

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Universidad de Murcia

Volumen XIX  
Enero-Julio 2003  
Número 35

## SUMARIO

### ESTUDIOS

- J. Silvio Botero Giraldo**  
*Algunas razones para una mayor flexibilidad del principio evangélico de la indisolubilidad matrimonial. Un intento de búsqueda* ..... 1-19
- Juan María Laboa**  
*Liberalismo y secularización en la Iglesia del s. XIX* ..... 21-38
- Rogelio García Nieto**  
*Azorín, Schopenhauer y la voluntad* ..... 39-56
- Domingo Navarro Ortiz**  
*Evolución de la religiosidad de Miguel Hernández* ..... 57-97
- Miguel Ángel Galdón Sánchez**  
*Dos crónicas del reinado de los Reyes Católicos en el Archivo de la Provincia Franciscana de Cartagena* ..... 99-110
- José C. Agüera Ros**  
*De Galle a Leu para iconografía pictórica franciscana seiscientista* ..... 111-124
- Francisco Javier Gómez Ortín**  
*Bibliografía murciana (III). Imprenta de la Provincia Franciscana de Cartagena (s. XVIII)* ..... 125-141

### NOTAS Y COMENTARIOS

- Gonzalo Fernández Hernández**  
*Algunos problemas en torno al Pseudo-Dionisio Areopagita* ..... 143-146
- Pedro Ruiz Verdú**  
*Trinidad y Creación. XXXVIII Simposio de Teología trinitaria* ..... 147-151
- Francisco Henares Díaz**  
*La hagiografía. Coloquio internacional. Universidad de Toulouse-Le Mirail* ..... 153-161

**BIBLIOGRAFÍA** ..... 163

**LIBROS RECIBIDOS** ..... 229

## LA HAGIOGRAFÍA. COLOQUIO INTERNACIONAL UNIVERSIDAD DE TOULOUSE-LE MIRAIL.

FRANCISCO HENARES DÍAZ

Del 10 al 12 de octubre del 2002 hemos asistido un nutrido grupo de profesores e investigadores de diversas naciones a un Coloquio, que, al menos para muchísimos españoles, resultará hoy asombroso, cuando no debiera serlo. El departamento de español, y LEMSO y GRISO (de la Universidad de Toulouse y Navarra respectivamente) eran los causantes de nuestro asombro. Apuntamos esto, de entrada, porque era voz común entre españoles, que este Coloquio, de celebrarse en España, produciría más de una sonrisa misericorde, dada la cutre importancia del tema, para más de una universidad. Lo cual dice bastante de un cierto daltonismo mental que confunde la cera con la teología, la hagiografía con el santo patrón de su pueblo, y la moral y las mentalidades con alguna habladría de curas, o de pertenencia a una cofradía. Dejémoslo estar.

El Coloquio se centró en España, pero al trasluz de la Edad Media y el Siglo de Oro, especialmente. Sólo con presentar el precioso programa editado,

daríamos una panorámica de los variados enfoques y temas, pero trataremos de resumir (si es que se puede) para que el lector se haga una sumaria idea.

En la primera plenaria, J. Robert Armogathe se colocó en el dintel preciso. Por eso, titulaba su ponencia “La fábrica de santos: causas españolas y procesos romanos desde Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVI-XVIII)”. Partiendo de un año clave (1622) en el que son canonizados varios santos españoles (Sta. Teresa, S. Isidro, S. Fco. Javier, S. Ignacio de Loyola), se refirió a la importancia social y política de esos modelos de santidad, y a la vez, a los complejos procesos que entonces (y aun ahora) llevan a una canonización. Con ellos quiere el Papado salvar la autonomía de la Iglesia, es decir, que sea ella quien tome la decisión con entera libertad, sin verse constreñida por otros intereses. Un aspecto sobre el que se incidiría en siguientes comunicaciones del Coloquio. Señalemos, por ejemplo, la de M. Cavillac, acerca de la promoción posttridentina que ocurre

con S. Juan Bautista, visible en el “Guzmán de Alfarache”, de Mateo Alemán. Los santos Justo y Pastor, a partir de sermones estudiados por F. Cerdan, y de Cl. Chauchadis con los ojos puestos en Ambrosio de Morales, son inseparables de la exaltación que hace Alcalá de Henares y la universidad para con ellos y sus reliquias, ya que apenas se sabe algo de esos santos. Pero quizás, sea Santiago Apóstol quien sea tratado en el Siglo de Oro con mirada más interesada, desde la vida y la política nacional hispana, al igual que Fernando III el Santo. C. Dentone basó su estudio en la importancia de los elementos hagiográficos en la propaganda francófoba. Un modo de contrarrestar (Guerra con Francia, 1635) a quien se proclama “rey cristianísimo”, Luis XIII, será recordarle públicamente la confusión gala que no ha tenido reparo en aliarse con pueblos heréticos. No así España, se dice, cuyos santos abogan por la unidad.

Dentro de la perspectiva de la promoción de santos, un profesor conocido como José Sánchez Herrero ponía interés en explicar el largo proceso de siglos que median hasta que, por fin, Fernando III se ve en los altares (beatificación en 1671). A. Alvarez-Osorio se detenía en el mismo santo, pero más en los contextos históricos presentes para la canonización, dado el empuje mostrado por los cabildos municipal y catedralicio de Sevilla, en especial si tenemos en cuenta la pujanza mercantil de esa ciudad en el siglo XVII, y su peso palmario en la Corte. Si, a la par, se pregunta uno acerca del interés de la monarquía hispana por tener un rey santo, conviene advertir que otras

naciones lo tenían desde años atrás (Francia con S. Luis que era primo de Fernando III, y fue canonizado a los pocos años de morir, pero también Polonia, Hungría, etc.). La “pietas austriaca” no podía quedar ayuna de todo ello, en momentos que son precisamente de crisis de la Corona. De hecho, moviendo ficha, se pensó en Alfonso VIII, el de las Navas, y en Jaime I el Conquistador, sin duda por sus denodadas campañas de Reconquista. Pronto fueron descartados ambos. Al primero dedican A. Arizaleta y St Jean-Marie sugerentes reflexiones, fijándose aquél en escritos de la época (1158-1214) que pudieran justificar su exaltación a la santidad, a la que no se llegó, y éste centrándose en el siempre debatido subtema de la “hagiografía monárquica”.

Un ejemplo digno de atención por lo que tiene de entremezcla de santos-reyes y de sincretismo interesado lo depara el cambio de dinastía en España. El paso de la Casa de Austria a la de Borbón se tamiza también con la protección de unos santos muy determinados. Es lo que investiga C. Gilard en la propaganda filoborbónica de la entrada de Felipe V en Madrid en 1700. Transición dinástica, Fernando III y S. Luis Rey de Francia son eslabones engarzados de una cadena real, sobre todo en las fiestas barrocas ahí celebradas. Tales conciertos de realza y santidad (bastante presentes en el Coloquio) ocurren también con el rey lusitano Sebastián, moviéndose a dos bandas: una, en la que el santo mártir promete a su homónimo portugués descendencia real, es decir, solución a que Portugal sea absorbido por Castilla; y otra, la

exaltación sacra del rey Sebastián, pero esta vez desde la monarquía de Felipe II, en defensa de una sola nación ibérica. Lo estudia M. Swislocki. No exento tampoco de perspectivas similares queda el interés de la monarquía con algunos santos (recordemos la polémica por hacer patrona a Sta. Teresa). S. Isidro Labrador quizás se lleve la palma. R. Sáez habla de “la invención, promoción y triunfo del culto a un humilde labriego natural de Madrid”. Una empresa político religiosa que se mueve desde finales del XVI hasta la canonización en 1622. Los intereses son de orden fisiocrático (ritos agrarios, mundo rural, bondad de la gente del campo) provenientes del arzobispado de Toledo, por una parte; y del realzamiento del municipio y capitalidad de Madrid, por otra (Lope pone su influencia teatral al servicio de ello).

En esta línea de conexiones políticas y canonizaciones. M. Combercure-Thiry estudia la exaltación tenida para con Juan Pedro Arbués, el inquisidor aragonés asesinado en 1485. Puesto que alcanzó la gloria de Bernini tras larga historia (beatificación en 1644; canonización en 1867) se explican los intereses de Aragón, mirando a defender sus fueros contra la hegemonía de Castilla, pero también con anterioridad los intereses de los Reyes Católicos que lograban una nueva institución dependiente del poder real: la Inquisición. Distinto caso es el de S. Isidoro, pero no lejos de la mediación política a la hora de enfocarlo. A pesar de los años que hacía del óbito del santo (en 636), al fin del Medievo es presentado como campeón de la ortodoxia, reformador religiosos, guiador

de la Reconquista para los reyes castellanos. Con tales distintivos pasará luego a los Austrias. Lo estudia B. Leroy.

Ciertamente, la política no es sociología, pero las “manipulaciones” desde las altas instituciones tienen reflejo luego en la vida ciudadana. Algunas comunicaciones se echaron por esa ladera, de modo más o menos explícito, y creo que con buen criterio a la hora de hablar de los santos. M. Leone apuntaba a la conversión en la hagiografía española, pero vista aquella como cumplimiento del espíritu del Concilio de Trento. S. Ignacio y los jesuitas le servían de base. Otros supuestos de santidad, pero en época patristica destacaba P. Renoux a partir de las epístolas de S. Jerónimo, traducidas al castellano en 1516. Manda ahí, casi único, el ideal de virginidad, aunque aplicado luego a todos los estados de vida. En el traductor (¿era erasmista?), sin embargo, se atisba otra mentalidad. I. Poutrin mentaba extensamente la lectura hagiográfica como práctica femenina en el Siglo de Oro. La cuestión acerca de cuáles libros se leen en familias o en conventos, y cómo se organiza esa lectura, parece insustituible. L. Amselem-Szende, por su parte, se centraba en la producción de textos, desde Trento, y ve facetas repetidas, sobre todo en los cancioneros religiosos. Lo que le lleva a cuestionarse si esos cancioneros enseñan, o recuerdan las vidas de los santos. Carácter, por tanto, más alusivo que otra cosa, pero con intención de cohesión de grupo, como acontece en otros campos. Observación que nosotros aplicaríamos también a otros textos (sermones de

panegírico, verbigracia). P. Henriet dedicaba sus búsquedas a esto: bajo qué tiempos, y bajo qué ritmos y contextos se fue desarrollando la producción hagiográfica hispano-latina dentro de una larga duración (del siglo VII al XIII, nada menos). Uno de los pocos aspectos de diacronía en el Coloquio, justo es consignarlo.

El teatro, creemos, ocupó la parte y el tiempo principal, a juzgar por la cantidad de comunicaciones que lo tenían en la mente. Normal, por otra parte, dado que el departamento de Literatura hispánica organizaba las jornadas. Choca, empero, si se compara esa cantidad con la correspondiente a poesía, por ejemplo. R. Llanos hacía bien en presentar un tema previo: el de la “comedia de santos”, tan abundante en nuestro Siglo de Oro, y tan variado, hasta el punto que lo podríamos clasificar como un subgénero. La misma sociología teatral abunda en opiniones encontradas a propósito de él. Mientras unos (predicadores en su mayoría con sus adláteres) andan arriscados en contra, otros opinantes lo creen útil, y aun provechoso espiritualmente. El recurso, se dijo allí, a la psicocrítica ayudará a la investigación sobre la recepción de este género. Precisamente, un episodio concreto en punto a tal controversia lo abordó C. Herzig, a través de lo que supuso el trinitario Guerra y Ribera con la “Aprobación” de las comedias de Calderón. I. Ibáñez hablaba, por igual, de que ese subgénero se convierte en un epicentro, pero con atención a las poéticas diferenciales de un Tirso o un Lope. Ponía su atención en la poética de esas representaciones también Fr. Maurizi, aunque más centradas en

representaciones de finales del XV y principios del XVI.

Sin embargo, la mayoría de las comunicaciones se posaban sobre autores u obras concretas. Así, F. Florit sobre la Santa Juana y Tirso; F. Pedraza en Rojas Zorrilla (un importante cultivador del género); B. Oteiza en S. Bernardo visto por Moreto y Bances Candamo; Lara Escudero en S. Bruno (en comedia de Tirso); Fr. Gisbert en Fernando III el Santo (en obra de Calderón); Fr. Cazal en Sta. Bárbara (de D<sup>o</sup>. Sánchez de Badajoz); E. Borrego en Sta. Rosalía (en teatro y ópera); C. Mata en Sta. Teodora (Cáncer, Moreto, Matos Frago); A. Testino en milagros de Santiago en el teatro italiano del siglo XVI.

La narrativa también se cobraba otro buen tranco de las comunicaciones. No podía ser menos. Útil era comprobar los “intereses”, de los propios biógrafos del Siglo de Oro. Interpretar, pues a los intérpretes se convierte siempre en reto necesario. S. Fernández Mosquera se fijaba en la coherencia literaria de un Quevedo a la hora de enfrentarse con Sto. Tomás de Villanueva, tan cercanos ambos merced a Villanueva de los Infantes, pero más interesante a costa de otros aprovechamientos. Por ejemplo, a través del contexto familiar del santo, y cómo lo siente Quevedo en las virtudes de esa familia. Bajo otros prismas, M. Michaud presentaba las intenciones de Mateo Alemán con S. Antonio de Padua, a mitad de camino entre la historia y una historia de la piedad. Por su parte, A. Ruiz, recogiendo el episcopologio hispano desde el siglo I al XV, montaba una guía práctica de la hagio-

grafía que de ahí dimana. A santos de época moderna como Nicolás Ayllón en el Perú del XVII, dedicó J. C. Ostensoro sus pesquisas. Ámbito misionero sobre el que versó, por igual, D-N. Mimoso con S. Francisco Javier en Japón, 1549-1551, pero estudiado bajo la perspectiva de la sociocrítica, parando mientes en las costumbres y la cultura nipona visible en las cartas del santo. A la vida "post mortem" de los santos (su duración en reliquias y cultos, bien locales, bien universales) dedica M. Albert-Llorca su comunicación. Acerca de las reliquias se extendía S. Eduard parándose en una fuente valiosa: el "Viaje" de Ambrosio de Morales (1572). Cualquier enterado sabe bien de estas bramas de parte de la Corona y de la aristocracia de la época. Valdría, para la misma Murcia, el ejemplo de Felipe II con Sta. Florentina, o del obispo Sancho Dávila, quien con las reliquias que tenía llenó un carro, al partir desde aquí para la sede de Jaén.

Los cultos locales y la geografía de la santidad contaron con la atención de S. M<sup>a</sup> Pérez, investigando en una fuente poco usada para ello: los protocolos notariales y testamentaria en la Sevilla del S<sup>o</sup> XV. Otra geografía de la santidad fue vista desde la poesía en coplas recogidas por L. González, en Arenas de Cabrales. Y otro punto de vista interesante era el de las adaptaciones que sufren las vidas de los santos cuando un poeta como J. Pérez de Montoro (1627-1694) las hace. Aprovecha éste circunstancias y fiestas para ello. Lo estudiaba A. Bègue. A su vez, J. Croizat-Viallet avanzaba un punto y dedicaba sus reflexiones a los avatares surgidos en Segovia a propósito de dos san-

tos (Frutos, Hierotheo) entrando por medio la polémica a favor de uno u otro. Más que una anécdota, desde luego.

Punto aparte merece la importancia dada a Sta. Teresa, si se compara con otros santos. Ocupó tres comunicaciones por entero: las de J. P. Albert, N. Mollard, I. Touton. Naturalmente, bajo puntos de vista diversos.

Otros aspectos, como las mutuas influencias de hagiografía y cultura de cada etapa histórica y la intertextualidad fueron motivo de agudas sugerencias. Citemos las de J. M. Arcelus investigando en códices castellanos inéditos acerca de S. Francisco de Asís y Sto. Domingo. Notaba influencias de las "Fontes" o "Legendae" de ambas órdenes, que fueron pronto traídas a España. A su vez, A. Dubeil-Arcin encontraba al dominico Bernard Gui (1261-1331) maravillado por las leyendas de santos españoles, pero separándose en buena parte de sus hermanos de hábito que cultivaron la hagiografía (J. de la Vorágine, J. de Mailly, etc.). C. A. Vega proponía lo que hay de tradición, y a la par, de innovación en las leyendas de transformismo en torno a Sta. Eufrosina. El complejo proceso de reescritura del "Flos Sanctorum" viejo ocupaba la atención de J. Aragüés. P. Darnis avanzaba las etapas, recogiendo el mismo "Flos Sanctorum", pero el del P. Ribadeneira (1599). Comparándolo con hagiografías recientes estudiaba lo paradójico de la ejemplaridad. Una "poética de la extravagancia", se dijo allí. Variaciones de esa misma ejemplaridad, que también ofrecía M. Fr. Déodat acerca del concepto de santidad en la comedia áurea, con ejemplos dispa-

res de santas. De ahí que no sea extraño que Laurencia, la heroína lopesca derive de la Griselda de Bocaccio, y otras heroínas prosiguen modelos con tradiciones divergentes. Incidencias, además, visibles en la hagiografía. F. Serralta estudiaba interferencias y sincretismos respecto de los dos hermanos Justo y Pastor. Unas interferencias, con sus intereses, a la hora de una relación franco-española. R. Jimeno, a este respecto, ponía el acento en S. Saturnino de Tolouse y Pamplona, en la gestación y en el desarrollo de la leyenda. Y Ch. Delaplace profundizaba en la preocupación de la hagiografía francesa (en los siglos V y VI) por dar a conocer a los mártires españoles. Por su parte, P. Micozzi (con S. Nicolás de Tolentino y Lope de Vega) presenta un panorama de incidencias, con valor de fuentes, bien icónicas, bien hagiográficas, bien de caracterización de personajes. En campo similar de literatura, A. Carreira ve al Góngora culterano influyendo en exceso y perjudicialmente sobre el “Triunfo Parténico” (1683) de Sigüenza y Góngora, en aquel Méjico virreinal. E. Ruiz-Gálvez ofrecía la larga evolución (en torno a S. Fernando) desde las crónicas medievales hasta llegar a las hagiografías del XVII, pero todas bajo un interés parecido: santidad-rey-preocupación política del momento. La intertextualidad, y el teatro dentro del teatro, de la “Magdalena de Roma”, de J. Bta. Diamante da lugar a varias hagiografías dentro de una sola. Lo da a conocer A. Teulade.

Estamos, como se ve, ante lo que llama Fr. Crémoux “estrategias de redacción diferenciadas”, más evidentes observando las relaciones de mila-

ros. Por otra parte, cuando contemplamos “inversiones hagiográficas” (la santidad de D. Quijote se construye como contrapunto de héroes de la “Leyenda Dorada”, de J. de la Vorágine) entonces la intertextualidad puede sorprender, como indaga D. de Courcelles. Precisamente, acerca de la “caballería celestial”, en Jerónimo de Sampredo disertaba E. Herrán, observando al héroe a lo divino. Ponía a su vez los ojos M. Moner en el impacto del referente hagiográfico en los textos cervantinos.

P. Lesbre sigue la pista de cómo la figura de Santiago, con su cargazón política en la Península Ibérica, influye también en los cronistas de Indias (Gómara, Díaz del Castillo, etc.) hasta el punto de entrar en un juego de “duplicaciones intertextuales”. Mutuas comunicaciones que también aparecen, bajo otros aspectos, en que un hebraísta jerónimo como el P. Sigüenza dedique a su fundador escriturista, S. Jerónimo, abundantes páginas hagiográficas. Algo decisivo para resituar todo, como apunta muy bien D. Reyre (responsable y avivadora del Coloquio) en la importancia de la filología y exégesis hebrea. Se daban ahí atinadas observaciones acerca de los sufridos biblistas de la época, necesitados de tan ilustre patrón, como acogimiento y defensa. Y en lo tocante a inferencias tampoco podía faltar (tal con J. Pérez Bazo) un toque actual aludiendo a la tradición hagiográfica como un cultismo en la poesía de las vanguardias: Gerardo Diego, García Lorca, L. Cernuda.

La mutua interferencia de música en la Capilla Real (de Carlos II a Feli-

pe V) y de los Santos Patronos de Madrid es calificada de "maná de los músicos" por N. Morales. Hagiografía, mecenazgo y repercusión en bellas artes, deja todo un río de culto y cultura en el Antiguo Régimen. Desde otros puntos de vista, la traducción a otras lenguas, en Méjico, es un punto de la enculturación que aquí fue subrayado. A mitad del XVII la comedia de santos pasa al nahualt, merced a un mestizo: Bartolomé de Alva. Parece ser que cuatro obras de teatro (Lope, Calderón, entre ellas) son lo único existente. Lo expuso, junto al proyecto filológico y antropológico que están llevando a cabo en la universidad de Virginia, E. Wright.

No faltaron temas puntuales con toques ecuménicos, o al menos con conexiones entre cristianismo e Islam en las intervenciones de Y. Cardaillac y Ch. Picard. La primera extendiéndose acerca de los musulmanes y la santidad, y el segundo sobre el peregrinaje a Compostela en los autores árabes medievales.

Los sermones (ya citamos a Fr. Cerdan con los santos Justo y Pastor), si bien de modo breve (cosa rara, dado el caudal de fuentes a este respecto), estuvieron representados por tres estudios (Negredo del Cerro, Núñez Beltrán y Ch. González) Este último mirando a Paravicino y Vieira ante Sta. Isabel de Portugal. Aquél ante Santiago como santo nacional y su exaltación patriótica. Destacaba agudamente cómo ese tono de devoción salía a sostener el ambiente de derrota en tantas guerras (las de religión, incluidas). Y Núñez se hacía de entrada esta pertinente pregunta: los panegíricos ¿son

hagiografías predicadas o predicaciones de carácter hagiográfico? Entronques, como se ve, con una hermenéutica a todas luces necesaria en punto a hagiografía. La ponencia de Álvarez Santaló discurría, precisamente, por los "discursos literales de la divinidad en la revelación visionaria barroca impresa". Un tema apasionante teniendo en cuenta que abundan en las bibliotecas conventuales publicaciones y manuscritos de esta índole. Ocuparon sitio ahí las revelaciones de la Madre Agreda, pero también de otros siervos de menor fama. Sabido es que los confesores hacían escribir, a veces, a las almas piadosas sus experiencias místicas (si es que podían y sabían).

Por lo que puede prestarse a polémica (o a puntos divergentes) merecen reseñarse las opiniones de H. Didier a propósito del P. Nieremberg, en su colección de "varones ilustres" de la Compañía. La obra, exponía Didier, "ensalza un ideal de santidad teóricamente idóneo para el evangelizador que oculta completamente las realidades de la acción misional tales como se pueden conocer en los documentos originales". En ámbito diverso, P. Civil (última plenaria) dedicó a los "problemas iconográficos" de la santidad en el Sº XVII su ponencia. La imagen se convierte en una "memoria de códigos y estereotipos" con una finalidad: el reconocimiento inmediato del personaje. De ahí que las escenas referenciales (milagro, visión, muerte heroica, etc.) ocupen papel destacado. Pero el "arte de los santos" fue también merecidamente observado por otros. Por ejemplo, C. Vincent-Cassy destacaba la santidad coronada en el ámbito de los Aus-



trias. Atinadas consideraciones, como que la santidad real femenina desplaza su intención hacia su significado de “devota”. Así, la reina Margarita (muerta en 1611) y la monja Margarita de la Cruz (la primera, mujer de Felipe III; la segunda, prima de éste) ofrecen un peldaño en la santidad. La reina Isabel de Portugal (canonizada en 1625) ofrecía el más alto, pero las otras son “asimiladas”, merced a aquella semántica. De ahí que la iconografía de estas mujeres se parezca. Otra imagen de la canonización la trae M. Cruz de Carlos, en punto a la villa y Corte de Madrid, puesto que describe el crecimiento de órdenes religiosas que no sólo se establecen allí, sino que tratan de “demostrar” cuántos santos tiene cada una. Mostrarse, con iconografía, era modo de adquirir prestigio. Estudia el caso particular del interés por la canonización del trinitario calzado P<sup>o</sup> Simón de Rojas, confesor de la reina, apóstol de la caridad, en una Corte donde otro trinitario era predicador real (Paravicino), y que, aun canonizado bastantes años después, quedó no sólo en los pinceles de Velázquez, sino también en otras estampas de menor fama.

Acabamos esta larga relación con una de las últimas plenarias: la iniciativa de F. Baños y la universidad de Oviedo respecto de la hagiografía medieval. Un proyecto (ya realidad en buena parte) en el que valiéndose de internet y de conexiones de quienes deseen colaborar en esas páginas y esos grupos, se llegue a publicar y estudiar un corpus de varias decenas de obras.

Pero queremos también rematar estas recensiones con algunos apunta-

mientos acerca del Coloquio de Toulouse. Sean éstos:

— Hay que calificar de excepcional cada uno de los días del Coloquio, tanto por la decisión de llevar éste a cabo, cuanto por la organización, la convivencia, el interés, la variedad de perspectivas. ¡Nuestra felicitación!

— Hay que alabar, por igual, la intensidad. Allí no fue nadie a pasearse. Tan es así que la impresión más extendida que corría de boca en boca era la densidad excesiva, sobre todo porque los tres días mantuvieron una “estructura tripartita”, es decir, funcionaban a la vez tres comunicaciones distintas. Si te interesaba una, te perdías dos. Pero vivir es elegir. C’est ça!

Aun a título de puntilloso, desearía colgar algunas pegas. Estas, por ejemplo:

— Es curioso que algo que llena páginas en la Edad Media y la Moderna como es la “ejemplaridad” de los santos (como camino de perfección), haya tenido tan poca dedicación en este Coloquio. Exceptuaré a Andrés Gallego y P. Renoux (cité a ésta líneas atrás). Aquél habló sobre “el valor pedagógico de la santidad según Palmireno”. Los humanistas del renacimiento tuvieron a gala presentar siempre la formación moral por delante, y ésta engarzada con el cristianismo, sobre todo cuando se trataba de educar a jóvenes (y a no jóvenes). También J. Ferreras se fijó en la ejemplaridad pagana clásica. Lo hizo entremezclándola con la santidad, hasta el punto de preguntarse: “¿hagiografía

o ejemplaridad pagana en el diálogo humanístico del siglo XVI?" Esa clase de diálogo (del que ella es pionera en investigaciones) resulta inseparable de una visión del mundo y una función de texto. De ese modo, la Antigüedad pagana no sólo proporciona modelos de vida, sino que los inserta en típicos modelos literarios.

— Creo, además, que privaron unos temas y géneros literarios con olvido de otros, quizás porque abundábamos profesores de historia de la literatura o de historia civil. Pero eso indica que faltaban antropólogos, teólogos e historiadores de historia eclesiástica y de la espiritualidad. Rondaba, quizás, una cierta impresión de reinos de taifas donde las disciplinas no acaban por reencontrarse. A veces, en coloquios de teología se peca de lo propio. Hora es de corregirse.

— La abundancia del género dramático anuló al de la poesía a la hora del recuento.

— Creo también que sobre los modelos de hagiografía apenas vimos diacronía. Una excepción: C. Peraita, y quizás E. Gálvez. ¿Cómo se recibía la santidad? ¿Era la misma en el medievo que en el Barroco? ¿En qué sí y en que no?

— Apuntemos esto otro: nuestros ascéticos y místicos, sus tratados, miles de páginas, y su trabajado lenguaje apenas si hallaron eco constante allí (si exceptuamos a Sta. Teresa) a la hora de hablar de la santidad.

— Tampoco eran muy visibles los escritos sobre Moral, o emblemas-empresas de tal índole, bien referidas al rey, o a algún príncipe seglar o eclesiástico. Habría que meter ahí el poco espacio dedicado a la parénesis en sermonarios como vía pública para la santidad.

— Por último, será bueno que salgan a flote otras fuentes de hagiografía, que son muy abundantes: las de venerables, siervos de Dios, muchos de ellos no canonizados luego, pero que en su época gozaron de celebridad. V. Perelló, A. Dubreil, y Paco Florit (con la Santa Juana y Tirso) serían casi excepción a este respecto.

Pero apuntamientos como éstos en nada rebajan nuestra enhorabuena a los hispanos de la universidad de Toulouse-Le Mirail. Lo que tenemos que hacer en España mismo es tomar ejemplo. La publicación de todos los trabajos la estamos esperando con ganas, porque sabemos que ocurrirá pronto.

