

# LITERATURA MEDIEVAL

Volume IV

ACTAS DO IV CONGRESSO  
DA  
ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA DE LITERATURA MEDIEVAL  
(Lisboa, 1-5 Outubro 1991)

Organização de  
AIRES A. NASCIMENTO  
e  
CRISTINA ALMEIDA RIBEIRO

EDIÇÕES COSMOS

Lisboa  
1993

© 1993, **EDIÇÕES COSMOS e ASSOCIAÇÃO HISPÂNICA  
DE LITERATURA MEDIEVAL**

Reservados todos os direitos  
de acordo com a legislação em vigor

Capa

Concepção: Henrique Cayatte  
Impressão: Litografia Amorim

Composição e Impressão: **EDIÇÕES COSMOS**

1ª edição: Maio de 1993  
Depósito Legal: 63841/93  
ISBN: 972-8081-07-3

Difusão

**LIVRARIA ARCO-ÍRIS**

Av. Júlio Dinis, 6-A Lojas 23 e 30 — P 1000 Lisboa  
Telefones: 795 51 40 (6 linhas)  
Fax: 796 97 13 • Telex: 62393 VERSUS-P

Distribuição

**EDIÇÕES COSMÓS**

Rua da Emenda, 111-1º — 1200 Lisboa  
Telefones: 342 20 50 • 346 82 01  
Fax: 347 82 55

## Tipología del Ermitaño: Ficcionalización y Función en los Libros de Caballerías Hispánicas (*Zifar*, *Amadís* y *Tirante el Blanco*)

María Carmen Pastor Cuevas

Dice el *Libro Carysimi de la Vida Heremitanna*<sup>1</sup> que ermitaño o solitario es aquél que «ha el coraçon e la voluntad de fuera de todas las cosas del mundo, e el cuerpo e la su abitación en el desierto»<sup>2</sup>.

El ermitaño es un miembro destacado de la realidad social medieval. Parejamente a la proliferación de órdenes monásticas, surge la figura del monje que renunciando al mundo, trataba de emular con su vida la penitencia que Jesucristo realizó en el desierto. Las peculiaridades que rodeaban su existencia (pobreza extrema, soledad, renuncia de la familia) hizo que fuese considerado como paradigma de hombre santo y que se intentase regular su vida al igual que se había hecho con los frailes conventuales. Tal es el caso de San Benito, quien en su *Regla*, en el capítulo «De generibus monachorum», distingue dentro de los monjes, como un tipo especial, el de los anacoretas o ermitaños, los cuales, para llegar a ese estado, han debido pasar por «monasterii probatione diuturna»<sup>3</sup>; o, ya en el siglo XIV, el tratado conocido como *LCVH*, donde, a la par que se dan una serie de normas y consejos, se nos presenta a este personaje como un modelo a imitar. Es sin duda, este carácter modélico el que propició su inclusión en escritos aparentemente tan alejados de la espiritualidad representada por esta figura como son los libros de caballerías.

En los tres ejemplos españoles que vamos a analizar, nos encontramos con la presencia de un ermitaño. En cada caso su aparición no es producto del azar, sino que sirve de elemento motriz para el desarrollo de la acción. La importancia que el eremita posee en cada obra es la que nos permitirá ver el grado de ficcionalización sufrido por esta figura al convertirse en personaje literario; a la vez que el estudio de sus funciones nos llevará a poder dar una explicación de la relevancia que adquirirá en *Tirante el Blanco*.

En el *Libro del Caballero Zifar*, no se puede hablar de ficcionalización del ermitaño, pues no se nos dice nada acerca de su persona o de su historia. Su presencia es puramente funcional. Será esta figura quien favorezca, al satisfacer la curiosidad del ribaldo, la reunión del caballero con otro personaje característico de los libros de caballerías: el escudero.

Asimismo, la visión que tiene del protagonista en una torre con una corona y una pértiga de oro en la mano, sirve para anticipar al lector el estado que alcanzará según avance el relato, y, por consiguiente, para introducir un elemento maravilloso dentro de la obra: la profecía. Pero el eremita no es sólo profeta, sino que también actúa como «mensajero divino», serán sus revelaciones las que impulsen al héroe a abandonar el refugio de la ermita. Frente al periodo de desgracias que antecede a su llegada a la morada del ermitaño y, tras lo que podríamos denominar una «búsqueda de identidad», las palabras del personaje que nos ocupa, marcan el inicio de una nueva etapa jalonada por el éxito en la vida del caballero: «levantavos — dixo el hermitaño — e andat en buen hora, ca el más aventurado cavallero avedes a ser de quantos fueron de muy grant tiempo acá»<sup>4</sup>.

Muy distinto es el caso del *Amadís de Gaula*. Si en el *Zifar* no se alude en ningún momento al aspecto del ermitaño, aquí se nos le describe como «un hombre de orden, la cabeça y barbas blanco (...) y vestía un hábito muy pobre de lana de cabras»<sup>5</sup>. Tanto en este pasaje como en el siguiente se hace notar la pobreza como algo característico de este personaje, lo que le hace

verosímil al recoger una cualidad que el *LCVH* presenta como inherente al solitario: «diziendo siempre que él ha mucho más, de lo que non es digno»<sup>6</sup>.

Pero, para ser ermitaño, como vimos al principio de este trabajo, san Benito recomendaba que el solitario, antes de retirarse al desierto, hubiese sido instruido en el monasterio, pues es preciso, según dice el *LCVH*, que esté «con el padre o con el hermitano que lo sepa guiar e regir, e guardar»<sup>7</sup> porque, sin esta instrucción previa «non podrá jamás defenderse de ninguna tentación vesible nin invisible»<sup>8</sup> cuando esté en soledad. Andalod, al relatarnos su historia se presenta como un sacerdote ordenado hacía cuarenta años, que, iluminado por Dios, decidió retirarse a la Peña Pobre. De su relato nada se desprende que nos haga pensar que alguien le orientase hacia la vida eremítica, sin embargo, el hecho de considerarse como «clérigo asaz entendido»<sup>9</sup> permite pensar que había un conocimiento de los Santos Padres y, por tanto, una preparación para ese género de existencia. Con todo, la narración de su vida no sirve únicamente para poner de manifiesto esa preparación, sino que el motivo principal es mostrarse ante los ojos del caballero como hombre sabio y entendido no sólo en materias espirituales sino también mundanales.

Cuando se produce el encuentro de Amadís con el ermitaño, el protagonista deambula por los montes en busca de la soledad y de la muerte. Es la pena de amor y la regla de obediencia a la dama, la que ha conducido al héroe a un estado que le lleva a la autodestrucción. Pero, aunque el caballero ansie la muerte, dejando de lado el cuidado del cuerpo, no por ello se olvida del ánimo, de ahí que busque el remedio en el ermitaño: «ruégoos (...) que vos plega de llevar con vos este poco tiempo que durare, y havré con vos consejo de mi alma»<sup>10</sup>, a lo que Andalod accede no sin antes mudarle de nombre.

Hasta ese instante, la caracterización del personaje va perfectamente relacionada con las funciones que va a desempeñar, las cuales señalarán una evolución respecto al *Libro del Caballero Zifar*. Al igual que en esa obra, la estancia del héroe en la ermita va a servir de línea divisoria entre dos etapas en la existencia del caballero; pero, mientras en el primer caso estudiado se separa un periodo de desgracia de otro caracterizado por el éxito, en el *Amadís* la permanencia del protagonista junto al ermitaño va a marcar un renacer del héroe, como pone de manifiesto el «rebautizo» de Amadís transformado a partir de ese momento en un caballero llamado Beltenebros.

Más notable es el diferente grado de protagonismo de los dos ermitaños. En el *Zifar*, su papel se limita a realizar las funciones anteriormente descritas, de ahí que su aspecto o su historia no importe. Frente a esto, el eremita del *Amadís* nos pone en antecedentes sobre su vida y nos facilita su nombre. La razón es clara: se busca una mayor vinculación entre el héroe y el solitario. El acercamiento de ambos personajes será el que permita que Beltenebros confíe al ermitaño los sueños por él tenidos, introduciéndose una nueva función dentro de las hasta ahora desempeñadas por el eremita: la de intérprete de sueños.

El protagonista refiere al solitario dos sueños, uno tenido antes de recibir la carta de Oriana y otro soñado durante la primera noche que pasó junto a él. Será de las interpretaciones que Andalod realice de donde surja la esperanza para el caballero, puesto que en los mismos se anuncia el estado en que se halla el héroe en ese momento y el que el futuro le deparará. Por tanto, en esta obra el ermitaño conserva la función de profeta que veíamos en el *Zifar*, pero enriquecida con la capacidad interpretativa. Con todo, la adquisición de esa capacidad conlleva la pérdida de una de las funciones que encontrábamos en el *Libro del Caballero Zifar*. En esa obra, las revelaciones proféticas que se desprendían de la visión del ermitaño venían dadas por una voz que le hablaba durante el duermevela, con el fin de que las refiriera al caballero, por lo que, como vimos, actuaba únicamente como «mensajero divino»; por el contrario, en el *Amadís* ya no es Dios quien se vale del solitario para transmitir sus deseos, sino que es el propio eremita quien efectúa la profecía mediante la oniromancia. El ermitaño ha perdido la función de mensajero a cambio de la de intérprete. Función no conforme a su estado, como él mismo nos dice: «según mi ábito non devría hablar en semejantes cosas»<sup>11</sup>. Es

llegados a este punto donde vemos que se origina un cierto grado de ficcionalización en el ermitaño, pues la práctica interpretativa figuraba dentro de aquellas artes prohibidas a los clérigos desde la Alta Edad Media; pero que aquí se explica por la influencia de la tradición artúrica en los libros de caballerías hispánicos, de lo que es un buen reflejo el siguiente pasaje extraído de la *Demanda del santo Graal*: «vayamos a buscar algún ermitaño, o algún sabio religioso que nos explique el sentido de nuestros sueños»<sup>12</sup>. Cita que nos da la posibilidad de ver el paralelismo de funciones existente en ambas obras, así como la de concluir que la ficcionalización es una consecuencia directa del papel que desempeña esta figura en el *Amadís*.

Peculiar es lo que sucede con este personaje en *Tirante el Blanco*, ya que desde el primer capítulo hasta el XXVII, toda la acción gira en torno a esta figura y aquello que le rodea.

Estamos ante un anciano caballero, Guillén de Varoique, que, tras una larga vida dedicada al noble ejercicio de la caballería, peregrina a Jerusalén para a su regreso ponerse secretamente «en una devota hermita de Nuestra Señora, la qual estava non muy lexos de su ciudad de Varoyque»<sup>13</sup>. Es este hecho, la proximidad de la ermita a su ciudad de origen, el que marca una notable ruptura con lo que el *LCVH* presenta como una de las condiciones para ser ermitaño: el alejamiento de todo lo conocido; pues, según este tratado eremítico, «non es verdadero solitario el que está entre la gente, esto es, cerca de personas conocidas»<sup>14</sup>. Sin embargo, esta ruptura queda atenuada al cumplirse en cierto modo el requisito arriba indicado, ya que, aunque el Conde retorne a su tierra, lo hace amparándose en su aspecto físico y en la noticia previamente extendida de su muerte. Por otra parte, la presencia de Varoique en su condado es necesaria para el desarrollo posterior de los hechos. Ante la eminente caída de la totalidad de Inglaterra en poder de los sarracenos, el monarca, refugiado en la ciudad de Varoique, demanda ayuda a la Virgen, quien se la proporciona con las siguientes palabras: «y el primero hombre que verás con barba larga que te demandare limosna por amor de Dios, (...) ruégale graciosamente que dexé el ábito que trae y hazle capitán de toda la gente»<sup>15</sup> y en las que se anticipa el encuentro del rey y el ermitaño así como su intervención decisiva en la salvación del reino. Junto a esto, la cita anterior trae a colación la importancia del aspecto del Conde, pues, de la misma forma que vimos en el *Amadís*, la descripción física del ermitaño del *Tirante* juega un doble papel: por un lado, cumple la misión de evitar que Guillén de Varoique sea reconocido por su gente y por otro, la de permitir que el Rey de Inglaterra le identifique como el hombre descrito por la doncella en el sueño. Este reconocimiento será el que conduzca al Conde a trocar el hábito por la armadura, lo que parece mostrar un alejamiento en su configuración como ermitaño, pues una de las características de aquellos hombres que adoptaban la vida eremítica, es que debían estar dispuestos «a morir en esta vida e non mudarla»<sup>16</sup>. Aparentemente aquí se ha quebrantado la trayectoria que hacía verosímil la caracterización del solitario en favor de la ficción; sin embargo, como seguidamente trataremos de demostrar, el comportamiento de Varoique se ajusta a lo que estipula el tratado del XIV, donde, entre otras cosas, se dice que «el verdadero solitario es (...) caballero armado por Cristo»<sup>17</sup> y «vencedor de la batalla por la fe»<sup>18</sup>. Palabras que vienen a autorizar la actitud del Conde-ermitaño, quien sólo accede a volver a las armas «por defender la cristiandad y aumentar la sancta fe católica»<sup>19</sup> al igual que ya en el siglo XI había hecho un solitario real, Pedro el Ermitaño, participando en la Primera Cruzada. Así pues, la causa del regreso a la vida caballerescas del eremita es la defensa de la religión, de ahí que una vez cumplida su tarea retorne a la ermita, lugar donde se producirá el encuentro con Tirante. A partir de este momento se dan una serie de concomitancias con el *Llibre de l'Orde de Cavalleria* de Ramon Llull, obra en la que el autor de *Tirante* se basa para realizar los capítulos siguientes; con todo y aunque el encuentro del ermitaño con un escudero que «cabalgaba adormecido» así como los consejos de orden caballeresco que en el libro se contienen, estén sacados del escrito luliano, Martorell los ha reelaborado con el fin de adaptarlos a la concepción de la caballería que predomina en la obra.

La primera diferencia se produce en los motivos que llevan a cada uno de los caballeros a tornarse ermitaños. Mientras el luliano «elegí vida ermitana con via que sos dies eran breus e

natura li defaylia per veylesa a usar d'armes»<sup>20</sup>, el Conde adoptó esa vida «por huir las cosas e lazos del mundo a fin de que sus pecados pudiese hazer con digna penitencia»<sup>21</sup>, es decir, guiado por un deseo de perfección espiritual y no por la decrepitud física. Este hecho será el que permita establecer una diferencia entre la concepción de la caballería de Lull y la que Martorell representa. Así, frente a una caballería que nace cuando disminuyeron la «caritat, leyaltat, justicia e veritat en lo món»<sup>22</sup>, con el objeto de restablecer el orden a través del temor, en *Tirante* se nos presenta otra cuya finalidad principal es la defensa de la Iglesia. Y de la que Varoique es su mejor exponente, pues en él se aunan los dos oficios que, como dice Lull, están al servicio de Dios: el de clérigo y el de caballero, convirtiéndole en un antecedente del monje guerrero que aparecerá posteriormente representado por el Maestre de Rodas.

Asimismo, esta fusión y lo que conlleva, condiciona y separa funcionalmente al ermitaño del *Llibre* del de *Tirante*. En ambos casos, estamos ante unos solitarios, con una existencia anterior como caballeros, que instruyen a unos escuderos en las reglas de la Orden que esperan profesar; pero, mientras en la obra de Lull el ermitaño aparece como «introducción», limitándose a poner en manos del aspirante un libro sobre la caballería, en el *Tirante* adquiere la función de «instructor», al ser él quien lea y comente el escrito, puesto que su meta es iniciar al protagonista en una caballería cuyos hechos ya no están originados por el amor a la dama, como ocurría en *Amadís*, sino donde la motivación principal es la defensa de la cristiandad.

Hasta aquí, la evolución del ermitaño presentaba una progresión en *Amadís* respecto al *Zifar*. Progresión que se interrumpe en *Tirante* al no darse en este escrito ninguna de las funciones que habíamos visto en las obras castellanas. Fenómeno que se explica por el tipo de caballería que predomina en el libro, y en la que, como dice Lull, el caballero que «creu en auirs e aravayns, fa contra Déu»<sup>23</sup>. De ahí que todo el elemento maravilloso que encontrábamos en *Amadís* haya desaparecido, de tal modo que aquellas cosas que pudieran semejar mágicas «no piense vuentra reverencia que eran fechas por encantamiento, ni por arte de nigromancia, sino artificialmente»<sup>24</sup>.

Por último, sólo resta decir que en las tres obras analizadas, la caracterización del ermitaño se ajusta a las funciones que realiza en cada una de ellas, hasta tal punto que, en las contadas ocasiones en que se aleja de lo estipulado por el *LCVH*, este distanciamiento se justifica por la importancia del personaje en el posterior desarrollo de la acción. Por lo que podemos concluir que función y ficcionalización son dos fenómenos inseparables a la hora de abordar la tipología del ermitaño.

## Notas

<sup>1</sup> *LCVH* en *La Corona de los Monjes* (B.N. Madrid, Ms 9247), fols 97r a 110v.

<sup>2</sup> *Ibidem*, fol. 100r, 2col.

<sup>3</sup> Benito, San, *Su Vida y Su Regla*, Madrid, BAC, 1954, p. 310.

<sup>4</sup> *Libro del Caballero Zifar*, J. González Muela, Madrid, Clásicos Castalia, 1982, p. 140.

<sup>5</sup> Montalvo, García Rodríguez de, *Amadís de Gaula*, J.M. Cacho Bleuca, Madrid, Cátedra, 1988, p. 704.

<sup>6</sup> *LCVH*, *op. cit.*, fol. 104v, 2col.

<sup>7</sup> *Ibidem*, fol. 107r, 2col.

<sup>8</sup> *Ibidem*, fol. 107r, 2col.

<sup>9</sup> Montalvo, *op. cit.*, p. 710.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 705.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 728.

<sup>12</sup> *Demanda del Santo Graal*, C. Alvar, Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 187-188.

<sup>13</sup> Martorell, J., *Tirante el Blanco*, Martín de Riquer, Madrid, Clásicos Castellanos, 1974, p. 17.

<sup>14</sup> *LCVH*, *op. cit.*, fol. 101v, 2col.

<sup>15</sup> Martorell, *op. cit.*, p. 25.

<sup>16</sup> *LCVH, op. cit.*, fol. 120r, 2col.

<sup>17</sup> *Ibidem*, fol. 105r, 1 y 2col.

<sup>18</sup> *Ibidem*, fol. 105r, 1 y 2col.

<sup>19</sup> Martorell, *op. cit.*, p. 31.

<sup>20</sup> Lull, Ramon, *Llibre de l'Orde de Cavalleria*, A, Soler y Llopart, Barcelona, Barcino, 1988, p.62.

<sup>21</sup> Martorell, *op. cit.*, p. 18.

<sup>22</sup> Lull, *op. cit.*, p. 167.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>24</sup> Martorell, *op. cit.*, p. 152.