en la obra de Pedro del Corral. El texto del *Malleus maleficarum* describe tres tipos de *philocaptio* que ya señaló el teólogo Juan Nider en su *Formicarius*; el primero de ellos sería el resultado de la mera visión de la mujer bella de la que nace la concupiscencia; el segundo tipo correspondería a la acción directa de la figura demoníaca²²; y, por último pero no menos importante, el proceso de captación amorosa mediante la brujería donde interviene la magia, en buena medida la ejercida por las nigromantes. La *Crónica sarracina* cumple todos los requisitos que señala Nider para el segundo tipo de *philocaptio*. Sin embargo, es posible que aparezcan elementos que amplíen el marco de actuación de los otros modos del proceso.

En primer lugar, el diablo no aparece hasta que no ve una predisposición del rey don Rodrigo hacia la Cava. Esa inclinación surge cuando desde uno de los miradores de su palacio «echa los ojos» en la hija de don Julián porque «era la más fermosa donzella de toda su casa e la más amorosa en todos sus fechos» (164. 23). La situación parece coincidir con lo que Nider señala como primera forma de *philocaptio* («aliquando ex sola incantela oculorum»), pero pronto aparece la segunda de ellas («aliquando ex tentatione daemonum tantum») cuando el diablo, que

andaba todavía açerca del rey, quando más le viesse mudado a los fechos mundanales, por le meter en ellos de tal guisa que él oviese lugar de acabar lo que codibciava. Ca la naturalesa del diablo non es para fazer bien, antes para de un mal fazer çiento, e del bien tornar mal; e commo falla la persona mudable más unos tienpos que otros, está presto para lo llebar a su camino. E ansí commo esperaba tienpo que el rey ençendiese en cosas que a él plazía, para gelas poner más en coraçón, para lo reafirmar más en el mal... (cap. 164.28)

El último de estos elementos no alude directamente al tercer tipo de captación amorosa («aliquando ex maleficio necromanticorum similiter et daemonum»), pero es obvio que tiene que ver con esas prácticas de hechicería y embrujo que tanto denunciaban teólogos y juristas en la época. El pasaje (cap. 170.144) reproduce el momento en que la Cava, en su intento de disuadir al rey de su enamoramiento, le dice:

ya sabedes, señor, que non es cosa al mundo fecha que non sea sabida; e mucho más aína, el mal; ca aquel que lo ayuda a facer ese lo descubre, que en otra cosa no piensa. E commo todas las gentes lo sopiesen, non echarían la culpa a otro si non a mí sola mente, ca podrían dezir que yo de mi propia voluntad, pensando de ser señora, troxera tales maneras que por fuerza vos fize venir a ello; e por ventura dirían que tales **melezinas** vos avía dado que vos quitara de vuestro buen seso e vos fiziera caer en tal yerro commo sería ésta; e desta guisa yo sería mala infamada e merescería ser muerta, commo persona que faze traición. Por eso, señor, non curesdes de poner amor en tal commo yo, que es comienço de mucho daño e de bien no ninguno.

Las palabras de excusa de la donzella evidencian un conocimiento de este tipo de

prácticas «demoníacas» muy extendidas pero también muy censuradas. Esas «melezinas» que quitan el buen seso tienen antecedentes trascendentales dentro de la literatura amoroso-caballeresca de la Edad Media²³. Tal vez el más difundido de todos ellos sea el filtro de amor del *Tristán e Iseo*. Se recordará que en el viaje por mar de Irlanda a Cornuailles, Tristán e Iseo beben una poción amorosa que estaba destinada a la joven y al rey Marco, con quien ella estaba prometida en matrimonio; y, víctimas del poder del filtro, caen rendidos en un profundo enamoramiento. Lo único que estaba reflejando Béroul, junto a otras versiones, era una realidad que a ojos modernos puede resultar repleta de fantasía pero que en aquel momento y para aquellas gentes constituía una de las creencias más fuertemente apegadas de su tradición. No cabe duda de que Pedro del Corral también tiene presente esa realidad en su *Crónica sarracina*. Por otra parte, la leyenda de los dos amantes eternos tuvo varias versiones posteriores a la de Béroul, entre las que destacan la de Thomas de Inglaterra y la de Gottfried von Strassburg; incluso Chrétien de Troyes trató la leyenda en un *Tristán* que no se ha conservado. En todas ellas el filtro se erige como símbolo del poder del amor y no como *deus ex machina* de la novela, precisamente porque el amor cortés requiere la libre elección de la dama, rasgo que J. Frappier advirtió como inequívoco de la concepción cortés del amor, con lo que el impetuoso enamoramiento de los protagonistas, única y exclusivamente por beber el filtro, no respondía a las normas de la *fin'amors*.

Antes de la aparición del *Directorium inquisitorum* del catalán Nicolau Eimerich en el siglo XIV, era un hecho conocido que las encargadas de llevar a cabo los conjuros y pociones eran las hechiceras, que a la vez solían ejercer de alcahuetas; y la forma de magia más practicada por éstas era la *philocaptio*, una manera de captar el amor de la persona deseada modelando, mediante conjuros, su voluntad a la del amante, en muchos casos mediante el aspecto característico de la magia negra: la invocación al demonio. Así ocurre en *La Celestina*²⁴ de Rojas y en *La Diana* de Montemayor donde, en este último caso, es la sabia Felicia quien «encanta el agua» que provoca la *philocaptio*. Tanto en el mundo fantástico²⁵ de la sabia de Montemayor como en el real de la Celestina o de la Cava, se trata de prácticas totalmente conocidas tanto por los doctos como por el

²² Los procedimientos del diablo para la conquista también se aluden en el *Quijote* (I.33.414) en ed. de A. Murillo, Castalia, Madrid, 1991: «...y así no había hecho otra cosa [Lotario] que alabar a Camila de hermosa, diciéndole que en toda la ciudad no se trataba de otra cosa que de su hermosura y discreción, y que éste le había parecido buen principio para entrar ganando la voluntad, y disponiéndola a que otra vez le escuchase con gusto, usando en esto del artificio que el demonio usa cuando quiere engañar a alguno que está puesto en atalaya de mirar por sí; que se transforma en ángel de luz, siéndolo el de tinieblas, y poniéndole delante apariencias buenas, al cabo descubre quién es y sale con su intención, si a los principios no es descubierto su engaño».

²³ Para un estudio sobre los filtros de amor puede consultarse la obra de J. Davenport, *Aphrodisiacs and Love Stimulants*, Nueva York, L. Stuart, 1966.

²⁴ *Comedia o tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. cit., IV, 3^a. p. 302.

²⁵ El palacio de Felicia, templo de Diana donde llegan los pastores, es en esencia un hospital de enamorados. Boscán también edificará en sus obras un *ospital de amor* que seguirá de cerca los *Remedia amoris* ovidianos. Véase Juan Boscán, *Obras*, ed. Carlos Clavería, Barcelona, Clásicos PPU, 1991, pp. 115- 134.

vulgo. Considerado desde este punto de vista, es posible aventurar la idea de que el autor de la *Crónica sarracina* tuviera presente la ley de D. Juan II de 1410, que imponía la pena de muerte como único castigo a los acusados de nigromancia relacionada con el amor, máxime si tenemos en cuenta la fecha de composición de la obra de Pedro del Corral (1430)²⁶ y, por supuesto, los fundados temores de la amada del rey Rodrigo cuando le dice, entre muchas de sus evasivas para evitar al monarca, que «sería infamada e merescería ser muerta» si cayese en sus brazos. Ya recordaba Pedro Cátedra cómo advierte Alfonso Fernández de Madrigal hasta qué punto era grave el problema de la intervención del diablo en cuestiones amatorias cuando la ley prohibió con ella todas las demás prácticas en el terreno de la brujería²⁷ y de ahí que Cátedra parezca advertir en su comentario a la *Crónica sarracina* que aparece en su estudio *Amor y pedagogía en la Edad Media* «una especie de ‘censura previa’ en el tratamiento del tema de la magia cuando éste se realiza en un contexto probablemente cortesano y con fines más bien literarios [...]. Pues la peligrosidad que conlleva el poner de manifiesto los procedimientos del maleficio es mayor, entre otras cosas, porque en estos asuntos interviene directamente el demonio y se comete comúnmente herejía gravísima, la adoración de éste. Ello obliga a silenciar o a difuminar el tema en ambientes no doctrinales, a no ser que se persigan fines de edificación u otros ejemplares, en cuyo ámbito podría ser apropiado un uso del argumento de la magia»²⁸.

Como se ha podido comprobar, la *Crónica sarracina* no responde al tipo de texto donde la aparición del conjuro captador de amores de las hechiceras se haga evidente aunque, por otra parte, queda bien clara la intervención –voluntaria– del demonio dentro del proceso de la *philocaptio*, si bien sólo como mera tentación. En el caso de la obra de Pedro del Corral esa tentación se traduce en una aparición del demonio en forma antropórfica, (tal y como ocurre en el milagro de Berceo «El romero de Santiago» o en *El caballero Zifar*). Pero la figura diabólica también puede adoptar diferentes naturalezas, especialmente la de animal, que aparece en uno de los milagros de Berceo como es el de «El clérigo embriagado», y en muchos casos puede ocultarse en el interior de animales feroces y monstruosos; así ocurre con la serpiente endemoniada de la *La Gran Conquista de Ultramar*, o del Endriago en el *Amadís de Gaula*²⁹. Todo este panorama no debe asombrar en una Europa cada vez más desquiciada por los asuntos de nigromancia y brujería que inundan todo el siglo XVI y buena parte del XVII. En otro sentido, también es ese el tiempo de consolidación de las nuevas posturas y concepciones filosófico-sentimentales que van tomando cuerpo durante la segunda mitad del *Quattrocento* y primera del *Cinquecento* italiano de la mano de Marsilio Ficino (1433-1491), con su

²⁷ Pedro Cátedra, *Amor y pedagogía en la Edad Media*, Salamánca, Universidad de Salamanca, p. 92.

²⁸ *Ibidem*, p. 99.

²⁹ Puede encontrarse un excelente recorrido por los elementos mágicos de nuestra literatura en el libro de A. Garrosa Resina, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987; y también puede consultarse a este propósito la monografía de J. Flores Arroyuelo, *El diablo en España*, Madrid, Alianza Editorial, 1985. El episodio del Endriago corresponde a III, 73 de la obra de Garci Rodríguez de Montalvo en ed. de J. M. Cacho Blecua, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 1129-1151.

intento de sintetizar platonismo y cristianismo³⁰, y León Hebreo, con *I Dialoghi d'Amore*, publicados en 1535, pero que probablemente fueron compuestos entre 1495 y 1502³¹. Con el primero se reavivará cuantitativa y cualitativamente la tradición platónica en la historia del pensamiento occidental y se iniciará el género literario de los *raggionamenti* filográficos o tratados dialogados sobre el amor³² que terminará en el siglo XVII, dejando atrás obras ejemplares como *Gli Asolani* (1505) de Pietro Bembo —a su vez adaptador del *Canzoniere* de Petrarca que conocerán Boscán y Garcilaso— o más tardíamente, *Il Cortigiano* (1528) de Baltasar de Castiglione, que suponen el fundamento del petrarquismo.

Como bien ha señalado José María Reyes Cano en su edición de los *Dialogos de Amor*, lo que los representantes del neoplatonismo transfirieron a la Península Ibérica no fue otra cosa que una doctrina, un conjunto de preceptos y de nociones filosófico-culturales que brotaron en aquel ambiente y que son lo que autores como Aldana, Herrera, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz y toda la literatura mística, junto a Góngora, Quevedo, Argensola, Montemayor o Cervantes siguieron y desarrollaron (estos dos últimos mucho más de cerca en obras como la *Diana* o la *Galatea*, respectivamente), en lo que se ha denominado como Edad de Oro de la literatura española.

APÉNDICE EXTRACTO DE LA CRÓNICA SARRACINA

CAPÍTULO 164. *De cómo el rey defendió que non fiziesen alegrías nin juegos por causa destes muertos; e cómo el rey, estando en el mirador, vido a la Caba e se enamoró della por las piernas que le vido.*

Grandes tienpos pasaron que alegrías nin fiestas en la corte non se fizieron; e marabillábanse mucho dello e dezían las gentes que el rey, que solía ser el más alegre omen del mundo, que agora que non era ansí, antes por él non tomar plazer ninguno de la corte non lo osaba tomar; e tornábanse las gentes muy pensosas por él non tomar plazer. E algunos que querían bien al rey dixéronle que tomase de los plazerres que solía e que fiziese alguna fiesta e que alegraría sus gentes desta guisa, ca mucho se quexaban dél porque lo non fazía.

E commo el rey esto oyó, començóse de alegrar e fazer muchos conbites; e mandó al infante

³⁰ Marsilio Ficino compone el *Comentario a «El Banquete»* con su amigo Giovanni Cavalcanti en 1469. Ambos eran miembros de la Academia de Careggi, centro difusor de la filosofía neoplatónica creado por el mecenas Cosme de Medicis. No se puede pasar por alto que en 1463, Cosme regaló a Ficino las *Opera* de Platón (que pronto traduce), las de Plotino, El *Pimandro* de Hermes Trismegisto, algunos escritos pitagóricos, y la villa de Careggi. Por su parte, Ficino educa a Lorenzo de Medicis que pronto se hace cargo de la Academia.

³¹ León Hebreo, *Diálogos de Amor*, ed. de J. M. Reyes, Barcelona, PPU, 1986, p. 37. El editor enuncia, entre otras cosas, que «en Hebreo hacen acto de presencia autores como Platón, Aristóteles, Empédocles, Plotino, Maimónides, Averroes, Ficino, Pico...; temas como la ética, Dios, el amor, la belleza, las virtudes, la creación del mundo y del hombre o las fábulas mitológicas, y libros concretos como *El Banquete*, las *Éticas* de Aristóteles, la *Guía de perplejos* o la *Biblia*, todo lo cual puede quedar reducido a tres aspectos: filosofía medieval o judeo-aristotélica; filosofía humanista y platónica, y tradición bíblica y cabalística», introd. a los *Diálogos de amor*, p. 34.

³² J. M^a Reyes Cano, «Sobre Petrarca i el Petrarquisme», *«De Amore». L'amor a la literatura d'Occident*, Anton Espadaler (ed.), Barcelona, Societat d'Estudis Literaris, Barcanova, 1991, p. 133-147.

don Sancho que ordenase una justa e algunos de sus cavalleros. Ca en aquella sazón se començaba a mostrar el infante omen para mucho, e él era el mayor de los godos en coraçón e en fechos; e commo era mançebo, él non codiçiaaba otra cosa si non cómo faría para alcanzar la onor e loor de las gentes.

E pasados ya más de dos meses que toda la corte se començó alegrar e tornar a lo que solía, un día el rey se fue a los palacios del mirador, e andando sobre la sala sólo vio a Caba, fija del conde don Julián, questaba en las huertas burlando con algunas donzellas; e ellas non sabían parte del rey, ca bien se cuidaban que dormía.

E commo Caba era la más fermosa donzella de toda su casa e la más amorosa en todos sus fechos e el rey le avía buena voluntad, ansí commo la vio, echo los ojos en ella, e commo ellas jugaban, ella alçó las faldas, pensando que la non veía ninguno, e mostró yaquanto de las piernas, e tenía las tan blancas commo la niebe e ansí lisas que non es persona al mundo que della non se atalantase.

E commo ya era dada la sentençia contra el rey, que en su vida fuese destruída España, el diablo ovo de buscar lugar e comienço por que oviese razón la su destroición; e andaba todavía açerca del rey, quando más le viesse mudado a los fechos mundanales, por le meter en ellos de tal guisa que él oviese lugar de acabar lo que cobdiçiaava. Ca la naturaleza del diablo non es para fazer bien, antes para de un mal fazer çiento, e del bien tornar mal; e commo falla la persona mudable más unos tienpos que otros, está presto para lo llebar al su camino. E ansí commo esperaba tienpo que el rey se ençendiese en cosas que a él plazía, para gelas poner más en coraçón, nunca de cabo él se partía; e commo le vio que se atalantaba de Caba púsole en coraçón, para lo refirmar más en el mal, que estubiese en logar que mejor pudiese mirar lo que las donzellas fazían; e encubrióse lo mejor que pudo el rey, e non se quiso echar a dormir, estubo esperando qué fin abrían los juegos destas doncellas.

E commo la huerta era guardada e çercada de altas tapias, allí donde ellas andaban non las podían ver si non de la cámara del rey e non se guardaban más de fazer lo que en plazer les venía que si fuesen en sus cámaras. E desde que ovieron jugado una grand pieça, creció porfía entre ellas qual tenía mejor cuerpo e más gentil; e ovieronse a desnudar e quedar en pelotes apretados, que eran de fina escarlata, e paresçíaseles los pechos e lo más de los tetillas.

E commo el rey la mirava, cada vez le paresçía mejor; e dezía que non avía dueña nin donzella al mundo que igual se pudiese a la su fermosura nin a su graçia, que todas eran nada segund ella. E commo el diablo non esperaba otra cosa si non esto, e vio que el rey era ençendido en su amor, andábale toda vía al oreja que una vegada conpliese su voluntad en ella. E entró tal imaginación en el rey, que ál non cobdiçiaaba si non averla a su voluntad; e non paraba ojo a la grand maldad que fazia escontra Dios nin a la desonrra que a la donzella e a su padre fazia; e aunque a las vezes pensaba en el grand yerro en que topaba e la maldad que su coraçón avía acometido, tanto era el ardor que tenía que lo olvidaba todo; e esto acarreaaba la mala andança que le avía de venir e la grand destroición de España que avía de aver comienço para se fazer. E quiero vos dezir que su costelación non podía escusar que esto non pasase, ca ya Dios lo avía dexado en su costelación, e él por cosa que fuese non se podía arredrar que non topase en ello.

E desde que ansí la ovo bien mirado e pensando de le dezir el grad amor que le avía, buscó manera commo lo pudiese fazer lo más encubierto que podría.

CAPÍTULO 165. *De cómo el rey entrava con amores con la Caba, mandó que le sacase Caba los aradores.*

Dize Elastres e Alanzuri que un día el rey conbidó a la reina que comiese con él dentro en su

cámara, diziendo que se sintía mal; e mandó que ninguno non entrase allá si non tres donzellas de la reina que sirviesen, de las quales era la una Caba.

E ansí commo ovieron comido, el rey se levantó e asentóse a una ventana; e antes que se lebantase, metió a la reina e a las donzellas en juegos, e commo vio que jugaban llamó a Caba e díxole que le sacase aradores de las manos. E Caba fue luego a la ventana donde el rey estaba, e fincó las rodillas en el suelo e catábale las manos. E commo él estaba ya en ardor, e le fallaba las manos blandas e blancas, e tales cuales él nunca las viera a muger, ençendíase de cada ora más en su amor. E la reina estaba en lugar que los non podía oír, e non se cataba que el rey pensase tal cosa, e non tenía el coraçón en ál sinon en el juego que fazía.

E el rey que lo non podía sofrir, tanto le aquexaba este fecho, óvogelo a descubrir e començóle a dezir: «Dime, Caba, tú abrías a plazer que yo te case?» E ella tornó colorada commo una rosa, de vergüença, e respondióle e dixo: «señor, mi padre me dio a vos, que oviédeses cuidado de mí e de me dar aquellas cosas e onrra que viédeses que debía aver; quando a vos, señor, plazerá, yo non he de contraddezir lo que vos, señor, me mandáredes». E él que esto le oyó, plógole mucho dello e díxole: «¿quieres saber por qué te lo digo?» E ella le dixo: «señor, si plazer tomáredes en lo dezir, a mí non pesará».

CAPÍTULO 165 bis. *De cómo el rey descubrió su entención toda a Caba e de qué guisa.*

«Amiga Caba, dezirte he ora cosa que nunca de mí ha sabido persona al mundo nin sabrá en quanto yo viba. Yo te veo tal e de tal guisa que mi coraçón nunca ovo amor a cosa deste mundo tanto commo a ti; e otra cosa yo non cobdiçio aver de que tan grand plazer oviese como ser seguro de ti que me ovieses buen amor, de aquella manera que yo te lo he para que fueses palazentera de fazer aquellas cosas que yo quisiese».

CAPÍTULO 166. *De cómo Caba entendió quel rey era su enamorado.*

Caba que esto oyó, dióle luego el coraçón que el rey era su enamorado., e díxole: «señor, si vos me avedes amor desto non me maravillo, ca todavía fue mi entención tal, e aun por eso me traxo mi padre a vuestra corte; ca si mal me quisiérades, non me cumplía a mí venir en España, e Dios vos lo agradezca e a mi padre dé lugar que vos lo sirba. E, señor, non cobdiciades cosa commo saber si yo vos quiero bien, desto, señor, debéis ser çierto: que, fueras mi padre, que non es persona al mundo para quien uvo tanto cobdiçio la onrra nin la vida commo vos; e esto por que espero ser onrrada por vos e que me farés sienpre grandes merçedes».

E non le quiso dar a entender que ella entendía que él era su enamorado.

CAPÍTULO 167. *De cómo el rey rogó a la Caba que fiziese su plazer e de lo que le prometió.*

El rey le dixo: «amiga Caba, non entendedes vos lo que vos digo por la vía que yo querría; ca si yo te quiero bien, non es por cosa tanto commo por que quería mi voluntad conplir contigo e tenerte en aquella manera en mi coraçón que debo tener a la reina; e por esto te lo digo, ca non por al. E debes ser la más plazentera en lo consentir que nunca fue mujer al mundo, ca yo terné tales maneras que non seamos sentidos e tú serás señora de mí e de mi coraçón, e por ti tu padre será más onrrado de mí e más ayudado que omne de toda España. E aun te digo más: que si en

este tienpo la reina muere, que yo non abré otra ninguna por muger si non a ti; para ojo al bien que Dios te faze en me yo enamorar de la tu muy gran fermosura».

CAPÍTULO 168. De cómo Caba dixo al rey que non se pagava destas razones por lo que dello recreçería.

Caba, que de esto non le plazía, dixo al rey: «señor, yo creo que estas palabras que me dezides non son para otra cosa si non por saber el seso que abré para vos responder a ellas. Señor, commo yo non sea ansí sabia nin haya tanta hedad para que pueda responder por aquella manera que debo, pído vos por merçed que yo non sea culpada de vos por lo que ora aquí diré. Ya sabedes, señor, que las mugeres son de libiano seso e non se pueden guardar que non yerren, ansí commo lo fazen los omnes, que han mayor complisión, e non se deben mover tan ligeramente; e pues vos, señor, sabéis que esto que yo digo es verdad, non me debríades probar por tal manera commo esta, ca por ventura no dudaría que me lo dezíades de verdad e yo quedaría engañada e otorgarvos todo lo que me demandádes; e, señor, podría ser pensar vos que lo fazía con maldad que en mí oviese, e que ansí commo a vos lo otorgase, que ansí lo otorgaría a otro, si se atreviese a me lo dezir, e por esta guisa yo perdería vuestro amor, sin culpa mía, ca por el ligero seso que las mugeres avemos e por ser requerida por la vía que vos me requerides, fazía yo el yerro, si vos non lo dixédes por me probar, ca nunca puede fazer maldad la muger que non es seguida».

CAPÍTULO 169. De cómo el rey dixo a Caba que non podía folgar salvo en le fablar en esta razón.

El rey le dixo: «Amiga Caba, yo sea destruído si yo te lo digo por te probar nin por pensar que ansí como lo otorgaras a mí que ansí lo otorgaras a otro, antes por que non puedo folgar la ora que te non veo nin sé que otro bien aya en todo mi reino si non tú; esto por el grand amor que te yo he. E si por precio se oviese de fazer este fecho, yo non preçiaría todo el mundo, si mío fuese, que yo luego lo pornía en tu poder por que tú de voluntad fizieses lo que te ruego. E ora que sabes mi coraçón, non te arriedres de lo que a mí plaze, ca nunca por ello te verná si non bien».

CAPÍTULO 170. De cómo la Caba respondió al rey don Rodrigo quando le dixo por feguras que dormiese con él.

Caba le dixio: «señor, ¡cómomo soy muy triste con tal razón, que me mandáis que yo faga traición e venga plaziente a ella! E, señor, la ora que yo consintiese tal cosa, esa ora cobdiçiaría la muerte a la reina, ca por el yerro que yo le fiziese la querría forçadamente mal, e con razón vos me debríades echar a grand desonrra de vuestra corte. E aunque todo esto non fuese, ya sabedes, señor, que non es cosa al mundo fecha que non sea sabida, e mucho más aína, el mal; ca aquel que lo ayuda a fazer ese lo descubre, que en otra cosa non piensa. E commo todas las gentes lo sopiesen, non echarían la culpa a otro si non a mí sola mente, ca podrían dezir que yo de mi propia voluntad, pensando de ser señora, troxera tales maneras que por fuerza vos fize venir a ello; e por ventura dirían que tales melezinas vos avía dado que vos quitara de vuestro buen seso e vos fiziera caer en tan grand yerro commo sería éste; e desta guisa yo sería mal infamada e merescería ser muerta, commo persona que faze traición. Por eso, señor, non curedes de poner amor en tal commo yo, que es comienço de mucho daño e de bien no ninguno».

CAPÍTULO 171. *De cómo el rey tornó a repetir a la Caba la razón por que dormiese con él desta guisa.*

El rey non podía folgar en ninguna guisa fasta que conpliese su voluntad, díxole: «¿cómomo crees tú que fazes traición en conplir lo que yo te mando? Non es ansí, ca tú non vives con la reina, antes bives conmigo e la reina también, e sois commo compañeras; por esta razón tenuta eres de tomar la buena andança quando te viniere, e non la dexar, ca ansí faría la reina e lo fazen todas las gentes del mundo que les plaze del bien que les biene. E dizes más que serías descubierta e que las gentes te darían grande culpa; a esto te juro que non a tal en mi señorío todo que en ello osase hablar, que yo non lo fiziese morir a mala muerte, commo aquel que non me podría fazer cosa con que tanto me pesase commo desta.

CAPÍTULO 171 bis. *De cómo Caba se defendía dél, e non podía, ca mucho la seguía.*

Caba le dixo: »señor, non me mandedes en ninguna guisa fazer tal cosa, que çiertamente vos digo verdad que más querría yo ser muerta que tal cosa consentir. E señor, si vos entendiédesed que yo avía mal seso, vos me devríades castigar, que non mandar me caer en tal yerro«, e el rey que la vio ansí desbiarse de lo que él quería, pensó de la non aquejar a ora más para la primera vez, e que poco a poco la iría trayendo a su entençión; e lebantóse de la ventana donde estaba, e fuese a la reina, e miró el juego que fazían; e a poca de ora echóse a dormir e la reina e sus donzellas se fueron a su cámara. E ansí se partió esta vegada el rey de Caba sin aver cosa cierta.

CAPÍTULO 172. *De cómo el rey, después que cada día requería a la Caba, envió por ella una siesta e durmió con ella.*

Después que el rey ovo descubierta su entençión a Caba, non era día que la non requeriese una o dos vezes, ella se defendía lo mejor que podía; enpero a la fin, commo el rey non pensase en cosa tanto commo en aquesta, un día a la siesta envió con un donçel suyo por Caba, e ella vino a su mandado. E commo en esa ora non avía en toda su cámara otro ninguno sinon ellos todos tres, él conplió con ella todo lo que quiso.

Empero tanto sabed que si ella quisiera dar bozes, que bien fuera oída de la reina; mas callóse con lo que el rey quiso fazer.

E commo el rey fizo lo que tanto cobdiçia, aasegósele la voluntad, e estaba más sin cuidado que es fasta í; e conortaba a Caba quando él podía, e dezíale que non tomase ningún desplacer.

CAPÍTULO 173. *De cómo la Caba se sintió por escarnida del rey y de cómo lo dava a entender cada día en su gesto.*

Así commo Caba se sintió escarnida del rey de cómo cunpliera su boluntad, tomó tan grand pesar en su coraçón, que de cada día perdía su fermosura que avía, de tal guisa, que aquellos que la conoscían de antes veían claramente que ella non avía placer, antes tenía algun grand pesar.

E una donzella que avía nombre Alquifa, fija de un conde de España, que era su compañera, commo vio que se iba a perder de cada día e que se avía mudado de lo que solía, díxole: »amiga, ruégote que lo que nunca ovo entre ti e mí, que lo non aya agora; ca después que amas somos en casa de la reina nunca yo fize cosa, nin pensé en mi corazón, que a ti non lo dixese; e así me cuidaba que farías tú a mí, e que non me negarías cosa de toda tu fazienda. E agora veo bien que non es ansí, ca todo el mundo vee en tu gesto que tú as grand pesar, e pésame dello por yo non saber cosa de tu pesar, e otrosí por te ençelar de mí agora nuebamente, lo que yo a ti nunca fize. E ruégote que me lo digas, e que non me niegues cosa, ca yo te prometo commo leal amiga que por mí non seas descubierta, e si cosa es que cobro en ello te pueda dar, de fazer quanto pudiere porque tú non te pierdas ansí; e para esto non curaré de cuerpo nin de alma que non aventurare por tí«.

(Cap. 174) Caba refiere a Alquifa su desgracia.

(Cap. 175) Carta de la Caba a su padre, el conde don Julián.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, ed. de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1988.
- AUCASSIN ET NICOLETTE. *Chantefable del siglo XIII*, ed. de Victoria Ciriot, Barcelona, El Festín de Esopo, 1983.
- AVALLE-ARCE, J. B., *La novela pastoril española*, Madrid, Istmo, 1974.
- BÉROUL, *Tristán e Iseo*, ed. de Victoria Ciriot, Barcelona, PPU, 1986.
- BLECUA, Alberto, «*La literatura, signo hitórico-literario. ¿Signos viejos o signos nuevos? («fino amor» y «religio amoris» en Gregorio Silvestre)*», en José Romera Castillo (coord.), *La literatura como signo*, Madrid, Playor, 1981, pp. 110-144.
- BOSCÁN, Juan, *Obras*, ed. de Carlos Clavería, Barcelona, PPU, 1991.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Madrid, Asociación española para el progreso de las Ciencias, 1939.
- CASTRO, Américo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Crítica, 1984.
- CÁTEDRA, Pedro M., *Amor y pedagogía en la Edad Media*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.
- CERVANTES, Miguel de, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. de L. A. Murillo, 5ª ed., Madrid, Castalia, 1991, 2 vols.
- CHARTIER, Alain, *La belle dame sans merci*, ed. de Martí de Riquer, Barcelona, Edicions dels Quaderns Crema, 1983.
- TROYES, Chrétien de, *El caballero del León*, ed. de Mª J. Lemarchand, Madrid, Siruela, 1987.

- TROYES, Chrétien de, *Cligès*, ed. de Joaquín Rubio Tovar, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- DAVENPORT, J., *Aphrodisiacs and Love Stimulants*, Nueva York, L. Stuart, 1966.
- CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, 5ª ed., Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- ESPADALER, Anton M. (ed.), *De amore. L'amor a la literatura d'Occident*, Barcelona, Barcanova, 1991.
- Espill de Consciència*, ed. de Emili Casanova, Sant Boi de Llobregat, Edicions del Mall, 1981.
- FICINO, Marsilio, *De Amore. Comentario a «el Banquete» de Platón*, traducción y estudio preliminar de Rocío de la Villa Ardua, Madrid, Tecnos, 1989.
- FLORES ARROYUELO, F., *El diablo en España*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- GARCÍA GUAL, Carlos, *Lecturas y fantasías medievales*, Madrid, Mondadori, 1990.
- GARROSA RESINA, Antonio, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987.
- LORRIS, Guillaume de, *Le roman de la rose*, ed. de Carlos Alvar, Barcelona, El Festín de Esopo, 1985.
- GORDONIO, Bernardo de, *Lilio de medicina*, ed. de Brian Dutton, Madrid, Visor, 1990.
- STRASSBURG, Gottfried von, *Tristán e Isolda*, ed. de Bernd Dietz, Madrid, Siruela, 1987.
- HARO, Marta, «Erotismo y arte amatoria en el discurso médico de la *Historia de la Donzella Teodor*», *Revista de Literatura Medieval*, V (1993), pp. 113-125.
- HEBREO, León, *Diálogos de Amor*, ed. de J. M. Reyes, Barcelona, PPU, 1986.
- JACQUART, Danielle y THOMASSET, Claude, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona, Labor, 1989.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, *Un Kama Sutra español*, Madrid, Siruela, 1992.
- MARCEL, Raymond, *Marsile Ficin*, París, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1958.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Obras completas, XXXI: Estudios sobre el Teatro de Lope de Vega III*, Santander, Aldus, 1949, pp. 30-87.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Obras completas, XIV: Orígenes de la novela II*, CSIC, Santander, 1943.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Obras completas, XXII: Antología de poetas líricos castellanos VI*, Santander, CSIC, 1944.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Floresta de leyendas heroicas españolas I. Rodrigo, el último godo. La Edad Media*, Madrid, Ediciones de «La Lectura», 1925.
- OVIDIO, *El arte de amar. El remedio del amor*, ed. de Carlos García Gual, Madrid, Edaf, 1966.
- PAZ, Octavio, *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona, Seix Barral, 1993.
- PLATÓN, *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*, Madrid, Gredos, 1988.
- RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garcí, *Amadís de Gaula*, ed. de J. M. Cacho Bleuca, Madrid, Cátedra, 1988, 2 vols.
- ROJAS, Fernando de, *Comedia o Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. de Peter E. Russell, Madrid, Castalia, 1991.

Romancero, Ed. de Paloma Díaz-Mas con estudio preliminar de Samuel G. Armistead, Barcelona, Crítica, 1994.

RUSSELL, Peter, «La magia, tema integral de *La Celestina*», en *Temas de «La Celestina» y otros estudios*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 241-276.

SAN PEDRO, Diego de, *Cárcel de amor*, ed. de Keith Whinnom, Madrid, Castalia, 1990.

SAN PEDRO, Diego de, *Tratado de amores de Arnalte y Lucenda*, ed. de Keith Whinnom, Madrid, Castalia, 1985.

SUÁREZ, FRANCISCO, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis «De Anima»*, ed. de Salvador Castellote, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Seminario Xavier Zubiri, 1978.

VEGA, Lope de, *Comedia famosa del postrer godo de España*, Barcelona, 1617.

VILANOVA, Arnaldo de, *Opera Omnia, III. Tractatus de amore heroico*, ed. de Michael R. Vaughn, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1985.