

En Doiro,
antr'o Porto e Gaia

Estudos de Literatura Medieval Ibérica



Organização

JOSÉ CARLOS RIBEIRO MIRANDA

revisão editorial

RAFAELA DA CÂMARA SILVA



estratégias criativas

PORTO

En Doiro, antr'o Porto e Gaia

Estudos de Literatura Medieval Ibérica





NUEVOS TIPOS DE MILAGROS MARIANOS EN COLECCIONES CATALANAS DEL FINAL DE LA EDAD MEDIA:

DEL MILAGRO CLERICAL AL MILAGRO LAICO*

CARME ARRONIS LIOPIS
Universitat d'Alacant
arronis@ua.es

I. SOBRE LA EVOLUCIÓN DEL GÉNERO DEL MILAGRO MARIANO

La tradición miraculística mariana ha recibido una notable atención; se han descrito obras y colecciones concretas; se han elaborado caracterizaciones del género (atendiendo a su configuración, función y significación teológica); e incluso se ha reparado en la evolución desde sus orígenes latinos hasta las primeras manifestaciones en romance y las transformaciones que este trasvase supuso (cambios en la lengua, la forma, la transmisión, etc.). Pero si bien se ha analizado cómo esta tradición culta de origen clerical traspasó los muros de monasterios para acercar la piedad mariana a todo tipo de devotos, no se ha reflexionado sobre el modo en que este género siguió adaptándose a la espiritualidad devota de los laicos a lo largo de los siglos medievales. Los estudios y caracterizaciones que se han hecho sobre el género atañen, por tanto, únicamente a sus fases iniciales, aunque no lo acoten ni precisen, y muchos aspectos descritos no son extrapolables a relatos posteriores¹.

Es bien sabido que el éxito y la difusión del género del milagro mariano residió, al menos en sus orígenes, en tres aspectos: en su carácter laudatorio, en su función doctrinal y, a menudo – cuando se vinculaba a un lugar sagrado –, en su vertiente propagandística. Pero muchos otros factores intervinieron en la transformación del género en su evolución hacia la Edad Moderna, derivados tal vez de los nuevos usos piadosos, pues si el origen del género está estrechamente vinculado a la predicación doctrinal, y por tanto, a la mediación eclesiástica, a finales del Medioevo, y sobre todo a lo largo del siglo XVI, llegan

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación La literatura hagiográfica catalana entre el manuscrito y la imprenta (FFI2013-43927-P) del Ministerio de Economía y Competitividad.

1. Sería el caso, por ejemplo, del clásico estudio de Jesús Montoya, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (El milagro literario)*, Granada, Universidad de Granada, 1981, pues describe una serie de rasgos que no se dan en los milagros más tardíos del Medioevo.

a convertirse – aunque no de manera exclusiva – en relatos edificantes destinados a la lectura privada, lo que supuso notables variaciones en el género. Una prueba definitiva de ello son las numerosas ediciones de colecciones de milagros marianos que encontramos en el Quinientos que ya no dependen exclusivamente de la tradición medieval; en el contexto catalán cabe citar las ediciones de los milagros de Montserrat, aunque publicadas en castellano por el abad Pedro de Burgos².

Hasta ese momento, en que los milagros procedentes de las colecciones medievales son sustituidos por nuevos milagros y, por tanto, se inaugura un nuevo estadio en el género, hay, cuanto menos, toda una centuria de tentativas para acercar el género al auditorio, y algunos de esos cambios son visibles, precisamente, en las colecciones catalanas de las que aquí nos ocupamos. Constituyen la evidencia de la transformación paulatina del género, o de lo que, en otras palabras, podríamos convenir en denominar la evolución del *milagro clerical* en el *milagro laico*, donde el primero sería el característico del primer estadio del género (surgido en y para un ambiente clerical, aunque posteriormente exceda su función primigenia), y el segundo sería un tipo de relato mucho más afín al público mayoritario laico al que se dirige a lo largo de la Edad Media, y a sus nuevas inquietudes devotas.

No es la intención de este trabajo hacer una categorización exhaustiva de esos cambios, pero sí dar noticia de ellos y de sus posibles causas, y, sobre todo, aportar muestras poco conocidas que evidencien las transformaciones y reflejen nuevos estadios en la evolución de este género narratológico breve, cuestión muy poco atendida.

2. NUEVOS MILAGROS PARA UN NUEVO PÚBLICO

Sin duda el éxito para la consolidación del género miraculístico mariano residió en sus orígenes – en el ambiente clerical de los siglos XII y XIII –, en la buena acogida de que gozaba entre los fieles, pues como pocos otros géneros conseguía acrecentar la devoción mariana de las distintas clases sociales, especialmente de aquellas más sencillas.

Pese a que en su génesis confluyó el pensamiento doctrinal de los principales doctores de la teología mariana (el privilegio de la compasión de san Alberto Magno, la mediación universal formulada por san Bernardo y por san Anselmo, la piedad mariana de san Buenaventura, e incluso, en el contexto hispánico, la teología de la corredención

2. Aunque este trabajo se centra en el análisis del ámbito literario catalán, el mismo proceso tiene lugar en otros contextos románicos, como el castellano, donde también en el siglo XVI vemos proliferar nuevas compilaciones de milagros que sustituyen a aquellas de procedencia medieval, como son las colecciones de Guadalupe y de la Peña de Francia, basadas en testimonios históricos convenientemente anotados, a menudo ante notario. *Vid.* José Carlos Vizuete Mendoza, «Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro escrito en Montserrat, Guadalupe y la Peña de Francia», en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana*, San Lorenzo del Escorial, Publicaciones del R.C.U. Escorial-María Cristina, 2013, pp. 261-280.

mariana de san Ildefonso difundida en la liturgia hispánica, etc.), los milagros no son tratados elevados de teología conceptual, sino ejemplos prácticos de esta: un intento de divulgación teológica, de presentar lo sobrenatural, invisible y eterno, de una manera comprensible; de mostrar un didactismo moral sencillo, ya que retratan buenas y malas acciones, con sus consecuencias positivas o negativas; pero por encima del discernimiento entre el bien y el mal se muestra la necesidad de cultivar la fe mariana para asegurarse la salvación – bien de peligros, bien de la condenación eterna –, pues esta será en última instancia la que salvaguardará el destino de los devotos. Los milagros muestran, pues, una vía para la salvación de los fieles a través de la devoción.

Son el reflejo de una fe ingenua, optimista y confiada; cargada de ritos (a menudo meras fórmulas verbales o gestuales) que repetidos aseguran la salvación; repleta de supersticiones relativas a los objetos sagrados. Hasta el punto que en ocasiones algunos relatos parecen rozar la heterodoxia, tanto por el poder que se le confiere a María (en ocasiones acaso superior al de Cristo), como porque a veces las intervenciones de la Virgen parecen contravenir las enseñanzas cristianas, minimizando las consecuencias de los malos actos de los protagonistas y apuntando algún que otro problema teológico³.

Pero estas cuestiones teológicas aparentemente no perturbaban a los devotos laicos del siglo XIII, para los que se romanceaban los relatos de milagros, pues estos reflejaban en realidad su devoción tal cual era: una fe sencilla en la que lo maravilloso convive con lo cotidiano, entendida en términos – y lenguaje – de vasallaje y pleitesía, y cuya *Domina* siempre vela y socorre, pese a todo, a sus vasallos⁴. Y ni siquiera era un obstáculo para los devotos laicos que la mayoría de los protagonistas de las colecciones europeas fueran personajes del estamento clerical, ámbito en que se forjó la tradición primigenia⁵.

3. Recordemos que algunos milagros plantean cuestiones que bordean la heterodoxia, como el célebre milagro del sacristán fornicario muerto en pecado, cuya alma ha sido apresada por los diablos tras su muerte «Quia invenimus eam vitam consumasse in operibus malis», pero salva da por la Virgen gracias a su devoción, pues tal y como esta defiende «Falsa sunt que profertis. Scio enim qui alicubi pergens me primum salutando a me licentiam accipiebat et rediens similiter hec agebat», (Citamos del ms. 110 de la Biblioteca Nacional de Madrid, editado por Fernando Baños, *Gonzalo de Berceo. Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Real Academia Española, 2011, p. 428). Otro caso no menos polémico sería el del clérigo ignorante, para cuya defensa María no duda en amenazar de muerte al obispo que le ha cesado: «Nocte vero sequenti apparuit sancta Maria in visione episcopo, dicens ei aliquantulum severa voce: “[...] Pro certo igitur scias quia, nisi citius ut agat divinum servitium vel officium sicuti solet fieri concesseris, die tricesima morieris”.» (*Gonzalo de Berceo. Milagros...*, ed. Baños, p. 434).

4. Joël Saugnieux se refería ya a la cuestión en *Literatura y espiritualidad españolas*, Madrid, Prensa Española, 1974, y ponía de relieve cómo en la devoción mariana de los siglos XIII-XIV primaba la afectividad emotiva por encima del espíritu crítico. Véanse pp. 60-78.

5. Aunque en las colecciones latinas primigenias hay relatos protagonizados por personajes de todos los estamentos (condición necesaria para mostrar la piedad universal de la Virgen), son mucho más numerosos los relatos protagonizados por miembros del estamento clerical.

Pero ¿qué ocurre con los fieles de final de la Edad Media, que ya no tienen una fe tan sencilla ni entendida en términos feudales como la que se desprende de algunos de estos relatos, y cuya espiritualidad y prácticas devotas están influenciadas por las nuevas corrientes de renovación espiritual?

Contamos con estudios relativos a la evolución de las distintas manifestaciones artísticas marianas de acuerdo a la devoción de cada época, y asimismo, con análisis de la transformación de otras formas narrativas breves de carácter didáctico-doctrinal, como el cuento o *exemplum*, pero carecemos de un estudio evolutivo del género del milagro mariano. Algunos trabajos, por ejemplo, han reflexionado sobre qué ocurre cuando la literatura ejemplar o doctrinal necesita reflejar nuevos grupos sociales en sus ficciones, para que estos puedan comprender las claves del funcionamiento de la realidad que habitan. Recuerda Fernando Gómez Redondo⁶ que una obra de ficción que tenga ambición doctrinal, ha de contener la realidad exterior para que el público pueda descubrir y ensayar unas determinadas claves de comportamiento social, porque si la ficción no refleja a su auditorio, puede no provocar las reacciones y respuestas esperadas en la audiencia, por lo que las tramas y personajes paulatinamente se modifican en el intento de satisfacer sus expectativas. El éxito de una obra depende de que exista una *poética receptiva* efectiva, cuya inmediata consecuencia en el caso de la literatura ejemplar no sería otra que la de incorporar poco a poco en sus ficciones a los grupos sociales a los que va dirigida: que el texto absorba al oyente y las claves de identidad de su grupo social⁷.

Estas consideraciones bien podrían extrapolarse a los milagros en cuanto género con pretensiones doctrinales: para mantener efectivo su mensaje, deberían incluir tanto a su auditorio como las claves de la fe que profesan; pero como recuerda José Aragüés «la poética del milagro se sustenta en la defensa de la historicidad de los casos propuestos»⁸. ¿Cómo, entonces, actualizar los relatos de milagros sin alterar su veracidad? Esta fue sin duda una disyuntiva a la que, consciente o inconscientemente, tuvieron que enfrentarse los compiladores de milagros del final de la Edad Media y la temprana Edad Moderna: si en sus compilaciones pretendían reflejar el fervor del auditorio y edificarlo en la devoción mariana, debían dar cabida al *milagro laico*: una tipología de milagro donde, en primer lugar, el público destinatario fuese el protagonista de la mayoría de los relatos, y

6. Fernando Gómez Redondo, «Narradores y oyentes en la literatura ejemplar», en J. Paredes y P. Gracia (eds.), *Tipologías de las formas narrativas breves románicas medievales*, Granada, Universidad de Granada, 1998, pp. 253-310; véanse pp. 253, 256-257.

7. «Una obra se escribe para ser difundida ante aquellos que la necesitan oír y servirse de las ideas, de las verdades de que ese texto es portador», Gómez Redondo, «Narradores y oyentes...», p. 285.

8. José Aragüés Aldaz, «Ramon Llull: La invención del milagro mariano», en *Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 2014, vol. 1, pp. 91-110 (p. 92). Y añade cómo en los relatos primigenios abundan las marcas de autenticidad «y, al menos en sus testimonios latinos, son sometidas a una transmisión de la “letra” extraordinariamente fiel. Las traducciones vulgares recrean con cierta libertad esa letra, pero siempre desde un respeto a la historia constantemente ponderado por sus autores».

en segundo, donde se reflejasen tanto los parámetros de su fe como unos nuevos límites de lo maravilloso⁹. No en vano, unas décadas después, el abad Pedro de Burgos, en el prólogo a la edición de los Milagros de Montserrat (1536) explicitaba la necesidad de depurar los conjuntos de milagros, y cómo este afán había promovido la edición de esta nueva compilación:

«Hanos movido también, porque havemos visto muchos simples, que algunos engañadores les dan a entender muchas mentiras [...] quando ven no ser ansí, vienen también a dudar las verdades que della se cuentan. Hazen ciertamente aquellos mentirosos el officio del demonio [...] cuentan algunos milagros falsos, para que quando los oyentes hallaren aquellos no ser verdaderos, vengan a no dar crédito a ninguno. Por ende, procuraremos aquí poner todo lo que auténticamente se ha podido sacar [...]»¹⁰.

Vemos, a continuación, cómo resolvieron la cuestión los autores que aquí nos ocupan, todavía ajenos a las reflexiones teóricas, pero no a la nueva realidad devota.

3. LAS COLECCIONES CATALANAS DEL CUATROCIENTOS

Aunque hace décadas que contamos con ediciones y estudios de las primeras manifestaciones del género en catalán¹¹, las muestras del siglo xv no han sido atendidas apenas, pese a la abundancia de relatos que contienen y su variedad e interés temático. Nos ocupamos aquí de esos dos conjuntos de milagros del Cuatrocientos; en primer lugar de

-
9. De hecho, este debate entre lo verosímil y lo heterodoxo se extenderá hasta mediados del xvi, cuando los censores del Santo Oficio verán la necesidad de regular estos escritos.
 10. Pedro de Burgos, «Proemio» al *Libro de la Historia y Milagros hechos a invocación de Nuestra Señora de Montserrat*, 1536, fol. a4.
 11. Véanse las ediciones de la colección de milagros de la Seu de Lleida, de finales del siglo xiv (Pere Bohigas, *Miracles de la Verge Maria, Col·lecció del segle XIV*, Barcelona, 1956 y Antoni M. Parramon, *Miracles de la verge Maria. Un «mariale» lleidatà*, Lleida, Arts Estudis Gràfics, 1976; la de Josep Antoni Ysern Lagarda sobre el *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabeta*, Barcelona, Barcino, 2004, traducción catalana cuatrocentista del ejemplario de Arnaldo de Lieja, que contiene dieciocho milagros marianos, o las ediciones de distintos testimonios catalanes de la *Legenda Aurea*, en cuyos capítulos dedicados a las festividades marianas se incluyen hasta un total de 19 (*vid.* Joan Coromines, *Vides de sants roselloneses*, Barcelona, Fundació Vives Casajuana, 1977, y Hèctor Càmarà, *La mare de Déu en el Flos sanctorum romançat*, Alacant, Universitat d'Alacant, 2010). Conviene destacar asimismo los estudios realizados sobre los milagros marianos incluidos en el *Libre del Ave Maria* de Ramon Llull, (p. ej. David Viera, «Exempla in the "Libre de sancta Maria" and Traditional Medieval Marian Miracles, Llull as a writer: love and knowledge», en *Catalan Review*, vol. IV, n° 1-2 (Juliol-desembre 1990), pp. 221-231, y Aragüés Aldaz, «Ramon Llull: La invención...».

la compilación del notario Julià Roure¹², conservada en el Ms. 6 del Archivo capitular de Barcelona, reunida para esta catedral en 1439 e integrada por ciento veintiocho relatos¹³; y en segundo, del conjunto de treinta y tres milagros seleccionados por el autor valenciano Miquel Peres e incluidos en su *Vida de la sacratíssima verge Maria*, obra muy popular en su tiempo, publicada por primera vez en Valencia, en 1494, por Nicolás Spindaler¹⁴.

Pese a que sus autores todavía no formulan reflexiones sobre la mucha o poca conveniencia de algunos de los milagros marianos que tienen a su alcance – como harán los compiladores del xvi –, tampoco son ajenos a los cambios de sensibilidad de su auditorio, y de manera más o menos consciente (parece que menos en el caso de Roure; más, quizá, en el de Peres) intentan dar respuesta a los nuevos anhelos espirituales, aunque, como veremos, de modo muy distinto. Pero a pesar de su distinto proceder, podemos abordar la cuestión de manera conjunta, ya que ambos se encuentran en un mismo estadio evolutivo del género, en la transición de la Edad Media a la Moderna. En primer lugar, aunque muchos de los relatos que manejan y compilan todavía proceden de las colecciones latinas – son, por tanto, parcialmente dependientes de estas – en ambas obras se incluyen milagros que proceden de otras fuentes, tal vez de compilaciones de *exempla*, o incluso, en el caso de Roure, de relatos de transmisión local. En segundo lugar, en ambos conjuntos atisbamos algunos rasgos característicos de los milagros de las colecciones de la Edad Moderna, orientados bien a moderar los límites de lo sobrenatural o incluso lo que pudiera parecer heterodoxo, bien a justificar de la autenticidad del relato¹⁵. Y en tercero, ambos autores pertenecen al mundo laico, y en los dos casos se ha dedicado mucha más atención a los milagros protagonizados por seglares, por lo que aumentan los relatos en los que el auditorio puede verse reflejado; concretamente dos tercios de los milagros incluidos en cada obra están protagonizados por legos, aunque, eso sí, todos los estamentos están representados, rasgo inherente a las

-
12. Roure ejerció de notario público de la catedral entre 1401 y 1447. *Vid.* David Barnett, «A Fifteenth-century Collection of Miracles of the Virgin from Barcelona Cathedral Archive», en Anna Alberni, Lola Badia, Lluís Cifuentes y Alexander Fidora (eds.), *El saber i les llengües vernacles a l'època de Lluís i Eiximenis: Estudis ICREA sobre vernacularització*, Barcelona, PAM, 2012, pp. 111-122 (p. 117).
 13. *Vid.* una descripción del código en David Barnett, «The sources of a Fifteenth-Century Catalan Collection of Marian miracle stories», en *Gaude Virgo Gloriosa: Marian Miracle Literature in the Iberian and Peninsula and France in the Middle Ages*, London, Queen Mary and Westfield College, University of London, 2011, pp. 107-127.
 14. *Vid.* la descripción y edición del texto en Carme Arronis Llopis, *La vida de la sacratíssima verge Maria de Miquel Peres (1494)*, Alacant-Barcelona, IIFV-PAM, 2015.
 15. Esta es una característica que también observa M^a Eugenia Díaz Tena en la compilación de milagros de Guadalupe del siglo xv: «a medida que avanza el siglo xv el testimonio de veracidad o certificación del milagro va cobrando más importancia». *Vid.* M^a Eugenia Díaz Tena, *Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe*, Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, 2015, vol. I, p. 145.

colecciones marianas de milagros, como prueba de la omnipotencia de la Virgen y de la universalidad de su misericordia¹⁶.

Analizaremos con más detenimiento cada uno de los casos desde esta perspectiva evolutiva.

3. I. LA COMPILACIÓN BARCELONESA DE JULIÀ ROURE

En el *incipit* del manuscrito 6 del Archivo capitular de Barcelona leemos: «Aquest libre ha donat en Julià d'en Roure, notari públich, a la present Libreria de la Seu de Barçinona a XVIII de nohembre de la Nativitat de nostre Senyor mcccc trente nou». Sin duda, el uso del verbo *donar* podría hacernos reflexionar sobre la función que el notario Roure tuvo en relación al conjunto de milagros: si fue su compilador, o su copista, si solo un intermediario que regaló el códice – ya existente – a la Seu, etc. Pero diversos indicios nos hacen pensar que su intervención tuvo que ver con el proceso de compilación de los milagros.

En la Edad Moderna no será inusual que los milagros que se incluyan en las compilaciones hayan sido certificados previamente por un notario, sin duda el oficio idóneo para dar fe de la autenticidad de los hechos narrados. En el monasterio de Guadalupe, ya en el siglo xv, una persona hacía las veces de notario tomando nota del relato milagroso narrado por los peregrinos, y haciendo que tanto el beneficiario como los testigos firmaran un acta donde se reflejaba todo tipo de detalles, especialmente las fechas, lugares y nombres propios¹⁷. En la introducción a la compilación de milagros de la Peña de Francia publicada en 1567 se explicitaba la necesidad de aportar muestras de autenticidad a los relatos: «debe ser mirado que las historias divinas requieren autoridad e testimonio divino, e las historias humanas demandan autoridad e testimonio humano»¹⁸. No resulta extraño, pues, que fuera un notario el artífice, bien por su propia voluntad, bien por encargo, de compilar un conjunto de milagros marianos para la Seu de Barcelona.

La compilación de Julià Roure se caracteriza por la heterogeneidad de los milagros que incluye y por su elevado número, superior al centenar. Parece que en la intención de su autor está la de reunir todos los milagros marianos que están a su alcance, por lo que vuelca todas las fuentes que conoce. Tal es su afán, que en ocasiones copia dos (o tres) veces el mismo milagro, en versiones ligeramente distintas, porque probablemente lo contenían las diferentes fuentes que manejaba¹⁹. Incluye, por ejemplo, los milagros marianos contenidos en los episodios de las festividades marianas de la *Legenda Aurea*; algunos

16. Barnett, «A Fifteenth-century...», p. 119, concluye que al manuscrito tuvieron acceso tanto clérigos como laicos vinculados a la catedral de Barcelona, por tanto en un contexto urbano. La obra de Peres, en cambio, parece estar pensada para la lectura devota de damas de la alta burguesía, como la dedicataria de la obra.

17. Díaz Tena, *Los milagros...*, p. 88.

18. Vizuete Mendoza, «Los relatos de milagros...», p. 269.

19. Barnett, «The sources...», p. 110.

milagros que, según declara, proceden de las *Vitae Patrum*; o incluso un par de Ramon Llull. En su gran mayoría la procedencia exacta todavía está por determinar; muchos de ellos coinciden con los contenidos en las colecciones latinas primigenias²⁰, pero muchos otros parecen provenir de otro tipo de fuentes, probablemente colecciones de *exempla*, que reúnen anécdotas de procedencia clásica u oriental.

Hasta aquí no vemos ninguna actuación que se aleje del proceder de los compiladores medievales, salvo quizá la de acudir a fuentes menos habituales, tal vez buscando otro tipo de milagros que incluyan otros personajes, otras tramas, o incluso otras necesidades espirituales. Y parece que es esta misma sensibilidad la que mueve al compilador a hacerse eco de relatos de procedencia local. Es en este pequeño conjunto de milagros donde encontramos un proceder más próximo al de los compiladores de la Edad Moderna. Julià Roure incluye seis relatos relativos a su ámbito geográfico: uno situado en el «comtat de Girona» (nº 88), otro en Tortosa y Tarragona (nº 61), dos localizados en Barcelona (nº 94 y 96), otro en Lérida (nº 93), y otro en «la vila de Banyoles» (nº 95)²¹. Tanto los dos primeros, acaecidos – según declara – tiempo atrás²², como sobre todo en los cuatro últimos, parece que sucedidos en fechas muy próximas a la elaboración de la compilación²³, se incluyen muchos detalles para conferirles el mismo rango de veracidad que a los procedentes de colecciones antiguas, cuya historicidad autorizaba la propia transmisión escrita. Y así, en los milagros 93–96, aduce todos los datos históricos de que dispone: nombres propios de los protagonistas, lugares, fechas, etc. Es precisamente en estas cuatro inclusiones, que parecen ser genuinas de Roure (conocidas tal vez a través de la narración oral), donde se comporta como los notarios compiladores de las colecciones modernas.

Vemos en estos cuatro relatos, que por estar todavía inéditos publicamos como anejo al trabajo, las características que se impondrán como las más habituales en el nuevo estadio del género: están protagonizados por laicos (un bandolero, una viuda, un niño y una joven); se han producido en un entorno conocido y próximo (Barcelona, Lleida, Banyoles...), a menudo en escenarios urbanos; se aportan muchos detalles que añaden verosimilitud a los hechos (en algunos el nombre propio del protagonista, la edad o el estado civil, en otros el lugar exacto del milagro, la causa que explica la anécdota, etc.); e incluso lo maravilloso se aproxima a la realidad cotidiana: los cuatro milagros responden a caídas accidentales (a un río, a un pozo, de la torre de un campanario o de un balcón).

20. Vid. Juan Carlos Bayo, «Las colecciones universales de milagros de la Virgen hasta Gonzalo de Berceo», en *Bulletin of Spanish Studies*, vol. LXXXI, 7-8 (2004), pp. 852-871.

21. La numeración es nuestra y responde al orden de aparición de los milagros en el manuscrito.

22. El del condado de Girona, por ejemplo, se fecha «en l'any de nostre Senyor m.cc.xxx.»; y el de Tortosa, sucedido «gran temps ha», se refiere al popular milagro de los esclavos cautivos de la catedral, de larga tradición local, recogido también en los *Col·loquis de la insigne ciutat de Tortosa*, de Cristòfor Despuig.

23. De hecho, el milagro del bandolero de Lérida tiene como fecha 1420 «o entorn», y el de la joven de Barcelona que cae de un balcón sucedió en 1430, solo nueve años antes de la fecha del incipit de la compilación.

Los tres últimos casos son caídas de inocentes, que evocan en el peligro el socorro de la Virgen, quien les asiste y guarda de todo daño. No entrañan, por tanto, ningún problema teológico. En cambio, no hay salvación en vida para el malvado bandolero Turmeda, aunque sí de su alma, por haber invocado a la Virgen ante el peligro de muerte. Parece que en los relatos se entrevé cierta coherencia entre la justicia divina y la humana, aunque siempre abarcando la esperanza para los pecadores devotos. A pesar de que la fe – eso sí –, sigue representando una fe sencilla, basada en estos casos en el ritual de la invocación mariana bajo la fórmula «Verge Maria ajuda'm», en estos nuevos relatos observamos cómo lo maravilloso se atenúa, y como la intervención de la Virgen no se presenta como un duelo épico *in extremis* entre las fuerzas del bien y del mal.

La inclusión de estos cuatro milagros en la compilación de Roure nos permite evidenciar el interés latente entre los devotos por verse reflejados en los relatos de milagros, por avivar y actualizar la fe en el prodigio, acercándolo a su realidad más próxima y a los peligros que más les acechan.

3. 2. LA SELECCIÓN DE MILAGROS DE MIQUEL PERES

Mientras que el notario catalán compila todo tipo de milagros, el escritor Miquel Peres, en cambio, solo selecciona aquellos que estima más adecuados a su propósito, y de entre todos los que debió tener a su alcance solo escogió treinta y tres para su *Vida de la sacratíssima verge Maria*. En otras ocasiones me he ocupado tanto de la función que atorga a los milagros en el conjunto de la obra, relacionándolos con los episodios biográficos de la Virgen María, como del particular tono que les confiere, dando evidentes muestras de la secularización del género, a pesar de la procedencia latina y clerical de muchos de ellos²⁴.

La selección de Peres destaca por el elevado número de protagonistas laicos que incluye (dos tercios de la obra), en muchos casos mujeres, pero, sobre todo, por el protagonismo mayoritario que concede a devotos inocentes (veintitrés del total). Parece que en Peres prima la voluntad doctrinal por encima de lo extraordinario del relato, por lo que atenúa el carácter prodigioso del conjunto. Aunque también algunos pecadores tienen cabida en el relato, para mostrar tanto la omnipotencia mariana como su infinita misericordia, muchos de ellos no encuentran salvación en vida, acaso para su alma una vez confesados²⁵. Solo en un par de relatos las pecadoras devotas siguen con su vida una

24. Vid. una aproximación inicial en Carme Arronis Llopis, «Els miracles marians en *La vida de la Verge Maria* de Miquel Peres (1494)», en *Actas del XIII Congreso Internacional Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Valladolid, 15 a 19 de septiembre de 2009*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2010, pp. 389-406, y una mucho más pormenorizada en «La securatització dels miracles marians en *La vida de la sacratíssima Verge Maria* de Miquel Peres», en *Caplletra*, 62 (Primavera, 2017), pp. 205-229..

25. Es el caso de los milagros correspondientes a los capítulos veintidós y veinticinco de la obra: en el primero se nos presenta a un ladrón contrito que se entrega a la justicia, y posteriormente ahorcado; en el otro, a un fratricida y parricida que tras escuchar el evangelio también

vez arrepentidas²⁶. La gran mayoría de historias, en cambio, nos presentan a devotos virtuosos, que bien son socorridos ante el peligro o la dificultad, o bien son premiados por haber llevado una vida ejemplar.

La adecuación de Peres, por tanto, a la nueva realidad devota, se basa en primer lugar en la selección de los milagros, no tanto en la inclusión de otros nuevos. Desde esta perspectiva, llama la atención el número de milagros que dedica a la restauración de la fama y consideración social de algunos devotos, falsamente acusados²⁷. Sin duda, un planteamiento muy urbano. Tanto es así, que llega a modificar algunos relatos tradicionales justificándolos bajo esta premisa: los protagonistas no son ahora pecadores, al contrario, son víctimas inocentes difamadas. Así, el protagonista del conocido milagro del ladrón ahorcado salvado por la Virgen, es en el texto de Peres «Hun home granment devot de la gloriosa verge Maria [...] falsament acusat de cert furt y condempnat a mort ab falsos e inichs testimonis», o el milagro de los monjes castigados a sufrir hambruna por haber descuidado sus oficios, son en la versión de Peres monjes devotos en un tiempo de carestía: «los frares, qui del conreu de certes terres vivien, havien hagut dos o tres anys de gran sterilitat y fretura»²⁸.

Sorprende comprobar cómo el autor valenciano recrea estilísticamente los relatos y cómo llega a modificar el planteamiento de los milagros. Quizá ya percibe estas narraciones como leyendas piadosas y no como relatos históricos de veracidad empírica, y por ello se permite alterarlos adecuándolos a sus propósitos doctrinales y edificantes. Si la *laudatio* mariana sigue siendo fundamental en sus relatos para fomentar la devoción, también lo es su carácter edificante e incluso ejemplar, pues en la mayoría de los casos nos presenta ejemplos de buena conducta. Un uso algo distinto del que perseguían los primeros relatos, y sin duda novedoso.

Estos cambios parecen responder a la adecuación al nuevo público, que demanda nuevos usos consecuencia de una nueva espiritualidad, más ambiciosa y compleja que la que presentan los relatos clericales iniciales. Para Peres es importante tanto la (buena) conducta de los protagonistas, como reflejar su fe: ahora no limitada a meras fórmulas o gestos, muchos de los protagonistas participan de los sacramentos, cumplen votos de pobreza o castidad, e invocan a la Virgen con oraciones personales y sinceras.

Para Peres, el género del milagro mariano es adecuado para la edificación personal en la fe, y este propósito lo lleva, tal vez como consecuencia, a desmaterializar lo

se arrepiente de sus pecados. *Vid.* Arronis Llopis, *La vida de la sacratíssima...*, pp. 302 y 328-329.

26. Se trata tanto del popular milagro de la viuda de Roma, como el de la suegra enamorada del yerno que dispone su asesinato. *Ibidem*, pp. 354-355 y 288-289.

27. Es el caso del milagro del capítulo siete, donde una mujer que alumbró un niño negro es falsamente acusada de adulterio, o el del nueve, donde las hijas de una devota viuda son acusadas de llevar una vida pecaminosa. *Ibidem*, pp. 206 y 221.

28. *Ibidem*, pp. 189 y 260 respectivamente.

maravilloso (no contamos, por ejemplo, con ninguna aparición mariana, aunque sí se escuchan voces celestiales o aparecen nubes resplandecientes), y atenuar, por tanto la intensidad de los milagros.

4. PRIMERAS CONCLUSIONES

Aunque todavía se debe ahondar en la cuestión, de lo expuesto en estas páginas podemos concluir que, si bien las características esenciales del milagro no han cambiado con el paso de las centurias, ya que tanto el funcionamiento como las partes que lo componen no han sido alterados (primero se presenta a los protagonistas, la causa de su dificultad, la intervención mariana es mínima y aparece al final, etc.), algunos rasgos presentes en las compilaciones analizadas nos permiten evidenciar la evolución y actualización del género. Estas variaciones, además, parecen responder a la secularización de la materia miraculística, de manera que los compiladores – ambos del mundo seglar – incluyen en su repertorio relatos donde el público y la realidad que habitan, sus preocupaciones y anhelos, y los parámetros de la fe que profesan queden reflejados. Asistimos, por tanto, al nacimiento del *milagro laico*, que reúne estas características y se aleja de las fuentes originales que dieron inicio al género en el ámbito clerical.

En el caso de Roure apreciamos de manera particular el aumento y diversificación de la nómina de los milagros. Entre estos destaca la inclusión de unos pocos relatos muy próximos a la realidad y experiencia del auditorio, y sin que estos estén vinculados a un centro de peregrinación concreto. En estos milagros observamos cómo lo maravilloso se muestra más natural y próximo. Sin duda, a este objetivo responde el afán por certificar la autenticidad a través de datos históricos, una de las principales premisas de las compilaciones de la Edad Moderna.

Miquel Peres, en cambio, nos muestra nuevos usos de los milagros tradicionales, y los maneja como narraciones devotas que puede adecuar a su propósito doctrinal y didáctico: selecciona así aquellos que presentan un tipo de personaje, de planteamiento y de desarrollo más acordes al auditorio, y se muestra algo preocupado por el mensaje doctrinal que pueda derivarse de algunos de ellos, por lo que los modifica levemente, variando así la historicidad que les otorgaba la tradición escrita.

Casi podríamos afirmar, por lo que llevamos visto, que implícitamente los autores manejaban dos ideas distintas de *verdad* a propósito de los milagros: en algunos de ellos observan una veracidad empírica, basada en los datos exactos y contrastados; y en otros quizá ven una verdad simbólica, de leyendas devotas que alimentan la fe y la alabanza de María. Esta segunda será la que irá difuminándose en el ocaso de la Edad Media. En la época moderna, la tipología de milagros seguirá reflejando el mundo laico y los escenarios en los que se desenvuelve; el planteamiento de la peripecia responderá a menudo a anhelos del siglo, compartidos por el público, y primará por encima de todo la historicidad contrastada y autenticada que garantice la verdad de los hechos.

ANEXO

SELECCIÓN DE MILAGROS DEL MS. 6 DEL ARCHIVO CAPITULAR DE BARCELONA

MILAGRO N° 93 (FOLS. 76R-76V)

Fou en la ciutat de Leyda un hom qui s'appellava Turmeda. Aquest hom era molt bandoler, e a tot hom qui'l demanàs *per* bandolejar e *per* naffrar e mathar fort prest, entant que en fer tot mal aquest era axí anomenat e temut en tot mal en la ciutat // e bisbat de Leyda, que assò era *gran* merevella; e *per* molt de mal que fayès, axí *per* sos engins con *per* favor dels hòmens que ell *servia*, ell *per* la cort no era pres, entant ell continuant son mall fon axí abilitat en fer tot mal con *seria* un ausell *per* volar o un ca *per* cassar.

Sdevench que *per* ses jornades aquest Turmeda vench a Leyda, e de là lo pont, ell abeurà lo rossí que amenave, e mentra lo abeurava, lo rossí en fort pocha aygua entrepessa, e lo dit Turmeda caygué del rossí, e *mentre* lo dit Turmeda cahia del rossí, e axí mateix quant fou en l'aygua, ell cridava totstemp a grans crits: «Verge Maria ajude'm! Verge Maria, a tu·m recoman no vullés desemparrar la mia ànima!». E après assò lo dit Turmeda negà en fort poque aygue, segons dit és.

Seguint assò, foren algunes *persones dignes* de fe qui enterrogaren una dona endiablada qui era en la ciutat de Leyda, ja què era de la *ànima* d'en Turmeda. E lo mal *spirit* respòs que en via de salvació era, car *mentre* lo dit Turmeda sa vehia en les *presses* de negar, ell reclamà la Mara de Déu que li ajudàs, *per* què la Mara de Déu en lo articla de la mort mès al dit Turmeda tal contrició de sos deffelliments que ell era en via de salvació. E asson fou en l'any Mill ccccxx o entorn.

MILAGRO N° 94 (FOLS. 76V-77R)

Fou en Barcelona una dona qui stava en lo Revall. Aquesta dona, mentra pohava ayga en lo pou qui era en lo seu ort – en lo qual pou no havia curoll –, caych en lo pou, hon havia més de XII palms de ayga. E mentra aquesta dona caygué en lo pou, *per* bolentat // de Déu caych de peus, e la roba que aportave spandí's damunt l'aygua, entant que la dit roba li feya algun socors, que no se n'entrava al fons del pou. Aquesta dona, vayent-sa negada, no hach *altre* remey de ajutori, con algú no y fos present cant ella caych en lo pou, recórrech a la gloriosa *verge* Maria que li ajudà's, e *mentre* ella se'n devia entrar, e ella cridava: «Verge Maria, ajude'm!», ella sentera en los peus qui la sostenia que no se n'entràs en fons. E assò durà tant que ella cridant «Verge Maria, ajude'm! Verge Maria, no·m desempars! Verge Maria, prech-te que no muyra a mala mort!», qui vengueren alguns vejnats e veynes qui santeres la beu de la dona, sa acostaren al pou e beyran la dona

qui stava en lo pou cridant e reclamant totstempes «Verge Maria, ajude'm». E lavors los qui aquí *eran* venguts calaren de la vora del pou una corda ab què ella sa affarrà, e despuys hagueren una gran scala e m[e]teran-la dins lo pou, e la dita dona axí salva e segura. E quant ella fou fora dell pou, ella recità que ella fora negada sinó que la *berge* Maria, qui null temps deffall aquells qui de bon cor la reclam, li havia ajudat e la havia sostenguda en tal manera que ella no podia negar. E pregà los qui aquí *eren presents* que tinguessen en singular reverència e devoció la gloriosa *verge* Maria, car gran miracla li havia mostrada.

MILAGRO N° 95 (FOLS.77R-77V)

En la vila de Banyolles, qui és dues lengues o // entorn de la ciutat de Girona, un fadrí de edat de XIII en XIII anys qui era montat en una torra de la dita villa appellada Santa Cília per traura nius de pardalls e, per cars furtuít, lo dit fadrí caych de la torra, qui era molt alta, fora lo mur. E mentre lo dit fadrí caye, lo dit fadrí altament cridave «Verge Maria, ajude'm!», e cayent, per bolentat de Déu e de la *verge* Maria, vent s'areculí en les faldes del dit fadrí, en tal manera que lo dit fadrí caych sobre terra e pedres e féu-sa ten poch de mal con si lo dit fadrí fos caygut de baix loch sobre fluxell o sobre cotó o lana. E lo dit fadrí dix que la *berge* Maria lo havia restaurat per tant con la havia reclamada.

MILAGRO N° 96 (FOLS. 77V)

Fou en la ciutat de Barcelona, en lo carrer jusà de sent Pere, una dona vílua apellada madona Blanca, custurera, e havia una filla, nina ja avensada en dias; e lo jorn de Carnestoltes, any mill ccccxxx, ella stant en la finestra de la sua casa, per burlar ab lo veïnat –segons en la dita ciutat lo dit jorn és acostumat–, pres un poal de pou de coure plen d'ayga per lansar l'ayga en aquells qui *eren* en la carrera. E mentra ella lansava l'aygua, lo peu li alenegà, e ella ab lo poal cayech en la carrera; e lo dit poal s'asclafà tot, e la dita ffradrina no pres algun dan, e assò per tall car mentre ella caya deya «Verge Maria, ajude'm». E assò recità la dita nina, que la *verge* Maria la havia preservada de perill e de mall.