

CAÑIZARES Y LOS MÉDICOS: DE NUEVO SOBRE EL BÁLSAMO DE LAS BRUJAS CERVANTINO

FOLKE GERNERT
Universität Trier

Provoca a sueño aquel unto,
que es un opio de un beleño
que el demonio les ofrece,
de calidad, que parece
que es verdad lo que fue sueño [...]
y así piensan que volando
están cuando duermen más,
y aunque no vuelan jamás,
presumen en despertando
que cada una en persona
el becerro ha visitado [...]
siendo así que, vive Dios,
que se han visto por momentos
durmiendo en sus aposentos
untadas a más de dos.

(Rojas Zorrilla, *Lo que quería ver el marqués de Villena*,
1658-1663, 1667-1672 y 1675-1679).

Desde la Baja Edad Media se ha generalizado la idea de que las brujas pactaban con el diablo en el aquelarre, donde practicaban depravados ritos sexuales con el Maligno. La imagen de la bruja volando por los aires en su escoba está incluso presente en algu-

nos manuscritos medievales.¹ Uno de los documentos centrales de la Alta Edad Media que refuta la creencia en semejante poder de las brujas tiene su origen en Alemania: Hacia 906, el abad Regino de Prüm redactó el *Canon Episcopi* por encargo del arzobispo de Tréveris como guía disciplinaria para los obispos. Este documento eclesiástico, que posteriormente se incluyó en el *Corpus Iuris Canonici*, ya fomentaba la erradicación de esa creencia errónea en el vuelo de las brujas y el aquelarre.²

Desde principios del siglo XIII, la orden dominicana apoyó al Papa en la persecución de los herejes y también desempeñó una función central en la fase inicial de la persecución europea de las brujas.³ Uno de los primeros documentos fundamentales es el manual de predicación *Formicarius* del dominico Johannes Nider (ca. 1380-1438), escrito hacia 1437, que relata, entre otras cosas, la histórica caza de brujas en Suiza. En él manifiesta explícitamente, al igual que Regino, sus dudas acerca del vuelo real de las brujas.⁴ Pero la perspectiva no fue aceptada por todos; baste recordar la diferente visión de otro importante teórico de la brujería del siglo XV, el dominico e inquisidor francés Nicolas Jacquier (†1472), autor del *Flagellum haereticorum fascinariorum*, escrito en 1458 e impreso por primera vez en 1581. El francés, a diferencia de Nider, consideraba herejes a quienes cuestionaban la realidad del vuelo de las brujas. Años después apareció el *Malleus maleficarum*, obra del dominico Heinrich Kramer publicada en 1486, un tratado escolástico muy leído en toda Europa hasta el siglo XVII, aunque no estuvo exento de polémica.⁵ Respecto a la materia que nos ocupa, en el capítulo II de la segunda parte se constata que las brujas «pueden transportarse de lugar en lugar, por el aire, tanto con el cuerpo como imaginariamente» (Kramer, *Malleus*, 221). A continuación se recoge el caso de una joven bruja cuya tía fue quemada en Estrasburgo:

Esta mujer fue quien nos permitió formular la pregunta de la primera parte: ¿es cierto que las brujas pueden trasladarse verdaderamente de un sitio a otro? Y esto viene a cuenta de las palabras del Canon (*Episcopo*, 6, 5), que parece referirse a un traslado simbólico, mientras que en ocasiones se produce un transporte real y corpóreo. Cuando se le preguntó si viajaban solo en imaginación y fantasía, por ilusión de los demonios, respondió que lo hacían de las dos maneras (Kramer, *Malleus*, 223).

¹ Véase, por ejemplo, la ilustración en el códice de *Le champion des Dames* (ca. 1451) de Martin le Franc conservado en la Bibliothèque Nationale de France, ms Fr. 12476, f. 105v (*apud* Venjakob, 2017: 33).

² *Das Sendhandbuch des Regino von Prüm*, cap. CCCCLXXI «De mulieribus, quae cum daemonibus se dicunt nocturnis horis equitare». Véase el texto en la edición de Hartmann (2004: 420-423) y al respecto Steinruck (1995), Tschacher (1999), Dillinger (2007: 56-58) y Petzoldt (2011: 63).

³ Para el papel de los dominicos en la caza de brujas, véanse Machielsen (2020: 4-5) y Duni (2020: 68).

⁴ Véanse Nighman (2014) y Rampton (2018: 281-286).

⁵ Véase Broedel (2003). Sobre la función de Sprenger en la redacción del *Malleus maleficarum*, Herzig (2020: 55) señala que «Based on modern historical research, though, most scholars now agree that the Alsatian friar Institoris [= Kramer] was the book's main author, and that he was the driving force behind the work's composition and publication».

Los teóricos de la brujería y sus detractores eran de profesión a menudo teólogos y juristas, pero también se cuentan algunos médicos. Estos últimos coinciden en su interés científico en la composición del ungüento de las brujas. Fue el galeno alemán Johannes Hartlieb (ca. 1400-1468) el primero en recoger una receta de esta droga alucinógena, en la que los ingredientes corresponden a los días de la semana.⁶ Como observa Rättsch (1989: 259-260), botánicamente las plantas utilizadas no pueden ser claramente determinadas⁷ y no son equivalentes a las sustancias psicoactivas de las fórmulas posteriores. A diferencia de los médicos de la centuria siguiente, Hartlieb se guía menos por la curiosidad investigadora que por el deseo de condenar la práctica, presentada como terminantemente prohibida. Las explicaciones científicas de los efectos de esta pomada surgirán a mediados del siglo XVI y son obra de médicos (y filósofos naturales) que conocen perfectamente las propiedades psicotrópicas de los ingredientes.

Johann Wier o Weyer (ca. 1516-1588) fue uno de los primeros pensadores europeos en cuestionar la persecución de las brujas. Como muchos intelectuales críticos de su época, Weyer estudió medicina (en París, Orleans y Marburgo con Johann Dryander) y estuvo en estrecho contacto con otros médicos perseguidos por sus ideas religiosas y a menudo innovadoras, como Agrippa von Nettesheim y Miguel Servet. Weyer comenzó su ejercicio profesional hacia 1540 en las cercanías de su Grave natal. En 1545 trasladó su actividad a la ciudad de Arnhem, al servicio del emperador Carlos V, para, años más tarde, convertirse en el médico personal del duque de Jülich-Kleve-Berg.⁸ En 1563, Weyer publicó su controvertida obra contra la caza de brujas bajo el título *De praestigiis daemonum*, en la que criticaba especialmente las tesis del *Malleus maleficarum*.⁹ En su opinión, las supuestas brujas no necesitaban un castigo, sino un tratamiento médico.¹⁰ Como resume Valente, Weyer sostiene, además, que «the demon intervened in the women's imaginative capacity deceiving her into believing that she had powers which in reality she did not possess» (2020: 111).

En 1567 se publicó la traducción francesa de Jacques Grévin (1538-1570), uno de los médicos escritores más interesantes del Renacimiento francés.¹¹ El helenista, traductor de Nicandro, botánico y anatomista fue asimismo poeta, escritor satírico y uno de los primeros autores dramáticos en Francia. Su cercanía con la heterodoxia religiosa fue la

⁶ Véase el capítulo 32 de su *Das puch aller verpoten kunst*, 81.

⁷ Véase la tabla en Rättsch (1989: 261), en la que recoge las posibles correspondencias, p. ej. el *solsequium* de Hartlieb podría ser identificado como diente de león (*Taraxum officinale*), caléndula (*Calendula officinalis*), escarola (*Cichorium intybus*) o hierba de san Juan (*Hypericum perforatum*).

⁸ Según Veltzke (2018: 259), el círculo de humanistas reformados alrededor de Guillermo V explica que Weyer adoptara una actitud escéptica hacia la creencia tanto en la magia como en la brujería. Sobre sus creencias religiosas, véase Waardt (2018).

⁹ Según Petry, el libro «provided the first systematic medical response to the claims of witch hunters that female witches were working with the devil to cause harm to society» (2012: 456).

¹⁰ Las tesis de Weyer fueron criticadas por demonólogos como Jean Bodin y Martín del Río y el *De praestigiis daemonum* fue incluido en el índice de libros prohibidos.

¹¹ Como ha estudiado Petry (2012: 455-456), Louis Milet, el médico personal del duque de Anjou, informó a Grévin sobre el interés que tenía el futuro Enrique III en la brujería, impulsando así la traducción de Weyer.

causa de su distanciamiento de los grandes autores de la Pléiade.¹² Su traducción de la obra de Weyer sobre las brujas es muy fiel y obedece al deseo de hacer accesible a un público más amplio el pensamiento moderno de su colega de profesión en lengua vernácula. El capítulo 34 del segundo libro trata *De naturalibus pharmacis somniferis, quibus interdum illuduntur Lamiae, de earum item unguentis et quibusdam plantis soporiferis, mentemque impense turbantibus (De praestigiis, ed. 1564: 282).*¹³ Tras insistir en el hecho que todo lo que pretenden haber vivido tiene lugar durante un ‘sueño profundo y letárgico’, se citan extensamente las autoridades en la materia, que son Giambattista della Porta y Girolamo Cardano.

El naturalista napolitano habla, en el capítulo 26 del segundo libro de su *Magia naturalis*, sobre el bálsamo de brujas.¹⁴ Weyer, y con él Grévin, reproduce literalmente el texto de la versión latina con la descripción escalofriante de como las brujas hacen hervir un niño en una olla de cobre y toman la grasa que espuma, espesando el caldo a la manera de un *consommé*.¹⁵ A continuación, se enumeran los demás ingredientes según distintas fórmulas; indicativamente, en la traducción italiana no se revelan los detalles de la preparación, para no atraer imitadores.¹⁶ Con vistas a la narración cervantina es particularmente interesante la descripción del uso de la pomada:

Partes omnes perungunt, eas antea perfricando, vt rubescant, et reuocetur calor, rarumque fiat, quod erat frigore concretum: Vt relaxetur caro, aperiantur pori, adipem adiungunt, vel oleum ipsius vicem subiens, ut succorum vis intro descendat, et fiat potior, vegetiorque: id esse in causam non dubium reor. Sic non illuni nocte per aera deferri videntur, conuiuia, sonos, tripudia et formosorum iuuenum concubitus, quos maxime' exoptant: tanta est imaginationis vis, impressionum habitus, ut fere cerebri pars ea, quae memoratiua dicitur, huiusmodi sit plena: cumque valde sint ipsae ad cre-

¹² El estudio más completo sobre la biografía de Grévin sigue siendo el de Pinvert (1899), que habla asimismo de la traducción de Weyer (123-128); véase también Gorrís Camos (2020) para Grévin como traductor.

¹³ Muy posiblemente el humanista francés manejaba para su traducción la tercera edición de la obra de Weyer de 1566, dado que en la *editio princeps* faltan todavía algunas de las rúbricas y en las ediciones de 1565 y 1568 no coincide la enumeración de los capítulos; el capítulo que nos interesa es respectivamente el II, 31 (1564: 231) o el III, 16 (1568: 273).

¹⁴ *Magia naturalis* (1558: 101 y 1560: 84-85). La *Magia naturalis*, una obra que —a pesar de estar prohibida por el índice de Quiroga de 1583— se encontraba en bibliotecas particulares en España a comienzos del siglo XVII como se documenta en Dadson (1998: 461-462). Véanse para la divulgación europea de la obra Balbiani (2001) y Bianchi (2018).

¹⁵ Weyer (1564: 283) retoma literalmente el texto latino de Della Porta, *Magia naturalis* (ed. 1558: 102): «Puerum pinguedinem ahaeno vase decoquendo ex aqua capiunt, inspissando quod ex elixatione vltimum nouissimumque subsidet inde condunt, continuoque inseruiunt vsui».

¹⁶ «Di qui nasce l'origine di quelli onguenti, li quali fanno le streghe, nelle quali benchè vi mettino molte superstitioni, non dimeno fanno quelli effetti di fargli parere essere portate per aria e sentire suoni, canti, giovani bellissimi, per virtù di cose naturali, ma per non fomentare la curiosità degli huomini e degli empii che adoperarebbero queste cose in mala parte, tacieremo quelle compositioni che simili malvagie femelle, instigate dal demonio e da sfrenate voglie adoperano» (*Dei miracoli*, 1560: f. 100r). La traducción francesa reproduce en cambio la receta completa (*La magie naturelle*, 1568: 382).

dendum naturae pronitate faciles, sic impressiones capessunt, ut spiritus immutentur (Della Porta, *Magia naturalis*, ed. 1558: 102).

Como explica Della Porta, las fantasías del aquelarre se deben al poder de la imaginación, que se ve reforzado por una dieta inadecuada, combinación que también le produjo alucinaciones a don Quijote. Para disipar cualquier duda, el empírico de Nápoles quiso observar qué efectos tenía la droga en el organismo humano,¹⁷ que expone con una anécdota sobre una vieja que tras untarse encerrada en una habitación se quedó tan dormida que no hubo forma de despertarla hasta que los efectos de la droga disminuyeron.¹⁸

Tras resumir las ideas dellaportianas sobre el bálsamo de las brujas, Weyer recoge la fórmula de esta pomada del libro 18 de *De subtilitate* del médico milanés Girolamo Cardano, que insiste también en la mala nutrición de las supuestas hechiceras que contribuye a sus alucinaciones (907-908).

Volviendo a la obra de Weyer, es preciso recordar que el galeno alemán no pierde la oportunidad de compartir también su propia receta, afirmando que los herboristas conocen con certeza que una serie de plantas –cizaña (*Lolium temulentum*), belladona, opio, hierba loca (*Hyoscyamus niger*), cicuta y amapola– son capaces de nublar la mente. Para advertir contra el abuso de estas sustancias psicotrópicas intercala tres historias, una sobre una terrateniente avara que casi envenena a los cosechadores para ahorrar la manutención y otra sobre un prisionero de los turcos a quien le cortan los testículos sin que se diese cuenta de ello gracias a un fuerte somnífero. La fuente de la tercera historia, que se dice que tuvo lugar en el año 1549 en Lovaina, es Reiner Solenander (1524-1601), un colega de Weyer, que es descrito como gran empirista;¹⁹ en ella cuenta como su maestro, Jeremias Brachelius, había curado al hijo pequeño del librero Servais Sassen, que había comido las bayas dulces de la belladona en su jardín.

Más allá del interés botánico en las distintas fórmulas del bálsamo de las brujas de Weyer y de los naturalistas que cita como autoridades, es llamativo el interés empírico en los casos clínicos, que se transforma en materia narrativa. Esta ósmosis entre escritura científica y ficcional tiene un gran protagonismo en la traducción de Dioscórides del médico humanista Andrés Laguna. Es bien sabido que Cervantes conocía su *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos* (1555)²⁰ y estudios recientes han destacado

¹⁷ Para la importancia de la observación para los galenos altomodernos, véase Pomata (2010).

¹⁸ Véase Della Porta (1558: 102). Recuerdo en este contexto que Jean Bodin habla de Della Porta en su *Démonomanie des sorciers* como de un especialista en brujería que tiene profundos conocimientos del bálsamo de las brujas y quien aporta en su *Magia naturalis*, un «livre qui mérite le feu», el testimonio de una «sorcière qui se frota de gresses toute nue, puis tomba pasmée sans aucun sentiment et trois heures après retourna en son corps disant nouvelles de plusieurs pays qui furent averez» (Bodin, *Démonomanie*, 239).

¹⁹ Para las relaciones de Weyer con este médico, con quien estuvo en la corte ducal de Jülich-Kleve, véase Veltzke (2018).

²⁰ Véase, entre otros, Puerto Sarmiento (2005). Alcalá Galán (1995: 52) recuerda la «lucidez científica y la explicación racionalista que da el doctor Andrés Laguna» del fenómeno de la brujera en su estudio de *El*

que el episodio del bálsamo de las brujas en *El coloquio de los perros* es deudor de los conocimientos sobre las plantas alucinógenas allí recogidos.²¹ Como concluyen López Muñoz y Pérez Fernández, Cervantes «evita dar datos concretos sobre la composición de los preparados de esta naturaleza», pero «la descripción de los síntomas acontecidos a sus personajes nos permiten aventurar, desde un enfoque psicofarmacológico, cuales podrían haber sido los ingredientes de dichos preparados» (2015: 283). Esta identificación del Dioscórides de Laguna como fuente de Cervantes desde la metodología de la historia de la farmacia debe complementarse con un análisis que enfoque tanto la voluntad de reforma (de la medicina y de la sociedad) del segoviano²² como su talento literario.²³ Hablando «Del solano que engendra locura», reflexiona sobre el modo de actuación del bálsamo de las brujas.²⁴ Para corroborar esta tesis, se cuenta una historia que supuestamente tuvo lugar en 1549 en Nancy «[s]iendo yo médico asalariado de la ciudad de Metz» (*Materia medicinal*, 421).²⁵ Con esta afirmación, el autor se introduce como testigo presencial del acontecimiento y como garante de su veracidad. Narra el caso de dos «vejezuelos desventurados», acusados de haber embrujado al duque Francisco de Lorena. Al registrar la casa de los malhechores se encuentra nada menos que el bálsamo de las brujas:

Entre otras cosas hallaron en la ermita de aquellos brujos fue una olla medio llena de un cierto unguento verde como el de populeón con el cual se untaban, cuyo olor era tan grave y pesado que mostraba ser compuesto de yerbas en último grado frías y soporíferas, cuales son la cicuta, el solano, el beleño y la mandrágora, del cual unguento, por medio del alguacil que me era amigo, procuré de haber un buen bote con que días después en la ciudad de Mets hice untar de pies a cabeza la mujer del verdugo que de celos de su marido había totalmente perdido el sueño y vuéltose cuasi medio frenética (*Materia medicinal*, 422).

A diferencia del «estudio de campo» relatado por Della Porta, aquí es el investigador quien no solo observa, sino que él mismo pone en marcha un experimento. Como el perro cervantino, el médico no pierde de vista la durmiente y, pasado un tiempo, intenta despertarla. Solo al cabo de 36 horas lo consigue «con fuertes ligaduras y fricciones de las extremidades, con perfusiones de aceite costino y d'euforbio, con sahumeríos y

coloquio de los perros.

²¹ Véanse López Muñoz y Pérez Fernández (2015); muy interesante es también López Muñoz (2017) sobre el bálsamo de las brujas en la literatura áurea, con referencia a los muchos trabajos del autor sobre este tema que, por motivos de espacio, no se pueden citar aquí en su totalidad.

²² Friedenwald (1939) lo llama «pioneer in his views on witchcraft».

²³ Lo ha visto muy claramente Bataillon (1956: 201).

²⁴ «Aquesta pues debe ser (según pienso) la virtud de aquellos unguentos con que se suelen untar las brujas: la grandísima frialdad de los cuales de tal suerte las adormece que por el diurno y profundísimo sueño las imprime en el celebro tenazmente mil burlas y vanidades de suerte que después de despiertas confiesan lo que jamás hicieron» (*Materia medicinal*, 421).

²⁵ Transcrito también por Bataillon (1956: 204-205).

humo a narices y finalmente con ventosas» (*Materia medicinal*, 422). El sueño profundo y las experiencias eróticas relatadas por la paciente dan pie a una reflexión sobre cómo el uso de estos agentes psicotrópicos explica el mito del aquellarre:

De donde podemos conjeturar que todo cuanto dicen y hacen las desventuradas brujas es sueño, causado de bebrajes y unciones muy frías, las cuales de tal suerte las corrompen la memoria y la fantasía que se imaginan las cuitadillas y aun firmísimamente creen haber hecho despiertas todo cuanto soñaron durmiendo (*Materia medicinal*, 422).

La función de la narración intercalada va mucho más allá de ilustrar el posible uso medicinal del solano, puesto que da pie a la reflexión sobre cuestiones de gran calado social en el marco de la farmacopea. Consolación Baranda destaca que «estas historias ficticias tienen una doble función didáctica, la de amenizar la lectura y la de proporcionar una enseñanza de validez general: destacar la importancia de la capacidad de observación, la necesidad de confiar en el propio criterio, por encima de las opiniones comunes» (1993: 21).²⁶ Como veremos más adelante, es precisamente esta «capacidad de observación» lo que interesa a Cervantes y que, en *El coloquio de los perros*, es el medio para cuestionar la creencia tradicional en las brujas voladoras. Berganza debe llegar a la misma conclusión que Laguna: «la mayor parte de cuanto dicen [las brujas] es devaneo, pues ni con el espíritu ni con el cuerpo jamás se apartan del lugar adonde caen agravadas del sueño» (*Materia medicinal*, 422). El médico segoviano, sin embargo, no se conforma con una argumentación puramente médica y empírica, sino que apuntala su opinión con una referencia al tratamiento teológico del tema:

[...] y esta es la opinión de la mayor parte de los teólogos aprobada también con decretos de algunos santos concilios, conviene a saber que el demonio no puede obrar sino por medio de naturales causas aplicando *activa pasivis* y que así por su demasiado saber y agudeza conociendo la virtud de los semejantes ungüentos se los enseña a las vanas brujas para hacerlas soñar y creer infinitas burlas y vanidades (*Materia medicinal*, 422).

En *El coloquio de los perros*, Cervantes da una voz propia a estas ‘vanas brujas’: La misma Cañizares se presenta a Berganza como especialista en la fabricación de ungüentos²⁷ y es también por medio de este personaje marginado como don Miguel resume las teorías sobre el vuelo de las brujas:

²⁶ Es preciso recordar que el Dr. Laguna hace a veces pasar por experiencias autobiográficas las anécdotas intercaladas en su traducción de Dioscórides (Bataillon, 1956), a pesar de que en ocasiones se pueden identificar modelos históricos o literarios (por ejemplo, el episodio del novio y el laxante, que retoma lo que Robert de La Marck cuenta sobre la noche de bodas de César Borgia). Para el concepto de ficcionalidad pueden verse también los interesantes enfoques teóricos de Chaperon (2006), Köppe (2014) y Bareis (2019).

²⁷ «[...] pero, con paz sea dicho de entrambas, en esto de conficionar las unturas, con que las brujas nos untamos, a ninguna de las dos diera ventaja, ni la daré a cuantas hoy siguen y guardan nuestras reglas» (*El coloquio de los perros*, 593).

Hay opinión que no vamos a estos convites sino con la fantasía, en la cual nos representa el demonio las imágenes de todas aquellas cosas que después contamos que nos han sucedido. Otros dicen que no, sino que verdaderamente vamos en cuerpo y en ánima; y entrambas opiniones tengo para mí que son verdaderas, puesto que nosotras no sabemos cuándo vamos de una o de otra manera, porque todo lo que nos pasa en la fantasía es tan intensamente que no hay diferenciarlo de cuando vamos real y verdaderamente.²⁸

Tras esta concisa síntesis de las posturas teológicas, la bruja recurre a la evidencia empírica para validar su punto de vista: «Algunas experiencias desto han hecho los señores inquisidores con algunas de nosotras que han tenido presas, y pienso que han hallado ser verdad lo que digo» (*Coloquio de los perros*, 596). Es preciso subrayar la sutileza con la que Cervantes presenta el problema desde la perspectiva de la mujer marginada²⁹ que, a medida que avanza la narración, pierde su autoridad por ser adicta.³⁰

El episodio de Cañizares ha recibido una gran atención por parte de la crítica³¹ y se ha enfatizado el problema de su drogodependencia.³² No obstante, creo que el discurso médico sobre el uso del bálsamo de las brujas que acabo de esbozar contribuye a una mejor comprensión de la intención cervantina.³³ En la última parte de esta novela ejemplar se encuentra de forma comprimida la controversia sobre la caza de las brujas. Berganza encarna en cierto modo la función que desempeñaban naturalistas como

²⁸ *El coloquio de los perros*, 596. Véase para los conceptos de *fantasía* e *imaginación* en Cervantes y en este episodio Pozuelo Yvancos (2004) y Teuber (2005) y para su relación con los discursos doctrinales, Gerber (2013: 71-72) y Gómez Sánchez-Romate (1990: 278). Lara Alberola (2008a: 154) subraya que «la Cañizares no se posiciona realmente», lo que interpreta como indicio de que «el autor opta por un mundo mágico ambiguo en el que realidad y ficción o imaginación se confunden». Para el escepticismo acerca del vuelo de las brujas en España, véase Henningsen (1997) y para las distintas posturas en Europa entre la Edad Media y los primeros tiempos modernos, Dinzelbacher (2019).

²⁹ Dolle (2011: 47) subraya que Cervantes «atribuye en efecto a esa mujer una forma paradigmática de expresar su subjetividad, una subjetividad femenina».

³⁰ Para la toxicomanía de la Cañizares, véase el artículo de Jorge García López en el presente volumen. Según Shuger (2011: 188) «we are from the outset unsure of whether to trust Cañizares». Para Checa (2000: 306), «Cañizares introduce la perplejidad asociada a lo extraordinario, en vez de definirla racionalmente. Si su discurso contrasta con la lucidez propia de los escépticos, ilustra la condición mental que justifica esa manera de pensar».

³¹ Para los comentarios del pasaje por parte de la bibliografía clásica remito a la excelente edición de García López (2013: nn. 380-390 y 410-445) y recuerdo solo algunos de los estudios más recientes sobre Cañizares y la brujería como Lara Alberola (2008a), Dolle (2011), Shuger (2011), Gerber (2013) y sobre todo García López (2015).

³² Véase Vicente García (1989: 4) quien insiste en que «Cervantes nos presenta [...] una vieja aislada socialmente que no tiene más consuelo que el escape que le proporcionan sus unturas, que con su poder alucinógeno, le hacen sentir un mundo de placer». García Contreras (2019: 113) interpreta el personaje de la Cañizares «como el de una necia y como una víctima de su propia credulidad y de los engaños de la Camacha».

³³ En un importante trabajo sobre la brujería en nuestra novela ejemplar, García López (2015: 137) observaba: «Porque, en efecto, está documentado que determinados humanistas, entre ellos el español Doctor Laguna, hicieron experiencias para percatarse de si era cierto que las brujas volaban. Y como era de esperar llegaron a la misma conclusión que Cervantes en *El coloquio de los perros*. El dato en apariencia baladí y casi diríamos que esperable para la mentalidad moderna y positivista, tiene una carga de extraordinario valor».

Della Porta, que quiere saberlo todo sobre la composición del ungüento.³⁴ Los detalles que proporciona la Cañizares atestiguan el conocimiento del discurso (científico) sobre la materia: «Este ungüento con que las brujas nos untamos es compuesto de yerbas en todo extremo frías, y no es, como dice el vulgo, hecho con la sangre de niños que ahogamos».³⁵ Recuérdesse que no solo el «vulgo», sino también científicos como Della Porta, Cardano y Weyer consideran no solo la sangre, sino la grasa de niños un ingrediente fundamental de estos bálsamos.

Invitado por la propia bruja,³⁶ Berganza presencia cómo la Cañizares se aplica el ungüento y se queda profundamente dormida. El perro no solo observa,³⁷ sino que intenta averiguar si está viva³⁸ y procura, en vano, despertarla.³⁹ Es bien sabido que Berganza arrastra la vieja al patio, donde se despierta al cabo de muchas horas, en medio de la gente del asilo que le toma el pulso y le hinca alfileres para comprobar si está viva o muerta. La forma en que se narra el incidente no deja lugar a dudas de que no voló a un aquelarre:

Pero en realidad la vieja Cañizares —y el lector lo ha visto con sus propios ojos— no se ha movido de allí; no ha ido a ninguna parte. Lo sabemos porque la estamos contemplando con los ojos de Berganza. De esta forma, con la sencillez típica de los grandes escritores, Cervantes nos plantea un proceso de verificación muy paralelo, por no decir idéntico, al que había movido a los humanistas médicos que cita. El hecho novelístico reproduce las experiencias de los humanistas del siglo xvi, de las que sin duda Cervantes había oído hablar o conocía, y reproduce también sus conclusiones. En cuanto pieza narrativa, *El coloquio* sirve de igual forma que las experiencias de un Andrés Laguna o de los médicos humanistas del siglo xvi, para poner ante los ojos del lector qué es en realidad lo que hace la vieja Cañizares (García López, 2015: 138).

Como ha señalado con gran acierto García López (2015: 138), «*El coloquio de los perros* convierte la ciencia médica en un hecho moral».⁴⁰ Me interesa subrayar que esta capacidad de llegar a través del ejercicio de la medicina y gracias al ‘ojo clínico’ a diagnosticar los males de los que adolece la sociedad está muy presente en una serie de galenos que también eran novelistas. Piénsese en el *Viaje de Turquía*⁴¹ y en las historias ficticias intercaladas en el *Dioscórides* de Laguna:

³⁴ «Quisiérale yo preguntar qué unturas eran aquellas que decía, y parece que me leyó el deseo [...]» (*Coloquio de los perros*, 598).

³⁵ *Coloquio de los perros*, 598. La Cañizares insiste más adelante en el hecho que «las unturas [...] son tan frías, que nos privan de todos los sentidos en untándonos con ellas» (599).

³⁶ «Ven, hijo, y verásme untar» (*Coloquio de los perros*, 600).

³⁷ «Puéseme de espacio a mirarla» y más adelante «mirando su espantosa y fea catadura» (*Coloquio de los perros*, 601 y 602).

³⁸ «Llegué mi boca a la suya, y vi que no respiraba poco ni mucho» (*Coloquio de los perros*, 601).

³⁹ «Quise morderla, por ver si volvía en sí» (*Coloquio de los perros*, 601).

⁴⁰ «Ese carácter ético de la ciencia se articula convirtiendo el recuento de la vida y milagros de la Cañizares en un experimento médico que Cervantes pone ante los ojos del lector» (García López 2015: 138).

⁴¹ Atribuido al propio Dr. Laguna por Bataillon (1958), como es bien sabido, y a Bernardo de Quirós, galeno de Felipe II, por García Jiménez (2015: 703-710), lo que, en todo caso, subraya su autoría médica.

En los comentarios laterales reside la mayor parte del programa reformista de Laguna en aspectos de medicina y farmacia, religión, política, ética y costumbres. Por lo general este recurso va unido al humor y a la ironía, al entretenimiento y la amenidad más que a la transmisión de conocimientos científicos recónditos o insólitos, y está ligado al didactismo, a la pedagogía o a la divulgación (Vian, 2001: 208).

Recuérdese también que muchos textos picarescos –el *Guzmán de Alfarache*, la *Pícarra Justina* y obras menos emblemáticas como *La desordenada codicia de los bienes ajenos* (1617) de Carlos García o *Alonso, mozo de muchos amos* (1624) de Jerónimo de Alcalá Yáñez– fueron escritos por profesionales de la salud. El diagnóstico de la sociedad contemporánea que estos galenos llevan a cabo en sus obras satíricas incluye el fenómeno de la brujería:⁴² Piénsese en la vieja morisca que es descrita por la protagonista pícarra en la obra de López de Úbeda: «Siempre yo entendí della que era bruja, y no me engañaba, porque ella hacía unos unguentos y unos ensalmos, que no era posible ser otra cosa».⁴³ Es a través de la perspectiva de la aprendiz de bruja desde la que se equipara, por lo que se refiere a la realidad de su existencia, la brujería y la elaboración de unguentos para volar. La propia Justina narra a continuación que renunció a aprender el oficio, «porque siempre fui enemiga de oficios que se hacen medio durmiendo como este de la brujería, en el cual por la mayor parte –como yo vía– las brujas se quedan amodorradas de sueño, y lo que en sueños hacen les persuade el diablo que es de veras».⁴⁴ Es preciso subrayar que la inserción «como yo vía» llama la atención sobre el acto de observar y enfatiza que –al igual que en *El coloquio de los perros*– la focalización es interna. Este dispositivo narrativo sirve para ficcionalizar el principio básico de la indagación empírica haciendo a los lectores partícipes de esta actividad investigadora y de la denegación de la creencia en tales burlas y mentiras.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Alcalá Galán, Mercedes (1995): «Límites entre fantasía y realidad en la ficción cervantina: el pasaje de la Cañizares en *El coloquio de los perros*», *Angélica*, 7, pp. 49-56.

Balbani, Laura (2001): *La magia naturalis di Giovan Battista della Porta*, Bern, Peter Lang.

Baranda, Consolación (1993): «Los lectores del *Dióscorides*: estrategias discursivas del Doc-

⁴² Para el papel de la hechicería en la picaresca, véase Lara Alberola (2008b).

⁴³ *Libro de entretenimiento de la pícarra Justina*, 874. Véase la breve mención del episodio en Lara Alberola (2008b: 474).

⁴⁴ *Libro de entretenimiento de la pícarra Justina*, 876. En su anotación, Mañero Lozano recuerda al respecto la Cañizares cervantina (874, nota 14, y 876, nota 19).

- tor Laguna», *Criticón*, 58, pp. 17-24.
- Bareis, J. Alexander (2019): «Faktual und fiktional erzählte Welten», en Christoph Bartsch y Frauke Bode (eds.), *Welt(en) erzählen: Paradigmen und Perspektiven*, Berlín, De Gruyter, pp. 89-89.
- Bataillon, Marcel (1956): «Contes à la première personne (Extraits des livres sérieux du Docteur Laguna)», *Bulletin hispanique*, 58, pp. 201-206.
- (1958): *Le docteur Laguna, auteur du «Voyage en Turquie»*, París, Éds. Espagnoles.
- Bianchi, Lorenzo (2018): «La magia naturale a Napoli tra Della Porta e Campanella», en Lorenzo Bianchi y Antonella Sannino (eds.), *La magia naturale tra Medioevo e prima età moderna*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, pp. 203-228.
- Bodin, Jean (2016): *De la démonomanie des sorciers*, ed. Virginia Krause, Christian Martin y Eric MacPhail, Genève, Droz.
- Broedel, Hans Peter (2003): *The «Malleus Maleficarum» and the construction of witchcraft*, Manchester, Manchester UP.
- Cardano, Girolamo (2013): *The De subtilitate*, ed. John M. Forrester, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2 vols.
- Cervantes, Miguel de (2013): *Novelas ejemplares*, ed. Jorge García López, Madrid, Real Academia Española.
- Chaperon, Danielle (2006): «Die Beobachtung in der Wissenschaftsfiktion», en Sabine Haupt y Ulrich Stadler (eds.), *Das Unsichtbare sehen. Bildzauber, optische Medien und Literatur*, Wien, Springer Viena, pp. 255-265.
- Checa, Jorge (2000): «Cervantes y la cuestión de los orígenes: escepticismo y lenguaje en *El coloquio de los perros*», *Hispanic Review*, 68, pp. 295-317.
- Dadson, Trevor J. (1998): *Libros, lectores y lecturas*, Madrid, Arco/Libros.
- Della Porta, Giambattista (1558): *Magiae Naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IIII*, Napoli, Matia Cancer.
- (1560): *Dei miracoli*, Venezia, Avanzi.
- (1568): *La magie naturelle*, Rouen, Lucas.
- Dillinger, Johannes (2007): *Hexen und Magie*, Frankfurt, Campus.
- Dinzelbacher, Peter (2019): *Vision und Magie*, Pa-
derborn, Schöningh.
- Dolle, Verena (2011): «La bruja Cañizares y la teatralización de la subjetividad (femenina)», en Carmen Rivero (ed.), *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, pp. 43-56.
- Duni, Matteo (2020): «Lawyers versus inquisitors: Ponzinibio's *De lamiis* and Spina's *De strigibus*», en Johannes M. Machielsen (ed.), *The science of demons: Early modern authors facing witchcraft and the devil*, Londres, Routledge, pp. 68-82.
- Friedenwald, Harry (1939): «Andres Laguna, a Pioneer in his views on Witchcraft», *Bulletin of the History of Medicine*, 7, pp. 1037-1046.
- García Contreras, Antonio (2019): «Cipión, Berganza y la desmitificación spinozista de la superstición en *El coloquio de los perros*», *Anuario de Estudios Cervantinos*, 15, pp. 107-118.
- García Jiménez, Antonio (2015): «Bernardo de Quirós, médico de Felipe II, autor del *Viaje de Turquía*», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 31, pp. 703-710.
- García López, Jorge (2015): «Brujería y literatura en *El coloquio de los perros*», en Folke Gernert (ed.), *Los malos saberes*, Toulouse, Presses universitaires du Midi (Méridiennes), pp. 129-139.
- Gerber, Clea (2013): *Deleites imaginados: ficción y sugestión demoníaca en *El coloquio de los perros* de Miguel de Cervantes*», *Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos*, 23, pp. 67-84.
- Gómez Sánchez-Romate, María José (1990): «Hechicería en *El coloquio de los perros*», en *Actas del I Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Barcelona, Anthropos, pp. 271-280.
- Gorris Camos, Rosanna (2020): «Le cygne malade et l'hellébore: Jacques Grévin, poète, traducteur et homme de science engagé», en Philippe Desan y Véronique Ferrer (eds.), *Penser et agir à la Renaissance*, Genève, Droz, pp. 195-227.
- Grévin, Jacques (1567): *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables*, París, Jaques du Puys.
- Hartlieb, Johannes (1989): *Das Buch der verbotenen Künste*, eds. Falk Eisermann y Eckhard Graf, München, Diederichs.
- Hartmann, Wilfried (ed.) (2004): *Das Sendhand-*

- buch des Regino von Prüm*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Henningsen, Gustav (1997): «Der Hexenflug und die spanischen Inquisitoren», en Dieter Bauer y Wolfgang Behringer (eds.), *Fliegen und Schweben*, Múnich dtv, pp. 168-188.
- Herzig, Tamar (2020): «The bestselling demonologist. Heinrich Institoris's *Malleus maleficarum*», en Johannes M. Machielsen (ed.), *The science of demons: early modern authors facing witchcraft and the devil*, Londres, Routledge, pp. 53-67.
- Köppe, Tilmann (2014): «Fiktionalität in der Neuzeit», en Tobias Klauk y Tilmann Köppe (eds.), *Fiktionalität. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Berlín, De Gruyter, pp. 419-443.
- Kramer, Heinrich y Jakob Sprenger (2006): *Malleus maleficarum: El martillo de los brujos*, Barcelona, Reditar Libros.
- Laguna, Andrés de (1555): *Pedacio Dioscórides Anazarbeo. Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, Antwerpen, Juan Latio.
- Lara Alberola, Eva (2008a): «Hechiceras y brujas: algunos encantos cervantinos», *Anales Cervantinos*, 40, pp. 145-179.
- (2008b): «El papel de la hechicería en la picaresca española», *Bulletin of Hispanic Studies*, 85, pp. 471-485.
- López de Úbeda, Francisco (2012): *Libro de entretenimiento de la pícaro Justina*, ed. David Mañero Lozano, Madrid, Cátedra.
- López Muñoz, José Francisco y Francisco Pérez Fernández (2015): «Los ungüentos de brujas y filtros de amor en las novelas cervantinas y el papel del *Dioscórides* de Andrés Laguna», *Tribuna Plural*, 8, pp. 237-292.
- López-Muñoz, Francisco (2017): «Pócimas de bruja en la literatura española del siglo de oro español», *Revista Medicina*, 39, pp. 332-353.
- Machielsen, Johannes M. (ed.) (2020): *The science of demons: Early modern authors facing witchcraft and the devil*, Londres, Routledge.
- Nighman, Chris (2014): «The *Manipulus florum*, Johannes Nider's *Formicarius*, and Late Medieval Misogyny in the Construction of Witches prior to the *Malleus maleficarum*», *The Journal of Medieval Latin*, 24, pp. 171-184.
- Petry, Yvonne (2012): «Vision, medicine, and magic: Bewitchment and Lovesickness in Jacques Grevin's *Deux livres des venins* (1568)», en Wietse de Boer y Christine Götter (eds.), *Religion and the Senses in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, pp. 455-472.
- Petzoldt, Leander (2011): *Magie*, Múnich, Beck.
- Pinvert, Lucien (1899): *Jacques Grévin, 1538-1570*, París, Fontemoing.
- Pomata, Gianna (2010): «Sharing cases: The *Observationes* in Early Modern medicine», *Early Science and Medicine*, 15, pp. 193-296.
- Pozuelo Yvancos, José María (2004): «Los conceptos de *fantasía* e *imaginación* en Cervantes», en *Largo mundo alumado*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos, II, pp. 547-560.
- Puerto Sarmiento, Francisco Javier (2005): «La materia medicinal de Dioscórides, Andrés Laguna y *El Quijote*», en José Manuel Sánchez Ron (ed.), *La ciencia y «El Quijote»*, Barcelona, Crítica, pp. 141-154.
- Rampton, Martha (2018): *European Magic and Witchcraft*, North York, University of Toronto Press.
- Rätsch, Christian (1989): «Das Hexensalbenrezept des Johannes Hartlieb», en Johannes Hartlieb, *Das Buch der verbotenen Künste*, Múnich, Diederichs, pp. 257-268.
- Shuger, Dale (2011): «Framing Interiority: *El coloquio de los perros* and Inquisitional Certainty», *Cervantes*, 31, pp. 185-212.
- Steinruck, Josef (1995): «Zauberei, Hexen- und Dämonenglaube im Sendhandbuch des Regino von Prüm», en Gunther Franz y Franz Irsigler (eds.), *Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar*, Trier, Spee, pp. 3-18.
- Teuber, Bernhard (2005): «Literarische Imagination statt Hexerei. Zur Dialektik von Verzauberung und Entzauberung in Cervantes' *Coloquio de los perros*», en Gerhard Penzkofer y Wolfgang Matzat (eds.), *Der Prozeß der Imagination*, Tübingen, Niemeyer, pp. 241-260.
- Tschacher, Werner (1999): «Der Flug durch die Luft zwischen Illusionstheorie und Realitätsbeweis. Studien zum sog. *Kanon Episcopi* und zum Hexenflug», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 85, pp. 225-276.
- Valente, Michaela (2020): «*Against the Devil, the*

- Subtle and Cunning Enemy: Johann Wier's De praestigiis daemonum*», en Johannes M. Machielsen (ed.), *The science of demons: early modern authors facing witchcraft and the devil*, Londres, Routledge, pp. 103-118.
- Veltzke, Veit (2018): «Johann Weyer und Reiner Solenander: Leibärzte und Humanisten im Dienste der letzten Herzöge von Jülich-Kleve-Berg», en Helmut Langhoff, Felix Hildebrand y Rolf Escher (eds.), *Wesel und die Niederrheinlande*, Duisburg, Mercator, pp. 259-306.
- Venjakob, Judith (2017): *Der Hexenflug in der frühneuzeitlichen Druckgrafik. Entstehung, Rezeption und Symbolik eines Bildtypus*, Petersberg, Michael Imhof Verlag.
- Vian, Ana (2001): «Algunas técnicas literarias de Andrés Laguna en la descripción de simples: Las anotaciones a Dioscórides y la tradición retórica greco-bizantina», en Juan Luis García Hourcade y Juan Manuel Moreno Yuste (eds.), *Andrés Laguna: humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista*. Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 205-237.
- Vicente García, Luis Miguel (1989): «La Cañizares en *El coloquio de los perros*: ¿Bruja o hechicera?», *Mester*, 18, pp. 1-8.
- Waardt, Hans de (2018): «Johann Wier. Hofarzt von Herzog Wilhelm und Vorkämpfer für Toleranz», en Guido von Büren, Ralf-Peter Fuchs y Georg Mölich (eds.), *Herrschaft, Hof und Humanismus. Wilhelm V. von Jülich-Kleve-Berg und seine Zeit*, Bielefeld, Verlag für Regionalgeschichte, pp. 573-590.
- Weyer / Wier, Johann (1563, 1564, 1566, 1568): *De praestigiis daemonum*, Basel, Oporinus.