

FILOSOFÍA Y FICCIÓN EN *EL COLOQUIO DE LOS PERROS*: DE PEDRO DE VALENCIA A CERVANTES¹

JORGE GARCÍA LÓPEZ
Universidad de Gerona

El estudio de lo que podríamos denominar ‘el pensamiento de Cervantes’, en frase y libro de Américo Castro —probablemente uno de los autores que más ha influido en el cervantismo del siglo xx—, se ha demorado en forma clásica en algunos lugares específicamente a propósito para sondear, más allá de usos estéticos e ironías literarias, las corrientes de pensamiento que podían haber influido más en sus producciones literarias. Con la expresión nos referimos en concreto a sus planteamientos estéticos, su «theory of the novel» en el camino que lleva desde *Galatea* al primer *Quijote* y su desarrollo posterior. De hecho, el primer *Quijote*, con el discurso del Canónigo, nos presenta en realidad una normativa literaria que aplicará y en la que profundizará en años sucesivos. Pero lo cierto es que, al tratar problemas sociales de su tiempo o la forma en que nos presenta determinados personajes, Cervantes parece aproximarse a algunas corrientes de pensamiento en boga a finales del siglo xvi que, o bien de forma instrumental, o porque creía realmente en ellas, se ven reflejadas en su obra, sean estas las aducidas tradicionalmente de erasmismo, aristotelismo heterodoxo u otras facetas del pensamiento humanista de la segunda mitad del siglo xvi.

Uno de los pasos más famosos al respecto es el de su tratamiento de la caza de brujas en *El coloquio de los perros*, que nos pone en camino de considerar su concepto de realidad o de la ejemplaridad y sus posiciones respecto de uno de los problemas sociales más acuciantes de su tiempo. La importancia del tema y su capacidad de concitar problemas filosóficos, la cruda repercusión social que tenía en la época, la misma polémica que se desató en España por el episodio de Zugarramurdi a partir del verano de 1610

¹El presente capítulo se realiza dentro del Proyecto de Investigación PGC2018-096593-B-100.

—y especialmente en la corte y en la Suprema de la Inquisición— y el posicionamiento del mismo Cervantes al respecto, han llamado desde principios del siglo XIX la atención de los estudiosos. Si a todo ello sumamos que uno de los más respetados y autorizados humanistas españoles del momento, Pedro de Valencia, adopta posiciones cercanas a las expresadas en *El coloquio de los perros* y al parecer bajo el manto de la protección real, se explica fácilmente el interés y casi la pasión de los cervantistas por este episodio de las *Novelas ejemplares*. Hoy nosotros queremos volver sobre el tema, pero no para reivindicar el paralelismo entre ambos autores, sino para hurgar en sus diferencias, para aislar los elementos que creemos más caracterizadores de la actitud cervantina. Y esto partiendo de un principio sencillo y evidente —que, sin embargo, no lo explica todo— y es que ambos hombres se mueven en planos diferentes.

Pero, para empezar, a partir de los estudios de Suárez (1997) y sobre todo de la mano maestra de Gómez Canseco (1993), recordemos que Pedro de Valencia fue uno de los grandes humanistas de la corte de Felipe III y cuya única obra publicada en vida fueron los *Academica*, impresos en Amberes en 1596. Se trata sin duda de uno de los manuales más completos de su tiempo acerca de esas corrientes del pensamiento de la antigüedad que estaban llamando la atención desde la versión latina de Sexto Empírico publicada por Henri Estienne en 1562 y de obras como el *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez (1581), que tanto iban a influir en la centuria siguiente.² En estas líneas, no nos interesa tanto la obra en sí, como el hecho de que marca el camino por la que transitará Pedro de Valencia en su análisis del problema de la brujería. Su pluma realiza un recorrido bastante completo por los pensadores pirrónicos y académicos de la antigüedad, quizá solo superado por las investigaciones de las dos últimas centurias, pero su lectura sí nos comunica el ambiente finisecular cuando nos habla de la publicidad que están obteniendo las obras de Sexto Empírico, que incluso andan en las manos de todos («tamen quum Sexti Pyrrhonii commentaria omnibus prae manibus sint»; Valencia, *Academica*, ed. 1987, 100-101),³ al tiempo que propone un curioso ejemplo acerca del criterio de verdad de las impresiones sensibles:

En efecto, cuando se producía la visión, que el estoico considera falsa y que no es aceptada por el académico, no se diferenciaba en nada de la verdadera,⁴ mientras afecta al sujeto. Y si más tarde esta visión no aparece como sospechosa, ni podría ser refutada por otra fantasía probable o por la razón, ni los académicos serían capaces de presentarla como un argumento. Pues mientras un académico dijera: «¿No ves cómo las visiones falsas de los locos, en el momento de producirse, no se diferencian en nada de las verdaderas, sino que los locos se ven afectados por igual por unas y por otras, hasta el punto de no poder distinguir las verdaderas de las falsas?», un es-

² Para la trascendencia de estas obras a partir de los años sesenta, véase Rico (1993: 157-159); respecto a la influencia a lo largo del Renacimiento y el siglo XVII, me remito a los clásicos estudios de Popkin (1983) y (2003).

³ Respecto a ese momento finisecular, véase el fino análisis de Gómez Canseco (2018), a partir de Alemán.

⁴ Aquí corregimos errata de la traducción, que edita 'falsa', sin duda por error («nihil differebat a vera»).

toico, a menos que las rechazara y las considerara⁵ como falsas, respondería lo mismo que un epicúreo y te diría: «No hemos de maravillarnos, puesto que también ellas son verdaderas» (trad. Oroz 1987: 157).⁶

El párrafo culmina una discusión anterior a propósito de los *Academica* ciceronianos (Valencia, *Academica*, 2, 90), donde se explican las impresiones sensibles de los locos y de los que sueñan («Vos autem nihil agitis, quum falsa illa vel furiosorum vel somniantum recordatione ipsorum refellitis»; *Academica* ed. 1987: 156). Y en todo caso no estamos proponiendo nada, más allá de reiterar que, como ya hemos observado en alguna ocasión, el argumento central del primer *Quijote* no puede desligarse de la impresión que estaba produciendo en esos años finiseculares la lectura de estos autores antes apenas frecuentados o conocidos solo por exiguas minorías humanistas, autores que, como nos cuenta Pedro de Valencia, ahora estaban en las manos de todos (García López, 2015: 145-153). En todo caso, es de observar que la figura del loco aparece en esa exposición magistral de la filosofía académica —y aunque está presente, no es ejemplo central, que sepamos, en las polémicas de la antigüedad—, lo que probablemente era de esperar, en cuanto constituye un ejemplo especialmente adecuado para mostrar un comportamiento basado en impresiones falsas.⁷ Sin embargo, aparte de la cita, en su conjunto el volumen de Valencia es un manual más de los varios que se estaban escribiendo a finales del siglo XVI sobre las corrientes intelectuales del helenismo —haciendo también una extensa exposición del pensamiento estoico y de la escuela cirenaica— y que aborda problemas muy familiares a la historiografía sobre la tradición escéptica, tales como la relación entre pirronismo y Academia nueva, las diferencias entre Arcesilao y Carnéades o el sentido de la *epoché*, si bien con cierta minusvaloración de Enesidemo y Agripa o la posición del escepticismo médico en la obra de Sexto, diferencias que reflejan el nivel de conocimientos de la época y las intensas investigaciones historiográficas de los últimos dos siglos que pueden verse resumidas en el clásico estudio de Victor Brochard (1887, ed. 2005) y en las aportaciones más recientes (Chiesara, 2007; Pajón Leyra 2013). En cuanto manual, no sabemos hasta qué punto Pedro de Valencia comulgaba con su propia exposición, si bien alguna vez protesta del alcance meramente didáctico de su empresa, ya que «estoy hablando como académico y no de

⁵ En el texto de la traducción ‘considera’ creo que por errata («illa improbare et falsa diceret»).

⁶ Debido a las numerosas erratas de la traducción, transcribo el texto latino de 1596: «Namque cum visio aderat quam stoicus falsam iudicat, Academicus non quidem probatur, nihil differebat a vera quandiu ea afficimur. Quod si nec postea visum id suspectum redderetur, nec ab alia probabili phantasia aut a ratione refelleretur, nec in argumentum quidem adduci ab Academicis posset: cum enim Academicus diceret: “vides visa furentium falsa nihil, quamdiu adsunt, a veris differre sed eodem modo afficere nec discerni a veris posse?” Stoicus nisi et ipse illa improbare et falsa diceret, id quod Epicurus responderet: “Non mirum hoc esset, cum ea etiam visa vera sint”» (Valencia, *Academica*, ed. 1596, 63-64).

⁷ Queremos subrayar que el razonamiento presentado es muy paralelo del que enunciaba Riley para hermanar el arranque del *Persiles* con el argumento de *Ifigenia* contado por Aristóteles (es decir, *Poética* 1455b) y por el Pinciano (Riley, 1981: 285-286).

acuerdo con mi propio pensamiento» (trad. Oroz, 1987: 165). Y es que aquí nos interesa este manual ante todo, como va dicho, porque se trata de un preámbulo necesario para observar el camino que recorre Pedro de Valencia antes de escribir su famoso informe sobre los autos de fe de Logroño, puesto que, como vamos a ver, el humanista español utilizará este tipo de razonamientos para enfrentarse a los problemas que suscitaban las visiones brujeriles o las explicaciones de los inquisidores de Logroño. Los *Academica* vienen a ser el fundamento filosófico de nuestro hombre para tratar un asunto donde el concepto mismo de la realidad está en juego.

Antes de abordar el texto en sí, podríamos preguntarnos si Cervantes pudo leer la obra de Pedro de Valencia sobre la brujería, puesto que el dato da la impresión de que es algo que se da por supuesto y en términos cronológicos, pudo haberlo leído en efecto.⁸ Hay que recordar que el texto no se imprimió sino tardíamente —la primera edición es de 1900— y algunos manuscritos supervivientes son tardíos, pero también es cierto que podemos suponer que circuló con fruición en la corte. Por otra parte, muchas de las opiniones de Pedro de Valencia estaban en el aire y eran sostenidas por otras personas o podían encontrarse en libros muy autorizados de la época, como la cuestión de los brebajes que tomaban las brujas, que podían leerse en los volúmenes del doctor Laguna o de Della Porta,⁹ a lo que podríamos añadir que nuestro humanista hace una exposición *sui generis* de este tema, tal como observamos más adelante. Por otra parte, es muy posible que ambos hubieran tenido trato personal, como comenta de forma pertinente Gómez Canseco (2017: 138), ya que «Pedro de Valencia y Cervantes tuvieron más de una oportunidad de conocerse y tratarse, pues ambos compartían el trato y la amistad del cardenal [Bernardo de Sandoval y Rojas], del conde de Lemos, de Lorenzo Ramírez de Prado o de fray Alonso Remón», lo que implica como verosímil la hipótesis de que, si no lo leyó, estaba al corriente de su contenido y conclusiones, dado que era una polémica muy candente y ambos hombres se movían entre amigos y ambientes cercanos.

Sin embargo, una detenida lectura del discurso de Valencia creo que nos da algunas claves de que es posible que lo hubiera leído o supiera de su contenido, puesto que el aliento del humanista parece vislumbrarse en algunos momentos de la argumentación de la Cañizares. Pero, además, podríamos destacar la profecía del oráculo de Delfos «en que, según la común opinión de los santos, respondía el demonio» y «promesas vanas del demonio y de sus magos, que dicen trastornarán el cielo y la tierra» (Valencia, *Discurso*, 297-298) y que Pedro de Valencia pone al lado de varias citas de Del Río. Esa profecía nos parece paralela a la que enuncia Berganza y analiza Cipión en *El coloquio* (*Novelas ejemplares*, 594 y 605). Por lo demás, de forma inmediata, entre esos

⁸ En efecto, el discurso de Pedro de Valencia se fecha el 20 de abril de 1611 (Marcos-Riesco, 1997:121) y el volumen de las *Novelas ejemplares* se presenta a la censura previa en el documento más temprano el 2 de julio de 1612 en la aprobación del doctor Cetina (García López, 2013: 5). Así, pues, si Cervantes lo leyó, tuvo cerca de un año para reflexionar sobre el discurso de Pedro de Valencia e, hipotéticamente, reescribir algunas partes del *El coloquio*.

⁹ Véase en este mismo volumen el capítulo de Folke Gernert.

«cuentos» —que en la pluma de Pedro de Valencia tiene el sentido de «patrañas» y no «ficciones»— cita *El asno de oro de Apuleyo*, una de las obras puestas como fundamento de la ficción en *El coloquio* —si bien se trata de una fuente mostrenca y conocida en la época—, a lo que podríamos añadir el leve toque clásico al comparar Cañizares a la Camacha con «las Eritos, las Circes, las Medeias, de quien ha oído decir que están las historias llenas» (591). Y finalmente, si Cervantes leyó el informe de nuestro humanista, debió sentirse reconfortado, puesto que al comentar una obra de Antonio Diógenes a partir de la *Biblioteca* de Focio, recuerda nuestro humanista que «este fue mucho más antiguo que Apuleyo y que los demás autores de este género que compusieron fábulas para entretenimiento, como acá nuestros escritores de caballerías»¹⁰ (Valencia, *Discurso*, 303-304, subrayado nuestro), cita que implica que es verosímil plantear que Valencia hubiera sido lector de la primera parte de la obra maestra y está a un milímetro de mostrarnos la intimidad intelectual entre ambos. Es decir, que pensaban lo mismo no solo de la naturaleza de las brujas, sino también del tipo de literatura denunciado en el *Quijote* como inmoral cuando se presenta como real o posible, cuestión esta última en la que no entra el autor de los *Academica*, pero sí Cervantes —es decir, el sentido central de su obra— y por ahí va un paso más allá que Valencia, como hará también en el caso de las brujas. Podemos añadir que si, en efecto, Cervantes leyó el escrito de Pedro de Valencia, lo hizo en la segunda redacción, puesto que algunas de las citas utilizadas en este párrafo solo están en los manuscritos EQOSIR del *Discurso acerca de las brujas* (cf. Marcos-Riesco, 1997: 225-233).

Este comienza con una queja general acerca de la publicidad de acciones abominables, puesto que el mismo conocimiento general conduce por imitación a reproducir tales conductas.¹¹ Una queja muy moderna, por cierto, y presente en nuestros actuales medios de comunicación, pero que ya nos describe las dos preocupaciones centrales del *Discurso*. Por una parte, no chocar con la ortodoxia y la tradición bíblica y de los Padres, puesto que no quiere «negar ni dudar de que sea posible a los ángeles escogidos, o a los malos siendo permitidos, llevar los cuerpos por el aire en brevísimo tiempo sin que sean vistos y transformados con falsa apariencia en ajenas figuras», pero, y en segundo lugar, al caso concreto que nos ocupa «siempre se ha de presuponer que haya sido por vía natural, humana y ordinaria», dentro del «curso natural y común de las cosas» (257). Este último motivo es un sonsonete que se subraya en estas páginas iniciales y resuena de continuo en el *Discurso*, cuando recuerda que «en aquellas confesiones, aunque en el todo contengan verdad, se mezclan cosas tan poco verosímiles» (257, subrayado nuestro) que nadie puede darlas por verdades. Ahí reside uno de los centros temáticos del *Discurso*: los relatos de las detenidas no son verosímiles. El concepto de

¹⁰ La cita en Marcos-Riesco (1997: 303-304) y se repite varias veces a lo largo del *Discurso*, como cuando al principio afirma que esas historias de brujas nunca han sucedido «sino en poesías y libros fabulosos para entretenimiento y espanto de los niños y gente vulgar» (Valencia, *Discurso*, 257).

¹¹ Para el siguiente análisis tengo en cuenta las lecturas clásicas de Caro Baroja (1961) y Henningsen (2010).

verosimilitud ronda todos los párrafos de la pluma de Valencia como un potente soplo de racionalismo.

En su conjunto, Pedro de Valencia divide su *Discurso* en tres partes: (1) las reuniones de las que hablan las brujas pueden existir en la realidad, pero cree que se «hayan inventado aquellas juntas y misterios de maldad en que alguno, el mayor bellaco, se finja satanás y se componga con aquellos cuernos y traje horrible [...] y que naturalmente o con miembro hechizo [‘falo postizo’] corrompa las mujeres, etc.» (258). Por lo que es de creer que «los viajes a las juntas» se hacen por sus propios pies y los demás crímenes suceden «todo naturalmente». De forma que, según comenta Henningsen (2010: 295), nuestro hombre se adelanta a una de las teorías sobre la brujería, la de Margaret Murray (de 1921), «según la cual los brujos eran adeptos de un culto de fertilidad precristiano, presidido por un dios cornudo». Y a continuación Pedro de Valencia amontona ejemplos de la literatura clásica, tomados ora de Eurípides, ora de Horacio, pero siempre llega a la conclusión de que «en aquellos misterios de los gentiles, no había más que obras humanas y naturales invenciones» (*Discurso*, 264), al tiempo que «al modo natural y humano pertenece también la parte de estos cuentos que pudiera acontecer por vía de enfermedades» y «los médicos griegos y romanos todo lo atribuían a humores y causas naturales», mientras que cuando estos pretendían que era intervención de los dioses era porque «no habían aprendido la física y medicina para reducirlo todo a causas naturales» (265-266). En conclusión, en esta primera parte dos aspectos sobresalen: el concepto de *verosimilitud* y la *navaja de Ockham* que significa el recurso a la ciencia: todas las explicaciones caen dentro del orden natural.

Una segunda explicación (2) que nos da enlaza directamente con la temática clásica de los mejunjes que tomaban o con el que se untaban las brujas. Este punto, que para nosotros resulta el más importante al aparecer con cierta extensión en *El coloquio*, lo despacha con sorprendente rapidez. Cita en su apoyo a experiencias reales que encuentra en Del Río y que remontan a 1576, y en el doctor Laguna en la famosa experiencia de «dos brujos [...] ermitaños de una ermitilla junto a Nancy» de 1545, cuando Laguna era médico en Metz, concluyendo que «este médico quiso atribuir a causa natural de las hierbas *no solamente el sueño, sino lo que en él se sueña* sin diligencia particular del demonio para representarlo» (Valencia, *Discurso*, 271, subrayado nuestro). Sin embargo, observa nuestro humanista que las visiones que cuentan los detenidos son muy semejantes entre sí, conclusión que se funda en que una de las experiencias que cita Del Río no había sido hecha sobre una bruja («A mí parécenme muy extraños, mucho y muy conformes en todo los cuentos de las brujas, para que admita la opinión de que no les pasan más que por sueños», Valencia, *Discurso*, 271), al contrario que las proféticas que se hallan en la Biblia («no se lee ejemplo de que muchos profetas viesan la misma visión en un tiempo», *Discurso*, 271) por lo que no deja de negar la intervención demoníaca, aunque admite, por analogía con fiestas nocturnas de la antigüedad, que tal similitud puede deberse al efecto de los ungüentos, lo que implicaría que las brujas «se inicien [...] por el pacto y apostasía y que después el demonio les muestre aquellas

fantasmas no solo en sueños, sino también estando despiertos» (273), lo que ya entra en «la tercera y cuarta opinión que ahora diremos». No comenta el hecho de que idénticas experiencias en los mismos ambientes conllevan una convergencia de relatos. En todo caso, nuestro hombre descarga el grueso de la argumentación sobre esta tercera parte, quizá porque ahí reside el problema en concreto que se plantea en Logroño, pero también porque se exponen algunos de los argumentos centrales contras las patrañas que se cuentan en los procesos de brujería.

Esta tercera opinión (y 3) se despliega en dos partes: la primera analiza las declaraciones del caso de Zugarramurdi y la segunda generaliza la reflexión en torno a las transformaciones que se afirman de las brujas. A Pedro de Valencia le interesa este punto especialmente porque hasta aquí el *Discurso* ha concurrido por caminos más o menos conocidos, pero ahora se centra en concreto en la opinión del «presupuesto que contienen los cuentos de Logroño y abrazan para defender su opinión los que admiten que los raptos son en cuerpo, que es que, mientras las brujas faltan de sus casas, suple el demonio su ausencia con un espectro o fantasma totalmente semejante a cada una» (274). A lo que responde nuestro humanista que tal cosa no es que sea imposible, pero está al margen de cualquier posibilidad de verificación y de cualquier criterio de verdad, para lo que sazona un razonamiento típicamente escéptico:

Por la razón de los académicos, que en tales casos es prudente y verdadera y comúnmente recibida de los filósofos y jurisconsultos, y aun de todo entendimiento, que si de dos cosas que son diversas en sustancia se nos representa una misma visión y fantasía simílma [= 'muy semejante'] e indistinguible, que no haya con qué averiguar la diferencia, que no sea el asenso o parecer temerario y precipitado *el juicio, debemos de suspenderlo, dudando, sin dar consentimiento ni afirmar que sea esto o aquello (Discurso, 275-276, subrayado nuestro).*

Se trata, en efecto, tal como comenta con acierto Gómez Canseco (1993: 180), de una «sucinta declaración [que] se produce quince años después de la publicación de las *Academica* y nos da la exacta medida de la actitud de Pedro de Valencia», quien, de la imposibilidad de hallar un principio de verificación de la verdad, deduce que «quedan también en humo y aire todas las confesiones y deposiciones de reos y testigos, porque estos no pudieron distinguir si vieron espectro o cuerpo» (*Discurso*, 293). Las brujas, pues, son inocentes, punto este que también encontramos implícito en Cervantes.

Y en efecto, nuestro humanista podía ser escéptico teñido de trazas estoicas por lo que se refiere a la ética, pero, en el caso que nos ocupa, utiliza un razonamiento típicamente escéptico, lo que no deja de ser sintomático de la España de la época, dado que se trata de un escrito firmado por uno de los humanistas más respetados y aplaudidos del momento, una auténtica celebridad que gozaba de la protección real y que había recibido la venia de la Suprema de la Inquisición (en carta de 25 de febrero de 1611, *vid.* Henningsen 2010: 293) para dar su opinión en el caso. A partir de este razonamiento, Pedro

de Valencia pasará a tocar aspectos de los procedimientos judiciales, como el hecho de que el aquelarre sea un invento de los mismos inquisidores y sus procedimientos para obtener información, es decir, la tortura («por contentar a príncipes y jueces, confesaban cuanto les preguntaban», *Discurso*, 291) —que es la misma conclusión a la que llega Henningsen (2010)— y enuncia diversos consejos para jueces y magistrados («La prudencia del juez ha de distinguir entre estos embustes lo probable y verosímil», 299).

Si ahora enfrentamos al *Discurso* el coloquio de los dos perritos filósofos, nos encontramos, en efecto, tal como afirmamos al principio, en un plano diferente. Cervantes tiene limitaciones distintas a las de Pedro de Valencia, entre ellas mantener la verosimilitud de la invención literaria, para la cual Cipión tendrá que hablar de oídas cuando diseccione la profecía de la bruja o cuando esta dé cuenta de algunas de sus experiencias, al tiempo que tenemos una descripción de la problemática por boca de la Cañizares y los ojos de Berganza. Sin embargo, tiene también preocupaciones comunes, entre las cuales destaca el hecho de salvaguardar la ortodoxia, de ahí que la vieja Cañizares, después de la dilatada exposición de las patrañas de lo que ella cree que hacía la Camacha de Montilla, recalque la omnipotencia divina como fuente permisiva de la maldad («sin su permisión yo he visto por experiencia que no puede ofender el diablo a una hormiga», *Novelas ejemplares*, 598). Ahora bien, Cervantes, en cuanto autor literario, tiene también más posibilidades que nuestro humanista. Puede, en efecto, modular hábilmente la problemática de acuerdo con sus intereses y, por ahí, dar un paso más allá que el discurso filosófico-teológico de Pedro de Valencia, como ahora comprobaremos. Por lo demás, si entramos en el plano del relato, nos encontramos con que está dividido en tres centros de interés: el discurso de la vieja Cañizares, lo que describe Berganza que sucede cuando se embadurnaba con sus unturas y finalmente la exegesis de Cipión de la profecía de la Camacha. Los dos primeros centrarán nuestro análisis.

El discurso de la vieja Cañizares arroja muchas luces sobre nuestro asunto y aparte de la larga exposición de lo que ella cree que hacía la Camacha, pivota sobre dos centros de interés: la duda de la vieja sobre si va o no realmente en cuerpo al aquelarre y la cuestión de las unturas. En el primer caso, Cañizares resume el tercer argumento de Pedro de Valencia:

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 (*Novelas ejemplares*, 596).

Tenemos, en efecto, las dos opiniones enfrentadas en la época que Pedro de Valencia disecciona cuidadosamente, a lo que añade la hospitalera el problema del criterio de

verdad («no hay diferenciarlo de cuando vamos real y verdaderamente»). Por tanto, la bruja no sabe si va o no realmente a los aquelarres y, al igual que nuestro humanista, admite que no tiene un criterio firme digno de confianza para sustentar una opinión u otra, de lo que concluye que «entrambas opiniones [...] son verdaderas». De hecho, la vieja ya había dado muestras de racionalismo unas líneas antes, al comparar las habilidades de la Camacha con magas de la antigüedad y considerar que

También tuvo fama que convertía los hombres en animales, y que se había servido de un sacristán seis años en forma de asno, real y verdaderamente, lo que yo nunca he podido alcanzar cómo se haga, porque lo que se dice de aquellas antiguas magas, que convertían los hombres en bestias, dicen los que más saben que no era otra cosa sino que ellas, con su mucha hermosura y con sus halagos, atraían los hombres de manera a que las quisiesen bien, y los sujetaban de suerte, sirviéndose dellos en todo cuanto querían, que parecían bestias (*Novelas ejemplares*, 592).

En efecto, se trata de nuevo ramalazo racionalista de la vieja Cañizares que encaja con el primer apartado del *Discurso* de Pedro Valencia, buscando, en el caso de Cervantes, una explicación psicológica a las leyendas licantrópicas o teriantrópicas de la antigüedad. Así, pues, la pobre vieja no solo cuenta sus experiencias y la historia de la Montiel y sus supuestos hijos, sino que expresa serias dudas sobre esas mismas experiencias y, por tanto, sobre su propio mundo y sobre su creencia en torno al origen de los dos mastines.

Junto a la relación de la vida y experiencias de la vieja, tenemos su largo discurso sobre las unturas, lo que demuestra cuál es el interés real de Cervantes, al contrario que el de Pedro de Valencia. Si este último estaba preocupado por cerrar toda la argumentación en torno a lo sucedido según contaban las deposiciones de las detenidas en Logroño, el autor de *El coloquio* subraya especialmente el caso de las unturas, de las que la vieja sabe un rato largo. Lo importante, desde nuestro punto de vista, no es tanto el hecho de que la vieja crea en sus unturas y que estas la transforman en «gallos, lechuzas o cuervos», lo que según ella le permite acudir a los aquelarres, sino de que «la costumbre del vicio se vuelve naturaleza» (*Novelas ejemplares*, 599) y además resulta que, sea verdad o no la larga historia que nos cuenta, «buenos ratos me dan mis unturas» (600). Por otra parte, es digno de considerar que la vieja no realiza ninguna invocación demoníaca o cosa por el estilo y tan solo se unta, abandonándose a su vivencia alucinógena. En otras palabras, y aparte de las explicaciones que nos da y de las exégesis de la moderna historiografía, la vieja Cañizares se unta con algún tipo de somnífero de naturaleza alucinógena con el que al parecer pasa «buenos ratos», es decir, vive una doble vida que le permite soportar las carencias de su propia realidad personal. Cañizares es una adicta a las unturas; está enganchada a las unturas. La pobre vieja es simplemente una drogadicta que usa las unturas para sus fantasías y diversas parafilias. Así, pues, lo que nos cuenta Cañizares son recuerdos de su propia vida modulados por sus experiencias alucinógenas.

Por otro lado, si pasamos al segundo punto, nos encontramos con la respuesta que Cervantes y su *Coloquio* dan a las dudas que tiene la Cañizares sobre cómo va a los aquelarres. En este caso nos topamos ante un episodio extraordinario para la época, por cuanto el lector tiene a la vista qué pasa cuando una pobre mujer como la Cañizares se unta con sus ungüentos alucinógenos. Y lo cierto es que allí no pasa nada de lo que ella ha contado al asombrado y temeroso Berganza. La supuesta bruja está durmiendo desde más o menos la media noche y «no volvió en sí hasta las siete del día» (*Novelas ejemplares*, 602), es decir, cerca de diez horas en las que ha estado durmiendo un sueño tan profundo, que ni siquiera los denodados esfuerzos de Berganza o de la gente del hospital logran despertarla. Lo importante de estas páginas es que Cervantes pone ante los ojos del lector qué sucedía exactamente con las brujas, es decir, reproduce en forma pública un experimento que ya habían realizado algunos médicos desde mediados del siglo XVI, por lo menos. Pero una cosa es un experimento realizado por galenos y cuyos resultados en principio están destinados a circular en ambientes cultos y otra muy diferente es poner vivencia semejante a los ojos del lector de una forma meticulosa y plástica en una novela en vernáculo al alcance de cualquiera. Cervantes no afirma simplemente que los relatos de las brujas son patrañas o habla de pasada y con desprecio de los ungüentos, sino que pone ante los mismos ojos del lector qué es lo que sucede realmente. El lector no solo ve que la pobre vieja se unta y queda profundamente dormida, es decir, narcotizada, sino que allí no aparece el demonio ni en pintura. De esta forma, un experimento científico realizado por minorías universitarias y especializadas adquiere un carácter social y público merced a la ficción literaria y, en este caso, al éxito de la colección de novelas. Para Pedro de Valencia, la ciencia y el razonamiento filosófico constituyen un hecho estrictamente científico del que, si acaso, se deducen consecuencias en el plano de la praxis penal y judicial; para Cervantes, es ante todo un hecho moral y *El coloquio* un antídoto contra creencias infundadas y también algo más. La ciencia es una liberación; una poderosa herramienta para edificación del lector y para sostener la ejemplaridad. Pero hay algo que Pedro de Valencia ni entra a considerar: la vida cotidiana de la Cañizares.

Ahora podemos explicarnos por qué a Cervantes le interesan las unturas más que los razonamientos académicos y por qué la Cañizares realiza una larga exposición de sus procedimientos. Para Pedro de Valencia, quienes creían en las brujas y todas esas patrañas no eran más que «mujercillas ruines» (Valencia, *Discurso*, 256), una expresión que con más o menos variantes se repite a lo largo de su escrito, pero para Cervantes la Cañizares es ante todo una pobre mujer que vive de robar *post mortem* a los moribundos del hospital y cuyos recuerdos de la Camacha y la Montiel son, al parecer, lo único que le queda, aparte de esa doble vida que le permiten sus unturas. Aunque el tipo literario celestinesco al que pertenece nos permite hacernos una idea de su pasado, ahora vive sola y en la pobreza, en un ambiente al parecer hostil y sus recuerdos y las unturas son su único patrimonio personal y lo que le permite soportar esa vida; nunca renunciará a ellas. De esta forma, en su pluma la brujería se transforma en un problema social y de

ambientes degradados —a lo que apuntan, por cierto, las principales hipótesis modernas—, lo que se refuerza con la mención de los filósofos cínicos en el mismo *Coloquio* e incluso el título implícito de la obra («El coloquio de los filósofos cínicos»)¹² El acento se desplaza desde la crítica de la brujería —y sobre el absurdo de la caza de brujas, cuya crítica se da por supuesta—, hasta la comprensión de los ambientes sociales que la hacen posible. Como siempre, Cervantes nos muestra las dos caras de una misma realidad, aunque sea en niveles diferentes: la crítica de la caza de brujas (nivel filosófico-teológico meramente epistémico y penal, y aquí en paralelo con Pedro de Valencia) y nivel cotidiano y social (una pobre vieja drogadicta). Con la diferencia añadida de que este último aspecto copa su interés real, la atención de fondo de Cervantes. Apoyándose, pues, en experimentos científicos de vanguardia y en una de las voces más autorizadas del momento, va un paso más allá que parece querer contextualizar esas opiniones en un planteamiento que apunta al predominio ontológico de la vivencia cotidiana.

Se trata, pues, en primer lugar, de un racionalismo sustentado en la idea aristotélica de verosimilitud, usada también por Pedro de Valencia con matiz filosófico, a lo que podríamos añadir condimentos de origen académico y cínico que refuerzan el racionalismo de fondo, necesario para sustentar la ejemplaridad. *El coloquio de los perros* es quizá la obra en la que Cervantes de forma más sistemática racionaliza los elementos literarios que utiliza, incluso sin que nadie se lo pida, como la densa red de referencias estéticas que permiten que dos perros hablen, lo que resulta inaudito para su mentalidad aristotélica.¹³ Sin embargo, en el caso de la vieja Cañizares, *El coloquio* va un paso más allá, al presentarnos las condiciones sociales de lo que es una bruja. Y ahí los principios teológicos o filosóficos ceden ante la vivencia personal de la pobre Cañizares. Al margen de categorías abstractas, experimentos médicos y demás polémicas, la vieja Cañizares nos da pena.

¹² La referencia a los filósofos cínicos en Cervantes, *Novelas ejemplares*, 567-568, y de apariencia crítica, aunque el elogio de Diógenes aparece también en la aprobación al segundo *Quijote* firmada por Torres Márquez y que, por lo general, creemos que escribió el mismo Cervantes (García López, 2015: 221-222).

¹³ Lo mismo sucede en el *Persiles*, donde la experiencia de Rutilio con la bruja y su transformación licantrópica es racionalizada posteriormente por Mauricio (Cervantes, *Persiles*, 55-56 y 96), en paralelo a su visión de la astrología, como puede verse en Montaner (2018). Suele contraponerse este episodio del vuelo mágico de Rutilio al de *El coloquio*, pero, por lo general, en un plano abstracto y sin tener en cuenta motivaciones paralelas, como, por ejemplo, que se trata de dos géneros literarios diferentes. En el *Persiles*, en efecto, pueden aparecer inverosimilitudes en momentos específicos, si sale reforzada la ejemplaridad. De hecho, hay otros momentos en la obra cervantina en la que su autor nos muestra hasta qué punto es consciente de lo que puede permitirse en cada cauce genológico específico. Se puede comparar con el adulterio de Isabel/Leonora en las dos versiones de *El celoso extremeño* y en el entremés: Isabel lo consuma en *El viejo celoso*, pero no en el relato de 1613, puesto que se trata de dos géneros diferentes. Por lo demás, recuérdese que la versión de Porras de *El celoso extremeño* no estaba pensada para la publicación.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aristóteles (1992): *Poética*, ed. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos.
- Brochard, Victor (2005): *Los escépticos griegos* [1.^a ed. fr., 1887], Losada, Buenos Aires.
- Caro Baroja, Julio (1961): *Las brujas y su mundo*, Madrid, Revista de Occidente.
- Cervantes, Miguel de (2013): *Novelas ejemplares*, ed. Jorge García López, Madrid, Real Academia Española.
- (2017): *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Laura Fernández et alii, Madrid, Real Academia Española.
- Chiesara, Maria Lorenza (2007): *Historia del escepticismo griego*, Madrid, Siruela.
- García López, Jorge (2013): «Estudio y anexos», en Miguel de Cervantes, *Novelas ejemplares*, Madrid, Real Academia Española, pp. 715-1203.
- (2015a): *Cervantes. La figura en el tapiz*, Barcelona, Pasado & Presente.
- (2015b): «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.
- Gómez Canseco, Luis (1993): *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*, Sevilla, Universidad.
- (ed.) (2017): Bernardo de Sandoval y Rojas, *Dichos, hechos y escritos en verso*, Huelva, Universidad.
- (2018): «Mateo Alemán y la falibilidad de los sentidos. Escepticismo y literatura», en Mariona Sánchez Ruiz (ed.), *De la magia al escepticismo: Literatura, ciencia y pensamiento en los siglos XVI-XVIII*, Girona, Documenta Universitaria, pp. 99-114.
- Henningsen, Gustav (2010): *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Madrid, Alianza.
- Marcos Casquero, Manuel Antonio e Hipólito B. Riesco Álvarez (eds.) (1997): Pedro de Valencia, *Obras completas. Volumen VII: Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, pres. Gaspar Morocho Gayo, León, Universidad de León.
- Montaner, Alberto (2018): «“Debajo de la influencia del planeta Marte”: Cervantes ante la astrología», en Mariona Sánchez Ruiz (ed.), *De la magia al escepticismo: Literatura, ciencia y pensamiento en los siglos XVI-XVIII*, Girona, Documenta Universitaria, pp. 115-133.
- Oroz, José, ed. (1987): Pedro de Valencia, *Academica*, Badajoz, Diputación de Badajoz.
- Pajón Leyra, Ignacio (2013): *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*, Madrid, Escolar y Mayo.
- Popkin, Richard H. (1983): *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2003): *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, New York / Oxford, Oxford University Press.
- Rico, Francisco (1993): *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza.
- Riley, Edward C. (1981): *Teoría de la novela en Cervantes*, Madrid, Taurus.
- Suárez Sánchez de León, Juan Luis (1997): *El pensamiento de Pedro de Valencia. Escepticismo y modernidad en el Humanismo español*, Badajoz, Diputación.
- Valencia, Pedro de (1596): *Academica siue De iudicio erga verum ex primis fontibus*, Amberes, ex oficina Plantiniana. (Ejemplar de la Biblioteca Nacional de España, sign. U/2330).
- (1987): *Academica*, ed. José Oroz, Badajoz, Diputación de Badajoz.
- (1997): *Obras completas, VII: Discurso acerca de los cuentos de las brujas*, ed. Manuel Antonio Marcos Casquero e Hipólito B. Riesco Álvarez, León, Universidad de León.