

Actas del
IX Congreso Internacional
de la Asociación Hispánica
de Literatura Medieval

(A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)

I

Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica
de Literatura Medieval, 2005.

© Carmen Parrilla
© Mercedes Pampín
© Toxosoutos, S.L.

Primera edición, agosto 2005

© Toxosoutos, S.L.
Chan de Maroñas, 2
Obre - 15217 Noia (A Coruña)
Tfno.: 981 823855
Fax.: 981 821690
Correo electrónico: editorial@toxosoutos.com
Local en la red: www.toxosoutos.com

I.S.B.N. obra conjunta: 84-96259-72-2

I.S.B.N. volumen: 84-96259-73-0

Depósito legal: C-xxxxx-2005

Impreso por Gráficas Sementeira, S.A. - Noia
Reservados todos los derechos

El inédito ms. 1192 de la Biblioteca Universitaria de Coimbra: hagiografía y literatura en la Castilla medieval

Juana María Arcelus Ulibarrena
Università della Calabria-Cosenza

Hace poco más de un decenio que nació mi interés por estudiar la repercusión que pudo tener en la mentalidad de la época que me propongo estudiar, el Bajo Medioevo, la difusión y traducción tanto de la literatura de textos de *Fontes* o *Legendae Dominicani* como de *Fontes* o *Legendae Franciscani* de carácter hagiográfico en la Castilla medieval, tropezando con códices traducidos en castellano antiguo que se remontan a la segunda mitad del siglo XIII. Se trataba de traducciones que prolongaron su circulación hasta bien entrado el siglo XV.

¿Cuál fue el pretexto que hizo brotar el interés por trasladar al castellano antiguo estas *Fontes*? Es indudable que el Concilio Lateranense IV fue espectador del nacer de dos nuevas órdenes mendicantes que ya estaban actuando mientras se celebraban las reuniones del mismo en 1215. Los fundadores de ambas órdenes, Domingo y Francisco, pese al hecho de tener que abrazar en un primer momento las Reglas ya existentes según disposiciones del citado concilio, respondían perfectamente a los “cánones de santidad” que parecían solicitarse y en ese sentido comenzaron a componerse sus *Legendae* proponiendo así el nuevo modelo de santidad que les llevaría rápidamente a la dignidad de los altares. Con la canonización de los dos, Francisco de Asís el 16 de julio de 1228 y Domingo de Caleruega el 8 de agosto de 1234, se consolidaban estos modelos que servirían de base para una nueva literatura hagiográfica rica en recursos escogidos para poder alcanzar el efecto deseado.

Ambas órdenes mendicantes, dominica y franciscana, aplicaron con éxito el programa de reforma adoptado en el IV Concilio Lateranense, un hecho que no se puede olvidar con facilidad. Tales órdenes, poderosamente protegidas por sendos favores pontificios, desde un principio trataron de vivir compenetradas en todo tal y como se desprende de sus *Legendae*, de ahí el crecimiento afortunado de las mismas a lo largo de los primeros siglos de su existencia. En el ámbito clerical faltaban coadjutores dedicados a la predicación, es por este motivo que tanto Inocencio III como el celebrado cardenal Ugolino de Segni y futuro papa Gregorio IX se prodigasen en llevar a la práctica los preceptos pactados en el *lateranensis* de 1215 sobre las nuevas órdenes.

La corona de Castilla se hizo receptora de estos mensajes y más aún la ciudad de Salamanca donde precisamente en este período las contiendas callejeras, difíciles de aplacar, necesitaban de una ayuda de este tipo. Por este motivo el 4 de febrero de 1221, el papa Honorio III exhortó a los obispos castellanos para que se sirviesen de las dos nuevas órdenes: franciscana y dominica, las cuales “*verbi Dei sunt evangelizatori totaliter deputati*” para resolver en parte sus problemas. ¿Por qué esta necesidad de solicitar la intervención de las nuevas órdenes?, ¿dónde hallamos los primeros documentos que así lo atestiguan? Tan solo el *Chronicon mundi* del Tudense hace referencia a la necesidad de recurrir a estas dos nuevas órdenes para aplacar los ánimos y sea la reina Berenguela (1180-1246) como su hijo Fernando III el Santo (1201-1252) promovieron con gran interés la fundación de conventos tanto de frailes predicadores como de menores en todo el reino de Castilla y León. Es de observar asimismo que la Bula *Cum ad Promerenda* firmada en Anagni el 27 de julio de 1255 está dirigida precisamente en este sentido igual a los frailes menores de Venecia que a los de Salamanca. Sucesivamente, el sínodo celebrado en León en 1267, con el título *De praedicatione et confessione religiosorum* disponía inclusive que se concediesen 40 días de perdón a los que oyesen sus predicaciones, cito:

Otrosí mandamos a los clérigos que cuando los frades Predicadores o Menores acaesçieren en sos logares o en suas iglesias, que los reciban bien et les fagan bien; et si quiesieren predicar et oír confesiones, que amonesten a sos pueblos que vengan a ellos. Et a vos et todos aquellos que fueren a suas predicaciones dámosles quarenta días de perdón.

La primera Vida de Francisco de Asís

El biógrafo Tomás de Celano preparó la primera Vida (= *Cel*)¹ de Francisco de Asís por encargo de Gregorio IX, quien la aprobó el 25 de febrero de 1229, tres años después de la muerte del ya santo. Este texto llegó a los territorios de Castilla inmediatamente después dado que de la misma hallamos fragmentos de traducciones en castellano medieval del último tercio del siglo XIII como se puede apreciar por este manuscrito:

¹. [Commo sant Françisco] vido *que se acresçentaua ca[da día l]a cauallería de Ihesu Christo, escriuió [para sí] e para prouecho de sus hermanos para los [presentes e] los que dende adelante viniessen[con simpleça e] en pocas palabras la forma e la [vida] e la Regla del santo Euangelio. E algunas otras [cos]as que conuenfan al seruiçio de Dios. Et desean[do muy]n mucho quel apostólico ge la confir-*

¹ Siglas y abreviaturas utilizadas en adelante: Cel1= Thomas de Celano, *Vita Prima S. Francisci*, AF X *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, ad Claras Aquas 1941, pp. 1-127 (antes Quaracchi-Firenze 1926). *Fontes Franciscani*, pp. 273-424. Cel2= Thomas de Celano, *Vita Secunda S. Francisci*, AF X, *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae* ad Claras Aquas 1941, pp. 127-268 (antes Quaracchi-Firenze 1926). *Fontes Franciscani*, pp. 441-639. CelMir= Thomas de CELANO, *Tractatus de miraculis B. Francisci*, AF X, *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae* ad Claras Aquas 1941, pp. 269-331. *Fontes Franciscani*, pp. 641-754. LegMai= Bonaventurae de Balneoregio, *Legenda maior S. Francisci Assisiensis*, AF X, *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, ad Claras Aquas (antes Firenze-Quaracchi 1926) 1941, pp. 555-652. *Fontes Franciscani*, pp. 777- 911. SpecPerf Maius= *Incipit Speculum Perfectionis status fratris Minoris*. P.Sabatier, *Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima auctore fratre Leone*, in *CollEtudDoc.I*, París 1898; P. Sabatier-A.G. Little, *Le "Speculum Perfectionis" ou Mémoires de Frère Léon sur la seconde partie de la vie de Saint François d'Assise* (British Society of Franciscan Studies, 17), I-II, Manchester, 1928-1931 (ed. anastát. Farnborough 1966). *Fontes Franciscani*, pp. 1849-2053. AF= *Analecta Franciscana, sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum Minorum spectantia*, I-XII, edita a Patribus Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi-Grottaferrata, Firenze-Roma, 1885-1983 [...]. *Fontes Franciscani= Fontes Franciscani*, ed. de E. Menestò-S. Brufani, y G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, S. da Campagnola. *Apparati* G. M. Boccali (Medioevo Francescano. Collana diretta da Enrico Menesto, Testi 2) Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi, 1995.

mase. ²E partió [den]de, e fuese con sus hermanos para Rroma. E en ese tiempo era apostólico Innoçençio terçio.²

A la fuente de *Cel I*, 12,30 corresponde también el relato ver-tido al castellano donde se dice que fray Bernardo y fray Gil se dirigieron a Santiago de Compostela, mientras Francisco lo hizo por “otra parte”, *Tunc frater Bernardus cum fratre Aegidio versus Sanctum Iacobum iter arripuit, sanctus Franciscus vero cum uno socio aliam mundi elegit partem, reliqui quatuor incedentes bini partes reliquas tenuerunt*; cito la versión en castellano:

¹⁰.E estonçes Berr[nardo e] Gil tomaron camino contra Santia[go, e sant Françisco] con otro compañero escoge otra par[te]. E los otros que crió desa misma gui[sa.] ¹¹.E a cabo de tiempo pasado, ouo el padre santo de[se]jo de los ver . Et rrogó a Dios que por su misericordia a[iu]tase el pueblo suyo derramado. ¹².E así plugo al Sennor Dios de lo faser, que en poco tiempo sin box de omne fueron ayuntados.³

Pero cuando se trata de verter en castellano el relato del primer encuentro de Francisco de Asís con el Papa, no tan placente-ro al principio como parece haberse omitido en *1 Cel*, XIII, 32, dio lugar a que el recurso literario de las visiones y revelaciones adquiriese celebridad una vez seleccionados los textos hagiográficos, introducidos, traducidos y difundidos en la Castilla medie-val. Este recurso comenzó por aplicarse a la figura de Inocencio III y el episodio, tomado de *Cel I*, fue seleccionado para su tra-ducción, en este sentido lo leemos en este Códice de Coimbra:

¹¹.Munchas [otr]as cosas avía el santo padre [por rreu]elación de Dios que le mostró có[mo o]rrar con el santo padre todas las[veçes].

¹².Vna noche vido que andaua por [la] carrera e açerca de ella estaua vn árbol [m]uy alto e muy fermoso e muyn derecho, [e] muy gordo. E quando llegó diuso dél e cató commo era fermoso e alto, fíosse sant Françisco tan alto que alcançó a la çima dél. E tomólo

² Capítulo VII (ff. 2^v-3^r) “De cómo Sant Françisco [se fue para Rrom]a e fue al Papa Ynoçençio” [*Cel I* 13,32(1-5); *Cel I* 13, 33,10-13 (6-12) “Quomodo primo regulam scripsit undecim habens fratres, et quomodo dominus papa Innocentius eam confirmavit, et de visione arboris”.

³ *Cel I*,12,30: Quomodo misit eos binos per mundum, et in brevi tempore iterim congregati sunt; Cbra f. 1.

por los cogollos e abaxólo muyñ mente a tierra. ¹³É por çierto *que* así fue *que* el Papa Ynoçencio, *que* era vno de los mayores onbres del mundo, otorgó (f. 4^r) a sant Françisco todas las cosas *que* dem[andase] a su voluntad.⁴

Con arreglo al código traducido en castellano se quiere además evocar y recordar los momentos de la predicación de Francisco a sus primeros compañeros cuando aún estaban en vida, así como la evocación de modelos de la vida de Jesús revividos también por Francisco. En la Vida de Francisco de Asís están constantemente presentes las “conformidades” con la Vida de Cristo pues su cometido era el de asemejarse en todo a Jesús, de ahí que hallemos el citado milagro en el episodio en que San Francisco convierte en vino el agua. El modelo elegido fue el del primer milagro de Jesús, concretamente el de las bodas de Caná de Galilea (Jn 2,1-11). Lo hallamos ya en primera fuente biográfica del episodio, esto es la Primera Vida de Tomás de Celano (*Cel 1*, 61,6: *Nam et aqua in vinum ei conversa est, cum tempore quodam apud eremum Sancti Urbani aegritudine gravissima laboraret*) y sucesivamente a las otras fuentes en orden cronológico, tales como la *Vita Sancti Francisci* de Giuliano de Spira, c. 1232 (40,6: *Nam cum ipse vir sanctus apud eremum Sancti Urbani quadam vice graviter aegrotaret, aqua sibi mirabiliter in vinum mutata est; factumque est ut ad gustum illius tam facile sanitatem reciperet, quod divinum hoc esse miraculum nullus ambigeret*), *CelMir* 17,1-5, *Cel4* o *Legenda ad usum chori*, 10,1, y la *LegMai* 5,10,1 (*Alio enim tempore, apud eremum Sancti Urbani servo Dei aegritudine gravissima laborante, cum ipse naturae defectum sentiens, vini poculum postulasset, nihilque de vino, quod sibi dari posset, responderetur adesse, iussit aquam afferri et allatam signo crucis edito benedixit. Mox vinum efficitur optimum quod fuerat aqua pura*). Todas ellas hablan del episodio de la conversión del agua en vino en el viaje que hizo Francisco a San Urbán, hoy eremitorio de Speco di Sant’Urbano, cerca de la ciudad de Narni en la zona sur de la

⁴ Cbra VII (ff. 2^v-4^r) “De cómo Sant Françisco [se fue para Rrom]a e fue al Papa Ynoçencio” [*Cel 1* 13, 33, 10-13 (11-13)] “*Quomodo primo regulam scripsit undecim habens fratres, et quomodo dominus papa Innocentius eam confirmavit, et de visione arboris*”.

actual región de Umbría. El cod. 1192 (ff. 46^v-47^r), contiene la versión en castellano antiguo de esta fuente, tomada e la sazón del texto de la *LegMai* 5,10,1, cito:

49. Otra ves, estando sant Françisco en el yermo de Sant Urbán muy flaco de vna enfermedat muyn grande, E ouo muy gran deseo de vino, e vio que allí en njnguna manera non lo podía aver, e demandó (f. 47^r) del agua, e fiso la señal de la crus sobre ella, e luego fue torrnado vino muy puro e muy maraujlloso. 50. E desque sintió el sabor del nueuo vino et sintió en sí nueua salud, dio graçias al Sennor.⁵

Momentos evocados en un espacio allende el tiempo que persigue una y otra vez el efecto edificante deseado y no siempre puesto en relieve en otras fuentes, puesto que según Wyzewa, fue precisamente la rivalidad de las dos órdenes, franciscana y dominica, la que habría disuadido al venerable predicador Iacopo da Varazze (Varaggio) (1230-1298) de dar cabida en su *Légende Dorée* (*Legenda Aurea*) al *pobrecillo de Asís* en su caminar parejo con Domingo de Guzmán. Creemos que más bien fue esa aureola de concordancias entre el cometido de las hagiografías de ambas religiones lo que permitió que los dominicos hablasen de San Francisco y los franciscanos de Santo Domingo, dado que desde un principio se sabía por la literatura de la tradición de las *fontes* que ambos fundadores se habían abrazado fraternalmente en el atrio de San Pedro o de San Juan de Letrán al salir del IV Concilio Lateranense en 1215.

El códice

Este códice que presentamos fue reseñado en el *Catálogo de Manuscritos* de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra⁶ y descrito sucesivamente en 1965,⁷ aparece bajo el nombre “*Trata-*

⁵ Cbra LVII, núms. 49-50, “De cómo el enemigo lo quería tentar et traer a cosas blandas, e començose [a] açotar muy fuertemente, disjendo: ‘¡Ea, don frey asno!’”.

⁶ *Catálogo de Manuscritos, Biblioteca da Universidade*, ed. de J. da Providência Costa, Coimbra, 1935, p. 169.

⁷ G. Gasca Queirazza, *Una “vita” di San Francesco d’Assisi in antico Castigliano*, in QIA (1965), pp. 219-244. Cfr. A. Paz y Meliá, *¡Biblioteca fundada...!*, RABM, 1 (1897) pp. 460-461. Se quedó sin publicar la tesis de licenciatura de 1993 de M. Joana Velez Pacheco de Amorim de Sousa Guedes, *A compilação de Coimbra. Edição crítica do manuscrito 1.192 da Biblioteca da Universidad de Coimbra*, para el cual se requiere una revisión.

do de S. Francisco”, de 196 x 133 mm., pergamino de 108 ff. y letra del siglo XIV con 24-28 líneas por página y las iniciales y títulos en rojo. Se halla incompleto tanto al principio como al final, dado que comienza en el capítulo 6: “No fim, faltam-lhe também algumas fls” (y al final faltan también algunos folios).

El manuscrito, aunque por su contenido y características lingüísticas pertenece a una época que va desde finales del siglo XIII a la primera década del siglo XIV, utilizó como *fontes* principales *Cel 1* y *Cel 2*, la *LegMai* de Buenaventura, y el *SpecPerf*.

Se presume que los capítulos 1 al 6 son una versión en romance castellano de *Cel 1*, teniendo en cuenta que el texto aparece mutilado hasta la mitad del capítulo 6. A partir del capítulo 11 hasta el 14 sigue con *Cel 1*. Desde el capítulo 14 al 49 hallamos correspondencia con fragmentos del *SpecPerf*. Los capítulos 50 al 51 con *Cel 1* y el 52 y 53 con *LegMai* e *VitGiul*.

Desde el capítulo 54 al 68 podemos decir que hay correspondencia con capítulos de la *LegMai*, si bien no de manera cronológica y con algunas variaciones que aparecerán descritas en la tabla sinóptica de la edición de este texto.

A partir del capítulo 69 y hasta el 104 empieza la segunda parte de los capítulos traducidos de un códice que podía guardar relación con la así llamada *Legenda Antiqua* o con el *SpecPerf* al anexar fragmentos correspondientes a otras *fontes*. La segunda parte de la *LegMai* VII, 1-3, empieza en el capítulo 105 (f. 76^v) (capítulo XXII según la numeración del códice) y se prolonga hasta el capítulo 174 según nuestra numeración (f. 108^v). Los dos últimos capítulos correspondientes a los folios 106^v-108^v vuelven a ser fieles con la correspondencia dejada en el capítulo 68, aunque por el momento no sabemos nada de los capítulos sucesivos dado que el códice nos ha llegado incompleto.

El castellano utilizado para la prosa en romance de este manuscrito es del tipo literario de los siglos XIII-XIV sin destacadas particularidades dialectales, lleno de grafía arcaica y rico de trazados antiguos. Lejos de constituir sub-arquetipos que podrían hipotéticamente alejarse de un supuesto original en romance anti-

guo, el códice es original o copia del original sin que se descarte, por tanto, la posibilidad de que existiesen otras copias manuscritas, hoy desaparecidas, dado el uso cotidiano que de ellas se hacía en las lecturas colectivas, en los refectorios, y como consecuencia, su consiguiente desgaste.

Su fortuna

Se debe considerar que la aplicación de las reformas del citado Lateranense IV de 1215 favoreció la expansión del romance castellano, pues rápidamente se difundieron en esta lengua vernácula los textos hagiográficos relativos a los fundadores de las órdenes mendicantes, Domingo de Guzmán y Francisco de Asís. Por tanto, llegamos a la conclusión de que al traducir estos códices se pensaba no sólo en la demanda, sino en su difusión y consecuente consumo por el continuo uso, algo que estaba garantizado por el mismo quehacer literario a la vez que didáctico que de ellos se desprendía.

En el códice que nos ocupa abundan las citas bíblicas de rigor, tal y como correspondían al texto en latín, el traductor sabía muy bien que se trataba de citas bíblicas dado que a menudo las ha dejado arbitrariamente en latín. Abunda asimismo el lenguaje rico en metáforas cuyo fin no era otro que el de excitar la devoción tanto del receptor como del lector; tal ocurría en los casos de lecturas durante el refectorio, por poner un ejemplo. Los *exempla* que ponen de relieve la experiencia singular y personal del texto hagiográfico-literario tienen carácter dinámico a la vez que exaltador, de ello dan fe los recursos lingüísticos del romance castellano antiguo empleados en este texto para tal fin. El códice debió de ser copiado por tanto a finales del siglo XIII o comienzos del XIV, según se desprende de los elementos caligráficos góticos (muy bien desarrollados) con que fue redactado y a la vista de las fechas de los documentos que contiene, el castellano empleado así lo testifica.

El traductor podía haber sido también una persona vinculada a otra orden religiosa, pero que debió tener ya competencia en

este tipo de traducciones. Probablemente recibió por encargo esta traducción sin otra intención que la de facilitar y agilizar la asimilación de los destinatarios; en otras palabras, para que cubriese las necesidades de comprensión de los textos en vulgar, dado que resultaba dificultoso utilizarlos en latín para su lectura en comunidad y en los refectorios.

El códice pudo traducirse con toda seguridad a partir de 1263 o en una época inmediatamente posterior a la del generalato del Ministro General de los Frailes Menores Haymon de Faversham o del generalato de Crescenzo de Jesi, su sucesor, en torno al año de 1247. Haymon de Faversham mantuvo estrecha amistad con el Maestro General de los dominicos Jordán de Sajonia y había influido considerablemente en la evolución de la Orden de los Frailes Menores en una línea muy “dominica”, marcando una etapa de crisis de identidad que dejaría huellas profundas en el seno de la orden franciscana. Este periodo de tiempo debió de ser decisivo a la hora de elegir los textos hagiográficos que hablarían de los dos santos, siendo a su vez un tema importante que atañe también a las provincias de España fundadas por ambas órdenes en sus primeros años de vida. Por lo visto, fue un intento de crecimiento con savia ajena, es decir, el pretender invadir las venas de la vivencia franciscana con las vivencias propias de la vivencia dominica. Precisamente una de las claves del generalato de Haymon de Faversham fue por una parte la preferencia en la construcción de grandes conventos con una gran huerta donde se pudiese trabajar como lo hacían los dominicos, en lugar de los pequeños conventos desprotegidos ubicados a las afueras de una ciudad; por otra, la necesidad de recurrir a la mendicación.

Dominicos y franciscanos llegan así a identificarse en un momento dado de su historia. Es más, las primeras fundaciones llevadas a cabo en la Península Ibérica habían sido emplazadas a las afueras de las ciudades y eran casas pequeñas, abandonadas a su suerte porque carecían de la seguridad necesaria frente a los ataques de las huestes enemigas de la ciudad donde les tocaba llevar

a cabo su misión. Con el generalato de Haymon de Fabersham se comenzó a entrar en los recintos amurallados de las ciudades, tomando como modelo la estructura arquitectónica típica utilizada para los monasterios del cister con su respectivo claustro.

A la muerte de Haymon, el clima reinante entre las dos órdenes mantuvo todavía el espíritu fraterno de sus fundadores manteniendo la originalidad de la vida evangélica que acuñaron cada uno de ellos: Domingo de Guzmán y Francisco de Asís. Su sucesor, Crescenzo da Jesi, continuó el programa de Haymon, el cual había previsto el desarrollo progresivo de la Orden pero sin alejarse del primitivo espíritu de la misma. Fue precisamente bajo su generalato y por encargo del mismo cuando Tomás de Celano escribe su Segunda Legenda (*Cel2*) en 1247, de cuyos episodios supo sacar provecho el código de Coimbra que aquí nos ocupa. Pero fue con el generalato de Buenaventura de Bagnorrea (Juan de Fidanza) cuando con la redacción de *LegMai* en 1263 se dio paso a una “oficialidad” dentro de lo que entendemos por Vida de Francisco de Asís. Tres años antes, esto es en 1260, el maestro general de los dominicos Humberto de Romans, tras haber escrito de su puño y letra una nueva *Legenda* de Domingo de Guzmán, ordenó la destrucción de todas las vidas sobre Domingo anteriores a la suya.⁸

Nuestro código recoge en su mayor parte episodios de la *LegMai* pero antes tiene en cuenta los textos anteriores como *Cel1* y *Cel2*. Es conveniente recordar a este respecto que en el Capítulo General de la Orden de los Frailes Menores celebrado en Narbonne en 1260, Buenaventura de Bagnorrea iba a recibir el encargo de escribir la Vida de San Francisco, puso manos a la obra y en el Capítulo General celebrado en Pisa en 1263, la presentó. Fue tal la aceptación de esta nueva biografía que en el Capítulo General celebrado en París en 1266 se ordenó por decreto la destrucción de todas las fuentes hagiográficas que sobre la Vida de

⁸ A Waltz, *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, XVI, Romae, 1935, pp. 259-260.

Francisco habían circulado antes de la *LegMai*. En Castilla ocurrió algo insólito, pese a la existencia del decreto que ordenaba la destrucción de los códices anteriores a la aparición de la *LegMai* y lejos de representar una pérdida irremediable de los primeros materiales documentales de la vida de Francisco o de la desaparición de numerosos manuscritos de las antiguas leyendas, sea los antiguos conventos como los sucesivos producto del multiplicarse de sus fundaciones después de la segunda mitad del siglo XIII, hicieron que escapasen a su destrucción y estas antiguas biografías se tradujeron sin indicar en un principio la procedencia de la fuente originaria.

Así, en los años que siguieron a la fecha límite de 1266 la *LegMai* se dio a conocer como la *Legenda Nova* o *Legenda Communis* en contraposición a la *Legenda Antiqua* en cuyo contexto se englobaban las vidas precedentes, sobre todo *Cel 1* y *Cel 2*. El manuscrito 1192 de Coimbra no tuvo en cuenta esta prohibición y utilizó tanto los episodios de estas Vidas antiguas o *Legenda Antiqua* como de la *Legenda Nova*.

Una de las originalidades que recoge el códice de Coimbra es precisamente la presencia de algunas interpolaciones al texto de las *fontes* originarias, donde se dan a conocer las tensiones existentes en el seno de ambas órdenes mendicantes, por ejemplo, cuando habla de una revelación al final del capítulo [LXXV]= *Como una vegada estouessen aquellas dos lunbreras del mundo* (f. 51^r) en un supuesto diálogo entre Domingo de Guzmán y Francisco de Asís; en él hallamos la invitación del fundador de la Orden de los Predicadores donde solicita la unión de ambas familias: dominica y franciscana, con la consecuente réplica de Francisco de Asís, dato inexistente en el texto de las fuentes hagiográficas de Francisco. El relato reza así: “Hermano, no puede ser, que a Dios plase que fagas tu fruto por todo el mundo por tu parte et yo por la mía”, completado así con su respuesta en el folio 52^v:

Et sabe que siempre serán los tus frayles contra los míos; serán como la yunque que siempre está queda et firme, et sufre; et los tuyos commo el macho que siempre da et quiebra.

Podemos concluir que los relatos utilizados y las características lingüísticas del manuscrito ponen en evidencia el hecho de que el traductor del códice de Coimbra perteneció a una etapa inmediatamente sucesiva a la de 1263, fecha en que fue presentada la *Legenda Maior* (*LegMai*) de Buenaventura de Bagnoregio durante el transcurso de la celebración del Capítulo General de Pisa, con el fin de que los Ministros Provinciales sacasen copias fieles para los respectivos conventos de sus provincias. O después de 1266, tras el Capítulo General de la Orden celebrado en París, cuando se ordenó el retiro de todos los códices anteriores a la *LegMai* para que ésta adquiriese carácter oficial. Pese a estas prohibiciones, en la Castilla medieval siguieron circulando estas hagiografías en castellano, haciendo caso omiso de las ordenanzas del decreto del Capítulo General de París, sobre todo por lo que respecta a *Cel 1* y *Cel 2*. Como consecuencia se salvaron los testimonios de algunos códices en Castilla después de 1266, cuando en otros lugares habían sido ya destruidos causando un empobrecimiento del conocimiento de la personalidad de Francisco y de su obra que duró varios siglos. El códice en la actualidad se conserva en Coimbra y es testigo de que se destruyeron las primeras biografías en otras áreas geográficas pero que esto no había sucedido en la Castilla de la última mitad del siglo XIII.