



Árbol de Oviedo 1  
Grabado, 12 x 8 cm



# Folclore, erudición y empirismo en la España del siglo XVI: un ejemplo en *Persiles* de Cervantes\*<sup>1</sup>

Dr. Lucas Marchante Aragón\*\*

La *Silva de varia lección* de Pero Mexía, el *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada y el *Examen de ingenios* de Juan Huarte de San Juan son obras de divulgación de conocimientos que ilustran el debate sobre la explicación de la realidad en la España del siglo XVI al XVII. El diálogo intertextual, a veces verbalmente violento, entre estos ejemplos de tendencias epistemológicas encontradas —la erudita libresca, la folclórica y la empirista— que luchaban por imponerse unas a otras en el discurso oficial, se encuentra reactuado en otro diálogo que evalúa un fenómeno maravilloso dentro del *Persiles* de Cervantes. Como ocurriera en la famosa purga dialogada de la biblioteca de don Quijote, este diálogo se convierte en otro escrutinio, no literario, sino sobre la explicación del mundo natural y lo sobrenatural.

Palabras clave: *Persiles* de Cervantes, erudición humanista, folclore, empirismo renacentista

Pero Mexía's *Silva de varia lección*, Antonio de Torquemada's *Jardín de flores curiosas*, and Juan Huarte de San Juan's *Examen de ingenios*, are works for the diffusion of knowledge which illustrate the debate surrounding forms of explaining reality in sixteenth and seventeenth century Spain. At times verbally violent, the inter-textual dialogue between these examples of epistemologically opposing tendencies—the bookish, the folkloric, and the empirical—that fought to overcome one another in the official discourse, finds itself re-enacted in another dialogue that discusses a marvelous event within Cervantes' *Persiles*. As in the famous purge of Don Quixote's library, this dialogue becomes another scrutiny, not literary, but about the explanation of the natural world and supernatural phenomena.

Keywords: Cervantes' *Persiles*, humanistic erudition, folklore, Renaissance empiricism

*Silva de varia lección* de Pero Mexía, *Jardín de flores curiosas* d'Antonio de Torquemada et *Examen de ingenios* de Juan Huarte de San Juan sont des œuvres de divulgation des connaissances illustrant le débat sur la façon d'expliquer la réalité du XVIe au XVIIe siècle en Espagne. Le dialogue intertextuel, parfois verbalement violent, parmi ces exemples de tendances épistémologiques opposées—érudite livresque, folklorique, et empirique—qui cherchaient à s'imposer les unes aux autres dans le discours officiel, réapparaît dans un autre dialogue qui évalue un phénomène merveilleux dans *Persiles* de Cervantès. Tout comme la célèbre purge dialoguée de la bibliothèque de Don Quichotte, ce dialogue se transforme en un autre scrutin, non pas littéraire, mais sur l'explication du monde naturel et le surnaturel.

Mots-clé: *Persiles* de Cervantes, érudition humaniste, folklore, empirisme de la Renaissance

---

\* Recibido: 09-04-07 / Aceptado: 13-07-07

1 Proyecto de investigación financiado por el College of William and Mary, Williamsburg, Virginia, Estados Unidos.

En su “Prólogo” a *El reino de este mundo*, Alejo Carpentier usa como epígrafe una cita del capítulo XVIII del libro primero de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (en adelante, *Persiles*) de Cervantes: “Lo que se ha de entender desto de convertirse en lobos es que hay una enfermedad a quien llaman los médicos manía lupina” (Carpentier, 1969: 9). Este elemento paratextual servía de ilustración a la tesis del escritor cubano. En ésta explicaba la convivencia natural de lo real y lo maravilloso en la cotidianeidad de las gentes de América Latina, en contraste con la artificialidad de los mundos imposibles ideados por la experimentación surrealista de moda en la descreída Europa de la primera mitad del siglo xx (pp. 10, 13).<sup>2</sup>

Carpentier escogió un ejemplo peculiar de la tradición europea para mostrar su razonamiento. Quería apuntar a ese momento de la cultura occidental en el que la experiencia simultánea de lo real y lo maravilloso en la vida cotidiana no había sido todavía desbancada por el cientificismo experimental de la Modernidad, “porque en tiempos de Cervantes se creía en gentes aquejadas de manía lupina” (Carpentier, 1969: 12). Lo interesante es que la frase original citada se encuadra dentro de un contexto en el cual el lector de la obra de Cervantes es testigo de la paulatina relegación a lo marginal de esta realidad mágica a la que alude Carpentier, en favor de los otros métodos de interpretación de la naturaleza y de sus fenómenos inexplicables, esto es: los métodos de la Modernidad, que dejarán a Europa dependiente de la ciencia y el racionalismo.<sup>3</sup> El

---

2 Frederick de Armas (1981: 309-316) ha explicado la importancia de estos pasajes de la obra de Cervantes para la filosofía literaria de Alejo Carpentier. En su artículo, De Armas da crédito a Carpentier como primer estudioso serio de esta obra de Cervantes, antes de su recuperación definitiva con las ediciones que aparecieron a partir de los años setenta.

3 Erik Camayd-Freixas explica la actitud de Carpentier de la siguiente manera: “En Occidente han triunfado en cambio la razón, la ciencia y la incredulidad. Este fenómeno, tan reciente dentro de la historia humana, ha traído entre sus vertiginosas consecuencias lo que el antropólogo Max Weber llamara la ‘desmagificación’ del mundo. El arte, para Carpentier, debe cumplir una función ‘remagificadora’ que contrarreste la ciencia, en lugar de basarse en ella como querían los movimientos de vanguardia. ‘De ahí que lo maravilloso invocado en el descreimiento —como lo hicieron los surrealistas durante años— nunca fue sino una artimaña literaria’” (1998: 104).

público lector durante el cambio del siglo XVI al siglo XVII, cuando Cervantes escribió *Persiles*, encontraba a su disposición una serie de obras que, a través de su método de presentar la realidad que les rodeaba, revelaban la existencia de un debate que concernía a la evaluación de las formas más adecuadas de aprehender el mundo natural.

En este trabajo se explora, con ayuda del ejemplo que brinda un pasaje de la última obra de Miguel de Cervantes, la confrontación de los varios métodos epistemológicos que luchaban por prevalecer en aquel momento histórico. El texto cervantino cede la palabra, en este fragmento dialogado, a las diversas posiciones ante el problema, haciendo a algunos de sus personajes portavoces de tal o cual forma de pensamiento. El análisis se fundamenta en una lectura de este diálogo de *Persiles* en su relación con obras que no son simples fuentes, sino que usa para establecer un diálogo intertextual, y que son ejemplo de la pugna por explicar el mundo desde las diferentes posiciones. Estas posturas son ejemplificadas especialmente en *Jardín de flores curiosas* (de 1570) de Antonio de Torquemada, *Silva de varia lección* (de 1540) de Pero Mexía y *Examen de ingenios para las ciencias* (de 1575), de Juan Huarte de San Juan. Desde esta confrontación textual se puede atestiguar la convivencia y enfrentamiento de nuevas y antiguas formas de interpretar la realidad en ese momento clave de la historia europea en general y española en particular.

No se trata aquí de fijar las fuentes del material que Cervantes usa para la composición de los fragmentos que se van a poner como ejemplo, ni de dilucidar exactamente la actitud del propio autor hacia las formas de percepción y experiencia de la realidad, sino de poner en primer plano la relación polémica de estas obras en cuanto al debate de los métodos de interpretación de la realidad que luchaban por imponerse unos a otros como corriente oficial del pensamiento en el naciente siglo XVII. La presentación dialogada que brinda el autor de *Persiles* servirá de ayuda para poner al descubierto dicha relación. Como recuerda Julio Baena (1996: 30-36), en este momento el empirismo renacentista que cuajará en la Europa del siglo XVII todavía no ha encontrado ni oposición ni defensa rotunda por parte de los poderes sociales dominantes. Así pues, todavía hay cierta libertad de expresión científica y en este ambiente, en el que todavía no hay una posición oficial monolítica, florecen las diversas interpretaciones del

mundo natural.<sup>4</sup> No obstante, la técnica multiperspectivista del autor —esta vez apoyada en el formato dialogado— hace que el texto, más que decantarse por una aproximación u otra, problematice las tres y señale sus limitaciones.

## 1. EL DEBATE DIALOGADO EN EL *PERSILES* Y SU DIVULGACIÓN

En el pasaje del capítulo XVIII del libro I de *Persiles*<sup>5</sup> se aprecian al menos las tres formas de explicar los fenómenos naturales que coinciden con las posturas de las obras mencionadas anteriormente: la primera se basa en la creencia ciega en unos presupuestos de origen folclórico y mágico; la segunda, de origen libresco, lee la naturaleza a través de los lentes de las autoridades del mundo clásico y medieval; y la tercera, la más novedosa, prefiere atenerse a lo observable y al juicio de la experiencia, en una manera que se acerca más al empirismo moderno. En dicho pasaje, Rutilio, un italiano que se identifica como maestro de danzar, acaba de contar su aventura: tras descubrirse que corrompió a la alumna que tenía confiada se le condenó a muerte; fue liberado de la cárcel, en que esperaba el cumplimiento de su condena, por una bruja, y de ahí trasladado de su patria a Noruega, sobre el manto volador de ésta. Cuenta el narrador entonces que, tras el favor, la misma bruja se le presentó en forma de loba, lo que provocó que, en un ataque de pánico, el italiano la atravesara con su espada. Más adelante, y enterado del relato de Rutilio, otro personaje, el irlandés Mauricio, se dispone a desautorizar la fantástica narración respondiendo: “—Eso de convertirse en lobas y lobos algunas gentes destas septentrionales, es un error grandísimo —dijo Mauricio— aunque admitido de muchos” (Cervantes, 1993: 491).

---

4 Baena usa como ejemplo el debate que confrontaba los sistemas cosmológicos ptolemaico y copernicano, los cuales no encontraron oposición o respaldo de la Iglesia hasta 1616, año en que se declaró herética la teoría de Copérnico. En la Universidad de Salamanca convivían las teorías que explican un mundo gobernado por las influencias astrales de la astrología judiciaria con las teorías copernicanas. Éstas, según Baena (1996: 31), se enseñaron durante mucho tiempo en el siglo XVI antes de la prohibición, siendo la de Salamanca la única en Europa que las difundió.

5 Cito la edición de Manuel Arroyo y Domingo Yndurain (Cervantes, 1993).

Las actitudes puestas en boca de los dos personajes que siguen hablando en este fragmento son reflejo de la apropiación paródica que hace Cervantes de diversos tipos de discurso bien conocidos para el creciente número de lectores que surgió tras la espectacular difusión del libro, propiciada por la aparición de la imprenta. Por un lado, Rutilio es portavoz del discurso que da crédito a todo acontecimiento que parezca sobrenatural, como obra inexplicable de algún fenómeno mágico. Ante la negación del sabio Mauricio, el italiano responde insistiendo en el valor de su experiencia maravillosa: “—No sé —dijo Rutilio—; lo que sé es que maté a la loba y hallé muerta a mis pies la hechicera” (pp. 491-92). Este tipo de discurso transmitía todavía un bagaje de creencias de origen eminentemente medieval y folclórico. Mauricio, sin embargo, presenta en su parlamento ecos de dos actitudes, que aunque parecen similares, divergen fundamentalmente. Al contrario que Rutilio, propone una explicación lógica al fenómeno que se ha relatado. Haciendo alarde de erudición letrada, de saber misceláneo, refleja una actitud libresca a la hora de explicar la realidad natural, al modo propio del humanismo de los siglos XV y XVI. Entre los ejemplos de casos aceptados por las creencias populares, ofrece el siguiente:

Hoy día sé yo que hay en la isla de Sicilia, que es la mayor del mar Mediterráneo, gentes deste género, a quienes los sicilianos llaman lobos menar, los cuales, antes que les dé tan pestífera enfermedad, lo sienten, y dicen a los que están junto a ellos que se aparten y huyan dellos, o que los aten o encierren, porque si no se guardan, los hacen pedazos a bocados y los desmenuzan, si pueden, con las uñas, dando terribles y espantosos ladridos. Y es esto tanta verdad, que entre los que se han de casar se hace información bastante, de que ninguno dellos es tocado desta enfermedad; y si después, andando el tiempo, la experiencia muestra lo contrario, se dirime el matrimonio (p. 491).

Junto a esta declaración encontramos, en el parlamento de Mauricio, un tipo de discurso cuya verificación de la realidad todavía se basa en el conocimiento recogido en los libros del saber clásico, por lo cual la autoridad del sabio ha de ser refrendada por citas de estas fuentes, como se aprecia a continuación:

También es opinión de Plinio, según lo escribe en el lib. 8 cap. 22, que entre los árcades hay un género de gente, la cual, pasando un lago, cuelga los vestidos que lleva de una encina, y se entra desnudo la tierra dentro, y se junta con la gente que allí haya de su linaje en figura de lobos, y está con ellos nueve años, al cabo de los cuales vuelve a pasar el lago, y cobra su perdida figura (p. 492).

Entre estos párrafos, sin embargo, se intuyen visos de una actitud cercana a la del pensamiento científico moderno y claramente muestra indicios de espíritu crítico. Este posicionamiento de Mauricio se asemeja al de los filósofos naturales que empezaban a poner la observación y la experiencia, y no lo leído en los libros, como prueba de conocimiento. Ellos explicarían de manera vehemente que estos fenómenos sobrenaturales debían ser explicados como errores de percepción en los que incurrían mentes patológicamente alteradas.<sup>6</sup> Siguiendo esta idea, la explicación de Mauricio comienza con esta apreciación:

Lo que se ha de entender desto de convertirse en lobos, es que hay una enfermedad a quien llaman los médicos manía lupina, que es de calidad que al que la padece le parece que se ha convertido en lobo, y aúlla como lobo, y se junta con otros heridos del mismo mal, y andan en manadas por los campos y por los montes, ladrando ya como perros, o ya aullando como lobos; despedazan los árboles, matan a quien encuentran y comen la carne cruda de los muertos (Cervantes, 1993: 491).

Y termina aclarando que “todo esto se ha de tener por mentira, y si algo hay, pasa en la imaginación, y no realmente” (p. 492).

## **2. LA TRADICIÓN HUMANÍSTICA DE LA DIVULGACIÓN DEL SABER: LA *SILVA* DE MEXÍA**

Los dos primeros discursos arriba descritos encontraron difusión por medio de una forma de divulgación del conocimiento de uso extendido en este período: las misceláneas y las polianteadas. Las obras que caben dentro de estos géneros son una especie de cajón de sastre que recoge, de manera enciclopédica, todo

---

6 Este aspecto de la obra no se ha analizado en las diferentes ediciones de la obra de Cervantes. Romero Muñoz se limita, en sus anotaciones a este pasaje, a dar información de las posibles fuentes del material que usa Cervantes (1997: 51-52). La edición de Avalor Arce dedica sus notas también a comentar las fuentes (1969: 73, n. 38; 133, n. 109; 134, n. 110 y n. 111), al igual que hacen Sevilla Arroyo y Rey Hazas (1994: 1.064, n. 27; 1.065, n. 29). Sobre la función literaria de este pasaje y de la aventura relatada por Rutilio, De Armas (1981) y Riva (2003), siguiendo a Riley (1966), lo enmarcan dentro del enfrentamiento de Cervantes a la normativa aristotélica, en cuanto a la legitimidad de lo maravilloso en la narrativa.



tipo de curiosidades, relatos históricos y hallazgos científicos. No hay duda de que, como otros muchos lectores de los siglos XVI y XVII, Cervantes leyó con avidez este tipo de libros. Así se intuye de las múltiples referencias a éstas que salpican sus propias obras, muchas veces incluso en forma de cita literal en *Persiles* y otras sobras suyas.

Es necesario llamar la atención sobre dos de estas obras de divulgación de conocimientos, las cuales muestran una relación muy estrecha con la obra de Cervantes en general, y con *Persiles* en particular: *Silva de varia lección* de Pero Mexía, y *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada. Ambos autores son representantes de las diferentes actitudes ante el conocimiento natural, de las cuales encontramos ecos en el fragmento que se ha puesto como muestra.

La *Silva de varia lección* (en adelante, *Silva*) es uno de los más importantes ejemplos dentro del género de la miscelánea. Es la primera obra de este tipo escrita en castellano, y una de las que más popularidad proporcionó a su autor. No en vano contó con un impresionante éxito editorial, no sólo en España, sino en toda Europa; las cifras hablan por sí solas: más de ciento diecisiete ediciones en poco más de un siglo (Mexía, 1989: 53). Como explica el propio Mexía en su prólogo, la organización estriba en una serie de “capítulos de diversos propósitos, sin perseverar ni guardar orden en ellos” (p. 16), sacados de diversas y múltiples lecturas de otros libros.

La *Silva* es una obra de gran erudición basada en autoridades del mundo antiguo. El motivo de su composición, aparentemente altruista, es la de trasladar al castellano todo lo que había encerrado en los libros latinos que el autor había leído, de manera que sus “naturales y vezinos” pudiesen tener acceso a esos conocimientos vedados por la barrera del idioma (p. 161). El receptor al que se dirige no era ya el intelectual de formación humanista, sino el amplio público lector que surgió gracias al fenómeno de la difusión del libro impreso. Se trataba de un tipo de lector que ni tenía a mano la vastedad de libros que encerraban el conocimiento que Mexía brindaba, ni contaba con el tiempo necesario para dedicarse al estudio, ni entendía latín (mucho era ya saber leer.) Por esta razón, la miscelánea se difundió en la lengua vulgar y adquirió gran popularidad: su fin era el de la divulgación (Rallo, 1984: 161).

Mexía, a pesar de utilizar un método esencialmente basado en la compilación de autoridades, que tiene mucho de medieval, participa con el pensamiento humanista en la veneración de la Antigüedad clásica y en su pretensión de rescatar este saber precioso de libros inaccesibles o contaminados por las adulteraciones medievales. También es humanista el objetivo vulgarizador que Mexía se pone como meta para hacer llegar este conocimiento a sus compatriotas que no saben leer latín, sino sólo castellano. No obstante el origen libresco del conocimiento que transmite Mexía y su método basado en la cita de autoridades del reverenciado mundo antiguo, este autor no se detiene a la hora de cuestionar a muchas de las voces más respetadas, cuando las afirmaciones de éstas entran en contradicción con su razón o su experiencia personal (Mexía, 1989: 106). En la *Silva*, Mexía intenta huir de la pura fantasía y procura dar una explicación lógica a los fenómenos difíciles de comprender que muchos darían por sobrenaturales.

Así como Mauricio ofrecía la explicación folclórica sobre los casos de licantropía en Sicilia, en el capítulo xxiii de la primera parte de la *Silva* Mexía trata la leyenda del Pece Nicolao, el hombre sirena (pp. 369-373). Aquí el autor intenta dar una versión ajustada a la razón de una historia de transmisión popular y de carácter aparentemente fantástico. Los argumentos que da para explicar la leyenda en cuestión guardan semejanzas con los empleados por Mauricio en el ejemplo citado, para defender sus teorías sobre la licantropía. En los dos casos se ofrece una explicación racional y natural a estos fenómenos. Mexía justifica la leyenda del Pece Nicolao con la existencia de un hombre que era un gran nadador, mientras que Mauricio relaciona la creencia en dicha enfermedad con la existencia de ciertas prácticas y actitudes folclóricas sicilianas. La historia de ambos fenómenos ha sido, según el autor de la *Silva* y el personaje de *Persiles*, desvirtuada por la ignorancia popular en su transmisión a través del tiempo. Así, Mexía comienza su relato refiriéndose a “no sé qué cuentos y consejas” de viejas (p. 369), y Mauricio habla de la licantropía como “un error grandísimo, aunque admitido de muchos” (Cervantes, 1993: 491). De todos modos, el método autoritativo que emplean tanto Mauricio como Mexía se basa en la búsqueda de la verdad en los libros de la Antigüedad o en obras misceláneas. Si Mexía saca su información sobre el hombre pez de Alexandro de Alexandro (1461-1523) y de Giovanni Pontano (1429-1503), Mauricio la

encuentra en la citadísima *Historia Natural* del naturalista clásico Plinio el Viejo (23-79 d. C).

La intervención de Mauricio en *Persiles* deja ver cierto tono paródico de los alardes de erudición típicos de las obras misceláneas. No sería éste el único caso en que Cervantes presenta, de forma crítica, el conocimiento erudito y libresco esclavo del criterio de autoridad, como el que muestra a veces la *Silva*. Ya hay evidencia explícita de esta actitud hacia los libros que contienen tanta información trivial, como las misceláneas, en otros lugares de la obra cervantina. Así queda caricaturizado en el capítulo XXII de la segunda parte de *El Quijote*, donde un personaje, al que se refiere como “el primo”,<sup>7</sup> guía a don Quijote y a Sancho hasta la cueva de Montesinos. El primo cuenta que su profesión es la de humanista y que se dedica a componer y dar libros a la estampa. Entre los libros que tiene preparados consta uno titulado *Suplemento a Virgilio Polidoro*, que no es sino una obra miscelánea. Dado lo disparatado de los temas de investigación a los que el primo dice estar entregado, Sancho no puede más que, haciendo demostración de su sentido común, poner en tela de juicio todo el proyecto. Cuando el escudero pregunta quién fue “el primer volteador del mundo”, el primo no sabe qué responder y promete investigar en sus libros, mientras que Sancho enseguida le da la solución: “Sepa que el primer volteador del mundo fue Lucifer, cuando le echaron o arrojaron del cielo, que vino volteando hasta los abismos”. Al acusarle don Quijote de haber oído de alguien respuesta tan ingeniosa, el propio Sancho pone de manifiesto la irrelevancia e inutilidad de este tipo de conocimiento con su contestación: “para preguntar necedades y responder disparates no he menester yo andar buscando ayuda de vecinos”<sup>8</sup> (Cervantes, 1984: 191-92). Según Aurora Egido, Cervantes consideraría cuestionable esta forma de saber en sus ejemplos más radicales. Para ella:

---

7 Forcione comenta este episodio junto con el de la cueva de Montesinos, subrayando la importancia de la parodia de esta pseudo-erudición en relación con la prescripción de verosimilitud que la teoría literaria neoaristotélica demandaba de las obras de ficción (1970: 137-146).

8 José Montero Reguera (1996) analiza este pasaje, pero no se adentra en la significación que su análisis tiene para el estudio del *Persiles*, aunque aparece mencionado en el título de su artículo.

El primo, a su vez, debe entenderse a la luz de las invectivas antiescolásticas [...] [donde] se atacan, por un lado, maneras, ademanes, atavíos y costumbres; y por otro, se ridiculiza el terminismo inútil y la falsa sabiduría (1994: 171).

Esta actitud de desprecio hacia los extremos del conocimiento trivial, a que se llegaba con el estudio de las autoridades, según se expresa en boca de Sancho, queda también reflejada en la intervención de otro personaje del *Persiles*: el pragmático Clodio. Este personaje, a quien la retahíla de Mauricio sobre la licantería y las transformaciones animalísticas le impide conciliar el sueño, cierra el diálogo de una manera que impregna de tono burlesco la paródica discusión que se dio anteriormente entre los demás personajes:

—Yo soy un hombre a quien no se le da por averiguar estas cosas un dinero. ¿Qué se me da a mí que haya lobos hombres, o no, o que los reyes anden en figuras de cuervos o de águilas? (Cervantes, 1993: 492).

Según Riley, el criterio de aprehensión de la realidad de Cervantes, como se demuestra en *El Quijote*, es el de la experiencia (1990: 216-17).<sup>9</sup> Por consiguiente, el autor del *Persiles*, en contra del criterio de autoridad, no podría estar de acuerdo con la validez del conocimiento libresco que brindaba este tipo de literatura. Para Orozco Díaz, el diálogo de Sancho y el primo supone una crítica a la erudición vacía y sin provecho propia del manierismo, donde se encuentra “una especial complacencia y alarde en demostrar el saber y la superación de la dificultad” (1992: 367). Mexía era consciente del problema potencial de contar hechos de relativa trivialidad, cuyo carácter aparentemente fantástico podía enturbiar la credibilidad de quien lo refiriese. Sin embargo, la actitud hacia esto es notablemente diferente en el Pero Mexía de la *Silva* y en Cervantes. La disculpa del primero, por ejemplo, es:

Muchos sabios aconsejan que no cuente el hombre las cosas de admiración, porque, por la mayor parte, se duda de la verdad de ellas; pero quando, de lo que se dice,

---

9 Los personajes cervantinos han presentado la experiencia como vehículo principal de su aprendizaje del mundo, pero proponerla como forma suprema de conocimiento para la opinión de Cervantes es problemática. Como recuerda Eisenberg (1995: cap. 5), la percepción puede venir alterada por enfermedades mentales o sueños.

[se] dan testigos de autoridad, sin peligro puede hombre dezir lo que ellos cuentan. Por lo qual, aunque parece cosa admirable lo que agora quiero contar, en la fe de los buenos auctores se salvará mi atrevimiento (1989: 369).

Mientras tanto, Cervantes parece parodiar este mismo pasaje que revela la confianza ciega de Mexía en las autoridades cuando, en el *Persiles*, la voz del narrador afirma lo siguiente:

Cosas y casos suceden en el mundo, que si la imaginación, antes de suceder pudiera hacer que así sucedieran, no acertara a trazarlos; y así muchos por la raridad con que acontecen, pasan plaza de apócrifos, y no son tenidos por tan verdaderos como los son; y así es menester que les ayuden juramentos, o a lo menos el buen crédito de quien les cuenta; aunque yo digo que mejor sería no contarlos (1993: 752).

### 3. FOLCLORE Y CIENTIFISMO: LA PUGNA ENTRE TORQUEMADA Y HUARTE DE SAN JUAN

Aunque la parodia del discurso que centra su criterio de conocimiento a través de la autoridad escrita es uno de los puntos clave del pasaje que se puso antes como ejemplo, la intervención de Mauricio sirve para refutar otra forma de conocimiento que se revela en el mismo fragmento mediante la aportación de Rutilio, a quien se quiere desautorizar. El relato del maestro de danzar italiano representa la corriente de transmisión de conocimiento que sienta sus bases en la superstición y la tradición folclórica. Esta actitud también tiene como defensora a otro tipo de obra miscelánea muy popular en el momento de la publicación del *Persiles*. Si parte de la actitud de Mauricio representaba la corriente del humanismo de Mexía y su *Silva*, la de Rutilio representa la que defendería Antonio de Torquemada en su *Jardín de flores curiosas* (en adelante, *Jardín*), obra que había sido condenada por embustera en la purga que de la biblioteca de don Quijote hicieron el cura y el barbero (Cervantes, 1983: 120), y que sirve paradójicamente de fuente a Cervantes, quien se vale de las dos últimas partes de esta obra —una refundición de la *Historia de gentibus septentrionalibus* (de 1555) de Olao Magno (1490-1557)— para entresacar mucha de la información que aparece en el *Persiles*. Entre ésta se encuentra la información sobre la licantropía (Torquemada, 1982: 466-467), al igual que el episodio del vuelo en el manto

de la bruja, leyenda de tradición oriental que seguía viva entre los moriscos españoles (p. 309).<sup>10</sup>

Lo que destaca en la obra de Torquemada no es el hecho de que incluya abundante material fantástico de origen folclórico, sino que, contrario a Mexía, el personaje de esta miscelánea dialogada, identificado con el nombre “autor”, insista en rechazar cualquier explicación de tipo naturalista con que en ese momento se empezaban a abordar las cuestiones aparentemente sobrenaturales: las que atribuían las causas de estos fenómenos a anomalías patológicas que afectaban a la percepción. Un ejemplo elocuente de la aversión de Torquemada a los incipientes intentos de explicación científica y su aferramiento al conocimiento popular queda claro en la apostilla al relato de un suceso que se atribuye a la intervención del demonio:

A lo menos no podrán los médicos ni filósofos atribuirlo a la abundancia de melancolía, pues por la visión que se halló sepultada, se pareció que lo que vio el Ayola fue verdaderamente vista con los ojos y no representada en la fantasía (1982: 271).

Sin duda, esta última afirmación iba dirigida a desautorizar los intentos de los nuevos humanistas médicos detractores de la superstición folclórica, de quienes también se oyen ecos en la intervención de Mauricio según responde a la historia de Rutilio. De entre estos “médicos y filósofos” que encuentran a todo una explicación física, y a los cuales ataca Torquemada, sobresale Juan Huarte de San Juan, el autor del *Examen de ingenios para las ciencias*. La misma intención política de Mexía de escribir su miscelánea para provecho de sus compatriotas y el enriquecimiento de su república se halla también en la declaración de intenciones de Huarte de San Juan, en el “Proemio” a su obra, la cual dedica al monarca Felipe II (1527-1598). Como explica Guillermo Serés:

---

10 Véase en la nota 6 los autores que han atribuido las fuentes de este pasaje en sucesivas ediciones. Contrario a estos, Díez Fernández (2005) no ve con tanta claridad que *Jardín* sea la fuente para las fantasías del *Persiles*. En su defensa del valor de la obra de Torquemada, Díez intenta así eliminar las acusaciones de la crítica, que han hecho tradicionalmente a este autor responsable de la contaminación mágica de la prosa de Cervantes y su alejamiento de la realidad que plasmó magistralmente en *El Quijote*.

[...] desde el principio del *Examen de ingenios*, queda claro su objeto: la necesidad de adecuar en lo posible la naturaleza humana —una vez sistematizadas, con método riguroso, sus “diferencias”— a las necesidades de la “República” (1990: 77).

Para este crítico, el libro de Huarte tiene, además, el propósito de las antiguas misceláneas y polianteadas de difundir un conocimiento vedado a quien no se desenvuelve en latín:

[...] para lectores de cultura media, para romancistas que quieran hacerse con un bagaje cultural que, por la diversidad de cuestiones, deriva hacia un enciclopedismo que pocos dudarían en calificar de pre-barroco (1990: 89).

Sin embargo, según Garrido, y siguiendo la opinión de Serés (Garrido, 1999: 78-79), frente a la erudición humanística basada en la retórica de Mexía, cuya información aparece como acumulación desorganizada de conocimiento libresco (Garrido, 1999: 358, 360), Huarte se alinea con el método desarrollado por Luis Vives en *De disciplinis* (de 1531), que establece un modelo de organización lógico y dialéctico (Garrido, 1999: 358). Para Serés, tal método “ha de basarse, forzosamente, en la observación de la Naturaleza” (citado en Garrido, 1999: 79). Continúa Garrido apreciando que, tanto para Huarte como para Vives, además de la organización y transmisión de conocimiento, es importante la creación de éste (p. 360). La invención propia de la experimentación de Huarte se opone a la falta de creatividad del conocimiento libresco de la miscelánea (p. 357). Garrido considera que la tendencia a la sistematización enciclopédica, ese interés metodológico de Huarte, es central a la intención de su obra (p. 351), que lo acerca a las actitudes de la Modernidad caracterizadas por el método cartesiano (p. 351). Citando a Vleeschawer, Garrido concluye que la clasificación psicológica de Huarte tiene un fundamento empirista que concuerda con “el giro inductivo del pensamiento científico español” en el siglo xvi (p. 372). Así, Huarte sistematiza las habilidades naturales y el ingenio con una doctrina que ya en su época se podía considerar científica, teniendo por norma dar igual atención al “libro de la naturaleza” que a los de los “auctores”, en que se basaban las otras dos obras que se examinan en este estudio.

Las razones médicas que ofrece Mauricio son como las de Juan Huarte de San Juan, al explicar la licantropía como una anomalía mental que afecta la percepción de la

realidad. No hay duda de que Cervantes conocía la obra de este humanista:<sup>11</sup> algunos episodios de la vida de los personajes del *Persiles*, como es el caso de la juventud del bárbaro Antonio, están literalmente sacados del *Examen de ingenios*. En su obra, Huarte arremete de forma constante contra las explicaciones supersticiosas y oscurantistas, como las que plagan la obra de Torquemada, de tal manera que parece que ambos autores se están contestando polémicamente con estas obras. Así, Huarte manifiesta que “la ignorancia de la filosofía natural pone milagros donde no los hay” (1989: 310). En el *Jardín* de Torquemada, el enfrentamiento parece aun más evidente, cuando se confronta el siguiente diálogo:

Ber[nardo]: Cierto que no debió faltar en este negocio algún misterio que nosotros no lo entendemos; y pues que así es, no hay para qué altercarlo más.

Ant[onio]: Muchas cosas han sucedido y suceden cada día en el mundo que sería temeridad pensar de llegar a lo hondo y último de lo secreto (1982: 271).

La respuesta de Huarte a tal diálogo refuta a los que siempre están dispuestos a explicar muchos casos de locura como intervención clara del demonio:

Ya me parece que oigo decir a los que huyen de la filosofía natural que todo esto es gran burla y mentira, y, si por ventura fuera verdad, que el demonio, como es sabio y sutil, permitiéndolo Dios se entró en el cuerpo de esta mujer y de los demás frenéticos que hemos dicho, y les hizo decir aquellas cosas espantosas. [...] Ellos tienen por fuerte argumento decir: “esto es falso porque yo no entiendo cómo puede ser”, como si las cosas dificultosas y muy delicadas estuviesen sujetas a los rateros entendimientos y dellos se dejasen entender (1989: 310).

#### **4. REALIDAD FOLCLÓRICA Y PERCEPCIÓN EXPERIMENTAL EN EL *PERSILES***

Este conflicto entre magia y ciencia, entre conocimientos folclórico, libresco y de observación que presenta Cervantes en el *Persiles*, parece ser parte de un debate

---

11 Green estudió la influencia de Huarte en Cervantes, en su artículo “El ingenioso hidalgo” (1957).



muy vivo en aquel momento. No obstante esta aparente inclinación de Cervantes por el conocimiento que se obtiene mediante la experiencia y la observación que practicaba la nueva medicina, parece incongruente que dedique tanto espacio en este texto a lo sobrenatural. La mezcla de elementos que obedecen a las leyes naturales y mágicas en esta obra de Cervantes tiene mucho sentido en el contexto del debate que este fragmento ejemplifica: es todavía una época de transición en la cual el pensamiento racional y científico aún estaba por imponerse. De tal manera, en el Renacimiento, la astrología y la demonología eran tan válidas como las ciencias naturales (Forcione, 1970: 40, n. 57).<sup>12</sup>

Lo que se ha visto como defecto reaccionario por parte de Cervantes, Maurice Molho (1995) lo relaciona con el sistema filosófico de Pietro Pompanazzi y sus explicaciones en cuanto a la existencia del milagro y los demonios. En su libro, *De naturalium effectum admirandorum causis sine incantationibus* (de 1556), Pompanazzi trata de la inexistencia de brujos y demonios que, junto con los milagros, no serían sino errores del intelecto. Las brujas y hechiceras del *Persiles* victimizan, como apunta Molho, a los espíritus débiles y crédulos (1995: 675). Así, Mauricio dice al final de la licantrópía que “todo esto se ha de tener por mentira y si algo hay pasa por la imaginación, que no realmente” (Cervantes, 1993: 492). Este hecho conectaría efectivamente a Cervantes con el pensamiento racionalista moderno y validaría la pertinencia de estos pasajes que pudieran parecer más fantasiosos. Los elementos mágicos y brujeriles en el *Persiles* no tienen porqué ser indicio de un giro reaccionario y supersticioso en el mundo cervantino; muy al contrario: dan una respuesta racional a hechos aparentemente milagrosos que se tienen por tales por culpa de la ignorancia de los que los perciben (véase Eisenberg, 1995: nota 54).

Tradicionalmente se le ha criticado a Cervantes el uso de lo maravilloso en su última novela, pues según algunos estudiosos, esto supone un paso atrás en el estilo de novelar que consiguiera en *El Quijote*. En cuanto a la violación flagrante de la regla neoaristotélica de la verosimilitud en la literatura como marca de calidad, varios críticos han defendido la tesis de que su uso no com-

---

12 Eisenberg (1995: cap. 5, nota 69) da cuenta de la afición de Cervantes a la astrología judiciaria y a la presencia de ésta en su obra.

promete la verosimilitud del relato cervantino, debido al empleo de determinados subterfugios. En su estudio ya clásico, Riley especialmente enumera tres: el hecho de que lo narrado por Rutilio se desarrolle en una región remota y desconocida para el público lector, de manera que la verificación o no de lo narrado no estaría a su alcance, necesitándose así de una suspensión del juicio de lo verosímil (1966: 301); el hecho de que los elementos maravillosos que se usan en esta novela fueran admitidos como posibles por la creencia popular; y el que Cervantes se curara en salud poniendo la narración de esos acontecimientos no en boca del narrador omnisciente que pudiera confundirse con la voz autorial, sino en la de un personaje de credibilidad cuestionable (p. 305). Para Riley, el empeño cervantino de “racionalizarlo todo” (p. 298) no le permitiría admitir de manera ostensible la existencia de lo maravilloso como haría un Torquemada. Cervantes tiene que cuestionarlo de alguna manera.

En cuanto a la creencia o no en los elementos maravillosos que aparecen en *Persiles*, Cruz Casado (2003) atestigua la popularidad del debate sobre la existencia de brujas y cómo se habrían de interpretar los testimonios de sus actos. Cruz Casado habla de una “credulidad generalizada” y pone como ejemplo los escritos de Pedro Ciruelo (ca. 1470-1548), para quien la existencia de estos actos está motivada de forma directa por el diablo (2003: 126), cuya negación es teológicamente inadmisibles dentro del marco católico. De este mismo modo, autorizado por la teología, se referiría al tema Matías de los Reyes (p. 127). Gran difusión alcanzarían también las posturas del demonólogo Francisco de Torreblanca (†1645) (Cruz Casado, 2003: 128) y el *Malleus Malleficarum* (de 1486) de James Sprenger y Heinrich Kramer (Cruz Casado, 2003: 127). La existencia de la brujería se admite de manera científica incluso como pervisión de la medicina, según aparece en la obra de Alfonso de Miranda (Cruz Casado, 2003: 127). Cruz Casado señala también que, frente a estas obras que justifican la existencia del poder brujeril, se alzaban otras voces incrédulas, como las del inquisidor Antonio de Salazar y el humanista Pedro de Valencia. Para Cruz Casado, Cervantes adopta, en *Persiles*, una postura prudente y no completamente escéptica (2003: 129).

De las señaladas por Riley, la cuestión que más ha interesado a los críticos es quizá la de la utilización, por Cervantes, de un narrador cuya credibilidad

es cuestionable a la hora de introducir referencias a lo maravilloso. De este modo, los críticos han intentado encontrar los indicios, en la construcción del personaje, que harían referencia a su cualidad mendaz. Reynaldo Riva trae al caso la etimología del nombre de Rutilio, que identificaría al personaje como pelirrojo, o sea, no de fiar y mentiroso, según la tradición recogida por autores como Sebastián de Orozco (Riva, 2003: 347-48) y el propio Pero Mexía (Riva, 2003: 347). Además del color rojo de su pelo, otra prueba de la poca fiabilidad de Rutilio es la conexión diabólica del oficio que toma después de su aventura sienesa: orfebre, cercano al herrero Vulcano, dios del inframundo en la mitología clásica, que es, para Forcione (1972: 113-114), otro indicio de su capacidad para la mentira. Pero, sobre todo, es la vida desordenada, gobernada por la lujuria, la que le lleva a corromper a su protegida, el indicio principal de su poca fiabilidad para De Armas (1981: 300).

Barry W. Ife concluye que una de las pistas que da Cervantes para sospechar de Rutilio es precisamente el que se le dé explícitamente permiso para mentir. Cuando el personaje duda en voz alta sobre si contar o no su historia por lo increíble de ella, Periandro le replica que el público que le escucha, es decir, los demás personajes de la novela, han experimentado aventuras tan extremas que ya están dispuestos a creerlo todo, o casi todo. Así pues, en un contexto de realidades increíbles se puede colar la maravillosa mentira de Rutilio (2004: 482).

Siguiendo a Forcione (1972: 62), De Armas considera que es precisamente este diálogo dominado por Mauricio, y que pone en duda la historia de Rutilio, lo que permite a Cervantes incluir el elemento maravilloso y aún así preservar la verosimilitud de la narración (1981: 301, 305). Tanto Rutilio como Mauricio cuestionan la veracidad del episodio de la transformación de la bruja en lobo; ambos consideran que tal acontecimiento es fruto de la ilusión de Rutilio (p. 303-304), y con esto Cervantes pone en primer plano la incertidumbre sobre el tema, siempre motivo de debate en las fuentes que maneja (p. 302).

El parlamento de Mauricio y su discusión con los otros personajes sobre la cuestión de la licantropía escenifica el debate abierto entre las diversas formas de ver el mundo que en ese momento compiten por convertirse en la manera de explicar lo inexplicable. Para De Armas, esto tiene más que una artificiosa

intención literaria de circunvalar las normas poéticas para insertar lo maravilloso. El distanciamiento del autor con respecto a la opinión de su personaje no implica la denuncia de la mentira de su postura, sino que le permite considerar una visión alternativa del mundo que no tiene porqué coincidir con la del autor (p. 312):

[...] *lo maravilloso* stems from a character's imaginative faith, which cannot be presented directly since there is a tension between the narrator's experience and the personage's visions (p. 315).

Con este distanciamiento, Cervantes puede poner en primer plano el debate en sí, antes que la veracidad o falsedad de los asuntos que discute.

La fortuna del género misceláneo, que sirvió de inspiración a Cervantes, decae según corre el siglo xvii español. Causa de ello es, en gran medida, su inclusión en los índices inquisitoriales de libros prohibidos. Mientras tanto, en otros países europeos seguían floreciendo en forma autóctona original o en traducciones de las obras españolas, que continuaban gozando de gran popularidad fuera de las fronteras hispanas. Tal es el éxito de estas obras allende los Pirineos, que la de Mexía se cita como prólogo decisivo al desarrollo del ensayismo moderno a través de la influencia ejercida, por ejemplo, sobre Montesquieu (Mexía, 1989: 62-63). La fortuna de la obra de Juan Huarte de San Juan siguió la misma suerte en cuanto a las prohibiciones inquisitoriales.

El episodio del *Persiles* parece preferir el tipo de conocimiento que brinda una obra como la *Silva* de Pero Mexía. En esta obra se buscaba dar una explicación racional a los acontecimientos que la superstición de un Torquemada y su *Jardín* no cuestionaban, sino que aceptaban a pies juntillas. No obstante, la obra de Cervantes se permite parodiar que el primero se construyese sobre un conocimiento excesivamente libresco y basado en el criterio de autoridad, en un momento en que obras como el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan privilegiaban el conocimiento derivado de la observación y la experiencia. De hecho, hay en Mexía un espíritu crítico que cuestiona lo que su sentido común no le permite admitir, aunque la información provenga de una fuente autorizada. Pero es Huarte el que expresa las ideas de la filosofía científica natural que cree más en lo sobrenatural como efectos de alteraciones mentales, según

el conocimiento que se deriva de la observación y la experiencia.<sup>13</sup> Sirvan las palabras del propio autor del *Examen*:

Porque es vergüenza muy grande que me haya dado Naturaleza ojos para ver y entendimiento para entender, y pregunte a Aristóteles y a los demás filósofos qué figuras y colores tienen las cosas, y qué ser y naturaleza. Abrid vos los ojos, dice Platón, y aprovechaos de vuestro ingenio y habilidad; y no seáis cobardes: que el Autor que hizo a Aristóteles, ese mismo os crió a vos, y quien hizo un tan grande ingenio podrá fabricar otro mayor, quedándole la mano sana y sin lesión (1989: 337).

Como adujo Díez Fernández en defensa de Torquemada, a pesar del juicio negativo que de su obra hiciera el canónigo en la famosa purga de la biblioteca de don Quijote, no es la opinión de este personaje lo que necesariamente refleja la de Cervantes mismo. Recuerda que el pensamiento de Cervantes nunca viene representado por un único personaje, sino que está repartido y difuminado entre otros personajes y opiniones (2005: 49). Al igual que este episodio quijotesco, el diálogo de capítulo XVIII de *Persiles* es otro escrutinio que no enjuicia libros, sino formas de pensar y percibir el mundo. El pasaje del discurso de Mauricio en el *Persiles* es el eco de este debate vivo, y a veces verbalmente violento, entre las varias corrientes que pretenden explicar la realidad en la época de Cervantes.

Al presentar este debate, Cervantes problematiza incluso el valor de la experiencia como modo definitivo de aprehender la realidad. El uso del ejemplo de la percepción de fenómenos sobrenaturales se constituye así en un buen estudio de las limitaciones de esta aproximación. Si bien el método experimental y de observación parecen los más razonables, el *Persiles* demuestra que no es necesariamente fiable en todo momento. No sólo puede estar esta percepción condicionada por alteraciones mentales, sino también por la for-

---

13 Avalle Arce no ve a Cervantes como un defensor a ultranza del valor de la experiencia como único modo de afrontar la realidad (1975: 25-28), sobre todo si esta experiencia se relaciona con la sensorial. Según el crítico, Cervantes desconfía de esto, como lo hicieran sus contemporáneos escépticos (p. 28). Aún así, se aprecia una inclinación positiva hacia la explicación de los fenómenos sobrenaturales como alteraciones mentales de quienes los perciben, alineándose con defensores de la observación y la experimentación, como Juan Huarte de San Juan.

mación y contexto cultural de quien percibe el fenómeno. Rutilio responde al razonamiento de Mauricio diciendo: “—No sé [...] lo que sé es que maté a la loba y hallé muerta a mis pies la hechicera” (Cervantes, 1993: 491-92). Si no consideramos que Rutilio está simplemente mintiendo, la defensa de la veracidad de su historia apelando a que tal fue su propia experiencia, no ayuda a la autorización de su poco creíble relato.

## BIBLIOGRAFÍA

- Avalle Arce, Juan Bautista (1975). *Nuevos deslindes cervantinos*. Barcelona: Ariel.
- Baena, Julio (1996). *El círculo y la flecha: principio y fin, triunfo y fracaso del Persiles*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Carpentier, Alejo (1969). *El reino de este mundo*. Santiago, Chile: Universitaria.
- Camayd-Frexas, Eric (1998). *Realismo mágico y primitivismo*. Lanham, MD: UP of America.
- Cervantes, Miguel de (1983). *El ingenioso caballero don Quijote de la Mancha*. John Jay Allen (Ed.). Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Segunda parte del ingenioso caballero don Quijote de la Mancha*. John Jay Allen (Ed.). Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Carlos Romero Muñoz (Ed.). Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas (Eds.). Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. En Manuel Arroyo y Domingo Ynduráin, (Eds.), *Obras completas de Miguel de Cervantes*. Vol. IV. Madrid: Turner.
- \_\_\_\_\_. (1969) *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Juan Bautista Avalle Arce (Ed.). Madrid: Castalia.
- Cruz Casado, Antonio (2003). Auristela hechizada: un caso de *maleficia* en el *Persiles*. En Diego Martínez Torrón (Ed.), *Sobre Cervantes* (pp. 125-35). Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- De Armas, Frederick (1981). Metamorphosis as Revolt: Cervantes' *Persiles y Sigismunda* and Carpentier's *El reino de este mundo*. *Hispanic Review*, 49 (3), pp. 297-316.
- Díez Fernández, Ignacio (2005). Desde el frío con amor: Antonio de Torquemada y Miguel de Cervantes. En *La maravilla escrita: Antonio de Torquemada y el Siglo de Oro* (pp. 35-53). León: Universidad de León.
- Egido, Aurora (1994). *Cervantes y las puertas del sueño*. Barcelona: PPU.
- Eisenberg, Daniel (1995). *La interpretación cervantina del Quijote*. Madrid: Compañía Literaria. Recuperado en 2006 de <http://users.ipfw.edu/jehle/deisenbe/interpret/ICQindic.htm>

- Forcione, Alban (1970). *Cervantes, Aristotle and the Persiles*. Princeton: Princeton UP.
- \_\_\_\_\_. (1972) *Cervantes' Christian Romance*. Princeton: Princeton UP.
- Garrido Palazón, Manuel (1999). El *Examen de ingenios para las ciencias* de Huarte de San Juan y el enciclopedismo retórico y dialéctico de su tiempo. *Revista de Literatura*, 56 (122), 349-373.
- Green, O. H. (1957). El ingenioso hidalgo. *Hispanic Review*, 25, 175-193.
- Huarte de San Juan, J. (1989). *Examen de ingenios*. Guillermo Serés (Ed). Madrid: Cátedra.
- Ife, B. W. (2004). Air Travel in Cervantes. *Bulletin of Spanish Studies*, 81 (4-5), 475-486.
- Mexía, Pedro (1989). *Silva de varia lección*. Antonio Castro (Ed.). Madrid: Cátedra.
- Molho, Maurice (1995). Filosofía natural o filosofía racional: sobre el concepto de astrología en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. En *Actas del II congreso internacional de la Asociación Internacional de Cervantistas* (pp. 673-79). Napoli: SEIG.
- Montero Reguera, José (1996). Humanismo, erudición y parodia en Cervantes: del *Quijote* al *Persiles*. *Edad de Oro*, xv, 87-109.
- Orozco Díez, Emilio (1992). *Cervantes y la novela del Barroco*. Ed., intro. y notas de J. Lara Garrido. Granada: Universidad de Granada.
- Rallo Gruss, Asunción (1984). Las misceláneas: conformación y desarrollo de un género renacentista. *Edad de oro*, iii, 159-180.
- Riley, E. C. (1966). *Teoría de la novela en Cervantes*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Introducción al "Quijote"*. Barcelona: Crítica.
- Riva, Reynaldo C. (2003). Apuntes para una solución: la narración de Rutilio. *Cervantes*, 23 (2), 343-355.
- Serés, Guillermo (1990). Huarte de San Juan: de la "naturaleza" a la "política". *Criticón*, 49, 77-90.
- Torquemada, Antonio (1982). *Jardín de flores curiosas*. Giovanni Allegra (Ed.). Madrid: Castalia.

## \*\* EL AUTOR

Lucas Marchante Aragón es profesor asistente del College of William and Mary. Williamsburg, Virginia, Estados Unidos. Correo electrónico: lamarc@wm.edu

