

DOCTA Y SABIA  
**ATENEIA**

Studia in honorem

LÍA SCHWARTZ



Edición al cuidado de:

SAGRARIO LÓPEZ POZA, NIEVES PENA SUEIRO, MARIANO DE LA CAMPA,  
ISABEL PÉREZ CUENCA, SUSAN BYRNE Y ALMUDENA VIDORRETA



DOCTA Y SABIA ATENEA  
Studia in honorem Lía Schwartz

Edición al cuidado de:  
Sagrario López Poza, Nieves Pena Sueiro, Mariano de la Campa,  
Isabel Pérez Cuenca, Susan Byrne y Almudena Vidorreta

A Coruña, 2019



Profesora Lía Schwartz



Sagrario López Poza, Nieves Pena Sueiro, Mariano de la Campa, Isabel Pérez Cuenca,  
Susan Byrne, Almudena Vidorreta (editores)

*Docta y sabia Atenea. Studia in honorem Lía Schwartz*

N.º de páginas: 832

17x24 cm.

Índice: pp. 7-10

ISBN: 978 8497497046

Depósito Legal: C 53-2019

CDU: 821.134.2(082.2)\*SCHWARTZ

IBIC: DS | 2ADS | DQ

Editan:

Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións

Instituto Universitario “La Corte en Europa” (IULCE), Universidad Autónoma de  
Madrid

Hispanic Seminary of Medieval Studies (HSMS), New York

Queen Sofía Spanish Institute, New York

Seminario Interdisciplinar para el estudio de la Literatura Áurea Española (SIELAE),  
Grupo Hispania, Universidade da Coruña

© Los autores

© De esta edición:

Servizo de Publicacións, Universidade da Coruña

Colección: Homenaxes n.º 14

Diseño de la cubierta: Paula Lupiáñez (Cirugía Gráfica. Madrid)

Interior: Juan de la Fuente

Impreso en Lugami Artes Gráficas, Betanzos (España)

Printed in Spain

# ÍNDICE

Presentación .....	11
Lía Schwartz .....	15
Bibliografía de Lía Schwartz .....	19

## Estudios en homenaje a la profesora Lía Schwartz

ANTONIO AZAUSTRE Notas sobre la filiación en la tradición manuscrita de <i>El alguacil endemoniado</i> .....	39
MERCEDES BLANCO Para una definición del gongorismo. El caso de Nueva España .....	69
JAVIER BLASCO «Salta Pan, Venus baila, Bacho entona»: el campo léxico de la música como vehículo del erotismo en la poesía de los Siglos de Oro .....	91
SUSAN BYRNE La armonía neoplatónica en «A Francisco de Salinas» de fray Luis de León .....	113
MARIANO DE LA CAMPA Poemas de Quevedo en impresos del siglo XVII: Los <i>Romances varios</i> .....	131
MANUEL ÁNGEL CANDELAS La poesía española en los manuscritos de la Biblioteca Nazionale di Napoli: noticias y textos .....	145
ANTONIO CARREÑO Lope de Vega: «Rompa ya el silencio el dolor en mí» .....	167
DONALD CRUICKSHANK Don Toribio Cuadradillos, «avestruz del amor», and <i>El lindo don Diego</i> (with a note on Quevedo) .....	185

MARÍA D'AGOSTINO Un juego de espejos deformantes. La «representación» del conde de Lemos entre Argensola y Cervantes .....	205
TREVOR J. DADSON «Yo no puedo salir del trabajo de parecer a los portugueses castellano y a los castellanos portugueses»: Diego de Silva y Mendoza y la poesía hispano- portuguesa de principios del siglo XVII .....	225
OTTAVIO DI CAMILLO Of Roasted Eggs and Other Issues in the <i>Celestina</i> .....	249
AURORA EGIDO Retórica y poética de los afectos en el soneto XIV de Garcilaso .....	265
SANTIAGO FERNÁNDEZ MOSQUERA El vicio de la virtud en <i>Los trabajos de Persiles y Sigismunda</i> .....	283
FLAVIA GHERARDI & PEDRO CÁTEDRA <i>El Discorso in difesa della poesia</i> de Gian Ambrogio Biffi en el ámbito de la poética italiana y española .....	299
ADRIÁN M. IZQUIERDO Paráfrasis y experimentación poética en el <i>Anacreón castellano</i> de Quevedo .....	315
HILAIRE KALLENDRORF Splitting Hairs or Finding Threads: The Labyrinth as Metaphor for Moral Dilemma in the <i>Comedia</i> .....	339
JOSÉ ENRIQUE LAPLANA La erudición en el <i>Para todos</i> de Juan Pérez de Montalbán .....	359
BEGOÑA LÓPEZ BUENO <i>El Ramillete de las Musas Castellanas</i> (Bibliothèque Mazarine, ms. 4047): un canon literario español en el siglo XVII francés. Primera parte .....	375
SAGRARIO LÓPEZ POZA « <i>Amoris vulnus idem sanat, qui fecit</i> ». Notas sobre la fortuna de un <i>topos</i> clásico .....	407
ISABEL LOZANO RENIEBLAS El <i>mal latín</i> del episodio de dos falsos cautivos del <i>Persiles</i> .....	433



ALISON MAGINN	
Rubén Darío's Final Chapter: Archer Milton Huntington and the Hispanic Society .....	445
MIGUEL MARTÍNEZ	
Góngora asiático. Notas sobre poesía filipina inédita del primer Barroco ....	473
JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN	
Isabel Clara Eugenia, ¿una infanta castellana? .....	491
CLAYTON McCARL	
Hacia un modelo para el marcado semántico de los textos marítimos de la época colonial .....	545
JUAN MONTERO DELGADO	
Un soneto desconocido de Pedro Espinosa a Francisco de Rioja en el ms. Span 56 de la Houghton Library (Universidad de Harvard) .....	561
NURIA MORGADO	
Pervivencia del Barroco en la poética de la modernidad: intuiciones y conceptos en el pensamiento literario de Antonio Machado .....	577
FRANCISCA MOYA DEL BAÑO	
La presencia de Plauto en Quevedo .....	593
VALENTINA NIDER	
El oro como botín en los poemas de Quevedo sobre Belisario (B-267 e B-281) y el contexto literario hispano-italiano .....	613
ISABEL PÉREZ CUENCA	
Francisco de Quevedo y Antonio Sancho Dávila y Toledo Colonna, III marqués de Velada .....	631
FERNANDO PLATA	
El sentido de «barranco» en <i>La Perinola</i> de Quevedo y en otros textos del Siglo de Oro .....	653
JOSÉ MARÍA POZUELO YVANCOS	
Interdiscursividad: cine y literatura en Javier Cercas .....	671
AUGUSTIN REDONDO	
El tema de la mujer caída de una torre abajo: tradiciones culturales (grecolatinas, bíblicas, folklóricas), creencias religiosas y creaciones cervantinas ...	683

MANUEL RIVERO RODRÍGUEZ El conde duque de Olivares, mecenas de la Historia y creador de opinión...	701
MARIE ROIG MIRANDA Los <i>Sueños</i> de Quevedo o cierto tipo de novela .....	723
MELCHORA ROMANOS Séneca en las <i>Anotaciones</i> de Pedro Díaz de Rivas a los poemas mayores de Góngora .....	745
JAVIER SAN JOSÉ LERA La <i>Política de Dios</i> de Quevedo como comentario bíblico: Política, Biblia y Literatura .....	759
LUIS SÁNCHEZ LAÍLLA Ignacio de Luzán y la musa bucólica .....	779
ALMUDENA VIDORRETA Teresa de Jesús, precursora de Gabriela Mistral y Alfonsina Storni .....	797
JUAN DIEGO VILA «con las ansias de la muerte»: El aparato prologal del <i>Persiles</i> como programa estético del estilo tardío cervantino .....	813

## **El tema de la mujer caída de una torre abajo: tradiciones culturales (grecolatinas, bíblicas, folklóricas), creencias religiosas y creaciones cervantinas**

AUGUSTIN REDONDO

Université de la Sorbonne Nouvelle-CRES/LECEMO

El punto de partida de este trabajo ha sido la presencia en la obra cervantina de dos episodios en que una mujer cae de una torre abajo. En el primer caso, se produce en el capítulo 16 del *Quijote* de 1605, de manera ficticia, en el curso de un sueño (Cervantes, 2015: 194) y en el segundo, en el capítulo 14 del libro III del *Persiles*, pero la caída es real aunque sin ningún daño de la protagonista (Cervantes, 2002: 573).

Los dos episodios tienen pues un denominador común, el despeñamiento desde lo alto de la torre, si bien aparecen en seguida dos orientaciones divergentes, conduciendo la una al universo fantástico del onirismo y la otra al de la «realidad» y de la verosimilitud puesta en crisis. Las dos líneas evocadas remiten a una serie de tradiciones culturales antiguas (grecolatinas, bíblicas, folklóricas) que se prolongan en textos del Siglo de Oro y en creencias religiosas, entramado en relación con el cual se elaboran los dos episodios aludidos, dando paso a la invención cervantina.

Son pues los diversos aspectos mencionados los que deseamos examinar en el presente estudio, empezando por los elementos comunes en los dos casos y prosiguiendo con las características de cada uno de ellos hasta confrontarlas con su utilización en sendas obras cervantinas.

\* \* \*

El tema de la caída desde un lugar elevado (real o metafórico) tiene una serie de resonancias, remitiendo a situaciones míticas que se encuentran tanto en la mitología antigua como en la Biblia.

Ahí están las imágenes recurrentes de caídas, como la de Ícaro, que ha ocasionado el mito de Dédalo e Ícaro (Dancourt, 2002) evocado por los griegos, como Sófocles, pero difundido en particular por el poeta latino Ovidio en sus *Metamorfosis* (1998: VIII, 252-254) y por muchos autores más de la Antigüedad (Grimal, 1958: 224-225). Ello ha dado lugar a comentarios de mitógrafos, tales los de Juan Pérez de Moya en 1585 (1995: 487-488).

Sin embargo, como lo señala Joël Thomas, se pueden evocar también las caídas de Faetón, Ixión, los Gigantes, etc. y, metafóricamente, las de Tántalo, Sísifo, Atlas, Prometeo, etc. de modo que el tema de la caída permitiría establecer, organizar y clasificar una tipología de los héroes míticos (Thomas, 2017a, 2017b: 1-3). En efecto, la frecuencia de las figuras de dicha caída vendría a ser uno de los rasgos significativos del imaginario grecolatino, ya que ese despeñamiento sería señal inequívoca de desorden, de discordia, rompiendo el equilibrio necesario para el funcionamiento del mundo (Thomas, 2017b: 2). Es lo que ilustra el caso de Ícaro quien, al subir demasiado alto, al querer orgullosamente acercarse demasiado al sol, creando de tal modo un desequilibrio, provoca el derretimiento de la cera que une las plumas de sus alas, cayendo al mar y ahogándose.

Algo parecido ocurre en la Biblia.

Lucifer, ese ángel de luz, por orgullo, quiso usurpar el papel de Dios: «Sobre las alturas de las nubes subiré, y seré semejante al Altísimo» (*Biblia*, 1569: *Isaías* 14: 14)<sup>1</sup>. Esa ruptura del equilibrio y de la armonía establecida por el Creador había de precipitar al infractor desde lo alto del Cielo al universo de las tinieblas, transformándolo en el espíritu del Mal, en Satanás, en la diabólica serpiente tentadora. Es, en cierto modo, un proceso semejante al que había sufrido Ícaro, en su presunción inicial, cayendo luego al universo de lo bajo, marino en su caso.

Pero también fueron más numerosos los ángeles que habían pecado y que Dios había «despeñado en el infierno con cadenas de obscuridad» (*ibid.*: 2 *Pedro* 2: 4).

<sup>1</sup> Utilizamos la hermosa traducción castellana de la *Biblia* realizada por Casiodoro de Reina y publicada en 1569.

Recuérdese sobre todo lo que pasó con los primeros padres. Eva, por haber escuchado la voz de la maligna serpiente y haber comido con Adán la fruta prohibida del árbol del conocimiento, pensando igualarse con el Creador, fue precipitada con su pareja fuera del paraíso terrenal (Biblia, 1569: *Génesis*, 3, 5). Esta caída, ocasionada por la orgullosa ruptura del equilibrio instaurado por la creación divina, se refleja de manera metafórica en otros episodios bíblicos, como por ejemplo el que está relacionado con la torre de Babel (*ibid.*: *Génesis* 11: 1-9) o con el personaje de Job (*ibid.*: *Job* 1: 15-22)<sup>2</sup>.

Con este tema, viene a juntarse otro motivo, el de la torre, asociado luego al de la mujer.

No hay que olvidar la importancia que las torres han tenido en las diversas civilizaciones ya que venían a ser una señal de poderío (Juez Juarros, 1999: I, 136sq.; Colangelo *et al.*, 2011; etc.), de defensa y dominación de territorios (Séraphin, 2013; etc.), pero también de acercamiento al poder celeste (como lo significaba la bíblica torre de Babel). A causa de sus diversos valores, las torres fueron cobrando mucha importancia a lo largo de la Edad Media y se multiplicaron por toda Europa, por ejemplo en Italia, en España y en Francia. Formaron parte asimismo de las iglesias (el campanario) (Sánchez Rivera, 2009; etc.), de los castillos (torreones y torre del homenaje) (Cooper, 1991; etc.) y, entre los musulmanes, de las mezquitas (el alminar) (Torres Balbás; 1945; Bloom, 1989; etc.).

La torre podía ser un lugar de vivienda pero, generalmente, la vida familiar se desarrollaba en otros aposentos de la casa señorial adjunta a la torre (Duby, 1985: 71). Sin embargo, emblema de poder, esa torre era también un recinto estimado como inquebrantable. Por ello ha suscitado muchas veces significativas proyecciones imaginativas. A la torre se la ha considerado como un espacio privilegiado para encerrar a las doncellas con el fin de protegerlas y guardarlas, provocando así el deseo de los hombres jóvenes y solteros. Es lo que atestiguan algunos textos literarios medievales como las francesas *chansons de toile* (Régnier-Bohler, 1985: 319-320). A la espera del caballero que ha de venir a conquistarla, la doncella está con frecuencia en la torre mirando a lo lejos, anhelando la llegada del ser

<sup>2</sup> Dejamos de lado la caída de Saúl al suelo cuando cabalgaba en dirección de Damasco, al estar iluminado por la verdad cristiana, transformándose en Pablo (Biblia, 1569: *Actas de los Apóstoles* 22: 1-14). En este caso, la caída cobra otra dimensión, de carácter iniciático, proceso del cual no nos ocupamos en este trabajo.

amado o por amar (*ibid.*). De ahí las numerosas damas que aparecen en lo alto de una torre, como doña Jimena subida a la parte superior del alcázar de Valencia en el *Poema de Mío Cid* o doña Urraca quien, en el célebre romance «Afuera, afuera, Rodrigo», desde lo alto de una de las torres de Zamora, denuesta de ingrato al Cid (Durán, 1945: I, 503, n° 774; Matthies Baraibar 2000: 1291). Paralelamente, la mujer noble raptada por un rey o un señor enemigo, se halla encerrada en la torre o en el palacio-torre, aguardando la llegada del caballero amado que ha de ser su libertador. Es lo que pasa en el famoso romance «Asentado está Gayferos», en que el rey moro de Sansueña se ha apoderado de Melisendra y la tiene prisionera en su alcázar, mirando ella a lo lejos desde un balcón, en espera de su marido, Gayferos, que ha de acudir a liberarla (Durán, 1945: I, 248-252, n° 377). Nótese que este romance es el que está escenificando maese Pedro en su retablo, con la ayuda de un muchacho (cap. 26 de la segunda parte del *Quijote*). Dicho muchacho presenta a Melisendra en el balcón de una torre de la Aljafería de Zaragoza, «que desde allí muchas veces se ponía a mirar el camino de Francia» (Cervantes, 2015: 925).

Dando un paso más, la dama se encuentra personificada por la misma torre, como lo ilustra el hermoso romance de Abenámbar (Palau, 1945: II, 80, n° 1038), en que el rey de Castilla (Juan II) requiebra a Granada cuyos castillos con sus torres erguidas le han llamado la atención así como el alminar de la mezquita. Le ofrece pues el casamiento, si bien la ciudad lo rechaza, contestando que ya estaba casada y no viuda<sup>3</sup>.

Pero, para volver a la mujer en la torre, el tema ha dejado bastantes rastros en el folklore. Se trata del motivo catalogado por Aarne-Thompson bajo el número 891A (1973: 306) y por Boggs bajo el número 445A (1930: 61), que ha cuajado en dos cuentos muy conocidos.

El primero, titulado *La doncella en la torre* (también *Rapunzel*, en la versión de Grimm) ha sido muy difundido en los países mediterráneos. En este cuento, una bruja mantiene a una muchacha presa en una torre y entra en el edificio gracias a la larga cabellera de la joven que le sirve de escalera. El príncipe, que ha observado la escena y se ha enamorado de la moza, hace lo mismo para alcanzarla. Huyen los dos jóvenes, descolgándose gracias al cabello (Thompson, 1972: 147-148). Este cuento

<sup>3</sup> Adviértase que la metáfora de la dama-torre o de la dama-ciudad (representada ésta por sus castillos y torres) figura en la cultura árabe y en los cantares de gesta franceses. Sobre el particular, ver Victorio, 1985; etc.

maravilloso está bien representado en el área hispánica e hispanoamericana (Camarena y Chevalier, 1995: 58-66). En el otro cuento, *El príncipe pájaro*, una hermosa doncella está encerrada en una torre y un príncipe, prendado de ella, cobra la forma de un pájaro para volar hacia ella y, en su presencia, se transforma en hombre (Thompson, 1972: 148). También este cuento maravilloso se encuentra, con diversas variantes, en el área castellana y latinoamericana (Camarena y Chevalier, 1995: 288-298).

Aparece así a las claras que el tema de la mujer en la torre va unido a un proceso amoroso.

\* \* \*

A Cervantes le llegan todas estas tradiciones, y en el caso del episodio del *Quijote* aludido, también le alcanzan otras tradiciones vinculadas al sueño/ensueño. Éste en efecto ha preocupado a los hombres de los tiempos antiguos como a los de las épocas posteriores.

Los griegos veían en los sueños un medio de comunicación de los dioses con los hombres y tanto Hipócrates como Aristóteles, por ejemplo, escribieron sobre el tema, pero también Homero introdujo el «Sueño de Penélope» en la *Odisea*. El problema consistía en interpretar los sueños de manera que existieron varios tratados de oniromancia, siendo uno de los más célebres el de Artemidoro de Daldis (Miller, 2007; Vinagre Lobo, 2011; etc.). Los romanos siguieron en gran medida a los griegos y por ejemplo Cicerón, al final del libro VI de *La república*, inserta el famoso «Sueño de Cipión» (muy difundido por el comentario de Macrobio) y asimismo introduce unos cuantos sueños en su *Libro sobre la adivinación*, mientras Ovidio incluye el «Sueño de Alcíone» en sus *Metamorfosis*, existiendo por lo demás varios tratados de interpretación de sueños (Miller, 2007; Harris, 2009; etc.).

Del mismo modo, en el *Antiguo Testamento*, los sueños de Salomón, de Jacob, de José, de Daniel, etc., pero también los de Nabucodonosor y de Faraón, sin hablar asimismo de los de san José y de san Pablo en el *Nuevo Testamento* han tenido suma importancia ya que se les veía como anuncio de sucesos venideros (profecías), al ser considerados los sueños como de origen divino (Bovon, 2012; Siffer, 2016; etc.).

De ahí la importancia que los sueños han tenido en la Edad Media, apareciendo con alguna frecuencia, por ejemplo en la *Leyenda dorada* de

Santiago de la Vorágine con referencia a san Antonio, san Pablo, santa Elena, san Procopio, santa Teodora, etc. (Vorágine, 1989). Al mismo tiempo, viene a ser fundamental, en el ámbito del cristianismo, el distinguir los sueños de origen divino de los que son obra del diablo, siendo estos últimos especialmente perjudiciales para el cristiano (Le Goff, 1985).

Los siglos XVI y XVII continúan, desde este punto de vista, con el mismo sistema de representación (Jordán Arroyo, 2017: 17-110), si bien dando lugar el amplio campo de los sueños a intentos de separar los elementos diversos (sueños naturales, sueños de origen divino de finalidad profética, sueños diabólicos y supersticiosos). En particular, era necesario diferenciar, como ha de hacerlo por ejemplo Juan de Horozco y Covarrubias en 1588, la verdadera de la falsa profecía.

Asimismo, los sueños han cobrado un verdadero alcance político, como lo ilustra el caso de la célebre Lucrecia de León en época de Felipe II (Blázquez, 1987; Kagan, 1991; Jordan Arroyo, 2007), pero hubo otras situaciones parecidas, por ejemplo durante el reinado de Felipe IV (Cueto Ruiz, 1994).

Por lo demás, el sueño ha tenido bastante difusión en el ámbito literario en el marco de las diversas literaturas románicas (Carpentier, 1970; Dumora, 2005; etc.). Por lo que hace a la literatura española del Siglo de Oro, es también lo que ha ocurrido con realizaciones múltiples, entre ellas las de Juan Luis Vives, Juan Maldonado, Garcilaso, Villalón, Ercilla, Cervantes, Quevedo, Sor Juana Inés de la Cruz, etc. (Gómez Trueba, 1999; Kohut, 2011; Jordán Arroyo, 2017).

Cervantes, en particular, se ha interesado en diversas ocasiones por el universo del sueño como fenómeno natural (que puede alcanzar una orientación premonitoria con referencia a sucesos por venir), pero sin tener implicaciones «divinales». Piénsese en el sueño de Lisandro en el libro I de *La Galatea*, en varios sueños del Quijote<sup>4</sup>, especialmente en el del caballero en la cueva de Montesinos, en el que estructura el *Coloquio de los perros*, y también en diversos pasajes del *Persiles*. Precisamente, en esta última obra, Mauricio que, anteriormente, había tenido un sueño premonitorio, no deja de afirmar: «los sueños, cuando no son revelaciones divinas o ilusiones del demonio, proceden o de los muchos manjares, que

<sup>4</sup> Sobre los sueños en el *Quijote*, aunque con una orientación diferente de la nuestra, ver Avalle-Arce, 1976.



suben vapores al cerebro, con que turban el sentido común, o ya de aquello que el hombre trata más de día» (Cervantes, 2002: 249).

Según lo dicho en esta cita, los sueños pueden proceder «de aquello que el hombre trata más de día». Es esta concepción la que ilustra el caso que vamos a analizar, el que pertenece al capítulo 16 del *Quijote* de 1605, o sea el de la mujer que, soñando, cae de una torre abajo.

Sin embargo, antes, es necesario hacer una síntesis sobre las tradiciones que Cervantes va a reelaborar, utilizando el simbolismo correspondiente: la caída, como expresión de un desequilibrio, de un desorden, ha cobrado resonancias negativas mientras la mujer en la torre va unida a un proceso amoroso que, para manifestarse, puede emplear el canal del sueño.

Recuérdese lo que dice la hija de los venteros:

a mí me ha acontecido muchas veces soñar que caía de una torre abajo y que nunca acababa de llegar al suelo, y cuando despertaba del sueño hallarme tan molida y quebrantada como si verdaderamente hubiera caído» (Cervantes, 2015: 184).

Freud se ha ocupado de este pasaje en su trabajo sobre *La interpretación de los sueños*, afirmando que la caída en el vacío soñada por una mujer correspondería a una dificultad para asumir sus deseos sexuales y representaría esa caída una manera simbólica de ceder a dichos deseos (Freud, 1987: 587). Es lo que algunos críticos han puesto de relieve como un modo posible de explicar el incidente (Sánchez Escribano, 1961-1962; Riley, 1993)<sup>5</sup>.

No obstante, esto es no darse cuenta de que se trata de un tipo de explicación absolutamente extraño a los códigos de la cultura del autor, de los personajes y del receptor de la época, en lo cual coincidimos con lo indicado por Augusto Guarino (1998: 87-88).

Volvamos ahora al texto del *Quijote*.

No se olvide que el caballero, de resultas del encuentro con los yangüeses, está malherido, atravesado en el asno de Sancho<sup>6</sup>, de modo que, después de llegar a la venta, hay que emplastarle y echarle en una cama. El ventero

<sup>5</sup> Acerca de la influencia de Cervantes sobre Freud, ver por ejemplo, Grinberg-Rodríguez, 1987-1988.

<sup>6</sup> Sobre las entradas en asno de don Quijote, ver Redondo, 2011: 173-181.

le pregunta a Sancho, acerca de su amo, «qué mal traía» (Cervantes, 2015: 182). El escudero le contesta entonces, en presencia de la ventera y de su hija, «que no era nada sino que había dado una caída de una peña abajo y que venía algo brumadas las costillas» (*ibid.*).

Es decir que varios de los elementos del sueño de la moza están ya evocados ante ella (según el proceso citado anteriormente, sacado del *Persiles*): caída desde lo alto, efectos negativos o sea dolor del cuerpo, si bien aquí se alude a un despeñamiento real.

Nótese que la hija de los venteros aparece como una muchacha «de muy buen parecer» (*ibid.*). Si bien se la califica de «doncella», no dejará ella de estar al tanto de ciertas modalidades del mundo erótico. En efecto, no hay que olvidar la mala fama que tienen las ventas como centro de prostitución, siendo la criada o la hija del ventero la que vende su cuerpo en la mayoría de los casos (Joly, 1982: 409sq.; Redondo, 1998: 151-161). Además, la sirvienta Maritornes con quien ella alterna a menudo, es mujer de muy mala vida como lo ilustra el episodio con el arriero (Cervantes, 2015: 187-188). Por otra parte, la hija de la ventera, por ser de aspecto agradable, ha debido de recibir numerosos requiebros y alusiones más o menos lascivas por parte de los viajeros, en ese lugar de paso que es la venta. En todo caso, bien demuestra la muchacha, en un capítulo posterior, el 32, que no es tan inocente como lo aparenta, cuando se evoca el universo amatorio de los libros de caballerías que tan bien conoce, como debe de conocer los romances amorosos con la mujer en la torre, a los cuales nos hemos referido anteriormente. Efectivamente, al evocar a los caballeros enamorados de los relatos caballerescos (Cervantes, 2015: 405-406), ella da a entender que de buen corazón los hubiera remediado. La madre interviene entonces: «Calla, niña, que parece *que sabes mucho de estas cosas*, y no está bien a las doncellas *saber ni hablar tanto*» (*ibid.*: 406).

Podemos inferir de lo que precede que la hija de la ventera no será tan doncella como se repite varias veces sino que, del comportamiento de Maritornes con quien anda muchas veces, algo se le habrá pegado. Asimismo, idean juntas la burla que ha de sufrir don Quijote cuando, en el capítulo 43, le dejan colgado del pajar por la muñeca. Desempeña pues la joven un papel activo en el episodio, haciendo de mujer enamorada, como en los libros de caballerías (*ibid.*: 554) y jugando con el tema de «la blanca mano», de connotación erótica en un contexto «marcado» (Redondo, 1998: 164-166). Después de dejar al caballero en esa situación incómoda, se marchan las dos mujeres «muertas de risa» (Cervantes, 2015: 555).

Es preciso añadir que, en conformidad con el sistema de representación de la época, dice un refrán recogido por Correas: «Moza risadera, o puta o parlera» (2000: 530), ya que la risa está en contradicción con el recato que ha de caracterizar a las doncellas, y por la misma razón, también es reprochable la mujer parlanchina. El texto conduce pues a vislumbrar que si la hija de la ventera es lo segundo («parlera»), está en camino de ser además lo primero («puta»). De ahí que en el mismo capítulo el narrador no ande con tapujos y llame a la hija de los venteros y a Maritornes «las dos semidoncellas» (Cervantes, 2015: 553)<sup>7</sup>, lo que está en consonancia con lo que acabamos de decir.

Volvamos ahora al sueño de la joven.

Está relacionado por una parte con la conversación oída en la venta, unida a lo dicho por Sancho al hablar de la caída de su amo de una peña abajo con el quebranto subsiguiente, y por otra con el tema de la mujer en la torre, lo cual remite a un proceso erótico según las tradiciones culturales que hemos visto. No obstante, ese proceso erótico, que infringe los códigos de la sociedad del Antiguo Régimen con referencia a la doncellez, no puede sino acarrear un castigo simbólico que se traduce por la caída y por la impresión que tiene la joven de estar quebrantada y molida como si se hubiera estrellado o como si hubiera recibido una paliza.

A esto, hay que añadir algo más. Ya Pedro Ciruelo, en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de los años 1530, indicaba que si alguien soñaba que volaba, como en el caso de Ícaro (es lo que le ocurrió a la hija de los venteros que nunca acababa de caer), ello se debía a una causa natural: «por la sequedad del ayre que se apareja[ba] para hazer vientos» (1978: 64)<sup>8</sup>.

\* \* \*

<sup>7</sup> Sobre el empleo antifrástico de la palabra «doncella», ver Redondo, 1998: 152.

<sup>8</sup> La impresión experimentada por la semidoncella, también se halla mencionada en un texto casi contemporáneo del *Quijote* de 1605, en el *Guzmán de Alfarache* de 1599 ya que Mateo Alemán, dirigiéndose al discreto lector, indica: «Suelen algunos que sueñan cosas pesadas y tristes bregar tan fuertemente con la imaginación que, sin haberse movido, después de recordados, así quedan molidos como si con un fuerte toro hubieran luchado a fuerzas» (2012: 13). No obstante, se trata de algo muy diferente dado que aquí lo que provoca tal impresión es «soñar cosas pesadas y tristes» y no hay ninguna caída de una torre y tampoco ningún vuelo.

Por lo que hace al otro episodio, el del *Persiles*, hay que tener presente que los peregrinos Auristela, Periandro, Antonio, Costanza y Bartolomé, que pasan por Francia, se han sentado al pie de la gran torre de una casa de placer para comer a la sombra por ser el día caluroso. A poco de haberse acomodado, alza Bartolomé la mirada y dice: «Apartaos, señores, que no sé quién baja volando del cielo, y no será bien que os coja debajo» (Cervantes, 2002: 573). El narrador indica luego:

Alzaron todos la vista y vieron bajar por el aire [...] una mujer hermosísima que, habiendo sido arrojada desde lo alto de la torre, sirviéndole de campana y de alas sus mismos vestidos, la puso de pies y en el suelo sin daño alguno: cosa posible sin ser milagro (*ibid.*).

Oyen entonces a otra mujer que pide socorro pues está luchando en lo alto de la torre con un hombre loco (es el conde Domicio, marido de la mujer voladora, llamada Claricia). El enajenado quiere despeñar también a la otra mujer y a los hijos suyos y de Claricia. Periandro, valeroso, se precipita para ayudar a la mujer y se le ve bregando con el loco a quien ha quitado un cuchillo que tenía en las manos. Los dos caen de la torre, matándose Domicio, atravesado el pecho por el cuchillo, y siendo gravemente herido Periandro quien vierte sangre por los ojos, narices y boca (*ibid.*: 574). Es decir que la primera caída, feliz, vuelve a repetirse, pero con un resultado desdichado.

El caso de la mujer voladora, despeñada de una torre, que llega abajo sin daño no puede sino remitir a todos los casos de personas caídas de un acantilado, de una torre, de un tejado, de un andamio, de un árbol, etc. que, por protección de la Virgen o de los santos, según creía la gente, habían llegado ilesas al suelo. Los santuarios de los siglos pasados encerraban bastantes exvotos (representación del accidente acompañada casi siempre de un texto de agradecimiento por el «milagro») y todavía quedan rastros de ello. Dichos exvotos existían en numerosos templos, como lo indica Cervantes en el *Persiles* con referencia a la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe (2002: 471). Hasta hace poco, han desempeñado un papel importante como testimonio de la religiosidad popular (Creux, 1979: 185-194; Rodríguez Becerro-Vázquez Soto, 1980: 18, 23, 150, etc.; Velasco, 1997: 19sq.; *México y España*, 2008: 95-119, 133-148; 151-178; etc.).

Cervantes tiene mucho cuidado en no hablar de milagro en el caso de la mujer del conde («cosa posible sin ser milagro»). Al contrario, explica

la salvación de la dama de manera racional, de modo que, cuando se repite la escena con Periandro, éste, que no tiene el mismo tipo de vestidos que Claricia, los cuales le han servido a ella de campana y de alas (como si fuera un paracaídas), llega al suelo violentamente y sufre graves heridas. Es como si hubiera una crítica velada acerca de esas creencias religiosas vinculadas a tal tipo de «milagro», aunque, poco después, como para curarse en salud, el autor pone en boca de Claricia lo siguiente: «el cielo [la] socorrió con la anchura de sus vestidos o, por mejor decir, con la acostumbrada misericordia de Dios...» (Cervantes, 2002: 579).

De todas formas, existe una tradición cultural bien arraigada acerca de seres humanos volantes que parecen reanudar el vuelo de Ícaro, dejando de lado el caso de las brujas que «vuelan» para ir al aquelarre (Caro Baroja, 1966). Necesario es evocar esos viajes maravillosos por los aires que permitían a ciertos hombres, ayudados por objetos mágicos, trasladarse rápidamente de un lugar a otro, como en *Las mil y una noches* con las alfombras mágicas o, en los libros de caballerías, con los barcos o las monturas mágicas también (Propp, 1974: 295-296, 307-309). Ello hace pensar en el vuelo mágico de Rutilio, el maestro de danzar del *Persiles*, desde Italia a Noruega en un manto, gracias a la intervención de una hechicera (2002: 187-188, 243). Además, ahí está el famoso caballo de madera volador, evocado por ejemplo en el capítulo 40 del *Quijote* de 1615 (Cervantes, 2015: 1038-1039). También están ahí esos vuelos mágicos hasta Roma de seres como el obispo Atendio, en época de Alfonso X el Sabio, o el célebre doctor Torralba perseguido por la Inquisición hacia 1530 (Caro Baroja, 1967: I, 231-270; López Gutiérrez, 2012: 213-220; etc.), evocado en el *Carlo famoso* (1566) de Luis Zapata y en el capítulo 41 del *Quijote* de 1615 (Cervantes, 2015: 1051).

Esas leyendas han dejado sus huellas en el folklore en que aparecen alfombras, caballos (u otros animales), barcos, etc., volantes todos, para transportar a los héroes (Thompson, 1966: D 1375, K 1517.2, D 1520.15, D 1118, etc.). Es lo que se transparenta en 1570 en el *Jardín de flores curiosas* de Torquemada, libro que encierra numerosas leyendas y creencias populares. Por ejemplo, cuenta dos casos significativos: el uno, relacionado con un caballo volador y el otro, con un manto volante (1982: 306-309). Algo parecido pasa en los cuentos, como en el de *La princesa encantada* (tipo 302) o en el de *Blancaflor* (tipo 313C) (Camarena-Chevalier, 1995: 34-36, 85-96) y asimismo en las obras literarias. Piénsese por ejemplo en Clavileño, el caballo de madera en que el caballero y su

escudero van a emprender su presunto viaje aéreo en el capítulo 41 de la segunda parte del *Quijote* (Cervantes, 2015: 1044-1055).

Pero hay que ir más allá. El mito de Yole, hija del rey de Ecadia, recordado por Tilbert Stegmann en un trabajo citado por Carlos Romero en su edición del *Persiles* (Cervantes, 2002: 573), presenta a la joven que intenta suicidarse cuando su ciudad está sitiada por Heracles enamorado de ella, pero sus amplios vestidos atenúan su caída y llega al suelo sin ningún daño (Grimal, 1958: 232-233). Es posible efectivamente que éste sea el punto de arranque del episodio, sobre todo si nos fijamos, con María Roca Mussons (1998: 527-528), en que la rival de Claricia, Lorena, siempre prendada de Domicio y responsable de su locura, es comparada por dicha Claricia a «Deyanira» (Cervantes, 2002: 579), nombre de la mujer de Heracles, celosa de Yole.

Sin embargo, *El asno de oro* de Apuleyo, tan difundido en el Siglo de Oro, que tanta influencia tuvo en la literatura española del siglo XVI y ocasionó varias traducciones al castellano, con diversas ediciones, encierra el mito latino de Psique y Eros. Recuérdese que Psique, joven muy hermosa y de todos venerada como si fuera una diosa, provoca los celos de Venus, quien desea vengarse y para ello pide la ayuda de su hijo, el Amor. Como Psique no se casa, su padre consulta al dios Apolo, en la ciudad de Miliesia. El oráculo le dice que su yerno no ha de ser de linaje mortal, que ha de ser fiero y cruel. Añade que a la joven, vestida de luto, se la ha de llevar a lo alto de una gran peña y dejarla sola, lo que se hace. La edición de 1601 de la traducción antigua indica: «vino un manso viento, y muy quietamente la puso en un deleitoso prado, adonde la dexó» (Apuleyo, 1601: 78 v<sup>a</sup>).

La traducción mucho más reciente sigue de cerca al texto latino e indica muy significativamente: «se levantó un suave Zéfiro que empezó por *agitarle los pliegos del vestido, lo ahuecó luego*, la elevó insensiblemente y, como en un susurro, la fue llevando por la ladera del monte abajo...» (Apuleyo, 1986: 135).

Cabe pues en lo posible que *El asno de oro* haya contribuido a hacer cuajar el episodio de la mujer voladora, si bien algo parecido —como ya lo señaló Romero en su edición del *Persiles*— figura en *Las lágrimas de Angélica* (1586) de Barahona de Soto, en que Arsace cuenta un falso suceso de su vida, vinculado a un proceso amoroso: despeñada de una torre, ha sido llevada al suelo, ilesa, por el cielo compasivo, gracias a sus vestidos ahuecados por el viento (IV, 67-70) (Barahona de Soto, 1586: IV,

fol. 68 r<sup>o</sup>-v<sup>a</sup>)<sup>9</sup>. Del mismo modo (también lo apuntó Romero), un pasaje de las *Memorias* de Duque de Estrada, en que, para escapar al Corregidor, el personaje salta de un tejado abajo y llega al suelo sin daño porque su capa hizo «pompa como una campana» (1956: 291a), hace pensar en el trozo del *Persiles*. No obstante, las circunstancias son muy diferentes: el personaje es un hombre y es él quien decide saltar; además, las *Memorias* quedaron manuscritas hasta el siglo XIX<sup>10</sup>.

Por otra parte, no hay que perder de vista que el caso de Claricia remite al tema de la mujer en la torre. Por debajo del suceso relacionado con ella, hay un proceso amoroso que ha conducido a que esa dama estuviera en la torre. El objeto de su amor, Domicio, vuelto loco a causa de los celos de la rival, Lorena, viene a juntarse con ella no para manifestarle su enamoramiento sino para echarla fuera de la torre con el fin de eliminarla y acabar asimismo con su amor. La caída es pues el símbolo del desequilibrio creado, implicado por esa empresa de destrucción. La cosa llega a tanto que Domicio, poseído por una violenta fuerza destructora, ve en la otra mujer (la doncella que acompaña a su esposa y debe de cuidar de sus hijos) una imagen de Claricia de modo que quiere despeñarla y también a sus vástagos, fruto de sus amores con la esposa. Estamos frente a un caso de demencia (con resonancias eróticas), vinculado a la camisa «hechizada» que Lorena (como otra Deyanira) le había regalado a Domicio, empujada por sus celos y deseosa de vengarse del desdén del hombre amado (Cervantes, 2002: 578-579)<sup>11</sup>.

\* \* \*

Como se ha visto, en los dos textos cervantinos el tema de la mujer caída de la torre abajo se elabora a partir de una serie de tradiciones tanto grecolatinas como bíblicas o folklóricas, que remiten también a diversas

<sup>9</sup> Parece que en realidad el episodio de Arsace aludido derive de otro de la obra de Aretino, *Tre primi canti di Marfisa* (III, 91-99). Ver Chevalier, 1966: 225.

<sup>10</sup> También, siguiendo a Eugenio Granell (1965: 206), se suele citar el texto tardío de fray Antonio de Fuentelapeña, *El Ente dilucidado* (1677), pues el autor habla de mujeres que, al caer de parte alta, gracias al hueco de sus faldas, llegan al suelo sin hacerse daño (1978: 731).

<sup>11</sup> Estamos muy lejos del caso de Leandra, la cual se echa de la torre abajo por decisión propia, ya que ha muerto Hero, el objeto de su amor. Un caso idéntico es el de Melibea, en *La Celestina*, quien hace lo mismo después de fallecer Calixto.

creencias religiosas. Ello pone de relieve el parecido de los dos episodios y su diferencia, desempeñando el sueño por un lado, y la locura por otro, un papel fundamental, lo que permite particularizar la trayectoria de la creación cervantina y subrayar al mismo tiempo la coherencia de ambos episodios.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aarne, Antti y Thompson, Stith, *The types of the folktale. A classification and bibliographie*, Helsinki, Academia Scientarum Fennica, 1973.
- Alemán, Mateo, *Guzmán de Alfarache*, ed., estudio y notas de Luis Gómez Canseco, Madrid, Real Academia Española, 2012.
- Apuleyo, Lucio, *El asno de oro*, Valladolid, Herederos de Bernardino de Santo Domingo, 1601, BNE: R. 7055.
- Apuleyo, Lucio, *Las metamorfosis o El asno de oro*, trad. y ed. de José María Royo, Madrid, Cátedra, 1986.
- Avalle-Arce, Juan Bautista, «Vida y arte; sueño y ensueño», en *Id.*, *El «Quijote» como forma de vida*, Madrid, Fundación Juan March-Castalia, 1976, pp. 173-213
- Barahona de Soto, Luis, *Primera parte de la Angélica [Las lágrimas de Angélica]*, Granada, Hugo de Mena, 1586, BNE: R. 6847.
- Biblia, La, que es los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento*, trasladada en español [por Casiodoro de Reina], 1569, ed. facsímil, Madrid, Talleres de Mateu-Cromo, 1970.
- Blázquez, Juan Miguel, *Sueños y procesos de Lucrecia de León*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Bloom, Jonathan, *Minaret, Symbol of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Boogs, Ralph S., *Index of Spanish folktales*, Helsinki, Academia Scientarum Fennica, 1930.
- Bovon, François, « Ces chrétiens qui rêvent. L'autorité du rêve dans les premiers siècles du christianisme », en *Id.*, *Dans l'atelier de l'exégète. Du canon aux apocryphes*, Genève, Labor et Fides, 2012, pp. 52-73.
- Camarena, Julio y Chevalier, Maxime, *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. I. Cuentos maravillosos*, Madrid, Gredos, 1995.
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.
- Caro Baroja, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1967.



- Carpentier, Françoise (ed.), *Le songe à la Renaissance*, Saint-Étienne, Publications de l'Université, 1970.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, edición dirigida por Francisco Rico, 2 vols., Madrid, Real Academia Española, 2015.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, 2ª edición revisada y puesta al día por Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, 2002.
- Chevalier, Maxime, *L'Arioste en Espagne (1530-1650). Recherches sur l'influence du « Roland furieux »*, Bordeaux, Institut d'Études Ibériques et Ibéro-Américaines de l'Université, 1966.
- Ciruelo, Pedro, *Reprovação de las supersticiones y hechicerías [¿1530?]*, ed. de Alva V. Ebersole, Valencia, Albatros/Hispanófila, 1978.
- Colangelo, Luigi *et al.*, «Gli spazi del potere civile e religioso dell' insediamento fortificato di Torre di Satriano in età angioina», en Paolo Peduto y Alfredo Maria Santoro (eds.), *Archeologia dei castelli nell' Europa angioina, secoli XIII-XV*, Borgo San Lorenzo, All'Insigna del giglio, 2011.
- Cooper, Edward, *Castillos señoriales en la Corona de Castilla*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1991.
- Correas, Gonzalo, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales [1627]*, ed. de Louis Combet, revisada por Robert Jammes y Maïté Mir-Andreu, Madrid, Castalia, 2000.
- Creux, René, *Les ex-voto racontent*, Paudex, Éditions de Fontainemore-Flammarion, 1979.
- Cueto Ruiz, Ronald, *Quimeras y sueños. Los profetas y la monarquía católica de Felipe IV*, Valladolid, Universidad, 1994.
- Dancourt, Michèle, *Dédale et Icare. Métamorphoses d'un mythe*, Paris, CNRS Éditions, 2002.
- Duby, Georges, « Pouvoir privé, pouvoir public », en Philippe Ariès y Georges Duby (dirs.), *Histoire de la vie privée*, vol. II, Paris, Seuil, 1985, pp. 19-44.
- Dumora, Florence, *L'oeuvre nocturne: songe et représentation au XVIIIe siècle*, Paris, Champion, 2005.
- Duque de Estrada, Diego, *Memorias*, en José María de Cossío (ed.), *Autobiografías de soldados (siglo XVII)*, Madrid, Atlas, 1956, BAE, 90, pp. 249-484.
- Durán, Agustín (ed.), *Romancero general*, 2 vols., Madrid, Atlas, 1945.
- Freud, Sigmund, *L'interprétation des rêves*, trad. al francés por I. Meyerson, nouvelle éd. revue et augmentée par D. Berger, Paris, PUF, 1987.
- Fuentelapeña, fray Antonio de, *El Ente dilucidado. Tratado de Monstruos y Fantomas [1677]*, ed. de J. Ruiz, Madrid, Editora Nacional, 1978.
- Gómez Trueba, Teresa, *El sueño literario en España. Consolidación y desarrollo del sueño*, Madrid, Cátedra, 1999.

- Granell, Eugenio F., «La mujer voladora», *Revista Hispánica Moderna*, 31 (1965), pp. 193-207.
- Grimal, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1958.
- Grinberg, León y Rodríguez, Juan Francisco, «La influencia de Cervantes sobre el futuro creador del psicoanálisis», *Anales Cervantinos*, 25-26 (1987-1988), pp. 157-176.
- Guarino, Augusto, «Segni e simboli del sogno: un indizio disseminato da Cervantes nel Capitolo XVI della Prima parte del *Quijote*», en *Sogno e scrittura nelle cultura iberiche*. Atti del XVII Convegno. Associazione Ispanisti Italiani, Roma, Bolzoni, 1998, pp. 85-99.
- Harris, William V., *Dreams and experience in Classical Antiquity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009.
- Horozco y Covarrubias, Juan de, *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1588, BNE: R. 27895.
- Joly, Monique, *La bourle et son interprétation. Recherches sur le passage de la facétie au roman (Espagne, XVIe-XVIIe siècles)*, Lille, Atelier National de reproduction des thèses, 1982.
- Jordán Arroyo, María V., *Soñar la Historia: riesgo, creatividad y religión en las profecías de Lucrecia de León*, Madrid, Siglo XXI, 2007.
- Jordán Arroyo, María V., *Entre la vigilia y el sueño: soñar en el Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, 2017.
- Juez Juarros, Francisco, *Símbolos de poder en la arquitectura de Al-Andalus*, tesis doctoral, 3 vols., Universidad Complutense de Madrid, 1999.
- Kagan, Richard L., *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Madrid, Nerea, 1991.
- Kohut, Karl, «Sueños en el Renacimiento y el Barroco hispánicos. De Juan Vives a Sor Juana Inés de la Cruz», en S. V. Rose et al. (eds.), *Los sueños en la cultura iberoamericana (siglos XVI-XVII)*, Madrid, CSIC, 2011, pp. 67-176.
- Le Goff, Jacques, «Le christianisme et les rêves (IIe-VIIe siècles)», en *I sogni nel Medioevo. Seminario Internazionale, Roma 2-4 ottobre 1983*, Roma, 1985, pp. 171-218.
- López Gutiérrez, Luciano, *Portentos y prodigios del Siglo de Oro*, Madrid, Ediciones Nowtilus, 2012.
- Matthies Baraibar, Silvia, «La dama en la torre: doña Ximena y Melibeia, dos manifestaciones de un símbolo en nuestra literatura medieval», en Margarita Freixas et al. (eds.), *Actas del VIII Congreso Internacional de la «Asociación Hispánica de Literatura Medieval»*, Santander, Asociación Hispánica de Literatura Medieval, 2000, pp. 1289-1298.
- México y España. Un océano de Exvotos: gracias concebidas, gracias recibidas*, Museo Etnográfico de Castilla y León, 2008.

- Miller, J. B. F., *Convinced that God has Called Us. Dreams, Visions and the Perception of God's Will in Luke-Arts*, Leiden-Boston, Brill, 2007.
- Ovidio Nasón, Publio, *Metamorfosis*, introducción y notas de Antonio Ramírez de Verger, traducción de Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Pérez de Moya, Juan, *Philosophía secreta*, edición de Carlos Clavería, Madrid, Cátedra, 1995.
- Propp, Vladimir, *Las raíces históricas del cuento*, trad. al español de José Martín Arancibia, Madrid, Editorial Fundamentos, 1974.
- Redondo, Augustin, *Otra manera de leer el «Quijote». Historia, tradiciones culturales y literatura*, 2ª ed., Madrid, Castalia, 1998.
- Redondo, Augustin, *En busca del «Quijote» desde otra orilla*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2011.
- Régnier-Bohler, Danielle, «Fictions», en Philippe Ariès y Georges Duby, *Histoire de la vie privée*, vol. II, Paris, Seuil, 1985, pp. 311-391.
- Riley, Edward C., «Cervantes, Freud and the Psychoanalytic Narrative Theory», *Modern Language Review*, 88 (1993), pp. 1-14.
- Roca Mussons, María A., «La mujer voladora del *Persiles*: maravillosa verosimilitud», en Antonio Bernat Vistarini (ed.), *Actas del Tercer Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 1998, pp. 517-529.
- Rodríguez Becerro, Salvador y Vázquez Soto, José María, *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*, Sevilla, Argantonia, Ediciones Andaluzas, 1980.
- Sánchez Escribano, Federico, «Sobre un incidente posiblemente freudiano en el *Quijote*», *Anales Cervantinos*, 9 (1961-1962), pp. 261-262.
- Sánchez Rivera, José Ignacio, «Torres defensivas y campanarios de iglesias: Villaescusa de Roa en la Ribera del Duero», *Biblioteca: estudio e investigación*, 24 (2009), pp. 121-142.
- Séraphin, Gilles, «Les tours à contreforts enveloppants et la domination des Plantagenêts en Quercy (1154-1249)», en Gwyn Meirion-Jones (ed.), *La demeure seigneuriale dans l'espace Plantagenêt, salles, chambres et tours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, pp. 367-380.
- Siffer, Nathalie, «Songes et visions nocturnes de Paul (*Actes des Apôtres* 16, 9-10; 18, 9-10; 23, 11; 27, 23-24)», *Revue des Sciences Religieuses*, 90-2 (2016), pp. 189-205.
- Thomas, Joël, *Les mythes gréco-romains ou la force de l'imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 2017a.
- Thomas, Joël, «L'imaginaire de la chute dans les mythes gréco-romains», *Cadernos do Ceil*, 4 (2017b), pp. 1-8.

- Thompson, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 vols., Bloomington-London, Indiana University Press, 1966.
- Thompson, Stith, *El cuento folklórico*, trad. del inglés, Carracas, Universidad Central de Venezuela, 1972.
- Torquemada, Antonio de, *Jardín de flores curiosas* [1570], ed. de Giovanni Allegra, Madrid, Castalia, 1982.
- Torres Balbás, Leopoldo, «Los alminares de las mezquitas hispanas», *Al-Andalus*, 10 (1945), pp. 387-392.
- Velasco, Honorio, «Sobre ofrendas y exvotos», en *Es un voto. Exvotos pictóricos de la Rioja*, Logroño, Fundación Caja La Rioja, 1997, pp. 19-116.
- Victorio, Juan, «La ciudad-mujer en los romances fronterizos», *Anuario de Estudios Medievales*, 15 (1985), pp. 553-560.
- Vinagre Lobo, Miguel Ángel, *Los libros griegos de la interpretación de los sueños*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2011.
- Vorágine, Santiago de la, *La leyenda dorada*, trad. de fray José María Macías, 2 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1989.