



## Longinos en el *Poema de Mio Cid*: espejos, identidades e ideología<sup>1</sup>

---

**Pablo Saracino**  
**Universidad de Buenos Aires – SECRIT (CONICET)**

### Resumen

El trabajo se detiene en el pasaje del *Poema de Mio Cid* en el cual se hace referencia a Longinos (vv. 351-357), centurión que habría custodiado a Cristo durante la crucifixión y quien milagrosamente habría recobrado la vista a raíz de que sus ojos ciegos fueran alcanzados por la sangre de Su costado. El análisis se centra en el procedimiento a través del cual este personaje es insertado para relacionarlo con el Cid y sus hombres, estableciéndose una cadena de significaciones cuya finalidad ideológica es la de enmarcar la gesta del Cid dentro de un juego de identidades con la gran historia del pueblo de Dios.

*Palabras clave: Poema de Mio Cid – Oración narrativa – Ideología – Tipología*

### Abstract

This work centres on the passage of *Poema de Mio Cid* which mentions Longinus (vv. 351-357), the centurion that is said to have watched over Christ during the crucifixion, and miraculously recovered his sight when

<sup>1</sup> Este trabajo fue realizado en el marco del seminario de doctorado “La génesis y la transmisión del *Cantar de Mio Cid*: cuestiones de Genocrítica y Ecdótica” dictado por el profesor Alberto Montaner durante el segundo cuatrimestre de 2005 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Agradezco sus correcciones, las cuales mitigaron las muchas vacilaciones que la versión original ostentaba.

*Olivar* N° 10 (2007), 265-276.



his blind eyes were anointed with the blood sprouted from Christ's side. The analysis focuses on the procedure through which this character is inserted [in narration] in order to relate him to the Cid and his men, thus establishing a chain of meanings whose ideological purpose is to frame the Cid's deeds in a set of identities with the great history of the people of God.

*Keywords: Poema de Mio Cid - Narrative Prayer - Ideology - Typology*

Entre las tantas imágenes salvíficas que el cristianismo primitivo se encargó de difundir como pruebas de la bondad divina durante los primeros siglos de nuestra era, se encuentra la del centurión Longinos. En el siglo XIII *La leyenda dorada* de Jaques de Voragine nos habla de San Longino, el cual es identificado con el centurión encargado de custodiar el cuerpo de Cristo en la cruz y que, al observar el obscurecimiento del sol y demás señales acaecidas simultáneamente al fallecimiento del Salvador, acepta la identidad de Éste con el hijo de Dios (*Mt.* 27:54; *Mc.* 15:39; *Lc.* 23:47). En el evangelio de Juan (*Jn.* 19:34) se agrega el hecho de que este centurión es quien perfora Su costado, haciendo brotar así, milagrosamente, agua y sangre del mismo. La *Leyenda*, naturalmente, prefiere la versión más atractiva en términos narrativos.

Longinos fue un centurión que con otros soldados, por orden de Pilatos, hizo guardia ante la Cruz del Señor, y quien personalmente atravesó con su lanza el costado de Cristo; pero luego, al presenciar el obscurecimiento del sol, el terremoto y otros fenómenos extraños, se convirtió. (Macías, 1982: 198)

A continuación hace referencia a una variante de la historia ajena a los Evangelios, la cual, sin embargo, es la que más aceptación tuvo en el imaginario popular, generando una larga tradición que llegaría a extenderse a la épica e incluso a los relatos artúricos.

Dicen algunos que, ya fuese por vejez o por enfermedad, tenía la vista muy debilitada, y que, al traspasar con su arma el pecho de Jesús, algunas gotas de la sangre que brotaron del corazón divino saltaron hasta sus ojos, y que al sentir la salpicadura comenzó a ver con perfecta claridad. Según estos autores, a este milagro experimentado en sí mismo se debió principalmente su conversión [...]. (Macías, 1982: 198)

Según De Caluwé (1976: 17) esta versión, en la cual la cura de la ceguera viene a suplantar las señales acaecidas en el momento de la expiración, es fruto de una “contamination complexe où interviennent diverses interprétations fautives des évangélistes de Jean, de Matthieu et de Nicodème et une confusion entre cet épisode et celui du pardon accordé par Christ au ‘bon larron’”. Por otra parte, la tradición de identificar al centurión con el nombre de Longinos encuentra su testimonio más antiguo en los *Evangelios Apócrifos*. En el *Evangelium Nicodemi* I, XVI, 7 leemos: “que se le dio a beber hiel y vinagre; que el soldado Longinos abrió su costado con una lanza” (Santos Otero, 1956: 467). Asimismo en *Pilati epistula ad Herodem* se hace referencia a Longinos como aquel centurión que después de haber vigilado el sepulcro de Cristo, acude junto a la esposa de Pilatos a ver a Jesús resucitado (Santos Otero, 1956: 440-486). Pero nada se dice en los Apócrifos de la ceguera del personaje ni de su vista deteriorada. Como sea, al centurión Longinos se lo vincula con episodios de conversión en los cuales, a través de algún hecho relacionado con el proceso de muerte y resurrección de Jesucristo, “ve” la verdad y se convierte a la fe de Cristo. Tal vez este hecho haya encontrado en el imaginario popular una manera más concreta de ser captado por las masas, dando lugar a la formación del milagro en el cual se yuxtaponen el acto concreto de “ver” y el proceso de “conversión”, dándole una forma narrativa fácilmente recordable al “Verán en el que traspasaron” (*Jn.* 19:37 y *Zac.* 12:10).

Particularmente será la épica vernácula medieval la que albergará un buen número de referencias a este milagro, en general en las llamadas “oraciones narrativas”<sup>2</sup> Gimeno Casaldueiro (1975: 15-16) señala referencias a Longinos en *Aliscans*, *Les Narbonnais*, *Gui de Bourgogne* y *Chanson d’Antioche*. Por su parte, Peebles (1911) recoge un centenar de alusiones a Longinos sólo en la épica francesa. Russell, por su parte (1978: 128), sugiere la interesante idea de que acaso esta notoria presencia de seme-

<sup>2</sup> El origen de estas oraciones narrativas ha sido largamente estudiado a través de un intrincado estudio de fuentes. Básicamente lo que se discute es si el origen se remonta a la *Chanson de Roland* (Scheludko, 1932), o si por el contrario, es necesario considerar las plegarias litúrgicas y paralitúrgicas latino-cristianas –como *Le Couronnement de Louis*– como fuente culta de la oración (Spitzer, 1932). Para los principales aspectos de la polémica, así como para la bibliografía fundamental ver Baños Vallejo (1994).

jante personaje se deba a la identificación del *miles* con el caballero, de acuerdo con el sentido medieval del término latino.

En las oraciones narrativas que hallamos en la literatura española de la época, sólo encontramos referencias a Longinos en *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo<sup>3</sup> y en el fragmento que nos ocupa particularmente del *Poema de Mio Cid*. En el resto de los textos que contienen este tipo de oraciones (*Rimado de palacio* de López de Ayala, *Libro de Buen Amor*, *Poema de Fernán González*, *Historia del Abad don Juan de Montemayor*) no encontramos tal alusión.<sup>4</sup>

La estructura de la oración narrativa, tal como se plantea en los ejemplos de la épica, así como en textos de origen culto, posee una funcionalidad destinada a facilitar la memorización de largas listas de milagros, estableciendo una relación de analogía entre una serie de hechos milagrosos testimoniados en las Escrituras con el caso puntual que impulsa el ruego, proponiendo así una cadena de hechos vinculados entre sí esencialmente, ya que todos son ejemplo y a la vez anuncio de la salvación.

Esta forma organizativa, en la cual una cadena de hechos pasados se liga con el presente y a la vez anuncia el futuro, estructuralmente se asemeja a un procedimiento figural (Auerbach, 1998), es decir, una relación entre diferentes hechos separados en el tiempo, siendo los más antiguos prefiguraciones de otros posteriores que serían la consumación de aquéllos, pudiendo repetirse el esquema en relación con acontecimientos futuros ubicados en el fin de los tiempos. El procedimiento figural o tipológico, que originalmente fue concebido por los Padres de la Iglesia como una manera de asignarle un sentido profético a los contenidos del Antiguo Testamento, convirtiéndolo en una serie de anuncios del mensaje de salvación en Cristo, resulta útil para volver accesibles a las masas iletradas los contenidos sagrados a través de la relación entre

<sup>3</sup> “e lavó a Longinos – de muy grand violencia”, *Milagros de Nuestra Señora*, c. 827d. (Dutton, 1992: 775).

<sup>4</sup> Estos pasajes han suscitado fundamentalmente un rastreo minucioso de fuentes que intenta determinar cuál es la tradición específica a través de la que este tipo de plegaria “arriba” al *PMC*. Esta clase de trabajo aporta datos interesantes respecto de la tradición de la “oración narrativa”, pero, sin embargo, no parece atender a la verdadera funcionalidad de ésta en los textos en los cuales la hallamos adaptándose a una forma y a una trama de significación con la cual entra en relación dialéctica de influencia.

diferentes narraciones bíblicas y a la vez a éstas con un hecho mundano que quiere ser relacionado con acontecimientos en los cuales habría existido una probada intervención divina, dando lugar así a un procedimiento pseudo-tipológico que actúa por analogía vinculando lo mundano cotidiano con lo sagrado trascendente, aunque sin llegar a ser aquél una consumación de éste, sino que más bien se trataría de dos hechos relacionados entre sí por un juego de semejanzas e identidades. Dicho proceso cumple una función fuertemente narrativizadora, aglutinadora, a través de la cual queda trazada una continuidad sin hiatos ni fisuras en un plano que podríamos denominar *la gran historia*, es decir aquella desligada de lo coyuntural y concebida a partir de los preceptos del *redentorismo cristiano*. Se establece, así, una narración cuya función radica en dotar de coherencia a la materia narrada a la vez que anuncia un final promisorio para todos aquellos que adopten ideológicamente esa forma de concebir la temporalidad como la “verdad revelada”. Las “narrativas maestras” (White, 1991: 163), proponen un modelo totalizador, el cual no sólo se hace cargo de todos los casos particulares que puedan emerger en el mundo *real*, sino que también ha de prever todo lo que habrá de suceder en el futuro, en el final de los tiempos, dirección última de la Historia, momento final de consumación. Entonces, no puede ser sólo la realidad presente la que ha de ser interpelada ideológicamente, sino que este procedimiento se vuelve factible a partir del despliegue de una narración que contempla todo lo que ha sido, es y será real, ubicándolo todo en una red de relaciones, no sólo de causa-consecuencia, sino también de especularidad.

Ya desde las representaciones catacumbarias de los primeros siglos del cristianismo encontramos las imágenes de Jonás, Daniel, Lázaro dispuestas consecutivamente, una al lado de la otra, de manera tal que todas queden equiparadas entre sí y a la vez relacionadas con el destino final del alma del difunto, impregnando la vida cotidiana de los mortales de un sentido sagrado, insertándola en el gran relato de la historia del pueblo de Dios y vinculándola trascendentalmente con la resurrección de las almas. Este procedimiento simplifica los textos sagrados a través de un proceso de selección (una imagen, a modo de sinécdoque, vale por toda la historia) y resignificación (el mensaje de salvación de la imagen adquiere un carácter más abstracto y se adapta al contexto inmediato con el cual se lo pretende relacionar).

En el *Poema de Mio Cid* encontramos la única “oración narrativa” de la épica castellana: la plegaria de doña Ximena (vv. 330-365).<sup>5</sup> Todo el fragmento consiste, como suele suceder en este tipo de oraciones, en una serie de menciones muy esquemáticas de los hechos y de los milagros. Sin embargo, esta enumeración lacónica se quiebra en el momento en que se menciona a Longinos.

estando en la cruz virtud fezist muy grant:  
Longinos era ciego, que nuncas vio alguandre,  
diot´ con la lança en el costado, dont ixió la sangre,  
corrió por el astil ayuso, las manos se ovo de untar,  
alçólas arriba, llególas a la faz,  
abrió los ojos, cató a todas partes,  
a ti crovo al ora, por end es salvo de mal; (*PMC*, vv. 351-357)

El verso 351 funciona como introducción, refiriéndose al milagro en tanto “virtud [...] muy grant”, y a partir de allí se da lugar a un fragmento narrativo, que quiebra el ritmo y la estructura de la oración, y que se detiene a amplificar el milagro con todo detalle. Aquí se interrumpe este procedimiento a través del cual la mención de un único elemento significativo carga con toda la densidad semántica y narrativa de la historia completa. En este caso particular la narración se despliega, siendo éste el único fragmento dentro del *PMC* –siempre tan estrechamente ligado, a través de una focalización múltiple, a la historia del héroe y su contexto inmediato– que funciona como una historia intercalada, una *tessera*

<sup>5</sup> Respecto del término “oración narrativa” Russell plantea: “El objeto aparente es el de recordar a Dios el poder que tiene, si lo desea, para interferir con las leyes naturales del universo; pero es también característico de este tipo de oración épica un importante acento de conjuro y exorcismo, y por ése y otros motivos no es satisfactorio, a mi juicio, clasificar la que nos ocupa como oración ‘narrativa’. El mero hecho de recitar esos milagros históricos se supone que, simplemente, ha de dar lugar a un nuevo milagro” (1978: 116). El argumento de Russell es atendible, ya que desde ese punto de vista es evidente que una mera enumeración de hechos aislados no resulta suficiente como para hablar de una estructura narrativa. Sin embargo, si consideramos, por un lado, esta función pseudo-tipológica que se establece entre los milagros mencionados y las circunstancias puntuales que inspiran la plegaria, y por el otro, si reparamos en la coherencia con la cual esa macro-narración, que es la historia del pueblo del Dios, informa la realidad ideologizándola, tal vez sea posible mantener esta nomenclatura ya tradicional, aunque con un matiz semántico diferente y dentro de un marco teórico ligado al análisis ideológico de los textos.

proveniente de un pasado sagrado que acude al mosaico cidiano con la finalidad de teñir de un sentido particular la relación de los hechos de Rodrigo Díaz y sus hombres.

En la plegaria de doña Ximena, asimismo, es el único sitio donde encontramos una referencia específica a otros acontecimientos considerados tan “históricos” como la gesta del Cid, pero directamente relacionados con la historia sagrada del pueblo de Dios. Y entre dichos acontecimientos se encuentra la historia de Longinos, ya no aludida, sino desarrollada a modo de relato enmarcado. En este punto el poema cobra una profundidad estructural que en la literatura castellana de esos siglos sólo puede ser asimilable al *exemplum*, procedimiento propio de la producción culta en latín y en lengua vernácula.

Según ya señala Russell, esta leyenda recibe en la épica francesa el mismo tratamiento preponderante y detallado, lo cual favorece la hipótesis de que el fragmento estaría tomando como modelo pasajes análogos de dichos poemas ultrapirenaicos. Sin embargo, más allá de este problema ligado al estudio de las fuentes, me interesa aquí subrayar esta preponderancia del episodio desde un punto de vista ideológico y formal.

La estructura narrativa con la cual se aborda la leyenda de Longinos crea, dentro de la letanía, un “remanso” que tiende a subrayar el episodio por encima de los demás. Uno de los milagros enumerados es seleccionado para ser desplegado y se trata justamente de aquel protagonizado por el *miles*, una de las imágenes dentro del *corpus* de personajes aludidos que puede ser rápidamente asimilado al Cid y a sus caballeros.<sup>6</sup> El soldado romano establece un juego de semejanzas, abre un campo semántico dentro del cual los protagonistas del poema encuentran un sistema de componentes con los cuales tender relaciones de equivalencia, de continuidad.

Puede entenderse que en la Edad Media, a Longinos, el *miles*, cuya arma era la lanza, debía identificársele simplemente con el caballero, en el sentido medieval del término. A partir de eso, el milagro de Longinos se veía

<sup>6</sup> El otro personaje fácilmente identificable con el miles es San Sebastián, mártir seguramente interpolado entre estas referencias al Antiguo Testamento debido a su gran popularidad en el territorio español durante la Edad Media como protector contra enfermedades e infieles (Montaner, 1993: 427).

especialmente relacionado con los caballeros, por lo que tomaba especial relevancia en oraciones destinadas a conseguir la intervención de Dios en beneficio de héroes caballerescos [...]. (Russell, 1978: 128)

Más allá de la identificación obvia entre Longinos y el Cid a raíz de su actividad militar, el autor del *PMC* se encarga de establecer otro tipo de conexión en el plano léxico y sintáctico. La imagen de la sangre deslizándose por el arma (lanza o espada) y llegando a teñir las manos, el antebrazo, el codo del caballero es una imagen que se va a reiterar a lo largo de los tres cantares del *PMC* como signo de las acciones y la valentía del Cid o de Alvar Fáñez durante la batalla (vv. 500-501, 762<sup>7</sup>, 780-781, 1722-1724, 2453).

Esta imagen, que se manifiesta en el cantar a través de fórmulas y frases formularias (Montaner, 1993: 46), encuentra su primera manifestación en los versos 353 y 354, “diot´ con la lança en el costado, dont ixió la sangre, l corrió por el astil ayuso, las manos se ovo de untar”. En el interior de la historia de Longinos la referencia de la sangre deslizándose a través del arma y llegando a untar las manos del soldado es constitutiva de la historia, resulta un acontecimiento funcional protagonizado por el sujeto (Bal, 2001), esencial para el ulterior desarrollo de los acontecimientos, mientras que en las demás apariciones resulta una “mera” fórmula épica que concretiza el valor del héroe a la vez que lo vincula con el episodio del santo, no sólo a través de la presentación de una imagen similar, sino también mediante la utilización de repeticiones léxicas y paralelismos sintácticos en contextos similares: “por el astil ayuso” | “por el cobdo ayuso” | “por la loriga ayuso”.

En la oración narrativa, por un lado, se lo inserta al Cid en la cadena de personajes socorridos por la gracia divina y, por otro lado, se lo ubica en relación especular con Longinos, a partir de lo cual el Cid participa de rasgos que lo asimilan a un “caballero pecador redimido”. Ambos

<sup>7</sup> En este caso es necesario tener en cuenta que se trata de una expresión análoga al resto, no homologa, teniendo en cuenta la aclaración que hace Montaner: “El cambio de cobdo por loriga no es trivial, sino que representa la derrota frente a la victoria, pues la sangre del enemigo corre por el brazo del vencedor y la propia por la loriga del vencido. Por lo tanto, pese a la obvia similitud verbal, no está claro que esta frase satisfaga las exigencias de equivalencia semántica y capacidad de intercambio exigida por la función formular” (Montaner, 1993: 46, n. 44).



son guerreros *marcados* que buscan la redención de sus “estigmas”: la ceguera y el destierro. Ambos serán guerreros favorecidos y su accionar bélico estará relacionado con la lucha contra los enemigos de la Cristianidad. La lanza de Longinos está fuertemente relacionada con los orígenes de la leyenda del Santo Grial y su sepulcro en Antioquía, presuntamente descubierto hacia 1098, contribuye a fortalecer esta imagen del caballero que combate contra el infiel y que por ese motivo goza del favor de Dios<sup>8</sup> En este caso lo coyuntural y mundano se relaciona con lo sagrado, no en un plano de equivalencia directa, sino a un nivel espiritual que cumple funciones ideológicas y que se relaciona con una narratividad que debe ser ubicada en un plano superior a la que explícitamente se evidencia en el poema y que se relaciona con ésta en un nivel simbólico y no concreto. Esta narratividad superior “contiene” y da un sentido trascendente a la gesta sin que ésta pierda su particularidad histórica. La historia sagrada dota a las acciones del Cid de una continuidad en el mundo trascendente a través de un procedimiento pseudo-tipológico respecto de la figura de Longinos. Definitivamente no es posible decir que el Cid del poema se presenta como la consumación del Longinos legendario, más bien hay que pensar que se los presenta de tal manera que tanto uno como el otro participan, en diferentes momentos históricos, de la gran historia del Cristianismo desde el rol de militar que les ha tocado en suerte desempeñar, y del mismo modo los oyentes o lectores del *PMC*, miembros de esa caballería infanzona de la frontera a la cual se refiere Montaner en el estudio introductorio de su edición, se sentirán inclinados a participar de esta “cadena”. El *PMC*, en tanto hecho ideológico que es, interpela a los individuos, invistiendo a éstos con rol de “sujeto cumplidor de la ley”, una ley articulada por el propio texto en la cual los personajes de Longinos, el Cid y Alvar Fáñez son los modelos, los espejos, los poseedores de una ontología de la cual estos guerreros

<sup>8</sup> Sin embargo, es importante destacar que este tópico no es el más importante en el *PMC*, donde justamente el hecho de subrayar al moro como el infiel enemigo de Dios no es un aspecto sobre el que se haga especial hincapié, aunque –no puede ser de otra manera– no deja de estar presente, pero en un segundo plano. Es decir, que los contenidos de la leyenda de Longinos, de los poderes de su lanza, de su sepultura, no deben ser equiparados a las acciones del Cid en tierra de moros (me refiero, claro está, a las que menciona el poema, que las relacionadas con su gesta “real” en ocasiones están más alejadas aún de ese ideal de “cruzado”).

de la frontera participan en tanto buenos vasallos pecadores al servicio de la fe que anhelan el favor divino.

Por supuesto no hay que perder de vista que esta reflexión está siendo elaborada a partir de un fragmento que, si tenemos en cuenta la épica francesa, puede ser considerado un lugar común, un *topos* literario, casi un *cliché*.<sup>9</sup> Pero este carácter de “lugar común”, de fragmento “poco relevante” (por funcionar aparentemente como una mera fórmula), es lo que lo convierte en material interesante a partir del cual realizar un principio de análisis ideológico, ya que será allí, en lo más visible, en lo que se encuentra en superficie, en lo obvio, donde se manifiestan involuntariamente rasgos que se relacionan estrechamente con las estructuras profundas, con esa matriz abarcadora y homogeneizadora, que podrá tal vez ser interrogada a partir de un trabajo con el detalle extraído del “telón de fondo”, con aquello que no es a simple vista relevante, pero cuya función es la de organizar el material en función de una narrativa mayor, la cual forma parte, justamente, de las condiciones que posibilitan en ese texto lecturas inteligibles que vayan más allá de una interpretación literal. El público de la época, comparte esas condiciones, más bien está ideológicamente impregnado de ellas, y no necesita que éstas aparezcan evidenciadas para relacionar los hechos narrados con ese “gran código” omnipresente e invisible con el cual él mismo otorga sentido a su existencia: la eficacia ideológica radica en el desconocimiento racional (no intuitivo, no vivencial) por parte de los individuos de sus mecanismos de reproducción.

Ésta es probablemente la dimensión fundamental de la “ideología”: la ideología no es simplemente una “falsa conciencia”, una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como “ideológica” –“ideológica” es una realidad social cuya existencia implica el no-conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia-, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos “no sepan lo que están haciendo” (Žižek, 1994: 338).

<sup>9</sup> De hecho Russell (1978: 116) propone que los cronistas encargados de prosificar el poema habrían considerado este pasaje como meramente ornamental y ésta habría sido la causa por la cual el mismo fue desechado de las versiones cronísticas.

En términos de Žižek, el trabajo de interpretación no ha de llevarse a cabo en función de perseguir el sentido oculto *tras* de la forma, sino en indagar la forma particular que ha adquirido determinado *contenido latente*. En términos ideológicos, planteo que en el caso analizado esa *forma* consiste en una narrativa que no asume necesariamente una lógica de causas y efectos, sino que se organiza mediante relaciones de identidad en las cuales diferentes personajes participan de características en común, asumiendo equivalencias actanciales que habrán de funcionar especularmente en la fábula de la macro-narración dentro de la cual se insertan las narraciones particulares.

Longinos, entonces, funciona dentro del *corpus* de milagros que enuncia Ximena en el preámbulo de la gesta del Cid, antes de que éste se separe de su familia y abandone el territorio cristiano, como un espejo que desde el interior de la historia sagrada irradia sobre el rol del “buen vasallo | buen guerrero” (Cid – Álvar Fáñez) rasgos del “caballero de Dios”, bendito, a través de los cuales se relacionan diferentes niveles de narración (sagrada – profana), impregnando así la historia del héroe de valor trascendente, y este “sentido”, al igual que la *ondra*, a todos *alcança*.

## Bibliografía

- AUERBACH, ERIC, 1998. *Figura*. Madrid: Trotta.
- BAL, MIEKE, 2001. *Teoría de la narrativa. Una introducción a la Narratología*. Madrid: Cátedra.
- BAÑOS VALLEJO, FERNANDO, 1994. “Plegarias de héroes y de santos. Más datos sobre la *oración narrativa*”, en *Hispanic Review*, 62, 2 (Spring, 1994), 205-215.
- DE CALUWÉ, JACQUES, 1976. “La ‘prière épique’ dans le plus anciennes chansons de geste françaises», *Olifant*, 4.1, 4-20.
- DUTTON, B. et al. (ed.), 1992. Gonzalo de Berceo, *Obra completa*. Madrid: Espasa-Calpe.
- GIMENO CASALDUERO, JOAQUÍN, 1957-1958. “Sobre la ‘oración narrativa’ medieval: Estructura, origen y supervivencia”, *Anales de la Universidad de Murcia*, XVI, 113-125; reed. en *Estructura y diseño en la literatura castellana medieval*, Madrid: Porrúa, 1975, 11-29.

- MACÍAS, JOSÉ MANUEL (ed.), 1982. Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza.
- MONTANER, ALBERTO (ed.), 1993. *Cantar de Mio Cid*. Barcelona: Crítica.
- PEEBLES, R. J., 1911. *The Legend of Longinus in Ecclesiastical Tradition and in English Literature*. Baltimore.
- RUSSELL, PETER E., 1978. “La oración de doña Jimena (*Poema de Mio Cid*, vv. 325-67)”, en *Temas de “La Celestina” y otros estudios del “Cid” al “Quijote”* Barcelona: Ariel, 113-58.
- SANTOS OTERO, A. (ed.), 1956. *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: La Editorial Católica.
- SCHELUDKO, DIMITRI, 1932. “Neues über das *Couronnement Louis*”, en *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 55, 447-457.
- SPITZER, LEO, 1932. “Zu den Gebeten in *Couronnement Louis* und im *Cantar de Mio Cid*”, en *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 56, 196-209.
- WHITE, HAYDEN, 1991. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.
- ŽIŽEK, SLAVOJ, 1994. “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, en Slavoj ŽIŽEK (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 329-370.