

la el caso del siglo XVI con la necesidad de crearse una identidad propia en el espacio de una competición europea por la creación de peculiaridades nacionales?

El presente estudio inspira un trabajo de esta genealogía porque Fuchs cuestiona si los textos –maurófilos en su mayoría por su énfasis en la práctica compartida de los juegos de cañas y el retrato simpatizante con el moro del exilio, aunque también reflejan las presiones maurofóbicas de la sociedad– abogan por un espacio para los moros en la construcción del imaginario nacional. Al unir el análisis de la cultura material y el *habitus* en relación con el cargado tema político e histórico del “moro,” Fuchs ofrece al hispanismo nuevos caminos para futuros estudios sobre los siglos que siguen al XVI, pero también ofrece vías nuevas para el propio siglo XVI. Durante décadas, los historiadores han discutido las actitudes “verdaderas” entre las religiones minoritarias del siglo XVI, debatiéndose en sus opiniones entre la ortodoxia en la práctica de estas religiones por un lado y el catolicismo a ultranza por otro. El concepto de *habitus* ayuda a articular las prácticas que muchas veces no indican una identificación cultural. Por ejemplo, a través de la cultura material judía, se puede entender a personajes literarios como la lozana andaluza, que se asociaban con prácticas judías mientras que no se identificaban abiertamente como judíos (la lozana preparaba su hormigos con aceite de oliva y no agua y se refería a su abuela, que hacía un adobado que todos los traperos en la calle de la Feria querían probar). Por otro lado, en las últimas décadas muchas personas en el estado de New Mexico en los Estados Unidos cuestionan su identidad a través de su *habitus* y, por ejemplo, se han preguntado por qué habían encendido velas en la capilla los viernes al ponerse el sol. El libro de Fuchs, entonces, inspira nuevos

caminos de estudio como la exploración del *habitus* judío y los de otras minorías, y establece relaciones sobre cómo se entrelazan con el *habitus* moro.

El último capítulo de *Exotic Nation: Maurofilia and the Construction of Early Modern Spain* describe cómo la Europa del siglo XVI, al conectarla con África y el moro, convierte a España en protagonista de la leyenda negra y en una nación de una raza odiada. Con respecto al hispanismo en general, “la nación exótica” del título del libro de Fuchs no es un mote creado por la autora, sino una señal de su rechazo hacia la propagación de España como garbanzo negro dentro de Europa. En última instancia, el propósito de Fuchs es convertir en historia la “morificación” de España tan prevalente en el pensamiento europeo desde el siglo XVI, y rescatar así el pensamiento español y el campo del hispanismo en general de la periferia epistemológica europea.

John Beusterien

Ruth Fine/Santiago López Navia (eds.): *Cervantes y las religiones. Actas del coloquio internacional de la Asociación de Cervantistas (Universidad hebrea de Jerusalén, Israel, 19-21 de diciembre de 2005). Madrid/Frankfurt/M.: Iberoamericana/Vervuert (Biblioteca Áurea Hispánica, 51) 2008. 824 páginas.*

Este volumen conmemorativo reúne no menos de treinta y nueve artículos variados cuyo denominador común es, como lo indica el título, “Cervantes y las religiones”, pudiendo referirse tanto a la persona de Cervantes como a su obra y a su época. Firmados por reconocidos cervantistas, estos artículos proceden del coloquio celebrado en diciembre de 2005

en la Universidad Hebrea de Jerusalén, con el cual la Asociación de Cervantistas cerró su programa de celebración del IV centenario de la publicación del *Quijote*. Exteriormente, el libro es compacto, voluminoso, íntegramente en español.

Los diferentes estudios, al ser contribuciones individuales, no siguen todos las mismas líneas metodológicas y no llegan forzosamente a conclusiones similares. Basta con comparar las dos plenarias que abren el volumen para apreciar cómo Carlos Alvar y Daniel Eisenberg, a raíz del análisis de los mismos elementos (la figura del judío en *Los baños de Argel*), llegan a conclusiones opuestas acerca del conocimiento de la religión y costumbres judías por Cervantes. El volumen se caracteriza por la multiplicidad de perspectivas que estimula la confrontación y la complementación; cada texto se relaciona con los demás estableciendo un diálogo sobre un tema altamente polémico y todavía sensible como es la religión.

Siguiendo las cuatro sesiones plenarias, las ponencias están organizadas temáticamente en siete partes de desigual extensión. El primer eje temático, “Cervantes y el catolicismo”, se dedica lógicamente a la religión oficial y exclusiva en época del autor del *Quijote*. No menos lógicamente le sigue “Cervantes, el erasmismo y el protestantismo”, mucho más reducido con sólo tres artículos, pero que contrasta y completa con eficiencia la primera parte. Es general la atención prestada a la libertad religiosa en el contexto de la Contrarreforma y de la Inquisición. Giuseppe Grilli asegura que la risa del *Quijote* expresa la libertad de la religión frente al poder del estado, Antonio Regalado recalca cómo un personaje que manifiesta tan tajantemente su libertad de pensar y de actuar no muere, sino que se sustituye en el último momento por el ortodoxo e inofensivo Alonso Quijano

el bueno. Se rebate en varias ocasiones la atribución, impulsada por Bataillon, de rasgos erasmistas a la obra cervantina. A pesar de que David Estrada Herrero defiende un paralelismo entre la locura de Don Quijote y la moria del *Elogio de la locura*, Juan Manuel Villanueva Fernández matiza el alcance del erasmismo en España, María Dolores Esteve de Llobet sostiene que la estética religiosa de Cervantes asume perfectamente las orientaciones del Concilio de Trento y Miguel Ángel Garrido Gallardo apoya que la *intentio operis* apunta ante todo a “una interpretación textual en clave católica ortodoxa”. Otros buscan y analizan el aflorar de la fe: Alicia Parodi identifica a Dulcinea como la Tierra Prometida de don Quijote, David A. Boruchoff detecta el discurso de una santidad alejada del modelo hagiográfico medieval en las palabras de Don Quijote y del protagonista de *El rufián dichoso*, Carlos Mata Indurain hace un repertorio de elementos religiosos en la poesía de Cervantes, Alicia Villar Lecumberri compara la utilización de refranes religiosos por parte de don Quijote y de Sancho. José Ignacio Ruiz Rodríguez y María Dolores Delgado Pavón se interesan por el hombre Cervantes reconstruyendo el contexto socio-cultural que pudo motivarle para entrar en la Orden Tercera de San Francisco. Con rigurosa atención, Frances Luttikhuisen explica cómo la primera edición ilustrada del *Quijote* (Dortrecht, 1657) se convirtió en manos de sus editores en un libro de emblemas destinado a alentar una minoría menonita perseguida.

La tercera parte “Cervantes y el Islam” suscita eruditas reflexiones sin levantar tanto debate: la dualidad morisca/cristiana de algunos personajes señalada por Adriana Arriagada de Lassel, la interrogación de Luce López-Baralt en torno a la figura del historiador Cide Hamete Benengeli,

muy ágil pero quizás excesivamente apurada a la literalidad, el tratamiento pasivo del problema morisco en el *Persiles* que según Isabel Lozano-Renieblas estigmatiza los tópicos y prejuicios de una sociedad intolerante, el sello del *Quijote* que Lola Moreno detecta en el cómic árabe contemporáneo.

La cuarta parte “Cervantes, el judaísmo y los conversos” es quizás la más controvertida. Es evidente que, mientras no aparezca alguna prueba definitiva, el debate sobre el posible estatuto de converso de Cervantes no está cerca de concluirse. Con respecto a la temática conversa y criptojudáica en general, mientras Kenneth Brown se agarra sólidamente de la documentación inquisitorial, Juan Diego Vila se interesa por lo no-dicho como violencia sutil y cotidiana. La distinción que asienta Ruth Fine, seguida por Or Hasson, entre lo hebreo y lo judío se revela totalmente esclarecedora a la hora de superar la aparente contradicción entre la dignificación de lo hebreo y la diabolización de lo judío en el Siglo de Oro. Tanto Galit Hasan-Rokem y Luis Landa se interesan por las adaptaciones y traducciones del *Quijote* al hebreo, con el traspaso religioso-cultural que implica.

La quinta parte “La religión en el *Quijote* y su recepción” está enfocada a la recepción del *Quijote* a través del prisma religioso: el exótico análisis búdico-filosófico realizado por Eviatar S. Shulman, las similitudes iconográficas entre Cristo y don Quijote como punto de partida de Cyril Aslanov, el panorama establecido por Santiago López Navia de las ficciones actuales que, sin necesidad de sujetarse a la prudencia histórica, recrean sin trabas vida, obra y creencias de Cervantes.

“Otras visiones del tratamiento de las religiones en la obra de Cervantes” es el nombre de la sexta parte en la cual Louis Imperiale desentraña la genial habilidad

del autor para criticar mediante la ironía sin dejar de adherir a la ortodoxia. Mar Marcos y Ramón Teja nos muestran un Alonso Quijano fervorosamente convertido a la caballería andante y, del mismo modo, Fernando Romo Feito equipara el tema cervantino del vencedor de sí mismo al concepto religioso de conversión. Victor Ivanovici se interesa por las manifestaciones de brujería en los escritos cervantinos. En cuanto a Joseph V. Ricapito, pone en perspectiva los tratamientos del tema religioso en el *Guzmán* de Mateo Alemán y en el *Quijote*.

Por fin, la séptima parte, sobriamente titulada “Cervantes. Otros temas”, no es por ello menos interesante ya que arroja una iluminación diferente sobre lo expuesto anteriormente. Particularmente relevante es el ensayo de Luis Beltrán Almería, una crítica puesta en tela de juicio de las tendencias filológicas actuales que suelen privilegiar la lectura seria del *Quijote*, con lo que implica de limitaciones. También se abordan asuntos tan distintos como la tradición de los viajes celestes que Sarah Finci hace entroncar con el episodio de Clavileño, el panorama arquitectónico de Roma en el siglo XVI que Adina Darvasi extrapola a la estructura del *Persiles*, el acercamiento exclusivamente histórico de Jean-Paul Le Flem que analiza el epistolario del duque de Alba para entender su política, particularmente acerca de los conflictos y de la religión. No falta el enfoque puramente filológico de Emma Nishida que reconoce el germen del personaje de Cardenio en un romance de Juan del Encina, o la reflexión filosófica de Svetlana Piskunova explicando la estructura del *Quijote* y las dinámicas entre sus personajes por el esquema mental de la cuaterna. Más modestamente, Maria Caterina Ruta propone su lectura del *Quijote*, esencial y coherente.

Si hay dos ideas esenciales que parecen suscitar un consenso, serían la noción de libertad de conciencia que nos lega Cervantes y la de su escritura ambivalente, que cierra el paso a una visión unilateral del mundo – y aún más de la religión. La multiplicidad de las lecturas es lo que hace de la obra cervantina una obra profundamente humana, con sus contradicciones y sus silencios, alejada de todo dogmatismo.

Isabelle Gutton

Rogelio Miñana: *Monstruos que hablan. El discurso de la monstruosidad en Cervantes*. Chapel Hill: University of North Carolina Press (North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures) 2007. 227 páginas.

El apelativo “monstruo de la naturaleza” con el que Cervantes bautizó a Lope de Vega (asociado con ese otro apodo también cervantino de “Fénix de los ingenios”) se usa frecuentemente para denotar tanto la revolución que representó la propuesta lopista de arte dramático (o arte nuevo de hacer comedias) como la cantidad de obras de teatro, novelas y poemas épicos, líricos y narrativos que a dicha figura autorial se atribuyen. *Monstruos que hablan* reconoce la tradición más limitada (si bien casi universalmente aceptada en épocas modernas) que define la monstruosidad como signo que representa lo deforme, lo feo y lo perverso, eje referencial de estudios recientes como el titulado *Una era de monstruos* de Elena del Río Parra, pero a una misma vez difiere de dicha tradición al proponer que tal signo representa, en su lugar, “las incertidumbres del mundo [y] la relatividad moral que el hombre enfrenta a cada paso” (p. 14).

El signo del monstruo, el cual Rogelio Miñana lee a la sombra de la obra de Gracián como apto marco teórico, aparece en los textos cervantinos como carácter extremo y extraordinario. Es éste un significante que “despierta al hombre a la verdad de la interpretación” (p. 14) porque incita a leer señales de unas realidades híbridas y complejas que ante todo favorecen la producción artística como plano para entender las condiciones de vida y modernidad del Barroco español. Respeta así Miñana la definición que, según refleja el *Tesoro* de Covarrubias, se conocía en la época: “cualquier parto contra la regla y orden natural, como nacer el hombre con dos cabeças, quatro braços, y quatro piernas” (Madrid: Turner, 1977, p. 812).

Ahora bien, este ser compuesto (a quien, según Covarrubias, sus padres en un caso en Urgel no pudieron soportar y lo enterraron vivo) no determina el campo semántico que define Miñana para leer la monstruosidad. *Monstruos que hablan* sigue, por demás, la propuesta que hiciera Claude Kappler en 1986, según la cual los monstruos y demonios medievales se pueden leer como seres maravillosos que proliferaron sobre todo en el siglo xv sobre todo en textos místicos y míticos que enriquecieron producción literaria de aquella época. Así también Miñana entronca con el importante planteamiento de Harry Velez-Quiñones, según el cual el monstruo exige ser visto y leído porque es tanto abominable cuanto que es atractivo, seductor y tentador.

Según *Monstruos que hablan* esta última cualidad se puede empezar a discernir en la lectura al aprehender la complejidad semántica del monstruo y “su naturaleza predominantemente discursiva y metaficcional”, la cual tiene profundas implicaciones tanto estéticas como políticas (p. 14). En *El Crítico*, texto de difícil lectura que Miñana interpreta con gracia y soltu-