

Dos episodios de brujería en la Seu d'Urgell. Primer tercio del siglo XVII

Carmen Xam-mar Alonso

Centre d'Estudis Comarcals de l'Alt Urgell

xammarcarmen@gmail.com



Recibido: noviembre de 2016

Aceptado: enero de 2017

Resumen

En este artículo analizaremos dos procesos de la justicia ordinaria por brujería de los años 1616 y 1629 hasta ahora desconocidos, que se juzgaron en la curia criminal de la Seu d'Urgell, jurisdicción compartida por la Mitra de Urgell y el Concejo de la ciudad. El objetivo principal de esta investigación es definir a través de los ojos de sus protagonistas los rasgos principales de este fenómeno en la esfera local y el papel relevante que rumores y señalamientos tuvieron en el proceso comunitario de construcción de una bruja y en su condena. Como demostraremos a lo largo de estas páginas, las declaraciones de los testigos perfilaron un modelo de brujería en la línea del tipo «popular» definido por autores como Macfarlane, Briggs, Kieckhefer, Tausiet, Lisón, Rublack, Castell, Pastor, Levack, etc.

Palabras clave: bruja; ponzoña; *disciplinamiento social*; maleficio; la Seu d'Urgell; Andorra; siglo XVII; justicia

Resum. *Dos episodis de bruixeria a la Seu d'Urgell. Primer terç del segle XVII*

En aquest article analitzarem dos processos per bruixeria de la justícia ordinària dels anys 1616 i 1629 fins ara desconeguts, que es van jutjar a la cúria criminal de la Seu d'Urgell, jurisdicció compartida per la Mitra d'Urgell i el Consell de la ciutat. L'objectiu principal d'aquesta investigació és definir mitjançant els ulls dels seus protagonistes els trets principals d'aquest fenomen en l'esfera local i el paper rellevant que van tenir rumors i assenyalaments en el procés comunitari de construcció d'una metzinera i en la seva condemna. Com demostrarem al llarg d'aquestes pàgines, les declaracions dels testimonis van perfilar un model de bruixeria del tipus «popular» definit per autors com Macfarlane, Briggs, Kieckhefer, Tausiet, Lisón, Rublack, Castell, Pastor, Levack, etc.

Paraules clau: bruixa; metzines; *disciplinament social*; malefici; la Seu d'Urgell; Andorra; segle XVII; justícia

Abstract. *Two episodes of witchcraft in Seu d'Urgell. First third of the 17th century*

This paper examines two witchcraft trials held in the years 1616 and 1629 that have been unknown until now and which were judged in the criminal curia of la Seu d'Urgell, a jurisdiction shared by the Urgell Bishopric and the City Council. The main purpose of this investigation is to define through the eyes of their protagonists the main features of this phenomenon locally and the relevant role both rumors and accusations played in the building of a communitarian trial of witches and their conviction. The paper will show that the witnesses' testimonies

shaped a type of “popular” witchcraft as defined by writers such as Macfarlane, Briggs, Kieckhefer, Tausiet, Lisón, Rublack, Castell, Pastor, Levack, among others.

Keywords: witch; poison; social disciplining; evil spell; la Seu d’Urgell; Andorra; 17th century; justice

Sumario

	Introducción	4. Los remedios contra el mal de bruja y el universo mental local
1. Jerònima Ribota y los problemas de integración de una forastera		5. Las confesiones de las brujas inducidas por el tormento
2. Jaumina Cossart, bruja y alcahueta, y sus cómplices		6. Conclusión
3. La brujería como argumento para explicar los infortunios de la existencia		Fuentes documentales
		Referencias bibliográficas

Introducción

El objetivo de esta investigación es perfilar los patrones de la brujería en la Seu d’Urgell —jurisdicción criminal ordinaria compartida por la Mitra de Urgell y el Concejo [*Consell*] de la ciudad— a través del estudio de dos procesos desconocidos hasta ahora, y que se encuentran incluidos en el *Liber Diversorum* 9 del Arxiu Comarcal de l’Alt Urgell (= ACAU). Uno, cuya fecha de 1616 lo enmarca en «la gran represión catalana de 1614-1622», abarca los folios 162r-169v y 172r-196v y fue incoado contra Jerònima Ribota, alias Carabacera. El otro, folios 297r-300v y 319r-337v, que enjuició a Jaumina Cosart o Cossart y a sus cómplices, está datado ya en 1629, cuando las manifestaciones de este fenómeno en el Principado se redujeron a episodios de tipo local (Alcoberro, 2008; 2014: 153-159).¹ Es imprescindible recordar que Luis Díez Aux de Armendáriz, profundamente escéptico respecto a estos temas, fue obispo de Urgell entre agosto de 1622 y enero de 1627 (Alcoberro, 2012).

Esta investigación, complementaria a la realizada en el ámbito comarcal del Alt Urgell bajo la jurisdicción del Cabildo de Santa Maria d’Urgell (Xam-mar, 2016), gira en torno a la gestión comunitaria de episodios locales de alarma social desencadenados por la secuencia en el tiempo de enfermedades y muertes inexplicables, producto, según el rumor y la opinión pública, de maleficios desatados por vecinas calificadas de brujas y ponzoñeras. Proponemos un recorrido que abarca cuatro objetivos principales. Primero, definir el perfil de las acusadas dentro de sus entornos sociales y el funcionamiento de las dinámicas colectivas del proceso de construcción social de esta fama, en las que interactuaban la mujer asociada a esta

1. Citaremos ambos documentos como ACAU, D9/1616 y ACAU, D9/1629, respectivamente.

categoría y su vecindad. Segundo, analizar las creencias locales sobre sus poderes sobrenaturales, su ejercicio y la sintomatología que identificaba a sus víctimas de acuerdo con el imaginario local. Tercero, reconstruir las estrategias y contrapoderes que su entorno desarrollaba para protegerse de aquellos y cómo todo ello consolidaba el vacío social respecto a ella. Cuarto, interrogarnos sobre si hubo diferenciación en la comprensión de este paradigma entre grupos subalternos y grupos dominantes del cuerpo social de la Seu d'Urgell. En esta investigación primaremos un enfoque conceptual y metodológico ligado a la nueva historia cultural.

Se percibe al lector de que el catalán es la lengua de la mayoría de las fuentes documentales consultadas, por lo que para agilizar la comprensión lectora hemos traducido al castellano las citas textuales en el documento principal y las hemos transcrito a pie de página, excepto cuando se trata de unos pocos términos aislados. Solo hemos homogeneizado en grafía catalana los nombres propios y los topográficos.

1. Jerònima Ribota y los problemas de integración de una forastera

El proceso contra Jerònima Ribota, alias Carabacera, que está incompleto, se inició con las declaraciones de cinco testigos de la acusación en un mismo día, anterior al 19 de agosto de 1616, cuando el juez de crímenes [*jutge de crims*] firmó la orden de captura y prisión de la Carabacera y ordenó que se fortificara su encuesta. Después de esta fecha y hasta el 3 de octubre, declararon contra ella otros veintidós testigos de ambos sexos y de diversa condición social, desde trabajadores no cualificados hasta profesionales liberales, lo que nos da una idea de la trascendencia que tuvo este enjuiciamiento en la localidad. En setiembre de ese mismo año, la indiciada elevó una instancia al juez de crímenes suplicando ser excarcelada bajo fianza [*donar manlleuta*], con el argumento de haber sido víctima:

de falsas [...] afirmaciones y por cuanto [...] ha sufrido y sufre en dichas prisiones las miserias y trabajos que en tal sitio se suelen sufrir con mucho perjuicio de su honra y fama y de su salud, [...] sin haberle preguntado cosa ni haberle sido notificada la causa de tan larga prisión.

Solicitaba también que se publicara la encuesta, si la hubiera contra ella, y se le asignara término para demostrar su inocencia. La súplica de ser excarcelada fue denegada el 7 de setiembre, pero se le concedió una copia de la encuesta y dos días más tarde, el 9 de setiembre, se ordenó que se fortificara la misma.² Ella no compareció ante el juez hasta el 21 de setiembre de 1616, cuando fue sometida a un primer interrogatorio. Tras ser publicada la encuesta y abrirse el término de las defensas, el 25 del mes homónimo, se sucedieron otros interrogatorios los días 6, 10, 12, 13 y 14 de octubre, los dos últimos bajo tortura, que fueron cons-

2. *Falses [...] informacions y per quant [...] ha patit y pateix en dites presons les misèries y treballs que en tal lloch se sol patir ab molt perjudici de sa honra y fama y de sa salut, [...] sens averli demanat cosa ni serli notificada la causa de tan larga presó.* ACAU, D9/1616, f. 169v.

truyendo «su culpa» de manera inexorable (Porret, 2009: 140). El proceso se interrumpe bruscamente finalizada la última de estas sesiones, en la que ella inició la confesión de sus «crímenes» y admitió que ella y Maria Cabrera, alias la Bescaranesa, que debió de ser ajusticiada por bruja durante la Cuaresma de ese mismo año, habían sido coautoras de varios delitos.³

¿Pero qué sabemos de este personaje? Jerònima Ribota, alias Carabacera, anteriormente Ribot, tendría unos treinta años de edad cuando compareció ante la justicia; una vecina definió su aspecto físico como el de una mujer que iba «tocada como una campesina con un pañuelo grande en la cabeza, alta y muy robusta»,⁴ y lo debía de ser, porque tiró al suelo a más de un vecino golpeándolo en la espalda con las manos. Jerònima era natural de la villa de Andorra, Principat d'Andorra, donde aún en 1612 tenía una casa en propiedad. Hacia 1610 se había mudado a la Seu d'Urgell, posiblemente al contraer matrimonio con Joan Uguet, alias Carabacer, de origen francés. Estos cambios en su vida personal no supusieron cortar los lazos que la unían a su tierra natal, a la que al menos en una ocasión regresó para visitar las poblaciones de Sant Julià, Encamp y la villa de Andorra, donde a pesar de su ausencia persistían los rumores de que ella era bruja y ponzoñera, como también lo había sido su madre, quizás Ribota la Truita de les Caldes, condenada a muerte (Pohle, 2008: 445), rumores que ya se habían propagado entre sus nuevos vecinos, lo que creó alarma social y dificultó su integración en las redes locales.⁵

Lo cierto es que sus últimas voluntades, fechadas el 15 de octubre de 1612, contradicen frontalmente las habladurías generalizadas sobre su maldad intrínseca. En este documento, Jerònima, aquejada de una grave enfermedad y creyéndose a las puertas de la muerte, rogaba a su esposo que hiciese decir misas de cuerpo presente en el convento de Predicadors de la Seu d'Urgell; disponía que su cuerpo recibiera cristiana sepultura delante de la capilla de Nostra Senyora del Roser de dicho convento; y legaba a la advocación e institución anteriormente citadas la casa que ella poseía en la villa de Andorra, a la que ya hemos hecho referencia, con la cláusula de que fuera vendida y el importe obtenido se destinara prestamente a obras pías. Un testamento que manifestaba tanto una profunda devoción a la Virgen del Roser, devoción que compartía con algunos de los vecinos que la espaban y murmuraban de ella (Moliné, 1981), así como también una existencia vacía de afectos y emociones terrenales. En efecto, la Carabacera hizo un único legado y fue a favor de su marido, a quien, sin dedicar ni siquiera una frase retórica de reconocimiento o afecto, como era norma social, le retornaba los bienes que él le había cedido en sus últimas voluntades, que analizaremos más adelante.⁶

Por su parte, Joan Uguet era tendero, *marxant*, o revendedor de telas y de comestibles —aceite, sal, merluza y queso—, según las diversas versiones que

3. *Ibidem*, fs. 195v-196v.

4. *Lligada coma pagesa ab una tovallola al cap ab tall gran, alta y molt robusta*. ACAU, D9/1616, f. 176r.

5. *Ibidem*, f. 180.

6. Arxiu Provincial de Lleida (= APLL), Fons notarial del districte de la Seu d'Urgell (= FNSU), 306, 1611-1613, s. n.

sobre su profesión dieron los testigos. Su negocio estaba situado en la plaza Mayor, junto a la catedral y a escasa distancia del Ayuntamiento, en la parte noble de la ciudad,⁷ localización que propiciaba que tuviera como potenciales clientes a la flor y nata de la localidad, incluido el Cabildo de Santa Maria d'Urgell, al que vendió, por ejemplo, «telas de los pobres» [*teles dels pobres*] para la liturgia del Jueves Santo de 1613, por valor de 14 libras y 13 sueldos.⁸ Cuando se casó con Jerònima, debía de ser un hombre viejo y achacoso.⁹ Quizás fueran esta falta de empuje y la diferencia de edad entre los cónyuges lo que facilitó que ella también se pusiera al frente del negocio familiar y atendiera a la clientela personalmente. El testamento de Joan Uguet, otorgado en enero de 1612, confirma el papel relevante de Jerònima en el núcleo familiar, dado que hizo donación *inter vivos* pura, perfecta, simple e irrevocable de todos sus bienes muebles e inmuebles presentes y futuros y de todo lo que poseía tanto en Cataluña como en el Reino de Francia a su «delecta» esposa como agradecimiento por los muchos servicios y favores prestados y un largo etc.¹⁰ Joan Uguet fue enterrado en la parroquia de Sant Ot de la Seu d'Urgell, el día 14 de enero de 1618.¹¹

Es evidente que el anclaje vecinal de los Carabacer en la Seu d'Urgell no debió de ser fácil, tanto porque la marcha de su negocio interferiría en la red de intereses locales, como también porque por su condición de foráneos carecían de un colchón protector formado por parientes y amigos, indispensable para sobrevivir en el contexto del Antiguo Régimen (Lenman y Parker, 1980). Por si todo ello no fuera suficiente, los rumores de que la Carabacera era bruja debieron de afectar negativamente la marcha de la tienda que ella misma atendía. Como declaró la sirvienta Antònia Ramoneda, en las casas la advertían de que no comprara queso ni otras cosas a la Carabacera porque no tenía buena fama.¹² Además, a este tipo de suspicacias se añadieron los prejuicios de clase de un vecindario particularmente selecto hacia unos advenedizos. En este sentido, es sintomático que Pere Rampuny, farmacéutico, acusara a Jerònima de la muerte de su hijita, entre otras razones, porque: «Todas las personas que están cerca de mi casa son personas principales y honradas y de buena vida y fama salvo dicha Ugueta».¹³

No debemos subestimar estas descalificaciones de la Carabacera. Chismorreos y rumores tenían una importante función social, dado que advertían de que se debía reconducir una conducta *desviada* hacia parámetros consensuados socialmente (Stewart y Stathern, 2004). No hacerlo podía implicar ser objeto de

7. Arxiu de la Corona d'Aragó (= ACA), FNSU, 598, concordia entre la viuda Granollers y su cuñada Caterina, esposa de Lluç Merlet, 19 de setiembre de 1615, s. n.; *Ibid.*, 519, Damià Salmurri vende una casa a Rafel Grafullera, 11 de diciembre de 1613, s. n.; ACAU, D9/1616, fs. 163v y 173v.

8. Arxiu Capitular d'Urgell (= ACU), *Rationale 1608-1626*, UI-1250, f. 97r.

9. ACAU, D9/1616, 195r.

10. APLL, FNSU, 306, 1611-1613, s. n.

11. Arxiu Diocesà d'Urgell (= ADU), *parròquia de Sant Ot, Llibre de defuncions, 1598-1678*, s. n.

12. ACAU, D9/1616, f. 187v.

13. *Totes les persones que estan serca de ma casa són persones principals y onrades y de bona vida y fama, sinó dita Ugueta*. ACAU, D9/1616, f. 186r.

un *disciplinamiento social comunitario* (Mantecón, 1999; Fernández, 2007). Esta presión social la sufrió la Carabacera por su condición de forastera, por estar al frente de la tienda familiar y en particular por su fama de bruja. Es evidente que el proceder de la Carabacera en el contexto comunitario no era lineal y presentaba múltiples matices, incluso contradicciones (Rowlands, 2001). Tenemos constancia de que en ocasiones la Carabacera era consciente de la necesidad de mantener las apariencias. Así, como mujer recatada, evitaba pasar la noche sola en su domicilio en ausencia de su marido,¹⁴ y un atardecer se disculpó ante gente principal por no haberse recogido todavía en su casa al estar sin fuerzas por el ayuno.¹⁵ Por el contrario, otros episodios de su vida traducen un carácter fuerte, conflictivo y dominante. En una ocasión apeló a su fama de bruja para imponer su voluntad en una pelea entre vecinas, referente que sin duda incrementaba su esfera de poder y autoridad en la comunidad.¹⁶ En otra, salió públicamente en defensa de su marido, que estaba discutiendo con una mujer, gesto que suponía una intolerable inversión de papeles de la sociedad patriarcal.¹⁷ Una personalidad poliédrica que iremos desgranando a lo largo de estas páginas y que, sin duda, favoreció el consenso sobre su fama de bruja.

2. Jaumina Cossart, bruja y alcahueta, y sus cómplices

El proceso de 1629 está desordenado e incompleto y se abrió contra Jaumina Cossart y contra sus cómplices. En la portada se lee: *honorabilis procurator fiscalis curia criminales civitatis urgellensis contra Jaumina Cossart alias Mulpatas de metzinera originales inquisitionins, Ciprianus Topi, notarius* —fijémonos en la omisión de la palabra bruja. La denuncia de oficio del procurador fiscal se cursó contra la dicha Cossart —sumada a la de alcahuetería— y contra otras cinco mujeres a las que ella delató en los interrogatorios de los días 3 y 4 de abril, y fue admitida a trámite por el juez de crímenes el 28 de marzo de 1629.¹⁸ Al día siguiente, comenzaron a comparecer los testigos de la acusación y todos ellos señalaron únicamente a Cossart como autora de este crimen.

Jaumina Cossart, viuda de Pere Cossart o Cosart, era natural de Aristot, aunque durante su infancia había emigrado a la Seu d'Urgell, y cuando compareció ante el juez tenía unos treinta años.¹⁹ Por aquel entonces ejercía de alcahueta en su casa de la calle del Riguer, donde tenía mujeres «malas» [*dolentes*] y donde facilitaba encuentros sexuales furtivos, pues allí «entran muchos hombres y mujeres» [*entren molts hòmens y dones*], solteros y casados, que dieron lugar a uno que otro escándalo y pendencia. Era de dominio público que una de las pupilas de Cossart, Caterina Esteva, estaba amiga con el Lluent d'Arfa, el cual, un día, al sorprender a Toni Llombart, alias el Veguer de la Quera, con dicha Caterina, «empezaron

14. *Ibidem*, f. 177r.

15. *Ibidem*, f. 165r.

16. *Ibidem*, f. 174v.

17. *Ibidem*, f. 195r.

18. ACAU, D9/1629, fs. 297r-v y 323r-327r.

19. *Ibidem*, f. 322r.

los dos a reñir y pelear y casi se matan».²⁰ No fue un hecho aislado, ya que, en otra pendencia por la misma mujer, el Lluent y un muchacho de Santes Creus se enfrentaron a escopetazos en el Firal, en las afueras de la ciudad.²¹

Las otras cinco mujeres, que registra la denuncia de oficio del procurador fiscal, también habían nacido en localidades del Alt Urgell. Una era Magdalena Torrent, mujer de Vicens Torrent, trabajador, y que en otras ocasiones aparece como mujer del Acampa Garses, la cual de niña había emigrado con su madre del Pla de Sant Tirs a la Seu d'Urgell, donde residía en la misma calle que Jaumina Cossart. Otra era su hermana Lucrècia Vidala, alias la Sombrerera, viuda de Pere Vidal, que en vida de su marido, al menos entre 1613 y 1616, había sido una mujer de negocios. Tenemos constancia documental de que, el 26 de abril de 1613, Lucrècia Vidal, revendedora, y el maestro Leonart Ferrer y su mujer adquirieron cinco cargas de trigo por valor de 12 libras y 8 sueldos, moneda barcelonesa, al Cabildo de Santa Maria d'Urgell.²² Unos años más tarde, el 21 de noviembre de 1616, Joan Solans de Oliana firmó un débito a su favor por valor de 15 libras y 3 sueldos a cuenta de una cantidad no especificada de lana, tras la tasación realizada por el magnífico Josep Garriga, «juez de los vasallos del Cabildo» [*jutge dels vassalls del Capítol*].²³ En este mismo mes y año firmó otros dos documentos notariales. Uno, una época por valor de 10 libras y 13 sueldos a Pere Nequí de Toloriu y a tres particulares más, que se habían constituido pro Joan Costa, preso en las cárceles de la Seu d'Urgell.²⁴ El otro, un mandato a procura a favor de Pere Joan Mercer.²⁵ Las otras tres mujeres fueron la Xirimina, viuda y residente en el barrio de Soldevila; Francesca, la Cirera, casada con Pere Cirera y natural de la Bastida d'Hortons, pero que en una fecha indeterminada se había establecido en la Seu d'Urgell; y la última de ellas, la Vinyoles, viuda, que ejercía de comadrona y vivía detrás del callejón del doctor Mallolis.

El 30 de agosto, sometida a un último interrogatorio bajo tortura *in caput sociorum*, tras ser condenada a muerte, confesó que, además de las cinco que ya había delatado los días 3 y 4 de marzo, también había oído decir que eran brujas otras cuatro mujeres procedentes de diferentes poblaciones de la comarca y domiciliadas en la Seu d'Urgell: la Domenjona, natural de Ortodó; Bortomeva la Mendina, casada con Pere Mendi, originaria de la Bastida; la Codercha, con raíces en la Vansa; y la Estamariua la Vella, procedente de Estamariu.²⁶ Reparemos en el perfil de las indiciadas: todas forasteras, aunque afincadas en la ciudad; unas, mujeres solas carentes de protección masculina, otras, miembros de linajes asociados a brujería, y unas pocas desempeñando «oficios» generadores de conflictos y tensiones, como alcahueta, mujer de negocios o comadrona.²⁷

20. *Vingueren los dos a renyir y a les mans ques pensaren matar*. *Ibidem*, f. 300v.

21. *Ibidem*, f. 321r.

22. ACU, *Rationale* 1608-1626, f. 10v.

23. APLL, FNSU, 359, f. 44r.

24. *Ibidem*, f. 82v.

25. *Ibidem*, f. 83v.

26. ACAU, D9/1629, fs. 334v-335r.

27. En el territorio catalán, las prácticas de salud llevadas a cabo mayoritariamente por mujeres sufrieron un proceso de demonización, desde finales de la Edad Media, que condujo, entre otras

El 4 de abril de 1629, en el mismo día en que fueron delatadas por la Cossart, se firmó la orden de captura y prisión de la Torrent, la Vidala, la Xirimina, la Cirera y la Vinyoles. Antes de que se pusiera el sol, Magdalena Torrent fue arrestada por el veguer episcopal en la Palanca, en las afueras de la Seu d'Urgell. Del desarrollo de su causa solo sabemos que, ante su reiterada negativa a admitir las acusaciones que sobre ella había vertido la Cossart, las autoridades organizaron un careo entre ambas mujeres, en el cual se ratificaron en sus testimonios anteriores.²⁸ El 13 de junio de ese mismo año, Magdalena Torrent fue enterrada en suelo sagrado, en el claustro de la catedral de Santa Maria d'Urgell, frente a la iglesia de Sant Miquel.²⁹

Respecto a Francesca Cirera, confinada en las cárceles episcopales de la Seu d'Urgell, como mínimo desde el 4 de abril, elevó una súplica al juez de crímenes de la ciudad en la cual, argumentando que su causa no se había iniciado, solicitaba que se pusiera fin a su cautiverio y se ofrecía a cumplir un destierro de las jurisdicciones episcopales por un periodo de cinco años. Esta súplica fue concedida el 2 de setiembre de 1629.³⁰ Francesca salvó su vida, pero tendría que enfrentarse a una muerte civil y a los peligros derivados de una existencia lejos de su comunidad de residencia, que no de origen. El día anterior, el juez de crímenes había condenado a Jaumina Cossart a ser fustigada públicamente por los lugares acostumbrados y a morir en la horca, lo que satisfizo la *vindicta pública* de las víctimas, pero también con su muerte la vecindad creyó verse purificada de sus maleficios y restablecida su salud (Thomas, 1971: 593).

3. La brujería como argumento para explicar los infortunios de la existencia

Hace años, algunos autores defendieron la tesis de que, de acuerdo con las creencias populares, los poderes de la bruja no operaban a larga distancia contra extraños, sino contra sus propios vecinos (Thomas, 1971: 652; Lisón, 2004: 281). La convivencia en una ciudad como la Seu d'Urgell había de ser intensa y en ocasiones forzada, y ello, sin duda, tensaba algunas relaciones personales hasta abocarlas al conflicto. En efecto, si consideramos que la enfermedad no se consideraba un hecho natural, sino el fruto de una agresión exterior (Muchembled, 1978: 21), entenderemos que hubiera un cierto consenso en que contrariar a la bruja pudiera comportar que una dolencia se abatiera repentinamente sobre uno mismo o sobre una víctima de substitución, que podía ser un familiar o, excepcionalmente, un animal doméstico. No obstante, la sociedad local ofrecía combinatorias específicas para explicar tanto el fenómeno de la brujería como su control (tablas 1, 2 y 3).

acciones, a las cazas de brujas desencadenadas en la Edad Moderna (Castell, 2013; Vinyoles y Castell, 2013-2014).

28. *Ibidem*, fs. 327v-330r.

29. ADU, *La Seu d'Urgell, parròquia de Sant Ot, Llibre de defuncions, 1598-1678*, s. n.

30. ACAU, D9/1629, fs. 336r-337v.

Tabla 1. El perfil de las víctimas de las brujas

Proceso	Hombre	%	Mujer	%	Niños/as	%	Animales	%	Total
ACAU, D9/1616	3	18	7	41	3	18	4	24	17
ACAU, D9/1629	1	13	1	13	5	63	1	13	8
Total	4	16	8	32	8	32	5	20	25

Fuente: ACAU, D9/1616 y ACAU, D9/1629.

Tabla 2. Las manifestaciones del mal de brujas

Proceso	Males físicos	%	Muerte de personas	%	Muerte de animales	%	Frustrado	%	Total
ACAU, D9/1616	6	35	6	35	4	24	1	6	17
ACAU, D9/1629	2	25	5	63	1	13	0	0	8
Total	8	32	11	44	5	20	1	4	25

Fuente: ACAU, D9/1616 y ACAU, D9/1629.

Tabla 3. Los maleficios, las personas y sus contextos

Proceso	Se cita veneno	%	Alimento u otros	%	Contacto Proximidad	%	Discusión Amenaza	%	Otros Ignorado	%	Total
ACAU, D9/1616	9	31	5	17	5	17	6	21	4	14	29
ACAU, D9/1629	7	47	0	0	3	20	1	7	4	27	15
Total	16	36	5	11	8	18	7	16	8	18	44

Nota: un maleficio podía ser el resultado de uno o más de estos ítems; excepto un cerdo, los tres animales restantes murieron envenenados fortuitamente con queso.

Fuente: ACAU, D9/1616 y ACAU, D9/1629.

Los detonantes del enfado de la bruja eran de muy diversa índole. Por ejemplo, el mal que aquejó a Joana de Andorra se entendió como la consecuencia de haberse negado a vender un mantón muy bueno a la Carabacera;³¹ y la enfermedad que afectó a Antonia Font se argumentó como la consecuencia de haber disgustado a la Carabacera por haber ido a buscar unos platos que sus amos le habían prestado.³² Evidentemente, no siempre los testimonios especifican las raíces de estos enfrentamientos con consecuencias nefastas, como fue el caso de la bronca que sostuvieron la Carabacera y Margarita Riu a la puerta de su establecimiento,³³ o de la riña de la Cossart con Antònia Paris.³⁴ Lo cierto es que estos relatos nos describen a la Cossart y a la Carabacera como mujeres vengativas e incapaces de perdonar a sus enemigos, como cabía esperar de una buena cristiana y de una persona de bien (Bossy, 1995; Roper, 2004: 62). En suma, se trataba de unas malas vecinas, sinónimo de bruja en algunas geografías por aquel entonces (Henningsen, 1983: 27-28).

31. ACAU, D9/1616, f. 174r.

32. *Ibidem*, f. 163r.

33. ACAU, D9/1616, f. 179r.

34. ACAU, D9/1629, f. 319r.

Pero, ¿cómo se desencadenaban los maleficios? Era creencia generalizada que las brujas daban el mal mediante uno o más de estos medios: el poder de sus maldiciones o de sus amenazas, la ingesta de alimentos, el contacto físico directo o a través de objetos que le hubieran pertenecido. Todo ello sucedía cuando la opinión pública era casi unánime en señalar a la sospechosa como bruja y el consenso general convertía en certezas los rumores de que tal o cual había sido emponzoñado en determinadas circunstancias. Las declaraciones de los diversos testimonios confirman la vigencia de estos esquemas mentales.

La interpretación de una desgracia personal como la materialización de una amenaza más o menos velada de la bruja no parece discutible en los siguientes testimonios, entre otros ejemplos. Cuando Bernat Sacasis se negó a ir a buscar agua al pozo, como le rogaba la Carabacera, oyó esta intimidación: «¡Calla traïdor, que tú la pagaràs!».³⁵ Joana Sobias, en el tiempo en que su marido cayó súbitamente enfermo, recordó aquel día nefasto en que se había enfrentado a la Carabacera cuando esta cargaba [*carregaba*] contra sus hijos y contra otros chiquillos porque habían encendido una hoguera en la plaza y le entraba humo en su vivienda, mientras profería amenazas como: «¡Que se guardaran de que no hiciera como lo del platero!»,³⁶ «¡Que mala viruela los retirase!»,³⁷ y que a ella concretamente le espetó: «¡Que mal gozo se viera de lo que más quería en este mundo!».³⁸ Margarita Baixa, en su lecho de muerte, explicaba a quien quisiera escucharla que, cuando rogó a la Carabacera que retirase la mula que ellos tenían temporalmente alojada en su establo, «se puso a murmurar entre dientes y mostró estar descontenta». Por último, el día que Jaume Torruella discutía con la Cosart, ella le espetó «que anduviere como una serpiente por el suelo»,⁴⁰ y la maldición se cumplió: durante dos años, Jaume Torruella necesitó ayuda para caminar.

No obstante, aunque no debemos subestimar el poder de la palabra en una sociedad analfabeta, pues estaba generalizada la creencia de que una persona podía dañar a otra mediante el verbo (Thomas, 1971: 599-602), los vecinos tenían la convicción de que las brujas del Alt Urgell maleficiaban a sus congéneres tocándolos en el transcurso de una discusión o de una conversación en apariencia amigable. La víctima, casi siempre de manera inmediata, se veía aquejada de un profundo y repentino malestar. Cuando la Carabacera pegó a Bernat Sacasis en la espalda, él perdió el equilibrio y se golpeó contra un ladrillo y, en aquel preciso momento, como un testigo expuso ante el tribunal: «Se sintió tocado en la espalda y ya gritó». ⁴¹ También Antònia Font utilizó el verbo «tocar» para explicar el origen de su mal: «en el momento en que ella me tocó». ⁴² Victòria Picoy declaró ante el juez que los dos golpes que le propinó la Carabacera en los hombros fueron la causa de que yaciera

35. *Calla, traïdor, que tu la pagaràs*. ACAU, D9/1616, f. 162r.

36. *Ques guardassen que no fes com lo del argenter*. *Ibidem*, f. 174r.

37. *Que mala picota los retregués*. *Ibidem*, f. 192v.

38. *Mal goig se vegués del que més volia en aquest món*. *Ibidem*, f. 175r.

39. *Se posà a murmurar entre dents y mostrà restar descontenta*. *Ibidem*, f. 168v.

40. *Que anàs [jo] com una serpent per terra*. ACAU, D9/1629, f. 321r.

41. *Se sentí tocat de la esquena y que ja cridà*. ACAU, D9/1616, f. 162r.

42. *En aquell punt que ella em tocà*. *Ibidem*, f. 163r.

cuatro o cinco días en la cama.⁴³ Según Margarida Riu, el detonante de la enfermedad que la conduciría a la muerte fue el empujón que le dio la Carabacera.⁴⁴ Un único maleficio se podría haber desencadenado solamente por la mera proximidad física de la bruja. Jaume Torruella declaró que la Cossart, «por cólera» [*per còlera*], dado que él estaba delante de su casa, lo envenenó o embrujó.⁴⁵

Así pues, la opinión pública tenía muy claro que las dos acusadas tenían el poder de emponzoñar a su víctima mediante el contacto físico manifestado por los testigos mediante verbos que expresaban acciones como «empujar», «golpear» y «tocar» y, aunque los testimonios no son muchos, sí parece especialmente significativo el uso de estos verbos como sinónimo de «envenenar», sinonimia que también es frecuente en las deposiciones relativas a las muertes de criaturas, de las que nos ocuparemos más adelante.

En otra serie de acontecimientos, los poderes malignos se canalizaban mediante pequeños presentes de alimento u otros productos de primera necesidad con los que la bruja obsequiaba a sus vecinos, obsequios que eran habituales en la sociabilidad del Antiguo Régimen y que se interpretaban como signo de amistad, agradecimiento o solidaridad (Thomas, 1971: 172; Levack, 1987: 126; Castan, 1991: 23-24; Macfarlane, 1991: 172-173; Sabeán, 1997: 110). Este fue el caso de Joana Andorrana, quien, en su lecho de muerte, confesó a una amiga que la Carabacera le había dado algún aguardiente a beber que la había enfermado.⁴⁶ Pero, también, Joanna Sobias publicitaba que los comestibles que adquirirían en el negocio de la Carabacera habían emponzoñado a su esposo, pues la Carabacera le «había dado alguna cosa» [*li avie donat alguna cosa*] que había dañado su salud y «murió envenenado» [*morí enmetziat*].⁴⁷

A veces, las narraciones de este tipo de crímenes reflejan la maldad intrínseca de la bruja, puesto que, sin motivo aparente, emponzoñaba a sus vecinos traicionando los principios del agradecimiento y de la caridad comunales. Una maldad que la comunidad interpretaba no como el artífice del mal teológico, sino como el de la desgracia ajena y terrenal (Tausiet, 2004: 30). En la primera de estas narraciones, la Carabacera regaló un trozo de queso a Narcís Mari por haber vigilado la tienda en su ausencia y, aunque solo ingirió dos pedacitos del mismo, enfermó y los tres gatos de la casa a los que dio el resto fallecieron el mismo día.⁴⁸ Raimonda Arejana fue más afortunada que Narcís, puesto que la porción de queso que le ofreció la Carabacera «por ser pobre» [*per ser pobre*] se le cayó accidentalmente de la falda y el gato que la devoró murió.⁴⁹ Por último, el aceite que la Carabacera entregó «por caridad» [*per caritat*] al Vines para que lo utilizara para hacer friegas a su mujer indispueta acabó con su vida.⁵⁰

43. *Jaguí al llit quatre o sinch dies. Ibidem*, f. 165r.

44. *Ibidem*, f. 179r.

45. ACAU, D9/1629, f. 321v.

46. ACAU, D9/1616, f. 175v.

47. *Ibidem*, fs. 173r-v.

48. *Ibidem*, fs. 165v-166r.

49. *Ibidem*, f. 167r.

50. *Ibidem*, f. 174v.

En una sola ocasión la bruja desató el maleficio soplando sobre la víctima y lo hizo en un contexto nocturno de duermevela y pesadilla. Fue Margarita Baixa, a la que ya hemos mencionado, quien narró este tipo de experiencia en estos términos:

De madrugada, alguna hora antes del día [...], oí que alguien entraba en la casa y, [...] aunque estaba despierta, tenía los ojos cerrados y los abrí, [...], vi claramente a una persona [...] al dicho resplandor de la luna, una mujer delante mío [...] y me sopló tres veces en la cara, muy cerca de mí, a menos de un palmo, y yo no pude decir nada por el espanto y alteración que tuve y, hecho esto, se retiró [...], yendo hacia la escalera, ondeando y volviendo la espalda a la luna, de manera que no pude ver bien su cara. [...] Después de dicha visión siempre he estado de mala gana, tanto [...] que parí un niño muerto.⁵¹

Y, después de argumentar la fama pública de bruja de la Carabacera, añadió que creía probable que aquella mujer fuera ella, puesto que dijo: «No he tenido pendencias con otra persona».⁵² Y aunque en un primer momento el marido de la víctima la tranquilizó argumentando que la aparición «debía de ser alguna alma»,⁵³ el núcleo familiar acabó interpretando esta visión fantasmagórica y los trastornos físicos posteriores asociados a ella como fruto de la intrusión de la Carabacera en la casa para vengar el agravio recibido. Todo ello nos remite a una faceta del imaginario catalán que asociaba espíritus nocturnos a brujería y que tenía otras de sus manifestaciones en el crujido y sofocación de niños —de los que nos ocuparemos más adelante— (Castell, 2014). Similar imaginario lo describen otros autores en diversas geografías europeas (Thomas, 1971: 708-711).

Hasta aquí hemos referido los móviles de los maleficios y los diferentes medios que se utilizaban para desencadenarlos, pero, ¿qué decir de sus consecuencias en la salud de las víctimas? Lo cierto es que constituye un hecho a todas luces incuestionable que, en la Seu d'Urgell, se asociaba el maleficio a un cuadro clínico atípico de cansancio y delgadez extrema, de consunción y de mutación del color epidérmico (Macfarlane, 1991: 180-181; Tausiet, 2004: 310; Rublack, 2009), que afloraba repentinamente en hombres y mujeres que gozaban de excelente salud y magnífico ánimo. En cuanto al primer factor, el cansancio, son significativas las opiniones de estos testigos. Antonia Font se sentía «de muy mala gana», «sin fuerzas para caminar ni trabajar»,⁵⁴ y «de mala gana» fue también la

51. *La matinada, alguna hora abans de dia [...], sentí que ensà alguna persona en la casa y, [...] encara que estava desperta, tenia los ulls tancats y los vaig obrir, [...] viiu clarament una persona ab dita resplandor de lluna, una dona davant de mi [...] y me bufà tres vegades a la cara, molt cerca de mi, a un palm y encara manco, y jo [...] no poguí dir res per lo sglai y alteració que tinguí y, fet assò, se retirà [...], anantsen devés lo cap de la escala, ondejant y girant la esquena a la lluna, de manera que no la poguí veure bé de cara. [...] Després ensà [...], sempre he estat de mala gana, tant [...] que parí un minyó mort.* ACAU, D9/1616, f. 168r.

52. *No he tingut pendències ab altra persona.* *Ibidem*, f. 168v.

53. *Devia ser alguna ànima.* *Ibidem*, f. 176r.

54. *De molt mala gana [...]. Im trob sens forces, que no puc caminar ni treballar.* *Ibidem*, f. 163v.

expresión que definió el estado de ánimo de Margarita Baixa, que además parió una criatura muerta.⁵⁵ Son frecuentes también las frases alusivas a un cuerpo desprovisto progresivamente de su líquido vital, lo que suponía su muerte. Según la opinión de algunos testigos acerca de Bernat Sacasis: «Se volvió todo seco, que parece que los huesos ya le han de agujerear la piel».⁵⁶ Un mal similar afligió a la Vines, que al morir «venía a mostrar los huesos y todas las tripas».⁵⁷ También el marido de Joanna Sobias agonizó «todo seco» [*tot sec*]: «Todos los que lo tratábamos hemos pensado que murió envenenado»;⁵⁸ y Margarita Riu «se iba secando» [*ananse secant*].⁵⁹ La sintomatología de la población infantil fue muy similar. El hijo de Montserrat Bura se fue «fundiendo y secando».⁶⁰ El pequeño de la Sansa «murió todo seco y morado, señal evidente de haber muerto envenenado».⁶¹ Un niño de Ramon Batlle «se tornó seco» [*es tornà tot sech*].⁶² El cuerpecito del hijito de Ciprià Topí estaba «todo seco» [*tot sech*];⁶³ incluso estas fueron las alteraciones que presentaron los gatos que murieron intoxicados.⁶⁴ Las excepciones a estas pautas generales fueron dos. Una, el mal que afligió a Narcís Mari, definido por él mismo como un «muy gran dolor en el vientre y diarreas, que me han durado quince o más días».⁶⁵ La otra, el fuerte dolor de espalda que hizo enfermar y abortar a Antònia Paris.⁶⁶

Así pues, con el transcurso de unos años, el «se dice», «he oído decir», «es fama pública», etc. iban construyendo inexorablemente la percepción de que la maldad de la Carabacera y la Cossart propagaba la enfermedad y la muerte entre los miembros de su círculo de sociabilidad, en particular entre aquellos que habían tenido algún tipo de conflicto con ellas (Macfarlane, 1991: 110; Bechtel, 1997: 94-96, 99; Lisón, 2004: 280). Por consiguiente, era solo cuestión de tiempo que parte de la vecindad aunara voluntades para hallar un medio para deshacerse de ellas de acuerdo con la tradición muy enraizada en las comunidades del Antiguo Régimen de castigar la discordia y el odio (Thomas, 1971: 629; Roper, 2004: 62) para reconstruir la convivencia y la cohesión interna, que eran la garantía de la supervivencia colectiva. No obstante, no deberíamos descartar que envidias e inquinas personales o familiares fuesen los detonantes de algunos de estos señalamientos que arruinaban la vida de una mujer y de su parentela (Gari, 1991: 214; Bever, 2000; Tausiet, 2004: 253; Lisón, 2004: 41; Mantecón y Torres, 2011).

55. *Ibidem*, f. 168r.

56. *Ys tornà tot sec, que par que los ossos ja li an de foradar la pell. Ibidem*, f. 162r.

57. *Venia a mostrar los ossos y totes les tripes. Ibidem*, f. 174v.

58. *Tots los que tractavem havem estat ab pensament que morí enmetzinat. Ibidem*, f. 173v.

59. *Ibidem*, f. 179r.

60. *Es va fonent y secant. Ibidem*, f. 187r.

61. *Morí tot sech y morat, senal evident de ser mort de metsines. ACAU, D9/1629, f. 321r.*

62. *Ibidem*, f. 319v.

63. *Ibidem*, f. 332r.

64. ACAU, D9/1616, fs. 166r-v.

65. *Molt gran dolor en lo ventrell y cambres, quem an durat quinze dies ho més. Ibidem*, f. 166v.

66. ACAU, D9/1629, f. 319r.

4. Los remedios contra el mal de bruja y el universo mental local

El miedo a las brujas y los rumores de que tal o cual vecina lo era inclinaban a su entorno a desplegar estrategias individuales o familiares, en ocasiones con el recurso a lo sagrado, orientadas a permanecer a salvo del ejercicio de sus poderes malignos y de cuya frecuencia dan fe las disposiciones sinodales de los siglos xvi y xvii del obispado de Urgell (Moliné: 1990-1991) y cuyo abundante rastro lo registraron los folkloristas del siglo xix. En todo caso, en los procesos analizados se concretan una serie de recursos orientados a evitar, en la medida de lo posible, el contacto directo o indirecto con la así señalada, hecho que, en la práctica, se traduciría en crear un vacío social en torno a ella, que, combinado con otras formas de *disciplinamiento social*, se iría acentuando con el paso de los años. Sabemos, por ejemplo, que se eludía separar a los contendientes de una discusión en que participara la bruja;⁶⁷ que con diferentes excusas se rehuía que entrara en las casas,⁶⁸ y, por último, que no se dudaba en deshacerse de sus obsequios de manera expeditiva por temor a que estuvieran envenenados.⁶⁹ Además, en este tipo de situaciones amenazantes, una chiquilla de la localidad invocó la protección de san Silvestre con esta oración: «¡San Silvestre bendito me quiera ayudar!»⁷⁰ [Thomas, 1971: 78]. En estos contextos, cuando los recursos preventivos o protectores fallaban y alguien se veía aquejado de una extraña dolencia, él o su parentela —o ambos— se interrogaban sobre el posible origen sobrenatural de este mal y, para encontrar alivio, se podía acudir a un sanador, pero también a médicos, cirujanos o barberos, dependiendo del poder adquisitivo del enfermo y de su círculo (Thomas, 1971: 640).

El proceso de 1616 menciona la actividad de dos saludadoras forasteras en la localidad. Una, una mujer de la Bastida, viuda con dos hijos, de la que ignoramos el nombre. La misma Carabacera confesó ante el tribunal que, en una ocasión en que estuvo gravemente enferma, había solicitado los servicios de esta mujer, cuyo método de sanación incluía la manipulación de correas o cinturones [*correja*], tocados [*ocado*] o sombreros del paciente,⁷¹ remedios que también se practicaban en el vecino Pallars (Castell, 2013). Concretamente, ella misma había remitido a esta sanadora una cinta de su propiedad y, tras retenerla quince días en su poder, según explicó al tribunal: «Ella misma me la trajo, me santiguó el mal extraño que yo tenía y, levantada, me puso dicha cinta sobre la ropa y curé del mal extraño aquí mismo».⁷² Lo que de hecho nos remite al poder de la sugestión en estos trances (Thomas, 1971: 248-249).

El relato de la segunda de estas sanadoras, Margarida, casada con Arnalvi Bresac o Bresalt, campesino de Farrera, e hija de Pere Minareu, francés, nos

67. ACAU, D9/1616, f. 179r.

68. *Ibidem*, f. 175r.

69. *Ibidem*, fs. 186v-187r.

70. *Sant Silvestre beneit me vulla ajudar. Ibidem*, f. 177v.

71. *Ibidem*, f. 193r.

72. *Ella mateix lam portà ym senyà lo mal estrany que jo tenia y, llevada, me posà la dita cinta damunt de la roba, y vaig curar del mal estrany aquí mateix. Ibidem*, f. 193r.

informa de que la fe en los buenos oficios del binomio sanador/sanitario-bruja la compartía un amplio espectro social en la localidad. La Arnava hacía más de treinta años que había aprendido el oficio de su padre médico, sanar a personas, particularmente a aquellas que tenían «males antiguos y que fueran envenenadas». Según su versión, su progenitor solía lavarlas con:

Agua hervida con vino blanco y con muchas hierbas como ruda, romero, salvia e hisopo [...], frotándoles todo el cuerpo con dicha agua y, si estaban envenenadas o tocadas por mala persona, la mano con la que se solía lanzar el agua se solía inflar por el rigor del vino.⁷³

La Arnava expuso al tribunal que había ejercido su oficio «en muchas partes de esta tierra [...] con la ayuda del Señor [...]» y que, en particular, había lavado a algunos niños en la Seu d'Urgell.⁷⁴ Así, ella lavó a dos criaturas de M^o Jerònim Gallart y a dos más de Llorenç Costa, y todas se curaron. No obstante, puntualizó que, cuando lavaba a una niña Costa, se le infló la mano derecha con la que la lavaba y así supo que estaba envenenada. También lavó con dicha agua a dos criaturas de M^o Rampuny y, al lavar a la más pequeña, se repitió el fenómeno anterior: cuanto más la lavaba, más le dolía su mano, por lo que comunicó al padre que «tanto como yo hacía, deshacía [...] y que de cerca le venía el mal»,⁷⁵ dado que este le había confiado en algún momento que «tenía gran sospecha de que la Carabacera lo hubiera hecho, que tenía fama de bruja».⁷⁶ Evidentemente, la Arnava argumentó su propio fracaso al informar al padre de que la Carabacera «no era nada de bien». Que tan mala era como la Cabrera, alias Bescaranesa, a la que ya nos hemos referido.⁷⁷

¿Quiénes eran estos varones que habían contratado los servicios de la Arnava para sanar a su prole de los denominados «males antiguos»? En 1616, fecha de este mismo proceso, Jeroni Gallart, mercader y ciudadano honrado,⁷⁸ era cónsul segundo de la Seu d'Urgell.⁷⁹ El año anterior, 1615, Pere Rampuny, apotecario, había sido cónsul cuarto; y Llorenç Costa, maestro zapatero,⁸⁰ y Jeroni Gallart eran miembros del Consell municipal,⁸¹ como también lo fueron en 1617.⁸² Tres

73. *Aigua bollida ab vi blanc y ab moltes herbes com són ruda, romaní, sàlvia y hisop, [...], fregant-los tot lo cos ab dita aigua y, si eren enmetzinades o tocadés de mala persona, la mà, ab que se solia lansar laigua, se solia untant unflà per lo rigor del vi. Ibidem, fs. 188r-v.*

74. *En moltes parts desta terra [...] ab la ajuda del senyor [...] y particularment he rentades algunes en la Seu de Urgell. ACAU, D9/1629, f. 188v.*

75. *Que tant com jo feia desfeia [...] y que de prop li venia lo mal. ACAU, D9/1616, f. 189r.*

76. *Tenia gran sospita que la Carabacera no ho hagués fet, que tenia fama de bruixa. Ibidem, f. 188v.*

77. *Que no ere res de bé. Que tant dolenta ere com la Cabrera, ats la Bescaranesa. Ibidem, f. 186r.*

78. ADSU, *parròquia de Sant Ot, Llibre de defuncions, 1598-1678*, asiento de 15 de abril de 1627, s. n.

79. ACAU, *Llibre de Consells 1579-1617*, f. 296v.

80. ADSU, *parròquia de Sant Ot, Llibre de baptismes 1598-1678*, asiento de 21 de febrero de 1605, s. n.

81. ACAU, *Llibre de Consells 1579-1617*, fs. 287v y 295r.

82. *Ibidem*, f. 810r.

emponzoñamientos del proceso de 1629 corroboran este amplio consenso social respecto a esta tipología de brujería, en tanto que entre sus protagonistas encontramos a representantes del cuadro sanitario local, altos cargos municipales e incluso un obispo. En primer lugar, cuando murió Josep, el niño de Bernat Clusella, con el cuerpecito «abierto» [*obert*], el mismísimo Bernat de Salbà, obispo de Urgell de 1610 a 1620, quiso verlo a pesar de que ya estaba amortajado; el doctor Vernís y diversos barberos que lo examinaron confirmaron que había muerto envenenado.⁸³ En segundo lugar, Jeronimeta, la hijita del mismo Clusella, falleció a pesar de que M^o Cassany, cirujano de la ciudad, le procuró «remedio contra venenos» [*remey contre metsines*].⁸⁴ Por último, el cuerpecito sin vida del vástago de Ciprià Topí, notario local, apareció «todo seco, como si con una tabla lo hubieran oprimido, y con un costado hasta el anca todo morado, como si le hubieran azotado con barras de hierro»,⁸⁵ y estos signos de violencia fueron anotados en la visura del cadáver realizada por el doctor Josep Garriga, cónsul primero, portando la vara de veguer, asistido por M^o Cassany, M^o Vila y el Dr. Massanés, de la cual levantó acta el notario Nofre Esteve. Todos ellos —notario, barberos y médicos— confirmaron que «había muerto envenenado y que lo habían muy bien tocado».⁸⁶ Estas tres víctimas infantiles dejaron de existir de repente estando cercana la medianoche.

No tenemos constancia de que en ninguna de estas declaraciones se mencionara al Maligno, como tampoco en el relato de la sentencia de muerte de la Cosart, la única conservada, donde se la califica de rea confesa del envenenamiento de las tres criaturas Clusella y Topí.⁸⁷

Nosotros podemos considerar la brujería fruto de la fantasía, pero para nuestros antepasados no era algo trivial o irreal, pues estaba profundamente enraizada en su inconsciente (Roper, 2004: 10). De acuerdo con estas historias y otras ya expuestas en esta investigación, no parece que hubiera una línea divisoria clara entre el concepto de brujería de la gente sencilla y el de las élites profesionales, intelectuales y políticas de la Seu d'Urgell, pues participaban de un acerbo común que podríamos resumir en la creencia en el poder maléfico de alguna vecina tachada de bruja, inclinada a hacer enfermar o matar a sus semejantes y, en su capacidad para introducirse sigilosamente en las casas, amparada en la oscuridad de la medianoche, a dañar a sus moradores, en particular a las criaturas. Todo ello aporta nuevas perspectivas de análisis al debate de la brujería (Kieckhefer, 1976; Cohn, 2000; Burke, 2001: prólogo).

83. ACAU, D9/1629, f. 331.

84. *Ibidem*, fs. 331r-v.

85. *Tot sech com si ab una post lo haguessen premut y un costat fins al anca tot morat, com si lo haguessen assotat ab barres de ferro. Ibidem*, f. 332r.

86. *Ere mort de metsines y quel havien molt ben tocat. Ibidem*, f. 332r.

87. *Ibidem*, fs. 333r-334r.

5. Las confesiones de las brujas inducidas por el tormento

El discurso del común de la Seu d'Urgell que hemos analizado hasta aquí articulaba la brujería en torno a los conceptos clásicos de maleficium (maleficio y mal dado) y *veneficium* (envenenamientos). No obstante, como solía suceder, el testimonio de las dos brujas, la Carabacera y la Cossart, inducido por la tortura o por su mera amenaza, introdujo el concepto acumulativo de brujería (Henningsen, 1983), pero con sustanciales diferencias respecto a los quince crímenes arquetípicos definidos por Caro Baroja [1992: 153] a partir del estudio de la obra de Bodin (1580), *De la démonomanie des sorciers*.

En cuanto al I y xv crimen, tenemos constancia de que la Cossart se autoinculpó de renegar de Dios, la Virgen y todos los santos, y de prestar homenaje al diablo y tener cópula carnal con él, todo lo cual sucedió en su domicilio familiar, lejos de los multitudinarios conventículos. Según su relato, fue su madre quien la presentó al Maligno, en forma de hombre —sin más detalles—, hacía unos doce años. Ambos insistieron tanto, que ella accedió a sus demandas, según dijo, por la promesa «de que me darían tantos dineros» [*em donarien tants dinés*] y siguió explicando:

Me dijo que renegara de Dios y de la Virgen María y de todos los santos; yo [...] renegué de Dios y de la Virgen María y de todos los santos del Paraíso y, habiendo hecho esto, mi madre hizo una cruz en el suelo con el dedo de la mano y yo [...] me levanté la ropa por detrás [...] y asenté el culo desnudo sobre la cruz y a continuación dicho señor me abrazó por detrás y me levantó la ropa por detrás y [...] me cabalgó por el culo y sentí que me ponía una cosa calentorra y delgadota y, habiendo hecho esto, me dijo que hiciera todo el mal que pudiera y que hiciera todo lo que mi madre me dijera y es verdad que yo [...] supe que [...] era el demonio.⁸⁸

Debemos insistir en la transcendencia de la cópula carnal en el pacto demoníaco, pacto de sexo (Muchembled, 2000: 144), y en el uso de veneno para hacer el mal, pues, como la misma Cossart afirmó ante el juez, la Torrent era bruja y envenenadora porque: «Ha venido varias veces a casa y coger venenos y ver que el demonio la cabalgaba como a mí y a mi madre»,⁸⁹ confesión que nos introduce en el siguiente ítem.

El crimen xii se cumplió ampliamente en lo que respecta a matar por medio de veneno, aunque no mediante el uso de sortilegios, como ya hemos demostrado. Respecto al número x, la Cossart reconoció haber entrado de noche en las

88. *Me digué que renegàs de Deu y de la Verge Maria y tots los sants, jo [...] reneguí de Deu y de la Verge Maria y de tots los sants del Paradís y en havent fet açò, dita ma mare féu una creu en terra ab lo dit de la mà y jo[...] me alsí la roba de darrere[...] y asentí lo cul tot nus sobre de la creu y en continent dit senor se abrasà ab mi per darrere y me alsí la roba per darrere y [...] me cavalcà per lo cul y me sentí que mi posave una cosa calentota y primota y en havent fet açò, me digué que fessa tot lo mal que pogués y que fesa lo que ma mare me deie y és veritat que jo [...] coneguí que [...] ere lo dimoni. *Ibidem*, f. 324r.*

89. *Ha vingut diverses vegades en casa y pendre metsines y veure que lo dimoni la cavalcave com a ma mare y a mi. *Ibidem*, f. 325r.*

casas con las puertas cerradas, donde sus cómplices laceraron y crujieron a niños, pero nadie, ni siquiera el tribunal, se interesó por 13 posibles cocimientos de sus cuerpos. Más concretamente, ella misma se autoinculpó de haber sido cómplice en el asesinato diabólico de los niños Clusella y Topí. En un primer interrogatorio, declaró haber ido, hacía unos seis o siete años, en compañía de su madre y de la Torrent, a casa de Ciprià Topí. Una vez dentro de la vivienda, la Torrent se introdujo sola en la primera cámara y «lanzó las ponzoñas» [*llansà les metsines*] al niño que estaba en el lecho esperando a su madre, y después regresaron juntas a su casa, donde el diablo sodomizó a la Torrent y a su madre, cerca de la medianoche.⁹⁰ En un interrogatorio posterior, ratificó la confesión anterior y añadió otros dos infanticidios. El primero había acontecido hacía seis o siete años aproximadamente, cuando la Torrent, la Vidala, la Xirimina, la Vinyoles y la Cirera se juntaron en su domicilio y, a las once o doce horas de la noche, se dirigieron a casa de Bernat Clusella y allí mataron a un pequeñín —«le pusieron las manos en el vientre para matarlo»—; luego retornaron juntas al punto de partida. Fue la Vidala quien propuso cometer este homicidio.⁹¹ Por último, tras haber transcurrido cerca de un año, estando todas ellas reunidas en casa de la Cirera y a propuesta de esta última, volvieron al hogar de Bernat Clusella y esta vez asesinaron a una niña «poniéndole veneno y apretándola con las manos».⁹² En estas salidas nocturnas, el diablo abría y cerraba las puertas y estas fechorías se ejecutaban cerca de la medianoche, como sucede en la mayoría de las pesadillas de corte espectral y fantástico (Tausiet, 2004: 355). Centremos nuestra atención en la ponzoña, el elemento recurrente de estos relatos.

La población local en general se desinteresó por la naturaleza de la substancia que la enfermaba, pero dos muchachas sí lo hicieron. Una fue Joana Pobra, sobrina de la Cossart y acogida en su casa, la cual, según *vox populi*, fue despedida y azotada por su tía por difundir por el barrio que esta criaba un sapo que comía salvado en un plato con las gallinas. Este rumor se confirmó el día que el vecindario supo que la Cossart había reprendido a unos muchachos por haber matado a pedradas a uno de estos anfibios, que precisamente había salido de su casa. La otra muchacha fue Joana Gascona, de nueve años de edad, que solía pernoctar en casa de la Carabacera cuando su marido se ausentaba de la ciudad. Joana testificó que había coincidido allí dos noches con «la Cabrera, que colgaron» [*la Cabrera que penjaren*]. Durante la primera noche, vio que ambas mujeres «cogieron unas ollas que habían escondido debajo del anaquel, en las cuales [...] habían puesto algunas cosas, como si fueran salsas blancas y negras».⁹³ La segunda noche, oyó que la Cabrera, después de «haber puesto dichos polvos como salsas en dichas ollas, dijo a su comadre: “¡Jerónima! ¿Iremos esta noche? Y aquella respondió: ¡Sí! ¡Sí!”».⁹⁴ A pesar del tono un tanto fantasioso de estas historias, el tribunal

90. *Ibidem* 9, fs. 399v y 325r.

91. *Li posarem les mans al ventre per matarlo. Ibidem*, f. 326v.

92. *Posantli metsines y apretantla ab les mans. Ibidem*, f. 327r.

93. *Prengueren uns topins que avien amagats de sota lo escudeller, als quals [...] avien posat algunes coses com si fossen salses blanques y negres. ACAU, D9/1616, f. 177r.*

94. *Jerónima [!] Anirem aquesta nit [?] [...] Sí [!] Sí [!]. Ibidem*, f. 178r.

interrogó a la Cabrera sobre ellas y, una vez vencida su resistencia, confirmó haberse servido de estos venenos para perpetrar sus crímenes.

Otro particularismo destacable de estos dos procesos es que la inversión de la liturgia católica no fue el hilo conductor de las versiones de las acusadas sobre conventículos y sus ámbitos (Tausiet, 2004: 284). La Cossart inició una de sus confesiones afirmando que ella, su madre, la Vidala, la Xirimina, la Cirera y la Vinyoles habían participado en seis o siete de estos eventos nocturnos celebrados «en el Prat de Segre, más arriba de la capilla de Sant Ermengol»,⁹⁵ situada en el fondo del valle del río Segre, al este de la Seu d'Urgell, a unos cinco minutos a pie. Según sus palabras:

Bailamos todas y los demonios; [...] me cabalgaba por el culo y lo mismo hacía a las demás y cada una tenía a su demonio y sentía como un sonido, como si sonase un tambor fuerte, al son del cual bailábamos y también he estado con las sobredichas compañeras en el Pla de Noguaret [...] tres o cuatro veces, y también el demonio me cabalgaba y me asistía a mí y a las demás y también bailando, como tengo dicho, en el Prat de Segre. [...] Algunas veces comíamos pan con queso [que] traíamos de casa.⁹⁶

Sin duda, estas historias parecen menos la descripción de conventículos demoniacos o ritos semirreligiosos, que la descripción de fiestas y casamientos de la gente del común (Levack, 2014: 87) con un alto contenido sexual, que era recurrente en las declaraciones de la Cossart.

Por su parte, la Carabacera, pautada por las preguntas del fiscal, confesó haber realizado, sin usar ningún tipo de untos o fórmulas verbales, vuelos nocturnos demoníacos hasta la montaña de Sant Joan, posiblemente Sant Joan de l'Erm, lugar de conventículos andorranos contemporáneos (Pastor, 2004: 271). Así, manifestó que una noche fue hasta allí con la Cabrera a caballo, «con el demonio», del cual dijo, cuando la llevó a dichas montañas: «Tenía forma de cabrón y yo lo cabalgué»; el demonio se le había aparecido «como un hombre», y matizó: «Aquella noche yo salí de la ciudad y, cuando estaba en el camino que va a Castelliutat, se me apareció el demonio con la dicha figura de cabrón y me monté en él» y «otro demonio llevaba a la dicha Cabrera, también en forma de cabrón».⁹⁷ El escribano anotó al margen dos rectificaciones hechas por la acusada sobre el asunto de Sant Joan, en las que se lee textualmente: «Dije que tres noches tam-

95. *En lo Prat de Segre, més amunt de la capella de Sant Armengol.* ACAU, D9/1629, f. 326r.

96. *Ballavem totes y los dimonis [...], me cavalcave per lo cul y lo mateix feiye a les demás y cada una tenie lo seu dimoni y sentia un so, com si sonave un tambor fort, al so del qual ballavem y també so estat jo, rea depositant, ab les sobredites mes companyones al Pla de Noguaret [...] tres ho quatre vegades y també lo dimoni me cavalcave, ma assistie a mi y a les demás y també ballant, com tinch dit al Prat de Segre. [...] Algunes vegades menjavem pa ab formatge portàvem de casa.* *Ibidem*, fs. 326r-v.

97. *Ab lo demoni. Tenia forma dun crestó y sobre de aquell pujava jo a cavall. Com un home. Aqueixa nit jo isquí fora Ciutat y quant fiu al camí que va a Ciutat me aparegué dit dimoni ab la dita figura de crestó y pugí sobre dell. Altre dimoni aportava a la dita Cabrera, també ab forma de crestó.* ACAU, D9/1616, f. 196v.

bién fui allí. Yo ya había estado con el demonio antes en las montañas de Sant Joan en compañía de mi madre y de otras, estando en los valles de Andorra». El hecho de que ambas frases finalizaran «como tengo dicho abajo en mi deposición» indicaría que este discurso lo realizó en un interrogatorio posterior que no se ha conservado y en el que posiblemente se explicaría el propósito de estos desplazamientos.⁹⁸

Por último, del crimen XIII, matar ganado, solo tenemos conocimiento de la autoinculpación espontánea de la Cossart de haber sacrificado el cerdo de Ramon Batlle.⁹⁹ Por consiguiente, siempre teniendo en cuenta que el proceso de la Carabacera está incompleto, nadie hizo alusión a los restantes crímenes enumerados por Bodin: maldecir de Dios y blasfemar; dedicarle los hijos, matarlos antes de que recibieran el bautismo; consagrarlos a Satanás en el vientre de su madre; jurar en el nombre del diablo en signo de honor; cometer incesto; comer carne humana y beber sangre desenterrando a los muertos y causar la esterilidad de los campos y el hambre en los países.

Diversas serían las razones de estas desviaciones del discurso formulado por Jean Bodin y, en general, por otros tratadistas expertos en demonología y responsables de la acción judicial contra la brujería. El relato de sus confesiones sería, por un lado, la suma de sus vivencias personales y de las informaciones recibidas a través de las confesiones públicas de otras reas, los sermones religiosos y los rumores locales (Thomas, 2004: 107); por otro, las directrices derivadas de las preguntas formuladas en el interrogatorio procesal; y por último, la cultura tradicional folclórica de la región con elementos particularmente relevantes, como el sacrificio nocturno de criaturas y los vuelos nocturnos (Tausiet, 2004: 288-298; Castell: 2013 y 2014). La interacción de estos factores daba coherencia al discurso de las dos acusadas y lo enlazaba con un modelo de brujería que se observa en el obispado de Urgell a partir de las primeras décadas del siglo XVI. Así, en las confesiones de las acusadas de estas geografías, el ósculo infame pierde protagonismo a favor del rechazo del símbolo de la cruz u otros símbolos cristianos en el ritual del acto de homenaje al diablo, al mismo tiempo que se insiste en el uso de veneno como principal elemento de vinculación a la secta; los ungüentos y fórmulas usadas para desplazarse hasta los conventículos se substituyen por el transporte sobre diablos en forma de animal; otro elemento relevante era la ganancia económica derivada de la promesa de dinero por parte del diablo (Castell, 2013). Pero, a diferencia de lo que era habitual en otros contextos pirenaicos, las víctimas infantiles fueron una minoría, la muerte de animales prácticamente era desconocida y no hemos hallado referencias a magia maléfica meteorológica o sexual, lo que no quiere decir que no la hubiere.

98. *Et dixit que tres nits també y so anada com tinc dit. Jo ere ja estada ab lo dimoni abans en les montanyes de Sant Joan en companyia de ma mare y de altres estant en les valls de Andorra. Com tinc dit baix en ma depositió. Ibidem, f. 196v.*

99. ACAU, D9/1629, f. 322r.

6. Conclusión

Llegados a este punto, hemos de destacar las siguientes conclusiones respecto a los dos procesos por brujería del primer tercio del siglo xvii de la curia criminal de la Mitra d'Urgell.

La primera, su cronología; 1616 y 1629 se solapan en el tiempo con cazas de brujas en la comarca del Alt Urgell, así como en otras regiones de Cataluña y territorios limítrofes. Las principales acusadas de estos dos procesos fueron la Carabacera y la Cossart. La Cossart denunció a nueve mujeres, cinco de ellas como sus cómplices: la Vinyoles, Lucrècia Vidala, Magdalena Torrent, la Xirimina y la Cirera; las tres últimas comparecieron ante el tribunal. En el proceso contra la Carabacera se alude a otra bruja, la Cabrera, alias la Bescaranesa, que fue ajusticiada en 1616.

La segunda, el perfil de la bruja responde al de una mujer de mediana edad (dos de treinta años y una de cuarenta), con una ligera mayoría de las viudas sobre las casadas (cuatro frente a tres). Todas ellas habían emigrado a la ciudad desde pueblos de la comarca, excepto la Carabacera, que lo había hecho desde el Principat d'Andorra; aunque ignoramos si un matrimonio con alguien de la ciudad facilitó el arraigo de alguna de ellas. Otros factores evidentes en estos señalamientos fueron: la concepción de transmisión parental de la brujería en los casos de la Carabacera, la Cossart y las hermanas Torrent y Vidala; y el perfil de malas vecinas y los conflictos que ello generaba en el día a día, como, por ejemplo, la condición de alcahueta de la Cossart, el carácter fuerte y dominante de la Carabacera, el oficio siempre expuesto de comadróna de la Vinyals y las actividades económicas de la Torrent. No tenemos información suficiente para afirmar o negar que un estatus social humilde hiciera a una mujer más vulnerable a este tipo de acusaciones.

La tercera, las dinámicas comunitarias de construcción colectiva de una bruja podían abarcar una o más de estas etapas: miedo generalizado a las brujas; sospechas y chismorreos de que alguna mujer lo fuese; el tribunal de la opinión pública convertía los rumores en evidencias; debido a esto, el rechazo social iba *in crescendo*, en ocasiones articulado en forma de vacío social, y este proceso podía culminar con la denuncia y la declaración contra ella ante los tribunales. Un modelo similar al que encontramos en investigaciones firmadas por Macfarlane, Bechtel, Thomas, Le Roy Ladurie o Mantecón y Torres, y que nos remiten a formas de *disciplinamiento social comunitario* que convergieron en una acción de la justicia contra las así señaladas.

La cuarta, las manifestaciones de la brujería de la Seu d'Urgell están en la línea del tipo «popular» definida por autores como Macfarlane, Levack, Kieckhefer, Wiseman, Tausiet, Lisón, Rublack, Castell, Pastor, etc., si bien es cierto que este modelo también lo compartían las élites profesionales, económicas y políticas de la ciudad. El maleficio era producto de los poderes sobrenaturales de ciertas mujeres, que dañaban o envenenaban a sus víctimas a través de la ingesta de alimento o el contacto físico directo o indirecto (tocar era sinónimo de envenenar, y bruja, de envenenadora). Sus manifestaciones más comunes eran la mutación del

color de la epidermis, la pérdida de energía y flujo vital y el morir seco. En general, la desgracia se producía cuando alguien contrariaba a la bruja o recibía un presente de esta como muestra de buena vecindad; por consiguiente, el maleficio era una explicación a los infortunios de la vida diaria y vehiculaba las tensiones sociales del vecindario, en particular en los espacios de sociabilidad femeninos.

La quinta y última, el diablismo aflora inducido por la tortura o su amenaza, pero la coherencia del relato emanaba menos de los escritos clásicos que de las vivencias personales de las reas y de la tradición popular, que compartían con otros territorios del obispado de Urgell contemporáneos definidos por Castell (2013 y 2014).

Fuentes documentales

- Arxiu de la Corona d'Aragó. Fons notarial del districte notarial de la Seu d'Urgell, 519 y 586.
 Arxiu Comarcal de l'Alt Urgell. *Liber Diversorum* 9.
 Arxiu Provincial de Lleida. Fons notarial del districte de la Seu d'Urgell, 306.
 Arxiu Capitular d'Urgell. *Rationale 1608-1626*, UI-1250.
 Arxiu Diocesà d'Urgell. Parròquia de Sant Ot. *Llibre de defuncions, 1598-1678*.

Referencias bibliográficas

- ALCOBERRO I PERICAY, A. (2008). «Cacera de bruixes, justícia local i Inquisició a Catalunya, 1487-1643: alguns criteris metodològics». *Pedralbes*, 28, 485-504.
 — (2012). «Los otros abogados de las brujas». *Rev. Int. Estud. Vascos. Cuad.*, 9, 92-115.
 — (2014). «The catalán Church and the Witch Hunt: the Royal Survey of 1621». *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 26, 153-159.
 BECHTEL, G. (1997). *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands buchers*. París: Plon.
 BEVER, E. (2002). «Female Aggression and Power in the Early Modern Community». *Journal of Social History*, 35, 4, 955-988.
 — (2013). *The realities of witchcraft and popular magic in early modern Europe. Culture, cognition, and everyday life*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
 BODIN, J. (1580). *De la démonomanie des sorciers*. París: Jacques du Puys.
 BOSSY, J. (1998). *Peace in the Post-Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
 BRIGGS, R. (1996). *Witches and Neighbors. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Nueva York: Penguin.
 CARO BAROJA, J. (1992). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza.
 CASTAN, N. (1991). «Lo público y lo particular». En: P. ARIES y G. DUBY (dirs.). *Historia de la vida privada. La comunidad, el Estado y la familia en los siglos XVI-XVIII*, 6. Madrid: Taurus.
 CASTELL I GRANADOS, P. (2013). *Orígens i evolució de la cacera de bruixes a Catalunya (segles XV-XVI)*. Barcelona: Universitat de Barcelona. Departament d'Història Medieval, Paleografia i Diplomàtica. Tesis doctoral.
 — (2013). «E cert te molt gran fama de bruixa. E se fa metgessa e fa medecines. La demonización de las prácticas mágico-medicinales femeninas (siglos XIV-XVI)». *Studia Historica*, 31, 233-244.

- (2014). «Wine vat witches suffocate children. The mythical complex of the Iberian witch». *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 26, 170-195.
- COHN, N. (2000). *Europe's Inner Demons*. Chicago: University of Chicago Press.
- DAVIS, N. Z. (2000). *The gift in Sixteenth-Century, France*. Oxford: Oxford University Press.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I. (2007). «Presentació». *Manuscris. Confessionalització i disciplinament social a l'Europa catòlica (segles xvi-xviii)*, 25, 19-28.
- GARI LACRUZ, Á. (1991). *Brujería e inquisición en el Alto Aragón*. Zaragoza: Diputación General de Aragón.
- GASKIL, M. (2008). «The pursuit of Reality: Recent Research into the History of Witchcraft». *The Historical Journal*, 51, 4, 1069-1088.
- HENNINGSSEN, G. (19983). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza.
- KIECKHEFER, R. (1976). *European Witch Trials. Their foundations in popular and learned culture, 1300-1500*. Londres y Nueva York: Routledge.
- LENMAN, B.; PARKER, G. (1980). «The State, the Community and the Criminal Law in Early Modern Europe». En: V. A. C. GATRELL, Bruce LENMAN y Geoffrey PARKER (eds.). *Crime and the law. The social history of crime in Western Europe since 1500*. Londres: Europe Publications.
- LE ROY LADURIE, E. (1984). *La bruja de Jasmín*. Barcelona: Argos Vergara.
- LEVACK, B. P. (1987). *The witch-hunt in early modern Europe*. Londres y Nueva York: Longman.
- (2013). *Witchcraft in early modern Europe and colonial America*. Oxford: Oxford University Press.
- LISÓN TOLOSANA, C. (2004). *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal.
- MACFARLANE, A. (1991). *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. Londres: Waveland Press, Inc.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. (1999). «Honour and Social Discipline in Early Modern Spain». En: Heiz SHILLING (ed.). *Institutions, Instruments and Agents of Social Control and Discipline in Early Modern Europe*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 203-223.
- MANTECÓN, T.; TORRES, M. (2011). «Hogueras, demonios y brujas: significaciones del drama social de Zugarramurdi y Urdax». *Clio & Crime*, 8, 247-288.
- MOLINÉ, E. (1981). «Visites "ad limina" dels bisbes d'Urgell. S. xvi-xix». *Urgellia*, 3, 419-481.
- (1990-1991). «Els sínodes d'Urgell del segle xvi i la Reforma Catòlica». *Urgellia*, 10, 407-472.
- MUCHEMBLED, R. (1978). *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (xve-xvne siècle)*. París: Flammarion.
- (1979). *La sorcière au village (xve-xviii siècle)*. París: Gallimard-Julliard.
- PASTOR I CASTILLO, R. (2004). *Aquí les penjaven*. Andorra la Vella: Consell General. Principat d'Andorra.
- POHLE, L. M. (2008). *Perquè ara —gràcies a Déu— hi ha justícia. Un estudi sobre la delinqüència a Andorra als anys 1600-1640*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- PORRET, M. (2009). *L'ombre du diable. Michée Chauderon, dernière sorcière exécutée à Genève (1652)*. Chêne-Bourg. Ginebra: Georg.
- ROPER, L. (2004). *Witchcraze*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- ROWLANDS, A. (2001). «Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany». *Past & Present*, 173, 59-89.

- RUBLACK, U. (2009). «Flujos. El cuerpo y las emociones en la Edad Moderna». En: M. TAUSIET y J. S. AMELANG (dirs.). *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*. Madrid: Abada.
- SABEAN, D. W. (1997). *Power in the blood. Popular culture and village discourse in early modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEWART, J.; STRATHERN, A. (2004). *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAUSIET, M. (2004). *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Madrid: Turner.
- THOMAS, K. (1971). *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- VINYOLÉS VIDAL, T.; CASTELL GRANADOS, P. (2013-2014). «Llevadores, sanadores i fetillers. Exemples dels sabers i les pràctiques femenines a la Catalunya medieval». *Études Roussillonaises*, xxvi, 23-32.
- XAM-MAR, C. (2016). *La conflictividad y las formas de control social en el Alt Urgell, siglo XVII*. Santander: Universidad de Cantabria. Facultad de Geografía e Historia. Tesis doctoral inédita.