

LA MITOLOGIA MALÈFICA DE LES BRUIXES*

Joan Prat

INTRODUCCIÓ: LA BRUIXERIA A CATALUNYA

Una de les qüestions que sobten quan s'intenta fer una revisió dels estudis de bruixeria a Catalunya, és la migrada atenció que aquest fenomen sembla haver tingut entre els investigadors del país¹ i com, sovint, els treballs

* Una versió semblant d'aquest text serà publicada pel *Tradicionari* (vol. VIII) de l'Enciclopèdia Catalana.

1. En efecte, si comparem l'interès que hi ha per la bruixeria al País Basc o bé a Galícia amb allò que ha succeït entre nosaltres, el resultat ens és clarament desfavorable. Recordem, només, que al País Basc les *sorguin* han estat objecte d'estudi per part d'investigadors tan qualificats com Julio Caro Baroja (*Las brujas y su mundo*, 1961; *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, 1970; *Brujería vasca*, 1975, etcètera), José Miguel de Barandiaran (*Brujería y brujas en los relatos populares vascos*, 1984), o bé l'historiador danès Gustav Henning (en) (*El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*, 1983). El cas de Galícia, terra famosa per les seves *sàvies*, *bruixes* i *meigas*, és semblant, ja que han estat profusament investigades per Vicente Risco, el folklorista més important de Galícia, que va dedicar al tema alguns escrits (vegeu la seva col·laboració a la *Historia de Galiza* dirigida per R. Otero Pedrayo) així com un llibre sobre el diable (*Satanás. Historia del Diablo*, 1956). Posteriorment, l'antropòleg Carmelo Lisón va analitzar el món de les bruixes en un llibre important (*Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, 1979) i també l'historiador Jaime Contreras (*El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia. Poder, sociedad y cultura*, 1982). El mateix Carmelo Lisón publicava un llibre més general i panoràmic titulat *Las brujas en la historia de España* (1992). Aragó és una de les altres comunitats ben apamades pel que fa al tema, amb els llibres molt exhaustius d'Àngel Gari, *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII* (1991) i el de María Tausiet, titulat *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en el siglo XVI* (2000), respectivament.

També el País Valencià, amb els treballs de Ricardo García Cárcel, Astúries, i més concretament la bruixeria entre el grup dels Vaqueiros de Alzada, estudiats per María Cátedra, o Canàries, Navarra, o l'antic bisbat de Cuenca o de Castella [amb el clàssic de Cirac Estopiñán, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, 1942]. Dos altres textos recomanables són els de F.F. Flores Arroyuelo – *El diablo en España* (1985) i el monogràfic sobre Zugarramurdi, *Proceso a la brujería* (1989) a càrrec de Manuel Fernández Nieto.

existents són més de divulgació que no pas d'estricta investigació, ja sigui etnogràfica o històrica. De totes maneres hi ha excepcions en el que diem i que seran degudament esmentades.

Per exemple, a l'obra immensa de Joan Amades, no podia faltar-hi el tractament de la bruixeria. I, en efecte, aquest compilador incansable va publicar, l'any 1934, un llibre titulat *Bruixes i bruixots* (reeditat en el Mèdol, l'any 2002, amb un pròleg de Joan Carnicer) que, entre altres coses, presenta una tipologia d'especialistes en l'art de guarir i d'embruixar, que inclou els saludadors, xucladors, oracioners, senyadors, trencadors, setens, endevinetes, desagulladors i samaires.

En la mateixa línia de Joan Amades, i força influïts per aquest, Javier Tomeo i Juan M. Estadella treien un llibre de divulgació titulat *La brujería y la superstición en Cataluña*, (1963), que amb ben poques modificacions Javier Tomeo ha reeditat, en solitari, amb el nou títol de *La bruixeria popular catalana* (2005).

També la influència de l'Amades es deixa sentir en Joan Guillaumet que va escriure un primer treball de síntesi –*La Bruixeria a Catalunya*, 1975– i que si bé aporta tot un seguit de narracions i rondalles sobre bruixeria, inèdites, no obeeix tampoc, ni l'autor ho pretén, a cap mena d'investigació històrica o sobre el terreny en sentit estricte.

Sí que ho és, en canvi, el llibre de Cels Gomis, *La Bruixa Catalana. Aplec de casos de bruixeria, creences i supersticions recollits a Catalunya a l'entorn del anys 1864 a 1915*, escrit a la segona dècada del segle XX, però no publicat fins el 1987. Més endavant ens hi referirem més extensament.

Per ara limitem-nos a dir que tant Amades com Guillaumet i Tomeo assenyalen que a Catalunya hi ha determinats pobles que semblen haver estat autèntics caus o nius de bruixes: Llers i Cadaqués (a l'Alt Empordà), Vallgorguina (al Maresme), Altafulla (al Tarragonès), Vimbodí i Solivella (a la Conca de Barberà), Andorra la Vella (a la Vall d'Andorra) i encara força altres com Molins de Rei, Centelles, Viladrau, Caldes de Montbui, Arbúcies, etcètera. I són alguns d'aquests pobles o, més ben dit, les bruixes d'aquests pobles, les que han despertat l'interès de poetes, d'artistes, d'estudiosos locals i, també, d'historiadors i narradors diversos.

Abans, però, de referir-nos-hi amb més detall vegem el que és el retrat robot de la bruixa popular a través del seu model etnogràfic.

LA IMATGE DE LA BRUIXA CATALANA SEGONS LES FONTS

Per a exemplificar la concepció més tradicional començarem amb el famós *Boc de Biterna*, el primer text català que ens parla d'un akelarre i continuarem, sense moure'ns del Pirineu, amb "De bruixeria pallaresa" un text de

Violant i Simorra –que és sempre una garantia de fidelitat i rigor a les fonts orals emprades– que fou llegit pel seu autor l'onze de març de 1936 al Centre Excursionista de Catalunya, però no fou publicat fins molts anys després en un volum titulat *Etnologia pallaresa. Homenatge a Ramon Violant i Simorra* (1981).

L'any 1917, J. Saroihandy publicava un article titulat “El bosque de Biterna en los fueros catalanes del Valle de Aneu”, que són les ordinacions d'Esterrí d'Àneu donades pel comte de Pallars, Arnau Roger IV, l'any 1424. Segons sembla, l'esmentada Vall d'Àneu era un autèntic cau de bruixes. Jaume Oliver en el Preàmbul a *Les bruixes del Pallars* (1999) transcriu alguns dels crims imputats tradicionalment a les bruixes dient que “*en la dita vayll se agen comessos crims molt innormes de envés Déu e la dita vayll, ço és, que van de nit ab les bruxes al boch de Biterna e aquell prenen per senyor, fabent-li homenatge, renegant lo nom de Déu, anans de nit, levant los infants petits dels costats de lurs mares e aquels maten, donen gatirrons o buxols, donen metzines en diverses maneres, segons de tots aquets crims se apar per processos confesions pròpies dels dellats*”.

El mateix Ramon Violant ens diu que “Biterna volia dir la cova o altre lloc on es reunien les bruixes, segons creença medieval, per renegar de Déu i adorar al dimoni que hi apareixia en forma de boc, tal com ens diu prou bé el següent passatge del *Llibre de les dones* o *Espill*, de Jaume Roig:

Amb cert greix fus,
com diu la gent,
se fan ungüent
e bruixes tornen,
en la nit bornen
moltes s'apleguen
del Déu reneguen,
un boc adoren
totes honoren
la lur caverna
qui's diu Biterna,
mengen e beuen,
après se leven,
per l'aire volen,
entren on volen
sens obrir portes.

Àngel Gari, l'expert aragonès en bruixeria que prologa el llibre ja esmentat de Carmen Espada i Jaume Oliver, *Les bruixes al Pallars* (1999), referint-se al Boc de Biterna en un altre document del segle XVI sobre dues bruixes, rebla el clau dient:

“Així partiren una nit al camí “los bisqué hun galant a cavall en hun gran cabró”. Joana la Molinera va dibuixar una creu a terra i demanà a Antònia que la trepitgés i renegués de Déu. Així ho féu i el galant, al qual la molinera anomenà “boch de Biterna”, després de tenir accés carnal amb les tres dones les va dur al prat de Mosquera, on hi havia unes fogueres amb gent saltant i ballant al seu voltant als sons de cornamuses”

Però, *qui eren* les dones que feien aquestes coses? Ramon Violant ens diu que “les bruixes, segons el poble pallarès són unes figurotes lletges, mal vestides i ploroses d’ulls que donen mal als mortals, tocant el menjar que després aquells han de consumir i en tocar-lo hi fan uns signes màgics amb les mans” (1981: 98).

També en altres indrets les bruixes són vistes com a dones velles, soles, brutes i vivint en cases semienrunades o a les afores dels pobles. A més, sempre són percebudes com a potencialment perilloses per la seva suposada relació amb el mal i la malastrugança. I la bruixa és malèfica gràcies al pacte que té establert amb el diable.

El do, o si es vol, l’estigma, de la bruixeria pot ésser innat o adquirit. Hi ha pobles –cas del do innat– on les dones, pel sol fet d’haver-hi nascut són percebudes com a bruixes i aquesta condició és transmesa, normalment de mares a filles. El do adquirit, en canvi, implica un pacte específic amb el diable i la iniciació consegüent. Com veurem amb més detall, la candidata havia de renegar de Déu i del baptisme rebut, fer males confessions i seguir amb incredulitat els oficis divins i disposar-se al mal.

Què feien les bruixes? Quin era el seu *poder*? Ramon Violant ho explicita tot dient: “quan el poble malfiava d’alguna persona que es digués que fos bruixa, procurava estar-hi el millor possible, per por que no els embruixés la mainada, ni els ramats de bestiar ni les collites”. No cal dir que els tres àmbits assenyalats –els nens, els ramats i les collites– són absolutament centrals en qualsevol societat pagesa i la seva pervivència en depèn. En una època en la qual la mortalitat infantil era altíssima, la mort d’un infant feia sospitar de l’acte de bruixeria i no és estrany, per tant, que força llevadores i comadrones que assistien els parts fossin tingudes per bruixes. Una mala mirada podia “embronar” o “enneulir” els petits que no creixien o s’ennuegaven fins morir. D’altra banda, també el goll era atribuïble a la bruixeria, i l’“encortament” dels adults, una mena d’impotència, física o psicològica, causa de l’esterilitat de les parelles.

Pel que fa al bestiar, hi ha una contalla molt estesa i ben il·lustrativa. Aquí prenem gairebé al peu de la lletra la història tal i com l’explica Jordi Torres al seu llibre, *Bruixes a la Catalunya interior* (2003). Diu així: A cal Perot (municipi de Lluçà), tots els anys el dia de la festa major, al migdia, mentre eren a missa major se’ls moria un cap de bestiar i també el trobaven amb el

cap destrossat (...). L'hereu, que ja feia temps que estava pensant com podia atrapar l'animalot que cada any en aquest dia els malmestia un cap de bestiar, se'n va pensar una. Mentre tota la família era fora, ell, secretament, va agafar la seva escopeta i se'n va anar a la cort de les bèsties. Al punt de les dotze va veure com un ocellot semblant a una àliga entrava a la cort de la mula. En el moment que va arribar al portal de la cort, l'ocellot ja esgarrapava el cap de la mula. Sense pensar-s'ho va engegar un tret a l'àliga, que va desaparèixer. El noi va pujar l'escala per entrar a la sala i es va trobar l'àvia tota ella ensangonada. Era el resultat de la perdigonada que havia rebut l'àliga.

— Què has fet ximplet? Per poc em mates!— va exclamar ella en veure el seu nét.

— Això és el que hauria de fer, mala bruixa! Ja em pensava que eres tu la que feia totes aquelles malifetes amb el bestiar”.

Des d'aquell dia mai més van trobar cap bèstia morta amb el cap destrossat i a més a més com que la perdigonada s'havia fet amb sal beneïda el dia del salpàs, la mala pècora de l'àvia va quedar deslliurada dels poders demoníacs dels quals estava posseïda.

Aquesta història té nombrosíssimes variants: l'àvia d'aquest cas és substituïda en altres indrets per la mare, la sogra, una vella amb fama de bruixa o, fins i tot una germana fadrina de l'hereu; la mula, sovint es converteix en una vaca, euga, cavall, matxo, bou, porc o truja i la bruixa àliga, molt freqüentment és un corb, una merla, o un gat negre que ataca el coll o els flancs de la bèstia en qüestió. Potser el que mai varia és l'hereu, l'heroi de la història que es posa en perill per salvar el seu patrimoni amenaçat per l'agressió de la bruixa domèstica.

El tercer gran àmbit, el de les collites, normalment és tractat a través del tema de les tronades i pedregades. Tornant a Ramon Violant aquest escriu: “els pastors d'aquesta comarca creuen que totes les tempestats les porta el dimoni el qual es barreja amb la tempestat per a fer mal”. La manera de provocar la tempesta era ben senzilla segons ens ho descriu Pere Torrent, el bruixot de les Encies del qual parlarem més endavant: “...i així resolguérem de fer caure pedra en esta forma: que una de les bruixes se posà endins d'una bassa d'aigua (...) i, amb sengles vergues (...) batérem l'aigua, renegant i maleïnt de Déu i a la Verge Maria, i dient mil desatinos i allí maleïnt i blasfemant, caigué molta pedra, que féu molt mal en la parròquia...”

La prova del nou per comprovar si quan pedrega es tracta d'una bruixonada o no, és mirar si les pedres que han caigut duen un pèl de cabra. Si així és –i a més les cabres han estat xollades la vetlla sense que ningú se'n adonés– la cosa és evident: es tracta d'un mal provocat per les bruixes amb tota la malícia del món.

Els procediments emprats per les bruixes per causar el mal són diversos. Amades distingeix l'*encís*, l'*encantament*, el *seguici*, el *filtre*, el *malefici*, l'*encortament*, el *nuament*, el *lligament* i l'*ullpendre*.

De tots ells, possiblement els dos més freqüents i perillosos són l'encortament, ja esmentat (i que designa aquella mena d'impotència, de budells, de genitals o bé la incapacitat de prendre decisions) i el famós ullpendre, també anomenat mal d'ull, mala mirada, mirada envejosa i que esdevé arreu, un mecanisme excepcional de l'acció de la bruixeria. El mal, i l'enveja conseqüent, també es pot transmetre pel *mal donat* una variant del qual és el *mal bocí*, una fruita, una menja qualsevol emmetzinada i que provoca en qui la ingereix, la malaltia, o bé encantaments diversos. El conte de Blancaneus i la seva madrastra n'és el paradigma per excel·lència.

Un dels altres poders de les bruixes és la seva capacitat de metamorfosi en diferents animals. Violant parla del clàssic gat negre –animal associat a la bruixeria per excel·lència– però també d'un "gossot de molt mal aspecte" o encara d'"una cabreta negra molt xicarrona" (p. 108-109). A altres indrets, per exemple Altafulla, les bruixes es metamorfosegen en corbs i encara en altres localitats poden transformar-se en galls, cabres, guilles, mules i sempre molt negres i peludes.

És ben coneguda la capacitat que hom atribueix a les bruixes per volar. Així, després de despullar-se de pèl a pèl vora de la llar de foc i d'untar-se les aixelles, els polsos, l'anus i l'entreuix amb un ungüent màgic, les bruixes pronunciaven una formuletta del tipus "Alta-fulla, vola fulla" i xemeneia amunt es dirigien a l'akelarre, el lloc de reunió per excel·lència o bé a altres llocs menys solemnes com eren els *covens*, *sabbats* o *esbats*. Una recepta convencional de l'ungüent màgic de les bruixes, tal i com ens el descriu Jordi Torres a *Les bruixes a la Catalunya interior* és a base de trementina, oli de ginebra, ruda, farina de serp, un bolet, grana de rosella, alfàbrega, cicuta i una pell de galàpet.

Hi ha un seguit de teories sobre el vol de les bruixes que normalment al·ludeixen a les herbes al·lucinògenes del tipus adormidera, cànem indi o haixix, belladona, mandràgora que un cop ingerides, afavoreixen la sensació de vol o d'estat alterat de consciència. Per als seus untets i metzines, a més de les esmentades, també empraven plantes com el celiandre, l'estrimoni, la berbena, l'herba queixalera o jusquiam (el *beleño* castellà), etc., de reconeguts poders en la màgia oculta, la sexual o la màgia negra. Hom les feia servir per guarir, enamorar, emmetzinar o aconseguir els estats alterats de consciència, o senzillament per volar.

Com dèiem, el vol es relacionava amb el sàbbat, les reunions nocturnes dels dissabtes on les bruixes es reunien en akelarre que en la llengua basca vol dir "prat del boc" o "muntanya del boc". Això, ens recorda Violant, "porta a creure que els antics bascos devots de Satanàs es reunien en un prat, on celebraven les reunions, orgies i bacanals eròtiques, bruixes i bruixots a l'en-

torn d'un boc, representació del gran Banut (banyut), rei dels inferns". Lluís Orriols a *Les bruixes segrestades*, en dona una imatge menys solemne quan escriu: "Allò era un garbuix d'associació sectària, romeria, mascarada i barrila de borratxos. Saltirons i ballarugues servien d'estímul emocional al so de la flauta".

En efecte, l'akelarre era una festa orgiàstica on tothom anava nu. El diable, en forma de boc o cabró negre el presidia tocant el flabiol o la cornamusa i sempre amb sons roncs, mentre bruixes i bruixots ballaven una mena de sardana, però mirant cap enfora. Al mig de la rotllana hi bullia el perol de les metzines amb algunes de les herbes esmentades i també amb animals repulsius –serps, escorpins, gripaus, llargardaixos– que hom remenava amb la cama o el braç d'alguna criatura i, cas de no tenir-ho a mà, amb la pota d'una cabra, com assenyala R. García Carrera.

Un cop hi eren totes passaven llista i hom presentava les neòfites al diable, al qual en una mena d'homenatge de tipus feudal juraven fidelitat. No ens resistim a reproduir un nou fragment relacionat amb el Boc de Biterna i protagonitzat per una presumpta bruixa, Cebriana Polvorera d'Erinyà. Segons confessa ella mateixa, "se li aparegué el dimoni en forma de crestó, això és, d'un boc castrat, de color negre o roig, d'on li vé el sobrenom de Boc de Biterna, aquest li preguntà *si volia jo ser sa vasalla y jo li respongui que sí, y ell me dix que mix que jo li prometés de fer tot lo mal que pogués, y ayxí jo lo y prometí y li doní la màs squerra*. Llavors, Isabel de Monic de Serradell diu en el seu procés que va presentar una noia al dimoni dient-li: *senyor, veus assí una vasalla. Y ell la rebé per vasalla dient-li: "Voleu ser ma vasalla?" y ella dix que sí. Y aquí mateyx li donà dita Joana la màs squerra, prometent-li de ser sa vasalla y de fer tot lo que li diria*; ella mateixa informa que *lo dit dimoni se fa tractar de senyor, dient-los que és senyor de moltes vasalles*. La pròpia Isabel ha declarat abans que *dit dimoni, en forma de crestó com tinc dit, me digué a mi depessant que si jo volia fer lo que ell volia, que may me desampararia en ninguna necessitat ni cosa que hagués menester. Y així li doní la mà, y li prometí que jo era contenta, y me feren renunciar a les coses de Déu.*"

A més de donar-li la mà, les neòfites, en senyal de respecte havien de besar al diable sota el cul i alguns textos parlen de les parts "brutes" i "súsias", per a referir-s'hi.

Després de la iniciació la gresca continuava i el ball, cada cop més frenètic i orgiàstic, acabava quan les bruixes copulaven amb el diable o amb els seus animals familiars. El diable, aquí a Catalunya almenys, s'ho muntava sempre pel darrera i segons les explicacions de diferents bruixes, obligades en general sota tortura, estava molt ben dotat i amb un membre com de ferro, però fred com el glaç, les satisfesia a totes, encara que sense un gran "contento" per part d'aquestes bruixes que així ho confessaven amb certa pena.

Les trobades en els akelarres eren sovint en llocs aïllats i hom pot fixar, seguint Joan Amades i Javier Tomeo, una mena de geografia ben definida. Així, per exemple, les bruixes de la Costa Brava es trobaven a Sant Pere de Roda, les de l'Empordà a Llers, les del Vallès al Pla de les bruixes (prop del Gorg Negre en el camí de Gualba a Santa Fe), les d'Andorra a Andorra la Vella, les del Baix Llobregat a la Plaça de Molins de Rei, les del Maresme a la Pedra Gentil, prop de Vallgorguina, les del Lluçanès a la Plaça Balladora de Santa Perpètua o de Sant Bertomeu del Grau, les bruixes lleidetanes a la Serra del Cadí, les pirinenques al Pedraforca o al Canigó i Ramón Violant afegeix que les de la Vall d'Aneu es reunien al Pla de Beret i les de la Vall Ferrera, enfront de Sant Joan de l'Erm. Complementàriament, la toponímica de marcat caràcter bruixí és molt freqüent i, per exemple, Jordi Pujiula, a *Bruixes, dimonis i follets de la Garrotxa* (1983) esmenta, entre altres el "clot de les bruixes", el "gorg de les bruixes", el "pic de les bruixes", el "serrat de les bruixes", juntament amb molts altres topònims relacionats amb el diable.

En fi, durant els akelarres o en altres reunions oficials el diable marcava amb un senyal el cos de la bruixa, prova fefaent de la seva pertinença al gremi maligne.

Com prevenir l'atac de les bruixes o deslliurar-se'n? En general els diferents autors que s'han interessat pel tema distingeixen els remeis profans dels sagrats. Un llistat dels primers, extret dels llibres de Joan Amades, Joan Guillaumet i Javier Tomeo, ens presenta el següent panorama:

- Posar-se una peça de roba al revés. Hom recomanava que fos una camisa ja que, com diu la dita: "camisa al revés ningú hi pot res".
- Tenir ruda plantada en un test o torreta (la ruda és, com és sabut, una típica herba de bruixa).
- Fregar alls contra portes i finestres, ja que sembla que les bruixes, com els vampirs, odien la fortor de l'all.
- Posar sota la teulada "pedres de bruixa" o "pedres de llamp", els típics sílex prehistòrics.
- Fer la "figa". Segons Violant consisteix en entrellàçar les dues mans formant una creu amb el dit polze de cada ma mentre es recita: "la figa et faig i al dimoni la dono". O bé cloure el puny tot encreuant el dit índex sota el polze, amb aquest sortint entre l'índex i el dit del mig, signe i denominació que s'ha vist com a expressió del genital femení, alhora que com a encreuament dels dits. La mateixa expressió es troba en altres llengües: *dar bigas, faire la figue, far la fica...*
- Emprar diferents talismans o amulets (una castanya, una pota de conill, una ferradura)

Si hom es decanta cap els mètodes religiosos, troba:

- La protecció de la criatura amb escapularis i medalles penjades al coll per evitar la mala mirada i l'enveja de la bruixa.
- Quan s'apropava una tempesta treure la "Vera Creu" i fer dringar les campanes de l'església sense parar.
- Beneir els camps del terme municipal el dia de Sant Pere Màrtir. Benedicció, també, de branques d'olivera que en forma de creu calia posar pels camps i sembrats.
- Encendre un ciri beneït que ha estat al Monument el dia de Dijous Sant. Les candeletes de la Candelera (o Escandelera com es deia o es diu al Pallars) també eres bones per allunyar *bromades* dolentes.
- Cremar fulles de llorer beneït el Diumenge de Rams i posar les creus de palma o el llorer beneït el mateix dia a les portes i finestres de les cases.
- Engegar trets amb bales beneïdes o amb sal (també beneïda) contra els núvols amenaçadors.
- Segons Violant "per conjurar l'embruixament abans anaven a collir una branca de romer i anaven a buscar un ampolla d'aigua benita a l'església. Quan tenien això a punt, esperaven la nit de Sant Joan per desembruixar la casa..."

I, en efecte, tant per Sant Joan com per Sant Silvestre, les dues grans nits de solstici, les bruixes van molt esvalotades i cal prendre tota mena de precaucions ja que en la segona sobretot:

Per Sant Silvestre
totes les bruixes van en destre.
Per Sant Silvestre
les bruixes entren per la finestra.

DE BRUIXES LOCALS

Començàvem l'epígraf anterior parlant del Boc de Biterna a les Valls d'Àneu i de les bruixes pallareses estudiades per Ramon Violant. Sense moure'ns del Pallars, l'any 1999 Carmen Espada i Jaume Oliver publicaven *Les bruixes al Pallars. Processos d'Inquisició a la Varvassoria de Toralla (s. XVI)*, prologat per Àngel Gari. El llibre consta de dues parts ben diferenciades. A la primera, introductòria, Jaume Oliver hi defensa la tesi segons la qual la justícia fou tan dura amb els casos de bruixeria perquè aquestes, en paraules de Gari, "transgredien en el més profund, els valors mantinguts per l'autoritat feudal i per l'església". La segona part recull la transcripció completa dels documents —una enquesta general feta als veïns de la Varvassoria de Toralla sobre l'exis-

tència de bruixes l'any 1566 i vuit casos de processos a bruixes i bruixots duts a terme per la justícia senyorial ordinària. Aquests documents, transcrits per Carmen Espada, reflecteixen de manera molt clara la dinàmica dels mecanismes judicials habituals i les seves fases: acusació, judici, tortura, confessió i execució. També l'any 1999, l'antropòloga Josefina Roma va coordinar un monogràfic d'*Àrnica*, la revista del Consell Cultural de les Valls d'Àneu, titulat *Bruixeria i Pirineu*, amb algunes col·laboracions de primer ordre. Pep Coll, narrador i un bon compilador etnogràfic explica un seguit d'històries de bruixes pallareses a *Documents i testimonis* (2), i acaba amb un llistat de dones encara avui recordades com a bruixes pels seus convilatans i que havien viscut a diferents contrades pirinenques.

En una direcció força diferent, el poeta empordanès, Carles Fages de Climent publicava un llibre de poemes titulat *Les bruixes de Llers* (1924), un dels pobles catalans més famosos per la seva tradició bruixina. Anys després, el Pare Nolasc del Molar, caputxí, publicava a Olot un volum, introbable avui, titulat *El procés d'un bruixot* (1968) sobre Pere Torrent, dit Cufí, un pastor de les Encies, jutjat i condemnat a la forca l'any 1619. De l'esmentat bruixot, Jordi Pujiula, psiquiatre de professió i autor de dos textos –“*La bruixeria a la Garrotxa*” (1980) i *Bruixes, dimonis i follets a la Garrotxa* (1983)– escriurà: “Pere Torrent havia venut la seva ànima al diable per tal de deslliurar-se d'un mal de queixals. Era sens dubte un home d'escasses ambicions”. Les dues grans especialitats del bruixot de les Encies eren la pedregada pel sistema de batre llocs d'aigua i la matança de bestiar “fent eixir llops”, poder que l'assenyala com a *llobater*. Mai, però, afegeix Pujiula al primer article esmentat es va dedicar a matar criatures o a provocar golls a les persones, pràctica habitual en els de la seva condició. El segon text, està dividit en dues parts. A la primera, Pujiula compila un seguit de casos històrics de bruixeria de les terres olotines –la bruixa del Mallol (especialitzada a unir o desfer matrimonis), la bruixa d'Amer (experta en provocar terratrèmols), el bruixot de les Encies ja esmentat i que Pujiula compara amb el Menocchio d'*El Formatge i els cucs* de C. Ginzburg, l'endimoniat d'Oix, etc. La segona part, titulada *El rastre actual de la bruixeria* és dedicada a una arplega de costums, tradicions, creences, llegendes i toponímia de caràcter local i comarcal.

I de la Garrotxa hom pot saltar a les Gavarres on Xavier Cortadellas a *El poble dels cent focs. Llegendes de les Gavarres* (1996) dedica tot un gran apartat, amb el rètol de *Bruixes, goges i pedres*, a presentar les contalles sobre el tema. Amb tot, les boniques històries protagonitzades per les bruixes del Montnegre i les Gavarres, i que Cortadellas presenta amb un rar equilibri entre el rigor etnogràfic i la creació literària, s'orienten majoritàriament cap el model de les fades, les goges i les dones d'aigua més que no pas a la bruixa maligna que aquí ens ocupa.

Després de la Garrotxa i les Gavarres, la Catalunya interior sobre la qual l'historiador Antoni Pladevall va publicar un llibre, avui clàssic, titulat *Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII* (1974). Pladevall aporta una bona documentació entorn dels processos de bruixeria relatius a Seva, l'Esquirol, Santa Maria de Corcó, Taradell, Vilalleons, Viladrau i altres pobles del radi d'influència de Vic.

Un dossier de *L'Avenç*, amb el títol de *La bruixeria a Catalunya* (1983) preparat per R. García Cárcel i que semblava preludiar una línia de treball futura en aquesta direcció per part d'historiadors acadèmics i/o professionals, però que pels motius que fossin, no va tenir massa continuïtat potser amb l'excepció de la investigació sobre la Inquisició, (temàtica de la que aquí no ens podem ocupar si no és d'una forma molt tangencial).

Tornant, doncs, a la bruixeria, Jordi Torres i Sociats publicava el llibre *Bruixes a la Catalunya interior (Lluçanès, Osona, Bages, Moianès, Berguedà)* (2003), que recolza en un excel·lent treball etnogràfic. En un llenguatge fresc que conserva l'empremta de la narració oral que els testimonis de pagesos, pastors i traginers han proporcionat a l'autor, aquest ha recreat de manera especialment acurada tot aquest món de les bruixes i de l'imaginari col·lectiu que li escau.

Aquest interès per la bruixeria a nivell local també el trobem en un seguit de llibres o articles de caire monogràfic com són els de Jaume Prat (*Les Bruixes de Sampedor, Segle XVII*) i l'Albert Benet (*La Bruixeria al Bages a principis del segle XVII i Joana la Negra, una bruixa sallentina*) o bé la història novel·lada de Raimundo García Carrera sobre *Les Bruixes de Caldes de Montbui* (1985), seguida pel text titulat *Caça de bruixes al Vallès* (1987). En aquest es reproduïxen alguns documents originals de l'Arxiu de la Fundació Bosch i Cardellach, datats al segle XVII, que és, per excel·lència, *El segle de les bruixes* (1992) com així titula Agustí Alcoberro un llibre d'història sobre aquest període.

Les bruixes segrestades (1994) de Lluís Orriols és el resultat de la seva investigació historiogràfica i el llibre està dividit en tres parts: Les bruixes conegudes, Les bruixes oblidades i Les bruixes segrestades que donen peu al títol definitiu. Entre aquestes darreres figuren Joana Negra, una vídua a qui una seva veïna li va presentar el dimoni, raó per la qual fou salvatgement torturada i penjada a Sallent pels volts de 1588; Montserrada Fàbregas, àlias Graciana, majordoma; Marquesa Vila, llevadora de professió a qui se li moriren alguns dels nadons que atenia i per això la delataren; Na Bruneta, de sobrenom "la Por", vídua de Sallent, la "Barjaula", dona d'un pagès; Joana Ollica, "la dona més galant de Prats [de Lluçanès]"; Rafela Puigcercós, descrita també com "alta i gallarda...". Luís Orriols, mitjançant el testimoni de totes aquestes dones –sovint un testimoni arrencat a la cambra de la tortura– refà el retrat de la bruixa catalana del segle XVII, que ja ens ha anat apareguent: la bruixa com a vassalla del dimoni; el com aquest tenia trac-

te carnal –una mena de dret de cuixa– sobre les seves vassalles; el senyal d'obediència i respecte –el bes al cul– que devien al boc; els untets que degudament aplicats a diferents parts del cos, els permetien volar a l'akelarre; el com, allí, planificaven les seves malifetes entre les quals l'infanticidi, la pràctica del mal donat o del mal bocí consistent en donar golls o provocar diferents formes d'encortament que transmetien a través de fruites –figues especialment– emmetzinades; la mort de tota mena d'animals domèstics –bous, ovelles, porcs, mules, etc.–; la preparació de pedregades i calamar-sades mitjançant invocació al dimoni i batent amb bastons tolls d'aigua; les acusacions d'anar al Pedraforca amb els seus dimonis familiars (“Foguet” era el dimoni d'una bruixa, “la Vigatana” i encara que esperit maligne, era especialment servicial...). Com dèiem, moltes d'aquestes acusacions foren arrencades amb tortures refinades i els gemecs esgarrifosos que alguns escrivans gelosos no deixaven de consignar, són el trist contrapunt d'uns interrogatoris, repetitius i absurds, que uns botxins fanàtics, laics o religiosos, aplicaven a unes desgraciades percebudes com a bruixes i, per això, martiritzades fins la mort.

Encara a nivell local cal esmentar el llibre d'Antoni Gelabert *Les bruixes d'Altafulla* (1971) amb uns boixos magnífics de l'autor. Més endavant ens referirem al llibre pròpiament dit, però, ara i per finalitzar aquest apartat sobre la bruixeria local, cal remarcar que allò que ha succeït a Altafulla –semblant al cas de Cervera– és que la bruixa ha esdevingut un element important de la identitat local. L'eslògan que fa de reclam turístic de la vila és “Deixa't embruixar per Altafulla”; des de fa uns sis anys, la vetlla de Sant Joan hom celebra una *Nit de Bruixes* cada cop més participada; dos restaurants recents (i un d'ells de superluxe), La Bruixa de Burriac i Les Bruixes, tenen a les seves cartes respectives noms de plats del tipus “Amanida bruixa” a més de dur-ne el nom; també és recent (2005) la inauguració d'un important centre lúdic, amb cinemes i altres diversions que també porta el títol Les Bruixes i fins i tot el trenet turístic que durant la temporada d'estiu comunica el casc del poble amb el nucli marítim s'anomena “Les bruixes d'Altafulla”... A tot això, i per concloure cal afegir els centenars d'enganxines de cotxe amb la típica bruixa altafullenca i tota mena de *gadgets* –cendrers, clauers, rajoletes de benvinguda a les cases, gots, plats, penjolls, etc.– amb bruixes volant, assegudes, amb posat sinistre o còmic i que completen aquesta variant d'invenció de la tradició. Una figura recent del bestiar de foc català és el Gat d'Altafulla, animal bruixí per excel·lència a punt d'inaugurar...

LA BRUIXA CATALANA DE CELS GOMIS I LES INTERPRETACIONS DE LA BRUIXERIA

L'any 1987, l'editorial Alta-Fulla publicava el llibre de Cels Gomis *La bruixa catalana* que, escrit molts anys abans, havia restat inèdit. L'edició, a cura d'un nebot de l'autor, Cels Gomis i Serdañons, i amb un excel·lent estudi introductori de Llorenç Prats va ésser comentat extensament a les pàgines de El País (*Llum sobre la bruixeria. A propòsit de l'edició de 'La bruixa catalana', una obra inèdita de Cels Gomis i Mestre*, diumenge, 5 de juliol de 1987) per l'autor d'aquestes pàgines. Allí assenyalàvem que l'obra esmentada és el treball més complet que un folklorista de terreny mai ha dedicat al tema, que si bé ja havia estat tocat per F. de Sales Maspons i Labrós (*Les bruixes*, 1880), i ho fou després per G. Castellà i Raich (*La creença en bruixes*, 1928) i altres en l'àmbit del folklore, la investigació de Gomis té un pes específic que les altres no tenen. En segon lloc, perquè tot el material sobre bruixeria que aporta el llibre de Gomis és original i recollit de la tradició oral, la qual cosa dóna al conjunt de les informacions una riquesa i una frescor extraordinàries. En tercer lloc, aquest material és ben documentat, i molt sovint l'autor hi detalla l'indret on va compilar les informacions i també el nom i l'edat dels seus informadors. En quart lloc, i com ho indica Llorenç Prats en la molt acurada *Nota preliminar* que encapçala l'edició, Gomis recollia les seves informacions folklòriques de manera absolutament fidel i objectiva sense aplicar cap mena de censura moral ni estètica, quan la pràctica de l'autocensura sembla haver estat gairebé consubstancial en força d'altres folkloristes de la seva generació.

Però, no són només aquests aspectes els que donen a *La bruixa catalana* un aire diferent i atípic; el que realment crida més l'atenció és la ideologia que el seu autor –progressista, liberal, antidogmàtic i anticlerical– imprimeix des de bon començament al seu text. En efecte, ja al *Pròleg* (i també en un dels apèndixs titulat *Catolicisme i superstició*), Gomis inicia una reivindicació de l'"antiga religió", el paganisme, entès en el seu sentit etimològic de religió del *pagus*, del pagès, que exalta el culte a la natura, a la fertilitat i a l'erotisme, i glorifica sense pal·liatius el goig de viure i els plaers de l'amor en el seu sentit més ampli i comprensiu. A aquest culte pagà de l'"antic món que ha desaparegut completament", l'autor contraposa la nova religió –el cristianisme– fonamentada precisament en la negació del món i de la natura, en la defensa de les virtuts i la castedat, i que desenvolupa una imatge trista de l'home –cuc que s'arrossega en aquesta vall de llàgrimes– esperant gaudir de la beatitud eterna, la qual obtindrà gràcies al cilici, al dejuni, a la mortificació i a l'ofec sistemàtic dels desigs carnals i vitals.

De totes maneres, i malgrat els esforços de la nova religió per reprimir les grans constants paganes d'exaltació panteista de tot allò que ens envolta, el cristianisme –segons Gomis– no va assolir, ni de bon tros, els seus objectius,

i, així, les manifestacions soterrades o sincrètiques d'origen pagà continuaven planant damunt les manifestacions religioses populars de l'home medieval. I és en aquest context que sorgeix la figura de la bruixa –hereva de les antigues sacerdotesses de la vida (les pitonisses gregues, les sibil·les romanes, les druídesses celtes, les nimfes i fades que habitaven els gorgs i llacs, etcètera)–, però una “bruixa feta malbé per la febrosa imaginació d'una època esgarriada i esporuguida” (p. 40).

Aquestes afirmacions tenen, sobretot per haver estat escrites l'any 1910, una extraordinària modernitat i enllacen directament amb una de les primeres concepcions teòriques que en el decurs del darrer segle s'han defensat sobre la bruixeria.

LA BRUIXERIA COM A PERVIVÈNCIA D'UN CULT E ANCESTRAL

L'escriptor romàntic Walter Scott, i també James Frazer, un dels etnòlegs evolucionistes més influents a través del seu llibre *The Golden Bough* (1907-1915) van ser dels primers convençuts que les bruixes i les fades no eren més que les representants de les antigues races paganes, i que, com aquestes, havien practicat un actiu culte a la naturalesa. Però aquesta tesi va prendre cos quan Margaret Murray, una egiptòloga anglesa, va publicar el seu primer llibre sobre la bruixeria, *The Witch Cult in Western-Europe* (1921).

Murray hi defensa la tesi segons la qual la bruixeria ritual, que ella prefereix anomenar “el culte diànic” o de Diana, no és més que la romanalla d'una antiga religió precristiana i preagrícola que girava entorn de la fertilitat de les ramades. Malgrat les transformacions històriques, les capes més baixes i ignorants de l'Europa occidental devien haver continuat aferrades a aquest culte arcaic fonamentat en l'adoració d'un déu antropomòrfic o teriomòrfic, de tipus animal. L'organització del culte, segons Murray, era secreta i altament estructurada: la iniciació exigida als seus membres, considerable; els rituals hi adquirien un caire orgiàstic i fàl·lic, de naturalesa màgica, per obtenir la reproducció dels animals; la dona ocupava dins el culte un paper privilegiat, i, en conjunt, els ritus i sacrificis tenien un caràcter alegre i festiu de comunió amb la natura vegetal i animal. I són precisament aquests grans trets els que configuren el culte diànic o de les bruixes. Recordem, només, el paper del déu-diable de les bruixes en forma de boc; el caràcter secret i nocturn dels covens, esbats, sàbats, akelarres i juntes bruixines; la iniciació de la bruixa a través del pacte amb el Diable i el coit ritual amb ell; el caire orgiàstic i llicenciós de les reunions al bosc, on les bruixes copulaven amb els seus animals familiars, etcètera; i així podríem resseguir fil per randa, segons Murray,

el manteniment d'aquesta arcaica religió en les creences i pràctiques de les bruixes de l'Europa occidental.

Aquesta concepció de la bruixeria, que, amb excepció de Pennetorne Hugues –*La brujería*, 1974– havia tingut dels anys trenta del segle XX ençà molt pocs seguidors, sembla que es va reviscolar amb la publicació, d'una banda, de l'obra de l'historiador italià Carlo Ginzburg *I Benadanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (1966), i, de l'altra, del curiós article de dues autores feministes, Barbara Ehrenreich i Deirdre English: *Brujas, comadronas y enfermeras* (1981). Ginzburg hi analitza una confraria de contrabruixots del Friül –els Benadanti– que, al final del segle XVI i principi del XVII, practicaven uns ritus de fertilitat per protegir els blats i les vinyes però que gràcies al Sant Ofici van ser assimilats als bruixots i a les bruixes, contra els quals lluitaven. En canvi, la tesi d'Ehrenreich i d'English va encaminada a mostrar la bruixa com a gran coneixedora de la medicina empírica medieval i del renaixement, i com a dipositària dels secrets de l'art de guarir en un moment en què els homes tendien a privatitzar, de manera excloent, la pràctica mèdica.

És evident que en aquesta primera concepció, la figura de la bruixa com a sacerdotessa d'una arcaica religió de fertilitat i coneixedora dels remeis naturals no és percebuda de manera negativa, sinó que més aviat s'erigeix com un ésser ambigu que tant pot guarir com fer emmalaltir.

A Catalunya, aquesta lectura de la bruixeria ha estat defensada per diferents autors. L'etimòleg Joan Coromines, proposa la hipòtesi que el nom de bruixa sigui un derivat cèltic de *vroiksâ* amb el sentit de “la que va per les brugueres amb el diable”, tenint en compte que les brugueres (o bruixeres), llocs erms fora vila, eren els llocs on celebraven els seus sàbats. I indica que “els països rústics, les terres ermes i apartades, els *rura* mal poblats i pobres, foren els darrers reductes del paganisme: prou sabem que allà sobrevisqué en gent simple i refractària durant generacions i, més que extingir-s'hi, s'hi anà transformant en tossudes supersticions; l'Església ajudava molt a convertir druides i dianes, primer en janes, goges, dones d'aigua, per fi, usant elles cada cop més de males arts per sobreviure, cada cop més en bruixes; les fades de Lanós s'aniran canviant en bruixes de Llers o d'Ogeu (...) I si la bruixa “vola” o balla a cavall d'una escombra, és com a símbol de la bruguera que freqüenta, perquè la granera o escombra rústica és de bruc”.

També Xavier Fàbregas, per exemple en “A cavall d'una escombra voladora”, capítol de *Tradicions, mites i creences dels catalans* (1979) sembla decantar-s'hi. Qui ho fa sense embuts és Bienve Moya a un article publicat a *L'Avenç*, i titulat “El llarg camí de les bruixes” (1979). L'autor que en una enginyosa interpretació fa derivar la figura de la bruixa de Lilith, la primera dona d'Adam segons una narració apòcrifa, en ressalta el seu vincle amb la natura i el seu caràcter rebel. Mireia Sagués, al seu torn, en un excel·lent

escrit que porta per títol “De la llevadora a la bruixa. Les “dones sàvies” en els textos de la Catalunya medieval” (1999) analitza aquella simbologia mil·lenària que associa la dona amb la natura, la maternitat, la terra i la fertilitat, simbologia que gràcies a la misogínia dels representants del cristianisme i el masclisme general de l'època medieval, transformarà les “dones sàvies” i cuidadores en fetilleres i bruixes, causants de tots els mals.

Finalment cal esmentar un petit però dens escrit de Joan Soler i Amigó “Sobre encantades, fades, bruixes i altres esperits” en el que vincula la mitologia femenina integrada per bruixes, goges, fades, dones d'aigua i de fum, encantades, etc., amb els *genii loci* i amb la natura, la lluna i els cicles de la fertilitat. Joan Soler conclou el seu recorregut bo i dient: “Jo, per acabar, només apuntaria que les bruixes del nostre tradicionari són més les dels vells cultes pagans que es van conservar per llargs segles en la ruralia, que no pas les creades per la Inquisició”.

LA BRUIXERIA COM EXPLICACIÓ CAUSAL DEL MAL

L'any 1937, l'antropòleg anglès E. E. Evans-Pritchard, publicava un llibre magistral titulat *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, que de seguida va tenir un enorme ressò entre els antropòlegs i historiadors interessats en l'estudi de la bruixeria. Una de les tesis bàsiques que desenvolupa el llibre d'Evans-Pritchard és que entre els Azande les creences en la bruixeria aconsegueixen una funció social i ideològica de primer ordre, perquè els proporcionen una explicació coherent sobre les causes del mal i dels esdeveniments desafortunats.

La bruixeria, en la concepció d'aquest grup africà, té un caràcter d'ubiquïtat; se la percep en qualsevol tipus d'activitat –agricultura, caça, pesca, vida domèstica, comunitària i política– i esdevé, així, una explicació causal que acompanya la vida quotidiana dels Azande. La bruixeria, o millor dit, la força o l'ànima de la bruixeria, és un acte psíquic que tradueix l'enveja o l'agressió dels altres membres del grup, i les sospites i acusacions de bruixeria hi ressegueixen les grans línies de tensió i conflicte social. Quan una persona se sent embruixada ha de pensar immediatament en els seus hipotètics enemics i tractar de lluitar contra els seus poders malèfics a través d'un sistema subtil, basat en els oracles, l'endevinació i els exorcismes. Com deïem, aquest tipus d'explicació estructural-funcional de la bruixeria va ser seguit massivament pels antropòlegs de les dècades dels quaranta i cinquanta. El que sobta, però, és el fet que Cels Gomis, a *La bruixa catalana*, havia intuït amb força anterioritat aquesta interpretació. La següent citació n'és una prova ben clara: “Aquesta bruixa, la del poble, és entre nosaltres els catalans la personificació de totes les misèries, de tots els crims que pesen damunt la humanitat (...) És

la bruixa dels untets i dels malefícis; la bruixa que congria els temporals; la que tira les sorts; la que pren d'ull; la que dóna tota mena de mals, així als homes com a les bèsties (...). No pregunteu al poble per què creu en aquests éssers (...). Hi creu perquè sí; hi creu perquè aquesta creença li dóna explicació de tots els mals l'origen dels quals no sap com explicar-se" (p. 40-42). Seguidament, Cels Gomis exposa una multiplicitat de casos imputables a bruixeria entre els pagesos catalans, tan semblants als que esmenta Evans-Pritchard (vegeu: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*; 1976: 83-84) que, malgrat la llunyania física entre els Azande i nosaltres, un té la sensació de trobar-se davant un fenomen idèntic.

Si Cels Gomis sembla apuntar-se a la tesi d'Evans-Pritchard sobre la bruixeria, també hem tingut la mateixa sensació en llegir el llibre d'Antoni Gelabert *Les bruixes d'Altafulla* (1971, reedició de 1988). La sensació es tradueix en la idea que en un poble petit com l'Altafulla tradicional, la malvolença dels uns contra els altres es vehiculava a través de les sospites de bruixeria i que les accions d'aquesta mena podien recórrer la totalitat de la vida quotidiana –de les relacions familiars i matrimonials, el veïnatge (i, més encara, els mal veïns), la vida laboral de pagesos i pescadors, fins els fets més insòlits com el que se'n explica a *Vara per tres, vara per quatre* o algunes pedregades excepcionals. Tot, absolutament tot, pot estat soplujat pel paraigües de la bruixeria. El clima social que se'n deriva és la sospita generalitzada en el que el temor als veïns, la desconfiança mútua i un alt nivell d'inquietud, incertesa, ambigüitat i angúnia són els eixos a través dels quals s'estructura la vida social. Gelabert ho resumeix molt bé dient: "Tothom vivia aclaparat i s'espiaava mútuament per descobrir les bruixes. Era un malviure i una sospita de tothom contra tothom (...) que no els permetia de mirar-se de fit a fit: qui era aquell? On anava?" Un clima social, doncs, que es fonamentava en la desconfiança mútua i el conflicte soterrat.

LA BRUIXA COM A INVENCIO INTERESSADA DELS PODERS POLÍTICS

Però arribats aquí, i pel que fa a la bruixeria europea, sorgeix un interrogant que podríem formular de la manera següent: ¿la imatge de la bruixa com a ésser malèfic per excel·lència i causadora directa de les desgràcies de la gent és realment una imatge nascuda al sí de les capes populars, o, al contrari, obeeix a un estereotip fabricat conscientment pels representants dels poders polítics i religiosos de la Reforma i la Contrareforma, amb uns objectius específics que afavorien els seus interessos? O encara d'una altra manera: ¿la representació social de la bruixa dels segles XVI-XVII té un origen culte popularitzat posteriorment? I aquest no és un tema banal, ja que ha preocupat els

historiadors des dels temps de Michelet, fins alguns dels grans historiadors de la bruixeria com H. R. Trevor Roper (1969), K. Thomas (1971), R. Muchembled (1979), R. Mandrou (1980), F. Cardini (1982), V. Flint (1991), R. Briggs (1997) entre altres.

Com és ben sabut, les actituds de l'església i del poder civil entorn del fenomen bruixí van canviar força espectacularment des de la segona meitat del segle XIII. Abans d'aquesta època, els poders eclesiàstics estaven molt més preocupats per la persecució dels heretges càtars i valdesos i dels mil·lenaristes que no pas per la repressió de les bruixes i dels fetillers, els quals miraven amb un alt grau d'escepticisme. A Catalunya, les penes imposades als reus medievals per bruixeria o fetilleria eren, segons Pladevall, penes suaus, com per exemple: *dejunar, fer almoines als pobres, peregrinar a Montserrat...* També és significatiu que Nicolau d'Eimeric, el dominic gironí que va tenir el dubtós privilegi d'escriure un dels manuals d'inquisidors més influents –el *Directorium Inquisitorum*– publicat el 1578, fos desterrat dues vegades pels reis catalans, ja que el seu zel teològic i dogmàtic més aviat causava problemes que no pas els resol·lia.

Però les concepcions sobre la bruixeria es van anar endurint molt ràpidament, i sota el pontificat d'Innocenci VII dos inquisidors alemanys, Kraemer i Sprenger, publicaven el famós *Malleus Maleficarum* (1486), subtitulat *Per colpejar les bruixes i les seves heretgies amb poderós martell*. Una nova representació social de la bruixeria havia triomfat, i la paranoia d'aquests inquisidors quedava beneïda per a una ofensiva de caça de bruixes, que en el decurs dels segles XVI i XVII havia de portar milers de persones a la forca o a la foguera.

Segons el model de la Reforma i de la Contrareforma, la bruixeria constituïa un autèntic culte diabòlic i herètic, impulsat directament per l'Anticrist de cara a obtenir adeptes i destruir així, el poder de l'Església i dels Estats i, evidentment, també per anorrear la influència que havien adquirit els membres de l'anomenat Tribunal del Sant Ofici. La bruixeria era presentada pels inquisidors com una caricatura blasfema, capgirada i obscena de la religió dominant en la qual Déu era substituït pel Diable; el baptisme, per l'*osculum infame*; l'eucaristia, per l'acte sexual amb el Diable i els seus íncubes i súcubes; la missa, pels sacrificis sagnants de la missa negra...; tot plegat en una perfecta inversió simbòlica que afectava la totalitat del sistema de culte cristià.

Les conseqüències socials, polítiques i ideològiques d'aquest canvi d'actitud per part dels poders establerts, ja les hem apuntat: si la bruixeria era un moviment satànic perfectament organitzat, calia exterminar-la de soca-rel i sense contemplacions. I aquesta filosofia de l'acció va escampar-se per tot Europa, especialment a Alemanya, Anglaterra, França, als Països Baixos i, amb menys intensitat, a Itàlia, als països eslaus i a Espanya.

Complementàriament, cal reconèixer l'habilitat dels governants civils i religiosos per carregar a les bruixes, als bruixots i als fetillers les culpes dels mals i de les desgràcies que en aquelles èpoques de crisi i transformació social afectaven Europa. Aquestes desgràcies –epidèmies, fams, guerres, malalties contagioses, mortaldats...–, molt sovint provocades per la ineptitud, l'avarícia i el mal govern dels grups dominants, eren atribuïdes per aquests mateixos grups, al suposat poder de les adoradores de Satanàs, les quals esdevenien, així, les víctimes i els boc expiatoris del mateix sistema que les havia originat.

Aquesta darrera lectura de la bruixeria ha portat alguns antropòlegs, com Marvin Harris, i alguns historiadors –Gustav Henningsen, per exemple– a pensar que la intensificació del fenomen de la caça de bruixes al llarg dels segles XVI i XVII va ser, en definitiva, una invenció interessada i rendible des de l'òptica del poder per controlar, reprimir i desfer el teixit social de solidaritats de les capes de població més pobres i marginals i, per tant, també, les potencialment més revolucionàries. En paraules de Harris: “El resultat principal del sistema de caça de bruixes (deixant de banda els cossos carbonitzats) va consistir que els pobres arribessin a creure's que eren víctimes de bruixes i diables en comptes de ser-ho de prínceps i papes”.

Com ja havíem apuntat, el precursor a Catalunya d'aquesta visió desmitificadora de la bruixeria fou Cels Gomis, que a l'apèndix *Catolicisme i superstició*, ja esmentat, desenvolupa la tesi segons la qual fou l'Església la més interessada a propagar supersticions de tota mena entre les classes populars, reservant-se el dret a la seva posterior repressió. Molt més recentment l'hem vist defensada amb rigor i contundència per Jaume Oliver, un dels coautors de *Les bruixes al Pallars* (1999). Aquestes són les seves paraules: “En la societat feudal en què el referent ideològic i el conformador del pensament és la religió cristiana, l'home és el vassall de Déu (...) i l'Església proposa un ordre diví que reproduceix i legitima l'ordre polític de la terra (...) La bruixeria ho subverteix tot: la posició preeminent de Déu, desplaçat per un altre *dominus* que és el dimoni; la intermediació dels clergues, desplaçats per les bruixes i bruixots; l'equilibri entre el profà i el sagrat, amb la qual cosa apareix un nou ordre sagrat i per consegüent, la legitimació religiosa de l'ordre polític terrenal” (p. 39). Sintetitzant: des d'aquesta perspectiva la bruixeria és fonamentalment una qüestió d'ordre social –i d'ordre ideològic– i per tant no és estrany el paper de l'inquisidor, com a ideòleg i garant d'aquest mateix ordre, en la construcció de la bruixeria com a mite diabòlic. És gràcies a aquest mite que l'inquisidor té el pretext per intervenir amb mà de ferro en els afers dels homes i de les dones i, a través de la repressió més pura i dura, prevenir o castigar qualsevol desviació de l'ordre establert, que és, naturalment, l'ordre social, moral i diví volgut per Déu i pels seus representants d'aquí a la terra.

A MANERA DE CLOENDA

Si girem la vista endarrera ens apareixeran una multitud d'imatges divergents sobre la figura de la bruixa en una mena de calaix de sastre capaç d'encabir-ho tot o gairebé. Així, per exemple, la bruixa com a representant femenina dels cultes pagans i prehistòrics de la fertilitat; sacerdotesses d'una religió natural del *pagus*—pagès— centrada en la terra, la lluna, la nit i la sexualitat; dones soles, vídues, lletges o guapes, deslliurades del control del mascle (i per tant, perilloses des de la perspectiva patriarcal) que amb una sexualitat a flor de pell participaven activament en orgies al costat d'un foc i a plena llum de la lluna; parteres, comadrones, llevadores i curanderes que tant feien avortar com preparaven filtres amorosos en la seva pràctica com a alcavotes; fèmies borratxes (les de Llers tenien aquesta fama) i drogaaddictes que es col·locaven amb tota mena de plantes al·lucinògenes que a més de capgirar-los la consciència els permetien volar; descendents de Lilith, Pandora i Diana, emparentades amb les amazones, les bacants i les walkíries en la línia de la dona antimare; en efecte, la mala mare o la madrastra dels contes infantils del tipus Blancaneus o Hansel i Gretel que no només nega l'aliment i l'estimació als seus fills, sinó que els abandona, els intenta matar o se'ls menja... També, i per acabar aquest primer recorregut, la bruixa com una feminista *avant la lettre*, experta en teràpies alternatives i amb un toc ninfomaniac de primer ordre a flor de pell.

Però, la imatge calidoscòpica de la bruixa no s'esgota aquí. Des d'un altre enfoc la bruixa és el prototipus de la dona insolidària, egoista i dolenta, aquella mala persona, especialment antipàtica i solitària de tantes comunitats humanes; o aquella figura femenina especialment envejosa i buscaraons que burxa en tots els conflictes que la vida de comunitat acostuma a generar; o encara aquelles ressentides i amargades que desitgen carregar-se —per enveja i per dolenteria— els béns més importants dels seus convilatans: les criatures, els animals domèstics, els camps i les collites. Aquesta expressió de l'enveja, de la gelosia podia resseguir també el context domèstic i familiar simbolitzat pel fill mascle, l'hereu, a qui la bruixa agredeix en el seu patrimoni; també aquí la bruixa pot ésser la mala mare, la mala àvia, la mala veïna que en lloc d'ajudar i cuidar provoca tota mena de desgràcies i mals... En fi, la bruixa com a encarnació i producte alhora de la desintegració i el conflicte en el teixit social i en el context que la crea i li dona soplug.

Complementàriament la darrera mirada sobre la bruixa deixa translluir, encara, uns nous reflexos sobre la mateixa: membre iniciada d'una secta diabòlica que desitjava que triomfés el regne de l'Anticrist; participant sacrílega en una litúrgia invertida que expressava el seu rebuig de l'ordre establert; personatge subversiu i rebel que adora i ret homenatge al pitjor enemic de Déu, el Diable. Els estudiosos d'aquesta concepció parlen també de la bruixa

com una invenció interessada d'uns governants paranoics i ineptes i incapaçs de fer les coses correctament; o de la bruixa com la pobra desgraciada i el boc expiatori en una època de crisis i malvestats que afectaven especialment les capes més pobres de la població (que eren, precisament, les que produïen bruixes); en fi, la bruixa com a víctima de la violència de gènere encarnada per uns botxins, sempre mascles, contra unes víctimes, sempre o gairebé sempre femelles, sotmeses a la brutalitat i a l'agressió de gènere i de classe.

Encara ens restaria, i ja per acabar, referir-nos a la figura de la bruixa que apareix en el cinema, en la literatura, en el còmic i en la literatura fantàstica com a vehicle d'unes realitats amagades –la bogeria, la perversió interior, el pecat, l'agressió criminal, etc.– que la lliguen amb aquelles essències ancestrals i ocultes que podríem considerar consubstancials amb la figura de la bruixa del nostre tradicionari.

BIBLIOGRAFIA

- AMADES, Joan, 2002, *Bruixes i bruixots*. Biblioteca de Tradicions Popular (Introducció de Joan Carnicer) Tarragona, El Mèdol.
- ARNICA, 1999, *Bruixeria i Pirineu* (dossier editat per Josefina Roma) *Arnica*. Revista del Consell Cultural de les Valls d'Aneu, època III, n° 40.
- AVENÇ, L', 1983, *La bruixeria a Catalunya* (dossier coordinat per Ricard Garcia Cárcel), *L'Avenç* n° 61.
- CORTADELLAS, Xavier, 1996, "Bruixes, goges i pedres", a *El poble dels cent focs. Llegendes de les Gavarres*. Tarragona, El Mèdol.
- EHRENREICH, Barbara i ENGLISH, Deirdre, 1981, *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras*. Barcelona, La Sal, edicions de les dones.
- ESPADA, Carmen i OLIVER, Jaume, 1999, *Les bruixes al Pallars. Processos d'Inquisició a la Varvassoria de Toralla (s. XVI)* (Pròleg d'Angel Gari Lacruz). Tremp, Garsineu edicions.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1976, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona, Anagrama.
- EYMERIC, Nicolau d', 1974, *Manual de inquisidores*. Barcelona, Fontamara.
- FÀBREGAS, Xavier, 1979, *Tradicions, mites i creences dels catalans. La pervivència de la Catalunya ancestral*. Barcelona, Edicions 62.
- FRAZER, James, 1969, *La rama dorada*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCIA CARRERA, Raimundo, 1985, *Les bruixes de Caldes de Montbui*. Caldes de Montbui.
- GARCIA CARRERA, R., 1987, *Caça de bruixes al Vallès*. Terrassa, Editorial Ègara.
- GELABERT, Antoni, 1988, *Històries de les bruixes d'Altafulla*. Centre d'Estudis Altafullencs.

- GINZBURG, Carlo, 1980, *Les batailles nocturnes. Sorcelleries et rituels agraires en Frioul, XVI-XVII siècle*. Verdier (Hi ha edició castellana).
- GOMIS, Cels, 1987, *La bruixa catalana*. Barcelona, Alta Fulla.
- GUILLAMET, Joan, 1975, *La bruixeria a Catalunya*. Barcelona, Edicions La paraula viva.
- HARRIS, Marvin, 1980, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- HENNINGSSEN, Gustav, 1983, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid, Alianza Editorial.
- HUGHES, Pennethorne, 1974, *La brujería*. Barcelona, Bogotá. Ed. Bruguera.
- KRAEMER / SPRENGER, 1976, *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*. Madrid, Ediciones Felmar.
- MASPONS I LABRÓS, F., 1880, "Las brujas" *Lo Gay Saber*, XXI-XXIV.
- MESTRES, Apel·les, 1928, "Les bruixes d'Altafulla" *Arxiu de Tradicions Populars* III, pag. 183.
- MOYA, Bienve, 1979, "El llarg camí de les bruixes" *L'Avenç*, n°. 15 (abril).
- MURRAY, Margaret A., 1978, *El culto de la brujería en Europa occidental*. Barcelona, Labor.
- ORRIOLS, Lluís, 1994, *Les bruixes segrestades*. Barcelona, Rafael Dalmau, editor.
- PLADEVALL, Antoni, 1974, *Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII*. Barcelona.
- PRAT, Joan, 1987, "Llum sobre la bruixeria. A propòsit de l'edició de "La bruixa catalana", una obra inèdita de Cels Gomis i Mestre" *El País*, 5 de juliol.
- PUJULA, Jordi, 1980, "La bruixeria a la Garrotxa". *L'Avenç* n°. 32.
- PUJULA, Jordi, 1983, *Bruixes, dimonis i follets de la Garrotxa*. Olot. Papers de l'Arxiu Casula n°. 3.
- RECASENS, Lúdia, 2006, *Les bruixes d'Altafulla*, Treball de recerca de 2on. de batxiller. Inèdit.
- SAGUÉS, Mireia, 1999, "De la llevadora a la bruixa. Les dones sàvies en els textos de la Catalunya medieval", a *Bruixeria i Pirineu. Àrnica*, n° 40, p. 36-42.
- SOLER I AMIGÓ, Joan, 2005, "Sobre encantades, fades, bruixes i altres esperits". Manuscrit.
- TOMEJO, Javier / ESTADELLA, Juan M., 1963, *La brujería y la superstición en Cataluña*. Barcelona, Ediciones Géminis.
- TOMEJO, Javier, 2005, *La bruixeria popular catalana*. Barcelona, Proa.
- TORRES, Jordi, 2003, *Bruixes a la Catalunya interior (Lluçanès, Osona, Bages, Moianès, Berguedà)*. Sant Vicenç de Castellet. Farell editors.
- VIOLANT, Ramon, 1981, "De bruixeria pallaresa", a *Etnologia Pallaresa, Homenatge a Ramon Violant i Simorra*. La Pobla de Segur, Escudella-2.