

UCLA

Mester

Title

La Cañizares en el *Coloquio de los perros*: ¿bruja o hechicera?

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/5x92z0h2>

Journal

Mester, 18(1)

Author

García, Luis Miguel Vicente

Publication Date

1989

DOI

10.5070/M3181014014

Copyright Information

Copyright 1989 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at <https://escholarship.org/terms>

Peer reviewed

La Cañizares en el *Coloquio de los perros*: ¿bruja o hechicera?

Un episodio tan breve como el pasaje de la bruja Cañizares y el perro Berganza en una de las *Novelas Ejemplares* de Cervantes —el *Coloquio de los perros*— ha suscitado no poca literatura entre los críticos. De especial interés para el enfoque de este trabajo es el estudio de Marja Lubwika Jorocka¹ y los comentarios sobre el fragmento de la Cañizares de Louis Combet² que ve en la brujería un modo de escape a la frustración sexual y social. El propósito de este trabajo es alumbrar las diferencias de significado de dos conceptos, “bruja” y “hechicera” según los indicios que tenemos en el discurso de la Cañizares y Berganza.

En principio la Cañizares es vista por el pueblo como hechicera, según cuenta Berganza: “Como había oído llamarla hechicera, esperaba de su vista y habla grandes cosas” (291).³ Sin embargo, la primera intervención de la Cañizares en el relato surge para defenderse de lo de hechicera, con ocasión de las palabras con que el último dueño de Berganza insta al perro a hacer sus gracias: “con gentil agilidad y destreza deshaced los saltos que habéis hecho; pero ha de ser a devoción de la famosa *hechicera* que dicen qu hubo en este lugar” (290). La Cañizares, aunque no era la aludida, se ofende ante esa palabra, y aparece abruptamente en la escena (las cursivas son mías): “Bellaco, charlatán, embaidor e hijo de puta, aquí no hay *hechicera* alguna! Si lo decís por la Camacha, ya ella pagó por su pecado (. . .) Si lo decís por mí, chocarrero, *ni yo soy ni he sido hechicera en mi vida*” (290). Más tarde, a solas con el perro Berganza, la Cañizares insiste en querer desprenderse del estigma de hechicera, pero no del de bruja: “Que has de saber, hijo, que como yo he visto y veo que la vida, que corre sobre las ligeras alas del tiempo, se acaba, he querido dejar todos los vicios de la *hechicería* en que estaba engolfada muchos años había, *y solo me he quedado con la curiosidad de ser bruja*, que es un vicio dificultísimo de dejar (293).

El dejar de ser hechicera de la Cañizares —puesto que en secreto reconoce haberlo sido alguna vez— coincide con el hecho de ser vieja, que es a lo que alude con toda esa retórica sobre el *tempus fugit*. Pero podemos preguntarnos si esa distinción tiene que ver que con algo más que con la edad. Lubwika Jorocka, apoyándose en el *Diccionario de Autoridades* hacer radicar la diferencia entre bruja y hechicera en que la bruja tiene pacto con el demonio mientras que la hechicera no. Sin embargo, si la diferencia consistiera sólo en eso, sería totalmente ilógico el apuro de la Cañizares por defenderse del sambenito de hechicera ante el pueblo, antes bien disminuiría el peligro ante la Inquisición al verse libre de trato con el diablo. Efectivamente, no es esa la distinción que nos da la clave en el texto presente, aparte de que no está claro que “hechicera” excluyera trato con el diablo: una consulta al *Tesoro de la lengua* de Covarrubias, que tiene la ventaja de no salirse del ambiente ideológico del s.XVII, nos dice que “[hechizar] se hace con pacto del demonio expreso o tácito,” y lo mismo nos dicen los tratados de la época que consideran los temas esotéricos.

A mi juicio hay otra diferencia importante entre bruja y hechicera que explica por qué la Cañizares se amedraña más ante el segundo apelativo, y esa razón es que la hechicería se relacionaba en la mente popular con el tema morisco, con las implicaciones sociopolíticas que eso significa en los años de la expulsión de los moriscos que coinciden con la gestación y publicación de las *Novelas ejemplares*. Es probable que la asociación semántica entre la hechicería y lo morisco se fraguara por sicosis colectiva a raíz del decreto de expulsión de los moriscos (1609–1610). Lo cierto es que los diccionarios no aluden a esa asociación de términos. Sin embargo, sí hay una serie de testimonios que avalan la interpretación que se propone aquí. Así Menéndez y Pelayo señalaba que “la condición de hechiceros solía atribuirse a los moriscos” y Louis Combet nos recuerda que “dans les écrits cervantins, sorcière y est souvent une musulmane ou une morisque” (390).

Por otra parte, no es difícil imaginar que el concepto de hechicera se cargara de orientalidad en la mitología popular y se les atribuyera a los miembros de otra religión un poder maléfico, con mujeres que seducían a los hombres incitando su lujuria. En el episodio de la Cañizares hay una asociación entre el concepto de maga y el de hechicera que connotan ambas una orientalidad tan obvia que Covarrubias relaciona “maga” con Zoroastro y los magos de oriente. Cervantes atribuye a las magas los mismos poderes que a la hechicera Camacha, acusada de haber convertido a un hombre en asno:

lo que se dice de aquellas antiguas *magas*, que convertían a 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 a los hombres (. . .) sirviéndose de ellos en todo (. . .) que parecían bestias (292).

Eso que se dice de las magas antiguas se dice de la Camacha como si las hechiceras de ahora fueran las herederas de las “antiguas magas.” Siendo eso así, la asociación de lo morisco con las hechiceras sería obvia, y tendríamos que leer en el pasaje de la Cañizares que si se defiende de ser llamada “hechicera” lo hace por contagio de la obsesión popular por el tema de la pureza de sangre, que llegaría —y eso es un rasgo de ironía en Cervantes— a preocupar hasta en el mundo más marginado que representa la Cañizares.

Por otra parte, si hechicera se opone semánticamente a bruja en virtud de unas diferencias sociales, de otro lado también se ha visto que la Cañizares había sugerido una relación entre su vejez y el hecho de ser bruja. A través de la edad, la diferencia entre ese par de conceptos, conlleva unas diferencias de comportamiento sexual. La hechicera, más joven que la bruja, mantiene su potencia sexual con la que seduce a los hombres, en tanto que la bruja, ya vieja —la Cañizares tiene setenta y seis años (300)— tiene que conformarse con su imaginación erótica, estimulada por el uso de drogas.

La Cañizares desmitifica el fenómeno de la licantropía revelando su sentido alegórico de contenido erótico; para ella el hecho de que la hechicera Camacha haya convertido en burro a un sacristán, no es más que un ejemplo del poder seductor de la hechicera sobre ciertos hombres, “sirviéndose de ellos en todo cuanto querían, que parecían bestias” (292). Tanto la Camacha como la Montiel comparten el atributo de ser hechiceras, según refiere la Cañizares, frente a ella misma que debe conformarse con ser bruja y resignarse a los consuelos de su imaginación erótica despertada con sus unturas: “verasme untar, que todos los duelos con pan son buenos (. . .) quiero decir que aunque los gustos que nos da el demonio son aparentes y falsos, todavía nos parecen gustos,” y “el deleite mucho mayor es imaginado que gozado” (300). La hechicera se sacia con sus amantes y probablemente esa es la razón por la que su pacto con el diablo era “tácito” según lo definía Covarrubias, en tanto que la bruja, que por su edad ya no puede hechizar a ningún hombre, se sacia con el efecto de sus drogas, que se atribuyen al demonio, y puesto que entre el placer y ella no media otro intermediario, el pacto con el diablo sería “expreso.” Las tres nigromantes tienen una naturaleza lasciva proverbial. De acuerdo a su especialidad erótica está su especialidad profesional; así la Camacha es la mejor en hechizar a los hombres haciendo de ellos bestias en sentido alegórico; la Montiel, que es ambas cosas, bruja y hechicera, tiene mañas de una y de otra: de un lado hace artículos diabólicos, y de otro se sirve de su ganapán como buena hechicera. La Cañizares, que se presenta sólo como bruja, es la mejor en preparar unturas a falta de poderse servir de amantes: “en esto de confeccionar las unturas, a ninguna de las dos diera ventaja, ni las daré a cuantas hoy siguen y guardan nuestras reglas” (294).

El placer de la bruja acaba convirtiéndose en un problema de drogodependencia al que alude la Cañizares cuando dice que tiene un “vicio dificultosísimo de dejar” (293) y que “la costumbre del vicio se vuelve naturaleza” (299). Como problema de drogodependencia, como señalara Americo Castro, nos presenta Cervantes el caso de la Cañizares y con ironía desmitifica la mitología que rodeaba a estas drogas: “es compuesto de jugos de yerbas en todo extremo fríos, y no es, como dice el vulgo, hecho con la sangre de los niños que ahogamos” (298) y desmitifica, asimismo, los efectos que causaban estas drogas ya que hace que el público del relato vea a la Cañizares en éxtasis mientras le duran los efectos de la droga sin que la vean volar o hacer las cosas que se les atribuían. La Cañizares explica lo que ocurre: “[las unturas] nos privan de todos los sentidos en untándonos con ellas (. . .) y entonces dicen que en la fantasía pasamos todo aquello que nos parece pasar verdaderamente” (299). Todo lo demás de que se les acusa, licanotropía, vuelos, infanticidios, etc., es falso y lo que Cervantes nos presenta es 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 que necesariamente ha de acabar en fantasías masoquistas pues ocupa el papel más denigrado de la sociedad y su sensibilidad erótica ha de expresar la separación (dia-bolos) a que la sociedad la relega. El deleite sexual era condenado por la Iglesia y la propia bruja habría de sentir que los efectos producidos por las drogas eran producidos por el demonio, puesto que la concepción del mundo que dominaba no permitía más opciones que Dios o el Diablo y del primero ya estaban separadas de antemano por la opinión social. Sin embargo, Cervantes dota el discurso de la Cañizares con expresiones de sensatez en lo religioso, como si, por encima de lo que el vulgo cree, ella tuviera también su propia concepción de Dios, interna y basada en la idea de la Gracia: “sé que Dios es bueno y misericordioso y que El sabe lo que ha de ser de mí, y basta” (300).

La Cañizares se muestra teóloga y bastante conforme con la doctrina católica: teoriza sobre el poder de Dios y sobre el origen de los males del mundo ortodoxamente, y en la descripción de sus éxtasis aparecen clichés del lenguaje místico-religioso como los que se señalan a continuación en cursivas:

(. . .) nace un *olvido de sí misma, y ni si acuerda de los temores con que Dios la amenaza ni de la gloria con que la convida*, y en efecto (. . .) es fuerza *que amortigüe los sentidos, y los embelese y absorte*, (. . .) y así, *dejándose estar el alma sumida en la profunda sima de su miseria, no quiere alzar la mano a la de Dios, que se la está dando por sola su misericordia, para que se levante* (299).

La Cañizares expresa sus vivencias internas con sinceridad, concibe a Dios en el lugar omnipotente que la sociedad de su época le otorga, pero

por marginación social, asume que sus vivencias no pertenecen a la esfera de lo divino sino de lo diabólico y se resigna a consolarse con su drogodependencia y los placeres que esta adicción le producen, que siempre han de plasmarse en imágenes de desenfreno sexual masoquista⁴ puesto que el deseo sexual traduce una necesidad de integración, de fusión gregaria que a la bruja solo le está permitido llenar con imágenes diabólicas que el subconsciente colectivo suministra para ella. Siempre hay estrecha relación entre el orden social y la personalidad que encarnan los individuos según el orden que ocupan en una sociedad. En la sociedad reformista que acaba de expulsar a los moriscos, la Cañizares apenas puede sobrevivir porque, asociada al diablo o a los moriscos, ha de escurrirse con mucha maña entre el mundo de las apariencias y no dar lugar a que los remolinos populares den con ella en el fuego. La dimensión sincera de la Cañizares, que se desarrolla en su conversación con Berganza, le da oportunidad de mostrarse plenamente sensata y decirnos que lo que la aparta de Dios es su gusto por el “deleite” o su drogodependencia: “Yo tengo una de esas almas que te he pintado: todo lo veo y todo lo entiendo, y como el deleite me tiene echados grillos a la voluntad, siempre he sido y seré mala” (299). De las tres hechiceras del *Coloquio* solo una queda, defendiéndose a uña y diente de ser llamada “hechicera” (que podía querer decir morisca también), con sus consuelos de bruja, que son sus drogas, siempre en la obligación de defenderse de burlas o ataques, completamente sola y vieja, como verdadero fruto de la marginación social. La condena social explica por qué la Cañizares considera vergonzosos sus deleites después de recuperarse de ellos: “gozamos de los deleites que te dejo de decir, por ser tales que la memoria se escandaliza de acordarse de ellos, y así la lengua huye de contarlos” (299).

La actitud compasiva de Cervantes hacia la vida y su privilegiada lucidez, le hacen llevar al lector con ironía a través de las más variopintas situaciones, como este pasaje de las brujas, desenmarañando mitos con una actitud explicativa sobre un tema como los poderes de las brujas harto polémico en su época. Sin embargo, como Carroll Johnson ha aclarado tomando en cuenta otros muchos pasajes cervantinos, Cervantes mantiene siempre una ambigüedad o una falta de soluciones directamente expresadas ante cuestiones del tipo la transustanciación, trasportación y demás prodigios atribuidos a la brujería probablemente porque no le convenía pronunciarse abiertamente sobre un tema sobre el que la misma Inquisición se debatía: “Cervantes also theorizes on the possibility of transportation and transubstantiation, and wraps the whole matter in a cloak of his characteristic ambiguity. [. . .] In other words, there is no real solution, and the Inquisition supports this theory from its position of unasailable authority” (212-213). La misma Cañizares alude a esa falta de acuerdo en los procesos inquisitoriales para decidirse sobre la veracidad

de los prodigios nigrománticos: “Hay opinión que no vamos a estos con-vites sino con la fantasía [. . .] Otros dicen que no, sino que verdadera-mente vamos en cuerpo y en ánima [. . .] Algunas experiencias de esto han hecho los señores inquisidores con algunas de nosotras que han tenido presas, y pienso que han hallado ser verdad lo que dice” (296).

En la relación que guardan estos temas tratados por Cervantes dentro de la ficción literaria con problemas de la realidad contemporánea cuadra perfectamente el apunte de Amezúa y Mayo sobre la existencia de una verdadera Camacha de Montilla, a la que Cervantes habría conocido en uno de sus viajes (443). Por otro lado, lo que la Cañizares afirma en el plano de la ficción literaria tiene una correspondencia estrecha con lo que ocurría en la realidad social de la España contrarreformista. Ya antes de nacer Cervantes, en 1527, había ocurrido en Navarra un suceso que recuerda muy de cerca el episodio de la Cañizares cuando es arrastrada por el perro Berganza después de untarse. En Navarra un juez, nos dice Menéndez y Pelayo, “ofreció a una bruja si a su presencia y a la de todo el pueblo se untaba y ascendía por los aires; lo cual hizo con maravillosa presteza” (308).

Ese mismo experimento, es el que realiza Berganza con la Cañizares en la ficción, pero para probar lo contrario, esto es, que nada de sobrenatural ocurre, que todo sucede en la imaginación de una mujer marginada y drogodependiente que ha de sobrevivir con varios sambenitos a cual más peligroso; sambenitos o estigmas que le son adjudicados por el resto de la sociedad que en su evolución, y según las circunstancias, considera más peligrosos unos estigmas que otros; el pasaje que hemos estudiado nos muestra como el estigma de “hechicera” se va haciendo más temible que el de “bruja” porque aquel término se va cargando no solo de marginación religiosa sino de connotaciones a una raza perseguida en ese momento de la historia de España.

Luis Miguel Vicente García
University of California, Los Angeles

NOTAS

1. Marja Lubwika Jorocka, *El Coloquio de los perros a una nueva luz*. México: Universidad Autónoma de México, 1979. (Interesan para el episodio de la Cañizares las páginas 98-115 y 39-44).

2. Louis Combet, *Cervantes ou les incertitudes du désir*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1980 (387-92).

3. Cito según la edición de A Valle-Arce de las *Novelas ejemplares*. Madrid: Castalia, 1982, vol. 3º (23-30).

4. El masoquismo en los personajes cervantinos ha sido bien estudiado por Combet (167-174, 287-288, 508-527).

OBRAS CITADAS

- Amezúa y Mayo. *Cervantes creador de la novela corta española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1956.
- Castro, Américo. *El pensamiento de Cervantes*. Barcelona-Madrid: Noguer, 1980.
- Combet, Louis. *Cervantes ou les incertitudes du désir*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1980.
- Covarrubias, Sebastian de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Martín de Riquer, Barcelona: S. H. Horta, 1943.
- Johnson, Carroll. *Matías de los Reyes and the Craft of Fiction*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- Lubwika Jorocka, Marja. *El Coloquio de los perros a una nueva luz*. México: Universidad Autónoma de México, 1979.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, vol. 11.