

A VUELTAS CON EL DEÁN DE CÁDIZ

ALFONSO D'AGOSTINO
Università degli Studi di Milano

RESUMEN:

La cantiga del deán de Cádiz es un poema obsceno de Alfonso X, que describe las hazañas eróticas que un personaje desconocido realiza gracias a los poderes extraordinarios de unos libros. El autor de la ponencia revisa el texto de la cantiga, proponiendo dos nuevas conjeturas y vuelve a estudiar las fuentes y el significado de la poesía, basándose sobre todo en la parodia de los libros mágicos y estableciendo una relación entre esta cantiga profana y la cantiga mariana núm. 205, donde el Rey Sabio, gravemente enfermo, es curado mediante la aplicación sobre su cuerpo del mismo manuscrito de las poesías marianas.

Palabras-clave: Alfonso X, cantigas profanas, deán de Cádiz, libros mágicos.

ABSTRACT:

The cantiga of Cadiz's dean is an obscene poem from Alfonso X, which describes the erotic deeds that an unknown character commits thanks to some books' extraordinary powers. The author of the report revises the cantiga's text, and proposes two new conjectures. He goes back to the study of the poem's sources and meaning, and he bases himself especially on the parody of the magic books. He establishes also a relationship between this profane cantiga and the marian cantiga no. 205, in which the Wise King, seriously ill, is healed by laying on his body the very manuscript of the marian poems.

Key-words: Alfonso X, profane cantiga, dean de Cádiz, magic books.

1. PREMISA

Esta intervención forma un díptico con la ponencia titulada *Alfonso y los libros mágicos*, leída en julio de 2010, en el Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. De hecho tanto en el caso de la *Cantiga de Santa María* núm. 205, en la que me centré en Roma, como en la cantiga profana del deán de Cádiz (18.4), se habla, al fin y al cabo, de libros que poseen propiedades taumaturgicas. El poema sagrado relata cómo Alfonso X, gravemente enfermo en Vitoria, se curó gracias a la aplicación sobre su cuerpo de su mismo libro de las *Cantigas* marianas, que tuvo efectos milagrosos; el profano describe cómo el deán de Cádiz, sirviéndose de unos libros de su biblioteca, logra obtener resultados prodigiosos en campo erótico. Se trata, por así decir, de una relación intertextual que expresa una polaridad: el tema del libro mágico, que apasionó al Rey Sabio durante toda su vida (la versión del *Liber Picatrix* se remonta a 1256, el *Libro de Astromagia* ocupa sus últimos años) se presenta antes en forma irónica y paródica y después en forma piadosa y seria. En esta ocasión profundizaré un poco la lectura de la cantiga profana.

2. EL TEXTO⁷⁷³

⁷⁷³ Alfonso X, CP (= Cantiga profana) 18.4 (cf. Giuseppe Tavani, *Repertorio metrico della lirica galego-portoghese*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1967). Edición personal, en gran medida deudora de la de Manuel Rodrigues Lapa, *Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses* [1965], Lisboa, João Sá da Costa, 1998. En cursiva he resaltado dos nuevas, aunque no parentorias, propuestas ecdóticas.

I	Ao daian de Calez eu achei livros que lhi levavan <i>de leer</i> , e o que os tragia preguntei por eles, e respondeu-m'el: «Senher, con estes livros que vós vedes dous e conos outros que el ten dos sous fod'el per eles quanto foder quer.	5
II	E ainda vos end'eu mais direi: macar <i>na ley muit'afia leer</i> , por quanto eu de sa fazenda sei conos livros que ten, non á molher a que non faça que semelhen grous os corvos e as anguias babous, per força de foder, se x'el quiser.	10
III	Ca non á mais, na arte do foder, do que enos livros que el ten jaz; e el á tal sabor de os leer, que nunca noite nen dia al faz; e sabe d'arte do foder tan ben, que cõnos seus livros d'artes que el ten, fod'el as mouras cada que lhi praz.	15 20
IV	E mais vos contarei de seu saber, que cõnos livros que el ten i faz: manda-os ante si todos trager, e pois que fode per eles assaz, se molher acha que o demo ten, assi a fode per arte e per sen, que saca dela o demo malvaz.	25
V	E con tod'esto ainda faz al conos livros que ten, per bõa fé: se acha molher que aja o mal deste fogo que de Sam Marçal é, assi a vai per foder encantar que, fodendo, lhi faz ben semelhar que é geada ou nev'e non al».	30 35

Traducción⁷⁷⁴

I	Me enteré un día que al deán de Cádiz unos libros de estudio le llevaban, y a quien se los traía pregunté
----------	---

⁷⁷⁴ Traducción en endecasílabos del que esto escribe. Mi esfuerzo les debe mucho a las anteriores traducciones en prosa, en especial a la de Elvira Fidalgo, *De amores y de burlas. Antología de la poesía medieval gallego-portuguesa*, Vigo, NigraTrea, 2009, pp. 162-3.

- por ellos y él me respondió: «Señor,
con estos dos volúmenes que veis 5
y con los otros que en su casa tiene,
jode, con ellos, cuanto joder quiere.
- II** Y aun más os contaré: aunque asegura
que él estudia la Ley, por cuanto sé
de su comportamiento, con los libros 10
que tiene no hay mujer alguna a quien
no haga creer que grullas son los cuervos
y gusanos de seda las anguilas,
a fuerza de joder, si así lo quiere.
- III** Es que en el arte de joder no hay 15
más que lo que se encuentra en sus volúmenes,
y leyéndolos él disfruta tanto
que noche y día se entrega sólo a eso;
y es tan ducho en el arte de joder
que con sus manuales a las moras 20
él jode cada vez que le apetece.
- IV** Y más aún os diré de su ciencia,
que con los libros que posee practica:
él manda que ante sí los traigan todos
y, después de joder mucho por ellos, 25
si encuentra a una mujer endemoniada
así la jode con arte y a conciencia
que el malvado demonio ahuyenta de ella.
- V** Y amén de todas éstas, otras cosas 30
con los libros que tiene, hace, ¡a fe mía!:
si encuentra a una mujer que tenga el fuego
de San Marcial (que así se llama el mal),
así la embruja, a fuerza de joderla,
que, jodiéndola, logra que ella crea
que es helada o que es nieve y no otra cosa. 35

Mss.: B 493 (f. 110ra-b), V 76 (ff. 6rb-va).

Rúbrica: *Eley dom affonso de castella he de leom V.*

Métrica: I-IV: a10 b10 a10 b10 c10 c10 b10; V: a10 b10 a10 b10 c10 c10 a10. *Cantiga de maestria*: 4 coblas doblas (I-II, III-IV) + 1 cobla singular (V). *Coblas capfinidas*: II-III. Mot tornat: 2-9 (con *equivocatio* parcial), 18-23, 20-26. Rimas derivadas: 7-14, 10-22.

Errores de arquetipo: probablemente 2, 9, 10, 24, 31 y 33.

Ediciones: Monaci (nº 76),⁷⁷⁵ Braga (nº 76),⁷⁷⁶ Paxeco – Machado (nº 438),⁷⁷⁷ Rodrigues Lapa (nº 23),⁷⁷⁸ Arias Freixedo (nº 1),⁷⁷⁹ Paredes (nº 39)⁷⁸⁰ y una segunda edición de Arias Freixedo (nº 51).⁷⁸¹

Éste es el aparato crítico de la cantiga, prescindiendo de las diferencias puramente formales:

2. livros que lhe levavan de leer *emendavi*] liures que lhi levariã da berger B liures que lhi leuauã da l[b>]leger V 4. elles BV 5. veedes BV 6. ele BV ~ ten B ren V 7. fod'el] ffodel B ffoder V 8. Ea uida (*vel* Ea inda) B Ca uida (*vel* Ca inda) V ~ muis V 9. macar na ley muyt'afia leer *emendavi*] matar nal ey mujta B matar (*vel* matan) nal ey muitaf / leer V 10. quanto eu *emendavit* Lapa] quanteu BV ~ de *addidit Lapa*] om. BV ~ fazenda sei] fazenda / sey BV 11. luuros V 12. semelhe BV 13. anguias *emendavit Mettmann*]⁷⁸² aguias (*vel* aginas) B aguias V 15. foder *emendavit Lapa*] fader B faver V 16. nos livros] entre *nos* y *livros* la palabra *liuos* (o sea *livros* mal escrito y por esto repetido, pero sin borrarlo) ~ livros B uuros V ~ ten [tez > ten] V 17. de os leer B deos / leer V 19. fader B ~ ben B bene V 20. dartes / que el tem BV 21. cada V tada B 23. i *addidit Lapa*] om. BV (en realidad V lee *tem*, que teóricamente podría interpretarse también como *ten i*, aunque V normalmente escribe *tem*, *sem* etc.) 24. trager *emendavit Braga*] trages BV 26. e demo V 28. odem° B adm° V 30. cono BV 31. o *addidit Lapa*] om. BV 32. marcal B 33. a *addidit Lapa*] om. BV 34. bem / semelhar BV.

El verso 2 es muy problemático. El ms. Colocci-Brancuti (B) lee: *liures que lhi levariã da berger*, el Vaticano: *liures que lhi leuauã da leger*, pero parece que la *l-* de *leger* se corrige encima de una *b-*. Así es como se comportan los editores:

- Braga, siguiendo V, transcribe: «liuros que lhi levavam da leger», que significaría: “libros que le traían para que los leyera”, pero la variante *leger* por *leer* no está atestiguada;

- Machado lee en B *leuaram* en vez de *leuariã* e interpreta *da berger* como un antropónimo: *d'Ab[n] Eger* (nótese que elimina la primera *r* de *berger*); pero señala la posibilidad de pensar también en *de Berger*, o bien, de acuerdo con V, en *de Alger* (aun aquí, modificando la variante del Vaticano); estas hipótesis no convencen: ¿quiénes son *Abn Eger*, *Berger* y *Alger*? ¿o quizás debajo de la forma enmendada *Alger* se puede esconder el nombre de la ciudad de *Argel* (en galego *Alxer*, en francés y catalán *Alger*)?

- Lapa, imitado por Arias Freixedo, se basa en la variante de V, enmendando *da leger* en *d'aloguer* (“en préstamo”), observando que el v. 6 alude a libros poseídos por el deán (*dos sous*); por lo tanto algunos de los libros serían suyos, otros tomados en préstamo;

- Paredes, basándose en B, conjetura de manera distinta, transformando *da berger* en *da benzer* (“para bendecir”); además prefiere *leuariã* de B (que sin embargo es dudoso desde el punto de vista sintáctico y ocasionaría un verso hipémetro) a *leuauã* de V.

En efecto ninguna de las dos variantes parece auténtica. Desde un punto de vista contextual quizá la solución mejor es la de Lapa, quien, limitando la intervención (*da leger* > *d'aloguer*), introduce, como queda dicho, una relación entre los vv. 2 y 6. También la conjetura de Paredes es reducida (*da*

⁷⁷⁵ Ernesto Monaci, *Il canzoniere portoghese della Biblioteca Vaticana*, Halle, Niemeyer, 1875.

⁷⁷⁶ Teófilo Braga, *Cancioneiro portuguez da Vaticana: edição critica restituída sobre o texto diplomático de Halle*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1878.

⁷⁷⁷ Elza Paxeco – José Pedro Machado, *Cancioneiro da Biblioteca Nacional antigo Colocci Brancuti*, Lisboa, Edição da Revista de Portugal, 1949-1964.

⁷⁷⁸ Lapa, *Cantigas d'escarnho* cit. supra.

⁷⁷⁹ Xosé Bieito Arias Freixedo (ed.), *Antoloxía de poesía obscena dos trobadores galego-portugueses*, Santiago de Compostela, Edicións Positivas, 1993.

⁷⁸⁰ Juan Paredes, *El cancionero profano de Alfonso X el Sabio*, Edición crítica con introducción, notas y glosario, L'Aquila, Japadre, 2001.

⁷⁸¹ Xosé Bieito Arias Freixedo (ed.), *Antoloxía da lírica galego-portuguesa*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 2003.

⁷⁸² Walter Mettmann, «Zu Text und Inhalt der altportugiesischen «Cantigas d'escarnho e de mal dizer», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 82, 1966, pp. 308-19, en la p. 317.

berger > da benzer), teniendo en cuenta, como dice el editor, del parecido (y por consiguiente de la posible confusión) entre una *g* y una *z* escrita con un rasgo largo; sin embargo el significado (libros para bendecir) me parece más problemático y menos en sintonía con el resto de la cantiga; y creo que la posible ironía no se justifica aquí, a la altura del v. 2. No descartaría pues la posibilidad de enmendar de manera todavía más ligera, eliminando tan sólo la *g* de *leger* (presente muy probablemente por italianismo en el antígrafo común; los códices han sido transcritos en Italia en el siglo XVI): «liuros que lhi levavam da leer»; pero no se trata de un regreso a la interpretación de Braga, porque propongo que se entienda *leer* no en el significado demasiado trivial de “leer” (como entendía Braga), sino en la acepción *difficilior* de “estudiar”. En efecto el latín *LEGERE* y sus derivados romances tienen muy a menudo el significado de “enseñar”, pero también, aunque con muchísima menor frecuencia, el de “estudiar”. Véanse los ejemplos sacados de una *CSM*, la núm. 4, en la que un niño judío «ontr’os chrischaos liya | na escol[a]» (vv. 12-3); en el mismo poema se dice: «O menyo o mellor | leeu que leer podía | e d’aprender gran sabor | ouve de quanto oya» (vv. 16-8);⁷⁸³ véase otro ejemplo, sacado esta vez de la *Estoria de España* (cap. 196) del mismo Alfonso X: «Quando era niño, enviáronlo a escuelas a leer [e duró allá mucho tiempo fasta que fue muy grand maestro]». ⁷⁸⁴ Se está hablando del filósofo Segundo, y la fuente latina, el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, dice: «Hic adhuc parvulus ad *discendum* missus ...». Este significado, siempre minoritario, se encuentra también en otros idiomas romances; un ejemplo en italiano antiguo es el siguiente, sacado de la traducción del *Tesoro* de Brunetto Latini: «[...] sí come tu lasciassi la scienza di virtude, e mettesi un grande studio a leggere astrologia ed algorismo». ⁷⁸⁵ En la cantiga alfonsina la frase oculta un juego malicioso: se trata de libros que hay que estudiar (o leer y estudiar), claro está, pero también, como se comprenderá después, libros destinados a otros usos (o libros cuya lectura y cuyo estudio llevan a otros usos muy interesantes).

El noveno verso no es menos problemático. El ms. B lee: «mata’ nal ey mujta», el ms. V en cambio: «matã nal ey muytaf / leer» (la palabra *leer* está escrita en el verso sucesivo). En todo caso el verso es hipómetro y muy dudoso y parece remitir a un arquetipo. Veamos lo que han hecho los editores anteriores:

- Braga edita: «ca tam mal ey muyt’a fee leer». No entiendo bien la lectura de Braga, quien de todas formas modifica mucho la lección de los mss., cambiando por ej. *matar* (o *matan*) *nal* por *ca tam mal*; y, partiendo de la variante de V, modifica *muitaf* en *muyt’a fee*; finalmente *ey*, que tendría que significar “yo he”, no me parece que tenga sentido en el texto.

- Machado: «Macar n al ey mujt a [leer]». Tampoco la edición de Machado, quien mantiene la hipometría del arquetipo, es muy clara: ¿“aunque yo no tengo mucho más para leer”? Hay que resaltar que Machado es el primero en entender que la *t* de *matar* es un error trivial por una *c* y lee pues *macar*.

- Lapa enmienda en «macar no lei[to] muitas [el ouver]». La solución de Lapa es, como siempre, muy hábil: además de entender *matar* como *macar*, reconstruye la serie gráfica *nal ey* como *no leito*, o sea corrige la *a* en *o* y añade las letras *to*: entiende que *muitaf* de V es error trivial por *muitas* (la *f* y la *s* alta pueden confundirse, a pesar de que una ese alta sería rara como final de palabra); añade *el ouver* para sanar la hipometría y dar sentido al verso. El significado es, más o menos: “aunque pueda tener muchas de ellas en la cama” (haciendo una cama redonda, como quien dice); la palabras *muitas* se refiere evidentemente a las mujeres, plural deducible del singular *molher* del v. 11.

- En 1993 Arias Freixedo, partiendo del texto de Lapa, conjetura: «macar no lei[to] muit’á [a] leer». En realidad hereda de Lapa la enmienda de *nal ey* en *no leito*, mientras en el segundo hemistiquio se mantiene más fiel a B por lo que se refiere a la palabra *muita* (sin la *f* de V, que Lapa corregía en *s*) y

⁷⁸³ Y en el v. 22 al niño se le define *leedor* (estudiante).

⁷⁸⁴ Texto en Giovanni Caravaggi – Alfonso D’Agostino, *Antologia della letteratura spagnola. Dalle origini al Quattrocento*, Milano, LED, 1996, p. 196.

⁷⁸⁵ *Il Tesoro* di Brunetto Latini volgarizzato da Bono Giamboni, raffrontato col testo autentico francese edito da P. Chabaille, emendato con mss. ed illustrato da Luigi Gaiter, Bologna, Presso Gaetano Romagnoli, 4 voll., 1878-1883, vol. 3, p. 291. Fijense que el *Grande Dizionario della lingua italiana* de Salvatore Battaglia, Torino, UTET, 1961-2002, no recoge este significado s.v. *leggere*. Es que el significado de “estudiar” es *difficilior* tanto en español como en italiano.

también a V porque acepta *leer*. Pero el significado total es dudoso: “aunque en la cama tenga mucho para leer” (?).

- Paredes enmienda en: «macar vel el muit'aj[a] [de] leer», que traduce: «aunque mucho tenga que leer». El editor observa: «La interpretación que propongo respeta la lectura de ambos apógrafos, con pequeñas variantes: *ual* > *uel* conj. disyunt. ‘por lo menos’ ‘al menos’ [y proporciona ejemplos]. Y también con valor invocativo o exclamativo [otros ejemplos]. Y con valor adv. ‘también’ [con un ejemplo de las CSM]. Este último es el que más se aproxima al significado del término en la cantiga, donde cumple una función intensificativa. La grafía y puede ser confusión con *l*. La lectura de *V muitaf / leer* permite la reconstrucción *muit'aj[a] [de] leer*».⁷⁸⁶ La interpretación global de Paredes, quitando el *leito*, se parece a la de Arias Freixedo.

- Este último estudioso da un paso adelante en 2003 y propone una solución distinta a la de 1993, y que en parte se corresponde con la que, de forma independiente, había pensado yo mismo: «macar na Lei muit'á [se el quiser] / leer, por quant'eu sa fazenda sei», que interpreta: «aún que na Lei (nas Sagradas Escrituras) hai/ten moito que ler, se quixese».

Ninguna de las lecturas adoptadas y de las enmiendas propuestas me convence del todo, bien por el significado del conjunto (en todas las ediciones) bien por el hecho de que a veces las enmiendas me parecen excesivas. Quizás la solución más prudente consistiría en poner una *crux* al verso; sin embargo quería proponer una enmienda bastante más ligera que las anteriores, porque de hecho no modifica ninguna letra de los manuscritos (a parte la *t* de *macar*, aceptada por todos, a partir de Machado) y se limita a añadir dos letras para sanar la hipometría. Se trata de: «macar na ley muyt'af<ia> leer», o sea “aunque asegure que estudia mucho la religión”. La palabra *ley*, como ya vio Arias Freixedo, significaría en este caso “religión” o “Sagradas Escrituras”, acepción normalísima en el léxico romance medieval (cf., por ej., CSM 5, v. 16 o 28, v. 24); sin embargo el resto de la reconstrucción de Arias Freixedo («[se el quiser]») me parece problemático, tanto porque se trata de una integración extensa, como porque en realidad no hace más que adelantar el último verso de la cobla: «se x'el quiser». Mi solución es la siguiente: basándome en el ms. Vaticano, recupero la *f* de *muitaf* interpretando *af* como el comienzo de *afia*, que es la tercera persona del presente indicativo de *afiar*, verbo documentado en las propias cantigas profanas de Alfonso X con el significado de “asegurar, garantizar” (Cantiga XI, *Don Gonçalo, pois queredes ir daqui pera Sevilha*, v. 8: «e poren vo-lo juro muit[o] a firmes e afo»). El significado del conjunto sería pues el siguiente: “Y aun más os diré: a pesar de que el deán asegure que profundiza en las cuestiones religiosas, por lo que me consta, con los libros que posee, hace una cosa totalmente distinta”.

Para otros problemas ecdóticos, generalmente resueltos por Lapa, remito a la esmerada edición de Juan Paredes.

3. LA MAGIA ERÓTICA DEL DEÁN DE CÁDIZ

En nuestro texto la historia parece que se reduce a poca cosa; la cantiga nace de un punto de arranque típicamente narrativo: el poeta ve a una persona que le está llevando unos volúmenes al deán de Cádiz y le pregunta de qué clase de libros se trata; pero todo lo demás es la respuesta que le dan al autor de la poesía.⁷⁸⁷

El corazón del texto reside, como he adelantado, en la parodia del libro milagroso. Poco podemos decir sobre la fecha de la cantiga, si bien Francisco Márquez Villanueva piensa que el año de 1267,

⁷⁸⁶ Pero en su traducción Paredes omite *vel*.

⁷⁸⁷ Sobre la arquitectura de la poesía véase lo que dicen Alvar y Beltrán: «Nótese en la construcción de la cantiga cómo la primera estrofa presenta la anécdota, mientras que las demás son una ampliación del contenido de aquélla. Las tres últimas estrofas introducen a las víctimas del deán: moras, endemoniadas y mujeres de mala vida en general; la segunda estrofa sirve de enlace entre la presentación y la exposición de las habilidades del deán» (*Antología de la poesía gallego-portuguesa*, Selección, estudio y notas de Carlos Alvar y Vicente Beltrán, Madrid, Alhambra, 1985, p. 184). Para profundizar en los aspectos literarios de la cantiga véanse también las ediciones citadas y los ensayos apuntados en las notas siguientes.

cuando el rey tuvo que ocuparse en Jerez de algunos problemas fiscales del cabildo de Cádiz, es un «muy buen candidato».⁷⁸⁸ En todo caso parece que la producción profana de Alfonso, en la que se encuentran algunas de las poesías medievales más licenciosas, se remonta a un periodo anterior al de la producción mariana, en los años 50 y en los primerísimos años 60.

Los críticos han tratado de determinar a cuáles libros alude Alfonso X, y se ha pensado fundamentalmente en tres clases de obras: tratados sobre el amor, textos de magia y negromacia, tratados andrológicos; y en general los estudiosos que se inclinan hacia una de estas hipótesis, excluyen con ahínco las otras dos, considerándolas incompatibles.

En el primer caso tenemos un abanico de obras que, a veces con algunos anacronismos, van de Ovidio al *Kamasutra*, al *Collar de la paloma* de Ibn Hazm de Córdoba. Según las conclusiones de Márquez Villanueva, aceptadas por Juan Paredes, estos libros de todas formas hacen pensar en una tradición de pedagogía y erotología oriental que culmina precisamente en el tratado de Ibn Hazm; y lo que Alfonso X censuraría, en realidad, no son aquellos libros, sino el mal uso que el deán hace de ellos, poniéndolos exclusivamente al servicio de sus instintos más bajos.

En un artículo del año 2000, Ingrid Vindel Pérez⁷⁸⁹ critica a Márquez Villanueva tanto por haberse referido a un libro como el *Collar de la paloma*, que «está concebido con un lenguaje tan refinado y exquisito que cualquier procacidad en él resulta del todo impensable», como por haber eliminado de su análisis los libros de magia, y pasa a establecer algún cotejo con el llamado *Libro de las formas e de las imágenes*, realizado en el taller alfonsí.⁷⁹⁰ En efecto podemos reconocer que algunos pasajes de este extraño libro se corresponden con la cantiga; por ej.:

Pora amarte quantas mugieres quisieres. Pora fazer venir apriessa et con amor a qui quisieres. El primer capítulo es pora amar mugieres e non quitarse dellas. Por seer amado de las mugieres. Pora auer poder de iazer muchas vezes con mugier. Por seer amado de quantas te uieren. Pora seguirte qualquier mugier. Pora seer amado e reçevido de qualquier mugier. Pora obedecerte la mugier e que faga tu voluntad.

Pero este texto está fechado en los años 1276-79, mientras que, si aceptamos la hipótesis de Márquez Villanueva, la cantiga debería remontarse al 1267. Al comienzo del artículo Vindel Pérez recuerda esa teoría y esa fecha, pero al final el año se convierte extrañamente en 1276, con una inversión de cifras debida quizá a errata, pero que es compatible con la fecha de composición del *Libro de las formas e de las imágenes*; se tratará de una distracción.⁷⁹¹ Eso no quita que Alfonso puede haberse referido a textos como éste, o como el *Libro de Astromagia*, que, entre otros, se ocupa también de temas parecidos, sacándolos de la *Ghāyat al-hakīm* (o sea *El fin del sabio*, tratado que dio origen al famosísimo *Liber Picatrix*) y de otros libros *De imaginibus*, o sea sobre el arte de preparar los talismanes. Para este tipo de textos me permito remitir a mi edición de la *Astromagia* y a otros estudios, tanto míos como, sobre todo, de Alejandro García Avilés.⁷⁹²

⁷⁸⁸ «Las lecturas del deán de Cádiz», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 395, 1983, pp. 331-45, en la p. 333. No me parece posible determinar si el *daian* de esta cantiga es el mismo de la CP 18.32 (la que tiene el incipit «Penhoremos o daian l na cadela, polo can»; es el núm. 29 en la ed. Lapa, IV en la ed. Paredes), a quien el autor quiere confiscar una perra porque el religioso no quiere devolverle el sabueso que le ha robado (la perra es, con un traslado *evergreen*, una prostituta). Pero sobre el personaje del *daian* véase también lo que digo en la parte final de esta intervención.

⁷⁸⁹ «Breves apuntes a la cantiga que Alfonso X dedicó a cierto deán de Cádiz», *Especulo. Revista de estudios literarios*, 2000, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero14/cantigas.html> (enero de 2011).

⁷⁹⁰ Alfonso el Sabio, *Lapidario and Libro de las formas & ymagenes*. Ed. by Roderic C. Diman and Lynn W. Winget, Madison, HSMS, 1980.

⁷⁹¹ Es curiosa, en cambio, la propuesta de restablecer en el v. 13 las águilas (*aguías*) en vez de las anguilas (*anguilas*). La enmienda de Mettmann es indispensable para el sentido y para la métrica, como reconoce también Paredes.

⁷⁹² Alfonso X el Sabio, *Astromagia*, ed. de Alfonso D'Agostino, Napoli, Liguori, 1992; el texto de la *Astromagia* ha sido publicado de nuevo, junto con una magnífica edición facímil del ms. (el Vaticano Reg. lat. 1283*), en

En realidad, según indica Bienvenido Morros,⁷⁹³ existe otra sección de la literatura medieval que debería investigarse: aludo a la producción de argumento ginecológico y andrológico,⁷⁹⁴ cuyos textos fundamentales pertenecen a la escuela salernitana. Me refiero especialmente a obras como el *Liber de coitu* de Constantino Africano (siglo XI),⁷⁹⁵ o el *Liber minor de coitu* de autor anónimo⁷⁹⁶ (primera mitad del siglo XIII), que representa una versión más divulgativa del anterior. Estos textos, que Alfonso X pudo conocer perfectamente, tratan de medicamentos y drogas, afrodisíacas y anafrodisíacas, también de influencia oriental. Tenemos que excluir otras obras, que fueron escritas posteriormente; por ejemplo el llamado *Speculum al foderi*, librito catalán que se lee en un ms. de finales del siglo XIV–comienzos del XV, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid⁷⁹⁷ y transcrito a continuación de una *Trotula*; este *Speculum*, de todas formas, parece tener, por lo menos como fuente de su primera parte, precisamente el *Liber minor de coitu*, pero en la segunda presenta (según dicen los especialistas) una exposición original del acto sexual y de la veintena de posiciones adecuadas para realizarlo.⁷⁹⁸

Creo que el aspecto más interesante es precisamente la parodia del libro mágico; éste, de hecho, enseña a realizar talismanes para obtener una gran variedad de resultados, incluido el de seducir a las mujeres y tener relaciones carnales con ellas. Pero la cantiga no habla de talismanes: el deán, después de haber estudiado atentamente aquellos libros, manda que se los pongan delante y gracias a su presencia logra lo que quiere (a no ser que el deán sea mal estudiante y necesite repasar el texto, como un cocinero que, a la hora de guisar, precise tener abierto, ante sí, el libro de las *1080 recetas* de Simone Ortega). Estamos pues, aunque en la vertiente paródica, en el mismo camino que, años más tarde, en la vertiente seria, el autor recorrerá con la cantiga mariana: el libro debe usarse (en la poesía religiosa es una obra escrita por el propio Alfonso; en la profana se trata de libros de otros autores, que el deán tiene que leer y estudiar), pero una vez presente en la alcoba, el libro es capaz de hacer milagros, incluso de exorcizar o de tratar enfermedades infecciosas, como el fuego de San Marcial (o de San Antonio). Este último mal, por lo demás, pulula en las *CSM*, apareciendo hasta cinco veces, tanto en la forma gangrenosa, caracterizada por tumefacciones y dolor abrasante (el fuego) de los miembros, con consiguiente necrosis, momificación y desprendimiento espontáneo de la parte afectada, como en la forma, más rara, de tipo convulsivo, con graves crisis de tonicidad de los miembros, asociadas a rigidez y deformidad articular, como en el caso de la *moller contreyta* de la ctg. 179. Puede ser (pero me parece extraño) que en la cantiga profana la forma neurológica de este morbo provoque también los estados alucinatorios descritos en los vv. 12-14.⁷⁹⁹

“*Tratado de Astrologia y Magia*” de Alfonso X el Sabio, ed. de Carlos Alvar, Alfonso D’Agostino, Demetrio Santos Santos, Valencia, Ediciones GRIAL, 2001, pp. 41-121). De los trabajos de Alejandro García Avilés me limitaré a citar el último conocido por mí: «La cultura visual de la magia en la época de Alfonso X», *Alcanate: Revista de estudios alfonsíes*, 5, 2006-2007, pp. 49-88, con bibliografía. Y, sobre las miniaturas, los estudios de Ana Domínguez Rodríguez; véase, por último, «Astrología y mitología en los manuscritos ilustrados de Alfonso X el Sabio», *En la España Medieval*, 30, 2007, pp. 27-64.

⁷⁹³ Benvingut Morros i Mestres, «El “foc de Sant Marçal” a una cantiga d’Alfons X», *Gimbernat*, 23, 1995, pp. 165-7.

⁷⁹⁴ Véase sobre todo el libro de Danielle Jacquart et Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1985.

⁷⁹⁵ *Constantini liber de coitu. El tratado de andrologia de Constantino el Africano*, ed. de Enrique Montero Cartelle, Santiago de Compostela, Universidad, 1983.

⁷⁹⁶ Anónimo salernitano, *Liber minor de coitu. Tratado menor de andrología*, ed. de Enrique Montero Cartelle, Santiago de Compostela, Universidad, 1987.

⁷⁹⁷ Teresa Vicens, *Speculum al foderi. Speculum al joder (Cod. Bibl. Nac. de Madrid, n° 3356, fols. 35-54)*, Barcelona - Palma de Mallorca, Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, 1978 y Michael Solomon (ed.), *The Text and Concordances of Biblioteca Nacional Manuscript 3356. «Speculum al foderi»*, Madison, HSMS, 1986.

⁷⁹⁸ Cfr. Pere Vallribera i Puig, «Un manuscrit medieval català sobre la sexologia. “Speculum al foderi”», *Gimbernat*, 12, 1989, pp. 249-57.

⁷⁹⁹ Cfr. Morros i Mestres, «El «foc de Sant Marçal» cit., p. 167, quien recuerda como el hongo responsable del fuego de San Antonio tiene sustancias parecidas a la LSD, «que justifica els quadres alucinatoris i d’excitació

A propósito de los efectos hipnóticos que el deán provoca en las mujeres (en especial en las moras) habrá que notar, en realidad, que según lo que dice el texto los libros sirven para que el personaje se lleve a la cama a todas las mujeres que quiere; luego, gracias a sus *performances* sexuales, el deán hace de manera que sus parejas entren en un estado que podríamos definir de confusión. Por lo tanto las propiedades de los libros se definirían de tipo efectivamente andrológico, actuando como un fuerte reconstituyente sexual; gracias a ellos el deán se transforma en el que hoy sería el protagonista de películas *hard*, listo para el combate entre las sábanas como la imagen de un talismán de la *Astromagia* (III.3. 29-30):

[29] *La XIII mansión es por solver el varón ligado e porque ame a la mugier*. La XIII mansión es Alahue. Quando la Luna fuere en ella, toma cera bermeja e faz d'ela figura de omne arrecho, en semeiante de doñeador de mugier; e faz de cera blanca figura de mugier e ayuntar amas las <has> en uno. E suffúmalas con ligno aloe e con ambra, e embuélvelas en paño de seda bermeja mojada en agua rosada, e escribe en cada figura el nombre d'aquel que quisieres. [30] E quando la mugier toviere esta imagen consigo, amar la ha aquel omne nombrado e raviará por ella él e quantos la vieren. E si esta imagen toviere varón ligado, solver se ha e podrá iazer con mugier. E Azerut es el nombre del señor d'esta mansión. E la figura está pintada en la rueda que fallarás adelante.

A este punto (y aquí la *unctura* no se puede definir totalmente clara) las mujeres que han probado aquella efusión sexual, pierden la capacidad de reconocer la realidad, creen que los cuervos son grullas y que los gusanos de seda son anguilas. Otro efecto es el de exorcizar a los demonios (vv. 26-8), mientras que la última propiedad (vv. 31-5) es parecida a la primera (vv. 11-4), dado que no se puede decir que el deán cure de verdad el fuego de San Antonio: él se limita a engañar a las mujeres enfermas, haciéndoles creer que ya no sienten los ardores típicos de aquel mal (y evidentemente esa enfermedad, que produce tanto “calor”, no ha sido elegida por casualidad).

El problema interpretativo más complejo atañe probablemente a los vv. 11-4. La referencia a los cuervos y a las grullas podría aludir al largo relativo de los picos (es una sugerencia que me dio María Luisa Meneghetti): el pico del pájaro pequeño y negro es corto, el de la grulla alta y esbelta es largo. Y también la alusión a las anguilas y a los gusanos de seda podría insistir en el factor longitud. El pico es metáfora obscena evidente, usada también (sólo por citar a un gran poeta) por Arnaut Daniel («e'l bec fos lonx e agutz»);⁸⁰⁰ por otra parte la anguila no se queda corta como imagen erótica. El gusano de seda, pequeño y baboso, tendría a su favor la capacidad de crecer y de agrandarse rápidamente, con todo lo que esta propiedad implica a nivel de metáfora obscena, pero no sabemos si Alfonso X consideraba con atención estos pormenores naturalistas. De todas las maneras, a primera vista se diría que, gracias a los libros mágicos, el deán puede hacer parecer larga una cosa corta. Pero no resulta del todo claro para qué sirve infundir esta falsa opinión, dado que, gracias a los libros, el deán es capaz de satisfacer sus deseos sexuales, prescindiendo del tamaño de su instrumento. A no ser que se quiera subrayar que para las mujeres que hacen el amor con el deán, la perspectiva de afrontar un arnés de proporciones notables constituye, más allá de la satisfacción obtenida, un plus, un suplemento de gratificación.

Termino apuntando que recientemente me he dado cuenta de que la palabra *dayán* podría ocultar un doble sentido; de hecho en hebraico *dayán* (דָּיָן) significa ‘juez del tribunal rabínico’ y es palabra bien documentada en la Edad Media. No quiero ir más allá. Las lecturas del protagonista de la cantiga y sus actuaciones no identifican necesariamente a un hombre de cultura “oriental”, pero tampoco lo excluyen y, si acaso, pensando en un dayán hebreo, tendríamos algunas ventajas:

- quizás las lecturas de las que se habla estarían más de acuerdo con un dayán que con un deán;
- es evidente que el *daian* de la cantiga es un personaje extremo y cargado de ironía, pero me pregunto

nerviosa en qui ha ingerit pa amb aquesta substancia».

⁸⁰⁰ «y que el pico fuera largo y agudo», trad. de Martín de Riquer, en Arnaut Daniel, *Poesías*, Barcelona, Quaderns Crema, 1994, p. 217. Cf. también Alfonso D'Agostino, «Per la tornada del sirventese di Arnaut Daniel», *Medioevo Romanzo*, 15, 1990, pp. 321-351.

si no hay que tener en cuenta que las penas para un cristiano (y más para un religioso) que tuviera relaciones carnales con las moras eran severas, así que hacer alarde de ese tipo de hazañas eróticas se convertiría en un riesgo quizás exagerado, que le quitaría fuerza o sentido a la ironía;

- si el personaje no fuera un religioso cristiano, no tendríamos ni siquiera que esperar hasta el año 1263 (fecha de la fundación del obispado de Cádiz) para encontrar el *terminus post quem* para la cantiga, que Alfonso podría haber escrito perfectamente en los años Cincuenta o primerísimos años Sesenta; o incluso antes, dado que participa en las campañas andaluzas de finales de los años 40.

Probablemente la sátira tendría más sentido si estuviera aplicada a un deán cristiano que se ha instalado en Andalucía, pero no descartaría la posibilidad que el Rey Sabio le tomara el pelo a un representante de la religión hebrea, de cuya colaboración intelectual ya se valía en la década de los 50.