

---

---

*EL TEXTO INFINITO  
TRADICIÓN Y REESCRITURA  
EN LA EDAD MEDIA  
Y EL RENACIMIENTO*



SALAMANCA  
2014

---

---



## EL TEXTO INFINITO

PUBLICACIONES DEL SEMYR

*actas*

8

*Director*

*Pedro M. Cátedra*

*Coordinación de publicaciones*

*Eva Belén Carro Carbajal*

CONSEJO CIENTÍFICO

*Vicente Beltrán Pepió (Università degli Studi di Roma, La Sapienza)*

*Mercedes Blanco (Université Paris-Sorbonne)*

*Fernando Bouza (Universidad Complutense)*

*Juan Carlos Conde (Magdalen College, University of Oxford)*

*Inés Fernández-Ordóñez (UAM & Real Academia Española)*

*Juan Gil (Real Academia Española)*

*Antonio Gargano (Università degli Studi di Napoli Federico II)*

*Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá)*

*Víctor Infantes (Universidad Complutense)*

*María Luisa López-Vidriero Abelló (IHLL & Real Biblioteca)*

*José Antonio Pascual Rodríguez (Real Academia Española)*

*Jesús Rodríguez-Velasco (Columbia University)*

*Christoph Strosetzki (Westfälische Wilhelms-Universität, Münster)*

*Bernhard Teuber (Ludwig-Maximilian-Universität, Munich)*

*Forman también parte de oficio del Consejo Científico las personas que, en corriente mandato, integren el consejo directivo del Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (Juan Miguel Valero Moreno,*

*Francisco Bautista Pérez, Bertha Gutiérrez Rodilla, Elena Llamas Pombo),*

*así como también quienes ostenten o hayan ostentado la presidencia de la*

*Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas:*

*Alberto Montaner Frutos (Universidad de Zaragoza)*

*Fernando Baños Vallejo (Universidad de Oviedo)*

*María José Vega Ramos (Universidad Autónoma de Barcelona)*

EL TEXTO INFINITO  
TRADICIÓN Y REESCRITURA  
EN LA EDAD MEDIA  
Y EL RENACIMIENTO

---

*edición al cuidado de Cesc Esteve*  
*con la colaboración de Marcela Londoño, Cristina Luna & Blanca Vizán*  
*e índice onomástico de Iveta Nakládalová*



SALAMANCA  
*Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas*  
*Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas*  
MMXIV

*La publicación de este volumen se ha realizado con financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación (ref. FFI2011-15119E).*

COMITÉ DE SELECCIÓN

*José Aragiés (Universidad de Zaragoza)*  
*Amaia Arizaleta (Université de Toulouse-Le Mirail)*  
*Emilio Blanco (Universidad Rey Juan Carlos)*  
*Francisco Bautista (Universidad de Salamanca)*  
*Juan Carlos Conde (Oxford University)*  
*Juan Miguel Valero (Universidad de Salamanca)*  
*María José Vega (Universitat Autònoma de Barcelona)*  
*Lara Vilà (Universitat de Girona)*

© *la SEMYR* & *el SEMYR*

© *los autores*

*Maquetación: Jásar proyectos editoriales*

*Impresión: Nueva Graficesa, S.L.*

*I.S.B.N.: 978-84-941708-3-6*

*Depósito legal: S. 383-2014*

---

## TABLA

---

*Presentación*

[17-18]

### PRIMERA PARTE PONENCIAS PLENARIAS

VICENÇ BELTRAN

*Estribillos, villancicos y glosas en la poesía tradicional: intertextualidades  
entre música y literatura*

[21-63]

ROGER CHARTIER

*La mano del autor. Archivos, edición y crítica literaria*

[65-81]

ANTONIO GARGANO

*Reescrituras garcilasianas*

[83-111]

MARÍA JESÚS LACARRA

*Las reescrituras de los cuentos medievales en la imprenta*

[113-149]

MARÍA DE LAS NIEVES MUÑIZ  
 Muñiz a descriptio puellae: *tradición y reescritura*  
 [151-189]

ROSA NAVARRO DURÁN  
 Curial e Güelfa, «*mélange de gothique et de renaissance*»  
 [191-225]

SEGUNDA PARTE  
 COMUNICACIONES

RAFAEL ALEMANY FERRER  
*Las reescrituras de un franciscano islamizado: Anselm Turmeda*  
 [229-242]

ANA PATRÍCIA R. ALHO  
*Sistema hidráulico Superior na arquitectura gótica em Barcelona. Casos de Estudo*  
 [243-256]

ÁLVARO ALONSO  
*Poesía pastoril entre Encina y Garcilaso*  
 [257-270]

PEDRO ÁLVAREZ-CIFUENTES  
*Sobre copia y reescritura: Las diferentes versiones de la Crónica do Imperador  
 Beliandro*  
 [271-284]

FILIPE ALVES MOREIRA  
*Tradición y reescritura: de la Crónica de Alfonso XI a la  
 Crónica de Afonso IV*  
 [285-297]



JOSÉ ARAGÜÉS ALDAZ

*Los discípulos de Santiago: tradiciones, equívocos, fabulaciones (II)*  
[299-311]

CARMEN BENÍTEZ GUERRERO

*La transmisión de la Crónica de Fernando IV: estado de la cuestión e hipótesis de trabajo*  
[313-325]

ALFONSO BOIX JOVANÍ

*La aventura del toro en Peribáñez, ¿un ritual iniciático?*  
[327-339]

EVA BELÉN CARRO CARBAJAL

*La Glosa peregrina de Luis de Aranda: tradición, intertextualidad y reescritura*  
[341-358]

MARÍA CASAS DEL ÁLAMO

*Viola Animae: itinerario y particularidades tipográficas de una edición pinciana del siglo XVI*  
[359-368]

MARTÍN JOSÉ CIORDIA

*Letras y humanidades en textos de Poggio Bracciolini*  
[369-380]

ANTONIO CONTRERAS MARTÍN

*La versión catalana del Decameron (1429): algunas consideraciones sobre el jardín*  
[381-393]

ISABEL CORREIA

*La corte, la clausura y la buena caballería: del Lancelot en prose al Palmeirim de Inglaterra*  
[395-407]

CECILIA A. CORTÉS ORTIZ

*El catálogo de sermones impresos novohispanos del siglo XVII de la  
Biblioteca Nacional de México*

[409-424]

MARÍA DEL PILAR COUCEIRO

*El paso del trasmundo en los Sonetos de Gutierre de Cetina*

[425-440]

FRANCISCO CROSAS

*Tradición y originalidad en la Historia de Troya de Ginés Pérez de Hita*

[441-448]

MARÍA DÍEZ YÁÑEZ

*Las virtudes de la liberalidad, magnificencia y magnanimidad en la tradición  
aristotélica en España a través de las traducciones al castellano del De Regimine  
Principum de Egidio Romano*

[449-466]

CESC ESTEVE

*Reescriure i popularitzar la història al Renaixement. Les traduccions de Claude de  
Seysel*

[467-478]

EDUARDO FERNÁNDEZ COUCEIRO

*La recepción del Humanismo en Bohemia a través de los prólogos y las dedicatorias*

[479-492]

NATALIA FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

*La reescritura hagiográfica de motivos folclóricos: sobre el trasfondo edípico de la  
leyenda de San Julian el Hospitalario en las versiones castellanas*

[493-509]

MANUEL FERREIRO

*Apostilas ao texto da cantiga Don Beeito, ome duro [B 1464, V 1074]  
de Joan Airas de Santiago*

[511-527]

LEONARDO FUNES

*Letras castellanas en tiempos de Fernando IV: esbozo de una historia literaria*

[529-542]

LUIS GALVÁN

*Ars longa, uita breuis: tiempo, retórica y política*

[543-557]

FOLKE GERNERT

*La textualización del saber quiromántico: la lectura de la mano en Lope de Vega*

[559-575]

LUCÍA GÓMEZ FARIÑA

*Atlas: la reescritura de un mito a través de los siglos*

[577-590]

ALEJANDRO HIGASHI

*Pautas prosódicas de la variante editorial en la transmisión del  
Cancionero de Romances*

[591-605]

JOSÉ HIGUERA

*La reescritura de la «philosophiam supernaturalem» en las ediciones lulianas de  
Lefèvre d'Étaples: phantasia, ciencia y contemplación*

[607-621]

PABLO JUSTEL VICENTE

*El motivo de la despedida en la épica medieval castellana*

[623-637]

IOANNIS KIORIDIS

*Hermano reconoce a hermana: variantes del motivo en el romancero  
y las baladas tradicionales griegas*

[639-653]

EVA LARA ALBEROLA

*¿Los delirios de una moribunda...? La conformación definitiva de la hechicera  
celestinesca en el Testamento de Celestina, de Cristóbal Bravo*

[655-668]

ANA SOFIA LARANJINHA

*A matéria de Bretanha na Istoría de las bienandanças e fortunas de  
Lope García de Salazar: modalidades e estratégias de reescrita*

[669-682]

MARCELA LONDOÑO

*La condena de la oración supersticiosa en el siglo XVI.  
El ejemplo de San Cipriano*

[683-694]

ANA M<sup>a</sup> MALDONADO CUNS

*«Puesto ya el pie en el estribo» como excusa para López Maldonado et alii*

[695-711]

CLARA MARÍAS MARTÍNEZ

*La vida cotidiana en las epístolas poéticas del Renacimiento:  
tradición clásica y reescritura autobiográfica*

[713-730]

LLÚCIA MARTÍN PASCUAL

*Lecturas divergentes y correcciones de copistas en los manuscritos F y N  
de las poesías de Ausiàs March*

[731-747]

NURIA MARTÍNEZ DE CASTILLA MUÑOZ  
*«Hacer libros no tiene fin». Los moriscos y su patrimonio manuscrito*  
[749-758]

MARÍA DEL ROSARIO MARTÍNEZ NAVARRO  
*Reescritura anticortesana de la tradición bíblica y romancística  
en Cristóbal de Castillejo*  
[759-776]

MARTA MATERNI  
*Reescritura y tradición sapiencial de un Speculum principis en cuaderna vía:  
los castigos de Aristóteles en el Libro de Alexandre (cc. 51-84)*  
[777-785]

LAURA MIER PÉREZ  
*Adulterio y comicidad en el teatro renacentista*  
[787-801]

RUTH MIGUEL FRANCO  
*El tratamiento de las citas en la parte gramatical del Catholicon de Juan Balbi*  
[803-816]

JOSÉ LUIS MONTIEL DOMÍNGUEZ  
*La impronta leonesa de la Crónica de veinte reyes*  
[817-830]

ISABEL MUGURUZA ROCA  
*De alegorías y maravillas: reescritura, intertextualidad y auto-plagio  
en la obra de Antonio de Torquemada*  
[831-843]

SIMONA MUNARI  
*Vari gradi di riscrittura nei Colloqui di Erasmo*  
[845-858]

IVETA NAKLÁDALOVÁ

*El árbol del conocimiento: la reescritura de los topoi gnoseológicos en la obra de Juan Amos Comenio*

[859-872]

JOSÉ LUIS OCASAR

*La atribución del Lazarillo a Arce de Otálora. Una perspectiva geneticista sobre los problemas de autoría*

[873-888]

ALICIA OIFFER-BOMSEL

*Fray Luis de Granada, traductor del Contemptus Mundi de Tomás de Kempis: de la noción de translatio a la reelaboración conceptual en la obra del humanista granadino*

[889-903]

GEORGINA OLIVETTO

*«Si quid deterius a me perscriptum est, emendationis tuae baculo castigues».  
Cartagena, Decembrio y la República de Platón*

[905-917]

MARÍA DEL PILAR PUIG-MARES

*Pues de ti solo es mandar (figuras reales en autos del siglo XVI)*

[919-934]

JOSÉ ANTONIO RAMOS ARTEAGA

*Entradas teatrales en el contexto colonial: reinventiones sobre el modelo medieval*

[935-945]

ROSA MARÍA RODRÍGUEZ PORTO

*De tradiciones y traiciones: Alfonso X en los libros iluminados para los reyes de Castilla (1284-1369)*

[947-962]

AMARANTA SAGUAR GARCÍA

*Los libros sapienciales y Celestina: el caso paradigmático de Eclesiástico*  
[963-975]

SARA SÁNCHEZ BELLIDO

*Inversión de tópicos en un diálogo renacentista: los Coloquios*  
*de Baltasar de Collazos*  
[977-989]

PAULO SILVA PEREIRA

*El Libro de Job y la cultura portuguesa de la Edad Media al Renacimiento:*  
*traducción, tradición y transgresión*  
[991-1006]

MARIANA SVERLIJ

*La razón y el absurdo: diálogos con la antigüedad en la obra de*  
*Leon Battista Alberti*  
[1007-1017]

JUAN MIGUEL VALERO MORENO

*Denis de Rougemont: La invención del amor*  
[1019-1045]

BLANCA VIZÁN RICO

*La influencia de Savonarola en la «Devota exposición del Salmo Miserere mei*  
*Deus» de Jorge de Montemayor*  
[1047-1062]

*Índice onomástico*

[1063-1089]





SEGUNDA PARTE  
COMUNICACIONES



---

LA REESCRITURA HAGIOGRÁFICA  
DE MOTIVOS FOLCLÓRICOS:  
SOBRE EL TRASFONDO EDÍPICO DE LA LEYENDA  
DE SAN JULIAN EL HOSPITALARIO  
EN LAS VERSIONES CASTELLANAS

NATALIA FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ  
Universität Bern

ANTES DE LA HAGIOGRAFÍA

EN LAS PRIMERAS PÁGINAS de su clásico estudio sobre las leyendas hagiográficas, Hippolite Delehaye puso de manifiesto la interconexión de los ejes sobre los que gira la composición de las vidas de santos: «In order to be strictly hagiographic, the document should be of a religious character and should aim at edification. (...) It may assume any literary form suitable to the glorification of the saints, from an official record adapted to the use of the faithful, to a poetical composition of the most exuberant character wholly detached from reality»<sup>1</sup>. En los relatos hagiográficos, finalidad edificante, apoteosis del santo y literatura se entrelazaron sin excluirse. Se trataba, sobre todo, de glorificar al protagonista pulsando los resortes de la *admiratio* y, para eso, podía aprovecharse de forma bien eficaz la emoción suscitada por la poesía. A propósito de esta conexión matiza Fernando Baños: «Podemos convenir entonces

1. Delehaye (1907: 2).

en que los textos hagiográficos más literarios entre los que compendian los santorales serán aquellos en los que se acumulan componentes que despierten eficazmente la imaginación y activen la conciencia»<sup>2</sup>.

Que la hagiografía tiene mucho de literatura ya lo demostraron, por caminos distintos, el propio Fernando Baños y Ángel Gómez Moreno<sup>3</sup>. Por un lado, las vidas de santos, se emparentaban con otras formas narrativas<sup>4</sup>. Por otro, los motivos típicamente hagiográficos podían filtrarse hacia los demás géneros literarios convirtiendo la vida del santo en una clave interpretativa *per se*<sup>5</sup>. Pero más allá de estas evidencias, surge una pregunta tal vez imposible de responder: ¿esos *componentes que despiertan la imaginación y activan la conciencia* son siempre los mismos en todo tiempo y lugar? Evidentemente, para el receptor medieval, la reflexión sobre la literariedad de la hagiografía carecía por completo de sentido. Lo único que contaba era la emoción, y esta emoción –no solo estética– procedía de unos componentes que hoy llamamos literarios o poéticos pero que están enraizados, muchas veces, en el sustrato sociocultural y antropológico de todo un pueblo. Antes de que el relato se fije como tal y se someta a la intención literaria –consciente o no– de algún hagiógrafo, tiene lugar un proceso, de límites inextricables, que va configurando el armazón de la leyenda, según el término de Claude Bremond, ese paradigma invariable sobre el que se modulan las sucesivas versiones. Fue de nuevo Delehaye quien apeló a la noción de folclore: «The comparative study of folk-lore has revealed the fact that the same stories recur among all races and in all countries, that they can all be traced back to a limited number of identical themes, and that they have spread themselves over the world from a common stock»<sup>6</sup>. Y es que muchos de los elementos que se reconocen hoy como literarios en las vidas de santos tienen una base folclórica compartida con otras formas narrativas populares, bien de orientación teogónica, como los mitos; bien emparentadas con costumbres ancestrales, como los cuentos maravillosos. Así, el aislamiento del santo penitente converge con el alejamiento del héroe en algo que tiene mucho

2. Baños (2009: 535).

3. Baños (1989, 2003) y Gómez Moreno (2008).

4. Baños (1989 y 2003).

5. Gómez Moreno (2008).

6. Delehaye (1907: 26).

de rito iniciático; las tentaciones diabólicas se parecen en su forma a los engaños de los oponentes; hay animales que hablan, objetos mágicos, lugares encantados... Y, sobre todo ello, un protagonista que está más allá de lo humano sin llegar a lo divino.

### LA PERVIVENCIA DE EDIPO

«En el folklore la trama de Edipo es conocida bajo forma de cuento, leyenda, canción épica, canto lírico y libro popular. Además, en la literatura de carácter semi-folclórico es conocido en forma de tragedia, drama, poema, novela. Es conocido de todos los pueblos europeos, y también en África (zulúes) y entre los mongoles»<sup>7</sup>. Parricidio e incesto involuntarios están en la base de una trama que, como advierte Propp y reiteran otros estudiosos más recientes como Edmunds o Bettini y Guidorizzi<sup>8</sup>, ha formado parte del acervo cultural europeo desde tiempos remotos hasta hoy. El primer testimonio que conocemos de la materia edípica procede del Canto XI de la *Odisea*, coincidiendo, significativamente, con el *descensus ad inferos* del protagonista:

También vi a la madre de Edipo, la hermosa Epicasta, la que cometió una acción descomedida, por ignorancia de su mente, al casarse con su hijo, quien, después de dar muerte a su padre, se casó con ella (los dioses han divulgado esto rápidamente entre los hombres). Entonces reinaba él sobre los cadmeos sufriendo dolores por la funesta decisión de los dioses en la muy deseable Tebas, pero ella había descendido al Hades, el de puertas poderosamente trabadas, después de atar una alta sogá al techo de su elevado palacio, poseída de su furor. Y dejó a Edipo numerosos dolores para el futuro, cuantos llevan a cumplimiento las Erinias de una madre (XI, 271-280).

Y la más célebre recreación del mito, que se revelaría como una de las grandes obras maestras de la literatura universal, fue la que llevó a cabo Sófocles en el siglo v a.C. De su lectura del mito edípico, como de las de

7. Propp (1980: 91).

8. Sobre las versiones de Edipo, vid. el capítulo «Edipo en el tiempo», en Bettini y Guidorizzi (2008: 183-193).

todos los autores que se ocuparían después de la misma materia, podemos extraer el armazón legendario, la base sobre la que girarán, con más o menos fidelidad, las versiones posteriores:

1. Layo, rey de Tebas, recibe la predicción de que morirá a manos de su hijo.
2. Cuando nace el niño, le perfora los pies y lo abandona en el monte.
3. El niño es recogido por un pastor, Pólipo, y lo cría como si fuera su hijo.
4. El joven Edipo, intrigado por su origen, pregunta al oráculo de Apolo, que le avisa de que matará a su padre y tomará por esposa a su madre.
5. Edipo se aleja de la casa paterna para evitar que se cumpla la profecía.
6. En una encrucijada se encuentra con unos hombres, discuten y los mata. Uno de ellos es su padre.
7. Llega a Tebas y, tras liberar a la ciudad de la maldición de la esfinge, desposa a la viuda del rey, Yocasta, su madre.
8. Deseoso de conocer la identidad del asesino del rey, termina conociendo su propia desgracia.
9. Yocasta se suicida y Edipo se ciega.
10. Edipo se va de Tebas para hacer penitencia hasta su muerte.

Y, gobernándolo todo, el peso inexorable del hado. Antes de que, llegado el Renacimiento, se recuperase y conociese en profundidad el patrimonio literario griego, y la recreación trágica sofocleana terminara eclipsando al mito mismo, la esencia de Edipo sobrevivió básicamente en esa dimensión folklórico-legendaria: «El Edipo medieval es sobre todo un Edipo folclórico, ligado a versiones orales de la historia del niño incestuoso, que en la Edad Media cambia de nombre y se convierte según la ocasión en Gregorio Magno, Judas Iscariote, Andrés Cretense y en muchos tantos otros»<sup>9</sup>. *Muchos tantos otros* que Vladimir Propp redujo a cuatro arquetipos fundamentales en los que, según él, «se encuentra casi todo el material europeo»<sup>10</sup>: Andrés de Creta, Judas, Gregorio y Albano. Todos

9. Bettini y Guidorizzi (2004: 185).

10. Propp (1980: 92).

ellos, como Edipo, fueron incestuosos; y Andrés y Judas, también como Edipo, cometieron parricidio. Recientemente, Juan José Prat, en un artículo sobre esos dos temas axiales de la materia edípica, distinguió cuatro tipos básicos entre los que tenía en cuenta una posibilidad que no había contemplado Propp<sup>11</sup>:

Tipo  $\alpha$ : Parricida e incestuoso con apoteosis.

Tipo  $\beta$ : Parricida con apoteosis.

Tipo  $\gamma$ : Incestuoso con apoteosis.

Tipo  $\delta$ : Parricida e incestuoso sin apoteosis.

Los cuatro arquetipos proppianos se corresponden con los tipos  $\alpha$  (Andrés de Creta),  $\gamma$  (Gregorio y Albano) y  $\delta$  (Judas), pero no aparecía en la clasificación del crítico ruso ningún representante del tipo  $\beta$ , esto es, el parricida no incestuoso. Tampoco lo tiene en cuenta Lowell Edmunds en un estudio ya clásico sobre las recreaciones de la leyenda<sup>12</sup>. Pues bien: es justamente aquí donde debemos situar a San Julián el Hospitalario de la hagiografía. El hecho de que en la vida de San Julián no tenga cabida la trama incestuosa –uno de los ejes indiscutibles del sustrato edípico– lo aleja *a priori* de las recreaciones más emblemáticas. Según el análisis folclórico-antropológico de Propp, el incesto de Edipo terminaba siendo una consecuencia del parricidio-regicidio y un testimonio de la tensión entre dos formas históricas de transmisión del poder: «La princesa ha perdido su vieja función de transmisión de poder. La ha perdido también aquí. La ha perdido porque en el horizonte histórico ha aparecido el *hijo*, venido a relevar al suegro. El *hijo* está aquí también. Es Edipo, hijo de Layo, y si para el nuevo sistema es hijo, para el viejo es novio. Es a la vez hijo y novio. Con la pérdida de la función de transmisión de poder por parte de la hija del rey, esta pasa en el folklore a la *viuda* del rey. Edipo contrae matrimonio con su madre»<sup>13</sup>. No serían por tanto dos motivos temáticos aislados y separables, sino que parricidio e incesto formarían una secuencia unitaria. De ahí que, de acuerdo con la metodología proppiana, un parricida no incestuoso no pudiera considerarse heredero directo de la leyenda de Edipo. Y, sin embargo, no creo que podamos negar que,

11. Prat (2006).

12. Edmunds (1996).

13. Propp (1980: 131).

bajo los episodios más esencialmente literarios –tal como los definíamos con Fernando Baños arriba– de la leyenda del Hospitalario lata un sustrato enraizado en algunos componentes clave de la materia edípica; un trasfondo sometido ya a las profundas modificaciones exigidas por una nueva época, una nueva mentalidad y, en definitiva, un género con una finalidad precisa como serán las vidas de santos.

#### LA CRISTIANIZACIÓN DE EDIPO

En la edición académica de *El animal profeta*, de Lope de Vega, que dramatiza la vida de San Julián, Menéndez Pelayo afirma categóricamente: «esta leyenda, que en el fondo es la de Edipo cristianizada, no disimula su origen fatalista»<sup>14</sup>. Y Delehaye: «The story of Oedipus in all its gloomy horror has been applied to others besides St. Gregory. Attributed in turn to St. Albanus, an imaginary personage, to St. Julian the Hospitaller, to a St. Ursius and to others, it was widely read throughout the Middle Ages as the biography of a saint»<sup>15</sup>. Hay que tener en cuenta que, cuando hablamos de cristianización de la leyenda edípica, no podemos referirnos a un camino unidireccional ni a una mera reconversión, sino a una operación compleja que arroja soluciones diversas. Y, además, en ese mismo proceso de cristianización podían interferir otras modelaciones edípicas no necesariamente cristianizadas. Pero lo que parece evidente es que, si nos alejamos de la metodología de proyección histórica de Propp y abordamos el análisis de las leyendas desde presupuestos estético-literarios, la analogía entre Edipo y Julián se revela más diáfana. Delehaye nos da la clave: «It is not the religious element which is responsible in these cases, it is the stream of literary activity carrying along with it the debris of earlier ages»<sup>16</sup>. La literariedad de la leyenda de San Julián no le pasa desapercibida a Menéndez Pelayo cuando la califica como «una de las más poéticas de la hagiografía cristiana, y una también de las más populares»<sup>17</sup>. Y, desde

14. Menéndez Pelayo (1964: LXXXVI).

15. Delehaye (1907: 63).

16. Delehaye (1907: 187).

17. Menéndez Pelayo (1964: LXXXVIII).



luego, algo debía tener la vida del Hospitalario para inspirar a escritores como Boccaccio, Lope de Vega e, incluso, Flaubert<sup>18</sup>.

Es significativo que la vida de nuestro San Julián, bien testimoniada en los *flores sanctorum* medievales como veremos enseguida, desapareciera de la hagiografía oficial posterior al Concilio de Trento: Villegas y Ribadeneira ni siquiera lo incluyen en su colección de santos extravagantes. El prurito historicista, al menos de palabra, que se impuso en ese momento chocaba sin duda con una vida que se difuminaba en la nebulosa de la leyenda. En los *Acta Sanctorum* del 29 de enero, los bolandistas dejan claras sus limitaciones:

Cuias fuerit, ubi et quando vixerit ait ignorari; (...) De natali eius solo, aetate, paricidii aut poenitentiae loco, nihil nobis vel coniectare fas ducimus, cum in nullam partem argumenta occurrant.

Unas incertidumbres históricas que en nada menoscabaron la difusión y popularidad de la vida del santo: Jacobo de Vorágine la recogió en su *Legenda Aurea*<sup>19</sup>, se incluyó en los *Gesta Romanorum*, en el *Speculum* de Vicente de Beauvais, en la *Historia de los santos catalanes* de Antonio Vicente Domenech, y la narró también San Antonino de Florencia, versión que siguen los bolandistas. En la hagiografía castellana, deudora directa de la *Legenda Aurea*, se mantuvo la leyenda del Hospitalario en la mayor parte de los *flores sanctorum*: dentro de la compilación A, aparece en el manuscrito 12688 de la Biblioteca Nacional y en el escurialense h-II-22; en cuanto a B, se incluye en los escurialenses h-I-14 y m-II-6; en el manuscrito 15001 de la Fundación Lázaro Galdiano; en los manuscritos 8 y 9 de la Biblioteca Menéndez Pelayo y en el incunable X/F.59 de la Library of Congress<sup>20</sup>. En todas estas versiones castellanas, por influencia de Vorágine, se matizan los dos rasgos que singularizan al Hospitalario dentro de la abultada nómina de santos homónimos:

18. La leyenda del Hospitalario se incluye en la segunda novela del día segundo del Decamerón. Y Flaubert le dedicó un relato al santo en *La Légende de St. Julien l'Hospitalier*.

19. En el capítulo XXX.

20. Los datos concretos están extraídos de la tesis de Vanesa Hernández Amez (2006), accesible en línea. Además de las versiones hagiográficas, Bonifacio Echegaray (1951) testimonia la pervivencia de la leyenda en forma de romances populares.

A este sa[n]t Julia[n] ruega[n] los q[ue] anda[n] camino q[ue] los dé buen ostal porq[ue] él recibió a Jh[esu] Ch[risto] en su casa. Mas v[er] daderame[n]te es el otro sa[n]t Julia[n] q[ue] mató a su padre e a su madre no[n] lo sabie[n]do<sup>21</sup> (46rb).

Parricida inconsciente y protector de caminantes: esas son las dos notas que caracterizan a nuestro San Julián y que reflejan, por sí mismas, el choque dramático entre el pecado y la virtud tan fecundo en la hagiografía cristiana. Es justamente la secuencia arrepentimiento-santidad lo que, en última instancia, le define e integra en el paradigma hagiográfico. Lo que definía a Edipo, en cambio, era la correlación trágica parricidio-incesto, cuyo valor trascendente haría explícito Sófocles en los versos finales de su *Edipo Rey*:

¡Oh habitantes de mi patria Tebas! Mirad: ese es Edipo, que resolvió aquellos famosos enigmas y fue hombre de grandísimo poder, cuya fortuna, ¿qué ciudadano no miraba con envidia? ¡En qué mar embravecida de horrendas desgracias ha caído! De suerte que, cuando se es mortal, se debe mirar y observar el postrer día y no juzgar a nadie feliz hasta que no haya franqueado el límite de su vida sin haber sufrido cosa dolorosa alguna.

Es cierto que la vida de Edipo también termina en apoteosis, como dramatiza el propio Sófocles en *Edipo en Colono*, pero, aunque exista cierto tipo de redención, no podía darse por razones obvias ese proceso de ascenso moral y espiritual que supone la santidad. Esta diferencia esencial entre ambas trayectorias, que responde a dos cosmovisiones profundamente distintas, determinará la significación de los motivos temáticos, incluso de aquellos que se repiten en ambas tramas: he aquí la clave de esa *cristianización* a la que se refería Menéndez Pelayo.

Desde el punto de vista temático —que es el que nos interesa aquí— no hemos localizado variantes significativas entre unas versiones y otras. El armazón legendario se articula en una serie de hitos común a todas ellas:

1. San Julián, de caza, persigue a un ciervo que, súbitamente, le mira y le habla diciéndole que matará a su padre y a su madre.

21. Citamos por el incunable X/F.59, accesible en línea y editado por Marcos Cortés Guadarrama (2011).

2. Para evitar que se cumpla la terrible profecía, Julián abandona el hogar paterno y entra a servir a un príncipe.
3. En premio a su eficiencia, el príncipe le entrega por esposa a una viuda noble.
4. Angustiados, los padres de Julián habían ido a buscarle y llegan al castillo donde él vive con su esposa.
5. La esposa de Julián reconoce a los padres y, como Julián está ausente, los acomoda en su propio lecho antes de salir para la iglesia.
6. Julián regresa a casa y, al entrar en su dormitorio, y ver a dos personas cree que es su mujer cometiendo adulterio. Loco de celos, mata a los dos con su espada.
7. Al salir de casa, se encuentra con su mujer que regresa de la iglesia. Él pregunta atónito quiénes son los que duermen en su lecho y ella le dice que son sus padres.
8. Loco de dolor, Julián comprende que se ha cumplido la profecía y se dispone a hacer penitencia, pero su mujer lo acompaña.
9. Ambos dedican su vida a ayudar a los peregrinos a cruzar el río.
10. En una ocasión recibe la visita de un enfermo que le pide ayuda. Finalmente, resulta ser un ángel enviado de Dios que le confirma el perdón.
11. Julián y su esposa mueren en olor de santidad.

El trasfondo edípico se percibe a simple vista: la profecía, la huida de la casa paterna, el parricidio inconsciente y el segundo alejamiento una vez descubierto el crimen. Pero es evidente que no podemos limitar nuestro análisis a la coincidencia de motivos. A propósito de la leyenda de Judas observa Caro Baroja: «No es el tema, considerado libremente, el que importa; es la idea general en primer término; la posición de las distintas sociedades ante el parricidio y el incesto. Los dos crímenes aparecen unidos por un nexo misterioso en la leyenda de Edipo. Allí, también, el curso de los hechos nos pone ante la cuestión del hado, de las creencias fatalistas, tan ilustradas por ejemplos religiosos de diverso origen, por el folklore y la literatura. Entre Edipo y su destino y Judas y el suyo hay ya

un abismo aunque incesto y parricidio graviten sobre la vida de los dos»<sup>22</sup>. Si entre Edipo y una leyenda de filiación indiscutiblemente edípica como la de Judas *hay un abismo*, este se revela aún más abrupto en el caso de Julián<sup>23</sup>. Más allá de la evidente analogía, la cristianización hagiográfica opera una transformación profunda perceptible en una doble dimensión, estético-literaria y epistémica.

### LA PROFECÍA

Como sabemos, son dos las profecías que articulan la trayectoria de Edipo: la que recibe el padre antes de su nacimiento y motiva el abandono –«Llególe un día a Layo un oráculo -no diré del propio Febo, sino de sus sirvientes- de que habría de ser su destino el de morir a manos del hijo que naciera de él y de mí» (136)–; y la que recibe el propio Edipo:

Febo me despachó sin dignarse a responderme sobre lo que allí me había llevado, pero me anunció otras desgracias: que habría de unirme a mi madre, traer al mundo una descendencia cuya vista sería insoportable a los hombres y convertirme en el asesino del padre que me engendró (140).

En la leyenda de San Julián, se subsumen en una sola. Así arrancan los relatos de su vida:

Un día este sa[n] Juliá[n], mancebo muy fidalgo, andando a caça, come[n]çó de yr en pos de un cierbo, e tornose a el el cierbo e fablole: «¿Tú me sigues, q[ue] has de matar a tu padre e a tu madre?» (47ra).

Es cierto que ambos se alejan del arquetipo de los cuentos maravillosos en el hecho de que, como recuerda Propp, «lo habitual es que, en los cuentos, las profecías se hagan plenamente manifiestas en el momento del nacimiento del niño o incluso antes. Las conocen los padres, mientras quien las ignora es el niño»<sup>24</sup>. Pero, a diferencia de Edipo, la profecía que revela a Julián su futuro parricidio no está viciada por ninguna predicción

22. Caro Baroja (1969: 939).

23. De hecho recuerda Caro Baroja (1969) que Judas es la primera remodelación cristiana del mito edípico.

24. Propp (1980: 95).

anterior. Edipo había sido abandonado por sus padres para evitar que se cumpliera un crimen del que el propio Layo tenía noticia, pero nada de esto sucede con el futuro Hospitalario. Julián conoce a sus verdaderos progenitores, no hay abandono ni hogar adoptivo y ellos, los dos, son completamente ajenos a la terrible amenaza que se cierne sobre sus vidas. Mientras que Edipo partía de la ignorancia y se convertía en víctima de un destino inexorable, la profecía del ciervo sitúa a Julián en una posición privilegiada que deja intacto su libre albedrío. Pues, desde la más rigurosa ortodoxia cristiana, nadie negaba la compatibilidad de la revelación con la libertad individual.

Folclore y literatura, entrelazados, contribuyen a matizar aún más esta cuestión por medio del simbolismo. Julián recibe la profecía en un bosque y el encargado de revelársela es nada menos que un ciervo. El bosque es, tradicionalmente, enclave de acceso a ese *otro mundo* donde las coordenadas espaciotemporales quedan suspensas. Es cierto que Julián no había sido expulsado previamente del hogar paterno, pero él mismo, ya adulto, se aleja adentrándose en un más allá en el que solo él -y no sus padres- tiene cabida: «El monte o el bosque ponen en contacto a quien entra con un espacio en el que los límites entre fieras, ninfas, árboles, seres divinos y hombres parecen confundirse, al contrario que cuando sucede en la ciudad donde los roles están claramente determinados»<sup>25</sup>. Sin saberlo -y aquí sí hay algo edípico- cierra un ciclo vital que se confirma, además, en el motivo de la caza, un vestigio indudable de los ritos de iniciación que, trasladados a un contexto hagiográfico, adquieren evidentemente una proyección espiritual. Resulta esclarecedor recordar aquí la leyenda de San Eustaquio, otro cazador:

E un día anda[n]do a caça salió una grey de ciervos e[n]tre los q[ua]les vio uno mayor e más fermoso que todos los otros. E partiéndose de la co[m]pañ[i]a de los ot[r]os, saltó en una ysla muy grande e los otros caballeros yendo en pos de los otros ciervos, Plácido enpeço a yr en pos deste q[ua]nto podía e esforçavase para pre[n]derlo e siguié[n]dole con toda su fuerça. El ciervo subió encima de una peña e allega[n]dose Plácido pensaba e revolvía en su coraçon cómo le podría pre[n]der. E pa[ra]ndo mientes al cielo vio entre sus cuernos una forma de cruz más clara q[ue] el sol e en ella la ymaje[n] de Jh[esu] Ch[rist]o e fablele

25. Bettini y Guidorizzi (2008: 77).

por la boca del ciervo asy como fablara otro tie[m]po por la boca del ¿? diziendo: «¡Oh, Plácido, ¿por qué me sigues?. Yo por amor de ty aparecite en esta bestia. Yo soy Jh[es]u Ch[rist]o a q[ui]en tú onras no me conociendo e las tus limosnas subieron ante mí e por eso vine acá q[ue] tú que caças este ciervo, caçarte he yo a ti» (236ra).

San Eustaquio, llamado Plácido antes de su conversión, recibe la llamada de Dios en una cacería y por boca de un ciervo. No hay algo tan explícito en la leyenda de Julián pero, desde luego, la coincidencia no puede ser fortuita; máxime tratándose de un animal cargado de connotaciones simbólico-religiosas. Juan Eduardo Cirlot recuerda la conexión del ciervo con la idea de la renovación y el renacimiento, así como su función arquetípica de mensajero de los dioses<sup>26</sup>. Cuando el símbolo se cristianiza, se convierte en emblema del mismo Cristo o en expresión del alma que busca a Dios<sup>27</sup>. La profecía del ciervo no deja de ser, en última instancia, una antesala de la renovación, del acceso a una nueva vida que, a través de un conocimiento que permanecía oculto, culminará en la santidad, aunque Julián aún no sea capaz de imaginárselo.

## EL CRIMEN

Edipo y Julián intentan que la profecía no se cumpla pero los dos terminan matando a sus padres sin saberlo. La analogía es lo suficientemente potente como para hablar, sí, de un sustrato edípico en la leyenda del santo. Pero, de nuevo, más allá de la coincidencia del motivo, emergen profundas disparidades. Tras su huida del hogar paterno, Edipo se encuentra con Layo en un cruce de caminos, discuten y le golpea hasta la muerte: inconscientemente, ambos se han ido acercando el uno al otro. Sin embargo, son los padres de Julián los que, incapaces de comprender la desaparición del hijo, van en su busca:

Su padre e su madre avie[n]do gra[n]d dolor de su fijo que así p[er]diera[n] fuéronse desterrar e buscar su fijo. De[n]de viniero[n] al castillo

26. Cirlot (1997: 135).

27. Recordemos, sin ir más lejos, la simbología del ciervo que emplea San Juan de la Cruz.

a do morava Julia[n] e a la sazón partiose dende Juliá[n] e recibiolos su muger (47ra).

La trama regia, que sustenta en última instancia el enfrentamiento Edipo-Layo, no tiene cabida alguna en la vida del futuro santo. No hay competencia entre Julián y su padre; lo único que hay es la incompreensión de los progenitores ante una circunstancia que, desde sus terrenales coordenadas de interpretación, se les escapa. Es significativo, a este respecto, que Julián esté ausente cuando ellos llegan al castillo. Lo que puede parecer una fatal casualidad se convierte, por un lado, en la condición necesaria para que se cumpla la profecía —pues Julián, a diferencia de Edipo, habría reconocido sin problemas a sus padres—; y, por otro, en un enlace poético con esa primera salida en la que, simbólicamente, había iniciado un camino renovador. Julián y sus padres están en dos mundos paralelos pero distintos; ellos constituyen un vínculo con esa vida que él estaba dejando atrás: de ahí que ya no puedan coincidir. El parricidio tiene lugar precisamente porque no los ve y, por tanto, no puede reconocerlos:

Entendió que eran padre y madre de su marido que por aventura muchas vezes se lo oyera decir e recibiolos muy bien por amor de su marido e dioles el su lecho e ella fuese a otro, e de grand mañana fuese para la iglesia. Ahevos la mañana venida entró Julián en su casa e a su cámara para despertar a su muger e fallando ay dos que dormían en uno, cuidando que era su muger e alguno otro, callando matolos amos (47rb).

Y esta confusión se inserta en una trama de honor conyugal que viene a sustituir, en cierto modo, al incesto edípico. El parricidio está enmarcado en un contexto extraño en el que los roles se intercambian de forma casi antinatural: no deja de resultar chocante que los padres de Julián ocupen el lecho conyugal de su hijo y sea la esposa legítima la que se desplaza a otro aposento. Es esta alteración del orden natural lo que lleva al crimen —y no a la inversa, como en Edipo, en el que todo formaba parte de una irritante casualidad—. Tal vez por eso, el crimen de Julián tiene unos visos de legitimidad que no tenía el de Edipo:

Cuando llegué caminando, cerca de este triple camino, me salieron al encuentro un heraldo y un hombre sentado en un carro tirado por caballos, cual el que tú dices. El guía y el propio anciano me empujaron violentamente fuera de la calzada, y yo, en un pronto de ira, golpeé a quien me había apartado, al cochero. Mas, como me viera el anciano

desde el carro, aguardando a que pasara a su lado, me dio en plena cabeza con el doble agujón. Y, ciertamente, no llevó proporcional castigo, pues, recibiendo al punto un bastonazo de esta mano, cayó de espaldas fuera del carro y rodó a tierra (140).

A propósito del asesinato de Layo observan Bettini y Guidorizzi: «La elección de este arma [el bastón] en el mito edípico no parece pues casual, sino que contribuye igualmente a connotar el tema de la marginalidad, del combate ajeno a cualquier ley civil que se desarrolla, de hecho, entre padre e hijo en el espacio extraciudadano en el que se encuentran»<sup>28</sup>. No hay marginalidad en el caso de Julián: el crimen se produce en su misma alcoba, un espacio –real y simbólico– al que sus padres no deberían haber tenido acceso; y la motivación primaria no es algo tan animal como la ira gratuita, sino la defensa del propio honor. En consonancia, el arma homicida no es el rudimentario bastón edípico sino la noble espada<sup>29</sup>, símbolo de la ley civil frente a la pura violencia.

Más allá de estas diferencias, ambos parricidios, el de Edipo y el de Julián, suponen un hito renovador, algo que entronca con las cosmogonías míticas, como recuerdan Bettini y Guidorizzi: «En los mitos de sucesión divina, la eliminación del padre determina una reestructuración del cosmos: nada puede ser como antes, los nuevos dioses que toman el poder imponen un orden distinto del antiguo. Tras el parricidio, todo debe comenzar de nuevo, ya que eso determina una especie de año cero: Crono inaugura su dominio del mundo tras haber castrado a Urano»<sup>30</sup>. Y es a ese nuevo comienzo a donde tendía, desde el principio, la vida de San Julián.

#### LA APOTEOSIS

El futuro santo es el elegido para iniciar un camino renovador que arranca con el abandono de los padres. La expresión más intensa de ese renacimiento interior es la penitencia, que se plantea no como un autocastigo, como la de Edipo, sino como una vía para obtener el perdón: «Por ende mi

28. Bettini y Guidorizzi (2008: 128).

29. Se especifica que el arma homicida es una espada en las versiones latinas y en una única versión castellana, la incluida en el manuscrito h-III-22.

30. Bettini y Guidorizzi (2008: 133).



señora amiga e mi dulce amor no folgaré de aquí adelante fasta que sepa si me perdonará Dios este pecado» (47rb). La vida de Julián culmina con la muerte en santidad del protagonista: en consonancia con el paradigma hagiográfico, toda la trama tiende irónicamente hacia esa apoteosis final. Porque el camino hacia la santidad no deja de ser una renovación profunda y un abandono de la vida anterior en nombre de ideales más altos.

Desde el punto de vista estructural, la leyenda se articula siguiendo un diseño circular construido por medio de la poesía: la correspondencia irónica entre las diversas fases del relato no es, desde luego, literal sino que se consigue mediante sutiles enlaces simbólicos que funcionan casi a modo de *contrafacta*: para hacer penitencia, Julián y su mujer se instalan en la ribera de un río, otro enclave emblemático –como el bosque– de acceso al otro mundo. Pero aún es más llamativa la circunstancia en la que se produce la revelación apoteósica del perdón, pues se convierte en una prolongación simétrica de la escena del parricidio: un leproso llega a la cabaña de San Julián y este, para calmar su frío, le cede su propia cama. En su lecho yacen los padres, vínculo con la vida pasada, a los que asesina; y en su lecho yace el ángel que le revela el perdón y, en fin, la culminación de su camino hacia la santidad. El padre terrenal es sustituido por el Padre celestial en una solución netamente cristiana que, desde luego, no podíamos encontrar en la base edípica.

## CONCLUSIONES

La vida de Julián el Hospitalario es una de esas vidas de santos cargadas de literariedad: sucesos maravillosos, crímenes horrendos y una dosis de intriga casi dramática –y desde luego aprovechable desde los cauces del drama– han fascinado a lectores y artistas durante siglos. De alguna manera, apela a esos resortes emocionales que, desde siempre, han estado en la base de las pasiones más netamente humanas. Y es que la literariedad de la leyenda de San Julián se gesta en una base folclórica que tiene mucho que ver con la materia edípica; un trasfondo remodelado, eso sí, según las exigencias de la nueva cosmovisión cristiana. Ese proceso de reescritura, al enmarcarse en unas circunstancias comunicativas radicalmente distintas a las que vieron nacer el sustrato folclórico originario, configura un artefacto textual absolutamente nuevo en el que no solo se modifican algunos moti-

vos aislados, sino el contexto global que da sentido a la leyenda toda. Ya alertó Julio Caro Baroja de los riesgos de un análisis centrado meramente en esa coincidencia temática: «Tomemos el «Motif-Index», como lo que es, como un mero índice auxiliar. Busquemos el interés dominante en cada una de las épocas y ámbitos al referirse a ciertas ideas y narraciones estereotipadas»<sup>31</sup>. Sin negar que, en el proceso de gestación de la leyenda hagiográfica, participasen componentes folclóricos presentes en formas remotas de la tradición oral, no parece posible suponer un trasvase limpio: más allá de la coincidencia superficial hay que valorar las diferencias de contexto y finalidad para comprobar que un mismo motivo podía terminar asumiendo sentidos no solo distintos sino, incluso, opuestos. Esto es lo que sucede con Edipo y San Julián: la *cristianización* no es algo tan simple como parecía desprenderse de la observación pelayiana, sino que se activan nuevos parámetros de interpretación que convierten la *Vida de San Julián* en algo lo suficientemente distinto como para no poder hablar de una filiación directa, sino de un trasfondo compartido.

31. Caro Baroja (1969: 941).

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Baños Vallejo, Fernando, *Tipología de doce vidas de santos individuales*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1989.
- , *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003.
- , «El *Flos sanctorum* medieval para lectores de hoy», *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, ed. de Jesús Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, 261-272.
- Bettini, Maurizio & Giulio Guidorizzi, *El mito de Edipo: imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*, Madrid, Akal, 2008.
- Caro Baroja, Julio, «La leyenda de San Teodosio de Goñi», accesible en línea <[www.navarra.es/appsect/bnd/GN\\_Ficheros\\_PDF\\_Binadi.aspx?](http://www.navarra.es/appsect/bnd/GN_Ficheros_PDF_Binadi.aspx?)>, consultado el 29 de septiembre de 2012.
- Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Madrid, Siruela, 1997.
- Cortés Guadarrama, Marcos (ed.), *El Flos Sanctorum con sus etimologías. Edición y estudio*, Tesis doctoral publicada en CD por la Universidad de Oviedo, 2011. Accesible en línea en la página «Coordinación para la edición de la hagiografía castellana», dirigida por Fernando Baños Vallejo, <<http://www.unioviedo.es/CEHC/estudios.htm>>, consultada el 29 de septiembre de 2012.
- Delehaye, Hippolite, *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*, trad. V.M. Crawford, London, London, Wellesley College, 1907.
- Edmunds, Lowell, *Oedipus: the ancient legend and its later analogues*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996 (1ª ed. 1985).
- Echegaray, Bonifacio, «La leyenda de San Julián el Hospitalario en romances castellanos», *Bulletin Hispanique*, 53 (1951) 13-33.
- Gómez Moreno, Ángel, *Claves hagiográficas de la literatura española*, Iberoamericana-Madrid, Vervuert-Frankfurt, 2008.
- Hernández Amez, Vanesa, *Descripción y filiación de los Flores sanctorum medievales castellanos*, Tesis doctoral publicada en CD por la Universidad de Oviedo, 2008. Accesible en línea en la página «Coordinación para la edición de la hagiografía castellana», dirigida por Fernando Baños Vallejo, <<http://www.unioviedo.es/CEHC/estudios.htm>>, consultada el 29 de septiembre de 2012.
- Menéndez Pelayo, Marcelino, «Observaciones preliminares», *Obras de Lope de Vega IX. Comedias de vidas de santos*, Madrid, Atlas, 1964, LXXXV-LXXXVIII.
- Prat Ferrer, Juan José, «El parricida y el incestuoso involuntarios en el folklore occidental», *Revista de folklore*, 306 (2006) 183-199.
- Propp, Vladimir, *Edipo a la luz del folklore*, Madrid, Fundamentos, 1980.

