

## Una mujer salvaje entre folclore y hagiografía: Garinda en *Lisuarte* y *Amadís de Grecia* de Feliciano de Silva<sup>1</sup>

A Wild Woman between Folklore and Hagiography:  
Garinda in Feliciano de Silva's *Lisuarte* and *Amadís de Grecia*

Alberto del Río Nogueras  
(Universidad de Zaragoza)

### RESUMEN

Las figuras del ermitaño y el salvaje tienen puntos de contacto que les llevan a presentarse en los textos bajo una apariencia y funciones similares, en buena medida ligadas a los ritos de paso del héroe de la tradición. Es el caso de Garinda, mujer salvaje del *Lisuarte* y del *Amadís de Grecia* de Feliciano de Silva, cercana a los ejemplos de María Egipcíaca y María Magdalena. Se detecta en el personaje el influjo de la ficción sentimental en su posible dependencia del *Grimalte* y *Gradissa* de Juan de Flores, a su vez posible deudor de relatos como el de san Egidio/san Gil. Queda así manifiesto el vínculo entre folclore, hagiografía y relato caballeresco.

### PALABRAS CLAVE

Libros de caballerías, Feliciano de Silva, mujer y hombre salvajes, ermitaños y folclore, Hagiografía y patrones novelescos.

### ABSTRACT

Anchorites and Wild Men share formal aspects and functions related to the rites of passage concerning the hero of tradition's journey. This paper studies the character of Garinda, Wild Woman with a relevant task in two books of chivalry by Feliciano de Silva, *Lisuarte* and *Amadís de Grecia*. Built upon the archetypes of Saint Mary of Egypt and Saint Mary Magdalene, her story also includes echoes of Juan de Flores' *Grimalte* y *Gradissa*, novel in which the life of Saint Aegidius/Giles could have left its trace. Hagiography, Folklore and chivalric romances show their mutual influence.

### KEYWORDS

Books of Chivalry, Feliciano de Silva, Wild Man/Woman, Anchorites and Folklore, Hagiography and Romance.

Recibido: 20/10/2021

Aceptado: 27/11/2021

1. Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación PID2019-104989GB-I00, financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033, y se inscribe en el grupo investigador 'Clarisel', que cuenta con la participación económica del Departamento de Ciencia, Universidad y Sociedad del Conocimiento del Gobierno de Aragón. Agradezco los sabios consejos de Pepe Aragüés y Fernando Baños.

Salvaje y ermitaño son figuras cercanas en apariencia, atributos y función: comparten un mismo espacio al margen de lo civilizado, el de yermos, desiertos y florestas apartadas; hacen su habitación en cuevas, huecos de árboles y abrigos naturales; se presentan desaliñados, protegidos por su pilosidad, arropados, si acaso, con pieles de animales; exhiben una relación de dominio con las fieras alimañas y, muy en particular, con su rey, el temible león que se muestra manso ante su presencia<sup>2</sup>. Esa cercanía a la naturaleza, entre otras cualidades, es la que les liga, como ayudantes destacados, a los ritos de paso habituales en la trayectoria arquetípica del héroe de la tradición. Los libros de caballerías no escapan a ese apego. Siempre dentro de los esquemas iniciáticos, que implican una regresión previa, necesaria para una vuelta de pleno sentido al grupo que se abandona, son muy comunes determinados episodios que llevan a los protagonistas a rehuir la corte para expiar la falta cometida o para renacer tras un desengaño amoroso que los sitúa al borde de la desesperación y la muerte<sup>3</sup>. En este último caso, el modelo de Amadís, retirado como Beltenebros a la Peña Pobre en compañía del ermitaño Andalod, único consuelo a su melancolía, es ejemplo que todo aficionado al género tiene en mente, como muy bien nos recuerda don Quijote al hacer su penitencia en seco en Sierra Morena.

Me detendré ahora en una aventura del *Amadís de Grecia* de Feliciano de Silva que muestra cómo, en el apartamiento voluntario del siglo, las dos figuras del salvaje y el eremita se funden para subrayar el proceso de degradación física y moral del que surgirá el individuo renovado<sup>4</sup>. También me servirá para corroborar la maestría de Feliciano al conjugar diversas tradiciones en sus relatos. La amalgama de motivos folclóricos, caballerescos y hagiográficos reunida en la peripecia de Garinda es sencillamente asombrosa. El autor parece haberla preparado minuciosamente en su voluntad de trabar la serie de libros pensados para la continuación ortodoxa del *Amadís de Montalvo*<sup>5</sup>. Sus dos primeras muestras no son una excepción.

Todo empieza en el capítulo c y último de su entrega previa, el *Lisuarte de Grecia*, salido a la luz en 1514. Allí asistimos a sendos partos secretos en ausencia de los padres. Éstos, ignorantes del resultado de los encuentros con sus amadas, han partido en busca de aventuras. El modelo recuerda al *Amadís de Montalvo* en el ocultamiento del embarazo de Oriana y el subsiguiente nacimiento e intento frustrado de criar secretamente a Esplandián, bajo la tutela de la Doncella de Dinamarca, en el palacio de Miraflores (III, lxvi).

Onoloria y Gricileria, como «con su tristeza e su preñez estaban tan flacas e amarillas que no parecían ser ellas», ven una tabla de salvación en el remedio propuesto por la emperatriz: «embiarlas a un monesterio de monjas muy bueno dos leguas de aí, que Santa Sofía avía nombre». Nacido el primer infante, la madre encarga a Garinda, su dama de confianza, que lo lleve a criar clandestinamente a una villa cercana al litoral. En el trayecto, y tras bautizarlo con agua de mar bajo el nombre de Amadís de Grecia, un ruido en unas matas le lleva a abandonarlo un instante,

2. Bernheimer (1952) y Husband (1980), junto con el libro más reciente de Pouvreau (2014), son hitos clásicos en el estudio de la figura legendaria, tan prolífica en artes visuales y literatura. Deyermond (1993) repasó muy agudamente el papel del hombre salvaje en la ficción sentimental. López-Ríos (1999) trazó un excelente panorama para el caso de la literatura medieval española. Puede verse para el teatro áureo Antonucci (1995). En Río Noguerras (1999) se apuntan algunas de las características compartidas entre salvajes, ermitaños y pastores.

3. Tengo muy presentes las páginas de Campbell (1959) y las de Cacho Blecua (1979) aplicadas sabiamente al *Amadís de Gaula*, así como las de Avalle-Arce (1990) en su impecable manejo «prudente» de la bibliografía comparatista.

4. Bartra (1996), y su complemento (Bartra, 1997), contiene páginas muy agudas sobre «el santo en el bosque encantado». Ambos estudios se reunieron revisados en Bartra (2011). Un excelente aparato iconográfico, que incluye pervivencias y derivaciones en las artes visuales contemporáneas, se encontrará en Bartra y Pedraza (2004).

5. Sales Dasí (2002).

mientras ella se esconde para conjurar el peligro. Un grupo de corsarios negros encuentra al muchachito y aprovecha la ocasión para raptarlo, creyendo «ser hijo de algún gran hombre» por los ricos paños en que estaba envuelto. Desesperada al no hallarlo donde lo había dejado, vuelve al monasterio dispuesta a ocultar la verdad a la recién estrenada madre: «acordó dezir que lo dexava a criar»<sup>6</sup>.

Mejor suerte corre el hijo de Gricileria, nacido la siguiente noche, pues logra Garinda entregarlo en su nuevo hogar, tras bautizarlo como Lucencio. Así termina el libro, séptimo según el cómputo feliciano de los amadis. Dieciséis años más tarde, en 1530, aparece el siguiente título caballeresco del autor, el *Amadís de Grecia*. Al poco de empezar, en su capítulo XII, se retoma el cabo suelto. Onoloria, la madre de la criatura raptada, le pide a la dama de compañía ir a buscar a su hijo para mitigar mínimamente la pena de ausencias:

Pues así avino que un día esta avía de ir a ver los infantes. La princesa le rogó que le truxese a ver a su hijo diziendo que era su sobrino porque con él quería ella tomar algún consuelo de la soledad que con su padre tenía; Garinda, diziendo que sí haría, se partió la más triste del mundo. Como del monasterio salió, viendo el poco remedio que avía para lo que su señora le avía mandado, començó a llorar muy fuertemente con tanta desesperación, que estuvo por se matar<sup>7</sup>.

La culpa y el remordimiento la llevan a meterse por lo más espeso del bosque, buscar una cueva y retirarse del mundo para llorar su «mal recabdo». La decisión de expiar la falta con el apartamiento recuerda la de tantos pecadores contritos que, en penitencia por su indignidad, abrazan la vida solitaria. Y especialmente a María Egipcíaca y María Magdalena, modelos femeninos destacados entre las abundantes leyendas de anacoretas vellosos<sup>8</sup> (Figs. 1 y 2).



Fig. 1. María Egipcíaca. *Flos sanctorum* (Zaragoza, Jorge Coci, 1516, f. clxviii v)

6. Silva (2002: 222-223). Resuena el consejo de Durín a la doncella de Dinamarca en *Amadís de Gaula* (III, 66) para ocultar el rapto de Esplandián: «y bolviendo a Oriana no le dezir cosa desto» (Montalvo, 1988: 1009).

7. Silva (2004: 50).

8. Para las peculiaridades y coincidencias iconográficas de las dos pecadoras arrepentidas, véase Baños (2011: 127-131), además del repaso sobre su reflejo en los grabados del *flos sanctorum* en Baños (2012).



Fig. 2. María Magdalena. *Legenda aurea* (Lyon, Mathias Huss, 1486, xc r.)

A estos solitarios debe añadirse el ejemplo de los despechados de amor, cuyo modelo más cercano, si exceptuamos al ya citado Beltenebros, podría estar en el Pánfilo de *Grimalte y Gradissa*, ficción sentimental de Juan de Flores. Al estudiar su difusión europea, Matulka (1947) postuló lazos con ciertas versiones de la leyenda apócrifa de san Juan Crisóstomo. Déjeseme advertir que este santo apócrifo nada tiene que ver con el canónico doctor de la Iglesia, defensor de la ortodoxia frente a los herejes. Al igual que san Jaime penitente, el francés Jean Bouche d'Or, el italiano san Albano y nuestro ermitaño de Monserrat, Joan Garí, el solitario cede ante una princesa que busca refugio en su cueva, tras haberse extraviado en el bosque. La muchacha queda encinta y el anacoreta la arroja alevosamente a un precipicio. Tras diversos avatares, arrepentimiento mediante, se descubre el crimen y la joven y el niño aparecen milagrosamente vivos (Fig. 3)<sup>9</sup>.

9. Es modélico el estudio pionero de Williams (1937), con la edición y resumen de los textos clave. En el ámbito español destacan los trabajos de González Palencia (1933), Cossío (1942) y Cerdà Subirachs (1997). Para los complicados deslindes entre Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus, Giovanni Boccadoro y San Albano, véanse D'Ancona (1865) y Karl (1913).





Fig. 3. San Juan Crisóstomo. *Der Heiligen Leben*, Nuremberg, Anton Koberger, 1488, f. cccxxv v.

Pero de toda esa intrincada peripecia, ausente en *Grimalte y Gradisa*, nos interesa ahora exclusivamente el motivo del final del retiro con el hallazgo del anacoreta por un cazador que rastrea el bosque con sus perros y a punto está de confundirlo con una presa. Es el recogido, precisamente, tanto por Juan de Flores en su ficción, como por Feliciano en el texto que nos ocupa. Ahora bien, conviene no olvidar que ese es también el caso de un santo que decide apartarse del tráfigo mundano por simple renuncia a los oropeles y la fama (Fig. 4).



Fig. 4. San Egidio (Gil). *Der Heiligen Leben*, Johannes Grüninger, Estrasburgo, 1510, cxlvi r.

Se trata de san Egidio o san Gil, eremita de advocación occidental que muy bien pudo ser, según Williams (1927 y 1935), el engarce con las tradiciones orientales de los santos padres del desierto. En su búsqueda de refugio en las malezas del estuario del Ródano, no muy lejos de Arles:

fuese a otro yermo más de dentro do falló una cueva e una fontezilla e ovo ay una çierva que le enbió Dios que le governase dándole leche de sus tetas e a sus oras. Mas los caçadores del rey andando por ay venieron a esta çierva e dexaron todas las otras caças e cor[r] iéronla con sus canes e cor[r]iéndola mucho con los canes, fuyó a los pies de su criado e maravillóse él por/que veniera más aquexada que solía e salió e oyó los caçadores e rogó a Nuestro Señor que le guardase el ama que le diera. Por eso no osó ninguno de los canes llegar a ella con un tiro de piedra, mas tornáronse a los caçadores aullando e fuyendo. Ya noche, tornáronse a casa e otro día tornáronse para allá e travajando, tornáronse otra vegada para casa. E oyéndolo el rey, tomó ende sospecha e fuese para allá con el obispo e con grant compañía de caçadores; mas los canes así como de primero non se dexaron allegar, mas tornáronse aullando e çercaron la cueva toda en derredor e non podían entrar con la espesura de las espinas, que estava aquel lugar todo çercado dellas. E uno dellos lançó la saeta por aventura, cuidando ende sacar la çierva e firió ende mal al siervo de Dios, que rogava por aquella su ama. Mas los cavalleros, faziendo carrera e cortando los espinos, vinieron fasta la cueva e vien<i>do un viejo vestido ábito de monje e todo cano e muy honorable por razón de la hedat e la çierva echada a los sus pies. El obispo solo con el rey entraron a pie e mandaron a los otros estar de fuera e preguntaron que quién era e de dónde veniera o por qué entrara en este yermo tan espeso o quién le llagara tan malamente. Él respondióles a todo e ellos, con grant humildat, demandáronle perdón e prometiéronle que le darían físicos que le sanasen e que le darían muchas joyas. Mas él no quiso ninguna melezina e menospreció sus dones e non los quiso tomar <sup>10</sup>.

En el tratado sentimental es Grimalte quien da con Pánfilo ayudado por sus podencos, en una cueva «muy honda que con sus hunyas avía cavado»:

Y después que Pánphilo fue de la cueva salido, quando le vi, tan desfigurada fación stava que si no lo hoviera visto denante, ningún humano juicio lo podría a ninguna disformidad comparar, porque todos los senyales de persona racional tenía perdidos. La principal y primera porque luengos tiempos havia que éll hahí habitava en la aspreza de su penitencia. Y esta cosa lo avía mucho mudado en salvaje parecer. Porque no solamente los cabellos y barvas tenía mucho más que su statura crecidas, mas assí mismo era muy viejo por la continuación de andar desnudo y los cabellos de la cabeça y barva le davan cauteloso vestir<sup>11</sup>.

En el *Amadís de Grecia* la penitente también busca asilo en «unas grandes rocas, metiéndose en una gran cueva que en ellas estava», decidida a no comer «salvo de las yervas» y a «no tornar más donde hombre ninguno la pudiese ver»<sup>12</sup>. Al cabo de mucho tiempo, Lucencio, el muchacho que ella había logrado dar en adopción, yendo un día con sus sabuesos, encuentra una cierva:

Lucencio la hirió con una saeta; la cierva herida començó a huir, los canes tras ella, los donzeles tras ella por el rastro de la sangre. Ansí fueron empós d'ella hasta que se les metió por unas rocas muy espesas de matas muy agras. Allí, hazia una parte, oyeron parar los perros, y no hazían sino ladrar. Ellos, pensando que se les avía encerrado la cierva, fueron aquella parte que los canes oían a mucho afán por la gran espesura de la montaña. Como

10. Transcribo del incunable del *Flos sanctorum con sus ethimologías*, c. 1472-1475 s.l., s.i., sin foliación, pero 194 r.-v. en paginación moderna a lápiz. Cortés Guadarrama (2010) lo edita y estudia en su tesis doctoral. Es utilísima la consulta de Aragüés Aldaz (2016) para los entresijos de la transmisión de los *Flores sanctorum*.

11. Cito del incunable de Flores (ca. 1495, fol. lv r.), cuya peripecia impresa puede rastrearse en Marín Pina (2019). Se encontrarán en Parrilla (1988) y Parrilla (2008) la edición del manuscrito y la discusión sobre autoría, datación y versiones.

12. Silva (2004: 50).



a los canes llegaron, vieron que era una muger cubierta de vello a manera de salvaje que muy espantable estava. [...] Lucencio, [que] no podía negar el lugar y sangre de dond[e] venía, se fue para ella tomando un bast[ón] del suelo. Mas ella que así lo vio venir comenzó de huir con mucha ligereza, ma[s] él, que más que ella tenía, la siguió tanto h[a]sta que la alcançó; travándola por los cabellos que negros y tan largos que al suelo ll[e]gavan tenía<sup>13</sup>.

Las duras condiciones del retiro y el largo tiempo pasado sin contacto con el mundo han hecho de los solitarios figuras dudosas en los límites de la humanidad. No es de extrañar, pues, su cercanía al arquetipo iconográfico del hombre y la mujer salvajes como término de comparación. Los ejemplos de vidas de santos que echan mano de esa proximidad son numerosos e inspiran, sin lugar a dudas, el trabajo de pintores y escultores. Sirva la imagen de Onofre como botón de muestra: el cuerpo recubierto de pilosidad y el cingulo de hiedra son sencillamente categóricos<sup>14</sup> (Figs. 5-6).



Fig. 5. San Onofre, *Flos sanctorum romançat*, (s. l., c. 1490-1496, cvii r.)

13. Silva (2004: 51).

14. Réau (1958). Pouvreau (2014) examina impecablemente la cuestión en el capítulo «Saintes pilosités».



Fig. 6. *San Onofre de Alejo de Vahía*. Museo de Valladolid

Pero volvamos sobre los fragmentos de *Grimalte y Gradissa*, ya que en ellos cabría destacar algún término cuyo eco se deja escuchar en Feliciano. La escena del hallazgo de Pánfilo se desarrolla así:

Pues éll, por su andar y parecer diverso en todos sus senyales a hun fiero animal pareçía, los canes míos muy agramente lo perseguían [...] Y yo viendo cuánto ásperamente lo aquexavan, que quasi me pareçía que lo despedaçavan, haviendo d'èll compassión, lamé los canes y diles a comer<sup>15</sup>.

Aunque leve, un cierto recuerdo textual del pasaje parece asomar entre líneas en el *Amadís de Grecia* cuando descubren a Garinda: «fueron empós d'ella hasta que se les metió por unas rocas muy espesas de matas muy agras». De mayor entidad podría ser otra coincidencia un punto más significativa. Si Grimalte muestra extrañeza ante la aparición de una figura que «todos los senyales de persona razonable tenía perdidos», Lucencio se apresta a resolver expeditivamente la duda sobre Garinda, una vez capturada: «¡Por Dios, que yo te[n]go de ver si sois bestia o muger!». En la determinación del caballero resuena parcialmente la disyuntiva aristotélica «Homo solitarius aut Deus aut bestia est» (*Política*, I, 12; *Ética*, IX, 10). Más allá del empleo de la sentencia para argumentar a favor o en contra de la vida cenobítica y eremítica<sup>16</sup>, interesan los ejemplos literarios,

15. Flores (1495, f. lv r.).

16. Sastre Santos (1989), al trazar un panorama de la discusión, comenta los textos de Casiano y Humberto de Romanis sobre la polémica.



como los del teatro primitivo castellano, bien conocido en general por Feliciano de Silva<sup>17</sup>. Así, éste de la *Farça del Glorioso Nacimiento* de Rangel. Allí un rústico pregunta al salvaje: «Conjuróte, juro a mí, / porque me digas tu nombre, / ea, respóndeme, di: / eres animal o hombre»<sup>18</sup>. También en los libros de caballerías encontramos un significativo ejemplo: en el capítulo CI de las *Sergas de Esplandián* la figura de la maga Melía, mezcla de mujer salvaje y sabia ermitaña, se presenta ante los caballeros que la divisan, sentada en la boca de una cueva, como «una forma de muger muy fea toda cubierta de vello y de sus cabellos, que en el suelo tocavan; su rostro y manos y pies parecían tan arrugados como las raíces de los árboles cuando más envejecidas y retuertas se muestran. Assí que a todo su parecer carecía de la orden de natura»<sup>19</sup>. Y no estará de más recordar lo apuntado por Campos García-Rojas (2017) sobre la recuperación de la sabia encantadora en el *Lisuarte*: Melía es nexo narrativo fundamental en esa continuación, pues a través de ella, Silva establece un lazo necesario entre las *Sergas* y su obra; con ella se da continuidad a la secuencia narrativa y se potencia la idea de un ciclo. Dieciséis años después, aún se acuerda Feliciano de los rasgos de la maga, proyectándolos sobre Garinda. A ella se dirige Lucencio, pensando que era una «sabidora grande», para resolver el misterio de sus orígenes: «Señora dueña, ruég'os mucho por cortesía que me digáis y declaréis esso, que, según que dezís, mi madre maldad fizo aquel cuyo hijo yo pienso ser»<sup>20</sup>.

Esas mezclas entre lo humano y lo animal no son fáciles de deslindar, a pesar de la importancia que la cuestión adquiere en el sistema ideológico de la época: el animal realza la humanidad por contraste y es el «otro» por excelencia. También el salvaje y, por contigüidad, el ermitaño solitario —máxime si anda a cuatro patas— resaltan, al mirarnos en su espejo, nuestra condición de hechos «a imagen y semejanza de Dios». No es raro, desde este punto de vista, que la perplejidad que asalta ante un personaje de este tipo nazca en buena medida de lo difícil de su clasificación dentro del orden natural<sup>21</sup>. Es el sentimiento que parece desprenderse también de la narración de Grimalte al relatar su encuentro con Pánfilo. Recuérdese: «todos los senyales de persona racional tenía perdidos». Porque al no contar el hombre salvaje con puesto asignado en el relato de la Creación, sólo cabe hablar para explicarlo de un retorno a la animalidad y sus carencias.

Entre esas señales aludidas por Grimalte no se incluye, en nuestros ejemplos, la pérdida del habla, sin embargo. Se apartan así los dos textos españoles, el tratado sentimental y el libro de caballerías, de algunas versiones de la leyenda apócrifa alemana de san Juan Crisóstomo, quien solo recuperará milagrosamente la capacidad de expresarse tras su vuelta a la corte durante la celebración de una misa. Por el contrario, y al igual que Pánfilo, Garinda ha conservado el habla; puede así, a renglón seguido, contestar al caballero, implorar perdón y apuntar hacia la resolución posterior de sus verdaderos orígenes. De esa manera, se recuerda el papel que desempeñó en la

17. Río Noguerras (2002).

18. Gillet (1926: vv. 285-288) edita la pieza, publicada hacia 1520, probablemente por Alonso de Melgar, en Burgos.

19. Montalvo (2003: 557).

20. Silva (2004: 52).

21. Kappler (1980: 217-221) recuerda que el monstruo es una manifestación de desorden, mientras que la Naturaleza es el punto de referencia para la monstruosidad, por cuanto es perfecta. Y aduce textos de san Agustín en los que Naturaleza y orden están ligados con la idea del bien y el desorden es imagen del mal. La cuestión teológica no se agota ahí, porque el propio san Agustín afirma categóricamente que toda forma asimilada a lo humano, a pesar de su deformidad, deriva del primer hombre. Se abre así paso la posibilidad de redención debatida por los pensadores medievales. Un resumen muy concentrado de esta espinosa cuestión se encontrará en Husband (1980: 11-12).

entrega del recién nacido a su familia adoptiva: «mucho diferencia ay d'ése que vós tenés por padre a vuestro verdadero padre»<sup>22</sup>.

Más significativo en el plano de la singularidad es que Feliciano elija para el desenlace el motivo de la cierva herida que huye del acoso de los cazadores. El animal, altamente simbólico, tiene un historial clásico, bíblico, caballeresco, hagiográfico y folclórico de asentadas raíces<sup>23</sup>. Dos años después, él mismo se atreverá con una composición poética, no muy afortunada, en el *Florisel de Niquea*:

La princesa que llagada  
y ciega de amor venía  
como la cierva llagada  
que mortal yerba traía  
que a las fuentes de las aguas  
por in[s]tinto el mal latía  
do pensando aver remedio  
muy más pronto fenecía<sup>24</sup>.

Y en el propio *Amadís de Grecia*, en la coda última, el extravío del cazador tras una cierva lleva a Florisel a topar con Darinel y Silvia y a hacerse pastor<sup>25</sup>. Era muy consciente, pues, nuestro autor de la eficacia del motivo folclórico para propiciar encuentros de trascendencia en la trayectoria de los personajes. En el *Amadís de Grecia* la dosificación de la intriga deja pasar un centenar de capítulos hasta resolver los orígenes nobles de Lucencio en un ejercicio muy inteligente de combinación de variadas tradiciones. A la altura del capítulo CVIII el relato vuelve al espacio misterioso y altamente simbólico en el que habían sido abandonados los muchachos recién nacidos: los alrededores boscosos de la villa de Felina. En ellos Lucencio descubre a un caballero andante que tenía asida por los cabellos a la mujer salvaje y, reconociéndola, le exige que la suelte. Ante la negativa, ambos traban una encarnizada batalla y quedan exhaustos tras siete horas de combate. Justo entonces, al levantar sus yelmos, Garinda descubre que son padre e hijo. Creyéndolos muertos, inicia un planto que ofrece las claves para la anagnórisis definitiva, desvelada ante los acompañantes: «¡Ay, mi señor Perión, si yo os conociera no uviera tan gran yerro! Que sabed que esse cavallero [...] es vuestro hijo Lucencio y hijo de mi señora Gricileria, por cuya causa yo ando de la suerte que me veis»<sup>26</sup>. El oportuno manejo del motivo de la lucha de incógnito entre familiares estrechos<sup>27</sup> cierra, de esa manera, el círculo de la exposición de los infantes en el que ha sido indispensable la figura mediadora de Garinda<sup>28</sup>.

22. Silva (2004: 52).

23. Además de la sagacidad de Devoto (1960) para el caso de nuestra literatura vernácula, ténganse presentes Thiébaux (1974) y Rogers (1980) para un enfoque comparatista.

24. Silva (2004: 503). Véase Río Noguerras (2012).

25. Cravens (1976).

26. Silva (2004: 503).

27. Será también el enfrentamiento entre Lisuarte y Amadís de Grecia el que resuelva, con la intervención *in extremis* de Urganda, la incógnita sobre los orígenes del protagonista. Echa mano Silva, como mínimo, de los recuerdos del *Amadís de Gaula* (I, 22) cuando el combate entre Amadís y Galaor es interrumpido por el gigante Balais que les advierte de su parentesco. En I, 41 una dueña impide que sigan combatiendo Galaor y Florestán. Véase para otros ejemplos Bueno Serrano (2007) en III: Índice de motivos caballerescos: motivos sintagmáticos simples: Hermanos, Padre, Primos, etc.

28. Sobre el modelo de Nasciano el ermitaño, padre adoptivo de Esplandián, además del estudio ya citado de Cacho Blecua (1979), véase Gracia (1991: 137-183).

La doncella ha repetido las peripecias legendarias de María Egipciaca y María Magdalena, retiradas al yermo para purgar sus culpas pasadas, que aquí no derivan de los pecados de la carne, sino de la incapacidad para confesar que le ha sido arrebatado el niño (Fig. 7).

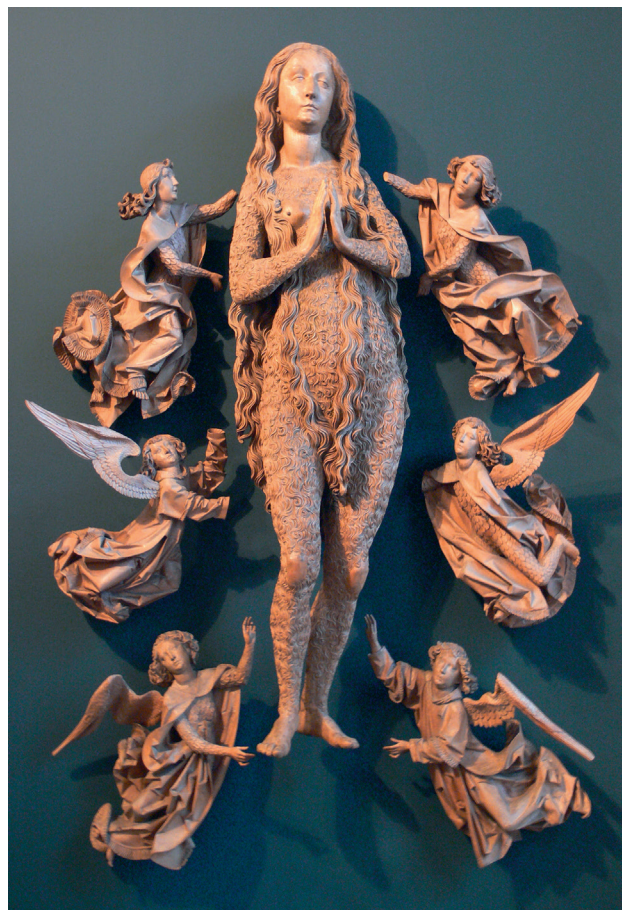


Fig. 7. *Santa María Magdalena* de Tilman Riemenschneider (Munich, Bayerisches Nationalmuseum).  
Compárese con la xilografía de la Fig. 2

No obstante, fiel al patrón de las santas, trueca su antigua belleza por una abundante capa de vello y una apariencia animalesca que borra también el atractivo de su antigua figura<sup>29</sup>, según resalta de nuevo Gricileria al recibirla tras años de ausencia: «tal vida as hecho que más cosa bruta que muger hermosa como tú eras pareces». Recuperada momentáneamente para la corte, decidirá terminar sus días en el monasterio de santa Sofía, donde todo empezó allá por el *Lisuarte de Grecia* y en el que, por si nos quedase alguna duda, la narración ya apuntaba que fue «tenida por sancta».

Feliciano, que gusta de acercar las aventuras de sus libros a los patrones de la ficción sentimental, según nos ha señalado, entre otros, Tobias Brandenberger (2012), pudo familiarizarse con la leyenda del ermitaño penitente por el *Grimalte y Gradissa* de Juan de Flores. La hagiografía le pudo prestar la variante del anacoreta san Gil, localizado por el extravío de los cazadores tras una cierva, sin descartar otros ejemplos folclóricos y caballerescos. Por último, el recuerdo de la infanta Melía del *Amadís de Gaula* se cruzaría con el de la Egipciaca y la Magdalena, retiradas al yermo en expiación de sus pecados. El episodio analizado deja entrever en Garinda una serie de

29. Sobre esta cuestión puede consultarse Vega (2008: 182-200).



fecundas conexiones entre la mujer salvaje y el tratamiento de las solitarias arrepentidas, a la vez que nos habla de los intrincados caminos por los que las vidas de santos penetran en el ámbito de la literatura y nos anima a no descuidar su estudio<sup>30</sup>.

### Bibliografía

- ANTONUCCI, Fausta (1995), *El salvaje en la comedia del Siglo de Oro: historia de un tema de Lope a Calderón*, Pamplona-Toulouse, Universidad de Navarra-Université de Toulouse-Le Mirail.
- ARAGÜÉS ALDAZ, José (2016), «Anónimo, *Flos Sanctorum*: Compilación B», en *Comedic: Catálogo de obras medievales impresas en castellano hasta 1600*, Zaragoza, [en línea]: [https://doi.org/10.26754/uz\\_comedic/comedic\\_6](https://doi.org/10.26754/uz_comedic/comedic_6) [Consulta: 20-09-2021].
- AVALLE-ARCE, Juan Bautista (1990), *Amadís de Gaula: el primitivo y el de Montalvo*, México, El Colegio de México.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (2011), «El ermitaño en la literatura medieval española: arquetipo y variedades», en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (coords.), *El Monacato espontáneo: eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, pp. 121-152.
- BAÑOS, Fernando (2012), «La transformación del *flos sanctorum* castellano en la imprenta», en Marinela García Sempere y M.<sup>a</sup> Àngels Llorca Tonda (eds.), *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 65-97.
- BARTRA, Roger (1996), *El salvaje en el espejo*, Barcelona, Destino.
- \_\_\_\_ (1997), *El salvaje artificial*, Barcelona, Destino.
- \_\_\_\_ (2011), *El mito del salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ y Pilar PEDRAZA (2004), *El salvaje europeo*, Valencia, Fundación Bancaja.
- BELTRÁN, Rafael (2019), «Magia y milagros de san Paulicio en Arderique (1517): el cadáver del santo, la pareja infecunda y el nacimiento heroico», *Revista de Literatura*, LXXXI, 365-393.
- BERNHEIMER, Richard (1952), *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demology*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press.
- BRANDENBERGER, Tobias (2012), *La muerte de la ficción sentimental. Transformaciones de un género iberorrománico*, Madrid, Verbum.
- BUENO SERRANO, Ana Carmen (2007), *Índice y estudio de motivos en los libros de caballerías castellanos (1508-1516)*, Tesis doctoral, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 4 vols.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel (1979), *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Barcelona, Cupsa.
- CAMPBELL, Joseph (1959), *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CAMPOS GARCÍA ROJAS, Axayácatl (2017), «El extraño retorno de la infanta Melía: continuidad y fracaso en el *Lisuarte de Grecia*», en Aurelio González, Karla Xiomara Luna Mariscal y Axayácatl Campos García Rojas (eds.), *Lisuarte de Grecia y sus libros: 500 años*, México, El Colegio de México, pp. 87-104.
- CERDÀ SUBIRACHS, Jordi (1997), «Montserrat, un espacio para la regresión del hombre medieval», en José Manuel Lucía Megías (ed.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación*

30. Es obligado citar el excelente trabajo de Gómez Moreno (2008), muy perspicaz en la reivindicación del legado hagiográfico en la literatura española medieval y áurea. Recientemente, Beltrán (2019) nos ha regalado un estudio del *Arderique* con bibliografía y asedio exhaustivos que marcan una fecunda perspectiva para profundizar en las confluencias de las vidas de santos y el género caballeresco.

- Hispanica de Literatura Medieval* (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, vol. I, pp. 489-500.
- COSSÍO, Francisco de (1942), «La leyenda de Juan Garín y el monstruo de Cataluña», *Revista Nacional de Educación*, 24, pp. 31-56.
- CRAVENS, Sidney P. (1976), *Feliciano de Silva y los antecedentes de la novela pastoril en sus libros de caballerías*, Chapel Hill (N. C.), Estudios de Hispanófila.
- D'ANCONA, Alessandro (1865), «La leggenda di Sant'Albano, prosa inedita del secolo XIV e la Storia di San Giovanni Boccadoro, secondo due antiche lezioni in ottava rima», *Scelta di curiosità letterarie o rare dal secolo XIII al XIX*, Dispensa LVII, Bologna, Gaetano Romagnoli, 1865, pp. 5-109.
- DEVOTO, Daniel (1960), «El mal cazador», en *Studia Philologica. Homenaje ofrecido a Dámaso Alonso*, Madrid, Gredos, vol. I, pp. 481-491.
- DEYERMOND, Alan D. (1993), «El hombre salvaje en la ficción sentimental», en *Tradiciones y puntos de vista en la ficción sentimental*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 17-42.
- El Flos Sanctorum con sus etimologías* (2010), ed. Marcos Ángel Cortés Guadarrama, Oviedo, Universidad de Oviedo.
- FLORES, Juan de (ca. 1495), *Grimalte y Gradissa*, ¿Lérida, Enrique Botel?
- \_\_\_\_ (1988), *Grimalte y Gradisa*, ed. Carmen Parrilla García, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago.
- \_\_\_\_ (2008), *Grimalte y Gradisa*, ed. Carmen Parrilla García, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- GILLET, Joseph (1926), «Perolópez Ranjel, *Farça a honor & reuerencia del Glorioso Nacimiento* (Early Sixteenth Century)», *Papers of Modern Language Association*, 41, pp. 860-890.
- GÓMEZ MORENO, Ángel (2008), *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de mio Cid a Cervantes)*, Madrid, Iberoamericana.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Antonio (1933), «Precedentes islámicos de la leyenda de Garín», *Al-Andalus*, 1, 2, pp. 341-345.
- GRACIA, Paloma (1991), *Las señales del destino heroico*, Barcelona, Montesinos.
- HUSBAND, Timothy (1980), *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism*, Nueva York, The Metropolitan Museum of Art.
- KAPPLER, Claude (1980), *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, París, Payot.
- KARL, Louis (1913), «La légende de Saint Jehan Paulus. (La légende en vers, en prose et les miracles)», *Revue des langues romanes*, 56, pp. 425-445.
- LÓPEZ-RÍOS, Santiago (1999), *Salvajes y razas monstruosas en la literatura castellana medieval*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- MARÍN PINA, M.<sup>a</sup> Carmen (2019), «Juan de Flores, Grimalte y Gradissa», en *Comedic: Catálogo de obras medievales impresas en castellano hasta 1600*, Zaragoza, [en línea]: [https://doi.org/10.26754/uz\\_comedic/comedic\\_122](https://doi.org/10.26754/uz_comedic/comedic_122). [Consulta: 23-09-2021].
- MATULKA, Barbara (1974), *The Novels of Juan de Flores and their European Diffusion. A Study in Comparative Literature*, Ginebra, Slatkine Reprints.
- MONTALVO, Garci Rodríguez de (1988), *Amadís de Gaula*, ed. Juan Manuel Cacho Blecua, Madrid, Cátedra, 2 vols.
- \_\_\_\_ (2003), *Sergas de Esplandián*, ed. Carlos Sainz de la Maza, Madrid, Castalia.

- POUVREAU, Florent (2014), *Du poil et de la bête. Iconographie du corps sauvage en Occident à la fin du Moyen Âge (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, París, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- RÉAU, Louis, *Iconographie de l'art chrétien. T. 3: Iconographie des saints*, París, Presses Universitaires de France, 3 vols.
- RÍO NOGUERAS, Alberto del (1999), «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*, ed. Javier Guijarro Ceballos, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 147-161.
- \_\_\_\_ (2002), «Las Bucólicas de Feliciano de Silva en sus libros de caballerías», en Begoña López Bueno (ed.), *VI Encuentro Internacional sobre Poesía del Siglo de Oro: la égloga*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 91-119.
- \_\_\_\_ (2012), «La poesía en los libros de caballerías de la época del Emperador (1508-1556)», *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, 13 juin 2012, s.p. [en línea] <https://doi.org/10.4000/e-spania.21208>.
- ROGERS, Edith Randam (1980), *The Perilous Hunt. Symbols in Hispanic and European Balladry*, Kentucky, Kentucky University Press.
- SALES DASÍ, Emilio José (2002), «Las continuaciones heterodoxas (el *Florisando* [1510] de Páez de Ribera y el *Lisuarte de Grecia* [1526] de Juan Díaz) y ortodoxas (el *Lisuarte de Grecia* [1514] y el *Amadís de Grecia* [1530] de Feliciano de Silva) del *Amadís de Gaula*», *Edad de Oro*, XXI (2002), pp. 117-152.
- SASTRE SANTOS, Eutimio (1989), «La vida eremítica diocesana, forma de vida consagrada. Variaciones sobre el canon 603», *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 70, pp. 89-189.
- THIÉBAUX, Marceline (1974), *The Stag of Love*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1974.
- VEGA, Carlos A. (2008), *El transformismo religioso. La abnegación sexual de la mujer en la España medieval*, Madrid, Pliegos.
- WILLIAMS, Charles Allyn (1927), *Oriental Affinities of the Legend of the Hairy Anchorite. The Theme of the Hairy Solitary in its Early Forms with Reference to Die Lügend von Sanct Johanne Chrysostomo (reprinted by Luther, 1537) and to other European Variants*, Chicago, University of Illinois.
- \_\_\_\_ (1935), *The German Legends of the Hairy Anchorite with two old French texts of La vie de saint Jehan Paulus*, ed. Louis Allen, Chicago, University of Illinois.