

Eremitismo y marginalidad en la cultura española del siglo de Oro (Comentarios al capítulo 24 de la segunda parte del Quijote).

Marginalidad eremítica

Sabemos de la espiritualidad barroca, que ésta profundiza en el vasto conjunto de prácticas que una larga historia pone a su disposición y que, también, y no en lugar secundario, amplía extraordinariamente el repertorio de los lugares donde se exhibe o pone en pie el «teatro» de sus acciones.

Así de modo expreso, y aun inevitable, se vinculan las vivencias religiosas a unas topografías precisas donde aquellas adquieren sentido y desarrollo. Las formas peculiares de vivir la espiritualidad modifican y recrean los dominios físicos en donde se escanden, en orden a servir mejor a su propuesta de apartamiento de la vida civil, y para mejor marcar con ello la singularidad de su propuesta, que desea al fin fundar un territorio, o, a lo menos, un dominio resemantizado donde se encuentren en retroceso, o hayan desaparecido por completo, los signos de lo secular¹.

Si esto es así, parece entonces conveniente revisar un caso singular en donde la praxis de una determinada vida espiritual trae aparejada la construcción de un espacio que en verdad se muestra peculiar y único. Pues se trata de un dominio radical que asegura en él el despojamiento de evidencias de una vida profana y civilizada².

Y hasta diríamos de ese espacio singular que, al menos quiméricamente, se retrotrae hacia un imposible lugar donde la historia humana,

¹ Y, sin embargo, al fin este régimen de excepción debe también ser entendido como una «experiencia», como un laboratorio para la sujeción de los cuerpos y de las almas, de donde sale un «saber» para el Estado, según la observación de F. VÁZQUEZ y A. MORENO: «el modelo conventual, especialmente el eremítico, durante el Antiguo Régimen dota de mecanismos de acción a las diversas experiencias de encierro en las que el estado moderno fundamenta el ejercicio de su poder: alimentación, acomodo, sucesión de oración y trabajo manual, gradación de los espacios interiores» (en *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España*. Madrid, 1997, 313).

² Rechazo religioso del mundo, del que se ocupa M. WEBER, *Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*. I. Madrid, 1987, 546 y ss.

en su sentido civilizatorio y cultural, todavía no habría empezado. Espacio, éste, al que me refiero, vacío, soledad o «soledades», también llamado «yermo», o, incluso, como veremos, explícitamente «desierto» (aunque en propiedad no lo sea), donde la vida religiosa adquiere una tonalidad extrema, lo cual concede toda su peculiaridad a una galería de personajes que cruzan el espacio del Siglo de Oro, para desaparecer para siempre – diría tanto del imaginario como de la realidad – en los comienzos de la *era ilustrada*.

Se hace preciso cercar mejor el espacio que ocupan esas figuras del ordenamiento extremado de la Contrarreforma que son los eremitas, y, antes que ellos, en una práctica desregularizada, la de los propios ermitaños, así como de todo género de tráfugas de la «vida del siglo», sinceros o no. Y, sin embargo, estos «peregrinos del ideal» (o, incluso, como les ha denominado Lacarrière, estos «ebrios de Dios»³) o, en ocasiones, estos farsantes redomados (pues que la espectacularidad y ejemplarismo de sus vidas, linda con la simulación), no están aquí capturados en lo que podríamos denominar su «verdad histórica», sino que me serviré de ese Cervantes para todo uso, para demostrar con él que, en la práctica, la irrupción poderosa de esta figura – la del ermitaño (y la que está detrás de él, en una posición más discreta: el eremita) –, evocando como evoca tiempos antiguos y depasados, viene a coincidir con su inmediata crisis, y que su elevación en el imaginario popular como emblema de toda piedad propuesta⁴, no puede sino a suceder en el momento mismo en que los peligros y

³ En un libro homónimo: *Los hombres ebrios de Dios*. Barcelona, 1964.

⁴ De cuyas figuras sobreabundará la poesía del XVII, como en el caso de la «Canción real a san Juan Clímaco», de Andrés MELERO (Véase la ed. de J.M. BLECUA, *Cancionero de 1628*. Madrid, 1945, 418-127). Los testimonios de ello son de todas maneras innumerables. Góngora poetiza uno muy explícito, referido a la galería de retratos de ermitaños que tenía el cardenal Niño de Guevara:

!Oh tú!. Cualquiera que entras peregrino,

si mudo admiras, admirado para
en esta bien por sus cristales clara,
y clara más por su pincel divino,

Tebaida celestial, sacro Aventino,
donde hoy te ofrece con grandeza rara
el cardenal heroico de Guevara
freno al deseo, término al camino

Del yermo ves aquí los ciudadanos,
del galeón de Pedro los pilotos,
el arca allí donde hasta el día postrero
sus vestidos conservan, aunque rotos,
algunos celestiales cortesanos.
Guamécelos de flores, forastero.

(en Góngora, *Sonetos completos*. Madrid, 1986, 75). Acerca de estas galerías con retratos de eremitas célebres en la época, véase J. M. TORRES, «Inédita colección de grabados franceses en Sevilla», en *Norba-Arte*, 8 (1989), 143-174, la cual versa sobre una colección de láminas que lleva la siguiente inscripción: «Aportación a la virtud de la penitencia. Donde por orden de ymágenes se da a entender las extraordinarias penitencias que aquellos sanctos padres antiguos del yermo

los engaños de tal posición extremada comienzan también a ser conocidos y referidos, con tintes sarcásticos, en la literatura de la época⁵.

En efecto, un producto neto del imperialismo confesionalista de la reforma católica son estas prácticas extremas que vinculan también espacios extremos, *habitats* impensables donde desarrollar el drama de una vida religiosa tensa y sumamente exigente, y donde la pulsión de sobrepuja y ejemplarismo que alienta en las prácticas espectacularizadas de lo católico, encuentra una suerte de exterioridad, que realza aún más el propio poder temporal omnímodo de una *Ecclesia triumphans*, imperio de lo eclesiástico en sus proteicas manifestaciones, que en los «desiertos» y soledades espirituales haya una figura útil para cerrar su imaginario y con él, la interpretación del mundo al completo *more religioso*⁶.

Digamos de aquel sistema de pensamiento, que modeliza inmediatamente – capitalizándolas – las formas extremas por su ejemplaridad en que se articulan los dos supuestos centrales de toda vida religiosa; a saber: el alejamiento del comercio con el mundo y el horizonte voluntarista de una pobreza extrema, de una deposición prácticamente total. Las prácticas de rebajamiento y humillación del deseo, concluyen en la generación de un punto focal, de un «teatro» de la moral exigente, al que todas las miradas se dirigen⁷.

En la prosecución de estos ideales, una pluralidad de figuras liminares adquieren notoriedad y autoridad (vigilada), resurgiendo poderosamente las viejas configuraciones de un imaginario arcaico medieval, influenciado por los

inspirados por Dios Nuestro Señor hicieron. Añádese a esto las vidas de algunas sanctas mugeres que renunciando al mundo se fueron a la soledad a hazer vida solitaria.»

⁵ Se trata entonces de ampliar el espacio eremítico ortodoxo, o bajo la normativa de órdenes regulares que controlan ese tipo de experiencia, espacio que estudié en mi «Jardín de Yavhé: ideología del espacio eremítico», en *Península metafísica. Arte, Literatura y Pensamiento en la España de la Contrarreforma* (Madrid, 1999, 123-155), conduciéndolo ahora hacia lo que es la mostración de las prácticas engañosas y falsas, y enfocando, a través de la novela central de Cervantes, la real «infamación» que sufre el *corpo* eremítico. En todo caso, se trata de una dicotomía, de una ambivalencia a que prestan sentido muchos tratados de la época, sopesando los pros y los contras de las praxis anacoréticas, Como sucede en el texto de Cristobal de ACOSTA, *Tratado en contra y en pro de la vida solitaria*. Venisse, 1602.

⁶ Ello insinúa un tópico querido a la Contrarreforma: el de que la *anacoresis* obedece a un proceso de *hexomolougesis*, o, lo que es lo mismo, de conversión de un sujeto profano en penitente, constituyendo las prácticas extremas del eremitismo, en realidad, un modo expiatorio de antiguos y «tremendos» pecados. Una reflexión sobre el asunto en F. VÁZQUEZ y A. MORENO, *Sexo y razón...*, 58.

⁷ Véase un desarrollo de esta idea, pero para otro contexto, en W. E. PADEN, «Theaters of humility and suspicion. Desert Saints and New England Puritans», en L. H. MARTIN. *Technologies of the self*. London, 1987, 59-79.

textos de los Padres de la Iglesia⁸. Y aún más allá resurge, en la figura ejemplar del eremita áureo, un más primitivo imaginario cristiano de las primeras comunidades. Imaginario que se expresa de una manera activa en un corte brusco con la vida social, un apartamiento de la comunidad de los hombres profanos y, en suma, con un sentimiento de «nostalgia del desierto» y de lo desierto, que va a definir esta práctica⁹.

Son modos de articular la experiencia religiosa que, en su relativamente corta y más que conflictiva emergencia en la Edad Moderna, fueron conocidos bajo una pluralidad de nombres, algunos de los cuales, los más usuales, llegaron a ser los de anacoretas, solitarios, eremitas, ermitaños, peregrinos, salvajes santos..., sin ocultarnos la existencia de otras especificaciones más precisas, como son al caso las de «ramoneadores» o anacoretas peregrinos, o «peregrinos de viaje», los cuales vivían de lo que voluntariamente, aquí y allá, producía la tierra, sin nunca labrar o recolectar; «dendritas», que eligen su morada en los árboles huecos; «estilitas» y «estacionarios», especie de eremitas que, en recuerdo de Simón del Desierto, fijan su residencia en un pequeño espacio, digamos el de una piedra, el de una roca, el de una columna, para permanecer allí, bajo la cúpula del cielo, el lapso de una vida dedicada a la oración¹⁰. Pero no debemos olvidar tampoco entre ellos, sobre todo por el gran impacto que lograron, a los «emparedados» y «emparedadas»¹¹, que se dan a sí mismos por vivienda una tumba, una estrecha celda, una pared tapiada y anexa a un iglesia o ermita, y hasta un agujero en el suelo, como consta que hizo san Pedro de Alcántara durante sus largos años de reclusión en el cenobio eremítico del Puerto de los Castaños, en Extremadura.

En fin, podríamos así continuar especificando las variedades de unos comportamientos religiosos, que hacen de la pobreza y el despojo material, y la fijación de su morada en un territorio inestable, o acaso del vagabundaje sin norte¹², una norma radical de conducta, y que interpretan a su manera, con rigores que hoy nos dejan estupefactos – y que en su tiempo fueron con igual

⁸ Y, naturalmente, también de las sucesivas revitalizaciones del clima espiritual a lo largo de las épocas, con ejemplos de gran difusión, como el *Blanquerna* de RAIMUNDO LULIO, *vademecum* para los estados del matrimonio, religión, prelación y *vida eremítica*.

⁹ Véase A. SAINT SAENS, *La nostalgie du désert. The Eremitical Ideal in Castile during the Golden Age*. San Francisco, 1995.

¹⁰ De esta suerte extremada de «atletas de Dios» se hará largo eco la «era barroca». Véase por ejemplo, de Andres SÁNCHEZ DE VILLAMAYOR, *Exclamación a los heroycos hechos del Eremita del Ayre [...] Príncipe de los stylitas San Simeón*. Sevilla, 1680.

¹¹ Sobre estas prácticas, en concreto, véase M.A. ORELLANA, *Tratado histórico-apologético de las mujeres emparedadas*. Valencia, 1887.

¹² Algo especialmente efectuado en las «soledades americanas». Véase, por ejemplo, para el caso del franciscano Francisco de Quadros, S. ALBERRO, «Elogio de la vagancia en la América colonial: las andanzas del franciscano fray Francisco de Quadros. 1663», in *Colonial Latin American Review*, 1-2 (1992), 161-173.

energía promovidos, como nunca abandonada su vigilancia –, el mandato de desapego a los bienes que forma el núcleo del mensaje cristiano.

Se ha podido decir de estas prácticas eremíticas que vienen de la Edad Media¹³, pero que incrementan su actualidad en la reformada sociedad religiosa española post-tridentina, que expresan el núcleo de valores teóricos que puso en pie la primera reforma católica¹⁴. Y que, desde luego, forman también parte de un movimiento milenarista que, al abogar por una virtuosidad de la *vita contemplativa*, rompe con el desarrollo capitalista y urbano, y eso en el momento mismo en que éste asienta su peculiar axiología en el mundo occidental, donde la ética protestante impone *tout court* el modelo de una *vita activa*.

Así, el espacio fuerte de la socialización – pongamos la *urbe* – se inviste para esta mentalidad de un carácter negativo, lo que implica el establecimiento de unos ideales de alejamiento y separación del mismo, siguiendo en ello la gradación del espacio de la culpa que hacía el dominico portugués, Antonio Rosado, con connotaciones milenaristas:

As cidades ten mais que chorar que as villas, e as villas mais que os lugares, e os lugares mais que os montes.¹⁵

El desprecio de la ciudad, activo en estas comunidades de hombres dispuestos a revivir modélicas vidas evangélicas, se asimila peligrosamente a la condición de todos aquellos otros marginales al sistema, que definen sus vidas por un perpetua trashumancia, por una renuencia e imposibilidad de fijarse al territorio o de construir un dominio de vida que pueda estar sujeto a la acción de los poderes económicos y, sobre todo, judiciales.¹⁶ En su verdad última, el movimiento hacia la *anacoresis*, en las varias tipologías que adopta en la España del Barroco, supone la expresión de una nostalgia de los ideales que

¹³ Cf. sobre este período, J. PÉREZ DE URBEL, «El eremitismo en la Castilla interior», AAVV, *España eremítica*. Pamplona, 1970, 497-505, y T. MORAL, «Manifestaciones eremíticas en la historia de Castilla», in *Analecta Legerensia* (1963), 455-95.

¹⁴ Cf. J. GARCÍA ORO, «Reformas y observancias», en M. J. MANCHO DUQUE (ed.), *En torno a la mística*. Salamanca, 1990, 11-27.

¹⁵ *Tratado sobre a destruição de Hierusalem*. Porto, 1624.

¹⁶ Poderes que, ya al menos desde 1523, estaban tratando de coartar la libertad de desplazamientos de pobres verdaderos o fingidos, como se lee en el informe deliberativo de Fray Domingo de SOTO, *Deliberación en la causa de los pobres*. Madrid, 1965, 16 : «La primera piedra que en este edificio se puso fue una petición que en las Cortes de Valladolid el año 1523, los procuradores dieron a su Magestad querellándose de los pobres, que aun que fuesen verdaderos pobres andaban por el Reino, suplicando a su Magestad les prohibiese que saliesen de sus naturales, sino que en sus tierras fuesen proveídos». A 1578, en la obra de Miguel de GIGINTA, *Tratado de remedio de pobres* (reed. moderna de F. Santolaría, Barcelona, 2000) –, se remonta la primera reglamentación para la ubicación de vagabundos con la creación de espacios como las «casas de Misericordia».

movieron a las primitivas comunidades cristianas instaladas en Siria y en el Quram, en el Monte Carmelo y en los desiertos de la región de Antioquia¹⁷. Se trata, por tanto, de un auténtico *revival*, de una cierta «presencia del pasado en el presente»¹⁸, podríamos decir; momento histórico, pues, para el que esa referencia a los tiempos antiguos, al valor testimonial que asumen las vidas de los Padres del Desierto, siempre estará presente como inspirador de otras nuevas conductas en plena la Edad Moderna¹⁹.

Tan lejana justificación; tanta extremosidad en las costumbres; también la violencia encontrada, y la desujeción con respecto a los poderes eclesiásticos y civiles, con que el movimiento eremítico, en su versión desregularizada y no sometida a la presión articuladora de las órdenes (que enseguida crean sus «ramas» de hermanos con práctica eremítica), se manifiesta, ya desde principios del siglo XVI, lo convierten en una aspiración fascinadora y en un núcleo de ejemplaridad. Hay en esta figuración de lo eremítico algo irresistible, a lo que se someten ciertos espíritus en crisis (en su afán de rompimiento de los lazos que atan el cuerpo a lo social), pero eso mismo también lo convierte en un dominio sobre el que se extiende la sospecha, la desconfianza, y, en fin, al situarse voluntariamente la mayor parte de las veces fuera de una espiritualidad reglada, terminan por recaer sobre el fenómeno anatemas y prohibiciones²⁰. No sólo

¹⁷ I. PEÑA, *La desconcertante vida de los monjes sirios*. Salamanca, 1985.

¹⁸ En el sentido en que entiende estos fenómenos de retorno G. C. ARGAN, *El pasado en el presente*. Barcelona, 1974.

¹⁹ Son numerosos los teorizadores de estas prácticas, pero señalaremos entre todos ellos al Tomás de Kempis que incursiona en el tema de la soledad y el silencio; a Alejo VENEGAS que pone en conexión, en su *Tercera parte del Abecedario Espiritual*, a Cristo con la espiritualidad del Desierto; a Hector PINTO, con su «Diálogo de la vida solitaria» (en su *Diálogo de la vida cristiana*) y a Diego de ESTELLA, en el capítulo XXVII de la tercera parte «Del amor de soledad», en la *Primera parte del libro de la vanidad del Mundo*. Alcalá, 1597. La nueva autoridad y prestigio de la figura eremítica se muestra en los diálogos quinientistas que le tienen por protagonista. Véanse sobre este punto los recientes trabajos de L. J. PEINADOR MARÍN, «Dos diálogos del siglo XVI español: *Eremitae*, de Juan Maldonado», in *Criticón*, 52 (1991), 41-90. y CÁTEDRA (ed.), *La doctrina cristiana del Ermitaño y Niño de Andrés Flórez*, Salamanca, 1997.

²⁰ Así Fray Juan de los ÁNGELES, en el momento en que cobran importancia las prácticas eremíticas, revelará sus reticencias, en los *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios*, Madrid, 1912 [1598], 77, hacia estas prácticas extremas: «Algunos tengo vistos que, no contentos con la cruz que Dios les envía, ellos por su cabeza y propia voluntad se procuran otras intolerables, porque se ejercitan en abstinencias inmoderadas, meditaciones inoportunas, y en otros rigores y asperezas en daño notable de la salud». Y, más adelante: «El ayuno, cilicio, desierto, etc. de su naturaleza no son más que obras penales, y lo que tienen de bueno es por el fin y por razón de estado». Hay que consignar aquí la oposición frontal de los jesuitas ante las prácticas anacóreticas. Oposición sorda, o que, al menos, no estalla con evidencia en la Península, pero sobre la que se organiza una áspera polémica en Ultramar, a tenor de lo que escribe Fray Agustín de la MADRE DE DIOS: «El padre Juan Eusebio Nieremberg, en el tomo tres de los claros varones de su Compañía, en un tratado que añadió a la vida del glorioso padre san Ignacio, queriendo atribuir la suma perfección a su instituto desapoya grandemente la vida de nuestros yermos, afirmando que es vida de

ello, sino que también estas prácticas desatan burlas, críticas abiertas, acusaciones de superchería y sátiras inclementes²¹, y hasta acusaciones de flagrante demonismo²², o, también, de herejía, con la instrucción de causas contra algunos ermitaños célebres, como lo fuera un Gregorio López, el llamado «primer anacoreta el nuevo Mundo»²³.

En realidad, el ermitaño comienza pronto a constituirse en una figura contradictoria, paradójica, de difícil ubicación en los contextos del pensamiento, la literatura o en las propias artes plásticas, donde su figura se utiliza con frecuencia como puro pretexto para una exhibición de las capacidades de la pintura de paisaje, es decir para una utilización retórica y efectista, como denuncia Bernardino de Villegas:

... Están pintados como un paño de Flandes, que estando todo él lleno de páxaros, y animales campesinos, de florestas arboledas, jardines, fuentes, arroyos, sólo porque al rincón del paño está pintado, haciendo penitencia debaxo de una peña, san Gerónimo, del tamaño de un dedo, que apenas se ve, le llaman el paño de San Gerónimo, pudiendo con más razón llamarle el paño de las florestas de Flandes, pues eso es lo principal que contiene²⁴.

imperfectos [...] Más cierto que este buen padre anduvo errado mucho y su mismo cuchillo le degüella, pues con la misma doctrina que quiere desapoyarnos sube a grado supremo nuestro honor (véase E. BÁEZ – ed. –, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*. México, 1986).

²¹ Sucede que el propio «teatro» de formas espectaculares y llamativas en que se resuelve la anacoresis, termina revelando su carácter eficaz de disfraz o encubrimiento, merced a un sistema de signos exteriores que son leídos en clave de fingimiento, impostación, *comedia*. Ello en la línea que revela un QUEVEDO en la sátira de un ermitaño-jugador dentro de la novela *El Buscón*: «Entramos en la posada todos tres juntos, ya anochecido, mandamos aderezar la cena – era viernes –, y, entre tanto, el ermitaño dijo: *Entretengámonos un rato, que la ociosidad es madre de los vicios, juguemos avemarias*. Y dejó caer de la manga el descuadernado» (cit. por la ed. de D. YNDURAIN, *El Buscón*. Madrid, 1980, 172). Véase sobre la doble vida de algunos eremitas y su reflejo en los textos siglodoristas la «Loa del eremita comediante», en *El viaje entretenido*. Madrid, 1989, 126 y ss.

²² Véase en la suma de casos raros de piedad ejemplar, que recoge el jesuita ALONSO DE ANDRADE en su *Itinerario historial, que deve guardar el hombre para caminar al cielo*. Barcelona, 1684, 689-91, la historia de un caballero empujado al suicidio por un demonio vestido de ermitaño.

²³ Noticias sobre este famoso eremita en la ed. de A. HUERGA, *Declaración del Apocalipsis*. Madrid, 1999, y en M. MARTINS, «Gregorio López, o anacoreta das Indias», in *Broteria*, 36 (1973), 365-376 y «Gregorio Lopes, o pre-quietista do deserto», *Ibidem*, 456-467. Véase también en este sentido la carta al jesuita Pereyra, sobre un «autillo» en la ciudad de Córdoba en que salió condenado por hipócrita, embustero y alumbrado, el ermitaño Juan de Jesús (en «Cartas de algunos Padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la monarquía entre los años 1634 y 1648», in BAE, 13 (1861), 162-3.

²⁴ Bernardino de VILLEGAS, *La esposa de Christo, instruída con la vida de santa Lutgarda*. Madrid, 1625, 314.

Todo ello alcanza su resultado previsto en la práctica desaparición de esta expresión singular de lo que es la pulsión de desapego del mundo, que hoy nos resulta así doblemente lejana, doblemente ausente de nuestro mundo conceptual, en el que se ha convertido en exótica²⁵.

Ausencia del momento contemporáneo que se inicia con la Ilustración; desaparición de lo eremítico radical, tanto más, por cuanto ciertamente fue nuestra geografía de entre toda la occidental y europea, el lugar donde con más intensidad se vivieron estas prácticas, especialmente durante los siglos XVI y XVII. Apagamiento de lo que fue la intensidad primera de esta figura debido a todo tipo de razones, entre las que quiero aducir una de carácter simbólico; quizá, por que como afirmaba Fray Juan del Sacramento en una *Crónica*:

Siendo la nación española la más a propósito de las europeas para el retiro, soledad y clausura, por ser la más occidental y, como tal, la más grave, reportada y seria, propiedades como naturales y congénitas de la vida solitaria, notoriamente excede Portugal a España por ser la parte del mundo donde el sol, totalmente desengañado, se retira, fenece y sepulta²⁶.

Es aquí donde resalta la conexión que existe entre esto que sería un aspecto particular y extremo de la historia de la espiritualidad cristiana y el tema más general de una pobreza y una súbita escasez de medios que hubiera acaecido en la Península, y que se revela particularmente en la crisis de fines del siglo XVI, empujando a diversos grupos de hombres a vivir sus vidas desafectadas del orden social y de sus condicionamientos²⁷.

Y es que las prácticas anacoréticas vienen a coincidir, al menos superficialmente, con los sistemas de vida a que se ve abocada toda la clase social de los pobres y miserables. En realidad, la vida eremítica procede a una

²⁵ El asunto en su dimensión histórica ha sido abordado por A. SAINT-SAËNS, *La nostalgie du désert...*

²⁶ Fray Juan del SACRAMENTO, *Chronica de Carmelitas descalços particular da provincia de S. Philippe do Reino de Portugal e sus conquistas*, II. Lisboa, 53. Siguiendo esta argumentación, parece lógico que la praxis eremítica fuera más frecuente en el Oeste peninsular, véase al caso J. GARCÍA ORO, «Los frailes del Santo Evangelio. El eremitismo franciscano en Extremadura». *Edad de Oro*, IX (1991), 77-96. Pero el fenómeno eremítico tiene una dimensión americana, singularmente en Méjico, sobre lo que puede consultarse de Francisco de FLORENCIA. S. J. su *Descripción histórica, y moral del yermo de San Miguel... en el Reyno de la Nueva España*. Cádiz, 1689, así como la anónima *Fundación de este Santo Desierto de Nuestra Señora del Carmen de Nueva España, su traslación del primer sitio que hoy tiene. Sus maravillas, prenuncios y progresos hasta el año de 1734* (Ms. en el Archivo Histórico de Museo Nacional de México). También, a ese mismo propósito, el «libro cuarto» de Fray Agustín de la MADRE DE DIOS *Tesoro escondido... Véase sobre estos aspectos de los «desiertos» mexicanos*, E. BÁEZ MACÍAS, *El santo Desierto*. México, 1981.

²⁷ Véanse entre otros, y en relación a la dimensión religiosa, «La figura del pobre», en J. CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa*. Barcelona, 1985, 461-80.

real y activa valoración simbólica de la nuda pobreza. Ello resonará largamente en el espacio barroco en aquella pregunta que, todavía en 1671, se hacía Baños de Velasco:

Qué eres, hombre, sino puedes ser nada?²⁸

Más allá de esta primera homología entre ermitaños y pobres errantes que encontramos, y de la que los testimonios de época dan cumplida fe, por entonces los anacoretas peregrinos y demás castas de penitentes entran en colisión, y hasta llegan a confundirse en la mentalidad popular, con las vidas de los forajidos y perseguidos por la justicia, de los rezadores, falsos mendigos, salteadores de caminos, pedigüeños, seres asociales, locos²⁹ y otras raleas de embaucadores, falsos profetas, milagreros, endemoniados y hasta salvajes y pastores³⁰. En fin, se trata de toda una categoría de pobres, voluntarios o forzados, que tiende hacia la homogeneización y que se ven exiliados a los márgenes de la vida urbana de ese tiempo.

Las selvas, los desiertos, las soledades literarias, las «peñas pobres» y hasta las peñas «montianas»³¹ y «yermos de Escalaceli»³² se ven en la época que estudiamos habitadas por estos que son, tanto marginados reales, forajidos de un orden legal, podríamos decir, como, y es el caso propiamente de lo eremítico, autoexiliados del orden profano del siglo. Sus hábitos y comportamientos, es el caso, no permitirán distinguirlos claramente. Y de ahí nace la explicación de su pronta decadencia y su rápida desaparición en la historia.

Antes de que esto suceda, es decir, de que la Iglesia oficial abandone la vía de promoción de la vida eremítica libre o de que la regule en organizaciones cenobíticas de carácter mixto, se asistirá a un intento de reglamentación de las «flores del Yermo», a través de una oleada de textos cuyas fechas se sitúan ampliamente entre fines del XVI y comienzos del XVII, y cuyo redactor más

²⁸ *El sabio en la pobreza. Comentarios estoycos y históricos a Séneca*. Madrid, [pero 1671]

²⁹ El testimonio del llamado «Loco don Amaro», en la Sevilla del XVII, muestra esta proximidad entre locos y ermitaños, pues allí leemos como don Amaro estuvo: «Predicando a los loqueros de la Casa de Inocentes, los cuales vestían desde entonces como ermitaños» (en *Sermones predicables del Loco Don Amaro*. Madrid, 1987, 137).

³⁰ Todas estas figuras han sido vinculadas con el eremitismo por A. del RÍO, «Figuras al margen: algunas notas sobre ermitaños, salvajes y pastores en tiempos de Juan Del Encina», en *Humanismo y Literatura en tiempos de Juan del Encina*. Salamanca, 1999, 147-163.

³¹ Me refiero al retiro de Arías Montano en la sierra de Aracena, recientemente estudiado por C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *La Peña y Arías Montano*. Huelva, 1999.

³² Véase sobre el retiro de Fray Luis de Granada, A. HUERGA, «Fray Luis de Granada en Escalaceli», en *Hispania*, 10 (1950), 297-335.

singular va a ser Antonio Daza, con su *Vida espiritual para ermitaños y sus Ejercicios espirituales para los que viven la vida solitaria*³³

De la historia al texto.

Los conflictos internos a la *máquina* eclesial, y que derivan de la integración en ella de una comunidad irreductible, informan el imaginario de la época, determinando el procesamiento, a través de una larga cadena de textos, de la figura, a todas luces ambigua, del anacoreta³⁴. Figura que produce en este entorno y en este tiempo a un primer San Juan de la Cruz – el San Juan ermitaño de Duruelo y de Mancera; también al Ignacio de Loyola, retirado a su cueva de Manresa –, pero que del mismo modo generan, en el otro lado del espectro, las peripecias de marginación y abierta delincuencia de un Antón de la Fuente, llamado «El Peregrino»³⁵, así como de otros anacoretas, sobre los que, no sabemos si justamente o no, se abatió en su tiempo una tormenta de persecución y castigo.

Constatemos una vez más, antes de pasar a los textos prometidos, el hecho de la desaparición histórica del personaje problemático que articula su existencia en torno a los ideales anacoréticos. En términos generales no sobrevive, no pudo hacerlo, mucho más allá de la segunda mitad del siglo XVIII. Su mensaje se extingue, como tantas cosas lo hicieron entonces, en el Siglo de las Luces.

El cuerpo anacorético, las «flores y pasmos del yermo», la «carne eremítica»³⁶, se ve denigrada hasta la infamación en los textos de ideología ilustrada. Los ideales de extema pobreza y soledad voluntaria que sustentan esas vidas, otrora ejemplares, se ven satíricamente convertidos en gula encubierta e hipócrita, mientras las yerbas y los ayunos a que se entregan externamente se han transmutado en hipocresía de una práctica exterior, que en la intimidad de los espacios se ve transmutada en un amor desmedido a la buena vida y a la vianda, como testimonia el largo poema de Samaniego, que describe,

³³ Zaragoza, 1611 y Roma, 1616. respectivamente. Véase también Antonia de LA CRUZ, *Vida solitaria y eremítica* (ms. 3859; B.N.M.) y Jorge de SAN JORGE, *El solitario contemplativo*, de 1616. Debo la referencia al manuscrito de Antonio de la Cruz a mi amigo y colega Jacobo Sanz.

³⁴ Se trata, tanto de una apología como de una denigración, en los términos expresados por A. SAINT SÄENS, «Apology and Denigration of the Eremitical Body during the Spanish Golden Age», en *Religion, Body and Gender in Early Modern Spain*. San Francisco, 1991, 80-91. Y ahora también, *Valets de Dieu, suppôts du diable. Ermites et Réforme Catholique dans l'Espagne des Habsbourg (1550-1700)*. New Orleans, 1999.

³⁵ Sobre este célebre ermitaño perseguido por la Inquisición, véase A. SAINT-SÄENS, «Anton de la Fuente, ermite pélerin de Castille au XVII éme siecle», en *Historie, Economie, Société* (1986), p 35-50.

³⁶ Como, en efecto, así calificaba Blas ANTONIO DE CEBALLOS a San Antonio Abad, en su libro *Flores del Yermo, pasmo de Egypto...*

antes de la Desamortización de Mendizaval, lo que fue uno de los últimos reductos de eremitismo de la España del XVIII, el desierto carmelitano de Bilbao, donde:

[el paseante] con silencioso paso se previene
a entrar en lo escondido del Desierto:
todo se le presenta como muerto;
duda si es panteón; pero ya escucha
o freir una trucha,
o bien que el remangado fraile cocinero
alborota el cobarde gallinero³⁷.

La dieta anacorética y el «Yermo de Hipocresía»

Por cierto, gallinas, ¿podría pensarse que los anacoretas, en los términos en que yo los he descrito, pueden tener algo que ver con las gallinas. Esas aves de corral que se llevaban los desvelos del común de las gentes en la España del Siglo de Oro, y que son la base e, incluso, por decirlo así, la alegría del sistema alimentario en esta geografía?³⁸

Preguntarnos por las gallinas es introducirnos en la realidad determinante de una dieta anacorética, de una gastronomía de los solitarios y penitentes ermitaños³⁹, y es también – y eso es lo que nos importa ahora –

³⁷ El texto de Félix MARÍA DE SAMANIEGO se encuentra manuscrito, por ejemplo, en el denominado *Cancionero del siglo XVIII* de la B.N. de Madrid, Ms. 37-51, fols. 4-10. La primera edición impresa del mismo se llevó a cabo en la edición de E. MENDÍVIL Y F. SILVELA, *Biblioteca Selecta de la Literatura Española*, IV. Burdeos, Im de la Walle, 1819, 586 y ss. Da cuenta de algunas peculiaridades del texto E. PALACIOS FERNÁNDEZ, *Vida y obra de Samaniego*. Vitoria, 1975, 309-13.

³⁸ M. JOLY, «L'Ideologie de la poule au pot: les avatars de la *Olla podrida*», en A. REDONDO (ed.), *Le corps dans la société espagnole del XVI et XVII siècles*. París, La Sorbonne, 1990, 103-13, y, también, M.C. SIMÓN PALMER, *La alimentación y sus circunstancias en el Real Alcazar de Madrid*. Madrid, 1982; J.A. MARAVALL, *La literatura picaresca vista desde la historia social*. Madrid, 1986 y M. SANTAMARÍA ARNAIZ, «La alimentación», en J. N. ALCALÁ ZAMORA (ed.), *La vida cotidiana en la España de Velázquez*. Madrid, 1989, 305-336.

³⁹ Una singular prueba del valor simbólico que alcanza la carne de gallina en el imaginario de los observantes exigentes, lo ofrece una prédica del *Loco Don Amaro*, en la Sevilla del XVII, donde en clave humorística comenta el orador sacro-profano: «Predicando un domingo pasado un fraile muy ponderativo, decía que san Elías hacía más de mil años se mantenía vivo sin comer ni haber en el paraíso. Yo, por no alborotar el calzonal, no quise hablar palabra; pero ahora que veo aquellos dos frailecitos del Carmen, que serán sus discípulos, no puedo dejar de preguntarles. Díganme, padres: ¿hace Dios milagros sin necesidad? Me responderán que no; pues ya los tengo cogidos: ¿Pueden negarme que en el Paraíso hay pavos, gallinas, capones, perdices y todo género de animales y fruta? Pues siendo san Elías fraile, y habiendo en el Paraíso aves, animales y fruta, ¿quiere el cornudo fraile ponderativo que se sustente como los órganos, sin qué ni para qué?» (en L. ESTEPA, *Sermones predicables del Loco Don Amaro*. Madrid, 1987, 224). Por otro lado, la dieta pone en pie

entrar de lleno en una, la más significativa de las novelas que en el Siglo de Oro acogen la figura del ermitaño, cosa que sucede en el capítulo XXIV de la segunda parte del *Quijote*⁴⁰.

Evoco el recuerdo de la novela cervantina, en concreto del episodio situado inmediatamente después de la salida del Hidalgo de la Cueva de Montesinos. El «primo erudito», Sancho y el mismo D. Quijote, comentando los sucesos relativos a ese viaje iniciático recién ocurrido, deciden dirigirse a algún lugar donde recogerse en la noche, y es entonces cuando *el Primo* recuerda que existe en las cercanías una ermita y un ermitaño. Los lectores nunca llegaremos a ver a ese ermitaño, pero la pregunta de Sancho y la contestación del Quijote nos permiten hacer una suposición sobre la verdadera entidad de esa su vida, en principio dedicada a los sacrificios y a la ejemplaridad.

En efecto, al mero nombre de ermitaño, Sancho interrumpe al *Primo* y le espeta: «¿Tiene por ventura gallinas el tal ermitaño?». La contestación también inmediata del Hidalgo de la Mancha nos sitúa ante esas dos temporalidades que antes tratábamos de ubicar: un primitivo cristianismo exigente y una actualidad – la de la España del tránsito entre el XVI y XVII –, marcada por un relajamiento y una hipocresía que desvirtúa el valor mismo de las palabras de prestigio. «Pocos ermitaños están sin ellas», responde, pues, Don Quijote, y continúa: «porque no son los que agora se usan como aquellos de los desiertos de Egipto, que se vestían de hojas de palma y comían raíces de la tierra».

Las gallinas, en efecto, marcan la frontera entre prácticas rigurosas y atenuadas; marcan, o marcaban en la época, la frontera entre órdenes «conventuales», es decir, órdenes que siguen la Regla según las mitigaciones de los otorgamientos pontificios, de un lado, y «observantes» o reformados, que reclaman para sí todo el rigor de esa misma Regla, entendida *sine glossa*, es decir, sin atenuación alguna en sus exigencias fundadoras, de outro.⁴¹ Estos últimos se prohíben las gallinas; los primeros, sin embargo, dotarán a sus conventos de extensos establos, de bien provistas huertas y, muy

un imaginario de la corporalidad cristiana que ha sido en parte explorado por M. CESAREO, «Menú y emplazamientos de la corporalidad barroca», en M. MORANA (ed.), *Relecturas del Barroco de Indias*. Hanover, 1994, 185-221.

⁴⁰ Sobre la presencia de eremitas en las novelas siglodoristas, véase B. CHANOT, «Presencia de ermitaños en algunas novelas del Siglo de Oro», en *Bulletin Hispanique*, LXXXII, 1 y 2 (1980), 59-80.

⁴¹ Dado que la *regula benedicti* y la interpretación que de la misma se hace en las *Constitutiones Camaldulenses* y en el *Statuto Ordinis Carthesiensis* prohíbe terminantemente los volátiles. Véase sobre el tema A. LINAGE CONDE, «La enfermedad, el alimento y el sueño en algunas reglas monásticas», en *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 6 (1967), 61-86.

particularmente, de nutridos gallineros⁴². Las ordenaciones para la Regla reformada de San Francisco, a partir de mediados del XVI, denominada «la descalcez de san Francisco», contemplan en su artículo 4 una dieta que a nosotros nos parece severa, a tenor de lo que se manifiesta en el capítulo cervantino:

Item por cuanto sabemos que toda la observancia de nuestra profesión consiste principalmente en la guarda de la santa pobreza [...] se ordena que no se demande para los frailes sanos carne ni pescado, ni vinos, ni *huevos*, salvo las limosnas cotidianas, en las cuales no se demande cosas señaladas: mas recíbese lo que se ofrece, salvo perdices, *gallinas* y otras cosas semejantes⁴³.

Como se va viendo, el ermitaño de la segunda parte del *Quijote*, con su famoso gallinero, no ha ido en sus prácticas piadosas mucho más allá de lo que ya iban los miembros de las órdenes reformadas a la altura de 1561; sus gallinas revelan que sus deseos de pobreza, soledad, exceso en las penitencias, y la misma espectacularidad que reviste su retiro y hábito, son esencialmente hipócritas, dado que le hubiera bastado entrar en una orden descalza para cumplir esas mismas aspiraciones, insinuándose así, más que la verdad de una vida penitente que no admite coerciones en sus prácticas, pues que las desea extremas y rigurosas, el deseo de una vida libertaria, entregada, como más adelante veremos, a todo tipo de desórdenes, y desde luego alejada de toda fiscalidad, de toda mirada coercitiva, reglamentadora, que es lo que en primera lectura va a terminar significando ser un ermitaño en la España de los siglos XVI y XVII⁴⁴.

Esa primera falsificación e infracción de los ideales eremíticos que se revela en la vida del ausente ermitaño del capítulo II, 24 de la obra cervantina, el cual, desde luego, no ha convertido su espacio, su «desierto», en esa «fábrica de aniquilación» de la que hablan los apologistas del anacoretismo⁴⁵, es,

⁴² Sobre este problema de las reformas y observancias, véase J. García Oro, «Reformas y observancias», en M. J. MANCHO (ed.), *En torno a la mística*. Salamanca, 1990, 11-27.

⁴³ Cit. por V. GONZÁLEZ RAMOS, *Biografía de San Pedro de Alcántara. Apoyo a la reforma teresiana*. Plasencia, 1982, 159.

⁴⁴ Esta hipocresía o doblez de la vida de penitencia, es, precisamente, la que va a ser denunciada múltiples veces desde los textos literarios. De entre la variedad de testimonios que cabría aducir, señalemos, por el momento, uno solamente: el capítulo del *Criticón* dedicado al «hiermo de Hipocrinda».

⁴⁵ La figura del ermitaño es utilizada de modo ejemplarista en contextos educativos y pedagógicos, de tanta difusión hacia 1625 como el del *Arte de bien morir*, que acompañaba el *Espejo de cristal fino*, de Pedro ESPINOSA, obra de lectura en las escuelas para los que habían superado las primeras letras o *catón*. Ciertamente la visita de Don Quijote y Sancho a la ermita prefigura la situación de partida que aparece en el *Arte de bien morir*, donde un mercader extraviado en el bosque encuentra

naturalmente, señalada, con una buena dosis de humor, por el príncipe de los moralistas españoles, Don Quijote de la Mancha, quién, a propósito de las mismas gallinas, se extiende en juicios sobre la realidad moral del fenómeno ermitaño diciendo:

Y no se entienda que por decir bien de aquellos [los ermitaños de los desiertos de Egipto] no lo digo de aquéstos, sino que quiero decir que al rigor y estrechez de entonces no llegan las penitencias de los de agora; pero no por esto dejan de ser todos buenos: a lo menos, yo por buenos los juzgo; y cuando todo corra turbio, menos mal hace el hipócrita que se finge bueno que el público pecador.

Volvería todavía a las gallinas para decir que el dominio que éstas ocupan en el espacio próximo del hombre es particularmente rechazado por las órdenes exigentes; particularmente rechazado, sobre todo, en el mundo de la reforma carmelitana, donde como es sabido por las *Fundaciones*, los espacios y baldíos libres intraconventuales eran resemantizados hacia un sentido sacro, y elegidos entonces, siguiendo el ejemplo y las propuestas de la madre fundadora, como lugar de elevación en ellos de sacromontes, *vía crucis* o también ermitas y conventicos particulares⁴⁶, de los que se ha retirado toda alusión al pensamiento de sustento humano, que la gallina tan perfectamente simboliza⁴⁷.

Quizá en nombre de todas estas derivas simbólicas a que la «gallina» se presta, los primeros capítulos de la *Vida* teresiana, nos informan de que la Santa en su casa natal convirtió todo el lugar donde tradicionalmente campa y gobierna lo gallináceo y derivados en un territorio de juegos sacros. Espacio,

un ermitaño y, lejos de interesarse por el alimento y la bebida, como le ocurre a Sancho, pide al penitente que le enseñe el «arte de bien morir».

⁴⁶ Sobre este aspecto muy particular de la resemantización del espacio monástico, a través de fórmulas de referencia eremítica, véase J. M. MUÑOZ JIMÉNEZ, «Yermos y Sacromontes: itinerarios de *Vía crucis* en los desiertos carmelitanos», en AAVV, *Los caminos del arte. VI Congreso Español de Historia del Arte*. Santiago de Compostela, 1989, 231-57.

⁴⁷ Y del que quizá se esté eliminando también una referencialidad sexual a que el animal volátil de corral queda avocado en la sociedad de su tiempo. Pues, en efecto, la gallina tiene un largo tránsito en el género de equívocos y refranes vulgares con matiz obsceno (Véase C.J. CELA, *Diccionario secreto*. 2. Madrid, 1958, 516-525). Mientras, el descaro y la explicitud de referencias sexuales son comunes a las representaciones italianas y flamencas de mujeres en contacto – como vendedoras o poseedoras – con el mundo de la «gallina» (Véase sobre ello E. de JONGH, «Erótica in vogelperfectief», *Simiolus*, III/ 1 – 1968-1969 –, 22-74). Cosa esta última que tal vez pone en evidencia un tipo especial de «naturaleza muerta» con vendedora de gallinas, como la que realizara el bodegonista Alejandro de Loarte, en su *La gallinera*, una obra de 1626 (Sobre esta obra en particular, y sobre las implicaciones que aquí hemos sugerido, véase P. CHERRY, *Arte y naturaleza. El bodegón español en el Siglo de Oro*. Madrid, 1999, 91-93). Bajo estas luces, tal vez habría que revisar la obra contemporánea de R. J. SENDER, *Las gallinas de Cervantes*.

precisamente, donde ella y su hermano levantaron ermitas y santos lugares⁴⁸. Allí donde la gallina no está, amanece, como intuía el genio hedonista de Sancho, la pobreza voluntaria, la aspereza y el maltrato del cuerpo; es decir, la negación misma de lo que la vida ofrece como lujo, y es ello lo que conforma lo nuclear del relanzamiento de los ideales eremíticos en la España de la primera reforma y de la Contrarreforma⁴⁹. En consonancia con esta fascinación por la ascesis, el San Ignacio de las penitencias en Manresa hace de esta vianda un punto de fuerza, prueba de toda tentación, como explica en su *Autobiografía*:

Y perseverando en la abstinencia de no comer carne, y estando firme en ella, que por ningún modo pensaba mudarse, un día a la mañana, cuando fue levantado, se le representó carne para comer, como que la viese con ojos corporales, sin haber precedido ningún deseo della; y le vino también juntamente un gran asenso de la voluntad para que allí adelante la comiese...⁵⁰.

La «dieta eremítica», en esencia «dieta secante», que elimina la humedad del organismo, ciertamente no incluye la carne (se funda precisamente sobre la «derrota de la carne»⁵¹), y ni siquiera la preocupación general por el sustento, como Sebastián de Covarrubias, en su emblema *relicturo satis*, explica:

Con muy poco se contentaría nuestra naturaleza, para el sustento de nuestro cuerpo, sino le acostubrassemos al regalo, y a la superfluidad. Buen exemplo tenemos en los Sanctos Padres del Yermo, que con perpetuo ayuno, y continúa abstinencia, han passado la vida, y vivido muchos más años que los regalados, y viciosos⁵².

⁴⁸Lo cuenta Fray Gracián de LA MADRE DE DIOS, en *Teresa de Jesús. Escritos*. Madrid, 1879, 489.

⁴⁹Sobre la «decepción de la comida» como estrategia ascética en la Contrarreforma y lo que es su probable reflejo en el mundo de las naturalezas muertas con carnes, frutas y pescados, véase M. N. TAGARD, «Juan Sánchez Cotán and the deception of Food in Seventeenth Century Spanish Still Life Painting», *Phaeton* (1990), 76-80.

⁵⁰San Ignacio DE LOYOLA, «Autobiografía» en *Obras Completas*, Madrid, 1957, 47.

⁵¹Sobre esta derrota de la carne y «apostolado vegetariano» tal y como se vive en el interior de una orden de extremada observancia, en este caso La Cartuja, véase Juan de MADARIAGA, *Vida del Seráfico Padre San Bruno. Patriarca de la Cartuja, con el origen y principio y costumbres desta sagrada religión*. Valencia, 1596, 130-168.

⁵²Centuria III, emblema 21, *Emblemas morales*. Madrid, 1610.

La habitación en el Desierto.

Y ya que antes estábamos en los territorios de un urbanismo, es decir, del espacio singular que el hombre construye y habita, el cual es la primera expresión de su verdadera relación con los bienes del mundo, ¿qué hay de nuevo en el capítulo II, 24 del *Quijote* cervantino en punto a habitáculo eremítico; espacio penitencial, por definición, y lugar este, a lo menos teóricamente, que debe simbolizar la pobreza extrema, la pobreza voluntaria?

Lo primero que tenemos que constatar en este punto, es que el espacio eremítico propiamente no es, no ha sido nunca – menos en los primitivos tiempos a los que D. Quijote se refería más arriba – un espacio verdaderamente edificado, construido. El eremita tiene como lugar natural de su praxis piadosa el lugar fuera de todo lugar, la habitación a la intemperie, la geografía en su desnudez esencial; la cueva, el abrigo, el enramado..., su opción ha sido la de:

Trocar retretes a riscos
blandos estrados a breñas⁵³.

A lo máximo, el eremita puebla ese lugar utilizando los elementos de una orografía ya preexistente: la gruta de san Jerónimo, la ruina romana que utiliza Simón...⁵⁴

La nostalgia eremítica, activa en algunas mentalidades de la España del Siglo de Oro, vuelca en la vivienda del penitente su imaginario, justamente para marcar en ella la evidencia de que, como dice San Pablo (*Filipenses*, 3, 2), «nuestra ciudadanía está en los cielos». Se trata, en efecto, de conseguir una especie de sofisticación en la pobreza, una protodesnudez; se trata de habitar un espacio despojado, un dominio en donde lo humano roza con lo animal. De ello dará cuenta, creo que muy cumplidamente, toda la iconografía eremítica, que, empezando por la propia Magdalena y por San Jerónimo, llegan a expresar de

⁵³ Pedro Calderón de LA BARCA, *No hay instante sin milagro*, en *Autos Sacramentales*. Madrid, 1717, v, 307.

⁵⁴ Todo con una decidida voluntad de apartarse del modelo triunfante de lo urbano. Así, DIDACASTILLO escribe en su *Aula Dei*:

En estas soledades
sus fieles moradores
huyen de la confusa Babilonia
de soberbias ciudades,
y tratan solamente,
anhelando a la patria apetecida
el negocio más grande de la vida.

«(Aula Dei. *Cartuxa Real de Zaragoza* [...] *Describe la vida de sus monges, acusa, la vanidad del siglo, acuerda, las memorias de la muerte*». Zaragoza, 1637).

modo muy gráfico el singular territorio en que habitan estos protopobres y archimiseros voluntarios⁵⁵.

La estrechez es, así, una primera condición que se dan a sí mismas estas vidas, que quieren recordar diariamente la ejemplaridad de los solitarios Padres del Desierto. La ordenanzas franciscanas reformadas descalzas, por ejemplo, son severísimas en este punto:

El cuarto donde ha de estar el refectorio y los demás de la casa tengan ocho pies a lo menos de ancho y nueve pies a lo más; y en ellos se repartan la sacristía, portería y una enfermería baja. Los tránsitos de toda la casa bajos y altos tengan tres pies y medio de ancho; los lavatorios y necesarias estén fuera del cuarto a teja vana. En los altos de estos cuartos se hagan las celdas y sean de siete palmos de vara y la que más de siete pies...

Frente a estas reglamentaciones, enseguida, como veremos, secundadas y sobrepasadas por los poseedores de una espiritualidad deseosa de conectar con los viejos tiempos, se alza la vivienda de nuestro ausente ermitaño del capítulo II, 24. Es el *Primo* quien la describe al proponerla (y eso mismo ya es un dislate y una severa contradicción con el imaginario topológico de la praxis anacorética) como lugar de cómoda recogida de los tres viajeros:

Junto con la ermita – dice «el primo» – tiene una pequeña casa [el ermitaño], que él ha labrado a su costa; pero con todo, aunque chica, es capaz de recibir huéspedes.

El fragmento es interesante, y, de nuevo, delimita el campo de una realidad que bajo cobertura de normalidad – y ahí reside la ironía cervantina – revela una profunda contradicción *in terminis*. «Casa labrada y a su costa; casa capaz de albergar viajeros...». Veamos que dice de nuevo la Teresa de Jesús, que conservó en todos sus días una tensión reveladora de profundos sentimientos solitarios y eremíticos, los cuales, sin embargo, como es sabido, tuvo que reprimir en sí y en otros y otras para cumplir su tarea reformadora. «No haga casa labrada ...», rezan las constituciones. En cuanto a esa «costa» – a costa del propio ermitaño, se entiende –, no puede tomarse sino como una sangrienta ironía cervantina, por cuanto el primer alejamiento que cumple el eremita verdadero es el del valor símbolo de todo valor que entra en un régimen de incompatibilidad con él; me refiero, claro está, al dinero.

⁵⁵ Ello a través, singularmente, de series iconográficas que tuvieron en la época gran éxito y difusión. Véase el estudio de una de ellas en A. GARCÍA SANZ y J. MARTÍNEZ CUESTA, «La serie iconográfica de ermitaños del Monasterio de las Descalzas Reales», en *Cuadernos de Arte e Iconografía*, IV/7 (1991), 291-305.

Es tanto el alejamiento de este signo negador del espíritu, que, de nuevo, en el marco de las vidas acogidas a la pobreza voluntaria, aquel sólo emerge en la forma de un fluido que viene siempre de otros – negando así toda pertenencia, todo derecho sobre él mismo –, específicamente cuando, como escribe de nuevo Teresa de Jesús, en el capítulo de *Camino de perfección* dedicado al bien que hay en la pobreza, ese mismo flujo del capital ha salido siempre de los pobres y no puede, en consecuencia, alimentar la construcción de grandes, cómodas viviendas de las gentes que se tienen a sí mismas como «de religión»:

Muy mal parece, hijas mías, que de la hacienda de los pobrecicos se hagan grandes casas: no lo permita Dios, sino pobres en todo y que sea chica nuestra casa ⁵⁶.

La posesión de dinero; la construcción por mano de otros; el habitáculo preparado para contingencias y viajeros, niega en todos sus términos la verdad de una aspiración a la vida eremítica, y juega sobre el fondo de lo que entonces se sabía sobre esas mismas aspiraciones, tal y como habían sido conducidas por solitarios y santos ejemplares en toda la geografía española.

Este eremita invisible del que nos venimos ocupando, es hecho hablar por Cervantes de modo muy elocuente, pues le conocemos por sus pertenencias y vivienda, justamente por aquello por lo que no podría ser en rigor reconocido uno de aquellos primitivos «ebrios de Dios»⁵⁷, como se les denomina tradicionalmente, de alguno de los cuales las leyendas piadosas nos informan de que a menudo era imposible localizar su lugar de ascesis. Y todo porque éste, en propiedad, no se diferenciaba mucho del espacio natural que alberga a la fiera.

Por lo que vamos sabiendo de él, el ermitaño cervantino es la contrafigura misma de esos otros penitentes y solitarios cuya fórmula de compromiso se realiza a través, precisamente, de una voluntaria sujeción a las normas de pobreza y penitencia establecidas por los primitivos Padres del Desierto. En ellos, la «casa labrada» se convierte en una mera acumulación de materiales naturales, que ofrecen una mínima protección a su habitante. Fray José de Santa Teresa describe estas viviendas ermitañas a comienzos del siglo XVII como auténticos monumentos de pobreza:

⁵⁶ Santa Teresa DE JESÚS, *Camino de perfección*. Madrid, 1976, 35. Sobre este modelo al que se ajusta la vivienda monástica con aspiraciones eremíticas, véase Fray Mateo de SAN JOSÉ, «Cánon arquitectónico de la legislación carmelitana», *El Monte Carmelo* (1948), 117-21; J. M. MUÑOZ JIMÉNEZ, «La arquitectura de los desiertos carmelitanos», *El Monte Carmelo* (1989), 407-31 y L. PATTEA, «La tipología dei Santi Deserti», en *Storia e Tipologia. Cinque Saggi sull'architettura del Passato*. Milano, 1989.

⁵⁷ J. LACARRIERE, *Los hombres ebrios de ...*

A lo dicho – escribe – sólo se ofrece advertir la pobreza grande con que todo está edificado. Las unas y otras ermitas conservan la estrechura que pide tan pobre instituto, el lucido de las paredes es pardo, de barro silvestre, el suelo terrizo [...] Todo está predicando desprecio de las riquezas...⁵⁸

El ermitaño cervantino, no es, ciertamente, el peregrino que fue, por ejemplo, san Ignacio en Manresa: la casa «a su costa» le separa en este caso de la cueva que eligió San Ignacio, y a la cual amenudo después la memoria del santo retorna con nostalgia, consagrándola en sus escritos como auténtica «casa del espíritu»⁵⁹.

Asimismo, esta casa «para huéspedes y viajeros» que tiene el «solitario» de las cercanías de la Cueva de Montesinos, parece tener muy poco que ver con otras condiciones reales en que habitaron otros hombres poseídos de los mismos ideales eremíticos. El primero de ellos, claro es, el propio san Juan de la Cruz. Duruelo, el lugar elegido por el Santo para inaugurar la vía reformada de experiencia cenobítica, es una casita en cuyo arreglo san Juan trabaja como peón (es decir; la labra en este caso tampoco fue «a su costa») el breve término de un día. Teresa de Jesús relata sus impresiones del conventillo o ermita, recién terminada cuando ella la visita describiéndola:

Como entré allí quedéme espantada de ver el espíritu que el señor había puesto allí. Y no era yo sola, que dos mercaderes que habían venido de Medina hasta allí conmigo, que eran mis amigos, no hacían otra cosa sino llorar ¡Tenían tantas cruces, tantas calaveras!» [y prosigue] «Tenían a los dos rincones hacia la iglesia, dos lugarillos, adonde no podían estar sino echados o sentados, llenos de heno (porque el lugar era muy frío y el tejado casi les daba en las cabezas), con dos ventanillas hacia el altar, y dos piedras por cabeceras y allí sus cruces y calaveras⁶⁰.

En Sevilla, un compañero de san Juan de retiro, describirá en términos parecidos las estancias donde habitan los exigentes reformados:

La habitación era tan estrecha, que en dos ermiticas que tenían no podían estar sino de rodillas o sentados. Muchas mañanas se hallaban cubiertos de nieve⁶¹.

⁵⁸ Fray José de SANTA TERESA, *Historia general de los Padres Carmelitas Descalzos*. Madrid, 1683, 226.

⁵⁹ Sobre el tema de la presencia de un sentimiento eremítico en el primer san Ignacio, véase A. SAINT-SAËNS, «Ignace de Loyola devant l'érémisme», *Mélanges de l'école Française de Rome*, 102/1 (1990), 191-209.

⁶⁰ Santa Teresa DE JESÚS, *Fundaciones*, ca 14.

⁶¹ Fray Agustín de SAN JOSÉ, en el legajo titulado *Fragments historiques para la vida de nuestro santo Padre fray Juan de la Cruz*. Ms. 8568 de la B.N. de Madrid, fol. 290.

Malos lugares estos, para un Sancho Panza, quién desde luego no debió creer que estas penitencias se llevaran en la ermita hacia la que con tanto contento aguijó su burro.

Y sin embargo, la España eremítica había consolidado por entonces una imagen propia del espacio ascético por excelencia, cosa que en buena lógica no podía haber olvidado Sancho⁶².

A lo largo de todo el siglo XVI, uno de los santos más populares de la nueva espiritualidad, San Pedro de Alcántara, ejemplariza al mundo hispano con unas penitencias, enseguida difundidas y copiadas por otros anacoretas que buscan a su vez la superación y sobrepuja en la expresión de lo que son los ideales de pobreza y penitencia⁶³. En el convento del Palancar, donde San Pedro de Alcántara aventura los primeros pasos de su reforma, llegan a su paroxismo las coerciones voluntarias destinadas a doblegar todo deseo, y a proscribir todo bien material en los contornos donde la nueva vida de piedad tiene su asiento.

La resolución en el marco de esta geografía esplendorosa es la de ocupar el mínimo espacio vital: doce frailes se determinan así a vivir en un espacio cuyas medidas están prescritas: treinta y dos pies de longitud por veintiocho de latitud (unos nueve metros y medio por ocho y medio); no hay ventana por donde entre la luz y la puerta de acceso al eremitorio es, aún hoy, tan limitada y angosta, que es preciso bajar la cabeza y ponerse de lado. El propio san Pedro de Alcántara, en homenaje a aquel san Alejo que pasó sus días sin moverse del hueco de la escalera de la casa paterna que habitaba, practicando una suerte de anacoresis esta vez domiciliaria, elige su, digamos, «habitación» en el hueco de una escalera. Jamás desde entonces volverá a habitar un espacio donde pueda estar tendido, donde pueda desplegar lo que fue su famosa estatura y corpulencia.

Una justificación de ello, la proporciona el propio San Pedro de Alcántara, cuando preguntado por la razón de estas disposiciones ascéticas contestaba:

⁶² En efecto, las prácticas solitarias de eremitismo, por la fecha en que Cervantes escribe, resultan ya residualmente sospechosas, pues la tendencia general de la práctica anacóretica había conducido, bajo el grave ejemplo que por entonces estaban dando los desiertos carmelitanos, a una suerte de creación de comunidades regladas o consagradas, que trazando un espacio propio podían alentar una cierta vida común o cenobítica de los ermitaños en un espacio restringido y reconocido. Tal pasa con el ejemplo de los famosos ermitaños de la Sierra de Córdoba, en el llamado «Desierto de la Albayda», de que ha dado cuenta M. Gutiérrez de los GUTIÉRREZ DE LOS RÍOS en sus *Memorias que se conservan de algunos ermitaños que han existido en la Sierra de Córdoba desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*. Córdoba, 1911.

⁶³ Aquí, como ha visto J.A. VALENTE, *Variaciones sobre el pájaro y la red*. Barcelona, 1991, 171 y ss. —, la tensión mística y el reencuentro con el origen eremítico determinan las primeras prácticas de los grandes santos de la Reforma: San Pedro de Alcántara, San Ignacio, Santa Teresa, San Juan...

Razón tengo hermanos y no es otra que los hombres que han de vivir en ella son muertos al mundo y caminan al cielo, y como este camino es muy estrecho y su puerta angosta, conviene que se enseñen desde luego para entrar en el reino de la gloria ⁶⁴.

Argumento que recogerá puntualmente Teresa de Jesús en un pasaje de sus *Fundaciones*, donde escribe sobre este importante punto de las dimensiones del espacio donde debe habitar el penitente:

Verdaderamente he visto haver más espíritu y aun alegría interior, cuando parece que no tienen los cuerpos cómo estar acomodados que después, que ya tienen mucha casa y lo están. Por grande que sea, ¿qué provecho nos trae? Pues sólo de una celda es lo que gozamos contínuo; que ésta sea muy grande y bien labrada, ¿qué nos va?⁶⁵.

Casa, pues, o por mejor decir «sepultura»; espacio de habitación mínima para contener una vidas, que tienen sus modelos en los primeros pobladores de los desiertos de Asiria, aquellos que vivían entre tumbas, y con preferencia entre las ruinas y los fragmentos del orden civilizado, sin nunca construir nada estable. Cuando, en 1558, la fundación del Palancar está concluida – y debo notar que esta fecha es, por ironía, la del comienzo de una muy distinta fábrica, la escurialense, ésta por entonces la más soberbia y costosa de las conocidas –, San Pedro de Alcántara se dirige a sus frailes diciéndoles:

!Hermanos basta esto para frailes pobres; no más; no más! ¡Ay de los que adelante buscaren más y se quisieren mejorar de edificios que hallarán mucho menos de lo que vinieron a buscar! ⁶⁶

Ciertamente Santa Teresa tenía razón, cuando sólo unos años después de ser pronunciadas las palabras de san Pedro de Alcántara, viene a coincidir con D. Quijote, y en el *Libro de su vida*, exclama: ¡Y qué bueno nos lo llevó Dios ahora en el bendito fray Pedro de Alcántara! *No está ya el mundo para sufrir tanta perfección*». ⁶⁷

A pesar del texto del *Quijote*, y a pesar de la denigración que sobre la práctica eremítica se abate a lo largo del siglo XVII, es preciso también decir que, por lo que sabemos, el siglo contempló y dio testimonio de unas vidas de

⁶⁴ Cit. por V. GONZÁLEZ RAMOS, *Biografía de ...*, 201.

⁶⁵ Teresa de JESÚS, *Fundaciones*, XIV.

⁶⁶ En V. GONZÁLEZ RAMOS, *Biografía de ...* 201.

⁶⁷ Teresa de JESÚS, *Libro de su vida*, ca XXVII.

perfección que empiezan precisamente eligiendo como emblema de su radicalidad la singularidad del espacio que habita el ermitaño.

Frente a la descripción sarcástica cervantina, confrontemos ésta, un poco más tardía, de 1674, que encontramos en una obra del escritor místico, Francisco de la Cruz, y que describe un fenómeno que fue habitual entre algunos ermitaños: el dendrismo, la habitación vegetal, la vivienda en la ermita árbol⁶⁸:

Abrí la puerta, que era una estera doblada, y las manos me sirvieron de pies para entrar en ella... Allí no se puede estar si no es medio echado. Hallé una tabla con una piel de cabra y una medio manta, una cruz, una calavera, dos libros, el breviario, un pedazo de corcho, que cubría un cilicio muy riguroso y una disciplina llena de rallo y otra cadena con puntas de acero. En el árbol había un agujero por el cual entraba la luz, una cuerda que tiraba de una campanilla [...], la pared, la puerta y ventana crece con lo demás del árbol, siendo necesario cortarlas para que no cierren la entrada a la luz y al ermitaño [...] Delante de la puerta había un portalillo y encima un cráneo humano y dos huesos cruzados e incrustados en el tronco. En la puerta de entrada se leían estas sublimes palabras: *morituro satis*⁶⁹.

Los árboles, pues, con su referencia vetero y neotestamentaria, se alzan en los yermos como lugar de suficiente abrigo. Su tectónica natural remite simbólicamente al cobertizo desabrigado de la natalidad divina. Como expresamente se reconoce en los episodios de constitución, en 1605, del primer yermo o «desierto» de carmelitas en México:

Debaxo de esta encina pasaron los religiosos desde el día de año nuevo hasta el de la conversión de San Pablo, que son veinticinco días sin tener más abrigo que sus ramas, y unas pobres frazadillas, con que esperaban las nieves, los aguaceros y heladas que al mejor sueño les acometían armadas de rigores. Como en aquellos días está tan a la memoria el desabrigo de Cristo, su establo, su pesebre, se esforzaban con su consideración nuestros buenos ermitaños [...] Quisieron – para imitarle en la chozuela y el heno, más que por buscar abrigo – hacer don enramadas, una en que dijese misa y otra en que se recogiesen, y así

⁶⁸ Esta referencia de la «habitación arbórea» y penitencial, propia de ermitaños extremados, es interpretada como *exemplum* todavía en el texto tardío de Juan de UNDIANO, *Exemplo de solitarios, y vida exemplar del Hermano Martín, solitario del Bosque de Albayda*. Pamplona, 1620.

⁶⁹ Francisco de la CRUZ, *Cinco palabras del Apóstol San Pablo comentadas por el Angélico Doctor* Cit. por la ed. de Madrid, 1680, I, 237.

se efectuó debaxo de la encina, porque escogieron la encina como Elías el enebro, cuando huyendo del mundo se acercaban a aqueste monte de Dios⁷⁰.

La soledad del Desierto

Pero es el momento también de retornar al texto cervantino, donde otra breve especificación, cuyo matiz irónico es muy sutil, nos informa de la verdadera ubicación de esta extraña ermita, de la que, además, su peculiar ermitaño se encuentra, como se recordará, ausente, incumpliendo así con aquel estatismo originario que obligaba al ermitaño, literalmente, a *hechar raíces* en el más corto espacio de suelo.

Volviendo entonces al *Quijote*, quizá se recuerde que en el capítulo que nos sirve de guión para esta reflexión sobre pobreza y eremitismo en la España del Siglo de Oro, un nuevo personaje aparece en el momento mismo en que Don Quijote, el *Primo* y Sancho se dirigen hacia la ermita. Se trata del vecino que contará luego la graciosa peripecia de los regidores y el rebuzno, y que lleva hacia una venta una serie de armas cargadas en una mula; armas para la liza que cree van a protagonizar los dos alcaldes y sus respectivos pueblos.

Este es el personaje que, preguntado por D. Quijote acerca de las armas que lleva como carga, contestará:

Si quisiéredes saber para qué las llevo, en la venta que está *más arriba de la ermita* pienso alojar esta noche; si es que hacéis este mismo camino, allí me hallaréis, donde os contaré maravillas.

«La venta que está más arriba de la ermita...». Extraña ermita ésta, ciertamente; de momento, al parecer no colocada en los riscos, no perdida entre sierras – como aquella otra donde en años inmediatamente anteriores el famoso Arias Montano se constituyera en el eremita ejemplar cantado por Rodrigo Caro⁷¹ –. Paisaje eremítico verdaderamente singular, que no se parece en nada, desde luego, a aquel otro que consigna Aldana en fechas próximas y en estos términos:

«La soledad, el páramo y desierto
y la Peña más dura y fuerte Roca,

⁷⁰ Fray Agustín de la MADRE DE DIOS, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo mexicano*. E. BÁEZ (ed.) México, 1986. 282.

⁷¹ Para esta protovida eremítica, ver de nuevo C. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *La Peña...*, 50-51, donde puede ser encontrado el poema de RODRIGO CARO, *Antiquis B. Ariae Montani Laribus*. Una exposición completa de las señales del retiro contemplativo la ofrece la *epístola VI* de Francisco de ALDANA, «Carta del mismo capitán Aldana para Arías Montano sobre la contemplación de Dios y los requisitos della» (en Francisco de ALDANA, *Poesías*, Madrid, 1966).

y el silencio más duro, y más cubierto
A Dios descubren con muy llena boca⁷².»

Ermita, la que aparece evocada en *El Quijote*, de la que cualquiera puede dar razón social, cuyo camino parece señalado y seguro y, por último, cuya reconocida inmediatez a ese lugar de sociabilidad dudosa en la España del Antiguo Régimen que es la venta, le niega su sentido fundacional a este espacio de penitencia, cuya primera definición es la soledad absoluta⁷³, el alejamiento del tráfico material del mundo, y la ruptura, sobre todo, del trato de quienes trajinan por ese mismo mundo, trayendo y llevando mercancías, bienes, noticias, inquietudes⁷⁴. El eremita quijotesco parece desde luego no afectado por la observación que el jesuita Juan Francisco de Villava hace como glosa a su empresa espiritual «del solitario», escribiendo:

Grande es el gusto de retirarse de los importunos tráfigos del mundo,
para quien es amigo de contemplaciones⁷⁵.

Frente a este espacio eremítico singular, elevado justamente al borde de una vía de comunicación terrestre, se alza en la simbólica del momento una topología santa imaginaria: aquella que privilegia una nueva transitabilidad del espacio, éste, ahora, de naturaleza *vertical*. Pues, en efecto, lo agreste eremítico, al cerrar las vías horizontales de desplazamiento, da lugar a los fenómenos de comunicación *aérea*. Así los penitentes se colocan en realidad en el lugar donde transita la divinidad, los santos y, como en el caso del Yermo de Cuajimalpa, la propia Virgen:

Y no es extraño que este santo desierto haya logrado tan felices incrementos teniéndooos por particular patrona, pues paseáis con tal gusto y alegría las breñas y quebradas de los desiertos⁷⁶.

⁷² Francisco de ALDANA, *Poesías ...*, 173).

⁷³ Esta «soledad» radical entre la que discurre lo eremítico, es lugar común en el Barroco. Por ejemplo, QUEVEDO, en el contexto de su *Premática contra poetas* en el *Buscón*, para burlarse de la utilización del tópico de la soledad en esos mismos poetas escribe «que dejen el tal oficio, señalando ermitas a los amigos de la soledad» (cit. por la ed. de D. Yndurain de Madrid, 1980, 166).

⁷⁴ Sobre este concreto aspecto de la praxis eremítica, véase P. FRANCE, *Eloge de la solitude (Hermits: The Insights of Solitude)*. París, 1999, y, también, K. VOSSLER, *La poesía de la soledad española*. Buenos Aires, 1946.

⁷⁵ Cit. por la edición de Villava de M. PÉREZ LOZANO, *La emblemática en Andalucía. Símbolos e imágenes en las empresas de Villava*. Córdoba, 1997, 176.

⁷⁶ Cit por E. BÁEZ, *El santo desierto...* 37.

Aquí la noción de «Monte» – solitario y elevado –, que se convierte en la referencia obsesiva de la mística carmelita, se une con otras imágenes que provienen del campo mitológico, tal y como hará evidente un Diego López en su *Declaración de los emblemas de Alciato*, cuando, refiriéndose al emblema IV del autor, escribe que:

Dizen que desamparó Ganymedes sus compañeros, porque quien se va a la vida solitaria y contemplativa, dexa a los que viven vida activa solamente, y por esto se pone Ganymedes en la selva, conviene a saber en lugar solitario para denotar la vida contemplativa, porque nadie puede subir a la contemplación sino en el monte Ida, que es en Soledad, apartado del ruido, tumulto y codicia de las cosas baxas y terrenas para que desde el monte vea y conozca con la contemplación de las cosas celestiales...⁷⁷

El ermitaño del Siglo de Oro tiene como primera referencia de su nuevo o renovado modo de vida ese texto del Profeta Isaías donde se lee:

Pondrá el señor el desierto como delicias suyas y a la soledad como jardín de recreación y gusto⁷⁸.

El espacio eremítico es espacio fundacional de soledad y de pérdida de los caminos del mundo, y, por tanto, ello supone la entera consagración del territorio como «santo yermo», sagrado vacío o, a lo menos, *silvae sacrae*, espacio que limita drásticamente la «anchura del mundo», como aquél del que da cuenta el naturalista Marcuello:

[El eremita] mirándose también como esta avecita en el espejo de la divina bondad y considerándose en su gracia, déselas infinitas por tanta misericordia como en él ha usado, sacándole de las *anchuras* del mundo y encerrándolo en la quietud de la soledad⁷⁹.

Los verdaderos ermitaños protagonizan en la sociedad de su tiempo lo que podríamos definir como una «desaparición»⁸⁰. Su primera inquietud, dirigida a poder vivir plenamente la vida de pobreza extrema y de rigor a la que aspiran, será la de encontrar el lugar inaccesible, el espacio fuera de toda

⁷⁷ Cit por la ed. de ALCIATO, *Emblemas*. Madrid, 1985, 32.

⁷⁸ *Isaías*, 51.

⁷⁹ Francisco MARCUELLO, *Primera parte de la historia natural y moral de las aves*. Zaragoza, 1617, 49.

⁸⁰ Para una reflexión general moderna sobre el «desierto» como espacio por naturaleza «anómico», véase P. VIRILIO, *L'Ecran du desert*. París, 1991, y mi *Locus eremus*. Cáceres, 1992.

frecuentación que antaño y en otras geografías procuró el desierto⁸¹. Es sólo bajo estas condiciones físicas, topológicas, que se puede construir un rechazo de la vanidad del siglo, y es ahí donde mejor se puede proceder, como escribía Miguel de Didacastillo, en su *Aula de Dios*, a acordar «las memorias de la muerte».

Siguiendo este espíritu, en la geografía peninsular, durante todo el medievo, van a ser ciertamente los bosques impenetrables, los farallones y cañones perdidos, las cabeceras de sierras intransitadas, el lugar de preferencia elegida por estos imitadores de Elías y de San Jerónimo⁸². En el seno de las mismas órdenes religiosas donde se crean modalidades nuevas en las que alienta la referencia eremítica, descalza y observante, una de las primeras preocupaciones es, precisamente, la de encontrar y localizar geográficamente ese espacio casi imposible o difícil, donde se garantice una soledad e impermeabilidad absoluta a lo mundano⁸³.

Se trata de habitar un dominio físico donde no haya memoria de la mundaneidad, y en el cual, para aquellos hombres entregados a la perfección que lo pueblan, llegue hasta constituir «un crimen el nombrar la ciudad»⁸⁴ (en alusión directa a un agustiniano enfrentamiento entre la *Ciudad de Dios* y la ciudad terrena corrompida).

⁸¹ De esta tendencia hacia la soledad absoluta da cuenta el diálogo – *Eremitae* –, recientemente editado por L. J. PEINADOR MARIN, – «Un diálogo del siglo XVI» ...–, en el que un visitante, movido por la vida ejemplar de un ermitaño, le dice: «Ojalá se me permitiese al instante vivir contigo», a lo que responde el ermitaño: «este lugar y mi modo de vida no admite un compañero de mesa. No faltan en todas partes pequeños santuarios en el bosque».

⁸² Sobre la vinculación de este último a una «espiritualidad del desierto», véase F. MORENO, *San Jerónimo y la espiritualidad del desierto*. Madrid, 1986. El espíritu «eliano» que preside la reforma es puesto de manifiesto en los primeros textos histórico-apologéticos. Por ejemplo en Fray Francisco de SANTA MARÍA, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús en la Antiquísima religión fundada por el gran Profeta Elías*. Madrid, 1664.

⁸³ Como revela suficientemente el antiguo fenómeno de los eremitorios rupestres, acerca de los cuales contamos con un extraordinario análisis de L. A. MONREAL JIMENO, *Eremitorios rupestres alto-medievales*. Pamplona, 1985.

⁸⁴ El fenómeno eremítico se presta a una lectura desde la perspectiva del despoblamiento que afectó a la Península y al correspondiente crecimiento de las urbes en ella. Una consulta del Consejo Real en 1619 revela la situación de los pequeños lugares campesinos en trance de perder hasta los signos de su cristianización: «Las casas se caen y no se buelve ninguna a reedificar, los lugares se yerman, los vecinos se huyen y se ausentan y dejan los campos desiertos y, lo que es peor, las iglesias desamparadas.» (Cit. por J. A. MARAVALL, *La cultura del Barroco*. Madrid, 1975. 239-240). Véase también Felipe de la VIRGEN DEL CARMEN, *La soledad fecunda. Santos Desiertos de Carmelitas Descalzos*. Madrid, 1961, y, para el concreto modo de resemantización de los lugares despoblados, el artículo de F. J. RODRÍGUEZ MARÍN y J. M. MORALES FOLGUERA, «La sacralización del espacio rural. Las ermitas del desierto carmelitano de Nuestra Señora de las Nieves». *Cuadernos de Arte e Iconografía*, VI/12 (1993). 187-192.

Tomás de Jesús, el ideólogo del Carmelo, creador de esos nuevos dispositivos con una mínima referencia de vida cenobítica que aparecen con la Contrarreforma, y a los que él mismo denomina, con transparente referencia, «desiertos»⁸⁵, se empeña en la implantación por toda la geografía peninsular - incluyendo Portugal - de estos nuevos espacios sagrados⁸⁶. Si estudiamos los modos de sus ubicaciones, veremos en seguida que, a partir de 1597, los carmelitas buscan por España hasta doce lugares verdaderamente inaccesibles, yermos deshabitados, en ocasiones de clima hostil, sin conexión con la vida agropecuaria, o situados en lugares en cierto modo malditos, como sucede con la creación en el valle de Las Batuecas, perteneciente a las Hurdes, de uno de los más famosos eremitorios de aquel momento: el Desierto de San José de Batuecas⁸⁷. «Desierto» en plena actividad, y aureolado de gran fama en los tiempos mismos en que Cervantes imagina su peculiar ermita en las cercanías de una venta, pues aquél lugar, como se lee en la *Crónica del Carmen Descalzo*, «a pesar de estar tan escondido en los confines de la nación por las partes de Portugal, era el más conocido en la Corte»⁸⁸.

De hecho de 1609 es la primera referencia a los modos de vida de este cenobio eremítico, debido a la pluma de Juan de la Puente, quién describe así a los anacoretas que allí vivían:

En nuestro siglo felicísimo, los Padres carmelitas pueblan nuestros desiertos imitando la vida de los Hilariones y Antonios. En septiembre del año de mil seiscientos y nueve estuve en el desierto de Batuecas, tierra de Castilla la Vieja; visité aquellos santos ermitaños, escondidos en las concavidades de las peñas y en los huecos de los alcornoques. Vilos en la simplicidad, niños, en la virtud, gigantes, ángeles en la pobreza y en la caridad, serafines. Temblé de verme en su presencia, admiréme de las obras de Dios y alabéle en sus santos⁸⁹.

⁸⁵ Sobre la figura de este carmelita, véase José de JESÚS CRUCIFICADO, «El Tomás de Jesús, escritor místico». *Ephemerides carmelitana*, III fasc. I (1949), 348-359. Las instrucciones de este ideólogo para la vida eremítica en el Carmelo fueron publicadas en Madrid, en 1629, bajo el título *Instrucción para la vida eremítica*. Véanse también los estudios generales de Felipe de la VIRGEN DEL CARMEN, *La soledad fecunda...*, y Anastasio DEL SANTÍSIMO ROSARIO, «L'Eremitismo della Regla carmelitana», *Ephemerides Carmeliticæ*, II, I (1984), 253-269.

⁸⁶ Cf. B. ZIMMERMAN, *Les saints Déserts des Carmes Déchaussés*. París, 1927 y EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, «Los santos desiertos de carmelitas en España», en *España eremítica*. Pamplona, 1970, 587-632.

⁸⁷ Sobre este famoso Desierto y su conexión con distintos ciclos legendarios, véanse mis libros: *De las Batuecas a las Hurdes. Fragmentos para una historia mítica de Extremadura*. Cáceres, 1998; *El gran libro de las Batuecas*. Madrid, 1990 y *Locus eremus...*

⁸⁸ Silverio de SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, VII. Burgos, 1935-1951, 574.

⁸⁹ Juan de la PUENTE, *La convivencia de las dos monarquías católicas*. Madrid, 1612. 37.

La desconexión que muestran estas renovadas figuras de realización espiritual con el propuesto modelo cervantino, ilumina aquí dos campos; dos modos enteramente diversos de vivir la espiritualidad eremítica. Uno, el de ese mismo ermitaño del capítulo II/24, de cuya vida, los protagonistas centrales de la novela cervantina presupondrán que es cómoda e instalada según ideas típicas en la época, según denunciará un Blas Antonio de Ceballos para el cual:

Muchos han dicho, engañados por la ignorancia de los lugares, y han juzgado que los santos ermitaños habían hecho su habitación en amenos prados, donde había todo género de árboles de graciosa sombra, y provechosos frutos, y donde había frescas aguas y saludable cielo⁹⁰.

Pero, por otro lado, se encuentra el ejemplo de estos otros ermitaños carmelitas, radicados plenamente en la centralidad que supone la nostalgia y la emulación de la vida de los primeros padres fundadores. Solitarios estos últimos, los cuales han invertido la premisa del personaje cervantino, pues para ellos es el mundo que les rodea, su superficie en soledad, la que es ancha y espaciosa, no el *habitat* humano⁹¹. Algo que san Juan dejará consignado en la carta 25, donde, refiriéndose a este estar rodeado de un inmenso vacío, dice:

La anchura del desierto ayuda mucho al alma y al cuerpo⁹².

Porneia

Volveremos al final a esta dicotomía, fundamento de toda nuestra reflexión, pero antes alguna nueva sorpresa nos aguarda en el episodio XXIV de la segunda parte del *Quijote*. La más importante de ellas situaría en la escena un nuevo personaje, al que por necesidades retóricas he preferido silenciar hasta este momento. El ermitaño, como antes hemos venido a afirmar, es una figura «ausente»⁹³, al que conocemos sólo por lo que podríamos llamar sus paradójicas pertenencias: sus gallinas, su casa labrada y espaciosa, su vino –

⁹⁰ Blas Antonio de CEBALLOS, *Flores del Yermo, pasmo de ...*, 8.

⁹¹ Todo ello va definiendo una resemantización del espacio peninsular, creando algo así como una «geografía eremítica», de cuyo conocimiento sólo poseemos fragmentos referidos a un tiempo anterior. Véase el estudio de A. LINAGE CONDE, «Nostalgias eremíticas en Silos. De la *Vida de Sant Domingo* a la donación de San Frutos», en *Actas III Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Alcalá, 1992, 421-32.

⁹² Juan de la CRUZ, «Carta 25», en *Obras Completas*. Madrid, 1158.

⁹³ Propiamente, este ermitaño está «puesto en camino», quizás como el Fray Esteban, peregrino ermitaño, que aparece en el *Quijote* apócrifo, y que «por habérsele ofrecido cierto negocio había ido forzosamente a Roma». Su aventura se cuenta en el capítulo XIV, titulado: «De la repentina pendencia que tuvo Sancho Panza con un soldado que, de vuelta de Flandes, iba destrozado a Castilla en compañía de un pobre ermitaño.»

propiedad significativa, que, en esta ocasión, no abordaremos –, finalmente, su mundo⁹⁴. Y digamos que también su verdad, la conocemos por esa otra pertenencia que es en el relato la mujer, su mujer.

Por supuesto que la profunda ironía de Cervantes, encuentra un modo de aludir a esta aberrante situación de un ermitaño esposado o, mejor, amancebado: se trata de una «sotaermitaño», extraño complejo lingüístico en el que podemos percibir todo tipo de connotaciones, no sólo referidas a que esta ermitaña estuviera en un grado o punto menos por debajo del varón, siendo así una suerte de criada suya o subalterna jerárquica en la imaginaria orden fundada en las proximidades de la venta, sino que también, en otros sentidos, hemos de colocar a esta hembra *por debajo* del varón, al que denomina delante de Sancho explícitamente como «su señor».

Dejamos de lado las implicaciones abiertamente sexuales que se abren ante nosotros, no sin antes apuntar al respecto que el combate contra *porneia* es, junto con la pobreza, lo medular de las prácticas eremíticas⁹⁵. Las vidas de los Santos Padres, de los ermitaños primeros y las ejemplares biografías de cuantos les imitaron en la España del Siglo de Oro, están animadas fundamentalmente por esa decisión radical por apartar y crear una división infranqueable entre el mundo masculino y femenino⁹⁶. Todo lo cual viene a conculcar esta revelación que Cervantes, sólo de pasada – normalizando esta excepción escandalosa –, realiza sobre el tipo de vida que el ausente ermitaño lleva en su pintoresca ermita⁹⁷.

La «sotaermitaño» nos introduce a esta otra dimensión de un hipotético cuerpo eremítico femenino, de más difícil, de más peregrina, de más marginal presencia. Figura extrema esta la de las mujeres tentadas por la vida solitaria,

⁹⁴ Pues, ciertamente, todo ello en su conjunto convierte el espacio eremítico en una propiedad, una heredad. La literatura satírica lo señala frecuentemente como dominio al fin productivo, lugar de trabajo, rendimiento y pluvialía, en suma. Lo señala Juan Cortés de TOLOSA, en *El Lazarillo de Manzanares*: «Bien me parece a mí que me dejaran en la ermita, tanto por lo mucho que me querían los que aquella *prebenda* (si su nombre le he de dar) señalaban, cuanto por ser cosas del difunto [el ermitaño] a quien todos amaban.» (cit. por la ed. de Madrid, 1970, 90).

⁹⁵ Cf. A. ROUSELLE, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*. Barcelona, 1989, y, también, P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona, 1993. El eremita, como el peregrino, está conectado con el mundo de la sexualidad, y en numerosas ocasiones se presenta como un enamorado desengañado o infeliz. Sobre este aspecto, véase M. A. TEIJEIRO, «Narrativa áurea, erotismo contenido, el caso de los peregrinos.» *Edad de Oro*, 9 (1990), 311-321.

⁹⁶ Véase, por ejemplo, el capítulo de Francisco FARFÁN, «Pone otros ejemplos de algunas sanctas penitentes que pelearon varonilmente contra este pecado», en *Tres libros contra el pecado de la simple fornicación*. Salamanca, 1585.

⁹⁷ Satirizando este mismo asunto, Francisco de QUEVEDO escribirá un romance picaresco: «El ermitaño y la ermitaña», en A. Durán, *Colección de romances castellanos anteriores al siglo XVIII*, II. Madrid, 1945, 58.

pero figura también de sumo atractivo, de fascinación y de gran repercusión en un imaginario colectivo que gusta de representarse la vinculación entre pobreza y penitencia asumidas voluntariamente, de un lado, y presumible belleza y femineidad, de otro⁹⁸.

Las exageradamente profusas representaciones pictóricas de la Magdalena, de María Egipcíaca también, en su desiertos y lugares penitenciales, acompañadas de gran aparato de calaveras y mortificaciones, las cuales fueron difundidas durante todo el Siglo de Oro⁹⁹, avalan esta presencia turbadora de las *penitentes silvestres*, que, también, como no podía ser menos, tenían que salir a nuestro encuentro a la vuelta de un recodo, en un lugar de la Mancha, próximo en este caso a Ruidera¹⁰⁰.

Aquellos lienzos, que todavía hoy nos confunden y admiran, trabajando, como así lo hacen, por enfatizar el carácter casi salvaje y despojado de una vida femenina alojada entre las cuevas y entre las raíces y los animales, no dejan nunca tampoco de transparentar esa marca que une el cuerpo estragado por la abstención a la pervivencia en él de una última disposición al deseo¹⁰¹. Quiero poner de relieve con esto la sutileza cervantina, atenta como siempre a entregarnos en todo momento dos (o más) por el valor de uno.

⁹⁸ Relatos de ermitañas de gran circulación en la literatura de cordel. Por ejemplo, el romance publicado en Córdoba por Juan de MEDINA, por los años veinte del seiscientos, titulado: *Romance curioso de la maravillosa conversión de una muger, y cómo estuvo catorce años haciendo penitencia en una cueva en Sierra Morena, cerca del convento de los Angeles, y el dichoso fin que tubo*. Véase, también, a propósito de la figura de María Egipcíaca en el romancero del Siglo de Oro, el *Romancero General* de DURÁN, II. Madrid, 1851, 326-329.

⁹⁹ Cf. MARTÍNEZ BURGOS, «Ut pictura natura: la imagen plástica del santo ermitaño en la literatura espiritual del siglo XVI», *Norba-Arte*, (1989), 15-27. Y, para el caso concreto de la Magdalena, L. ANSELEM, «Contemplation de la Madeleine (le lecteur spectateur dans la poésie post-tridentine consacrée à la Madeleine en Espagne)», en M. PRUDON (ed.), *Peinture et écriture*. París, 1996, 87-96. Como fuentes de época hay dos brillantes exaltaciones de la Magdalena, la de LOPE DE VEGA, *Las lágrimas de la Magdalena* (en *Romancero espiritual y rimas sacras* Madrid, 1949 [1614], 239-261) y Juan Bru de la MADALENA, *Excellentias de Santa María Magdalena recogidos en la fiesta que le hizo en Roma...* Roma, 1591.

¹⁰⁰ Penitentes femeninas, cuyas figuras arquetípicas – Santa María Egipcíaca, La Magdalena... – asaltan con éxito los escenarios del Barroco con un PÉREZ DE MONTALBÁN, *La gitana de Menfis. Santa María Egipcíaca Relación primera y segunda*. Córdoba, o un SÁNCHEZ DE VILLAMAYOR, *La muger fuerte. Santa María Egipcíaca*. Madrid, 1677.

¹⁰¹ Para los que aquí me leen como historiadores de la literatura, resultará claro que me refiero a textos como *Don Alvaro o la fuerza del sino*, donde el juego de tensiones – sexualidad, arrepentimiento, purgación en los yermos – arriba insinuado se propone abiertamente. Hay un testimonio explícito sobre la necesidad de transparentar en los lienzos y representaciones la tensión entre libido y renuncia, se trata del poema anónimo «A una Magdalena mal pintada» (ms. n.º 2883 BNM, 176): «Por una mano traydora/ Estáys tan mal dibujada/ Aquí Magdalena agora/ Que perdéys por mal pintada/ Más que por ser pecadora...». Véase, en cualquier caso, J. MAIER, «Sainthood, Heroism and Sexuality in the Storia of Santa María Egipcíaca», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, VIII/3 (1984), 424-35.

En el pasaje cervantino encontramos elevado a la categoría de farsa y de sarcasmo denigratorio, que se proyecta sobre todo el falso entramado de una espiritualidad no sentida, lo que en otros textos hallamos como directa admiración, como evidente ejemplo de una fragilidad femenina, la cual ha sabido extraer de sí misma una fortaleza puramente masculina.

Es evocando esto último cómo San Juan de la Cruz, en su *Llama de amor viva*, puede ponerse imaginariamente en el lugar que esta figura de la eremita le evoca al escribir:

De mí se puede decir lo que se canta en los divinos *Cantares* diciendo: ¿Quién es ésta que sube del desierto, abundante de deleites, estribando sobre su amado, acá y allá vertiendo amor?¹⁰².

Y es que, ciertamente, esta otra y bien distinta «sotaermitaño», no puede ocultar con el desparpajo y desvergüenza de que hace gala, la realidad histórica de una aspiración femenina a la práctica anacorética, que habremos a continuación de situar en sus contextos.

Aspiración anacorética femenina, pues, por doquier visible, documentable. Primero, por ejemplo, a través de los textos autobiográficos; también, en segundo lugar, por la propia materia ficcional, por las novelas y obras de teatro que acogieron estas imágenes liminares¹⁰³.

Entre otras, la historia ejemplar de Catalina de Cardona hace su tránsito por todo este variado registro documental, y llega a nosotros como justamente el antimodelo de lo que Cervantes desenmascara o, mejor, sobre lo que Cervantes gusta de ironizar socarronamente. En efecto, esta Catalina de Cardona se alza con la fuerza de un arquetipo que Cervantes no pudo desconocer, al haber quedado reflejados los extremos de su vida solitaria entre las páginas, muy fervorosas para con su conducta, de las *Fundaciones* teresianas¹⁰⁴. Años después de la muerte de Cervantes, la huella de esta Catalina de Cardona es todavía tan fuerte que determinará la reconstrucción hagiográfica de su vida en

¹⁰² *Llama...* l. 24.

¹⁰³ Son innumerables las narraciones del XVII donde va a utilizarse la figura del ermitaño/a para desempeñar un papel edificante que sirva de modelo para contrarrestar las actitudes mundanas de las damas y caballeros de las historias de amor y aventura. Cf. B. CHENOT, «Presencia de ermitaños en algunas novelas del Siglo de Oro», *Bulletin Hispanique*, LXXXII, 1 y 2 (1980), 59-80. Chenot analiza las obras de Quintana, Fernández de la Mata y Corre, aunque podemos encontrar también ejemplos de lo mismo en Castillo Solórzano, Matías de los Reyes, Zayas, Pérez de Montalbán, etc.

¹⁰⁴ Véase a este propósito todo el capítulo XXVIII de la obra de la Santa.

el marco de una novela, casi a «lo divino», *Las soledades de Aurelia*, de Jerónimo Fernández de la Mata, publicada en 1638¹⁰⁵.

No deseo profundizar en la naturaleza de las prácticas relativas al despojamiento absoluto y al cultivo de los ideales de pobreza y privación de esta protoermitaña, la más famosa de entre las de su tiempo, pero tampoco quiero dejar de citar el resumen que de su vida hace Santa Teresa: «Ocho años [pasó] en una cueva [en soledad] alimentándose de las yerbas y las raíces del campo». Yerbas y raíces, que no vino y gallinas, recuerdo.

Esto en quién, como la «santa» Cardona, había renunciado explícitamente tomar hábito de pertenencia a cualquier orden. Pero en lo que se refiere a lo que ocurría en el seno mismo de las congregaciones de religiosas, otras pruebas nos hablan del nacimiento en ellas, a impulsos de la Reforma católica, de una corriente de fuerte nostalgia de los orígenes penitentes y anacoréticos.

Es una evidencia, el que para dar precisamente salida a este deseo, la propia santa Teresa fomentó en las clausuras carmelitas, fundadas por ella *ex nihilo*, unas prácticas eremíticas atenuadas – o mejor diríamos *in vitro*¹⁰⁶ –, y que se resolvieron en la construcción en los huertos de pequeñas capillas y encierros personales, ermitas, celdas, cuevas, «montes», cabañas... donde las religiosas pudieran vivir, bien que simuladamente, en dosis homeopáticas, las experiencias del dendrismo, de la *hesiquia* también, o sequedad y despojamiento de todo deseo, la *stasis* o sentimiento de conexión con lo intemporal por encima de todo lo contingente¹⁰⁷.

La aspiración eremítica femenina en el seno de esa misma Orden, no pareció contentarse con estos simulacros, y pronto reclamaría los derechos a una vida verdaderamente solitaria, como por otra parte hemos visto ya llevaban los varones¹⁰⁸. El caso del convento del Corpus de Alcalá es ilustrativo en este

¹⁰⁵ *Soledades de Aurelia*... Madrid, Catalina de Barrio y Angulo, 1638. Sobre el autor se conocen poquísimos datos, Cf. B. RIPOLL, *La novela barroca* Salamanca, 1991, 83.

¹⁰⁶ Prácticas, en todo caso, «sublimadas», donde el eremitismo originario y extremo ha sufrido un proceso de reconducción, como ha visto A. SAINT-SAËNS, «Thérèse D'Avila ou l'éremitisme sublimé», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 25 (1989), 121-43.

¹⁰⁷ La crónica de *Cinco palabras del Apóstol* ... lo cuenta con todo detalle: «Es cosa cierta que entre las Monjas Descalças del Carmelo hay ciertas maneras de reclusiones: porque en cada casa se usa tener algunos lugares retirados, que llaman ermitas, y unas celdicas enfrente del Santísimo Sacramento, adonde se suelen encerrar muchas semanas, y aun algunos meses, retirándose a más soledad, más silencio, más abstinencia, más despego del mundo, y más alta contemplación. Y aunque a todas las casas, como deziamos, se les puede dar nombre de eremitorios por estar tan apartadas de la conversación humana, con todo ello por esta santa costumbre, y particular reclusión, y modo de retirarse a soledad, tienen mucho estas sagradas Religiosas, de lo que se llama vida del yermo....» (Fol. 311 r.)

¹⁰⁸ Aspiración ésta bien visible de nuevo en los primeros momentos de la reforma, en el contexto de las conversaciones en la celda de la Encarnación, de las que escribe Santa Teresa: «[Hablaban] de

punto, toda vez que en él se implantó y fracasó, simultáneamente, por la intervención de las jerarquías masculinas, la decisión de la primera comunidad femenina por constituirse en eremitorio¹⁰⁹.

Las huellas en la ficción de esta aspiración femenina a la vida eremítica, no son menos importantes que los documentos históricos, donde abundan las noticias sobre la retracción de la libertad de vivienda y tránsito femenino, que en la práctica se estaba imponiendo en el medio social a través de promulgaciones, órdenes y textos doctrinales y morales¹¹⁰. En particular, dos textos son, a estos propósitos que analizamos, muy revelantes, pues en ellos tanto la escritora ascética Cecilia de Jesús, como la aristócrata portuguesa Ferreira de la Cerda, construyen dos largos poemas donde se cantan explícitamente las alabanzas de una vida de perfección entroncada en la praxis eremítica. Vida a la que ni la aristócrata, ni la religiosa pueden llegar, pero hacia la que desde luego aspiran con fuerza, y respecto de la cual elevan esos dos monumentos textuales que son la *Descripción de Nuestro Desierto de San José del Monte Batuecas*¹¹¹ y las *Soledades de Buxaco*¹¹², respectivamente.

La destrucción del ideal.

Por doquier, pues, podríamos comprobar que hubo un intento serio de revivir, en la España de los siglos XVI y XVII, no sólo la era de oro del cristianismo primitivo, el tiempo de los Antonios, de los Pablos y de los

cómo se reformaría la regla que se guardaba en aquel monasterio... y se hiciesen unos monasterios a manera de ermitañas, como lo primitivo que se guardaba al principio de esta Regla que fundaron nuestros santos padres antiguos» (Teresa de JESÚS *Obras Completas*, I. Madrid, 1951, 516).

¹⁰⁹ Sobre este asunto existe un documento de época del JOSÉ JESÚS MARÍA QUIROGA titulado *Dictamen sobre si sería conveniente fundar conventos de nuestras monjas como ermitañas*. Documento hasta donde sé nunca antes citado ni estudiado. (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 2711, 380 y ss).

¹¹⁰ Véase a estos efectos, el de Magdalena de SAN JERÓNIMO, *Razón y forma de la Galera y Casa real, que el rey nuestro Señor manda hazer en estos reynos, para castigo de las mugeres vagantes, ladronas, alcahuetas y otras semejantes*. Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1608. Tratado de castigos femeninos, al que precede el de C. PÉREZ DE HERRERA, *Discurso de la reclusión y castigo de las mugeres vagabundas y delinquentes destos reynos* (ed. de M. SERRANO Y SANZ. Madrid, 1975).

¹¹¹ La *Descripción* se puede encontrar en el número monográfico de *El Monte Carmelo* dedicado a Cecilia del NACIMIENTO. Para la obra poética de esta escritora, véase fundamentalmente V. GARCÍA DE LA CONCHA, «Tradicción y creación poética en el Carmelo castellano del Siglo de Oro», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 52 (1975), 101-33.

¹¹² Este último impreso en Lisboa, en la imprenta de Mathias Rodrigues, en 1634. Cf. F.B. PEDRAZA JIMÉNEZ. «Las *Soledades de Buxaco* de B. de la Cerda», en *Homenaje al profesor A. Vilanova*, I. Barcelona, 1989, 86-98.

Onofres, sino también de recobrar – y esto es mucho más problemático – los ideales de una Magdalena, de las santas Afras y Egipciacas. La alusión en concreto a esta María Egipciaca y a los dos ciclos de su vida se convierte en un *topos* de la cultura del Seiscientos, expresado siempre en una clave nostálgica y emuladora:

Tú de Alejandría cortesana hermosa, tú memorable Egypcia, cuarenta y más años professa en soledades. Oh varonil esfuerzo, valentía invencible, no domada con los dos extremos, calmas ardientes del estío, hielos y nieves del invierno, a todo resistes, aun sin valerte de una peña, que a tanta destemplanza repare¹¹³.

Y es en este punto preciso, y operando en contra de lo que se alza como modelo, en donde la ironía cervantina disuelve, con la fuerza de su invención poética y neologista, una aspiración, un deseo que, ciertamente, en esa misma España que hemos evocado, estaba ya sentenciado y próximo a desaparecer para siempre.

En la misma órbita cronológica en que se mueve la redacción del texto cervantino, se producen hechos que adelantan esa liquidación efectiva de una praxis anacorética, entre ellos, son singularmente importantes las provisiones de Felipe II de 1596 ordenando la clausura de muchas ermitas (y aquí podremos suponer que, eventualmente, de haber ésta existido, se decretaría el cierre de la cervantina comunidad matrimonial anacorética); también la condenación explícita que sobre la vida solitaria y de penitencias silvestres emite el Concilio de Méjico de 1585, y, junto a ello, las constituciones ilderenses de 1618 contra los falsos ermitaños. Disposiciones censoras de distinta índole, que abren el siglo XVII a un combate entre autoridad político-religiosa y todo género de prácticas eremíticas, que ya no va a concluir sino con la efectiva desaparición de éstas últimas o su puesta en un régimen de excepcionalidad¹¹⁴.

Desaparición higiénica, «terapéutica», diríamos, pues entre tanto se ha descubierto que las prácticas extremadas y, sobre todo, la soledad autista aproxima el reino temido de la locura, entendida en su conexión con la falange eremítica bajo la denominación de «melancolía», y de acedía o «demonio meridiano», que ataca en la soledad de la vida de religión. La vida solitaria es, *de facto*, fuente de peligros, en este orden de cosas, como evidenciará un sabio

¹¹³ Jerónimo FERNÁNDEZ DE LA MATA, *Soledades de Aurelia ...*, fol. 67.

¹¹⁴ Recogemos en este punto la observación de G. DELEUZE y F. GUATTARI (*Mil mesetas*. Valencia, 1988. 253): «La máquina de ascesis está en posición anómala. En línea de fuga, al margen de la iglesia, y contesta su pretensión de erigirse en institución imperial».

Sophronio, protagonista del diálogo de Alonso de Santa Cruz sobre la melancolía de los contemplativos¹¹⁵.

Así pues, el concepto, que se va haciendo casi imposible de pensar, de una pobreza voluntaria, y de una renuencia fuerte a establecer cualquier tipo de vida socializada, a lo que denominamos, con un término fuertemente impreciso, «eremitismo», es incompatible plenamente con la fase de nacimiento de lo que Weber llamó capitalismo naciente, y con los efectos a ello asociado¹¹⁶. Quizás entonces podamos empezar a comprender como todo nuevo ordenamiento social se ve inaugurado con la denigración y desprestigio de las figuras en que se resuelven los modelos arcaicos, aquí, sobresalientemente, el eremítico.

Ahora está suficientemente claro que tratamos de evocar una figura cegada, sin transcendencia posible; en todo caso, hemos abierto una tan larga reflexión sobre un peculiar personaje, que ni llega a nuestro tiempo, ni tiene conexión alguna con nuestro hoy.

Se ha dicho del texto del *Quijote* que es la sentencia de la vida de caballerías. A la luz de lo que hemos interpretado en su capítulo II, 24, hay que señalar que ese mismo texto podría ser también la sentencia de otras vidas. En este caso, de todas aquellas que pretendieron, hipócrita o rectamente, hacer de la carencia, la castidad a ultranza, el aislamiento silvestre y la pobreza sin concesiones las máximas de las virtudes que pueda tener un ser humano.

Fernando de la Flor
Universidad de Salamanca

Abstract:

Don Quixote's 24th chapter, part II, led to this analysis of the conflictive images characterising reclusion and the general concept of life led in seclusion, which are so particular to the Spanish literary period known as the "Siglo de Oro". On the one hand, we find the extraordinary manifestations of an ambiguous reclusive, penitential and eremitic life and, on the other hand, the exemplary discourse which aspires the incarnation of the moral figure through "desert spirituality". Both themes transverse the Baroque universe and eventually lead to its symbolical annulment, and to the legal and formal abolishment of these excessive figurations, set off by the advent of the first "lights" of a narrative which sought to eliminate those elements of disorder and marginality, always subjacent to these social practices and exalted in a literature that explored these phenomena exhaustively.

¹¹⁵ *Dignotio et cura affectuum Melancholicorum*, Matrili, 1622. Negatividades y problemas de una psicología eremítica de lo que se había ya hecho eco el tratado de Jose ACOSTA, *En contra y pro de la vida solitaria*, publicado en 1622.

¹¹⁶ Véase muy particularmente su análisis *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, 1992.

