

Amor de un viejo: evolución de un motivo literario en la Península Ibérica desde la poesía de Al-Ándalus hasta finales de la Edad Media

Rachel Peled Cuartas*

The aim of this study is to present how the motif of old age developed in Mediaeval Spain, from the moment it first appeared in Hebrew and Arabic medical literature written in Muslim Al-Andalus to one of its last expressions in the work of a converted Jew in Christian Spain. This will shed light on how the psychological and physical characteristics, described by the doctors of that time, acquired ideological, moral and religious connotations until they became a temporary literary theme that helped express a subversive political view.

Introducción

La vejez¹ como añoranza de una juventud perdida es un tema recurrente tanto en la literatura hispanoárabe medieval como en la poesía hebrea en Al-Ándalus o en la de los reinos cristianos.² El motivo tiene su base en la consciencia o recuerdo de una experiencia compartida por un determinado grupo social y en la dualidad entre lo que la persona fue (que sigue formando parte de él) y lo que desearía ser. La tensión interior basada en la contradicción de dos condiciones y momentos vitales

[*cuartas_es@yahoo.es](mailto:cuartas_es@yahoo.es)

¹ Me gustaría agradecer a la Dra. María Teresa Miaja de la Peña (Universidad Nacional Autónoma de México), al Dr. Matti Hus (Universidad Hebrea de Jerusalén) y al Dr. Pablo Torijano (Universidad Complutense de Madrid), así como al Centro Moshe David Gaón de Kultura Djudeo Espanyola, Universidad de Ben Gurión, y al Centro Misgav de Estudio e Investigación, Universidad Hebrea de Jerusalén, su apoyo a mis estudios e investigación.

² Como describe Franchini: “En la España medieval, el tema del *senex amans* no se distingue por una presencia muy abundante en la literatura [en lengua romance]. Sin embargo, algunos testimonios conservados demuestran que el tópico estaba presente en la consciencia o subconsciencia de los autores, y ello, al parecer, en grado creciente hacia finales de la Edad Media. Así pues, encontramos una alusión moralizante al tema en un texto que ha ejercido una enorme influencia el pensamiento de la cristiandad medieval: *De contemptu mundi* del papa Inocencio III (1160-1216) [...] “en Si quis autem ad senectutem processerit, statim cor ejus affligitur, et caput concutitur, languet spiritus et fetet anhelitus, facies rugatur, et statura curvatur, caligant oculi, et vacillant articuli, nares effluunt, et crines defluunt, tremit tactus, et deperit actus, dentes putrescunt, et aures surdescunt” Migne, Patrologia Latina, CCXVII, col. 706; véase también Franchini 2001: 178.

irreversibles, crea un paralelismo metafórico entre la vejez como etapa de la vida humana y otras situaciones sociales y políticas.

Como es bien sabido, la sociedad judía participó en gran parte de la actividad artística e intelectual árabe, que durante varios siglos ejerció gran influencia sobre su cultura. Los elementos adoptados pasaron por un proceso paulatino de sumisión en la identidad judía. Esas influencias siguieron vigentes tras la reconquista cristiana, aunque las tensiones socio-religiosas cambiaron sus manifestaciones, lo que se puede apreciar en el desarrollo del motivo literario de la vejez desde los inicios de la literatura hebrea hispana medieval hasta sus últimas manifestaciones en los siglos 15 y 16.³

Como el presente estudio combina diversos enfoques teóricos y literarios, es necesario definir los límites y los puntos precisos de actuación de cada uno de ellos. Lo hago partiendo de las reflexiones de Even-Zohar y Drori acerca del sistema socio-político y su relación con el sistema literario.⁴

El estado diaspórico⁵ del viejo, que se aleja de la “patria” de la juventud, adquiere diferentes matices en las obras de distintos poetas. Los primeros en tratarlo, en la época andalusí, describen la vejez desde un punto de vista moral influido por la literatura árabe.⁶ De acuerdo a esa larga tradición, la comparación contradictoria entre la juventud y la vejez⁷ “recordaba al hombre la muerte, y le despertaba a retornar al

³ Para realizar un análisis de este proceso emplearé el modelo de multi-sistema de Even-Zohar. Véase Even-Zohar 1978: 1-6. Según Drori, este modelo: 1. Posibilita referirse a cualquier texto, y no solamente a los textos tradicionalmente considerados como “literarios” y darles sentido dentro del mismo marco teórico. 2. Obtiene una red de conceptos que observan los complejos textuales sin clasificarlos y separarlos genéricamente, sino como extremidades dentro del conjunto. Cada uno tiene un papel concreto y está relacionado con los demás. Los vínculos entre los diferentes elementos son esenciales para entender la dinámica dentro de la totalidad. Véase: Drori 1988: 18- 19; también en Drori 1991: 9.

⁴ “El sistema socio-político y el sistema literario son dos sistemas separados con sus propias restricciones, posibilidades y dinámicas particulares. Por lo que la situación dentro de un sistema no puede servir de explicación directa de la condición del otro. En otras palabras, el hecho de que la institución social tenga ciertas necesidades en el campo de la expresión literaria, puede implicar que la literatura creada en el espacio que está bajo su influencia funcione como una herramienta propia de dicha expresión; pero no determinar según consideraciones políticas, sociales, etc. cuáles son los modelos, formas o normas literarias que se utilizarán para cubrir esa necesidad. La resolución ha de ser literaria, dependiendo, fundamentalmente, de las coacciones y posibilidades que ya existen dentro del sistema literario, como, por ejemplo modelos que ya sirven para desarrollar alguna función señalada en el repertorio, por lo que estarían considerados como “ocupados” y otros, que se considerarían como “libres” y disponibles para su nuevo papel” (Drori 1988: 17).

⁵ Boyarin 2013: 1- 20.

⁶ Rahtsavi 1979: 193.

⁷ *Ibid.*: 193, nota 1: Rahtsavi menciona la relación sonora en árabe entre: *Shib* (vejez) y *Shebab* (juventud).

buen camino y a llevar a cabo buenas acciones”.⁸ El primero en ocuparse del tema en la literatura hebrea fue Shemuel ha-Naguid, cuyos poemas sobre la vejez se incluyen en su *Diwan* y en *Ben Qohelet*.⁹ El poeta elige un tono de íntima melancolía al tratar el tema en el prefacio del poema “Acaso recordarás la bella doncella”, donde describe la tristeza que la vejez provoca en el alma. Le sigue Mosheh Ibn Ezra que, en su *Sefer ha-’Anaq*, dedicó una sección a la vejez relacionándola con la pérdida juvenil. Yehudah ha-Leví trata con un tono melancólico la vejez de su propia alma en un poema, pero en otros seis poemas cortos (*mikhtamim*) toma un enfoque más lúdico.¹⁰

El tono moral se combina con un contenido más ligero en los poetas hebreos de la España cristiana. En el siglo 13 Todros Abulafia (Toledo, 1247-1298 aprox.)¹¹ escribe dos antologías de *mikhtamim* sobre la vejez y Shelomo Bonafed (Zaragoza, falleció después de 1445) dedica un poema al tema.¹²

En los siglos 14 y 15 las obras sobre el amor entre un viejo y una joven reciben un tratamiento frívolo, pero sin que los autores abandonen por ello el doble sentido y la reminiscencia moral. Variaciones del tema se encuentran, como veremos más adelante, en la obra *Melitsat Efer ve-Dinah* de Vidal Benveniste y en un cantar de boda provenzal catalán que, con el título de *Piyut Naeh* (Cantar bonito), se copió en caracteres hebreos sobre los años 1450-1451;¹³ a finales del mismo siglo, encontramos una reelaboración del motivo en el *Diálogo entre el Amor y un Viejo* de Rodrigo Cota,¹⁴ un judío converso de Toledo. Las últimas reminiscencias juegan con una segunda lectura, basándose en las características tradicionales y típicas del tema.

La vejez en la literatura médica de Al-Ándalus

Para presentar un el desarrollo completo de aquél, comenzaremos por la literatura médica en Al-Ándalus. Los datos médicos se fusionaron en la literatura árabe y hebrea, a partir del siglo 10, con un conjunto de símbolos relacionados con la vejez.

⁸ Ídem.

⁹ Ídem.

¹⁰ Rahatsavi 1979: 194.

¹¹ Se estima la fecha de su muerte sobre este año.

¹² Ídem.

¹³ Lazar 1969: 160.

¹⁴ Aunque la obra de Rodrigo Cota no se puede considerar literatura hebrea ni literatura judeo-española, creo que comparte un denominador común bastante amplio con el contexto literario y social de las obras hebreas discutidas en el artículo. Véase: Cantera Burgos 1970a; 339-347; Kaplan 2002: 90-105; Deyermund 1989: 189- 201; Taylor 1997: 461-462.

Los poetas árabes ensalzaron el papel preponderante de la moralidad en la vejez, al recordar esta al hombre la proximidad de la muerte y exhortarlo a regresar al camino recto y al buen obrar. Debido a la influencia árabe antes mencionada, los poetas hebreos tomaron también ese mismo motivo y lo desarrollaron desde un punto de vista estético y moral.¹⁵

En la obra médica hebrea y árabe de Maimónides, Ibn Sina (Avicena) e Ibn Rushd (Averroes), se describe al hombre viejo como flojo, de temperamento frío y seco y con mala vista; es impotente y por eso le está prohibido tener relaciones sexuales, que son dañinas en su estado. Así lo afirma Maimónides en *La Conducta de la Salud*: “El coito hace mucho daño a los viejos, [...] y a cualquier persona de temperamento seco”.¹⁶ En otro lugar escribe: “Resulta apropiado que se aleje [el que sufre de falta de deseo sexual] del acto sexual con [...] la vieja [...] porque todo esto afloja los órganos del coito”.¹⁷ En *Los capítulos de Moisés*, Maimónides escribe: “El peor de los temperamentos es el seco [...] y el coito es de las cosas más dañinas para cualquiera cuyo temperamento tienda a ser seco”.¹⁸ En *Escritos de Medicina*: “Pero, el coito hace daño a los viejos, porque ellos necesitan lo que aumente su temperatura corporal y humedezca sus miembros”.¹⁹ De modo parecido, Ibn Sina menciona por su parte que: “El coito acelera el enfriamiento y la sequedad del cuerpo de quien abusa de él [...] y quien se deja arrastrar por él [llegara] al enfriamiento absoluto y a debilitar sus sentidos hasta no [poder] ver ni oír”.²⁰

La vejez en la literatura hebrea y árabe andalusí

Esas características médicas tomaron otro sentido al ser utilizadas por los escritores literarios, que intentaron responder a las necesidades sociales y religiosas de su época.

¹⁵ Rahatsavi 1979: 193.

¹⁵ Maimonides 1957: Vol. 1: 75:

“הזיקו המשגל לזקנים ולקמים מחלי ולכל מי שמזוגו יבש הזיקו רב מאוד”.

¹⁷ *Ibid.* : 71:

“זראוי שירחיק [הסובל מחסרון תאוות המשגל] לבעול הנדה, והזקנתו [...] כי כל זה מחליש כח אברי המשגל בסגולה”.

¹⁸ Montener 1965: 40:

“היותר רע שבמזוגים כולם הוא המוג היבש, וזה ראוי, מפני שמה שיקרה לזקנים באורך הזמן, הנה הוא נמצא בהם מעט תחילת העניין, והמשגל הוא מהדברים היותר מזיקים, לכל מי שמזוגו נוטה אל היובש”.

¹⁹ Maimonides 1965: Vol. 4: 89-90:

“אבל הזקנים, המשגל מזיק להם, מפני שהם צריכים למה שירבה חמימותם וילחלח אבריהם [...] ואם חסרוהו (את הזרע) במשגל, רפתה האסטומכה שלהם, ורפה כל הגוף וחלשו”.

²⁰ Montener 1965: 66:

“המשגל ימהר למרבה ממנו להתקרר גופו ולהתייבש [...] ואחר ימשך אחריו הקרור השלם וחלשת חושיו מראות ושמע”.

En la sociedad judía se daban corrientes de conducta sexual muy abierta, fruto de la influencia y las circunstancias de su convivencia con la sociedad musulmana primero y cristiana después; según Assis “*it found itself characterized by sexual laxity to an extent unknown elsewhere in mediaeval Jewry*”.²¹ Esa libertad se encontraba en conflicto con los fundamentos tradicionales²² de la religión judía. Rabinos, escritores y filósofos expresaron su preocupación y desagrado defendiendo el regreso al camino de la religión y el recato. Así, en la comunidad judía de Toledo a finales del siglo 13, se produjo una “oleada de arrepentimiento espiritual”²³ que se manifestó en una voluntad de volver a adoptar una conducta más conservadora.

En el tratamiento literario del motivo de la vejez, encontramos ecos de esta situación. Los escritores judíos, como sus homónimos árabes, enfocaron el tema dándole un sentido religioso y moral. Así crearon cierto paralelismo entre la vejez, con su consiguiente alejamiento del deseo, y la introspección personal. El fracaso del amor debido al deterioro físico irreversible se presentaba como prueba evidente del carácter pasajero y vano de la persecución de las satisfacciones carnales.

Según Rahatsavi, en la poesía árabe y hebrea del periodo, el pelo canoso en el hombre se convirtió en un símbolo que expresaba una lección moral. Al hacerse viejo, el anciano abandonaba los placeres mundanos y lloraba su juventud perdida. Las mujeres jóvenes y bellas tomaban distancia del viejo riéndose de su mala condición física y las canas mismas se mofaban de él. Era ese un estado para el que no había antídoto: teñirlas podía servir para disimular la penosa realidad, pero no para cambiarla.²⁴

Varios poetas árabes desarrollaron estos motivos en su obra especialmente durante los siglos 10 y 11. Abu Elajasan Elselami cuenta cómo la gacela (la amada) se alejó de él cuando vio “perlas engarzadas en sus patillas / y con ellas las agonías preparadas y organizadas”:²⁵

وقال ابو الحسن السلامي من قصيدة:

واعرضت اد رات في عارضي دررا منظومة معها الاحزان تنتظم

²¹ Assis 1988: 27.

²² Véase: Decter 2007: 102; Grossman 2010: 18-20.

²³ Assis 1988: 28.

²⁴ Rahatsavi 1979: 196.

²⁵ *Ibíd.*: 214.

Ibn Elmuataz escribe: “Cuando vieron las bellas las canas que florecieron entre mis cabellos / se alejaron de mí con sus mejillas frescas”:²⁶

ويقال انه لابن المعتز:
راين الغواني الشيب لاح بمفرقي فاعرضن عني بالحدود النواضر

En otro poema se queja de su vejez preguntando cómo podría amarle una joven doncella si él odiaba su alma por ser viejo. Continúa describiendo cómo la vejez ha aparecido ya parando su vida y obligándole al fútil intento de teñirse el pelo:²⁷

تولى العمر وانقطع العتاب ولاح الشيب واقتضح الخضاب
لقد ابغضت نفسي في مشيبي فكيف تحبني الخود الكعاب

“Con el paso de la vida y el cese de los reproches, llegó la vejez y se avergonzó tiñendo su pelo. / He odiado mi alma al envejecer, así que ¿cómo será posible que me quiera una doncella joven?”

Entre los poetas hebreos encontramos los mismos motivos. En uno de sus poemas, Shemuel ha-Naguid se pregunta cómo podría acercarse a una mujer de buen aspecto cuando su cráneo es tan blanco como la leche.²⁸ Mosheh Ibn Ezra, por su parte, escribió sobre el tema en diversas ocasiones: “La gacela me desprecia / porque me he tornado canoso / y entrega sus amores a un extraño”,²⁹ “¿Por qué el tiempo me dio canas / que pesan tanto sobre el corazón de las gacelas?”,³⁰ “¿Por qué, gacela, odias al canoso con todo tu corazón?”.³¹ En un poema distinto presenta una situación festiva en la que se encuentra acompañado de una mujer, primero de joven y luego siendo ya viejo. Mientras que en la primera ocasión ella se apresura a beber y a cantar con él, en la segunda ocasión las canas le guiñan a ella el ojo para frustrar el deseo del poeta³². Una situación muy parecida aparece en un breve poema árabe de Habib Altai: “cuando vió (la doncella) la luz de las canas entre mis rizos / se alejó como quien se

²⁶ Ibid.: 216.

²⁷ Idem.

²⁸ Ha-Naguid 1934: 72, poema 100, vv. 1-2:

“התזכיר אל יפת מראה לבונה/ וגולגלתך חלב לבנה/ והעדנה שנאתך בזדון/ ואיך תשגה באהבתך עדינה?”

²⁹ Ibn Ezra 1935: 355, poema 14., vv. 1-2:

“עפרה בזה/ לי כי שבת/ ותמכור דודיה מן זר.”

³⁰ Ibid.: 356, poema 24, vv. 1-2:

“מה לי ולזמן שיבה נתנני/ על לב בנות עופר מאוד כבד.”

³¹ Ibid.: 358, poema 36, vv. 1-2:

“עלי מה זה צביה שב/ בכל לב תשנאי.”

³² Ibid.: 354, poema 11, vv. 1-2:

“זמן גוער צביה עוררה לי/ ביום חשה שתות עמי ושורר/ ושיבה קרצה עין לבלת/ עשה חפצי כאיש נוקם ושורר.”

aleja de un enemigo. / Comencé a pedir que se acercase delicadamente / pero las canas le guiñaron el ojo para que no lo hiciese”.³³

Todros Abulafia retomó el mismo motivo contando cómo sus canas habían guiñado un ojo al ciervo de sus deseos para que no respondiera afirmativamente.³⁴ El acto de teñir las canas se describe como un autoengaño, un intento de cubrir una “enfermedad” evidente.³⁵

El fracaso del intento de simular la juventud tenía un papel educativo y moral dentro de la poesía: “las canas provocaban una meditación interior y penitencia acercando a su poseedor a Dios”.³⁶ Así, por ejemplo Shemuel ha-Naguid se pregunta: “¿Para qué te castigaría por los pecados de / tu juventud cuando las canas ya están cerca?”.³⁷ Yehudah ha-Leví incrimina a su vez a su propia alma: “¿Acaso se prolongarán para siempre los días de la juventud? Levántate sal / y mira cómo los mensajeros de las canas desean llevar una conducta moral”,³⁸ e Ibn Elmuataz cuenta cómo las canas avivaron en él el temor a los Cielos, al hacerle ver la cercanía de la muerte.³⁹

La vejez en la literatura de los siglos 14 y 15

En la baja edad media⁴⁰ (siglos 14 y 15) encontramos un uso paródico del mismo motivo en el amor imposible entre un viejo y una joven. Vidal Benveniste escribió extensamente sobre este

³³ Rahatsavi 1979: 218.

³⁴ Ha-Leví Abulafia 1932: 104, poema 356, vv. 1-2:

”מכל צבאי חן צבי חשק/ הוקם לעל, כי הוא לבד ייעף על/ לחמול אהל פניו, ושב ראש/ קורץ בעיניו לו לבל יפעל.”

³⁵ Ibn Ezra 1935: 307, poema 29, vv. 1-2:

”עצמו יפתח כל אנוש בפרוש/ צבע עלי ראשו כמספחת/ איך יוכלה גבר להסתיר על/ מצחו שאת מזיה ומספחת.”

³⁶ Rahatsavi 1979: 201.

³⁷ ha –Naguid 1934: 306, poema 340, v. 2:

”עלי מה זה אסירך עלי חטא/ נעוריד והשיבה קרובה.”

³⁸ Shirman 1960: vol. 1: 513:

”הלעד ימי השחרות? קומי צא/ ראי מלאכי שיבה במוסר שחרו.”

(R. Yehudah ha-Leví, “Durmiendo en el seno de la infancia”, vv. 3-4).

³⁹ Rahatsavi 1979: 202.

⁴⁰ Estos mismos motivos de la vejez aparecen en una obra escrita en romance hacia 1375, el *Libro de miseriede omne*, “una adaptación castellana de la obra del Papa Inocencio III” (Franchini 2001: 178). Para más fuentes escritas en romance veáse Franchini que menciona la cita de A. Deyermond de una “traducción con comentario de los *Proverbios de Séneca*, que realizó Pedro Díaz de Toledo por encargo del Marqués de Santillana [...] “Mas el Viejo que tiene extinto el calor natural, los lomos flacos donde está en los ombres fortaleza, segund dize Job, e su hedad le da más en arrepentirse delo pasado que en cometer con lo que non podrá salir, o non sin grand trabajo de su persona ¿qué fructo le puede traer el amor? Antes le será contado a moçedad e locura, que bien dize que el mangebo tráhele fructo amar; al viejo esle contado por crimen [...] Así que seyendo viejo, si quieres repetir las cosas que son proprias de moço, de balde paresçe que veniste ala vejez. Ca por tanto desean los ombres ser viejos, por venir de estado perfecto, e dexar de entender en mocedades, e entender en obras de razón”. (Franchini 2001: 178- 179.)

tema en *Melitsat Efer ve-Dinah*⁴¹. La obra, escrita en prosa rimada con poesías engarzadas, se divide en dos partes:

1. La primera es una fábula que narra la historia de Efer, un viejo rico, feo e inmoral. Durante el luto de su primera y justa mujer, Meheteval, ve a una joven hermosa y virgen y desea casarse con ella. Una vez logrado su objetivo, su vejez le impide consumir el matrimonio. Finalmente, aconsejado por su ayudante, Efer toma una sobredosis de un afrodisíaco que le provoca una agónica muerte.
2. La segunda parte interpreta la historia amorosa como una alegoría del “amargo destino del alma erudita, cuya mala suerte era morar en el cuerpo de una persona desobediente a sus instrucciones morales y entregada a los placeres mundanos”.⁴² Al final, el autor presenta sus conclusiones didáctico-morales y estimula a los lectores a buscar el amor divino y abandonar los valores mundanos.

El tratamiento lúdico y frívolo de la vejez aparece también en un cantar⁴³ de boda provenzal catalán que fue copiado en caracteres hebreos en 1450-51⁴⁴ como ya apunté más arriba y publicado por M. Lazar en 1970.⁴⁵ El cantar, titulado *Piyut Naeh*, trata una situación muy similar a la descrita en *Melitsat Efer ve-Dinah*: el fracaso del viejo para consumir el matrimonio debido a su avanzada edad. Esa obra pertenece a una larga tradición de cantares de boda, que solían contener expresiones ambiguas y juegos de palabras con doble sentido erótico.⁴⁶ Como en otras obras del mismo periodo, aquí de nuevo el viejo se pone en ridículo por no tener ya la fuerza de la juventud. Así lo describe el texto:

אל תחלל פשא קי פירימיר דונא/ שא פיליא אל זקן קי לאנפיב זונה/ אל זקן שינבא אקולקאר אל ראש
המטה/ לנערה לו דישפירטא/ קו גראן גבורה/ לו זקן לינדיב קאנאש טו שוטה/ שאר כסות נבראש מש נו פש
עונה/ לנערה לדיב פרדוט נביב אל מוח/ נו נביב וירטוט ניפונטו דכה/ טוט אל וושטרו פאיט איש און ביל
רוח/ מאש וופיריק אינדיב קי אינבריב נשיאה אלמנה.

אל זקן לינדיב יו שו די לש גדולים//אשקולטא מה פיליא אקשטי משלים/ נו איש ארא/ אורא דדיר הבלים

⁴¹ Hus 2003.

⁴² *Ibid.*: 3.

⁴³ Lazar 1969:160. Según las imperfecciones lingüísticas que tiene, Lazar estima su tiempo de composición a mitades del siglo 14 o los primeros años del 15 en Cataluña o en la zona del Comtat Venaissin.

⁴⁴ Este manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de Jerusalén Heb.8 3312. Véanse más datos en Lazar 1969.

⁴⁵ Lazar 1969.

⁴⁶ Lazar 1970: 160- 161.

ציל קינפיב לו חתונ נאגא לא מאלא שנה/ לנערה לינדיב פיבמי אקיל מעשה/ פרקי נאגב אל גיד הנשה/
מאש יו גור אינדיב אי אין לליי דמשה/ קישי בוש נומיל פיב אשקינצארי לכתובה/ אל זקן לינדיב בשעה
ברכה/ פיר יו נו שא אקיללא מלאכה/ מאש יו בוש פורטרי און בון בחור גבור/ קי איל טידרא אין/ מאג
אונא הושענה רבה/ לנערה לינדיב יו מי ווי אנר/ אי און בחור גבור בוי פשאר לו מאר/ אי שי אינטוט מיבוי
אנר/ אין אונא גלירה או אין אונא ספינה.⁴⁷

El tono didáctico-moral del tratamiento tradicional de la vejez, que se señaló arriba, se reemplaza por otro más ligero. No obstante, la dualidad esencial de la vejez entre la condición actual y el recuerdo de una realidad perdida, permite a los escritores de la baja edad media cargar el motivo con otros sentidos sociales y religiosos.

Diálogo entre el Amor y un Viejo. *Connotaciones políticas de un motivo literario*

Resulta significativo el uso que el autor Rodrigo Cota hace del mismo tema. En su obra *Diálogo entre el Amor y un Viejo*,⁴⁸ presenta un complejo debate dramático que enfrenta a dos personajes: un viejo y el Amor. La obra describe la entrega paulatina del viejo a su propio deseo tras un largo enfrentamiento en que este último reconoce desde el principio su lamentable situación y su incapacidad de vencer su deterioro.

La cruel respuesta del Amor al viejo una vez que este se ha entregado a su deseo, tiene sentido religioso y político:

Oh viejo triste y liviano

¿quál error pudo bastar

Que te había de tornar

⁴⁷ La transcripción del poema sería: “*Al tehalel* (no profanes): Pasa que premer dona/ Sa filha al *zaquen* (viejo) que l’an feu *zonah* (prostituta).// El *zaqen* s’en va a colcar al *ros hamitah* (la cabecera de la cama)./ La *ne’arah* (muchacha) lo desperta/ co gran *gevurah* (con gran fuerza)./ Lo *zaqen* l’en deu canas. “Tu, *sotah* (tonta)/*Seer ksuth* (el mantenimiento de la mujer) n’auras, mas no pas *onah* (período)!”// La *ne’arah* le deu per dot nueu el *moah* (cerebro), / No nueu vertut ni punto de *koah* (fuerza), / “Tot el vostro fait es un bel *ruah* (espíritu)!/ Mas io prec en Deu qu’en breu ne sia *almanah* (viuda)!”// El *zaqen* l’en diu: “Io so dels *gedolim* (grandes);/ Ascolta ma filha aqueste *mesalim* (proverbios)./ No es ara/ ora de dir *havalim* (tonterías)!”/ “Cel qu’en feu lo *hathan* (novio) n’ana la mala *sanah* (año)!”// La *ne’arah* l’en diu: “Feume aquel *ma’aseh* (hecho),/ Per que n’agau el *gid hanaseh* (el miembro). / Mas io juro en Deu e en la ley de *Moseh*/ Que si vos no me’l feu, asquinçarai la *ketubah* (el contrato matrimonial)!”// El *zaqen* l’en diu: “*Besa’ah berakah* (en buena hora)!/ Fe rio no sai aquella *melakah* (obra);/ Mas io vos portarai un bon *bahur gibor* (chico valiente)/ que el tedra en/ man un *hosanah raba*.”// La *ne’arah* l’en diu: “Io me vuy anar,/ Am un *bahur gibor* vuy pasar lo mar. / Aissi en tot me vuy anar/ En una galera o en una *sefinah* (barco).” (Ibíd: 164- 165.)La traducción de las palabras en hebreo es mía.

⁴⁸ Cota 1961.

Rubio tu cabello cano?
Y ¿esos ojos descozidos
Qu´eran para enamorar?
[...]
¡Quién te viesse entremetido
en cosas dulces de amores,
y venirte los dolores
y atravesarte el gemido!
¡o quién te oyese cantar
“señora de alta guisa”,
y temblar y gagadear
los glillos engrifar,
tu dama muerta de risa!⁴⁹

Se hace hincapié aquí en la distancia insalvable que media entre las condiciones físicas del viejo, su flojera y mala vista, y la tentación de enamorarse. El rechazo de la doncella al viejo canoso y torpe cobra vigor con la descripción de la dama “muerta de risa”.⁵⁰ Esa dura descripción sirve de contraste con la imagen del principio de la obra que muestra al viejo “retirado del mundo”.⁵¹ Como indica Taylor, su alejamiento monástico es fruto de una abstinencia de los placeres mundanos; las manifestaciones de lo corporal se oponen a “la hedad y la razón”.⁵² La pregunta que aparece en la primera línea de la versión anónima: “O mundo, dime quién eres”,⁵³ refleja el intento fracasado del viejo de dedicarse a un proceso de contemplación espiritual. El viejo es consciente de la efímera ilusión que crea la satisfacción de los deseos y se lo reprocha al Amor: “Tú, con tu sentido ciego / pones ala en el vicio”.⁵⁴

El viejo se nos presenta como un personaje marginado, alejado de la juventud, la belleza y la vitalidad. Como afirma Joset, “la descripción, al principio de la obra, del estado decadente en que se hallan la casa y el jardín refleja simbólicamente el estado físico y

⁴⁹ *Ibíd*: 541-549, 595- 603.

⁵⁰ *Ibíd*: v. 603.

⁵¹ Taylor 1997: 460.

⁵² Cota 1961:v.5.

⁵³ *Ibíd*: 115 Citado por Taylor 1997: 462.

⁵⁴ *Ibíd*: vv. 408- 409.

emocional del anciano”.⁵⁵ A lo largo del debate se revela la debilidad moral de este último, que no consigue mantenerse firme frente las dulces y seductoras palabras del Amor.

Se podría ver un paralelismo entre el viejo y su estado, y la situación social de los conversos en la España de la época de Cota, donde el conflicto entre identidad e imagen jugaba un papel esencial. Visto de este modo, el Amor se define por su falsa capacidad de conversión real, como se ve reflejado en su desdén hacia el viejo:

Que aunque más doblado seas

Y más pintes tu deleyte,

Estas cosas do te arreas

Son diformes caras feas

Encubiertas del afeyte.⁵⁶

La tensión entre deseo y contemplación se ve reforzada tanto en el nivel intertextual como contextual con las referencias a un árbol seco o una rama seca. La imagen de la sequedad ligada a la impotencia sexual del viejo no sólo pone de relieve su conflicto interior entre el deseo y la realidad en el ámbito del amor, sino también en el ámbito alegórico religioso. Las metáforas de las plantas secas por los fríos se repiten una y otra vez, tanto en boca del Amor como del mismo viejo. Así, al principio del poema, en el encabezamiento que aparece en el *Cancionero XVI* de 1511, se describe el ambiente que rodea al viejo: “Una huerta seca [...] la casa del plazer derribada”.⁵⁷ Más adelante el mismo viejo describe su cabaña “de cañuelas de carrizo”.⁵⁸ Covarrubias define el carrizo como “especie de caña o yerva dura, paluste y espinosa”,⁵⁹ una definición que fortalece la imagen seca de la casa, y metafóricamente la del protagonista, que asegura: “Delos fruto hize truecos, por escarparme de ti, por aquellos troncos secos, carcomidos, todos huecos, que parescen cerca mí”.⁶⁰ Posteriormente el Amor le promete: “Sanaré las plantas secas, / quemadas por los friores”.⁶¹ “viejo triste, si no truecas /

⁵⁵ Joset 2005: 98.

⁵⁶ *Ibíd.*: vv. 365- 369.

⁵⁷ Moñino1958: fol. LXXIIv.

⁵⁸ Cota 1961: v. 31.

⁵⁹ Covarrubias 1993: 311.

⁶⁰ Cota 1961: vv. 31-36

⁶¹ *Ibíd.*: vv. 491-492.

tus espinas por mis flores”.⁶² Después le reprocha: “O marchito corcovado”;⁶³ “Mira tu negro garguero / de pesgo seco pegado”;⁶⁴ “Alma biua en seco palo / biua muerte y muerta vida”.⁶⁵

El viejo se encuentra dividido entre la elección correcta según su conciencia y la atracción por el Amor, que representaría un falso dios. Las promesas del Amor de renovar las fuerzas del viejo, simbolizadas por la metáfora: “de verdura muy gentil / tu huerta renovaré”,⁶⁶ utilizan el mismo sentido figurado de la vitalidad y el verdor de los árboles para enfatizar el hecho de que el error fatal del viejo es creer en las falsas promesas de renovación, pronunciadas por un dios falso. Por lo tanto, siendo “Alma biua en seco palo”,⁶⁷ perderá no sólo las fuerzas físicas sino –a menos que se arrepienta– la salvación de su alma.

La tensión espiritual y moral que encontramos en el poema también se puede interpretar en clave hermenéutica, describiendo la ambigua existencia del autor.⁶⁸ En la obra literaria de Cota encontramos varias referencias explícitas a la realidad que vivía, en las que él toma diferentes posiciones: desde un ataque caricaturesco a una boda judía en el *Epitalamio Burlesco*,⁶⁹ hasta la defensa de las nobles virtudes de los caballeros conversos en la *Respuesta a la Pregunta* de Gómez Manrique.⁷⁰

A lo largo del debate se revela la debilidad moral del viejo, que no consigue mantenerse firme frente las dulces y seductoras palabras del Amor. La complejidad de su situación se expresa dolorosamente en las últimas palabras del viejo:

⁶² *Ibíd.*: vv. 494-495.

⁶³ *Ibíd.*: v. 559.

⁶⁴ *Ibíd.*: vv. 568-569.

⁶⁵ Respecto a esas palabras Deyermond: 189-201 menciona los versículos de Isaías 56,3 y Ezequiel 17,24 (*Ibíd.*: 194) relacionando la impotencia sexual del viejo y la irreversible sequedad del árbol. Pero, leyendo ambos versículos completos, vemos que tanto Isaías como Ezequiel utilizan la metáfora del árbol seco para subrayar la igualdad de todas las personas (incluso los gentiles) a los ojos del Señor, y su posibilidad de “renacer si van en el camino correcto”. Así dice Isaías: “Y no diga hijo del extraño, el ayuntado a Adonay, por decir: apartando me apartó Adonay sobre su pueblo; y no diga el eunucho: he, yo palo seco” (Isaías, 56:3) y Ezequiel: “Y sabrán todos árboles del campo que yo Adonay fize abaxar árbol alto, fize alçar árbol baxo, fize secar árbol verde, y fize florecer árbol seco; yo Adonay fablé y fize” (Ezequiel, 17:24). No obstante, la misma metáfora aparece en otras profecías para ilustrar la perdición que sufriría el pueblo judío en el momento que abandonase el camino de Dios. Así, en Lamentaciones 4:8 (Deyermond 1989: 194) leemos: “Escurecióse más que negrura su forma [...] apegóse su cuero sobre su hueso, secóse, fue como palo” (Lamentaciones, 4:8). (Las citas bíblicas son de Cantera Burgos Iglesias 2000).

⁶⁶ Cota 1961: vv. 487-488.

⁶⁷ Deyermond 1989: 195.

⁶⁸ Sobre las circunstancias personales y sociales de Rodrigo Cota véanse: Cantera Burgos 1969; Cantera Burgos 1970b; Cantera Burgos 1970a; Cotarelo 1926: 11-17, 140-143; Martz 2003.

⁶⁹ Según Pérez Priego 2001: 7, “Lo editó Foulché-Delbosc [1894], transcribiéndolo de un manuscrito de la Biblioteca Nacional hoy desaparecido. Con algunas alteraciones de versos y estrofas, fue copiado en el Pequeño cancionero o del Marqués de la Romana, compuesto a fines del s. 16 copiando textos muy anteriores. También lo editó F. Cantera Burgos [1970]”.

⁷⁰ Rodrigo Cota, “Respuesta”, *Cancionero castellano* p. 105; citado por Kaplan 2002: 71.

Pues en ti tuve esperanza
tú perdona mi pecar:
gran linaje de vengança
es las culpas perdonar.
si del precio del vencido
del que vence es el honor,
yo, de ti tan combatido,
no seré flaco, caído,
ni tú fuerte, vencedor.⁷¹

A través del viejo, Cota expone un ejemplo de decadencia moral y espiritual. Su personaje se hace eco del tratamiento del motivo en la tradición literaria hebrea y árabe, en las que la decadencia física del viejo sirve como prueba definitiva del fracaso de las vanidades mundanas. Aparentemente, Cota presenta en su obra una pugna que puede tener también un significado religioso, de base cristiana, en contra de las tentaciones mundanas y del amor carnal. Pero en el juego contextual llevado a cabo por el autor, el sentido de las propias palabras se invierte presentando el dolor de un converso debido a su nueva religión. A través de un motivo literario tradicional, Cota consigue resaltar la tensión entre la fuerza engañosa de lo deseado y de lo que no se puede cambiar.

Bibliografía

Alvar 1976: Carlos Alvar, 'La "vaquilla", el "solimán" y otras cuestiones del Diálogo entre el Amor y un Viejo', *Revista de filología española* 58 (1976), pp. 69 – 79.

Assis 1988: Yom Tov Assis, 'Sexual Behaviour in Mediaeval Hispano Jewish Society', *Jewish history: Essays in honour of Chimen Abramsky*, Ada Rapoport and Albert and Steven J. Zipperstein eds., London, Peter Halban, 1988, pp. 25-59.

Boyarin 2013: Daniel Boyarin, 'Looking For Our Routes: The Talmud and the Making of Diasporas', Conference, CSIC Madrid, May 2013, pp. 1-39.

Cantera Burgos 1969: Francisco Cantera Burgos, *Judaizantes del arzobispado de Toledo habilitados por la Inquisición en 1496 y 1497*, Madrid, Universidad de Madrid, 1969.

⁷¹ Cota 1961: 622-630.

Cantera Burgos 1970a: Francisco Cantera Burgos, *El poeta Ruy Sánchez Cota (Rodrigo Cota) y su familia de judíos conversos*, Madrid, Universidad de Madrid, 1970.

Cantera Burgos 1970b: Francisco Cantera Burgos, 'Maguaque, remoquete de Rodrigo Cota y otros detalles acerca de éste', *Sefarad* 30 (1970), pp. 339-347.

Cotarelo 1926: Emilio Cotarelo, 'Algunas noticias nuevas acerca de Rodrigo de Cota', *Boletín de la Real Academia Española* 13 (1926), pp. 11-17, 140-143.

Cota 1961: Rodrigo Cota, *Diálogo entre el Amor y un Viejo*, Elisa Aragone ed., Florencia, Le Monnier, 1961.

Covarrubias 1993: Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Martín de Riquer ed., Barcelona, Editorial Alta Fulla, 1993, p. 311.

Decter 2007: Jonathan P. Decter, *Iberian Jewish Literature Between al Andalus and Christian Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, p. 102.

Deyermond 1989: Alan Deyermond, 'Unas alusiones al antiguo testamento en la poesía de cancioneros', Antonio Vilanova, Adolfo Sotelo Vázquez-Mata y Cristina Carbonell eds., *Homenaje al profesor Antonio Vilanova*, Barcelona, Departamento de Filología Española, Facultad de Filología, División de Ciencias Humanas y Sociales, Universidad de Barcelona, 1989, pp. 189-201.

Drori 1988: רינה דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב, 1988, עמ' 17.

Drori 1991: רינה דרורי, "ההקשר הסמוי מן העין: על תוצרים של מפגש תלת תרבותי בימי הביניים", פעמים, פרקי עיון במורשת ישראל במזרח, 7-46, עמ' 9-28.

Even Ezra 1935: משה אבן עזרא, דיואן: שירי אזור, מכתבים, ספר הענק, חיים בראדי עורך, ספר ראשון, ברלין, תרצ"ה, עמ' ש"ז, ש"ד, ש"ה, ש"ו, ש"ח.

Even-Zohar 1978: איתמר אבן זהר, "עיון מחדש בהיפותזת הרב-מערכת", הספרות 27 (דצמבר 1978), עמ' 1-6.

Franchini 2001: Enzo Franchini, *Los debates literarios en la Edad Media*, Madrid, Ediciones de Laberinto, 2001, p. 170, 178, 193.

Grossman 2004: אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות – נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים, תשס"א.

Grossman 2010: אברהם גרוסמן, והוא ימשול בך? האשה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים, ירושלים, תש"ע.

Halevi Abulafia 1932: גן המשלים והחידות, דוד ילין עורך, ירושלים, 1932, עמ' 104.

Hanaguid 1934: שמואל הנגיד, דיואן שמואל הנגיד, דוד בן דוד ששון עורך, לונדון, 1934, עמ' ע"ב, ש"ו.

Hus 2003: מתי הוס, מליצת עפר ודינה לדון וידאל בנבנשת - פרקי עיון ומהדורה ביקורתית, ירושלים 2003.

Joset 2005: Jaques Joset, 'Transformaciones de las metamorfosis amorosas. Juan Ruiz, Rodrigo Cota, Lope de Vega', P. M. Piñero Ramirez ed., *Dejar hablar a los Textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, vol. 1, p. 98.

Pérez Priego 2001: Miguel Ángel Perez Priego, 'Mena y Cota: los otros autores de la Celestina', F.B. Pedraza, R. González Cañal, G. González Rubio eds., *La Celestina V Centenario (1499-1999). Actas del Congreso Internacional (Salamanca – Talavera de la Reina, Toledo, La Puebla de Montalbán, 1999)*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, Cortes de Castilla-La Mancha, 2001, pp. 147-164.

Kaplan 2002: Gregory B. Kaplan, 'Rodrigo Cota's Diálogo entre el Amor y un Viejo: A Converso Lament', en su *The Evolution of Converso Literature: The Writings of the Converted Jews of Medieval Spain*, Gainesville, University Press of Florida, 2002, pp. 71, 90-105.

Lazar 1969: משה לזר, "שירי חתונה פרובנצאליים-קטאלניים (מאה י"ד-ט"ו)", בתוך ספר חיים: שירמן: קובץ מחקרים, עורכים שרגא אברמסון ואהרן מירסקי, ירושלים, תש"ל, עמ' 159-177.

Martz 2003: Linda Martz, *A Network of Converso Families in Early Modern Toledo: Assimilating a Minority*, Michigan, The University of Michigan Press, 2003.

Maimonides 1957: רבי משה בן מימון, כתבים רפואיים: הנהגת הבריאות, מונטנר זוסמן עורך, משה בן שמואל אבן תבון מתרגם, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 75, 71.

Maimonides 1965: רבי משה בן מימון, כתבים רפואיים: ספר הקצרת, זיסמן מונטנר עורך, ירושלים, תשכ"ה, כרך ד, עמ' פט-צ.

Maimonides 1982: רבי משה בן מימון, פרקי משה ברפואה, זיסמן מונטנר עורך, נתן המאתי מתרגם, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 4.

Montaner 1965: זוסמן מונטנר, על החיים המיניים: ההיגיינה והטיפול הרפואי בהם – אוסף מאמרים עפ"י כת"י עתיקים, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 40, 65, 66.

Moñino 1958: Antonio Rodríguez Moñino, ed. Facsimilar, introd. y apendices, *Cancionero General recopilado por Hernando del Castillo (Valencia, 1511)*, Madrid, Real Academia Española, 1958, fol. LXXIIv.

Rahatsavi 1979: יהודה רהצבי, "מוטיב הזיקנה בשירה הספרדית העברית", בר אילן ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן מדעי היהדות ומדעי הרוח, ט"ו – ט"ז, מנחם צבי קדרי, נתנאת קצבורג, דניאל שפרבר עורכים, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשל"ט, עמ' 193-220.

Shirman 1960: שירמן חיים, השירה העברית בספרד ובפרובאנס: מבחר שירים וסיפורים מחורזים: ערוכים ומבוארים, בצירוף מבואות מפתחות וציורים, ירושלים- תל אביב, תשט"ו, תשכ"א, כרך א, חלק ב, ע"מ 531.

Taylor 1997: Barry Taylor, 'Poet of the Desert: Hermits and Scorpions in the *Diálogo entre el Amor y un Viejo*', Ian Macpherson and Ralph Penny eds., *The Medieval Mind: Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, London, Tamesis Books, 1997, pp. 461-462.