

REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE LA TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL DE LA FUENTES FRANCISCANAS CON ESPECIAL REFERENCIA A LAS FLORECILLAS

Miguel Ángel VEGA CERNUDA

Histrad, Universidad de Alicante - España

RESUMEN

En la presente ponencia, tras caracterizar someramente la actividad literaria y traductora de las órdenes franciscanas y fijar una serie de factores determinantes de la misma, analizamos la recepción que las llamadas “fuentes franciscanas” (desde los escritos de los fundadores Francisco y Clara hasta sus biografías –Celano, Buenaventura, etc. – o reglas y constituciones) han tenido en el mundo y en la cultura hispano-hablantes, haciendo especial hincapié en el texto más popular de todas ellas, las *Floreccillas*. Tras evaluar la documentación que se aporta y dada la que podemos considerar escasa recepción castellana de los mismos, proponemos como hipótesis de trabajo que tanto las formas de vida de las órdenes franciscanas como la imagen cultural del franciscanismo, han dependido menos de la recepción traductora y de la lectura de estos textos que de la transmisión oral (en las casas de formación o noviciados, en el adoctrinamiento espiritual, etc.) e icónica.

PALABRAS CLAVE

Historia del franciscanismo, historia de la traducción, literatura española, literatura hispanoamericana.

1. SOCIOLOGÍA Y CARACTERIZACIÓN DE LA ESCRITURA Y DE LA TRADUCCIÓN FRANCISCANAS

En el presente trabajo documentamos y analizamos una parte importante de la traductografía de los franciscanos españoles partiendo de dos ideas fundamentales: 1) la de la traducción como un tipo de escritura que, a su vez, es aplicación de un saber (hacer); 2) la del ser franciscano como una “profesión” a la que se puede aplicar un análisis sociológico de cuño bourdieuano (con conceptos tales como campo, capital, hábito, etc.). No quiere decir ello que vayamos a aplicar esos conceptos, pero sí que las consideraciones que aquí hacemos parten de una teoría de la práctica profesional derivada de la concepción de las profesiones de Bourdieu.

Las órdenes religiosas que a lo largo de la historia han adoptado las reglas franciscanas (conventuales, menores u observantes, capuchinos, terciarios regulares, terciarios capuchinos, clarisas, concepcionistas y algunas más) no han destacado por su producción literaria o científica. La afirmación que precede no quiere decir que los frailes menores no se hayan ocupado de la escritura, sino que esta no es un rasgo característico de su perfil histórico, más bien marcado por la acción apostólica. Si exceptuamos el Medievo, época en la que sus teólogos, místicos y pensadores (Buenaventura, Duns Scoto, Antonio de Padua, Jacopone de Todi, Bernardino de Siena, Roger Bacon, Raimundo Lulio y otros) contribuyeron a la definición de la cosmovisión cristiana y de los ideales evangélicos reinterpretados por Francisco de Asís, solo los antropólogos, lingüistas y misioneros de la orden, los escritores místicos (San Pedro de Alcántara, Fray Juan de los Ángeles, Fray Diego de Estella, Alonso de Osuna, la visionaria de Agreda) y, secundariamente, algunos viajeros seráficos que dejaron por escrito las experiencias de su movilidad por el mundo han destacado por su labor como escritores. El ámbito propio de la acción de los franciscanos ha sido el de la acción apostólica, entendida esta como predicación irénica del evangelio, factor que los diferencia de la otra gran orden mendicante, la de los dominicos, que imprimieron a su actuación social un marchamo más apologético y de disputa, también a través de la escritura. No en vano fueron los *domini canes* la avanzadilla de la Inquisición. Ciertamente es, sin embargo, que se ha afirmado, quizás con razón, la frecuente y exagerada minimización de la cultura de Francisco. Esta habría sido más que notable¹. El

¹ Referencia más explícita a la cultura de Francisco se hace en Rodríguez Herrera/Ortega Carmona, ofm, 1999.

mismísimo Fundador advierte que “los hermanos que sean presa de la curiosidad del saber, se encontrarán con las manos vacías en el día de la tribulación” (*Speculum perfectionis*. 69)². Y Lázaro Iriarte, ofmcap, (Valencia 1979, pag. 187) escribe con relación al papel que en la orden franciscana desempeñaron los estudios y la ciencia a partir del espíritu de su fundador: “Francisco recelaba grandemente del afán de saber, y ello ante todo por el compromiso fundamental de ser pobres y menores... Pero además, el santo veía en el establecimiento de los estudios al interior de la fraternidad un germen de futuro desnivel entre los hermanos; temía por el día en que el hermano letrado se hiciera servir del hermano sencillo... Tal es el sentido de la regla: Los que no saben letras, no se preocupen de aprenderlas”. Huelga decir que esta norma se prescribía en el año 1209, que desde entonces ha llovido mucho sobre el movimiento franciscano y que al predominio de los frailes letrados se ha atribuido precisamente el triunfo de los movimientos integradores sobre la tendencia espiritual y milenarista dentro de la orden. O.M. Krupsky, ofm, (1996) ha dejado claro el porqué del cambio de sentido con referencia a los estudios y al cultivo del saber dentro de la orden³. Todavía, sin embargo, en pleno siglo XVI, en el primer Capítulo General de Albacina, los capuchinos prohibirían el establecimiento de estudios en la orden.

El saber ha desempeñado un papel subordinado dentro de la orden franciscana. Subordinado a la “minoridad” y al servicio del pueblo llano. La dedicación al trato pastoral con el pueblo sencillo (de ello ha dejado imágenes icónicas cierta literatura historizante de alcance universal: Schiller en el *Wallenstein*⁴ o Manzoni en su *Promessi Sposi*⁵) fue objetivo primordial de una orden que pretendía renovar los hábitos y comportamientos de la llamada vida consagra-

² “Le dolía mucho al bienaventurado Francisco que, pospuesta la virtud, se buscara la ciencia que hincha, máxime si cada cual no permanecía en la vocación en que había sido llamado desde el principio”. Citado según *Especulo de perfección*, trad. de E. Gutiérrez, ofm, en *Directorio franciscano*, <http://www.franciscanos.org/fuentes/ep00.html>. decide la cuestión de la relación al saber en la Orden de una manera un tanto teológica: “saber” para Francisco, sería aquello que produce el estudio de la palabra de Dios.

³ Este investigador argentino distingue fases en la relación de la Orden con el saber: después de la inicial propuesta evangélica de Francisco, Buenaventura habría favorecido la preparación intelectual en orden a un ejercicio más correcto de la predicación: “ordinamus quod nullus recipiatur in Ordine nostro nisi talis sit clericus qui sit compententer instructus in grammaticam vel logicam”, expresan las Constituciones de Narbona. Krupsky muestra cómo más tarde la Observancia renunciaría a las letras (“no veían positivamente los estudios de sus miembros”) para acabar aceptando finalmente la formación de sus sacerdotes.

⁴ En la primera parte de la trilogía *Wallenstein* del clásico alemán (*El campamento de Wallenstein*) un capuchino a las puertas de la sitiada Pilsen llama a los cristianos a la defensa de la fe cristiana: *Ist das eine Armee von Christen? Sind wir Türken? sind wir Antibaptisten? Treibt man so mit dem Sonntag Spott, ... Quid hic statis otiosi?*

⁵ En la obra de Manzoni, el capuchino padre Cristoforo y su convento de Pecarenico se constituye en refugio espiritual y físico de los débiles y de los prometidos Renzo Tramaglino e Lucia Mondella.

da. Frente al *ordo heremiticus* o el *ordo monasticus*, Francisco venía a proponer la vida apostólica como forma de vida consagrada, basada en el mandato evangélico del *euntes docete omnes gentes*. Por eso la escritura franciscana deriva inicialmente de la necesidad pastoral y solo en segundo término realiza los ideales expresados en aquellos otros lemas que trataban de incorporar a sus formas de vida y a sus emblemas las restantes órdenes religiosas, sobre todo las que profesaban el *ordo monasticus*, a saber, la actividad intelectual implícita en el *tolle et lege* agustiniano o en el *ora et labora* benedictino. El emblema franciscano, marcado por un talante ético, optó por un sencillito *pax et bonum*. En todo caso, la evangelización impuso una peculiar relación de los franciscanos a las lenguas: la „misión lingüística“ y la „misión itinerante“ como requisito de la evangelización. Por otra parte, el entorno habitacional del franciscano, extremadamente escueto y poco apropiado para el trabajo intelectual (no habría más que recordar el inicial habitáculo de la Porciúncula, el “tugurio” de Rivortorto o el “capítulo de las esteras”, donde los hermanos llegados de toda Europa se alojaron bajo unas sencillas esteras tendidas sobre rudimentarios soportes, para comprobar por dónde irían los tiros de la comodidad conventual), ha podido desfavorecer esta dedicación a la escritura. Las celdas de los franciscanos se acercaban más a las cuevas de los padres del desierto y distaban mucho de los *studioli* en los que la iconografía medieval y renacentista situaba a un San Jerónimo. Quien conozca la celda que en Greccio, en la sacra Valle Reatina, tuvo Buenaventura de Bagnorea, refundador de la Orden, difícilmente creará que tales entornos o ambientes podían favorecer la dedicación a la pluma, instrumento en el que, a pesar de todo, la orden franciscana consiguió grandes resultados, tal y como demuestra la obra de este doctor de la Iglesia. Ni siquiera en las “reducciones” americanas, invento más franciscano que jesuita, en las que surgieron los grandes trabajos de lingüística y antropología misionera, los frailes menores pudieron disponer de un entorno más favorable para la escritura⁶. Esto manifiestan, por ejemplo, las reducciones establecidas por el protoapóstol de los guaraníes y traductor a su lengua del “catecismo limense”, Luis Bolaños⁷, o, más recientemente, la mísera choza en la Araucanía

⁶ Con frecuencia y de manera generalizadora se iconografía la sociología y el urbanismo de la “reducción” sobre el modelo jesuita de, por ejemplo, Altagracia (Argentina), donde esta instalación reproducía más o menos la estructura de un monasterio medieval. Sin embargo, en ocasiones, las descripciones de los misioneros acercan la “reducción” franciscana más bien a la idea de un conjunto de bohíos rodeados de selva que al patrón monástico tradicional: edificio habitacional en torno a un patio anejo a la iglesia y en el que la biblioteca y la iglesia constituían uno de sus puntos de referencia. En todo caso, los franciscanos primero (en Cumaná, por ejemplo) y posteriormente los religiosos de las otras órdenes, se esforzaron desde el primer momento de la misión en crear en la reducción, tal y como formula la estudiosa alicantina Beatriz Aracil (Roma, 1999, 553) con referencia a Tlatelolco, un “nuevo espacio para el indígena.”

⁷ Luis de Bolaños sería el traductor del "Tercero Catecismo Limense" (Lima, 1585), medio de transmisión de la fe que el III concilio de Lima (1582), cuyos hilos organizativos e ideológicos movió el arzobispo de la capital del virreynato Toribio de Morgrovejo, ordenó redactar en varios formatos (breve y mayor). Ver al respecto J. G. Durán (ed.), *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*.

en la que el gran investigador del mapundugun, Felix José de Augusta (nacido en Augsburgo, pero radicado en Chile), redactó su *Gramática Araucana*. Todo lo cual dificultó pero no impidió la fecundidad de las letras franciscanas en América y hace más meritoria la labor intelectual realizada. En efecto, a pesar de esa disposición negativa a la escritura, entre las órdenes religiosas quizás sea la franciscana la que más acusadamente ha realizado la “misión lingüística” del Cristianismo, desarrollado una intensa y amplia actividad literaria y bibliográfica en cinco áreas de la cultura religiosa:

1) la espiritualidad (la propia franciscana y la general cristiana, en ocasiones con un gran componente místico que desde el movimiento espiritual, fomentado por el cisterciense Gioacchino da Fiore, pervivirá en los grandes contemplativos de la orden: Osuna, etc.). Una variante de esta modalidad de escritura sería la lírica espiritual de un Celano o un Jacopone, supuestos autores del *Dies irae* o del *Stabat Mater*.

2) la lingüística, antropología y odepórica⁸ misioneras⁹;

Buenos Aires, 1982.

⁸ Es el de la odepórica (relato de viajes) misionera, un apartado bibliográfico que ordinariamente se pasa por alto en la historiografía general y de la Iglesia a pesar de la función ancilar que para la lingüística y antropología y para la historia de la misión pueda tener. Aparte de contribuir de manera notable a recuperar ambientes culturales extraños e ignotos, constituye una variante de la traducción, o al menos, un elemento auxiliar de la misma. Ya en los orígenes de la orden franciscana tenemos frailes viajeros que dejaron testimonios escritos a la posteridad: desde los relatos de Pian de Carpine –su *historia mongolorum* es un documento inapreciable– o Rubruck – *Viaje a las partes orientales del mundo*, obra que causó gran interés a partir de su publicación por W. W. Rockhill, *The journey of William of Rubruck to the eastern parts of the world, 1253-55, as narrated by himself, with two accounts of the earlier journey of John of Pian de Carpine*. London: Hakluyt Society, 1900– a los numerosas descripciones geográficas de los misioneros del siglo XX, la orden ha sentido una gran atracción por el género. Por su enorme sentido de la curiosidad intelectual destacan el relato de los viajes realizados por el general de los capuchinos Bernardino de Arezzo (a España), descritos por fray Felipe de Florencia: *Itinera ministri generalis Bernardino de Arezzo*. Roma: Instituto Historico ofmcap., 1973. Son ejemplos de esa odepórica que hunde sus raíces en lo pastoral. Por lo demás, la presencia de España en el Nuevo Continente inició un nuevo interés por parte del viajero peninsular que conectaba con la tradición de Pere Tafur y otros. Así por ejemplo, y dejando la innumerables relaciones de conquistadores y descubridores, que también podrían caer bajo el epígrafe de la odepórica (las de Sarmiento de Gamboa o Cabeza de Vaca), nos encontramos con el testimonio de Pedro Ordóñez de Cevallos, canónigo de Astorga y chantre de Huamanga (Ayacucho) quien a principios del XVII, realizaba un viaje alrededor del mundo del que dejó testimonio en su *Historia, y viaje del Mundo del clérigo agradecido Don Pedro Ordoñez de Zevallos, a las cinco partes de la Europa, África, Asia, América y Magalanica*. Este ejemplo fue seguido por multitud de misioneros y viajeros franciscanos que dejaron memoria de su “experientia mundi”. Informes y relaciones como los de San Luis Sotelo (*Fr. Ludouici Soteli minoritae ... Ad Vrbanum 8. pont. max. de ecclesiae Iaponicae statu relatio, imperatoris augusti, principum, electorum, omniumque statuum imperii cuiusque ordinis lectione digna...* 1634) o relatos de viaje tales como *Maravillas de la naturaleza* del colombiano Juan de Santa Gertrudis, ofm, quien a partir de Tunja realizó, en pleno siglo XVIII, antes de que C. Mutis emprendiera su célebre “expedición botánica”, una serie de viajes de exploración misionera por zonas selváticas de Colombia; el del español, ya mencionado, Nicolás Armentia, *Diario del Viaje al Madre de Dios...* (La Paz, 1887); la obra del leonés Baltasar de Matallana, ofmcap, *Luz en la selva* (León, 1974), que recoge los viajes por las selvas de la Guayana venezolana o la del navarro Ortiz de Villalba, ofmcap, traductor ocasional a la lengua chibcha, son testimonios aleatorios de esa actividad cultural que recupera no solo ambientes físicos y espirituales, sino también conceptos y mentalidades de etnias extrañas que ellos descubren y transmiten al mundo de la cultura global, haciendo del relato de viajes un tratado de etnografía. Estos y muchos otros mencionables han

3) la historiografía (de la propia orden mayormente y solo de manera esporádica la general);

4) la teología;

5) y, de manera muy prolífica, en el de la reglamentación interna de la orden, como no podía ser menos en una que tuvo una agitada vida histórica con reformas constantes (espirituales, observantes, alcantarinos, descalzos, capuchinos, terciarios regulares, terciarios capuchinos, etc.). Las “constituciones” de estas reformas, por ejemplo, han sido documentos jurídicos que tuvieron que sufrir las oportunas adaptaciones... y traducciones.

2. LA MISIÓN LINGÜÍSTICA DE LOS FRANCISCANOS

Lo que afirmamos de la escritura en general, con mayor razón se puede predicar con referencia a esa reescritura que llamamos traducción. Sólo en los apartados que acabamos de mencionar ejercieron los franciscanos también de traductores. Y no es que carecieran de conocimientos lingüísticos, pues a lo largo de la historia del movimiento muchos fueron los grandes latinistas, helenistas, arabistas y conocedores de las lenguas modernas que militaron en las filas franciscanas. La inicial orientación a la conversión del Islam y, más tarde, a la convivencia con el mismo en Tierra Santa desarrolló en la orden una implícita “misión lingüística”, más en concreto “arabista”. Esta misión tendría su reconocimiento en la bula papal *Gratias agimus*, que ponía en manos de la Orden la custodia de los Santos Lugares. En este contexto del interés orientalista de la orden hay que situar el hecho de que cuando, siglos más tarde, Colbert instituya en Istambul la Escuela de Lenguas (*L'École des Jeunes de langues*), encargará su custodia precisamente al convento de capuchinos de la capital turca¹⁰. J. A. Guerra, ofm, ha advertido acerca de la peculiaridad de la presencia franciscana entre los árabes al afirmar que hasta 1847, año en que se restauró el Patriarcado Latino de Jerusalén, los franciscanos eran los únicos pastores de las iglesias locales de rito latino. También en los inicios de

continuado, en la onda espiritual de un Sahagún o un Motolinía, la recuperación de “antiguallas” amerindias que hoy en día constituyen parte del patrimonio antropológico de las naciones hispanas.

⁹ A este respecto, los catálogos de lingüística y antropología hispana –del Conde de la Viñaza: *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*, Madrid: Suc. de Rivadeneyra, 1892; de Antonio Tovar: *Catálogo de las lenguas de América del Sur: con clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas*, Madrid: Gredos, 1984–, o del erudito franciscano M. Castro y Castro, ofm, “Lenguas indígenas americanas transmitidas por los franciscanos del siglo XVII”, en AIA 48 1988 – testimonian, entre muchos otros, esa prolífica dedicación de los frailes menores a las tareas del saber humanístico con fines pastorales.

¹⁰ A pesar de que con el tiempo se encargará su tutela a los jesuitas, estos jóvenes estuvieron inicialmente tutelados en Istambul por los capuchinos. Ver al respecto Marie de Testa y Antoine Gautier, en *De l'établissement des Pères capucins à Constantinople à la fondation de l'école des jeunes de langues (1626-1669)*, en *Drogmans et diplomates européens auprès de la Porte ottomane*, Istambul: ISIS, 2003.

la orden y en vida de Francisco, la “misión alemana” (compuesta por veinticinco frailes bajo la tutela de Cesáreo de Espira y Tomás de Celano, 1221) enviada a la parte transalpina del Sacro Imperio, que en esos momentos se expresaba ya en *Mittelhochdeutsch* o alto medio-alemán (Francisco vive en la época en la que reinan Federico I, Enrique V y Federico II), supuso ya la dimensión internacional y, por consiguiente, multilingüística de la misma. No digamos nada de las misiones que emprenden G. de Pian de Carpine ante el Gran Khan o Giovanni de Montecorvino a la China tres siglos antes de que lo hiciera Francisco Javier¹¹.

Un breve y selectivo recorrido por la misión lingüística del franciscanismo hispano, pues de él tratamos, tendría que mencionar, a título de ejemplos, grandes figuras de la traducción o de la expresión foránea, mayormente latina, de la orden franciscana:

-Bernardino de Laredo, sevillano a pesar del apellido, quien poseía a la perfección el griego, latín y hebreo, y que, célebre como autor de la *Subida al Monte Sion*, redactaría en latín su trabajo *Methaphora medicinae* (Sevilla, 1522);

-el salmaticense, que no salmantino, Diego de Estella, políglota quien, además de conocer el hebreo, el griego, el francés y el portugués, redactaba en latín sus comentarios al evangelio de San Lucas, lo que le costaría un encontronazo con la Inquisición;

-el místico Francisco de Osuna, que redactaba en latín sus comentarios sobre los evangelios *Pars meridionalis, in accomodas hisce temporibus allegorias* (1533);

- el castellano fray Diego Navarro, que traducía del portugués la *Crónica de la Orden de los Frailes Menores* (Alcalá de Henares, 1559), debida a la pluma del fraile portugués fray Mar-

¹¹ A lo largo de su vida, Francisco ha observado y realizado el *euntes ergo docete omnes gentes* (Lc. 24,47) evangélico, mandato que llevaba implícito el imperativo lingüístico y la “misión viajera” expresada explícitamente en las fuentes del cristianismo, más en concreto en la venida del Espíritu, relatada en los *Hechos de los Apóstoles*. El don de leguas recibido por los apóstoles tendría que ser adquirido por sus sucesores con el estudio y el esfuerzo, tal y como Pablo en su *I carta a los Corintios* había advertido: “el don de lenguas pasará”. La vida de Francisco contiene señales de esta misión lingüística y viajera ligada a lo pastoral, pues, además de sus numerosos viajes que testimonian un estado de itinerancia, conocía el latín y el romance italiano y posiblemente habría hablado el francés. Las fuentes franciscanas (*Celano I* o la *Legenda Maior*) nos dan noticia de su encuentro con el sultán de Egipto en Damietta sin hacer alusión a una posible mediación de intérpretes. Cabría conjeturar que o bien él o bien su compañero de fatigas viajeras, fray Iluminado, dominaban el árabe. Ciertamente es que a lo largo de la historia los franciscanos han rendido enormes servicios en este campo de la lingüística misionera: desde la labor de los Doce Apóstoles mejicanos hasta los trabajos de un Nicolás Armentia, ofm, con referencia a la lengua Shipibo de Bolivia (“Vocabulario del Idioma Shipibo del Ucayali”, en *Boletín de la Sociedad geográfica de La Paz*, I, No.1) o los de un Cesáreo de Armellada, ofmcap, con referencia a la motilona de Venezuela todos ellos pueden considerarse una derivada moral del precepto evangelizador. Conviene recordar que el lego franciscano Tecto había denominado sus trabajos lingüísticos aquella “teología desconocida por San Agustín”.

cos de Lisboa¹²;

-el huamango Jerónimo de Oré, quien, aparte de sus traducciones de textos misioneros a las lenguas incaicas, redactaba a finales del XVI un compendio en latín de las declaraciones papales sobre la regla de san Francisco: *Compedium declarationum tum Summorum Pontificum... super evangelican Regulam Seraphici patris nostri Francisci* (Madrid, 1584);

-Lucas Wadingo, erudito irlandés autor de los célebres *Annales*, que en Salamanca, León y Alba de Tormes, continuó durante unos años su *Lehr- und Wanderjahre* hasta establecerse en el convento de San Isidoro en Roma¹³;

-Diego de Cea, ofm, que formulaba su *Archiologia sacra principum apostolorum Petri et Pauli* (Roma, 1636);

-Juan Etín Niño, ofm, confesor de la infanta Margarita de Austria, que se encargaba de corregir y ordenar la versión castellana de la *Vita Christi* de Ludolpho de Sajonia, traducida a su vez por el poliglota franciscano Ambrosio Montesino;

-Gabriel Noboa, ofm, que escribía en latín su *Palaestra mariana apologética* (Salamanca, 1699), vindicación de la *Mística ciudad* de sor M. Jesús de Agreda;

-José de Madrid, ofmcap, que traducía en 1709 las *Chronicas de los frailes menores capuchinos... del idioma latino en castellano de los Anales que escribio el P. Marcelino de Pise*;

-el valenciano Eugenio de Potries, ofmcap, restaurador de la orden en la Provenza de la pos-revolución, quien se expresaría, tanto oralmente como por escrito, en valenciano, español, francés e italiano, amén del latín, en los diferentes estadios de su vida.

Ya en el siglo XX, las traducciones de los clásicos latinos realizadas por el colombiano Arcila, las traducciones al español de las grandes obras clásicas del pensamiento religiosos realizadas por Sanz Montes, Gómez Chao, León Amorós, Bernardo Apeirribay, Miguel Oromi, ofm, (las de san Buenaventura); Alejandro de Villalmonte, ofmcap, y Felix Alluntis, ofm, (las de Duns Escoto); Juan Bautista Gomis, ofm, y Contardo de Miglioranza, ofm, (las de San Antonio de

¹² La traducción de la segunda parte se debería a fray Philippe de Sosa, ofm, *Parte segunda de las chronicas de los frayles menores... traduzida de la lengua portuguesa en nuestro vulgar castellano por... Fr. Philippe de Sosa*. Alcalá de Henares: Andrés Angulo, 1567.

¹³ Sus andaduras hispanas las relata M. de Castro, ofm, "Wadding and the Iberian Peninsula" en Franciscan Fathers (eds.) *Father Luke Wadding*. Dublin: Clonmore and Reynolds, 1957.

Padua) y S. Galmés (las de Raimundo Lulio) son testimonios actuales de esa misión lingüística de los franciscanos que, arrancando de las lenguas clásicas, derivaba también a las lenguas modernas, incluso más allá del italiano, lengua con la que el franciscano español ha estado umbilicalmente unido¹⁴. La labor de Teófilo de Gusendos, ofmcap, autor de una crestomatía griega y traductor del exhaustivo manual de espiritualidad franciscana escrito por el alemán B. Goebel von Walwig, ofmcap, *Mit Franziskus vor Gott*, (“Con S. Francisco ante Dios”, Madrid, 1964), de J. L. Albizu, ofm, traductor de las obras del historiador alemán de la orden Esser¹⁵, de J. A. Guerra, J. M. Beltrán, ofm y L. Iriarte, ofmcap, traductores de los “escritos”, o de Rafael Fuster, ofm, traductor de las *Floreccillas de Santa Clara*¹⁶, son ejemplos de una actividad a la que forzosamente debió preceder la dedicación a los entresijos del lenguaje de cada una de las lenguas¹⁷.

Y en este contexto de la misión lingüística franciscana hay que mencionar los conocimientos de hebreo mostrados por destacados exégetas bíblicos de las órdenes, tales como Pelegrín de Manresa, ofmcap, traductor de algunos libros de la Biblia, Carlos de Villapadierna, Santos de Correa o Domingo Montero, todos ellos ofmcap, traductores del Nuevo Testamento; así como los trabajos pioneros en lenguas de misión –desde los de Andrés de Olmos, Juan Bautista,

¹⁴ La formación de muchos frailes que, una vez acabada la carrera eclesiástica en España o en las naciones americanas, continuaban su formación en las universidades romanas; el domicilio romano de las instituciones científicas de los órdenes (el Antonianum franciscano o el Laurentianum capuchino, por ejemplo) o los viajes a Italia con ocasión de capítulos y otros eventos externos o internos de la orden les hacían depender con frecuencia de la expresión italiana en sus relaciones y trabajos: José de Sevilla, ofmcap, traducía la *Vida del venerable... fray Bernardo de Corleón... compuesta por el R. P. fr. Benito de Milán...* (Madrid, 1683); Eugenio de Carcagente, ofmcap, escribía en italiano su historia de las misiones capuchinas en Colombia (*Missioni dei PP. Cappuccini nella Colombia*); el insigne historiador Melchor de Pobladora, ofmcap, realizó su historia de la orden en italiano (*La bella e santa riforma dei frati minori cappuccini" / testi scelti e ordinati da P. Melchiorre da Pobladora*; Roma, 1943. Se trata de una especie de “floreccillas” capuchinas) además de traducir del francés la obra de Gratien de Paris, ofmcap, *S. Francisco de Asís: Su personalidad, su espiritualidad*. (trad. de la 2a. ed. francesa. Madrid: Bruno del Amo, 1932). Este ilustre leonés publicó además en Italia la *Historia Generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, Roma, 1948 y ss., la *Historia ordinis fratrum minorum capuccinorum: 1525-1593*, escrita por Bernardino de Colpetrazzo, (*in lucem editus a P. Melchiorre a Pobladora*, Perusa, 1961), así como las *Relationes de origine ordinis minorom capuccinorum in lucem editae a P. Melchiorre Pobladora*, Assisi: 1937. Por su parte, Isidoro de Villapadierna publicaría en italiano la *Bibliografía de Santa Chiara di Assisi, 1930-1933* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1994) así como la historia de las misiones capuchinas en el Congo (*La "missio antiqua" dei Cappuccini nel Congo...*, Roma, 1978). Por su parte, L. de Iriarte historió en italiano episodios de las órdenes franciscanas: *Origini e primo sviluppo delle clarisse cappuccine 1535-1611. I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*. Roma/ Perugia, 1992.

¹⁵ Ha traducido entre otras obras de K. Esser, *Temas espirituales*, Oñate: Edit. Franciscana Aránzazu, 1980 y *La orden franciscana. Orígenes e ideales*. Oñate, 1976. Remitimos al trabajo de C. Cuellar y J.A Albaladejo.

¹⁶ La obra se debe a Piero Bargellini, alcalde de Florencia (1960-61), hagiógrafo franciscanista y editor.

¹⁷ Quizás la mención de estos nombres y sus obras pueda transmitir la impresión de que la misión lingüística se orientaba solo al ejercicio pastoral. No es así: a lo largo de la historia de la orden, ha habido eruditos franciscanos dedicados al estudio de las lenguas con sentido autotélico. La crestomatía griega de Cornelio de San Felices y Teófilo de Gusendos es buen ejemplo de ello.

Matturino Gilberti o Diego Landa, ofm, hasta los más recientes de Esteban de Uterga (*Catecismo Hispano-goajiro*) o los de Basilio Barral, ofmcap, (sobre los indios guaraunos y su cancionero)–, no todos ellos recogidos en la bibliografía de Antonio Tovar¹⁸.

3. CARACTERIZACIÓN DE LA TRADUCTOGRAFÍA EN LAS ÓRDENES FRANCISCANAS

Por los ejemplos mencionados se comprueba que la actividad versora en la orden ha sido mayormente una derivada de su interés pastoral, espiritual y evangelizador. Los mencionados traductores de la Biblia, de tratados de espiritualidad o de historia franciscana son casos caracterizadores y característicos de la traductografía realizada en el interior de las órdenes franciscanas. Y esto con dos peculiaridades que separan la actividad practicada en la orden del concepto “reglado” de traducción vigente hoy en día en la teoría e historia de la traducción:

1) En el caso de las traducciones misioneras o evangelizadoras, el concepto “traducción” debe emplearse en sentido lato, pues muchas versiones carecen de TO, produciéndose lo que podríamos llamar la “traducción cultural”. Cuando Motolinía redactaba, si fue él quien las redactó, sus representaciones teatrales en nahua (“La caída de nuestro primeros padres Adán y Eva”, 1539, Tlaxcala), Sahagún recuperaba los *huehuetlatolli* o Jerónimo de Oré traducía sus sermonarios o confesionarios, más que vertiendo textos previos, estaban trasladando y recuperando “culturas”, mentalidades: la azteca para el español en el caso de Sahagún o la cristiana para los incas en el caso de Motolinía u Oré. El esquema procesual de muchas de estas traducciones (las de los *huehuetlatolli*, por ejemplo) no sería el corriente esquema textocéntrico

texto original (mutatis mutandis) = texto meta

sino más bien

lengua/cultura de partida (texto de partida) = lengua/texto meta

Cabría hablar pues de una actividad traductora en la que el elemento de partida, más que un texto, es el acervo mental que una lengua expresa (=cultura), mentalidad que, sin embargo, sí produce textos terminales que generan lo que podemos llamar la esencia de la traducción¹⁹: la

¹⁸ Antonio Tovar, *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Madrid: Gredos, 1984

¹⁹ Con frecuencia se han utilizado términos negativos como aculturación, inculturación o transculturación – términos a los que dio paso el antropólogo cubano Fernando Ortiz– para referirse al mestizaje producido en Hispanoamérica. Creo que hace mayor justicia a la realidad histórica si se habla de “interculturación” o

interculturación. Es este un caso que quizás no sea tan único como pudiera parecer, pues esto habían hecho ya Cirilo y Metodio al traducir la liturgia católica al primitivo eslavo eclesiástico o un Mikkel Agricola cuando vertía al finlandés y a la cultura “reformada” de este pueblo el ordinario de la misa.

2) Por otra parte, junto a esta “traducción sin texto de partida” preciso, en la traductografía franciscana encontramos versiones, más que anónimas, “colectivizadas”, es decir, versiones que, disponiendo, sí, de texto original, carecen de autor individual. Son casos en los que se puede hablar de “versión socializada”: la versión de las reglas y constituciones es normalmente una redacción “colectiva”. Más abajo volvemos sobre el asunto.

Son las que preceden precisiones indispensables a la hora de trazar una historia de la traducción franciscana. Y en este contexto de historia traductora dentro de la orden, es perentorio analizar la labor traductográfica que en el ámbito español experimentaron los textos fundamentales del movimiento franciscano, es decir, las llamadas “fuentes franciscanas”, origen de la cosmovisión franciscana, con especial referencia a las *Floreillas*, ya que ellas ha fundado la moderna iconografía franciscana. Y huelga decir, en este contexto, que el franciscanismo y sus textos han sido uno de los fermentos culturales de mayor trascendencia en la historia del mundo occidental.

4. TRADUCTOGRAFÍA ESPAÑOLA DE LAS FUENTES FRANCISCANAS

4.1. ¿Qué se entiende por “fuentes franciscanas”?

El término “fuentes franciscanas” hace tiempo que circula como acuñación propia en la bibliografía franciscanista. En 1977, el *Movimento Francescano* (Assisi) reunió bajo este epígrafe, *Fonti Francescane*, tanto los escritos de san Francisco y santa Clara como las biografías y crónicas de la época referidas a esta pareja estelar del humanismo cristiano prerrenacentista. Ya muchos años antes, en los fatídicos años 40, en el franciscanismo alemán se hablaba de *Franziskus-Quellen*, término que figura en los registros bibliotecarios alemanes. Por los años sesenta y setenta del pasado siglo aparece el término en la bibliografía inglesa y francesa. Hace pocos años, en 2004, Prospero Rivi, revisó en su *Breve Introduzione alle Fonti Francescane* (Assisi: Porziuncula, 2004) el concepto dando por sentado la validez crítica del mismo. En efecto, con el término *Fonti francescane*, se hace referencia pues a los escritos de los que derivaron tanto la espiritualidad como la administración o gestión inicial de las órde-

mestizaje, pues este constituye la quintaesencia de lo hispanoamericano.

nes franciscanas: aparte de las reglas, los escritos fundadores de la espiritualidad y de la cosmovisión franciscanas tales como las *Floreциllas*, las vidas sanfranciscanas (Celano, Buenaventura, la *Leyenda de los tres compañeros*), las cartas de los fundadores Francisco y Clara, el *Cántico de las creaturas* y otros escritos de ambos. El número de estos varía según los criterios apreciativos de cada edición: mientras son una cincuentena los escritos que en la edición española de la BAC (Madrid, 2010) se corresponden a esas fuentes franciscanas (se incluyen un total de 42 textos entre escritos y biografías antiguas), la edición italiana de las fuentes recoge una ochentena larga, introduciendo crónicas menores que tienen un valor bibliográfico más que espiritual. Tal, por ejemplo, el caso de la crónica del clérigo leonés Lucas de Tuy, que la edición italiana recoge, no haciéndolo la española. Por su parte, el *Directorio franciscano online*²⁰ incluye cuarenta escritos de Francisco, 10 de Clara, las *Floreциllas*, los documentos oficiales (11, sobre todo las reglas y constituciones, estas solo de los frailes menores, no de los capuchinos), 10 fuentes biográficas propiamente dichas (las dos de Celano, Buenaventura, Crónica de Giano, el *Anónimo* y la *Leyenda de Perusa*, la de los tres compañeros, el *Espejo de perfección* y *Leyenda de Santa Clara*). Todos ellos forman parte, en mayor o menor grado, del canon de esa segunda biblia de los frailes menores que son –naturalmente después de la cristiana– sus “fuentes” franciscanas. Complemento ineludible de estas fuentes “canónicas” deberían ser las “constituciones” de cada una de las órdenes que, obviamente, dadas su complejidad y variedad no se recogen en las colecciones, a pesar de ser la aplicación de las reglas al espíritu de cada una de las órdenes.

4.2. La recepción traductora y bibliográfica de las fuentes franciscanas

Es evidente que el tema “traducción de las fuentes franciscanas” da para un tratamiento más extenso que el que nos permite la actual ocasión. Inicialmente, cabría suponer, dadas la vitalidad y rápida expansión del movimiento franciscano – de las que da fe aquel primer capítulo que ya en vida de Francisco tuvo lugar en Asís y al que acudieron centenares de frailes de toda Europa– tendrían que haber producido andando el tiempo, una vez que el latín dejó de ser la lengua vehicular de las relaciones internacionales internas de la orden, una activa labor de traducción. Con referencia al franciscanismo hispano no es así. Cuando el investigador rastrea la historia de la recepción de sus fuentes en España, se extraña de cómo pudo surgir la efectividad del espíritu franciscano con tal amplitud y con su variopinta serie de formas y reformas. Estas necesariamente tenían que depender de sus textos fundacionales que, por cier-

²⁰ Ver www.franciscanos.org/fuentes/sc00.html.

to, estaban en latín. Un reciente trabajo (Rafael M. Pérez García, 2009) acerca de las existencias bibliográficas en un convento franciscano a mediados del siglo XVII, el de La Puebla de Alcocer en Extremadura²¹, muestra que las bibliotecas conventuales estaban lejos de la riqueza bibliográfica ostentada por las monásticas, dato por lo demás fácilmente asumible, si se piensa en la localización un tanto apartada de los conventos españoles (el de Belvis de Monroy, de donde salieron los Doce Apóstoles para su misión en Nueva España, el de El Espinar en Segovia, el de Zalamea o el mencionado de La Puebla de Alcocer, por ejemplo). Pero además el trabajo pone de manifiesto un aspecto que parece caracterizar la traductografía franciscana española: de un total de 60 títulos de autor franciscano presentes en la biblioteca a mediados del siglo XVIII, ninguno de ellos recoge una versión vernácula de las fuentes: biografías, reglas, etc. Si tal era la relación bibliográfica de los frailes menores a sus fuentes, cabe cuestionarse la disponibilidad que tendrían los seculares “penitentes” de la VOT (OFS) de los textos fundacionales en los que se describían los paradigmas de vida que pretendían profesar. ¿No dependerían más bien de la comunicación oral de los frailes? Vistos los fondos conventuales que, en ocasiones, se remontan a una tradición bibliográfica de siglos, nos inclinamos por lo segundo, es decir, por creer que serían las lecturas comunes y la predicación las que transmitirían el espíritu franciscano. La Biblioteca Nacional no conserva ningún texto de este tipo dedicado a la OFS que se pudiera entregar al fiel que quisiera seguir las pautas de su comportamiento. Cabe suponer que la Tercera Orden Regular tendría un más fácil acceso al ser muchos de sus miembros personas letradas según los parámetros de la orden. Traducciones de las reglas hubo a partir del XVI tal y como demuestran los registros de Palau y Dulcet, aunque no muchas, y los debates acerca de la interpretación de las mismas se desarrollaba en latín, como ponen de manifiesto, p. e., la obra de Oré o las *Controversiae viginti quinque super regulam Fratrum Minorum* (Alcalá, 1642) de Francisco Luengo de san Bernardino. Sin duda, superiores, maestros de novicios y padres espirituales serían los transmisores de ese espíritu, pues es evidente –y esto hay que ponerlo en el debe de las órdenes–, que en el ámbito hispano hasta el siglo XIX no existe una accesibilidad neta en lengua vernácula a los textos fundadores. Wadingo redactó sus *Annales* a principios de siglo XVII en latín. El latín del franciscano irlandés, profesor de Salamanca, ¿era asequible a todos? Desde un punto de vista lingüístico cabe decir que la formación espiritual que se impartía a los frailes contrastaba con la pastoral que se realizaba en territorios de misión (en la que lo vernacular tenía una gran

²¹ El trabajo mencionado es un ejemplo que puede ser indicativo de lo que sucedía en muchos otros conventos hoy desaparecidos. Las grandes bibliotecas conventuales de hoy en día (Santiago, Cisneros, Masamagrell, Jesús de Medinaceli, etc.) son en parte producto de la “acumulación” de libros fugitivos de otras casas. Obviamente no todas eran tan abundantes las mencionadas.

importancia) sobre todo si se tiene en cuenta que incluso eran abundantes los sacerdotes sin mayor formación (sacerdotes “de misa y olla”). Motolinía o Sahagún, que habían pasado por las universidades españolas, habrán podido conocer las primeras ediciones de las vidas sanfranciscanas en latín²². Pero el hermano lego dedicado a la recogida de limosnas en el convento de Cuernavaca o el portero de Santiago de Compostela, ¿habrán podido leer una regla expresada en latín? Aparte de las lecturas comunitarias (una de las biografías de Celano se escribió *ad usum chori*) ¿tendrían acceso directo a la biografía de Celano en sus meditaciones?

En todo caso, con referencia a la accesibilidad lingüística a los textos franciscanos, se impone hacer una diferenciación fundamental: Los textos de carácter biográfico por una parte, los constituyentes y legislativos (reglas y constituciones) por otra, y, finalmente, los textos de espiritualidad, a saber, las *Floreillas*, las *Oraciones* y el *Cántico*. De los primeros no abundarían las traducciones y habría que esperar a la oleada de franciscanismo cultural de la segunda mitad del XIX para ver versiones hispanas²³; los segundos gozarían de una relativa mayor accesibilidad por parte de los miembros letrados de la orden, no tanto por el conjunto de la hermandad, y los terceros han sido prácticamente inaccesibles.

Tanto en el caso de los textos legislativos como en el de las biografías y escritos sanfranciscanos, la traducción de los mismos acusa el defecto más fundamental de la historia de la traducción: la transparencia “social” del traductor, es decir, la ausencia del nombre y personalidad del mismo en las versiones que sirven a las fraternidades de norma de vida. Así, por ejemplo, las reglas y constituciones de la Orden Tercera que se publican a mediados del siglo XVIII (*Regla que el Papa Leon Decimo dio a los religiosos y Religiosas, comúnmente llamados de la Tercera Orden de los Penitentes, o de la Penitencia...*) o la versión castellana y antológica de reglas femeninas que aparece en a mediados del XVIII (*Indice de las reglas Capítulos, y tratados de las ordenaciones Generales, para todas las Religiosas de esta Familia Cismontana, sujetas a las Orden de Nuestro P.S: Francisco. Que incluía de las clarisas, de concepcionista... la Regla de Santa Clara*) carecen absolutamente de referencia autorial. Y del mismo defecto adolecen las versiones más recientes de las constituciones²⁴ de las órdenes que, en

²² A este respecto cabe señalar que la composición intelectualmente heterogénea de la fraternidad obligó, por ejemplo, a que la instrucción emanada del general de la Orden para los Doce Apóstoles que se dirigían a Méjico, redactada en Santa María de los Ángeles, por el ministro general de la orden, el español Francisco de los Ángeles Quiñones, se tuviera que hacer en latín y en castellano tal y como recoge Sebastián García en las Actas del II Congreso Internacional sobre *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo*.

²³ Un examen de la bibliografía constata que mientras el *Floreto* disponía de una versión incunable, para la versión romance de las “vidas” de Celano hay que esperar hasta bien entrado el siglo XX.

²⁴ Las “constituciones” de las órdenes constituyen una fuente importante de la vida religiosa franciscana que, sin

ocasiones, vienen firmadas por un comité de redacción. Sin embargo, manifiestan poseer una cierta conciencia de la importancia de la voz traductora al advertir de la canonicidad de la versión. Así, por ejemplo, la edición castellana de las *Constituciones de los hermanos menores capuchinos* de 1971 y 1990, en las que se indica que “la traducción española es obra de un grupo de expertos designados por la Conferencia Ibérica de Capuchinos”. En todo caso no deja de ser chocante que, para “sancionar” esa voz castellana, el ministro general Pasquale Rywalski, que posiblemente no tenía la correspondiente autoridad lingüística (al respecto cabría recordar aquel sabio principio de *Caesar non est supra grammaticos*), declarara en una portadilla que “la presente traducción de las Constituciones de los Hermanos Menores Capuchinos es fiel al texto aprobado por el Capítulo general”. Este extremo es evidente prueba 1) de la volatilidad “social” del traductor y 2) de la manera de elaborar este tipo de fuentes, los textos legislativos, en los que un fedatario debía garantizar la corrección y exactitud de la versión.²⁵ En ocasiones consta que los textos terminales se han sometido a una revisión colectiva que discutía y fijaba interpretación y versión correctas. Así, la Comisión encargada de la redacción y traducción de las Constituciones capuchinas del 2000 proponía, para recoger las variantes interpretativas del texto terminal, una plantilla en la que se contrastase el TO, el TT oficial y el TT propuesto²⁶ por cada uno de los miembros de la Comisión.

Resumiendo el estado histórico de recepción vernácula de los textos fundacionales franciscanos, se puede establecer que, exceptuados los estrictamente legislativos –reglas y constituciones–, existe un paralelismo entre la recepción que de los mismos se dio en el interior de la orden y la que tuvo el catolicismo español de sus fuentes textuales, es decir, la Biblia. Como se sabe, la versión de esta fue en más de una ocasión sospechosa de herejía. Cabe suponer que más ha sido el espíritu, transmitido oralmente, que la letra, transmitida por escrito y no siempre accesible, el que informaba esa gama de formas de vida consagrada que llamamos francis-

embargo, por razones de amplitud y diversidad no forman parte de la biblia franciscana que llamamos “fonti franciscane”, pero que desde el punto de vista de la sociología de la traducción merecería capítulo aparte.

²⁵ La edición de las constituciones capuchinas de 1999 lleva también la correspondiente apostilla.

²⁶ La normativa enviada a cada uno de los miembros de la Comisión explicita la importancia de las diferentes interpretaciones a partir del texto latino: “Para facilitar el estudio de las propuestas, los nuevos textos han sido dispuestos en forma sinóptica: en la primera columna hemos colocado el texto latino de las actuales Constituciones, referencia de partida para todo desarrollo ulterior; en la segunda columna la traducción del mismo en la propia lengua; en la tercera columna el texto en la propia lengua de la «Propuesta de revisión». En esta misma tercera columna, el texto de cada párrafo está precedido por una indicación: texto actual (si al texto actualmente en vigor no se le propone ninguna modificación); texto actual con integraciones (si al texto actual, que se mantiene, se le agregan nuevos elementos); texto actual con modificaciones (si se aportan modificaciones al texto); texto actual con modificaciones e integraciones (si el texto actual es en parte modificado y si se le agregan nuevos elementos); texto nuevo (si el texto es totalmente nuevo).

canismo hispano. Si exceptuamos la *Legenda Maior* de Buenaventura, eran mayormente las glosas poéticas y biografías sanfranciscanas –las de Gabriel de Mata, Luis de Rebolledo o Andrés de Abreu, J. de Soria Butrón, todos ofm²⁷–, las que trasmitían el mensaje franciscano, aunque no a través de sus textos sino de sus intérpretes. Y las *Floreциllas*, el texto más universal del franciscanismo de los últimos siglos, no constituyen una excepción en este panorama. A ellas paso a referirme.

5. ENTIDAD Y SIGNIFICADO DE LAS FLORECILLAS EN EL CONTEXTO DE LAS FUENTES. LAS FLORECILLAS COMO TRADICIÓN Y COMO TRADUCCIÓN

En el contexto de ese casi medio centenar largo de escritos de diversa longitud (desde el cuarto de página hasta los centenares de ellas), hay dos escritos que destacan sobre todos por su importancia y difusión: el *Cántico de las creaturas* y las *Floreциllas*, posiblemente los textos fundadores más destacados de la espiritualidad “social” del franciscanismo. Con el término “espiritualidad social” me refiero a aquella espiritualidad que, saliendo de las paredes del convento, se hace vida social, cultura de convivencia, leyenda popular. El *Cántico*, considerado uno de los textos precursores del humanismo, tiene, lo mismo que los *Laudes*, aunque estos en menor escala, un carácter oracional y, siendo escritos menores en cuanto a la extensión, tienen un uso peculiar, es decir, no de “consumo lector” (no se entienda el término consumo en sentido negativo) como las *Floreциllas*. Volviendo pues a estas, es perentorio admitir que, dado su carácter popular (a ellas se les puede aplicar la teoría crítico-literaria del romanticismo alemán, sobre todo de Fr. Schlegel, para quien la obra *naïf* era un producto del espíritu de una colectividad), es obvio que esta obra haya sido la que recientemente más haya marcado la imagen de san Francisco en el arte, en la historia, en la literatura y en la piedad popular. Pocos terciarios franciscanos quizás hayan leído las biografías de Celano o san Buenaventura. Dudo de que sean numerosos los grandes escritores sanfranciscanistas de los siglos XIX y XX (Verdaguer, Chesterton, Rilke, Sabatier, Renan, Salvaneschi, Pardo Bazán, Rubén Darío, N. Kazantzakis, H. Böll, H. Hesse, algunos de ellos terciarios), o los ocasionales cineastas franciscanistas (Rosellini y Fellini, realizadores del inolvidable *Francesco giulare di Dio*, cuya estética

²⁷ Fueron numerosas las glosas biográficas del Fundador que, a partir de del XVI, surgieron en la hagiografía española. Las de Gabriel de Mata, *Primera, segunda y tercera parte, del Cavallero Asissio, en el nacimiento, vida y muerte del Seraphico padre sant Francisco. En octava riva*. Bilbao 1587; Luis de Rebolledo, *Primera parte de la Chronica general de N. Seraphico P. S. Francisco, y su apostólica orden*. Sevilla, 1598; Andrés de Abreu *Vida del serafín en carne y vera efigies de Christo San Francisco de Asis / compuesta por el ... Fr. Andrés de Abreu ... Orden Serafico de la Provincia de Canarias*, Madrid 1692; Fco. M. de Melo, seglar, *El mayor pequeño. Vida y muerte del Serafín humano Francisco de Asís*. Lisboa, 1647; Bernardo Cornejo, *Chronica Seraphica. Vida del gran Padre San Francisco y de sus primeros discípulos*. Madrid, 1682, son buen testimonio de ello.

parecen haber tomado de las ilustraciones de las *Floreциllas* de Segrelles) hayan llegado a conocer a Francisco a través de las biografías de Celano, la *Legenda maior y minor*, o el *Speculum perfectionis*. Pero es difícil pensar que no lo hayan hecho a través del *Floreto*²⁸, especie de florecillas en romance castellano que en España sustituyó inicialmente a las *Floreциllas* o, más tarde, a través de la lectura de estas, que son al franciscanismo lo que el romance a la literatura española, la balada al romanticismo alemán o la psalms a la piedad cristiana: un escrito fundacional de carácter universal.

Posiblemente la teoría del “lector implícito” propuesta en la moderna teoría de la recepción por Wolfgang Iser (entendido este como una “instancia que intencionalmente compone y modifica la escritura”) se podría aplicar de manera paradigmática al caso de las *Floreциllas*. Nunca un escrito (mejor sería hablar de un “hablado”, pues la oralidad fue definitiva en la constitución del corpus textual de las *Floreциllas*) ha surgido con el más explícito... lector implícito. No queremos tocar aquí la relación que tuvieron a los ambientes de los *fraticelli* y espirituales, pero su propagación fue amplia y rápida por todo el mundo cristiano. Tiene razón Sebastián López, ofm, traductor y franciscanista, cuando en su “Introducción” a la edición de la BAC de las *Floreциllas* insiste en el carácter oral colectivo del relato, al que en cada recitado se va añadiendo un ramo más hasta formar el magnífico ramillete: “los relatos, ya poéticos y bellos en origen por el espíritu que les dio vida, se fueron transmitiendo de una generación a otra, de eremitorio en eremitorio, para alimentar aquellos coloquios espirituales en que el novicio imberbe escuchaba boquiabierto, los recuerdos y las sentencias de los veteranos. Y como era normal, al pasar de un narrador a otro fueron adornados y nuevamente poetizados según la fantasía del mismo...” (en A. Guerra, Madrid, 2006, pag. 795). Si profundizamos en el acertado *statement* del bibliotecario del convento madrileño de Cisneros, nos percataremos de que con ello nos está describiendo uno de los muchos procesos de traducción: el que recoge por escrito la oralidad. La escritura de lo oral no es más que una especie de versión... sin original escrito. Cuando Hugolino de Santa María ponía por escrito los *Actus beati Francisci et sociorum ejus*, base de los posteriores *I Fioretti*²⁹, traducía en escritura el original oral de estos relatos, relatos a los que un anónimo toscano daría su versión definitiva en romance como *i fioretti*, designación que recogía lo que el latín expresaba como florilegio, por derivación de la

²⁸ Este texto impreso en romance en la imprenta de Ungut de Sevilla en 1492 es, según Iriarte, la versión del *Anónimo* de Perusa. Otros lo hacen obra española redactada en latín, quizá de la mano de Cisneros, y pronto traducida para extensión de la reforma franciscana.

²⁹ Las discusiones acerca de la prelación cronológica de uno u otro texto ya parece estar dirimida a favor de los *Actus*.

flos sanctorum.

Creemos que se distorsiona la percepción de este texto cuando se le incluye, tal y como hace el volumen de *Fonti francescane*, dentro de las “Biografie di Francesco d’Assisi”. No queremos decir con ello que estas “floreциllas” carezcan de valor histórico-biográfico, sino que en ellas prima el valor moralizante y en cuanto tal tienen un valor semejante al que en la Antigüedad pudieron tener las “vidas paralelas” de Plutarco, orientadas a conseguir un paralelismo biográfico, o en la Edad Media la *Flos sanctorum* de Vorágine, en la que el efecto “apelativo” que Bühler señala al lenguaje, se sobreponía al expresivo o informativo. También podríamos aludir a la teoría de los “actos de habla” de Austin. La lectura de este texto produce un innegable efecto perlocutivo: tal es la fuerza que tienen estos relatos. En este sentido tiene razón el introductor de *I Fioretti* en la edición italiana de las *Fonti*, Feliciano Olgiati (Assisi: 2004, 864), cuando salva el valor histórico pero advierte: *Questo volgarizzamento, assunto a tanta celebrità, propone indubbiamente gesti e parole di Francesco, che, nella sostanza, possono considerarsi storici o di tradizioni orale de buona vena, e solo talvolta fioritura leggendaria. Pero una loro utilizzazione occorre tuttavia molta cautela*. Por eso Cambell (Asís, 1988, 19), editor del *Actus Beati Francisci* avisaba también: *Quando se parla de storicità, non bisogna dimenticare la legge dei generi letterari: nell’apologo, nella parabola o nella favola il meraviglioso non é che una forma letteraria; bisogna comprenderé lo scopo esatto del narratore prima di acusarlo de falso*³⁰. Dentro, de un canon universal de la literatura, hay que situar este texto, más en el séquito del *Calila e Dimna* que en el de Herodoto o Tucídides. Es una obra de “exemplos”, más que de información. O si se quiere, es una “legenda áurea” del franciscanismo, entendido este como una forma de ser moral de valor universal. Huelga decir que el término leyenda no tiene otro sentido que el etimológico: lo que hay que leer.

En cuanto a la historia de su traducción es chocante de nuevo que en el franciscanismo hispano haya tardado en aparecer esta obrita de devoción que en Italia debió circular por los conventos desde temprana fecha por lo que de programático tenía. Ya antes de 1500 se imprimen en Italia 13 ediciones, según afirmación de Cambell (Asís, 1988) y principios del XVI circula una versión bajo el título de *Questi sono li Fioretti de sancto Francesco. Venetia: per me Zorzo de Rusconi milanese, 1502*, a la que seguiría un sinnúmero de versiones a lo largo del si-

³⁰ La muerte sorprendió a este investigador franciscanista antes de que emprendiera la edición de la obra. De ella se encargaron M. Bigaroni y G. Boccali (ed.), *Actus Beati Francisci et sociorum eius. Nuova edizione postuma di Jacques Cambell con testo dei Fioretti a fronte*. Assisi: Porziuncula 1988. Las discusiones acerca de la prelación cronológica de uno u otro texto parecen estar ya dirimidas.

glo³¹ que sirvieron de lectura a una época marcada por la efervescencia religiosa que supone la llegada del humanismo y de la Reforma. Cabe imaginarse al simple y ejemplar Felice de Cantalice (san Felix de Cantalicio en español, inmortalizado en repetidas ocasiones por nuestro Murillo) enfrascado en la lectura, no de la biografía canónica de San Francisco, la de san Buenaventura, aunque quizás la oyera en las lecturas de refectorio, cuanto en la lectura de los sincopados relatos de las *Floreccillas*. En España dispusimos desde 1492 de una versión anónima del *Floreto*³² que tal vez haya podido hacer sombra a *I Fioretti*. A partir del XIX, el relato italiano entra masivamente en nuestra lengua³³. También es difícil imaginarse a un Pedro de Mena inspirándose en las biografías “clásicas” a la hora de tallar esa obra maestra de la imaginería clásica española que es el “San Francisco en éxtasis” de la Catedral de Toledo. Más fácil es hallar la correspondencia de la talla del imaginero granadino con el icono creado por la versión española del *Floreto*. En todo caso hubo que esperar varios siglos, hasta 1873, para que, favorecidas por el franciscanismo cultural cuyo máximo testimonio son las investigaciones del calvinista Sabatier, se diera una eclosión de la versión española de las *Floreccillas*. Al tiempo que surgían las versiones de las biografías clásicas (las de Celano, Buenaventura, etc.) y de los escritos, las de las *Floreccillas* se desgajan de estos y producen multitud de ediciones de variopinta casuística: desde las versiones basadas en las ediciones críticas (la de Passerini o Esser), hasta las ilustradas con ocasión del centenario pasando por las versiones “cóctel”³⁴, pero, en todo caso, con un componente importante de autoría laica. En efecto, y este sería otro rasgo caracterizador de la traductografía franciscana de las fuentes, las *Floreccillas* han sido traducidas tanto por mano secular como por mano consagrada. ¿Cómo se explica esto? ¿Habla esto a favor de la tesis que aquí proponemos, a saber, la tenue relación que el franciscanismo ha tenido a algunos de sus escritos fundacionales en versión vernácula?

Por lo que respecta a la calidad y a las estrategias traductivas, poco se puede decir, pues en la historia de la traducción de las fuentes, que en conjunto conjugan lo informativo, lo apelativo

³¹ Así, por ejemplo los *Fioretti di messer santo Francesco. Neliquali [!] se contiene la vita & li miracoli che lui fece in vita. Nuouamente hystoriati & con diligentia corretti Stampati in Vinegia : per Francesco di Alessandro Bindoni & Mapheo Pasini compagni, 1535.*

³² La datación, 1492, de esta versión vernácula anónima justifica la sospecha de que detrás de esa edición estuviera la mano reformadora de Cisneros en un momento en la que, aparte del erasmismo, radicado en la *devotio moderna*, se propagaban, por España y en el interior de la orden, movimientos de reforma que en ocasiones hacen de la historia de esta un rompecabezas. Ha sido reeditada on line por la BVC.

³³ Ver Apéndice I, apartado 2.

³⁴ En más de una ocasión se han impreso versiones que integran diferentes textualidades que podríamos llamar sintéticas: Tal, por ejemplo, la de la editorial San Pablo (Madrid: Biblioteca de clásicos cristianos, 2008) pues en el prólogo se afirma: “también se han tenido en cuenta otras ediciones y traducciones en castellano”.

y lo expresivo, no han cabido ni excesos de belleza infiel ni sometimiento a la letra; solo leves “aggiornamenti” a los estilos de la época. La estrategia de los versores, más que entre la naturalización o la extranjerización, fluctúa entre el “arcaísmo” y el *aggiornamento*. Siendo ambas correctas, pueden hacer sentir bien el espíritu sencillo de una escritura romance inicial (la del italiano del XIII), bien el valor perenne de un lenguaje basado en una intención de comunicación directa con el lector. “Hemos procurado ante todo que la traducción sea fiel al original, e, a la vez, correcta, clara y ágil en la medida en que nos fuera posible. De ahí que, en líneas generales, nuestra versión tienda más bien a ser literal”, afirma J.M. Beltrán, ofm, en su introducción a los *Escritos del Directorio Franciscano*. Comparar una versión con otra de las biografías es constatar el imperio de la sana razón traductora que ha guiado a los píos y, a veces, no tan píos³⁵ versores de *I Fioretti*, paradigmáticamente formulada, que no inventada, por Paul Cauer en su trabajo sobre la traducción de Homero: *so treu wie möglich, wo frei wie nötig*³⁶ debía ser las características de la versión. Algunas de las pequeñas discordancias textuales se deben mayormente a la diferente edición crítica tomada como TO³⁷ de la versión.

CONCLUSIONES

De esta diferencia de recepción entre lo que podíamos llamar “textos canónicos” y “textos sociales” que mencionamos, quizás se pueda deducir esa doble imagen del Francisco histórico imperante en la recepción actual y a la que alude Sebastián López, en su “Introducción” a los escritos (en Guerra, Madrid, 2006, 3)³⁸: “Junto al Francisco de las biografías hay que colocar... al Francisco de los escritos”, aseveración correcta que quisiéramos modificar ligeramente. La biografía y la espiritualidad franciscanas que el mundo moderno ha fagocitado han sido mayormente las que recogen las *Floreccillas*, especie de evangelio apócrifo del franciscanismo de gran trascendencia social, mientras que el Francisco que se hace presente en los “textos canónicos”, han tenido una menor recepción e influencia, si exceptuamos el *Cántico*.

³⁵ Como se puede comprobar en el apéndice I, hubo traductores del texto que no fueron ejemplo de vida religiosa y sin embargo se sintieron atraídos por la figura, literaria e histórica, de san Francisco.

³⁶ En el apéndice II contrastamos sinópticamente tres versiones de un mismo pasaje de la obra.

³⁷ Han sido numerosas las ediciones originales de las *Floreccillas* que, con mayor o menor elaboración crítica, han servido de base para las versiones en otras lenguas. Entre las más importantes destacan la del código *Fiorentino*, editada por A. Manelli y publicada de nuevo por Luis Manzoni Roma, 1902; la de A. Cesari, *Riscontrati su moderne stampe per cura di R. Fornaciari* Florencia; la de L. Amoni, *raffrontati col testo di Biblioteca Angelica e coi codici della Laurenziana e Vaticana*; la de Passerini, ilustrada por Razzolini, Milán, 1908; la de Padovan, *annotata, riletta e migliorata* Milán, 1927; segunda edición corregida de Passerini, Florencia) y otras.

³⁸ Tanto la edición de Guerra como las introducciones de López, al igual que las de Legísima y Canedo, han sido trabajos ejemplares en la difusión crítica de las fuentes franciscanas.

En efecto, junto a ese Francisco libre, siempre en camino, cercano a los anhelos del cristiano en el mundo y carismático de las *Floreccillas*, hay que poner al Francisco disciplinado que rige la institución humana a la que ha dado origen de manera coherente con sus principios cristianos, ascético hasta límites aniquiladores del hermano cuerpo, al que solo le es permitido acceder a la mística una vez ha cubierto una estricta *via purgativa* que pone en circulación nuevos tonos de la piedad cristiana. Quizás la traducción debería haber contribuido de manera más definitiva –y de mano franciscana– a perfilar esa personalidad un poco desenfocada entre el común de los lectores y fieles de Francisco. En todo caso, quien quiera explicar la presencia del espíritu franciscano en Tlatelolco, en las selvas del Magdalena, en el altiplano peruano o en las ciudades españolas –quizás no haya una donde no haya estado presente a través de un convento– tendrá que partir de sus textos fundacionales y de las traducciones que de los mismos circularon por todos esos espacios hispanos.

APÉNDICE I: EDICIONES DE LOS ESCRITOS Y FUENTES FRANCISCANOS MÁS IMPORTANTES³⁹

1. Ediciones integradas de las fuentes

–*Las florecillas. Biografías del Santo, por Celano, San Buenaventura y Los tres compañeros. Espejo de perfección.* Ed. y trad. fray Juan de Legísima/ fray Lino López Canedo, ofm, Madrid: Ed. Católica., **1945**, reed. en **1949, 1956, 1965, 1971 y 1975**; –*Francisco de Asís. Escritos, Biografías. Documentos de su época.* J. A. Guerra, ofm, ed., varios traductores, Madrid: Ed. Católica. **1978**; –*Escritos de San Francisco y Santa Clara de Asís.* Ed. y trad. L. Iriarte, ofmcap, Valencia: ed. Asís, **1981**; –*Los escritos de San Francisco de Asís. Comentario filológico.* Ed. de I. Rodríguez Herrera y A. Ortega Carmona, ofm, Murcia; –*Los escritos de Francisco y Clara. Textos y apuntes de lectura.* J. Garrido y J. A. Guerra, ofm, Aranzazu, **1991**; – Ignacio Omaechevarría, ofmcap, *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios.* Madrid: BAC, **1982**.

2. Reglas⁴⁰

–Bernardino Méndez, *La Regla de la orden Apostólica de N.P.S.F. con las declaraciones apostólicas, los Estatutos Generales hechos en la Congregación General de Toledo...* Sevilla,

³⁹ Para la confección de esta bibliografía selectiva hemos utilizado los datos recogidos en nuestras visitas a diversas bibliotecas conventuales (Massamagrell, El Pardo, Jesús de Medinaceli, La Ollería, Cisneros, etc.) así como los catálogos de diversas bibliotecas nacionales (España, Argentina), el *Manual de librero Hispanoamericano* de Antonio Palau y Dulcet, Barcelona: Palau, 1967, los *Cuadernos Bibliográficos. Impresos del siglo XVI: religión*, de José Simón Díaz. Madrid: CSIC, 1964 y otros.

⁴⁰ Excluimos la mención de las constituciones de las órdenes que son también “fuente” de espiritualidad. Son magnífico ejemplo de la actitud de las órdenes con relación a la traducción.

1540; –Regla de los frailes menores, con el testamento del bien aventurado padre San Francisco en latín y en romance. México: Pedro Balli, **1595**. –L. de Rebolledo (ed.), *Libro de la Regla y Constituciones de la Orden de N.P.S. F. de la Observancia, con las exposiciones de los Pontífices, y letras apostólicas a cerca de la recepción de los novicios y más la forma para darles el hábito y la profesión*. Sevilla, **1600**, posterior edición en **1610**; –Regla y Testamento de nuestro Seráfico P. San Francisco y declaraciones de los Sumos Pontífices con el edicto de la Santa Inquisición. Barcelona, **1611**; Reeditada en tamaño miniatura en Barcelona en el XVIII (fecha imprecisa); –Ordo Fratrum Minorum, *Estatutos Generales de Barcelona nuevamente examinados y dispuestos en Segovia*. Madrid, **1621**; –Regla y Testamento de nuestro Seráfico P. San Francisco con las declaraciones de los Sumos Pontífices y decreto S. D. N. PP Urbani VIII Madrid, **1702**, reed. en Sevilla, **1708**, y Barcelona: Tomás Piferrer, **1773**; –Regla de N.S.P.S. Francisco y breve declaración de sus preceptos... y breve explicación del canto llano... México, **1725**; –Regla y Testamento de N. Seraphico P. San Francisco. Valladolid: Alonso del Riego, (siglo XVIII), reed. en **1832**.

–Regla de la Gloriosa Santa Clara con las Constituciones de las Monjas Capuchinas del Santísimo Crucifijo de Roma... concedidos y otorgados por su santidad el papa Paulo quinto. Madrid: Luis Sánchez, **1616**. Sucesivas ediciones en Méjico: Jauregui **1617**; Madrid, **1647**, Madrid, **1728**, Madrid, **1730**; –Regla de las monjas de Santa Clara. Traduzida de lengua lemosina en castellano por Fr. Felipe de Sosa. Valencia, **1628**; –Regla primera de la gloriosa madre santa Clara y Estatutos y Constituciones de las monjas capuchinas. Zaragoza, **1629**; –Regla primera de la gloriosa Madre Santa Clara y Constituciones de los Monjes Capuchinas de Castellon de la Plana Valencia, **1696**; –Indice de las reglas Capítulos, y tratados de las ordenaciones Generales, para todas las Religiosas de esta Familia Cismontana, sujetas a las Orden de Nuestro P.S: Francisco. Que incluía de las clarisas, de concepcionista..., la Regla de Santa Clara; –Regla de Santa Clara, Méjico, **1720**, Puebla **1817**, Méjico, **1741**, Madrid, **1784**; –Regla de las religiosas sorores de Santa Clara, confirmadas por el Papa Urbano IV, Pamplona: Pedro J. Ezquerro, **1731**; –Regla primera dada por N.S.P.S. Francisco a la gloriosa virgen Santa Clara ...: asi mismo las constituciones por donde se ha de gobernar, y ser gobernado el Real Convento de la Purisima Concepción de Maria SS.N. Señora, de las Religiosas Descalzas de N.M.S. Clara de la Ciudad de Manila, Manila, **1835**; –Regla para las religiosas de Santa Clara aprobada por Nuestro Santísimo Padre el Papa Urbano IV... Sevilla, **1865**; –Regla primera de la Bienaventurada Virgen S. Clara: Declaraciones, Ordenanças y Constituciones, hechas y ordenadas sobre la Regla, dicha Forma de vida de las pobles Monjas... de la Orden de Santa Clara; –Regla Primera de la Gloriosa Madre Santa Clara y Constituciones generales para todas las Religiosas Descalzas y Recoletas de la Orden de N.P.S. Francisco. Orihuela, **1900**.

–Regla que el Papa Leon Decimo dio a los religiosos y religiosas, comúnmente llamados de la Tercera Orden de los Penitentes, o de la Penitencia que fundó, y instituyó nuestro glorioso Padre San Francisco; –Regla de las Hermanas Terciarias Franciscanas⁴¹, Barcelona, siglo XVII; Regla de los Hermanos seglares de la Tercera Orden de Penitencia y sus estatutos, Lisboa: A. Fernández **1620**; –Vida espiritual común de la Seráfica Tercera Orden, que instituyó Seráfico, que fundo Evangelico...N. P. y llegado Patriarca San Francisco. Méjico: M. Benavides, **1689**; –Regla de las Hermanas Terciarias Franciscanas, Barcelona, **siglo XVII**; –Regla de los Hermanos seglares de la Tercera Orden de San Francisco. Barcelona, **1704**; –Regla de la tercera orden de San Francisco, Córdoba, 1760; –Regla de la Venerable Orden Tercera de Penitencia que instituyó San Francisco, Santiago, **1863**; –Regla de la Venerable Orden de Penitencia Manresa, **1882**; –Regla y nuevas constituciones de las Religiosas Tercia-

⁴¹ Terciarias Franciscanas de clausura hubo en España desde el siglo XV.

rias Franciscanas del Convento de Santa Isabel de Alba de Tormes, Barcelona, **1909**; –Regla y constituciones de las Terciarias Franciscanas de la Inmaculada Concepción de Murcia. Murcia, **1935**; –Regla de la Tercera Orden Secular de San Francisco de Asís. Sevilla, **1909**.

3. Biografías

-Buenavenura, *Historia o leyenda mayor de S. Francisco y Santa clara en español*. Toledo, **1526** (edición sevillana en **1560**); –*Vida de S. Francisco de Asís*, trad. Ruperto M. de Manresa, ofmcap, Barcelona, **1906**; –Celano, Tomás de, *Vida primera de San Francisco de Asís. Primera versión castellana por el P. Fr. Pelegrín de Mataró*. Barcelona: Herederos de Juan Gili, **1909**; reed como *Vida y milagros de S. Francisco de Asís: contiene la vida primera, vida segunda... / que escribió el beato Tomás de Celano*, Barcelona : Obra Franciscana, **1918**;

4. Florecillas, Cántico y Floreto

En este apartado recogemos también versiones de las *Florecillas* que, sin provenir de mano franciscana, apoyan la tesis que aquí defendemos: la relativamente escasa atención prestada por la orden a la traducción de la obra que más popular ha hecho la figura de Francisco de Asís.

-*Este es el Floreto de San Francisco de la regla de los frailes menores*. Sevilla, Ungut, trad. anónima del latín, **1492**; reed. bajo *Floreto de San Francisco (siglo XV)*, Madrid: Cisneros, 1998; –*Florecitas de San Francisco de Asís: Crónica italiana... / traducida... al castellano... por el P. Antonio Cesari y con un prólogo de un Hermano de la Orden, tercera...* Madrid: Tipografía Gutenberg, **1881**; –*Florecitas de San Francisco de Asís: crónica italiana de la Edad Media*. Madrid: Biblioteca de la Semana Católica, **1885**; –*Florecitas de San Francisco. Crónica italiana de la Edad Media. Traducida directamente al castellano por un Hermano de la Orden Tercera*. Madrid, **1885**; –*Florecitas. Crónica italiana de la Edad Media. Traducida directamente al castellano según la lección adoptada por el P. Antonio Césari. México*, **1885**; –*Floreto del glorioso Señor San Francisco y de sus Frailes. Edición ajustada a la italiana de Passarini y mandada publicar por Fray Andrés Ucerín-Jáuregui*. Madrid, **1913**; –*Florecillas del glorioso Señor San Francisco y de sus hermanos*. Trad. C. Rivas Cherif, Madrid, **1913**; –*Nuevas florecillas de San Francisco*, trad. R. María Tenreiro⁴² Madrid: Ediciones de "La Lectura", **1915**; –*Florecillas*. Trad. Juan de Legísima, ofm, Barcelona, **1924**; –*Florecitas*, Barcelona, **1924**; –*Florecitas*, trad. P. Pallás, Barcelona, **1925**; –*Florecillas de San Francisco de Asís*. Ilustraciones de J. Segrelles. Barcelona/Madrid: Biblioteca Franciscana, **1926**; –*Florecillas y El cántico del Sol. Versión castellana previo cotejo de las más antiguos códices italianos por Francisco Sureda Blanes*. Madrid: Espasa-Calpe **1934**; –*Florecillas del Glorioso Padre San Francisco y sus frailes*. Ed. popular con ilustraciones de Segrelles, trad. José Novoa, ofm, **1943**; –*Florecillas franciscanas*. Trad. J. Bautista Gomis, ofm, Madrid, **1951**; *El cántico del hermano sol*. Trad. Jaime Antonio Fernández, ofm., Madrid: COCULSA, **1955**. *Cántico del sol*. Trad. F. Bofill. Montserrat: Abadía, **1973**; –*Florecillas del glorioso Padre San Francisco y sus frailes*. Madrid: Apost. Mariano, **1981**; –*Las Florecillas de San Francisco. El Cántico del sol*. Trad. Sureda Blanes, Madrid: Espasa-Calpe, **1980**⁴³; - *Cántico del sol*: Barcelona: Claret, 1983, lámina; –J. A. Sobrado, *Florecillas y loas de Francisco de*

⁴² Este político español de izquierdas, amigo de Azaña y Picasso y traductor de Zweig, al igual que C. Rivas Cherif, es uno de los muchos laicos que se sintieron atraídos por la personalidad cultural y moral de San Francisco.

⁴³ Esta versión es la recogida en la Biblioteca Virtual Cervantes. El traductor se dice alumno del Colegio Español de Roma (dirigido por los Operarios) y "corista". Fue insigne traductor de Lullio. Cabe barruntar que fuera terciario secular.

Asís. Madrid: Caparrós editor, **1991**; –*Floreccillas de San Francisco*. Trad. Contardo Miglioranza⁴⁴, ofmcon, Buenos Aires, **1994**; –*Las Floreccillas de San Francisco de Asís*, trad. I. Vázquez Janeiro (?). Madrid: San Pablo, **1998**.

5. Otras fuentes

Buenaventura de Bagnorea (Bagnoregio). Dada su significación en el pensamiento y comportamiento de la orden y su enorme recepción en España, posiblemente superior a la de los escritos del Fundador, añadimos algunas de las más importantes traducciones de las obras del doctor de la Iglesia al español. Sin ser estrictamente “fuentes”, pertenecen al núcleo del legado espiritual de la orden.

– *Contemplación sobre la vida de Jesucristo*. Barcelona: Rosenbach, **1494**; –*Soliloquio*, Sevilla: Ungut, **1497**; –*Forma de los novicios y otros tratados*. Sevilla: Ungut, **1497**; –*Espejo de la disciplina o libro de las cosas pequeñas para los novicios*. Sevilla, 1502; –*Libro llamado forma de los novicios*. Sevilla: Cromberger, **1520**; –*Historia o leyenda mayor de S. Francisco y Santa clara en español*. Toledo, **1526** (ed. sevillana en **1560**); –*Estímulo de amor del Seraphico padre sant Buena uentura*. Baeza, **1551**; *Cruz de Cristo. Tractado llamado...* Medina del Campo, **1553**; –*Mistica teología: en el qual ...* Méjico 1575; –*Forma de los novicios*. Valencia, **1588**; –*Colloquio del pecador y del Crucifijo, con otros opúsculos compuestos... traducidos de latín al romance por fray Domingo Biota*. Zaragoza 1571; –*Doctrina cordis*, Toledo, 1510; –*Doctrina cordis... en romance nuevamente corregido y enmendado*, Baeza, **1551**; –*Primera parte de algunos tratados... traduzidos del latín en romance por fray Domingo Biota*. Zaragoza, **1576**; –*Cartilla y doctrina espiritual, para la criança y educación de los novicios.... Revista y mandada imprimir por el P. F. Luys de Miranda*. Salamanca, **1616**; –*Doctrina cordis de san Buenaventura en romance*. Toledo **1625**; –*Doctrina de novicios*, Puebla de Sampaloc, 1737; –*Leyenda de San Francisco de Asís*, trad. y anotada por el P. Fr. Francisco M. Ferrando y Arnau. Santiago, **1906**; –*Vida de S. Francisco de Asís*, trad. Ruperto M. de Manresa, ofmcap, Barcelona, **1906**; –*Itinerario de la mente a Dios; seguido de la Reducción de las ciencias a la teología*; pról. A. Rodríguez Huéscar. Buenos Aires: Aguilar, **1962**.

APÉNDICE II

Tres versiones en contraste del cap. I de las *Floreccillas*

Francisco Sureda Blanes	Herranz/ Guerra, ofm.	Versión italiana
De cómo y por qué San Francisco eligió sus 12 com-pañeros a imitación de Jesu-cristo; uno de los cuales se ahorcó, como Judas.	Los doce primeros compañeros de San Francisco	Dei dodici primi compagni de santo Francesco
En primer lugar es de con-si-derar que el glorioso <i>Meser</i> San Francisco, en todos los actos de su vida fue conforme a Cristo ben-	Primeramente se ha conside-rar que el glorioso messer	In prima è da considerare che il glorioso messer Santo

⁴⁴ Este traductor argentino, de la orden de los conventuales, es además un insigne hagiógrafo.

decido; y que, así como Cristo, en los comienzos de su predicación eligió 12 Apóstoles que, despreciando toda cosa mundana, le siguieran en la pobreza y en las otras virtudes, en tal guisa San Francisco eligió, desde el principio del fundamento, a 12 compañeros poseedores de la altísima pobreza; y como uno de los 12 Apóstoles de Cristo, reprobado por Dios, a la fin ahorcose por la garganta, así también uno de los 12 compañeros de San Francisco, cuyo nombre fue de fray Juan de la Capilla, apostató y finalmente se ahorcó a sí mismo por la garganta. Y esto será de gran ejemplo para los elegidos y materia de humildad y de temor; considerando que ninguno puede tener la certeza de perseverar hasta la fin en la gracia de Dios.

San Francisco, en todos los hechos de su vida, fue conforme a Cristo bendito; porque lo mismo que Cristo en el comienzo de su predicación escogió doce apóstoles, llamándolos a despreciar todo lo que es del mundo y a seguirle en la pobreza y en las demás virtudes, así San Francisco, en el comienzo de la fundación de su orden, escogió doce compañeros que abrazaron la altísima pobreza.

Y lo mismo que uno de los doce apóstoles de Cristo, reprobado por Dios acabó por ahorcarse, así uno de los doce compañeros de San Francisco, llamado hermano Juan de la Capella, apostató y, por fin, se ahorcó. Lo cual sirve de grande ejemplo y es motivo de humildad y de temor para los elegidos, ya que pone de manifiesto que nadie puede estar seguro de perseverar hasta el fin en la gracia de Dios.

Francesco i tutti gli atti della vita sua fu conformato a Cristo benedetto; imperò che, come Cristo nell principio della sua predicazioni elesse dodici apostoli a dispregiare ogni cosa mondana e seguitare lui in povertà e nell altre virtù: così santo Francesco elesse al principio del fondamento dell Ordine suo dodici compagni dell altissima povertà.

E come uno de' dodici di Cristo, riprovato da Dio, finalmente s'impicò per la gola; cos'uno de dodici compani di santo Francesco, ch'ebbe nome frate Giovanni della Capella, apostatando, finalmente impi-cò se medesimo per la gola. E questo è agli eletti grande esempio e materia d'umiltà e di timore, considerando che nullo è certo de dovere perseverare insino a la fine nella grazie de Dio.

BIBLIOGRAFÍA

ARACIL, B., *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni editore, 1999.

ARMENTIA, Nicolás ofm, *Diario del Viaje al Madre de Dios...* La Paz, 1887.

RODRÍGUEZ HERRERA, I. /A. Ortega Carmona, ofm 1999, *Los escritos de San Francisco. Comentario filológico*. Murcia: Instituto Teol., 1999.

CHERUBINO BIGI, V. ofm, *La cura del sapere nelle fonti francescane*. Assisi: Porziuncola, 1994.

CAMBELL, J. (ed.), *Actus Beati Francisci et sociorum ejus*. Assisi: Porziuncola, 1988.

VVAA. *Fonti Francescane*, Assisi: Porziuncola, 2004.

PÉREZ GARCÍA, Rafael M., “Los libros franciscanos de la Biblioteca del Convento de Santa María de la Paz de La Puebla de Alcocer (1646)” en *Revista de Estudios Extremeños*, 2009, LXV, II, 751-782.

GUERRA. J.A., (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos y biografías. Documentos de la época*. Madrid: BAC, 2006.

IRIARTE, L., ofmcap, *Historia del franciscanismo*. Valencia: Editorial Asís, 1979.

KRUPSKY, O.M., *La evangelización en la legislación franciscana pro indis (siglo XVI)* Roma: P. A. Antonianum, 1996.

RIVI, Prospero, *Breve Introduzione alle Fonti Francescane*. Assisi: Porziuncola, 2004.

RODRÍGUEZ HERRERA, I. / A. Ortega Carmona, ofm, *Los escritos de San Francisco. Comentario filológico*. Murcia: Instituto Teol., 1999.

SIMÓN DIAZ, J., *Cuadernos Bibliográficos. Impresos del siglo XVI: religión*, Madrid: CSIC, 1964.