

*Ramon de Penyafort, Alfonso el Sabio y Ramon Llull.  
Itinerario hispánico de un milagro mariano*

JOSÉ ARAGÜÉS ALDAZ

(Instituto de Patrimonio y Humanidades - Universidad de Zaragoza)

Ni la crítica alfonsí ni la luliana parecen haber reparado en la proximidad entre uno de los milagros que nutren las *Cantigas de Santa María* (1270-1284) del Rey Sabio y un relato presente en el *Arbre exemplifical* (1295-1296). Los escasos acercamientos a la cantiga 146 apenas se interesan por asuntos como la violencia ejercida sobre el peregrino que la protagoniza (Galeano 1997: 25-27; García Cuadrado 1996: 172) o el posterior «planto» de su madre (Filgueira Valverde 1977: 88). Y tampoco Rameline E. Marsan, en su apunte sobre la misma (1974: 232-233), dice nada a propósito de sus fuentes o de la reaparición de su argumento en el *Arbre exemplifical*, de modo sin duda más sorprendente, a tenor de la utilidad que su monografía reviste para la dilucidación de los paralelismos existentes entre otros cuentos lulianos y los presentes en diversas colecciones hispánicas.<sup>1</sup> Por lo demás, tampoco los estudios tradicionales sobre el género del milagro mariano en el conjunto de la obra del beato o los abundantes acercamientos al *Arbre exemplifical* parecen haber prestado una especial atención al pasaje, al menos desde el punto de vista de sus fuentes literarias. Por mi parte, apenas me limité a apuntar esa proximidad entre el texto alfonsí y el luliano —y algunas de sus divergencias— en dos publicaciones recientes y en una sesión del *Seminari de Literatura i Cultura de l'Edat Mitjana i l'Edat Moderna*, celebrada hace dos años en la Universidad de Barcelona.<sup>2</sup> Estas páginas —que nacen con el vivo recuerdo de la hospitalidad de Lola Badia y de Albert Soler aquellos días— pretenden desarrollar algo más algunas de las reflexiones suscitadas en aquel seminario, para apuntar al tiem-

1. Véanse también Parkinson (2011: 104) y la ficha correspondiente en *The Oxford «Cantigas de Santa Maria» Database* (<<http://csm.mml.ox.ac.uk>>). El presente trabajo se ha beneficiado de los fondos de los proyectos de investigación FFI2017-86248-P y FFI2016-75396-P, y se inscribe en el marco de las investigaciones del grupo Clarisel.

2. Aragüés 2014: 104-105; 2016: 162-163.

po un tercer testimonio del milagro en cuestión, que ignoraba en aquel momento: el atribuido a san Ramon de Penyafort.

#### RAMON DE PENYAFORT: EL MILAGRO VISTO

La noticia sobre el milagro corresponde a una relación fechada a 18 de agosto de 1271, en la que el santo barcelonés daba cuenta de unos hechos acaecidos hacía «sesenta años o más» (es decir, en torno a 1210), cuando este se dirigía con Pedro Ruber a estudiar a Bolonia. Dicha relación se recogía en la *Historia de la provincia de Aragón de la Orden de Predicadores* (1599) de Francisco Diago y en la biografía del santo debida al mismo autor, publicada en Barcelona en 1601.<sup>3</sup> El episodio allí referido tuvo lugar a la altura de «Briençon, cerca de pie o falda de Monginegre» (es decir, Briançon y Montgenèvre). Allí, conociendo la «fama que corría de un milagro que había hecho Nuestra Señora y su Hijo bendito en un lugar del mismo obispado que se llama Santa María Delbeza» (es decir, Dalbèze o *de la Baisse*), san Raimundo y su acompañante acudieron a una casa junto al camino, para tener una noticia exacta de lo acaecido.<sup>4</sup> El testimonio es extraordinario, porque ofrece no solo una cabal relación del milagro, sino también una jugosa descripción del estado físico en el que encontraron a su beneficiario:

Entendimos que pocos días antes se había puesto por devoción un mancebo en camino para visitar el dicho lugar de Nuestra Señora. Procuraba su madre impedirle la jornada y detenerlo, por saber que había de pasar por algunos lugares de enemigos que tenía, temiendo no le maltratasen. Y no pudiendo salir con ello, arrodillada y con lágrimas, lo encomendó a la Reina del Cielo para que se lo restituyese vivo y sano, cual partía de su casa. Sucedióle lo que la madre temía, porque, dando el mozo en manos de sus enemigos, le arrancaron los ojos de raíz y le cortaron las manos. No pasaron más adelante, y él de esa suerte dio fin a su peregrinación y llegó a la iglesia de la Virgen. Súpolo muy presto la madre y corrió al santo lugar. Viendo a su hijo tan mal parado, no hizo más de irse de golpe al altar de Nuestra Señora y estar allí toda la noche pidiéndole a voces y con lágrimas su hijo sano. Decíale siempre y repetíale estas palabras: «¡Oh, Virgen María, madre

3. Diago (1599: 112r-v; 1601: 14v-17r).

4. Para la antigua ubicación del santuario, véase Dondaine (1971: 130-131). Y cf. Albert (1783: 295).

de Nuestro Señor Jesucristo, volvedme mi hijo bueno y sano como yo os le encomendé!». Y sucedióle a la medida de su deseo, que luego cobró su hijo nuevos ojos y le comenzaron a crecer las manos, tomando aumento poco a poco. Por ser tal la fama, hicimos diligencia mi compañero y yo en ver al mancebo. Viéndolo, pusimos los ojos en los que le había restituido Nuestra Señora, que eran pequeños, como de halcón, aunque veía con ellos tan perfectamente como con los de antes. Dióselos tales, según comúnmente se creía, para que de esa suerte no se pudiese en olvido tan gran milagro. Vimos también las nuevas manos, y en ellas las señales por donde habían sido cortadas las otras, que quiso Dios quedasen para mayor manifestación del milagro. Ya habían crecido entonces hasta las uñas exclusivamente. Teníalas tiernas, aunque sin embargo de eso fuertes y sanas. No se sabía si se les añadiría lo poquito que les faltaba, porque, aunque todo lo que Dios hace es perfecto, con todo eso se presumía que no pasaría el aumento adelante para mayor memoria del milagro, así como se dijo de los ojos.

Sería tentador suponer que en los orígenes del ilustre itinerario hispánico del milagro se halla esa noticia, de primera mano, de Ramon de Penyafort, cuyo encuentro con Ramon Llull en 1265 tanto influyó en la decisión de este último (recién regresado de su peregrinación a Compostela) de permanecer en Mallorca y dedicarse al estudio del árabe, según refiere la *Vida coetánea*; un Ramon de Penyafort, en fin, a cuyas exequias, celebradas con gran solemnidad, acudieron el rey Jaime I y su yerno, Alfonso X el Sabio, tras visitarle varias veces durante su enfermedad.<sup>5</sup>

En cualquier caso, la propia naturaleza de esa relación obliga a obrar con cierta cautela. Francisco Diago decía traducir allí un pasaje del «libro de la vida de los frailes que se compuso en tiempo del General fray Humberto»: es decir, el *Liber de vitis fratrum*, redactado, a instancias del general dominico Humbert de Romans, por Gerald de Frachet hacia 1260, y completado hasta su muerte, en 1271. Pero es obvio que la relación no puede figurar en esa crónica latina, que no es, en ningún caso, posterior a la fecha consignada al frente del relato del santo barcelonés, ni la crítica tradicional localizó un manuscrito donde aquel relato hubiera sido interpolado, sirviendo de fuente a la traducción castellana de Francisco Diago. De hecho, el único testimonio latino del relato de Ramon de Penyafort conocido (el aportado en 1651 por Tama-

5. A propósito de Ramon de Penyafort, véase el panorama de Santi (2000) y la cumplida biografía de Valls i Taberner (1979). Añádase Dondaine (1971: 123-124).

yo y Vargas) no pasaba de ser una declarada «retroversión» del pasaje de Diago, al parecer elaborada por Tomás Maluenda. Para hagiógrafos y documentalistas, el detallado informe del santo barcelonés constituiría, así pues, un texto apócrifo, nacido de una tardía asociación de su nombre a un milagro conocido, ante todo, por la versión de Alfonso X.<sup>6</sup>

Así lo recordaba A. Dondaine en un espléndido trabajo de 1971, dedicado, sin embargo, a revisar esos mismos presupuestos. Porque sucede que sí existe una versión del *Liber de vitis fratrum* adornada con el relato de Ramon de Penyaafort: la presente en un manuscrito —encuadrado en 1364— que perteneció al convento dominicano de Gerona y que se halla custodiado desde 1887 en los archivos generales de la Orden, en Santa Sabina. La sola existencia de ese volumen —que acaso fuera el consultado por Diago para su traducción— confirma la antigüedad del relato atribuido al santo barcelonés, otorgando una notable verosimilitud a su condición de «testigo de vista» de los frutos de aquel curioso milagro: una condición al parecer compartida por otros ilustres personajes recordados por Dondaine, como Guillermo de Saboya, cardenal de Sabina o don Tello, obispo de Palencia, en su viaje a la curia romana emprendido ese mismo año de 1210 (según noticia recogida por Rodrigo de Cerrato en las *Vitae Sanctorum*). De ser así, acaso la voz de Ramon de Penyaafort (más probablemente que la de don Tello) se halle en el origen de un itinerario hispánico del milagro jalonado por las obras de Alfonso X y Ramon Llull.<sup>7</sup>

6. La citada «retroversión» latina fue recogida en el fascículo II de la serie diplomática *Raymundiana* (Balme, Paban & Collomb 1901: 3-5). Fue ya considerada «inadmisibile como documento histórico» por Valls i Taberner (1991: 7), en opinión compartida por B. De Gaiffier (citado por Dondaine 1971: 118), que recordaba al paso la presencia del milagro en la cantiga alfonsí. De esa presencia se haría también eco Rius Serra, que reproducía el documento con todas las cautelas pertinentes (1959: 4-6). La tradición barroca afirmaba que Ramon de Penyaafort había enviado su relación a Juan de Vercelli, quien la habría hecho llegar a Romans (Rechac 1647: 374-375).

7. Para los testimonios de don Tello y de Guillermo de Saboya (este último referido por Bartolomeo da Trento), véase Dondaine (1971: 124-129). El relato de Rodrigo de Cerrato sobre el testimonio de don Tello se aleja considerablemente de las versiones de Alfonso X y Ramon Llull.

ALFONSO X: EL MILAGRO VERSIFICADO

Bajo un título que resume cabalmente sus contenidos («De cómo Santa María curó a un muchacho, hijo de una buena mujer de Briançon, que iba en romería a Santa María de Albesa y se encontró con los enemigos en el camino, y sacáronle los ojos y cortáronle las manos»), la cantiga 146 del Rey Sabio refiere ese milagro llegado hasta su autor de forma oral, pero presentado por él con las señas de autenticidad requeridas por la retórica del género: «Quiero hablaros / de un gran milagro que oí / contar a unos hombres buenos, / que juraban que ocurrió así» («Porende vos quero falar / dun gran miragre que oý / a omees bõos contar, / que juravan que foi assi»)<sup>8</sup> Desde el inicio, el protagonismo del relato se reparte entre la madre y aquel hijo, al que amaba «más que a sí misma», y que, ante la ausencia del padre, la mantenía y defendía, siendo «guardián y administrador de su hacienda». Ambos compartían una idéntica devoción por Nuestra Señora. Si la dama «sobre todas las cosas quería a la Reina Espiritual» y le rogaba que librase de todo mal a su hijo, encomendándose en sus oraciones, también el joven gustaba de «servir a Santa María», al punto de proponerse peregrinar por su amor «a su casa de Albesa, adonde muchísima gente de Borgoña convocaba la madre de Nuestro Señor» («a ssa casa queria yr / d'Albeza, u enton mayor / gente fazia y vïir / a Madre de Nostro Sennor / que en Bregonna foss' enton»). La idea de viajar a «Albesa» hubo de enfrentarse a la tajante prohibición de la madre, que «discutió mucho con él», advirtiéndole de la presencia en el camino de enemigos que habían de provocar su muerte.<sup>9</sup> El hijo, con todo, «no la creyó» (en lo que constituye una tímida emergencia de un tema, el de la «confianza», crucial en la resolución de la cantiga) y decidió emprender su viaje, exponiéndose al peligro. De modo vertiginoso, el poema refiere la puesta en camino del muchacho, su prendimiento por parte de los enemigos y el cruel ensañamiento de uno de ellos, quien «le sacó / los ojos y después le cortó / las manos con una hoz» («e sacou / ll' un desses mui maos encreus / os ollos, e depois tallou

8. Cito por la edición de W. Mettmann (Alfonso X 1988: 127-130), pero me sirvo de la traducción de Elvira Fidalgo, gentilmente facilitada por su autora.

9. El topónimo «Albesa» había confundido a la crítica alfonsí. Mettmann proponía su identificación con el santuario homónimo leridano o con el oscense de Albeta (Alfonso X 1988-1989: 127).

/ ll' as mãos con ùu falchon»). Tras la marcha de los malvados, el protagonista quedó malherido, aunque pudo escuchar la llegada de otros peregrinos, a quienes solicitó ser conducido hasta la iglesia de Albesa, pues confiaba plenamente en su curación por parte de Nuestra Señora: «Porque sé —dijo él— que la Santa Virgen preciosa me curará, estoy seguro» («sol dulta non ei»). Es, en efecto, esa confianza la que hermana la actitud del joven y la de su propia madre, pues esta, aunque quedó «más negra que la pez o el carbón» al recibir la noticia, «no quiso detenerse», sino que marchó a Albesa, «segura de que Dios iba a devolverle a su hijo sano» («Quand' o oyu, mui mais ca pez / tornou negra nen que carvon / ... / E sol detēer-sse non quis, / mais como coitada moller / foi log' alá, seendo fis / que Deus dar-ll-ia como quer / sseu fillo sen maravedis / são, que ll' era mui mester»). Los últimos versos de la cantiga reiteran esa fe (que «muy loco está quien no cree que haces bien a los tuyos»), no defraudada por Santa María, quien, al cabo, le fabricó a aquel hijo «unos ojos pequeños, como de perdiz, y bonitos», al tiempo que le hacía crecer «las manos desde la raíz» («fez-ll' ollos come de perdiz / pequenos a aquel donzel, / mui fremosos, e de raiz / creceron-ll' as mãos enton»).

#### RAMON LLULL: EL MILAGRO LITERARIO

Por supuesto, el motivo de la inquebrantable confianza en Nuestra Señora es asunto medular de la poética del milagro mariano. Pero es cierto que, en el poema alfonsí, ese motivo cobra un perfil más nítido, al aparecer duplicado, reflejado mutuamente en los dos protagonistas del relato, que comparten una fe asumida de manera mucho más activa por la madre en el testimonio de Ramon de Penyafort.<sup>10</sup> En cualquiera de los casos, es esa misma versatilidad del tema de la confianza la que parece estar detrás de la elección por parte de Ramon Llull del mismo milagro para ilustrar un asunto parcialmente afín en el *Arbre exemplifical*: el de la «esperanza» (y la «desesperanza».<sup>11</sup>

10. Al propósito general del tratamiento de las fuentes en las cantigas alfonsíes, véanse Parkinson (2011) y Parkinson & Jackson (2006).

11. Manejo la edición del *Arbre de ciència* debida a Joaquim Carreras i Artau y Tomàs Carreras i Artau (Llull 1957: 815-816) y cito en castellano de acuerdo con la traducción de Pere Gimferrer y Miquel Batllori (Llull 1981: 558-559).

El «ejemplo de la rama maternal» se abre allí, en efecto, con una brevísima conversación entre Ramón y «el monje», los dos personajes (acaso meras voces) que asoman por el mínimo marco dialógico que sostiene el texto. La sentencia del primero («bendijo el sabio las dignidades de Dios») provocará la curiosidad del segundo, saciada por aquel a través de un cuento alegórico. En él, la bondad, la grandeza y el resto de las dignidades divinas pidieron al Hijo de Dios la creación de un «hijo en las criaturas» acorde a esas dignidades. El Hijo de Dios respondió que no podía hacer tal hijo sin una madre «que fuese tan buena y grande como a aquel hijo correspondía». Las dignidades solicitaron entonces la creación de esa madre, por lo que el Hijo de Dios «procuró y ordenó la concepción de nuestra Señora y su natividad». Gracias a ello —continuaba narrando Ramón— «dijo el mundo a Dios que él estaba saciado» («e per açò dix lo món a Déu que ell era sadoll»). La conclusión del cuento provoca de nuevo la intervención del monje, interesado en conocer la causa de esa felicidad, algo que permitirá a Ramón introducir un nuevo relato alegórico. Según este último, el mundo preguntó a Dios la razón de su existencia, a lo que Dios respondió que fue creado «para hacer de él un hijo que fuese hermano del Hijo de Dios, y para que del mundo hiciese una hembra que fuese madre de Dios». La respuesta produjo una inmensa felicidad en el mundo, que «rio y estuvo muy alegre», mostrándose orgulloso porque hubiese en él «una parte que fuese Dios y otra parte que fuese madre de Dios», y señalando que ya «no tenía miedo de desesperanza» («e adoncs dix que ell no havia paor de desesperança»). Será esa última afirmación del mundo la que suscite de nuevo la duda del monje («¿y por qué dijo el mundo eso?») permitiendo, a su vez, la introducción en el *Arbre exemplifical* del milagro que nos ocupa.

El relato —también en boca de Ramón— se inicia esta vez en Inglaterra, donde habitaban una mujer, devota de Nuestra Señora, y su esposo, que había matado tiempo atrás a un caballero. A la muerte del esposo, la mujer quedó con el hijo de ambos, que manifestó su deseo de acudir en romería «a una ciudad en donde había un altar de nuestra Señora, que en aquella ciudad hacía muchos milagros», ante la oposición de aquella, temerosa de que los familiares del caballero muerto tomaran venganza en el muchacho. Este preguntó a su madre «cuál era la cosa que ella más amaba», a lo que esta respondió que «no había cosa alguna que ella amase tanto como a nuestra Señora» («que no era neguna res que ella tant amàs com faia nostra Dona»). Pero el hijo la reprendió, porque ella no mostraba amar a María más que a él mismo, al negarse a que emprendiera aquel viaje para honrarla «y ver los milagros que ella

hacía», algo que, en definitiva, revelaba que «no tenía esperanza» en que Nuestra Señora «le defendiese de las manos de sus enemigos» («ni en nostra Dona no havia esperança que-l defesés de les mans de sos enemics»). La mujer, finalmente, dejó marchar a aquel hijo, encomendándolo a la Madre de Dios para que lo guardara y protegiera. Pero ocurrió que, cuando se encontraba a una jornada de su destino, el joven fue prendido por sus enemigos, quienes le cortaron las manos y le sacaron los ojos. El hijo llegó como pudo a la iglesia y denunció ante Nuestra Señora que «su madre había fallado en su esperanza» («e dix a nostra Dona que sa mare havia fallit en la sua esperança»). Mas no fue así. Avisada del asalto, la mujer se negó a creer la noticia y se encaminó hacia la iglesia, donde encontró —como esperaba— a su hijo curado, sin mal alguno, confirmando su esperanza: «Y entonces dijo que ella sabía bien que nuestra Señora era tan buena madre que a la esperanza de su hija no faltaría» («E adoncs dix que ella sabia bé que nostra Dona era tan bona mare que a esperança sa filla no fallia»).

La filiación entre el milagro luliano y los otros dos testimonios reseñados (la cumplida relación de Ramon de Penyafort y la cantiga alfonsí) es obvia. Pero no lo son menos las divergencias entre esos relatos. Sorprende, en efecto, la ausencia en el texto del *Arbre exemplifical* de cualquier referencia a Briançon o Borgoña —y, por encima de todo, al propio santuario de Santa María Delbeza—, y el curioso desplazamiento del caso a Inglaterra. No es imposible que esa modificación, no tan leve, constituya una muestra extrema de la libertad que, a propósito de las precisiones espacio-temporales, caracteriza la escritura del beato (una libertad que, en este caso, va mucho más allá de la peculiar «acronía» que caracteriza sus descripciones de la realidad, o de la búsqueda de una «ejemplaridad ontológica», y no tanto «histórica», en el conjunto de sus formas breves).<sup>12</sup> Y quizá a esa luz deban interpretarse otras disonancias en el planteamiento del milagro en el *Arbre exemplifical*: por ejemplo, la referencia al asesinato previo de un caballero por parte del padre del protagonista o su apunte acerca del momento exacto del asalto —a una jornada del destino—, que acaso constituyan meras invenciones del autor mallorquín.

De hecho, otras variantes en el texto luliano se deben sin duda a la manipulación de la versión recibida, toda vez que están orientadas a reforzar el valor del relato para ilustrar aquellas nociones —las de la «esperanza» y la

12. Al respecto, véanse respectivamente Badia (1999: 16) y Friedlein (2015: 106).

«desesperanza»— que legitiman su inserción en el *Arbre exemplifical*. Son modificaciones que alteran —por la vía de la complicación y la multiplicación— aquel sencillísimo juego que Alfonso X había tejido en torno al tema de la «confianza»: una confianza en Nuestra Señora —según decíamos— compartida por aquella dama de Briançon y su hijo, y, por lo tanto, duplicada y espejada en el poema. Ramon Llull adopta también ese patrón básico, pero teje sobre él una segunda trama —en cierto modo transversal—, que aporta una dimensión nueva al conflicto, llenándolo de matices y de nuevos reflejos especulares. Esa segunda trama explora el asunto de la desconfianza del hijo en la propia fe de su madre. Las dudas del muchacho afloran ya antes de la partida, cuando este reprocha a la dama sus recelos ante el viaje, considerándolos un signo de su desconfianza en el poder de Nuestra Señora para defenderle (una acusación que, en definitiva, facilitará su partida y la encomienda de su protección a la Virgen). Y esas sospechas cobran un sentido más inquietante tras el cruel asalto, toda vez que este es percibido por el protagonista no solo como la manifestación, sino incluso como el resultado de una quiebra en la esperanza de su madre.

La del joven es, por supuesto, una desconfianza infundada. Sus sospechas son el fruto de su imaginación, como Ramon Llull demuestra en la que constituye, quizá, la variante más llamativa de su versión del milagro: frente a aquella dama de Briançon que quedó «más negra que la pez o el carbón» al recibir la noticia, la madre inglesa permanece impasible, reacia a creer —o, quizá mejor, incapaz de concebir— el daño sufrido por aquel hijo encomendado a Nuestra Señora. Cuando la dama llegue a la iglesia, hallará al joven intacto, negando desde su fe inquebrantable la propia posibilidad de aquel asalto, la «realidad» de un violento episodio que no «pudo» haber sucedido (y que, a sus ojos, nunca existió). La actitud de la madre diluye así la misma existencia de aquel crimen y de su reparación maravillosa, convirtiéndolos en una suerte de sueño: una impresión de irrealidad reforzada por la paradójica omisión de cualquier referencia explícita al milagro —otra variante mayor con respecto al texto alfonsino y la relación de Ramon de Penyafort—, que, de algún modo, traslada al lector a un final cuando menos inusual en este tipo de relatos.

En ese juego de espejos y espejismos en torno al tema de la «esperança», la del joven hacia su madre se revela como la única desconfianza «real», cierta, reforzando —por contraste— la inquebrantable fe de los dos devotos protagonistas en la protección de Nuestra Señora, tema medular del milagro original. Gracias a esa modificación del texto recibido —al voluntario olvido de algunas de sus secuencias, a la adherencia de aquella segunda trama en

torno a las sospechas del hijo— el relato ofrece una más rica y profunda lectura del asunto teológico que legitimaba su inserción en la «rama maternal» del *Arbre exemplifical*. Pero es verdad que, con ello, ha transformado radicalmente su sustancia. Concebido como tercera y última unidad narrativa de una serie inaugurada por dos cuentos alegóricos, desprovisto de cualquier signo de autenticación y de la mayor parte de sus concreciones espaciales, el milagro luliano se muestra como un artificio narrativo más, asimilándose al resto de los que pueblan la obra, o a aquellas secuencias que nutren el *Llibre d'Ave Maria* y el *Llibre de santa Maria*: milagros manipulados —cuando no directamente inventados—, milagros ficticios, milagros, en fin, literarios.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, Antonie (1783). *Histoire géographique, naturelle, ecclésiastique et civile du diocèse d'Embrun*, vol. I, s.l.: s.i.
- ALFONSO X, REY DE CASTILLA (1986-1989). *Cantigas de Santa María*, ed. W. Mettmann, Madrid: Castalia.
- ARAGÜÉS ALDAZ, JOSÉ (2014). «Ramon Llull: la invención del milagro mariano», en *Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*, ed. I. Ruiz Arzalluz et alii, Vitoria - Gasteiz: Universidad del País Vasco, pp. 91-109.
- ARAGÜÉS ALDAZ, JOSÉ (2016). *Ramon Llull y la literatura ejemplar*, Alicante: Universitat d'Alacant.
- BADIA, Lola (1999). «La literatura alternativa de Ramon Llull: tres mostres», en *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1997)*, vol. I, ed. S. Fortuño Llorens y T. Martínez Romero, Castellón de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, pp. 11-32.
- BALME, FRANCISCUS; PABAN, Ceslaus & COLLOMB, Joachim (1901). *Raymundiana, seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*, vol. II, Roma - Stuttgart: In Domo Generalitia - Jos. Roth.
- DIAGO, FRANCISCO (1599). *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores*, Barcelona: Sebastián de Cormellas.
- DIAGO, FRANCISCO (1601). *Historia del B. Cathalán Barcelonés S. Raymundo de Peñafort*, Barcelona: Sebastián de Cormellas.
- DONDAINE, Antoine (1971). «Le “miracle de la Vierge” du Montgenèvre», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 41, pp. 115-155.
- FILGUEIRA VALVERDE, JOSÉ (1977). «El planto en la historia y en la literatura gallega» [1945], en *Sobre lírica medieval gallega y sus perduraciones*, Valencia: Bello, pp. 7-115.

- FRIEDLEIN, Roger (2015). «Figuracions del jo en Jaume I d'Aragó i en Ramon Llull», *eHumanista/IVITRA. A. Monogràfic I. Arts of Finding Truth: Approaching Ramon Llull, 700 Years Later*, ed. Henry Berlin, 8, pp. 98-108.
- GALEANO, Juan Carlos (1997). «Agresión y violencia contra los peregrinos en las *Cantigas de Santa Maria*», *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, 9, pp. 23-34.
- GARCÍA CUADRADO, Amparo (1996). «Viajes y viajeros en dos Códices miniados del siglo XIII», en *Libros de viaje: Actas de las Jornadas sobre los Libros de viaje en el mundo románico (Murcia, 27-30 de noviembre de 1995)*, ed. F. Carmona Fernández & A. Martínez Pérez, Murcia: Universidad de Murcia, pp. 163-186.
- LLULL, Ramon (1957). *Arbre de ciència*, vol. I, ed. J. Carreras i Artau y T. Carreras i Artau, en *Obres essencials*, ed. J. Carreras i Artau et alii, Barcelona: Selecta, pp. 555-1046.
- LLULL, Ramon (1981). *Arbre exemplifical*, en *Obra escogida*, ed. P. Gimferrer y M. Batllori, Madrid: Alfaguara, pp. 517-617.
- MARSAN, Rameline E. (1974). *Itinéraire espagnol du conte medieval (VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, París: Klincksieck.
- PARKINSON, Stephen (2011). «Alfonso X, miracle collector», en Alfonso X El Sabio, *Las Cantigas de Santa María, vol. II, Códice Rico, Ms. T-I-1. Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, coord. L. Fernández Fernández y J. C. Ruiz Souza, Madrid: Scriptorium, pp. 79-105.
- PARKINSON, Stephen & JACKSON, Deirdre (2006). «Collection, Composition, and Compilation in the *Cantigas de Santa Maria*», *Portuguese Studies*, 22, pp. 159-172.
- RECHAC, Jean de (1647). *Les vies et actions mémorables des saints canonisés de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, París: Sebastien Hure.
- RIUS SERRA, José (1954). *San Raimundo de Penyafort: Diplomatario (documentos, vida antigua, crónicas, procesos antiguos)*, Barcelona: Universidad de Barcelona - Facultad de Derecho.
- SANTI, Francesco (2000). «Raimundo de Peñafort», en *Diccionario de los santos*, dir. C. Leonardi, A. Riccardi y G. Zarri, Madrid: San Pablo, pp. 1959-1964.
- VALLS I TABERNER, Ferrán (1979). *San Ramón de Penyafort*, Barcelona: Labor.
- VALLS I TABERNER, Ferrán (1991). *Diplomatari de Sant Ramon de Penyafort*, Zaragoza - Málaga: Càtedra de Historia del Derecho - Facultad de Derecho.