

**Margarita de Antioquía en la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine:
texto latino y tradición catalana***

M^a Carmen Puche López
Universidad de Alicante

1. Introducción

La leyenda sobre Santa Margarita de Antioquía que recoge Jacobo de la Vorágine en el cap. LXXXIX de su *Legenda aurea* contiene varios motivos narrativos que la hacen particularmente atractiva. Confiada desde niña a una nodriza y odiada por su padre por ser cristiana y haber recibido el bautismo, un día, mientras cuidaba como pastora las ovejas de su nodriza, cautiva con su excepcional hermosura al prefecto Olibrio, que da la orden de que sea llevada a su presencia e intentará disuadirla de su fe. Tras fracasar en su intento, la someterá a terribles torturas que conmueven a la multitud que la contempla, tratando inútilmente de doblegar su fe en Cristo. Pero, además, la santa se enfrentará al diablo, que en su estancia en la cárcel se le aparece en forma de un dragón que llega a engullirla y luego en forma de hombre, y en ambos casos lo vencerá, haciendo valer un poder singular: por un lado, desde el interior del dragón, hace la señal de la cruz y el dragón revienta y la santa sale ilesa; por el otro, al hombre lo derriba en tierra y lo somete poniendo el pie derecho sobre su cabeza, hasta que este se declara vencido y obedece la orden, que más tarde la santa le dará, de que se aleje y desaparezca. Después será sometida a nuevos tormentos de los que sale milagrosamente ilesa, lo que provoca una conversión masiva y, luego, en el momento final de su martirio, se le otorga su deseo de que pueda ser invocada como santa protectora de las parturientas para garantizar un feliz alumbramiento.

Se trata, por tanto, de una figura femenina de santidad especialmente interesante porque combina rasgos novelescos¹ con un poder debelador del mal que la acerca de alguna forma a la figura de la Virgen misma.² Como afirma Cooper (57):

Many aspects of the *Life* of Margaret will be familiar as standard topoi in the lives of virgin saints; however, there are also some elements of Margaret's story that are far from standard.

En su característica síntesis de tradiciones precedentes, Jacobo de la Vorágine tiene en cuenta en su relato las versiones de la leyenda que previamente habían recogido Bartolomé de Trento y Jean de Mailly y, además, añade algunos detalles narrativos que no están en las versiones de sus predecesores, como ya se ha señalado.³

Dentro de la extraordinaria difusión e inmensa influencia que ejerció la obra de Vorágine,⁴ en este trabajo queremos aproximarnos a su tradición catalana y, centrándonos en esta leyenda, nos proponemos comprobar qué características definen el texto catalán y qué diferencias presenta en relación con el texto latino. Nuestro objetivo es analizar el contenido de la leyenda y observar si la traducción catalana añade u omite elementos narrativos y qué transformaciones opera sobre el texto latino. Partiendo del

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2017-83950-P

¹ “Une sorte de Cendrillon chrétienne”, en palabras de Boureau (1288).

² Sobre la figura de Margarita de Antioquía (o Marina, como se la conoce en la Iglesia oriental), *cf.*, entre otros, Alcoy i Pedrós; Boureau, 1287-1288; Maggioni ed. 2007, 1582-3; Tortorelli; Cooper; Boase.

³ *Cf.* Boureau, 1288; Maggioni ed. 2007, 1583; Maggioni 2008b, 169-70.

⁴ Sobre las *legendae nouae* y la difusión de la *Legenda aurea cf.*, entre otros, Reames, particularmente 197-209; Dunn-Lardeau; Fleith 1990 y 1991; Maggioni 1998a, 2001 y 2003; Le Goff; Maggioni 2012.

concepto de “réécriture” que define M. Goulet,⁵ nos proponemos analizar en qué medida el texto catalán ‘reescrive’ el texto latino.⁶ A ello dedicaremos los apartados 2 y 3 de este trabajo.

El estudio que proponemos es de índole comparativa y se hace necesario, ante todo, explicar sobre qué textos, latino y catalán, vamos a realizar ese análisis.

Para la tradición catalana tomamos como punto de referencia cuatro de sus manuscritos más importantes que, siguiendo a Zinelli (269) y Garcia Sempere (2015, 162), son:⁷

- Manuscrito *P* (ms. esp. 44 de BNF). De finales del s. XIII o principios del s. XIV. Editado por J. Coromines en 1977.
- Manuscrito *B* (Bibl. Univ. Barcelona, 713). De finales del s. XIV o principios del s. XV.
- Manuscrito *E* (N-III-5 del Escorial). De mitad del s. XIV.
- Manuscrito *V* (s. c. 174 L del Arxiu Capitular de Vic). Del s. XV. Editado por N. Rebull en 1976.

En lo que respecta a la relación entre estos manuscritos, se ha señalado que *P* y *B* representan una rama diferenciada de la que representan *E* y *V*.⁸ No obstante, en el caso de la leyenda que nos ocupa, son muy escasas las discrepancias de contenido que encontramos entre ellos. Por ello, para las citas en la comparación con el texto latino utilizaremos el texto del manuscrito *E*⁹ y, posteriormente (*cf. infra* el apartado 4), nos ocuparemos de esas pequeñas discrepancias y nos cuestionaremos en qué medida corroboran la tradicional identificación de dos ramas dentro de la tradición catalana (*PB*, por un lado, y *EV* por otro).¹⁰

Por otro lado, para el texto latino nuestro punto de referencia será la edición de G. P. Maggioni (2007), que es la más reciente y reconstruye la versión más tardía dentro de los diferentes estadios o versiones que, de acuerdo con los estudios del editor italiano,¹¹ hizo Vorágine de su obra. Es decir, el texto latino que hemos tomado como base corresponde a lo que Maggioni llama *LA2*, representada en una serie de manuscritos, en tanto que, en un aparato crítico paralelo, ofrece las lecturas de lo que denomina *LAI*,

⁵ Goulet (23) la define como “la rédaction d’une nouvelle version (*hypertexte*) d’un texte préexistant (*hypotexte*), obtenue par des modifications appelées formelles pour autant qu’elles affectent le signifiant (et elles sont alors d’ordre quantitatif, structurel ou linguistico-stylistique), et sémantiques (ou conceptuelles) pour autant qu’elles affectent le signifié. Le terme *réécriture* désigne d’abord l’action de réécrire, puis, par métonymie, la nouvelle version obtenue. On parlera de *réécriture hagiographique* si cette nouvelle version est de nature hagiographique, indépendamment de la nature de l’hypotexte.”

⁶ Dentro de la tipología de procedimientos de reescritura que, basándose en la clasificación de G. Genette, recoge Goulet (91-101), la traducción es la primera que especifica entre “Les transformations formelles non quantitatives”: “La *traduction* est une pratique très répandue en hagiographie, nombre de Vies grecques ayant été traduites en latin, d’autres du syriaque en grec et en latin, nombre de Vies latines en langues vernaculaires, et d’autres d’ancien en moyen français ou en français moderne.” (94)

⁷ Sobre la tradición catalana de la *Legenda aurea*, *cf.* Elizondo; Brunel 1976; Rebull, XVIII-LXIII; Brunel 1986; Tausend; Wittlin; Zinelli; Avenoza-Garcia Sempere; Garcia Sempere 2012; Càmara Sempere; Garcia Sempere 2015.

⁸ *Cf.* Elizondo, 248 y ss.; Tausend, 8 y ss.; Zinelli, 271; Garcia Sempere 2015, 169.

⁹ Una edición de este manuscrito está en preparación en el marco del proyecto de investigación FFI2017-83950-P bajo la dirección de la Dra. Garcia Sempere.

¹⁰ Así pues, al margen de particularidades lingüísticas (sobre todo fonéticas y morfológicas), que quedan fuera de nuestra consideración en este trabajo, todos los pasajes que comentamos en los apartados 2 y 3 están recogidos de la misma manera en los cuatro manuscritos catalanes.

¹¹ Sobre la complejísima historia textual de la *Legenda aurea*, *cf.* Fleith 1991; Maggioni 1995a, 1995b, 1998b, XIII-XXXV; 2001 y 2008a.

representada en dos manuscritos que considera los más representativos de esta tradición.¹²

Así pues, lo que entendemos por ‘texto latino’ no es una realidad plana y unívoca, sino compleja y heterogénea y, en nuestro análisis comparativo, particularmente en lo que respecta a las omisiones (*cf. infra* apartado 3), tendremos en cuenta esa compleja historia textual.

2. Traducción catalana y procedimientos de reescritura

De manera general, la traducción catalana es muy fiel al texto latino y una de sus características formales más destacadas es su tendencia a la simplificación de estructuras sintácticas en favor de la yuxtaposición o la coordinación. Así, por ejemplo, en la introducción misma de la leyenda, la compleja estructura latina de complementos circunstanciales y subordinadas causales que, por medio de marcados paralelismos, se despliega en torno a un único verbo principal *habuit*, queda desmontada en el texto catalán por medio de la repetición del mismo verbo principal (“*hac virtut...e hac virtut*”) y la transformación del último de esos complementos en verbo principal (“*E hac confortament de spirit*”).

LA LXXXIX § 4: sic beata Margarita habuit uirtutem contra effusionem sui sanguinis per constantiam, quia in suo martyrio constantissima extitit, contra cordis passionem, id est demonis temptationem, per uictoriam, quia ipsum dyabolum superauit, ad spiritus confortationem per doctrinam, quia per sui doctrinam multorum animos confortauit et ad fidem Christi conuertit.

E (f. 109v): Enaxí santa Margarita hac virtut contra l’escampament de la sanch sua per la sua fermetat, car en lo seu martiri fo molt ferme; e hac virtut contra la passió del cor, ço és, que hac victòria contra temptació del diable. E hac confortament de spirit per enseynament, car per la sua doctrina confortà coratges de molts, e·ls convertí a le fe de Jhesuchrist.

Otro ejemplo lo tenemos en el pasaje que narra el momento en que el prefecto Olibrio ve por primera vez a Margarita. Mientras que en el texto latino hay un solo verbo principal (*exarsit*) en torno al cual se organizan diversas estructuras subordinadas adverbiales (*dum... attigisset et...custodiret*) y participiales (*faciens et...considerans*), en el texto catalán parte de estas estructuras subordinadas se transforman en una cadena de coordinadas: “*guardava...e venc...e esguardà...e fo enamorat.*”

LA LXXXIX § 8: Quadam igitur die, dum iam annum XV attigisset et cum aliis uirginibus oues sue nutricis custodiret, prefectus Olibrius inde transitum faciens et puellam tam speciosam considerans mox in eius amore exarsit.

E (f. 109v): On un die, com ela fos en edat de XV anyns, ela guardava oveylas ab d’altres vérgens. E vench a ela I pretor qui avia nom Olimbre, e qui passave per elas, e esguardà’s molt la balea de la santa iffanta, e fo enamorat molt d’ela.

Además, esta preferencia por una sintaxis sencilla da lugar en varias ocasiones a que una estructura subordinada latina se transforme en estilo directo en el texto catalán. Esta transformación, en virtud de la cual se pasa de modo narrativo a modo dramatizado,¹³

¹² Los dos manuscritos son *V* = Padova, Biblioteca Universitaria, ms. 1229 (s. XIII) y *E* = Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 17 inf. (s. XIII), que aquí denominaremos respectivamente *Vlat* y *Elat* para diferenciarlos claramente de los manuscritos catalanes.

¹³ En términos de Goulet que, a su vez, cita a Genette (*cf. supra* n. 6), se trata de una “transmodalisation” (94-95): “La transmodalisation désigne ‘toute espèce de modification apportée au mode de représentation caractéristique de l’hypotexte’: la modification est *intermodale* si elle se fait d’un

otorga mayor relieve a los protagonistas de la acción, a los que, en el texto catalán, ‘vemos’ u ‘oímos’ en una escenificación que resulta más cercana e impactante para el receptor del relato.

2.1. Transformación de subordinación en estilo directo

El primero de esos momentos corresponde a su súplica a Dios para que le muestre a su enemigo. El texto catalán prescinde de la subordinada temporal *Vbi dum esset*, que considera irrelevante, y concentra la atención en Margarita, que es llamada por su nombre y que se dirige a Dios en primera persona, en tanto que en el texto latino su voz queda subsumida en la subordinada *ut...demonstraret* que depende del verbo *orauit*:

LA LXXXIX § 32: Vbi dum esset orauit dominum ut inimicum qui secum pugnabat sibi uisibiliter demonstraret.

E (f. 109v): Per què senta Margarita orà dient: “Senyer Déus, mostre’m l’enamich qui·s combat ab mi.”¹⁴

Después, en la conversación que el diablo tiene con Margarita cuando ella lo sujeta bajo su pie, él mismo confiesa en primera persona la envidia que siente hacia los hombres y cómo se empeña incansablemente en provocar su perdición:

LA LXXXIX § 48: Qui respondit naturale odium sibi esse contra uiros uirtuosos et quamuis sepe ab eis repellatur, sepe tamen desiderio seducendi infestus existit et quia inuidet homini de felicitate quam ipse amisit quamuis eam recuperare non possit ipsam tamen aliis auferre contendit.

E (f. 110r): E él li respòs dient que natural oy avia de barons virtuosos: “Jassia que per éls moltes veguades rebuyat, yo m’efors de tolre a éls la benauyrança que yo he perduda, jassia que yo no la pusque recobrar.”¹⁵

Finalmente, el tercero, que nos hace escuchar por un momento la voz de Dios e introduce un ‘tú’ identificado con la santa,¹⁶ corresponde a la respuesta divina que recibe cuando, ya en el momento del martirio, pide ser invocada por las parturientas para garantizar un feliz alumbramiento:

LA LXXXIX § 61: Factaque est uox de celo quod in suis se nouerit petitionibus exauditam

E (f. 110r): Per què ohý una vou del cel dient: “Sàpies, Margarida, que la tua oració és exohyda.”

mode à l’autre, le texte passant par exemple du mode narratif au mode dramatique (*dramatisation*), ou inversement (*narrativisation*).”

¹⁴ La inclusión del nombre de la santa, omitido en el texto latino, nos parece también significativa porque subraya este protagonismo.

¹⁵ En el comienzo del pasaje se aprecia una fluctuación entre subordinación y estilo directo que, por otro lado, señala Bruguera (383 y ss.) también como rasgo propio de la prosa catalana del *Llibre del Fets*: “És habitual que el narrador del *Llibre dels fets* passi inconscientment, per dir-ho així, de l’estil indirecte al directe i viceversa, indici també del registre oral del llenguatge.”

¹⁶ De la misma manera que, en un pasaje anterior, cuando el diablo se declara vencido por la santa, el texto catalán transforma el sintagma latino *tenera puella* y lo personaliza en un ‘tú’: *LA LXXXIX § 44: Ecce, a tenera puella superatus sum et inde plus doleo quia pater et mater amici mei fuerunt; E* (f. 110r): “Mas que per tu sie sobrat, molt me’n duy per ço car ton pare e ta mare foren mos amichs.”

2.2. Adición o eliminación de detalles narrativos

En el texto catalán no encontramos detalles narrativos que no estén en el texto latino, de modo que no podemos aportar ejemplos de “augmentation.”¹⁷ Quizá solo podríamos señalar el hecho de que, cuando se relata el momento en que el prefecto queda prendado de la hermosura de Margarita, el texto latino habla de ella como *puellam speciosam*, mientras que el texto catalán añade, a modo de anticipación, su condición de “santa”:

LA LXXXIX § 8: puellam tam speciosam considerans mox in eius amore exarsit.

E (f. 109v): e esguardà's molt la balea de la santa iffanta, e fo enamorat molt d'ela.

Junto a ello, dos brevísimos ejemplos en los que, en virtud de la tendencia a la concreción característica de la prosa catalana,¹⁸ encontramos una repetición o adición, siempre mínima, en relación con el texto latino.

Así, el infinitivo *deponi* es traducido con un “devalar” acompañado de un complemento que en latín se da por sobreentendido:

LA LXXXIX § 31: Deinde eam deponi fecit

E (f. 109v): Enaprés él la féu devalar del tortor

Lo mismo ocurre con el *surrexisset*, que se recoge también acompañado del complemento explícito, en latín sobreentendido:

LA LXXXIX § 37: Quem uidens in orationem se dedit et dum surrexisset dyabolus ad eam accessit

E (f. 109v): E quant ela·l viu, ela·s posà en oració. Enaprés, quant se levà da la oració, lo diable anà a ela

Es más frecuente, en cambio, que el texto catalán sea más escueto y que, más que traducir literalmente, como es habitual, en algunos momentos resuma o abrevie la narración latina, más prolija y detallada. Se trata de casos de “réduction par concision.”¹⁹

Así, por ejemplo, en la presentación de los méritos y cualidades de la santa, entre los que se destaca que fue capaz de vencer al diablo, el texto catalán simplifica los diferentes complementos que encontramos en el texto latino:

LA LXXXIX § 4: contra cordis passionem, id est demonis temptationem, per uictoriam, quia ipsum dyabolum superauit.

E (f. 109v): contra la passió del cor, ço és, que hac victòria contra temptació del diable.

¹⁷ La “augmentation”, siempre siguiendo a Goulet, pertenece a las “transformations quantitatives” y, dentro de ella, se diferencian tres técnicas (92): “Un texte peut s’augmenter de trois manières [...]: par *extension*, *expansion* et *amplification*. L’*extension* (inverse de l’*excision*) est une augmentation par addition massive, deux cas particuliers fréquents en hagiographie étant l’interpolation et la contamination; l’*expansion* (inverse de la *concision*) est une augmentation par microadditions, une sorte de ‘dilatation stylistique’. Quant à l’*amplification*, elle est la association des deux techniques précédentes, extension et expansion.”

¹⁸ Característica que hemos señalado ya a propósito de otras leyendas. Cf. Puche; Albert & Puche.

¹⁹ Cf. Goulet (92): “La réduction par *concision* opère au niveau des microstructures (phrases, groupes de mots) et vise à produire un texte nouveau, plus court, qui peut à la limite ne plus conserver un seul mot du texte original, mais qui conserve la totalité de ses parties.”

Más adelante, en los insultos que la santa dirige al prefecto, en el texto latino se utiliza un *dicolon* particularmente expresivo que pone de relieve el coraje y la fortaleza espiritual de Margarita quien, lejos de obedecer o intentar despertar la compasión del prefecto, hace ostentación de un vehemente desprecio y lo rebaja a la condición de un perro y un león,²⁰ añadiendo, además, los calificativos de *impudens* e *insatiabilis*, que aportan especial solemnidad y dramatismo a sus palabras. El texto catalán, en cambio, recoge un simple “malvat”:

LA LXXXIX § 29: “Impudens canis, insatiabilis leo, in carne potestatem habes, sed animam Christus reseruat.”

E (f. 109v): “Ho malvat, tu has poder en la mia carn; mas la mia ànima guarda Jhesuchrist.”²¹

En la descripción de cómo Margarita somete y doblega al diablo cuando se le aparece en forma de hombre, el texto latino detalla tres acciones que subrayan la fuerza de la joven muchacha, por la que después lamentará el propio diablo haber sido vencido: lo coge por la cabeza, lo derriba en tierra y después coloca sobre su cuello el pie derecho. El texto catalán unifica las dos últimas acciones y simplemente afirma que lo colocó bajo sus pies:

LA LXXXIX § 39: Illa autem eum per caput apprehendit et sub se ad terram deiecit et super ceruicem eius dextrum pedem posuit dicens

E (f. 110r): Mes ela lo pres per lo cap e·l posà sots los seus peus en terra, dient

Igualmente, en la plegaria de la santa justo antes de morir, el texto latino especifica cómo ella rogó devotamente por ella misma, por sus perseguidores y por quienes la invocaban y recordaban, en tanto que el texto catalán recoge un escueto “per tots”:

LA LXXXIX § 60: Illa autem impetrato orandi spatio pro se et suis persecutoribus necnon et pro eius memoriam agentibus et se inuocantibus deuote orauit addens ut quecumque in partu periclitans se inuocaret illesam prolem emitteret.

E (f. 110r): Mas la santa verge se posà en oració e pregà Déus per tots, e dix que tota fembra qui la pregàs en son part, que aguéns l’iffant sens mal.

Junto a estos ejemplos de estilo más conciso, encontramos también pequeñas modificaciones en algunos detalles narrativos que son, a nuestro juicio, reseñables porque añaden matices diferentes en ciertos momentos del relato. Podríamos considerarlos ejemplos mínimos de “substitution”, el tercer tipo de “transformations quantitatives.”²²

2.3. Modificación de detalles narrativos

El primero lo encontramos en la declaración de fe que hace la santa ante el prefecto: en el texto latino se habla de un Todopoderoso que suscita, ante todo, temor, como

²⁰ Se trata de animales que, como señala Guilbert (81), suelen ser identificados con los perseguidores de las figuras de santidad: “l’emploi métaphorique les associe aux loups, aux chiens, aux serpents et à toutes les bêtes féroces.”

²¹ En la edición de Coromines, la lectura del manuscrito *P* “O malvat can! Tu às poder...” se recoge así: “O malvat can! Tu às poder...” En nuestra opinión, sin embargo, teniendo en cuenta la lectura del manuscrito *B*, que recoge “O malvat, qant tu às poder...”, nos inclinamos a pensar que el “can” de *P* es una conjunción y no la traducción del *canis* latino. En el manuscrito *V*, que en este punto coincide con el manuscrito *E*, la conjunción no aparece.

²² Cf. Gouillet (134): “Beaucoup de textes se transforment par suppression et addition conjointes, autrement dit par substitution: le remanieur supprime des parties et en ajoute d’autres.”

expresa el solemne *tricolon* de poéticas personificaciones, mientras que en el texto catalán se habla de su condición de Creador:

LA LXXXIX § 19: Cui illa: “Illum adoro quem terra contremescit, mare formidat, uenti et omnes creature timent.”

E (f. 109v): E ela li dix: “Jo aor cel qui à fet cel e terra e tot quant és.”

Por otro lado, en las palabras que la multitud, sobrecogida ante los tormentos que laceran el cuerpo de la santa, le dirige instándola a que renuncie a su fe y adore a los ídolos, observamos también un cambio de matiz, ya que el *conspicimus* latino se convierte en un “te lexes”:

LA LXXXIX § 24: “O Margarita, uere de te dolemus quia corpus tuum tam crudeliter lacerari conspicimus.”

E (f. 109v): “Sàpies, Mergarida, que nos som dolents de tu, car te lexes lo teu cors turmentar axí.”

Esta transformación nos parece significativa porque, mientras que el texto catalán pone el foco en la voluntad de la santa de dejarse atormentar para no renunciar a su fe, el texto latino pone el foco en el acto mismo de la contemplación del tormento por parte de una multitud que se aflige ante el macabro y cruento espectáculo.²³ De hecho, esta escenificación con un público espectador que presencia el tormento es un rasgo muy novelesco característico de las *passiones*, en las que el héroe o heroína de santidad es el centro de atención de una multitud que se conmueve ante sus padecimientos.

Más aún, este público que actúa como un personaje más dentro de la narración es, a nuestro juicio, el correlato del público ‘real’ al que iba dirigido el relato hagiográfico mismo y al que se pretendía aleccionar con tal ejemplo de fortaleza. Esta identificación se hace aún más evidente en la respuesta de la santa, que no solo rechaza esa compasión, sino que les recuerda con una rotunda y sentenciosa admonición que la destrucción del cuerpo es la garantía de la salvación del alma (§ 27: *Quibus illa: “O mali consiliarii, recedite et abite, hec carnis cruciatio est anime saluatio.”*; E (f. 109v): Als quals ela dix: “O mals conseylers! Partits-vos de mi, car aquest turment de la carn és salvament de la ànima.”). Así pues, la santa reconviene a esos *mali consiliarii* que sucumben ante la debilidad de la carne y con su inquebrantable valentía los alecciona y previene del extravío del alma.

Quizá por este mismo afán didáctico se explique también la sustitución de los términos *principem / ministrum*, con los que en el texto latino se designa la relación entre el diablo y el prefecto, por los términos “maestre / dexeble” en el texto catalán:

LA LXXXIX § 53: Secura igitur efficitur quia que principem uicerat ministrum procul dubio superaret.

E (f. 110r): E axí ela fo segura que·l dexeble²⁴ vençés pus que·l maestre avia vençut.

Un poco más adelante, cuando es sometida a nuevos tormentos, la expresión *tenera puella* del texto latino, que evoca la juventud y fragilidad de su cuerpo, se transforma en “la verge” en el texto catalán:

²³ Incluso el prefecto se cubre la cara, incapaz de soportarlo: LA LXXXIX § 30: *Prefectus autem faciem clamide operiebat nec tantam sanguinis effusionem uidere poterat*; E (f. 109v): “Lo pretor se cobria la sua care ab lo mantel, per ço que no vaés l’escampament de la sua sanch.”

²⁴ Frente a E y V, que presentan la forma “dexeble”, en P y B aparece la forma “discípol.” Sobre las relaciones entre los manuscritos catalanes, cf. *infra* apartado 4.

LA LXXXIX § 55: ita ut cuncti mirarentur quomodo tam tenera puella tot posset tollerare tormenta.

*E (f. 110r): Per ço que tots fossen meraveylats de la verge com podia sofferir tan grans periyls, ne tan grans turments.*²⁵

Se describe entonces cómo la tierra tiembla y la santa sale sin daño ante la vista de todos los presentes. El *cunctis uidentibus* del texto latino, que incide nuevamente en la perspectiva de la acción narrada como espectáculo, se recoge en el texto catalán con un “tots espaordits”, poniendo más énfasis en la idea de miedo colectivo, más allá del espectáculo mismo: el prodigio que tiene lugar sirve para hacer comprender a los asistentes, sacudidos por el temor, cuál es el verdadero Dios, y muchos de los que antes suplicaban a la santa que adorara a los dioses paganos se convierten ahora al Cristianismo, tal como se narra justo a continuación:

LA LXXXIX §§ 57-58: Sed subito terra concutitur et cunctis uidentibus uirgo illesa egreditur. Tunc quinque milia uirorum crediderunt et pro nomine Christi capitalem sententiam acceperunt.

E (f. 110r): Mas soptosament la terra tremolà e, tots espaordits, la verge estech sens tot mal. E adonchs se bateyaren V milia barons, qui foren escapçats per Jhesuchrist.

En este pasaje es interesante también observar que el *crediderunt* latino es recogido con un más concreto “se bateyaren”, que deja claro que, para el público de la traducción catalana, ese era el camino directo para la conversión.

Los cambios que hemos comentado hasta el momento tienden a presentar la información de forma más concisa y directa y, en muchos casos, tal como hemos ido señalando, tienen como denominador común una cierta intención didáctica.

Pero, más allá de los procedimientos o técnicas de reescritura que hemos identificado hasta el momento, hay otra serie de pasajes en que el texto catalán presenta omisión o ausencia de determinadas porciones de texto latino. Es decir, presenta ejemplos de “réduction par excision.”²⁶ Dado que son, comparativamente, los más numerosos y, además, aportan en algunos casos datos relevantes para la historia textual de la tradición catalana, los incluimos en un apartado específico, que es el que desarrollamos a continuación.

3. Las omisiones

Los pasajes que consideramos dentro de este apartado son los siguientes:

²⁵ Se puede observar cómo el *tot tormenta* latino es traducido con un doble sintagma “tan gran periyls ne tan gran turments.” Sin embargo, esta lectura no está en todos los manuscritos catalanes y por eso el pasaje lo comentamos posteriormente en el apartado 4 (*cf. supra* p. 214 y n. 10).

²⁶ *Cf. Gouillet (92): “L’excision consiste à soustraire une o plusieurs parties de l’hypotexte; l’excision massive et unique est une amputation, l’excision dispersée est un élagage, l’excision motivée par des raisons de morale est une expurgation.”* En nuestro caso, dado que aparecen omisiones a lo largo de toda la leyenda, se trata de un caso del segundo tipo; es decir, de un “élagage”, que podríamos traducir como “poda.” No obstante, como más tarde comentaremos, hay algunos pasajes en los que es difícil diferenciar “élagage” de “concision” (que es la técnica que hemos analizado en el apartado 2.2).

3.1. Cuando Margarita es llevada ante la presencia del prefecto, mantiene con él un primer enfrentamiento dialéctico en el cual él trata en vano de apartarla de su fe cristiana. Una parte de ese diálogo no aparece en el texto catalán:

*LA LXXXIX § 13-15: Cui illa: “Vnde scis Christum fuisse crucifixum?” Et ille: «Ex libris christianorum». Cui Margarita: “Cum ibi legatur Christi pena et gloria, que uerecundia est uestra, ut unum credatis et alterum denegetis?”
E (f. 109v): ----*

3.2. En esa misma escena, falta también la declaración de fe en la resurrección de Cristo que hace la santa y que provoca que el prefecto, encolerizado, ordene su encarcelamiento:

*LA LXXXIX § 16: Cum autem Margarita eum sponte pro redemptione nostra crucifixum assereret, sed nunc eum in eternum uiuere affirmaret, iratus prefectus eam in carcerem mitti iussit.
E (f. 109v): On con Senta Margarida li dixés que de grat era Ell crucificat per la nostre redempció, lo pretor, irat, la manà metra en hun càrser.*

3.3. Al día siguiente tiene lugar el segundo enfrentamiento entre ambos, en el que el prefecto, en un alarde de prepotente autoridad, insta a Margarita (a la que ahora califica de *uana puella*) a que adore a los dioses paganos y pueda así conservar su hermosura. Cuando comprueba que sus intentos de doblegar la fe de la joven y sus amenazas son en vano, ordena que sea sometida a tormento, y el detalle de los instrumentos con los que es torturada no se recoge en el texto catalán:

*LA LXXXIX § 22: Tunc prefectus iussit eam in eculeum suspendi et tam crudeliter primo uirgis deinde pectinibus ferreis usque ad nudationem ossium laniari quod sanguis de eius corpore tamquam de fonte purissimo emanauit.
E (f. 109v): E adonchs lo pretor manà ella ésser posade en lo tortor, e la féu cruelment turmentar, tan fort que del seu cors exía sanch axí com aygua de font.*

3.4. La multitud que presencia el espectáculo²⁷ lamenta que el horrible tormento ha echado a perder la hermosura de la santa,²⁸ y le insta a aceptar a los ídolos para que pueda salvar su vida. Esa alusión a su hermosura no aparece en el texto catalán:

*LA LXXXIX §§ 24-26: “O Margarita, uere de te dolemus quia corpus tuum tam crudeliter lacerari conspimus. O qualem amisisti pulchritudinem propter tuam incredulitatem! Iam nunc uel saltem crede ut uiuas.”
E (f. 109v): “Sàpies, Mergarida, que nos som dolents de tu, car te lexes lo teu cors turmentar axí; per què t seria bo que creegues, per ço que visquesses.”*

3.5. Una vez que es nuevamente encerrada, se dice en el relato latino que refulge en la prisión una luz sobrenatural que es, obviamente, símbolo de la protección y el favor divinos. Este detalle no está en el texto catalán:

*LA LXXXIX § 31: Deinde eam deponi fecit et eam in carcerem recludi iussit et mira ibi claritas fulsit.
E (f. 109v): Enaprés él la féu devalar del tortor e féu-le metre en lo carçre.*

²⁷ Sobre la función de esta multitud como un personaje más en el relato, *cf. supra*, el apartado 2.3.

²⁸ El motivo de su belleza, que despierta deseo o admiración, es mencionado varias veces en esta primera parte del relato (§ 8; § 12; § 18; § 25), y será la propia Margarita la que lo asocie con la destrucción del cuerpo como garantía de la salvación del alma, como ya vimos anteriormente (*cf. supra*, apartado 2.3).

3.6. Tiene lugar entonces el que es quizá el episodio más novelesco y maravilloso del relato, que es la aparición del dragón cuando ella se encuentra encerrada en la prisión. A propósito de esta aparición, Vorágine se hace eco de dos versiones: según la primera, más anodina, cuando el dragón se abalanza sobre ella, Margarita hace la señal de la cruz y el dragón desaparece. Según la segunda versión, que toma de otra fuente, el dragón llega a engullir a la santa y, ya desde el interior del dragón, ella hace la señal de la cruz, el dragón revienta y ella sale sin daño. Pues bien, la primera versión (la de que el dragón huye ante la señal de la cruz) no está recogida en el texto catalán:

*LA LXXXIX § 34: Qui dum eam deuoraturus impeteret, signum crucis edidit et ille euanuit, uel, ut alibi legitur
E (f. 109v): ---*

3.7. A continuación, el detalle de la descripción de cómo el dragón engulle a la santa alargando su lengua falta también en el texto catalán:

*LA LXXXIX § 34: os super caput eius ponens et linguam super calcaneum porrigens ipsam protinus deglutiuit, sed dum eam absorbere uellet, signo crucis se muniuit et ideo draco uirtute crucis crepuit et uirgo illesa exiuit.
E (ff. 109v-110r): qui posà la bocha sobre lo seu cap, axí que la deglotí, e axí com él la surbia, ela·s senyà del senyal de la creu, per què lo drach esclatà²⁹ per virtut de le creu e axí d'él la verge sens tot mal.*

3.8. Después de explicar esta segunda versión de que el dragón llega a engullir a la santa y luego revienta, Vorágine introduce un comentario sobre su carácter apócrifo y falso que no está en el texto catalán:

*LA LXXXIX § 35: Istud autem quod dicitur de draconis deuoratione et ipsius crepatione, apocryphum et friuolum reputatur.
E (f. 110r): ---*

3.9. A continuación el diablo se le aparece a Margarita en forma de hombre. Ella lo derriba en tierra y lo sujeta poniendo su pie sobre el cuello y, estando así, tiene lugar un diálogo entre ambos que en el texto latino se reproduce por medio de subordinadas. Una parte de estas subordinadas falta en el texto catalán:

*LA LXXXIX §§ 45-47: Illa uero eum coegit ut diceret cur uenisset. Qui se uenisse ait ut sibi consuleret quod monitis presidis obediret. Coegit quoque ut diceret cur christianos tam multipliciter temptaret.
E (f. 110r): Santa Margarida forçà lo diable que li dixés per què temptave en moltes maneres los crestians.*

3.10. Después el diablo le cuenta el episodio de los demonios que Salomón tenía encerrados en un recipiente y de cómo estos escaparon. La mención de que eso tuvo lugar después de la muerte de Salomón no aparece en el texto catalán:

LA LXXXIX § 49: Addiditque quod Salomon infinitam demonum multitudinem in quodam uase inclusit, sed post mortem suam cum de illo uase demones ignem mitterent et homines ibidem magnum esse thesarurum putarent, uas confregerunt et demones exeuntes aerem impleuerunt.

²⁹ Frente a *E* y *V*, que presentan la forma “esclatà”, en *P* y *B* aparece la forma “crebrà.” Sobre las relaciones entre los manuscritos catalanes, cf. *infra* apartado 4.

E (f. 110r): E dix que Salamó avia molts demonis encloses en un vexel. Mas com los demonis gitassen d'aquí foch, los hòmens se pensaren que y agués gran tresor, per què trencaren lo vexel, e·ls dimonis, ixen, compliren l'àer.

3.11. Después de esas revelaciones que ha hecho aprisionado bajo el pie de la santa, esta lo libera y le da la orden de que se marche, confirmando así su rotunda victoria sobre él. Esta orden explícita, acompañada, además, del vocativo *miser*, no está recogida en el texto catalán:

LA LXXXIX §§ 50-52: Hiis dictis uirgo pedem subleuauit dicens: "Fuge, miser!" Et demon statim euanuit.

E (f. 110r): E aquestes paraules dites, ela li levà lo peu desús, e·l demoni s'esvanahí.

3.12. Al día siguiente es llevada nuevamente ante la autoridad y, al negarse otra vez a hacer sacrificios a los dioses, es sometida al tormento del fuego. Esa especificación del fuego que consume su cuerpo no está tampoco en el texto catalán:

LA LXXXIX §§ 54-55: Et sacrificare contempnens exuitur. Corpusque eius facibus ardentibus usque ad intima comburitur ita ut cuncti mirarentur quomodo tam tenera puella tot posset tollerare tormenta.

E (f. 110r): E car no volch sacrificar a les ýdoles, ela fo despuylade, per ço que tots fossen meraveylats de la verge com podia sofferir tan grans periyls, ne tan grans turments.

3.13. Este tormento va acompañado de prodigios: la tierra tiembla y ante los ojos asombrados de la gente que asistía al espectáculo, ella sale ilesa, lo que provoca una conversión en masa, y el prefecto, en prevención de nuevas conversiones, ordena que sea decapitada. En ese instante final, dirige a su verdugo unas palabras, parte de las cuales no están tampoco en el texto catalán:

LA LXXXIX § 62-63: Surgensque ab oratione dixit spiculatori: "Frater, tolle gladium tuum et percute me."

E (f. 110r): E, levan de la oració, dix al degolador: "Leva lo teu coltel."

3.14. Finalmente, la mención de la distinta fecha de su martirio que se lee en otras fuentes, así como la enumeración final de las virtudes de la santa, no están recogidas en el texto catalán:

LA LXXXIX §§ 66-69: Alibi legitur quod III idus Iulii. De hac uirgine quidam sanctus sic dicit: 'Beata Margarita fuit timoris dei instantia predata, religione comperta, compunctione profusa, honestate laudabilis, patientia singularis; nihilque in ea contrarium christiane religioni inueniebatur, odiosa patri suo, dilecta domino Ihesu Christo'.

E (f. 110r): ---

Como podemos ver, los ejemplos de "élagage" se reparten a lo largo de toda la leyenda y, además, son muy dispares tanto en extensión como en contenido del texto omitido. Algunos pasajes (concretamente 3.7, 3.10, 3.11 y 3.13) afectan a una porción mínima de texto y, en realidad, podrían explicarse por ese mismo gusto por el estilo conciso que explica los casos de "concision" que hemos incluido en el apartado 2.2.

Sin embargo, no por ello dejan de ser omisiones significativas. Así, por ejemplo, la orden breve, pero contundente y llena de autoridad que da la santa al diablo para que se marche (3.11) subraya de forma ostensible su poder, su capacidad de enfrentarse a él

con éxito y de hacerlo desaparecer precisamente cuando ella decide que así sea, después de haberlo sometido. El adjetivo *miser* refuerza aún más esa condición de inferioridad y de derrota.

También el término *frater* con el que Margarita se dirige a su verdugo (3.13), precisamente para darle la orden de que le aseste el golpe definitivo con la espada, expresa no solo su jubilosa aceptación del martirio, sino también su capacidad de comprensión y compasión cristianas, que le hacen ver a su verdugo como su hermano.

Por otro lado, hay tres pasajes que afectan a una porción de texto mayor y que podríamos quizá explicar por un error del traductor catalán, que habría hecho un ‘salto de igual a igual’, dejando una porción de texto latino sin traducir. Es lo que ocurre en 3.2, que podríamos explicar por salto de *assereret* a *affirmaret* (error más fácil todavía porque ambos verbos tienen significados muy parecidos); en 3.9, por salto de *diceret cur* al siguiente e idéntico *diceret cur*, y en 3.12, por salto de *exuitur* a *comburitur*, ambos acabados en una desinencia pasiva que podría haber dado lugar al error. El resultado es la omisión de una porción de texto que genera una laguna de información.

En cuanto a las restantes omisiones, para las que no encontramos ninguna explicación que pueda deberse a una cuestión estilística o a un error mecánico, algunas son particularmente relevantes, bien por su extensión o bien por su contenido. Una de ellas es la 3.6, que es la primera versión de la aparición del dragón, según la cual este huye cuando la santa le hace la señal de la cruz, de modo que la traducción catalana solo transmite la segunda versión, mucho más impactante, en la que llega a engullirla y, cuando la santa hace la señal de la cruz, el dragón revienta y ella sale ilesa.

Muy significativa, en conexión directa con la 3.6, es la 3.8, que es una advertencia sobre el carácter falso y apócrifo de esa información, de modo que, en la presentación de la leyenda ante su público catalán, el episodio del dragón es presentado sin ‘filtro’ y sin reserva alguna sobre su condición de relato falso.

Destacable por la extensión del texto omitido es la 3.14, en la que se enumeran, a modo de valoración final, las virtudes de la santa, mientras que en otros casos la omisión es de detalle, como la lamentación de la multitud por la hermosura de la joven (3.4) o la luz que ilumina la prisión en la que es encerrada (3.5).

No resulta clara la razón que explique esas omisiones que, además, entran en cierta contradicción con la fidelidad con la que el texto catalán recoge de manera general el texto latino de la leyenda.

Podríamos, entonces, plantearnos otra hipótesis y es que el traductor catalán siguió un modelo latino en el que ya estaban esas omisiones. Ello exige ampliar nuestra perspectiva, trascender la comparación ‘a dos’ que hemos seguido hasta este momento y tomar en consideración la complejidad, que ya adelantábamos al principio, de la propia tradición latina. Así pues, vamos a tomar en cuenta, no solo el testimonio de *LA2*, que es el que aparece como texto principal en nuestra edición de referencia, sino también el de los dos manuscritos representativos de *LA1*, que son *Vlat* y *Elat* (cf. *supra*, apartado 1).

Atendiendo también al testimonio de *LA1* que aporta Maggioni en el aparato crítico paralelo de su edición, comprobamos que hay tres casos (3.1, 3.3 y 3.6) en los que el texto catalán coincide con el texto de *Vlat* y *Elat*. Es decir, ambos manuscritos latinos presentan esas mismas omisiones: varias frases del primer diálogo entre Margarita y el prefecto (3.1); el detalle de los instrumentos con los que es torturada (3.3) y la mención de la primera versión sobre la aparición del dragón cuando ella está en prisión (3.6).

Esa coincidencia nos invita a pensar que el modelo latino del traductor catalán podría ser un texto perteneciente a la tradición que identifica Maggioni como *LA1*, en lugar de a la tradición *LA2*, que es la que reproduce en su edición y, así, por ejemplo, la

omisión de la versión anodina (3.6) no sería fruto de la supresión consciente y voluntaria de esa información por parte de nuestro traductor, sino que faltaría ya en el texto latino que le ha servido de modelo.

Otro caso apunta en la misma dirección: el manuscrito *Vlat* (solo este, no *Elat*), al igual que el texto catalán, omite parte de la conversación entre Margarita y el diablo cuando este se le aparece en forma de hombre (3.9). Así pues, el error de ‘salto de igual a igual’ que antes apuntábamos para explicar esta omisión pudo no ser cometido por nuestro traductor, sino por el redactor de ese posible modelo latino, que podría ser un manuscrito cercano a *Vlat* y, por tanto, perteneciente a la tradición de *LAI*.

Incluso el cambio de *cunctis uidentibus* a “tots espaordits” que antes interpretábamos como una modificación significativa de un detalle narrativo (*cf. supra* apartado 2.3) podría ser atribuida sin más al modelo latino, ya que la lectura de *Vlat* en ese pasaje es *cunctis pauentibus*, que explicaría perfectamente la traducción catalana.

No obstante, más allá de las que acabamos de señalar, no encontramos más coincidencias del texto catalán con *Vlat*.³⁰ Así pues, para las omisiones 3.4, 3.5, 3.8 y 3.14 no tenemos un testimonio latino que las corrobore y explique, ya que en esos pasajes el texto de *LAI* coincide con el de *LA2*. Hemos de atribuir las, en principio, a nuestro traductor, al igual que las anteriores modificaciones que hemos analizado.

Ciertamente, con la información de que disponemos ahora mismo, no podemos identificar el manuscrito latino que pudo ser modelo para nuestro traductor en esta leyenda, pero el hecho de descubrir que hay omisiones en el texto catalán que se pueden explicar a partir del testimonio de *LAI* ensancha nuestra visión y nos hace tomar conciencia de que, en realidad, la tradición latina es fluida y no podemos hablar de ‘un’ texto latino, sino de varios, a lo largo de una historia textual compleja y cambiante. Eso nos permite contemplar la posibilidad de que el modelo para el traductor catalán (siempre en el caso de esta leyenda) pudiera ser otro manuscrito latino, vinculado más con *LAI* que con *LA2*, en el que estuvieran ya esas omisiones.

En todo caso, las discrepancias que hemos detectado en el texto catalán en relación con el texto latino editado por Maggioni y que hemos explicado como fruto de diferentes procedimientos y técnicas de reescritura, aportan matices nuevos al texto catalán *per se* y otorgan a la leyenda un estatus ligeramente diferente, al margen de que parte de ellas puedan proceder de un posible modelo latino o sean fruto de la transformación consciente y voluntaria que a partir de su ‘hipotexto’ latino llevó a cabo el traductor catalán.

4. Manuscritos catalanes y ‘tradición catalana’

Como indicábamos al principio, todas las diferencias en relación con el texto latino que hemos señalado en los apartados anteriores son comunes a los cuatro manuscritos catalanes que tomamos en consideración en este trabajo, y eso es lo que nos ha permitido hablar de ‘tradición catalana’ y tomar el texto de un solo manuscrito (el manuscrito *E*) como punto de referencia para nuestro análisis comparativo.

También decíamos que las discrepancias entre los cuatro, dejando a un lado particularidades lingüísticas que quedan fuera de nuestro objeto de estudio en este trabajo, son realmente escasas en el caso de esta leyenda.

³⁰ Incluso hay un pasaje en el que, por el contrario, los manuscritos catalanes coinciden con *Elat* en la mención de la fuente de donde está tomada la leyenda, mientras que esta referencia no aparece en *Vlat*: *LA LXXXIX § 5: Eius legendam Theotimus uir eruditus scripsit; E* (f. 109v): “La sua legenda escrich en Teotimus, qui era baró molt savi.”

En este apartado simplemente vamos a llamar la atención sobre algunas singularidades de *P* y de *B*, que, más que corroborar, parecen poner en cuestión la tradicional diferenciación de la rama *PB* frente a la rama *EV*.³¹

Hay varios pasajes en los que *B* coincide con *EV* frente a *P* y es destacable que, en los tres primeros casos, los tres manuscritos presentan una lectura más fiel al texto latino que la de *P*, lo que demuestra que este manuscrito no siempre ofrece la mejor lectura.³²

<i>LA</i>	<i>E</i> ff 109v-110r	<i>V</i> ff 213r-214v	<i>P</i> ff 137r-138r	<i>B</i> ff 162v-163v
§ 2: uirtuosa <i>per miraculorum operationem</i> .	virtuosa <i>per obres de miracles</i> .	virtuosa <i>per obres de miracles</i> .	virtuosa <i>per obres de misericòrdia</i> .	E fo pocha <i>per bones obres de miracles</i> . ³³
§ 18: “ <i>Vana puella, miserere pulchritudinis tue et deos nostros adora, ut bene tibi sit.</i> ”	“ <i>Vane puncella, ayes mercè de la tua baleaa, e hora los déus nostres, e auràs bé.</i> ”	“ <i>Vana puncella, ayes mercè de la tua bellesa, e ahora los déus nostres, e auràs bé.</i> ”	“ <i>O pudsela, ayes mercè de la tua belesa, e asora los nostres déus, e auràs bé.</i> ”	“ <i>Vana puncella, ayes mercè de la tua belesa, e adora los déus nostres e auràs molt de bé.</i> ”
§ 40: “ <i>Sternere, superbe demon, sub pedibus femine!</i> ”	“ <i>Diable erguylós, are és gitat sots los peus de la fembre.</i> ”	“ <i>Diable ergullós, ara és gitat sots los peus de la fembra.</i> ”	“ <i>Diable ergulós, era est gitat sots los meus peus.</i> ”	“ <i>Diable ergulós, ara est gitat sots los peus de la femna.</i> ”
§ 56: <i>ut ex penarum commutatione cresceret uis doloris.</i>	per só que per diversitats de turments li cresqués <i>la dolor</i> .	per çó que per diversitats de turments li cresqués <i>la dolor</i> .	per so que per diversitats de turmens li cresqués <i>les dolors</i> .	per so que per diversitats de turments li cresqués <i>la dolor</i> .
§§ 62-63: Surgensque ab oratione dixit spiculatori: “ <i>Frater, tolle gladium tuum et percute me.</i> ”	E, levan de la oració, dix al degolador: “ <i>Leva lo teu coltel.</i> ”	E, levant de la oració, dix al degollador: “ <i>Leva lo teu coltel.</i> ”	E, levan de la oració, dix al degolador: “ <i>Leva lo teu glasi.</i> ”	E, livan de la oració, dix al degolador: “ <i>Leva lo teu coltell.</i> ”

Tabla 1

Por otro lado, hay unos pocos pasajes donde *P* coincide con *EV* frente a *B*. De ellos, en dos casos esa lectura peculiar de *B* resulta ser más cercana al texto latino que la de los otros tres:

³¹ Cf. *supra* nn. 24 y 29, donde señalamos dos casos de diversa elección léxica que confirman la diferenciación de ambas ramas.

³² Como ya señalan Wittlin (128-9) y Garcia Sempere (2015, 169).

³³ No obstante, este pasaje presenta también una lectura singular de *B* que lo separa de los otros tres, y por eso lo recogemos nuevamente más abajo en una tabla diferente.

<i>LA</i>	<i>E</i> ff 109v-110r	<i>V</i> ff 213r-214v	<i>P</i> ff 137r-138r	<i>B</i> ff 162v-163v
§ 55: ita ut cuncti mirarentur quomodo tam tenera puella <i>tot</i> posset tollerare <i>tormenta</i> .	per ço que tots fossen meraveylats de la verge com podia sofferir <i>tan grans periyls, ne tan grans turments</i> .	que tots fossen merevellats de la verge com podia sofferir <i>ten grans periyls, ne ten gran turments</i> .	per ço que tots fossen meraveylats de la verge con podia sofrir <i>tan grans perils, ni tant grans turmens</i> .	que tots foren maraveyllats de la verge con podia sofferir <i>tants turments</i> .
§ 60: <i>Illā autem</i>	Mas <i>la santa verge</i>	Mas <i>la santa verge</i>	Mes <i>la santa verge</i>	Mes <i>ela</i>

Tabla 2

En los demás casos, más numerosos, ocurre a la inversa:

<i>LA</i>	<i>E</i> ff 109v-110r	<i>V</i> ff 213r-214v	<i>P</i> ff 137r-138r	<i>B</i> ff 162v-163v
§ 2: <i>uirtuosa</i> per miraculorum operationem.	<i>uirtuosa</i> per obres de miracles.	<i>uirtuosa</i> per obres de miracles.	<i>uirtuosa</i> per obres de misericòrdia.	<i>E fo poca</i> per bones obres de miracles.
§§ 8-9: et <i>pueros</i> ad se concitus misit dicens: “Ite et eam comprehendite”	per què dix <i>a enfants</i> : “Anats a ela e prenets-le”	per què dix <i>als seus servidors</i> : “Anats a ella, e prenets-la”	per què dix <i>a emfants</i> : “Anats a ela e prenets-la”	per què dix: “Anats ad ela e prenets-la”
§ 32: Vbi dum esset orauit dominum	Per què senta Margarita orà dient: “Senyer Déus...”	Per què senta Margarida orà dient: “Senyor Déus...”	Per què senta Margarita orà dién: “Séyer Déus...”	Per què senta Margarita orà disent: “Senyer ver Déus...”
§ 34: et ideo draco uirtute crucis <i>crepuit</i>	per què lo drach <i>esclatà</i> per virtut de le creu	per què lo drach <i>esclatà</i> per virtut de la creu ³⁴	per què lo drac <i>crebà</i> , per vertut de la crou	per què lo drach <i>crebà</i> , per vertut de la crou <i>per lo mig</i>
§ 44: “Ecce, a tenera puella superatus sum et inde plus doleo.”	“mas que per tu sie sobrat, molt me’n duy.”	“mas que per tu jo sia sobrat, molt me’n dolch.”	“mas que per tu sia eu sobrat, mot me’n dul.”	“mas que per tu sia sobrat eu, <i>te dich</i> que molt me’n dul.”
§ 49: et demones exeuntes aerem impleuerunt.	e·ls dimonis, ixen, compliren l’ær.	e los dimonis, ixen compliren l’ær.	e·ls demonis, ixín, ompliren l’ær.	e·ls dimonis, <i>exiren d’aquí e</i> ompliren l’ær.
§ 58: Tunc quinque milia <i>uirorum</i> crediderunt	E adonchs se bateyaren V milia <i>barons</i>	E adonchs se bateyaren V milia <i>barons</i>	E adonchs se bateyeren V milia <i>barons</i>	E adonchs se bateyaren V milia <i>homes</i>

Tabla 3

5. Recapitulación

Nuestro objetivo en este trabajo ha sido analizar desde una perspectiva comparativa el texto catalán de la leyenda de Margarita de Antoquía (cap. LXXXIX de la *Legenda aurea*) tomando como referencia el texto latino de la edición de Maggioni (2007).

³⁴ En la edición de Rebull (323), falta esta parte del texto, que sí está en el manuscrito: “per què lo drach esclatà per virtut de la creu.”

En nuestro análisis hemos partido del concepto de ‘reescritura’ de M. Goulet y de su tipología de modificaciones (muy particularmente, “transformations quantitatives” y “transformations formelles non quantitatives”), tomada, a su vez, de G. Genette.

Dentro de la gran fidelidad con que, de manera general, recoge el texto catalán el texto latino, hemos identificado y clasificado las discrepancias que presenta en relación con el texto latino y hemos tratado de explicar qué nuevos matices aportan.

Las conclusiones más importantes a las que hemos llegado en nuestro análisis son las siguientes:

1. El texto catalán muestra una tendencia a la simplificación de estructuras sintácticas en favor de la yuxtaposición o la coordinación.
2. Hay varios ejemplos de “dramatisation”, en virtud de la cual una estructura subordinada latina se transforma en estilo directo en el texto catalán, lo que confiere un particular relieve a los protagonistas de la acción.
3. El texto catalán apenas añade elementos que no estén en el texto latino y, por el contrario, en numerosas ocasiones es más escueto y resume o abrevia la narración latina, más prolija y detallada. Es una forma de “réduction” por “concision.”
4. Hay ciertas modificaciones reseñables en algunos detalles narrativos porque añaden matices diferentes y refuerzan de alguna manera la finalidad didáctica del relato por medio de una identificación entre el ‘público’ que presencia los tormentos de la santa y el ‘público’ de fieles al que va dirigido el propio relato hagiográfico. Podríamos considerarlos ejemplos mínimos de “substitution”, el tercer tipo de “transformations quantitatives.”
5. El apartado de las omisiones (fruto de la técnica de “réduction par élagage”) es particularmente significativo porque estas son relativamente abundantes, algunas son relevantes para la interpretación de la leyenda y, además, nos han permitido profundizar en el tema de la tradición textual latina, ya que parte de las mismas están también en los manuscritos representativos de *LAI* (*Vlat* y *Elat* o, en algún caso, solo en *Vlat*). Ello nos permite apuntar la hipótesis de que el modelo latino para esta leyenda podría ser un manuscrito vinculado a la tradición de *LAI*, más cercano a *Vlat* que a *Elat*.
6. Los cuatro manuscritos catalanes tomados en consideración en nuestro estudio comparten todas las características formales y modificaciones resultantes de los diferentes procedimientos de reescritura que hemos analizado y presentan muy escasas discrepancias entre sí.
7. Estas escasas discrepancias, en algunos casos, no corroboran la identificación de la rama *PB* frente a *EV*, ya que tenemos unos casos en que es *P* el que coincide con *EV* frente a *B* y, en otros casos, a la inversa, es *B* el que coincide con *EV* frente a *P*.

Podríamos, pues, concluir que la versión catalana ‘reescibe’ en cierta manera la leyenda latina de Margarita de Antioquía recogida en la *Legenda aurea* y ofrece a su público la historia de una santa peculiar, con rasgos de heroína novelesca, que vence y doblega al diablo mismo y conmueve a las gentes con su fe inquebrantable y su hermosura.

Obras citadas

- Albert, Sophie & Puche López, M^a Carmen. “Chambres d’échos d’un nom, Pilate. Oralité et écriture dans trois versions apocryphes vernaculaires de la vie de Pilate.” *Estudos de Religião* 33/3 (2019): 73-90.
- Alcoy i Pedrós, Rosa. “El *descensus ad inferos* de Santa Margarita.” *D’Art: Revista del Departament d’Historia de l’Arte* 12 (1986): 127-60.
- Avenoz, Gemma & Garcia Sempere, Marinela. “Santos y santas en la tradición escrita catalana medieval.” En Juan Paredes ed. *De lo humano y lo divino en la literatura medieval: santos, ángeles y demonios*. Granada, 2012. 47-60.
- Boase, Roger. “The Lady Half-Devoured by a Dragon and the Iconography of St Margaret of Antioch: Interpreting an Anonymous *Invençió* in the *Cancionero general* (11CG-517)” *Magnificat. Cultura i Literatura Medievals* 5 (2018): 1-17.
- Boureau, Alain ed. *Jacques de Voragine. La Légende dorée*. Paris: Gallimard, 2004.
- Bruguera, Jordi. “La llengua del *Llibre dels fets*. Una sintaxi marcada per l’oralitat.” En Germà Colón & Tomàs Martínez eds. *El rei Jaume I: fets, actes i paraules*. Castelló/Barcelona: Fundació Germà Colón Domènech/Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2008. 365-92.
- Brunel, Geneviève. “Vides de Sant Francesc: versions en langue d’oc et en catalan de la *Legenda aurea*. Essai de classement des manuscrits.” *Revue d’Histoire des Textes* 6 (1976): 219-65.
- . “Les saints franciscains dans les versions en langue d’oc et en catalan de la *Legenda aurea*.” En Brenda Dunn-Lardeau ed. ‘*Legenda aurea*’. *Sept siècles de diffusion. Texte latin et branches vernaculaires. Actes du Colloque*. Montréal, 1986. 103-15.
- Càmara Sempere, Hèctor. ‘*Flos sanctorum*’ romançat. Tesi doctoral inèdita. Alacant: Universitat d’Alacant, 2013.
- Cooper, Tracey-Anne. “Why is Margaret’s the only *Life* in London BL, Cotton MS Tiberius A.III?” En Paul E. Szarmach ed. *Writing Women Saints in Anglo-Saxon England*. Toronto: University of Toronto Press, 2013. 55-81.
- Coromines, Joan, Maneikis Kniazzezh, Charlotte & Neugaard, Edward eds. *Vides de sants rosselloneses*, Barcelona, 1977. 3 vols.
- Dunn-Lardeau, Brenda ed. «*Legenda aurea*.» *Sept siècles de diffusion. Texte latin et branches vernaculaires. Actes du Colloque*. Montréal, 1986.
- Elizondo, Jose María de. “La leyenda de San Francisco según la versión catalana del *Flos sanctorum*. Fragmentos y notas.” *Revista de estudios franciscanos* 4 (1910): 235-60.
- Fleith, Barbara. “*Legenda Aurea*: destination, utilisateurs, propagation. L’histoire de la diffusion du légendier au XIII^e et au début du XIV^e siècle.” En Sophia Boesch Gaiano ed. *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo*. Fasano di Brindisi, 1990. 41-48.
- . *Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen «Legenda aurea»*. Bruxelles, 1991.
- Garcia Sempere, Marinela. “Vides de sants en català conservades en manuscrits solts i en impresos anteriors a 1550.” En Marinela Garcia Sempere & Àngels Llorca Tonda eds. *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*. Alacant, 2012. 185-207.
- . “Algunes dades sobre els manuscrits de la versió catalana de la *Legenda aurea*.” *Medievalia* 18/2 (2015): 155-78.

- Goulet, Monique. *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIIIe-XIIIe s.)*. Turnhout: Brepols, 2005.
- Guilbert, Lucille. "L'animal dans la *Légende Dorée*." En Brenad Dunn-Lardeau ed. «*Legenda aurea*.» *Sept siècles de diffusion. Texte latin et branches vernaculaires. Actes du Colloque*. Montréal, 1986. 77-89.
- Le Goff, Jacques. *À la recherche du temps sacré. Jacques de Voragine et la Légende dorée*. Paris, 2011.
- Maggioni, Giovanni Paolo. *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della «Legenda aurea»*. Spoleto, 1995a.
- . "Dalla prima alla seconda redazione della *Legenda aurea*. Particolarità e anomalie nella tradizione manoscritta delle compilazioni medievali." *Filologia mediolatina* II (1995b): 259-78.
- . "Storie malvagie e vite di santi. Storie apocrife, cattivi e demoni nei leggendari condensati del XIII secolo." En Antonella Degl'Innocenti & Franco Ferrari eds. *Tra edificazione e piacere della lettura: le vite dei santi in età medievale*. Trento, 1998a. 131-44.
- ed. *Iacopo da Varazze. Legenda aurea*. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo. 1998b. 2 vols.
- . "Le molte *Legende Auree*. Modificazioni testuali e itinerari narrativi." En Barbara Fleith & Franco Morenzoni eds. *De la sainteté a l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende dorée*. Genève: Librairie Droz, 2001. 15-40.
- . "Parole taciute, parole ritrovate. I racconti agiografici di Giovanni da Mailly, Bartolomeo da Trento e Iacopo da Varazze." *Hagiographica* 10 (2003): 183-200.
- ed. *Iacopo da Varazze. Legenda aurea. Con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf*. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2007.
- . "Redattori imprecisi e autori distratti. Mancate correzioni e capitoli fuori posto nel testo originale della *Legenda aurea*." *Filologia mediolatina* XV (2008a): 75-93.
- . "La littérature apocryphe dans la *Légende Dorée* et dans ses sources directes. L'interprétation d'une chaîne de transmission culturelle." *Apocrypha* 19 (2008b): 146-81.
- . "Riletture e riscritture agiografiche del XIII secolo: i leggendari abbreviati." En Marinela Garcia Sempere & Àngels Llorca Tonda eds. *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*. Alacant, 2012. 11-34.
- Puche López, M^a Carmen. "La leyenda de Judas Iscariote en la tradición catalana de la *Legenda aurea* y su modelo latino: algunas reflexiones." *Cultura Neolatina* 78, 3-4 (2018): 211-38.
- Reames, Sherry. *The Legenda aurea. A Reexamination of its paradoxical History*. Madison, 1985.
- Rebull, Nolasc ed. *Jaume de Voràgine. Llegendà àuria*. Olot, 1976.
- Tausend, Monika. *Die altokzitanische Version B der «Legenda aurea.» Ms. Paris, Bibl. nat., n. acq. fr. 6504*. Tübingen, 1995.
- Tortorelli, Raffaella. "Le fonti agiografiche su Santa Marina di Antiochia e San Nicola di Myra e il culto dei due santi nel Mezzogiorno d'Italia." *Spolia. Journal of Medieval Studies* LVI (2008): 1-32
- Wittlin, Curt. "Manuscripts i edicions de la *Legenda aurea* rossellonesa-catalana: una mina de materials per a la lexicologia i dialectologia històrica." En *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XLVI. Miscel·lània Joan Veny*. Barcelona, 2003. Vol. 2. 123-45.

Zinelli, Fabio. “La Légende dorée catalano-occitane. Étude et édition d’un nouveau fragment de la version occitane A.” En Jean-Loup Lemaître & Françoise Vielliard eds. *L’occitan, une langue du travail et de la vie quotidienne du XIIe au XXIe siècle. Les traductions et les termes techniques en langue d’oc*. Ussel, 2009. 263-350.