

LA BRUIXA EN LA CULTURA POPULAR

Josefina Roma

La bruixeria és una de les vessants que presenta la proximitat al sagrat. El poder que confereix manipular el sagrat o interaccionar-hi pot fer-se servir tant per al bé del grup i dels individus del grup com per al propi profit i per al mal. Així, saber trobar un ramat extraviat, guarir, prevenir un atac enemic, parlar amb els habitants del més-enllà per solucionar els problemes d'aquest grup en el món present, assegurar-se les collites i la caça, evitar malvestats, procurar la pluja, afavorir la fertilitat de la terra, dels animals feréstecs o domèstics i dels humans, retornar l'ànima als malalts que l'han perduda, encara que això comporti visitar els mons tenebrosos del més-enllà, vetllar perquè els difunts facin el seu camí i arribin a l'estadi d'avantpassats, etc., representa el bé que els especialistes en el sagrat poden exercir per al grup. Però en aquesta mateixa proximitat hi ha el dubte quan les coses surten malament o quan s'ha de fer una tria per afavorir-ne uns en detriment d'uns altres. Si això es fa dins de la comunitat moral, com quan es troba qui ha robat o fet algun mal al grup, tot segueix dins del costat benèfic, però si s'afavoreix un individu i això comporta el mal per a un altre, si s'actua per venjança o si la proximitat al sagrat es fa servir per als propis interessos en lloc d'emprar-los per al bé del grup, això provoca el rebuig social, la por i la malfiança. En aquest cas, parlem, doncs, de bruixeria. A més, per fer aquestes accions antisocials, no sols s'empren els coneixements de metzines, sinó que s'evoquen els poders dels difunts, d'éssers malèfics, de les forces de l'inframón, que es coneixen per la proximitat al sagrat, per fer-los actuar en profit propi. És el que es coneix amb el nom de *nigromància*. Del que hem dit se'n dedueix que totes les societats, totes les cultures, tenen, a més dels especialistes del sagrat, altres personatges que poden obrar per al seu profit o per al mal d'altres, o que són sospitosos de fer-ho, ja que en tenen la facultat; molt sovint fins i tot els especialistes del sagrat poden fer aquestes dues menes d'accions.

S'ha discutit molt sobre la diferència entre la màgia i la religió; els primers antropòlegs del segle XIX i del començament del XX, com Tylor o Frazer, van esmerçar molts esforços a classificar les etapes del desenvolupament de la religió i de la màgia, i van veure aquesta anterior i basada amb certesa en la manipulació de les causes per produir uns efectes concrets, mentre que la religió es fonamentava en una propiciació de les divinitats, de manera que l'efecte depenia de la voluntat d'aquestes. El cert és que, com més s'han

estudiat la màgia i la religió, més clarament s'ha vist que hi ha una frontera molt fina entre totes dues i que moltes vegades es barregen actituds i experiències d'ambdues.

L'ús de la màgia constitueix un centre on conflueixen els coneixements empírics de botànica, zoologia i meteorologia, i els coneixements de l'home i el seu entorn, juntament amb la cosmovisió religiosa, tant la canònica i coetània com aquella a què s'ha tingut accés (la d'altres pobles, altres classes socials, altres grups). També hi conflueixen els coneixements populars, els especialitzats o erudits i aquells amb què s'hagi tingut contacte, per la qual cosa es forma un sincretisme personal i local que depèn de les fonts d'informació a l'abast. Entre aquestes, a Europa hem d'incloure les fonts literàries, sobretot pel que fa a la màgia erudita. En contrapartida, la cultura popular té la literatura oral (llegendes, cançons i rondalles). Efectivament, les rondalles proveeixen d'una riquesa de situacions, de sers i d'actuacions màgiques positives i negatives que les fan imprescindibles per al coneixement de la màgia d'una època i un lloc determinats, de manera que moltes descripcions de processos de bruixeria ens serien més comprensibles si coneixíem la rondallística local, ja que sovint hi ha un *continuum* entre aquesta i la cosmovisió que dóna una explicació a la conducta popular. En les rondalles es troben models de benediccions, malediccions, exorcismes, transformacions i fórmules màgiques, a les quals es van afegint les noves visions populars sobre els llibres de nigromància i la lectura de conjurs per especialistes.

En la configuració del concepte de bruixa a Europa s'ajunten diverses tradicions populars i erudites. Les populars mantenen lligams amb històries llargues de contacte entre pobles, de savieses i creences locals, moltes de pertanyents a universos religiosos anteriors. Unes van ser cristianitzades i altres van ser demonitzades, segons l'actitud dels clergues i de les jerarquies diocesanes en les etapes de conversió al cristianisme i de manteniment de la catequesi, i segons les directrius i amenaces d'heretgia de l'Església corresponent. Per altra part, el que la jerarquia entenia per *religió popular* podia canviar d'una època a una altra, per la qual cosa es podia veure com a superstició el que anys enrere s'havia consentit i àdhuc compartit; per exemple, les trobades nocturnes que prenién un caràcter festiu en les eres on acampaven els fidels en alguns aplecs que duraven més d'un dia en ermites distants van ser considerades, més tard, gairebé pecaminoses per orgiàstiques i no eren gaire diferents de les blasmades reunions de bruixes amb danses i música abans de col·locar-hi la centralitat del dimoni en forma de boc.

Entre les tradicions màgiques, conegudes sobretot pels estrats lletrats de la població, trobem, en primer lloc, la pràctica de la fetilleria romana, bastant descrita i discutida en els escrits de Ciceró, Plini, Plotí, Virgili i Apuleu. En segon lloc, hi ha les pràctiques científiques i també màgiques procedents de fonts àrabs i jueves, que, com les anteriors, sovint van ser

desqualificades pel cristianisme i, per tant, compartien el fet d'haver passat a una clandestinitat sota sospita. I en tercer lloc, hi ha l'atracció que la màgia i les pràctiques esotèriques exerciren sobre les classes més lletrades i fins i tot sobre el clergat, fos regular com secular. Ells tenien accés a les fonts llatines i gregues, a obres prohibides, retirades de la circulació, però guardades en monestirs. Per altra part, l'actitud mantinguda per formular els conjurs es basava en l'ordre poderosa, igual com es feia en els exorcismes. S'ordenava de manera poderosa, no sols per la força de la fórmula emprada, sinó per la dels personatges sagrats, el nom dels quals es pronunciava. Els clergues coneixien els rituals per evocar dimonis i forces antigues amb vista a realitzar els seus propòsits. D'aquesta manera, entre la gent lletrada, propera al sagrat, va sorgir el coneixement de la pràctica de la bruixeria i la sospita d'aquesta pràctica. Tot aquest món, bigarrat, seria, en gran manera, el fonament de la imatge de la bruixeria que es va anar forjant en els tribunals de la Inquisició.

Les bruixes i les fades, ¿un poble vençut?

Ara ens agradaria conduir la reflexió per uns camins sovint negligits, però que ens presenten uns horitzons sense els quals no podem entendre el fenomen de la bruixeria en la cultura popular. Els pobles vençuts no contenen la seva història, la qual hem de destriar en les històries dels pobles vencedors, però si escorcollem les llegendes locals, a vegades hi trobem històries de pobles vençuts, anorreats, esfuriats a llocs inhòspits, amb els quals els pobles que contenen les llegendes han tingut una convivència i uns sentiments ambivalents. Aquestes narracions són molt generals, perquè sembla que descriuen uns universals psicosocials de la humanitat. Es tracta de narracions que traspugen una relació de topada entre dues cultures, dos pobles diferents: d'una banda, el poble o el grup que conquereix el territori i, de l'altra, els seus antics habitants. A vegades es tracta d'un sector de poble aculturat pel que fa a l'organització econòmica, política i religiosa pels nousvinguts, vencedors, i d'un altre sector que roman fidel a la seva manera anterior de viure. Sovint són formes de vida molt diferents, com el sistema basat en la caça i la recol·lecció, d'una banda, i el fonamentat en l'agricultura i la ramaderia, de l'altra. Però també poden ser casos d'aculturacions com la romanització, la cristianització o molts altres. La topada cultural que suposa la convivència dels dos pobles sovint acaba amb la desfeta del poble autòcton i la seva expulsió cap a terrenys menys favorables. Els nousvinguts, més poderosos, amb una alta densitat de població i amb uns requeriments de terres de conreu, es queden els millors paratges, aptes per a la ramaderia i l'agricultura. Els vençuts, socialment o militar, s'han de refugiar a les muntanyes, als boscos, als deserts, als pantans. I d'això en tenim històries arreu: els igorrot del nord de Luzón (Filipines), que van fugir a les muntanyes per la invasió dels neomalais; els pobles de raça khoisànida, arraconats al desert de Kalahari pels pobles bantu; els australians autòctons, encerclats en reserves després de ser delmats pels colons

anglesos, i els tasmanians, que van ser caçats com animals en la colonització anglesa fins que van desaparèixer en la segona meitat del segle XIX.

A Catalunya, com a tot Europa, les diferents onades de població tenien darrere seu unes històries semblants, que avui dia podem reconstruir en part gràcies a les llegendes locals. Aquestes llegendes ens proporcionen una informació molt preciosa sobre l'etnografia dels pobles vençuts, però a més, aporten dos ensenyaments. El primer, que ací ens afecta directament, és que, malgrat el gran domini de la màgia que tenien els pobles anteriors –o simplement, els altres–, van ser vençuts pels nous, és a dir, «nosaltres», els que narren la història, perquè aquests eren molt més espavilats i intel·ligents, i a vegades, s'hi afegeix, perquè tenien una religió que conferia un poder més gran que la màgia dels altres. D'aquestes llegendes en tenim una munió d'exemples, com la referida a la desaparició del perill d'epidèmies, robatoris i destrucció de collites que suposaven els «simiots» per a la població romanitzada i cristianitzada d'Arles (Vallespir) gràcies a la portada, des de Roma, de les relíquies dels sants Abdó i Senén, la que explica la lluita de sant Guillem contra el drac que protegia les fades del Canigó, les més conegudes dels diversos ponts del diable escampats pel nostre territori i les històries que narren com van desaparèixer els darrers «moros» de les comarques pirinenques, com el Pallars i la Ribagorça, recollides per Pep Coll. L'altre ensenyament prevé contra els matrimonis mixtos entre «els humans» i «els altres», anteriors, i mostra la desgràcia que comporten, malgrat els seus inicis sortosos. Aquestes històries sovint prenen la forma que podem anomenar *de Melusine*, això és, el matrimoni mixt fracassa perquè el marit trenca el tabú que li ha imposat la dona feèrica, el qual consisteix a no anomenar-la mai pel seu origen (per exemple, dona d'aigua), a no mirar-la mai mentre es banya (el cas de Melusine, de Jean d'Arras), a no mirar-la mentre menja i fins i tot a no pegar-li. El matrimoni comença bé, la parella té fills i la casa tira endavant amb la màgia de la dona, però malauradament, la tafaneria del marit per veure què fa mentre menja o es banya, el seu mal geni, que li fa perdre els estrepes i l'anomena pel seu origen, o el fet de pegar-li comporta que la dona «no humana» marxi i s'emporti els fills o marxi tota sola. El trencament del tabú sovint es justifica per la visió esgarrifosa que l'home troba en la seva dona. Aquesta es converteix en serp en el bany o bé es posa la resta del menjar a un forat de l'esquena. El cas és que la fortuna que ha portat a la casa desapareix, però ella hi torna de nit –i en això la narració es confon amb històries de mares mortes que tornen a tenir cura dels seus infants– per peixar i endreçar els seus nens. El pare descobreix les tornades fugisseres de la seva dona i en algunes històries, que donen esperances per als matrimonis mixtos, ja que poden acabar bé si l'home es penedeix del seu error i s'esforça, l'home l'espera amagat i quan l'esposa arriba i es treu la roba que l'identifica com a membre del món dels altres, ell la hi crema i ella es veu, doncs, obligada a quedar-se, perquè ja no se'n pot tornar al seu món. Aquest final, precisament, ens il·lustra sobre una

configuració comuna amb el tractament popular de les històries de bruixes, molt repetida en l'obra de Cels Gomis i de Josep M. Batista i Roca. Efectivament, una gran quantitat de narracions sobre bruixes es basen en la impossibilitat que tenen de tornar al món ordinari, quan han anat a fer les seves malvestats i han de deixar la roba en un indret del bosc. Però un home troba la roba d'una bruixa i hi posa a sobre uns rosaris o bé, simplement, la hi amaga. Quan la bruixa torna, està perduda i no pot tornar a la normalitat sense la roba i llavors l'home l'obliga a desfer els seus malefics per recuperar la roba. D'aquesta manera veiem com un element important dels «no humans» i de les bruixes ens les apropa pel que fa a la possibilitat de canviar de món i de realitat.

La rivalitat entre els dos pobles –el vencedor, sedentari, escampat per les millors terres, que conrea, i cuidador d'uns ramats importants, i el vençut, seminòmada, caçador i recol·lector, encara que amb una agricultura incipient, moltes vegades habitant de les coves– omple les narracions i llegendes. Les històries forjades pels vencedors, en les quals els vençuts són uns grans coneixedors de la màgia, tenen una base empírica, perquè aquests depenen totalment de la interacció amb l'entorn, i l'han de conèixer amb tots els detalls per sobreviure. D'aquesta manera saben les virtuts de les plantes, de les terres i les aigües, i coneixen la meteorologia. En una història recollida per Pep Coll al Pallars, una dona encantària és feta presonera en una casa i la tenen tancada a la cuina. Per una badada, se'ls escapa tot dient: «¡Ara no sabreu mai per a què serveix l'arrel de la roma!». La roma (*rumex patientiae*) era tinguda per una mala herba, encara que avui dia se sap que serveix per guarir les úlceres varicoses.

Els vencedors sempre remarquen el poder màgic dels vençuts, ja que una victòria sobre un enemic feble no aporta cap glòria al vencedor, mentre que si es magnifica el seu poder extraordinari, derivat de la màgia i de l'aliança amb les divinitats de l'inframón, la victòria també esdevé magnificada. Aleshores, la justificació de la victòria es basa en la intel·ligència més gran dels vencedors, ja que sempre es posa en relleu la toixesa dels vençuts. Els vençuts no neguen mai el seu poder màgic, perquè és l'única arma amb què poden fer por als vencedors i fer-se respectar per ells, però esdevé ambivalent i perillosa, atès que quan els vencedors pateixen malvestats o necessiten assenyalar un enemic extern per restablir el seu equilibri social, el que abans era tolerat acaba sent el motiu de persecució i de mort. Així es van matar moltes encantàries a Montanyana i va passar el mateix amb altres pobles marginals, com ens conten Joan Obiols i també Pep Coll, la recerca dels quals és cabdal per conèixer aquestes històries locals, transmeses per tradició oral.

En una aculturació religiosa, els déus dels vençuts sovint són substituïts en el món superior pels dels vencedors i són desterrats i rebaixats a l'inframón. D'aquesta manera, unes

divinitats que podien ser benèfiques o terribles, segons les circumstàncies, passen a considerar-se només malèfiques. En aquestes ocasions, els vençuts tampoc no s'esforcen a desmentir aquesta posició, ja que així poden ser temuts pels vencedors, però en la situació de persecució de les bruixes no ens ha d'estranyar que apareguessin acusacions de pactes amb el dimoni, perquè totes les divinitats vençudes havien passat a l'inframón cristià, conegut amb el nom de *infern*. Si a més hi ajuntem que el nom de *bruixa* fa referència al bruix, a l'arbust o al terreny salvatge ple d'arbustos, tindrem que la bruixa és, principalment i bàsica, la persona que viu en terrenys feréstecs i no domesticats, justament els llocs on s'havien enfuriat els antics pobladors. Així és que les encantàries, fades, fates, janets, janetes i un llarg seguit de pobles són una cara del mateix fenomen que en alguns moments va originar a la bruixa.

Un cop eliminades aquestes poblacions, tothom que tingués unes característiques que l'acostessin a aquella imatge de bruixa, ja formada, era considerat com una d'elles, perquè a partir d'aleshores la incorporació de les característiques dels pobles anteriors acompanyaria la cosmovisió local. En aquest cas, hi havia pobles sencers, les dones dels quals eren considerades bruixes, col·lectivament, cosa que palesen els refranys i les dites populars. Però el que abundava més era l'acusació de bruixeria contra famílies o persones concretes. Es tractava de trobar un culpable tan extern a la comunitat com fos possible quan aquesta passava per un moment de tensió social que la desequilibrava. Així, si no es podia acusar de bruixeria un poble foraster, s'acusava els veïns menys integrats. Finalment, aquesta acusació va servir per resoldre tensions veïnals i familiars, per la qual cosa les sogres, les mares i les esposes poden ser assenyalades com a bruixes en les històries populars. Veiem, doncs, en el xoc de dues poblacions una de les fonts cabdals de la figura de la bruixa popular, que va ser accentuada per la coexistència de dos universos religiosos, el cristianitzat i l'encara no convertit, i l'existència de la qual va durar segons la interacció de la cultura local i la jerarquia eclesiàstica, però sabem que a l'alta edat mitjana la cosmovisió precristiana encara era molt viva en molts indrets, situació que va perdurar al llarg de molts segles en diversos sincretismes. Des del començament de l'estudi de la bruixeria a Europa, s'ha posat en relleu l'estrat cultural del paganisme relictual més que no pas les poblacions anteriors vençudes, que, com hem vist, van tenir un paper decisiu en la concreció de la imatge de la bruixeria. Jules Michelet, al seu llibre *La Sorcière*, de 1862, ja formula la teoria que al final de l'edat mitjana i al començament de la moderna, la bruixeria a Europa representava la pervivència de les religions precristianes centrades en rituals de fertilitat. El 1899 el folklorista americà Charles Leland va escriure *Arcadia, of the Gospel of the Witches* amb el mateix argument. No obstant això, Margaret Murray, amb la seva obra *The Witch Cult in Western Europe*, va ser qui tingué una influència més gran en les generacions posteriors d'investigadors en la consideració de la bruixeria europea no com una mostra

d'histerisme col·lectiu ni com una desviació del cristianisme, sinó com la pervivència d'antics cultes pagans. Amb tot, no creu que l'origen d'aquestos cultes siguin les diverses cultures que poblaven Europa, sinó que els considera hereus d'un culte clàssic de la deessa Diana; per a Murray, les trobades del sàbat eren l'acompliment d'un ritual de fertilitat en què s'empraven untets per a la festa i la dansa, i el sacerdot era posseït per la divinitat. Murray afirma que les autoritats cristianes van demonitzar aquestos cultes i els van convertir en negatius. De totes maneres, a més de Diana, també esmenta un déu banyut per explicar el boc central del sàbat, que les autoritats eclesiàstiques van identificar amb el dimoni. Murray veu en aquest déu banyut, representat per un personatge emmascarat que probablement era posseït pel déu en el curs del ritual, una munió de déus precristians: des del personatge paleolític pintat amb banyes de cérvol en la cova de Trois Frères fins al déu egipci Ammó, amb banyes de marrà, passant pel déu celta Cernunnos, també amb banyes de cérvol. Murray també creu que les bruixes eren endevines i unes dones sàvies, guaridores i afavoridores de la pluja, especialitat aquesta que es va convertir en una aptitud negativa (produir pedregades) quan la seva activitat fou presentada com a antisocial i associada amb el dimoni.

Les tesis de Murray, malgrat ser contestades per molts autors que, com Hutton (1991), no veuen en les bruixes de l'edat moderna unes seguidores fidels de les religions precristianes, han estat recuperades parcialment per historiadors com Le Roi Ladurie (1974) i Carlo Ginzburg (1984). El veritable continuador de Margaret Murray, però, va ser el folklorista Gerald Gardner amb el seu llibre *Witchcraft Today* (1954), que va exercir una influència decisiva en els moviments del neopaganisme i la neobruixeria. Hi afirma que la bruixeria ha existit en tots els temps i arreu, i que les bruixes adoraven esperits, és a dir, segons Gardner, les bruixes eren animistes i veneraven una deessa femenina, la Gran Deessa Mare, amb la qual cosa capgira la idea de la bruixa antiga. També considera les bruixes gent sàvia o representants de la Wicca. Més endavant, l'associació entre la bruixeria i la saviesa caracteritzaria la nova bruixeria com a religió neopagana, basada en la màgia i la tradició esotèrica europea, que s'anomenaria Wicca. Hi ha una afirmació de Gardner que, en certa manera, coincideix amb el que hem dit adés sobre els pobles anteriors vençuts. Efectivament, afirma que un poble anterior de gent menuda havia viscut a la Gran Bretanya abans que els saxons i els celtes i que més tard els seus membres van ser considerats mags i fades (*fairies*). El 1915 Josep M. Batista i Roca, el nostre primer antropòleg, que va estudiar a Oxford, també va plantejar una teoria semblant –no sabem si inspirada en Gardner– en els seus escrits de joventut. Presenta un esquema en què esmenta uns aborígens europeus, les creences dels quals serien considerades com a poders demoníacs en una etapa posterior dominada pels pobles aris, segons la terminologia d'aquella època. El druídisme va ser una continuació de les creences dels aborígens, les quals, un cop extingits

aquests, es van transmetre per iniciació. Ací va començar la bruixeria, mentre que la creença en encantades va ser l'evolució de les creences dels dits aris.

Els treballs sobre la bruixeria dels folkloristes i estudiosos de la cultura popular a Catalunya

Els treballs dels folkloristes sobre la bruixeria en la cultura popular catalana daten de l'inici de la disciplina del folklore a Catalunya, ja que el 1880 Francesc Maspons i Labrós hi va dedicar algunes planes en l'article titulat «Las Bruixas» i aparegut a la revista *Lo Gay Saber*¹. La seva germana, que també es dedicava a l'estudi del folklore amb el pseudònim *Maria de Bell-Lloch*, es va fixar en la bruixeria, però va ser per bastir un personatge de la seva novel·la històrica *Vigatans i botiflers*, de 1878. Hem d'anar, però, a l'obra de Cels Gomis per trobar tot un treball exhaustiu sobre la bruixeria. Malauradament, no es va publicar en el seu temps, sinó cent anys després (1987: *La bruixa catalana*, Alta Fulla) gràcies a l'interès del seu nét i acompanyat d'un estudi magnífic de Llorenç Prats. A *L'Arxiu de Tradicions Populars*, la publicació periòdica de Valeri Serra i Boldú, de la qual només van eixir set números, de 1927 a 1932, ja hi podem veure una acceptació dels estudis sobre la bruixeria en la cultura popular. Ara bé, els articles dedicats a la bruixeria apareixen sota l'apartat anomenat *pistologia* (estudi de les creences) i no pas en el de religió popular, que només comprèn les creences ortodoxes popularitzades.

-Cels Gomis i La bruixa catalana

Cels Gomis, en aquesta obra, segueix Michelet en la seva visió teòrica de la bruixeria europea, de manera que la considera com l'expressió darrera de les religions precristianes i l'associa romànticament amb un culte innocent i respectuós de la natura, que l'aculturació cristiana va desfer, amb la qual cosa va enfosquir els alegres colors de les flors i garlandes del paganisme en l'obscurantisme del cristianisme. Cels Gomis, sempre tan crític amb el poder, també cau en aquest neoromanticisme, i el seu pròleg de *La bruixa catalana* és una declaració de l'admiració per aquell culte desaparegut en els boscos i els prats que suposadament havia existit alguna vegada, amb tota l'esplendor del desig amb què l'enyora. Això no obstant, la teoria de la bruixa com a continuadora clandestina d'aquells cultes de la natura contrasta no sols amb els exemples recollits en el seu treball de camp, sinó amb la seva consideració de la creença popular en la bruixeria com una superstició irracional que cal extirpar. Amb tot, a l'inrevés dels seus coetanis, la veu arrelada en tots els estaments, i no sols entre la gent il·letrada. En això es manté, com en totes les seves obres, al costat del poble, al qual considera una víctima dels que el mantenen en la ignorància. Així, en

¹ Pàgines 235-237, 245-249, 259-261 i 271-174.

comparar les obres literàries llatines, com l'*Ase d'or*, d'Apuleu, amb les narracions populars sobre la conversió en un ruc del marit o un altre personatge proper a la bruixa, esmenta la similitud entre la narració popular i la clàssica, però troba aquesta lluminosa i bella, i veu fosca i obscurantista la narració popular.

Les històries de bruixes de Cels Gomis procedeixen, en gran part, del seu treball de camp, però també hi afegix exemples d'altres autors i els testimonis de les declaracions davant la Inquisició de Francesca Solana, de les Palanques de Casserres, prop de Savasona (publicades per Josep Masferrer a *La Renaixensa* el 1878), i Joana Toy sobre Joana Ferrés, de Terrassa, el 1619 (publicades per Maspons i Labrós a *Lo Gay Saber* el 1880). Encara que el llibre s'intitula *La bruixa catalana*, de fet no limita la bruixeria a les dones, sinó que recull històries de bruixes i bruixots sense que li importi el gènere. Cels Gomis situa les creences populars sobre les bruixes i el seu poder mencionant les poblacions d'origen, on troba exemples de persones considerades bruixes i on hi ha records de tempestes singulars. En aquests llocs, fins el pare i la majordona del capellà i aquest mateix contaven històries i actuen amb rituals contra les bruixes, de manera que trobem una cosmovisió compartida per tots els membres de la societat. En altres casos, en entorns menys rurals, com Sant Martí de Provençals, en els exemples facilitats pel seu amic Joan Bru hi ha un sector de la població, sobretot dones, que requeria els serveis de les bruixes, tingudes per vidents i guaridores, i per tant, capaces de fer el bé, mentre que els homes no hi creien fins que un fet extraordinari els provava el seu poder (GOMIS 1987, p. 90).

Les històries que ens mostra Cels Gomis van més enllà de la bruixeria estricta. S'estenen per tot el que es considerava com a superstició i comprenen la gent tinguda per feble i ignorant, sobretot dones, encara que la gent de qualsevol condició la practiqués o hi cregués en un estat d'angoixa quan s'havien exhaurit altres mètodes més ortodoxos. El to un poc burleta emprat en moltes narracions ens fa veure l'actitud de Cels Gomis envers tot el que creia que era ignorància del poble, i no pas saviesa popular com pensaven romànticament altres folkloristes. El llibre comença descrivint els personatges a qui es consideren bruixes i bruixots, personatges marginals, i mostra com s'entrava i es sortia de la bruixeria. Així, explica que la majordona del rector d'Espinavessa deia que un home que en va voler sortir va trigar molt de temps, perquè havia de trobar-ne un altre com a substitut. Els bruixots també competien entre ells amb el seu poder; per exemple, a Miravet un home que portava un llagut va entaular una baralla de forces amb un que guaitava per una finestra i deia que tenia tant poder com ell; per tant, si l'altre no li deixava passar el llagut, ell faria que no pogués moure's de la finestra (GOMIS 1987, p. 88).

Una activitat de les bruixes que tenia una gran importància en la cosmovisió popular de finals del segle XIX era provocar tempestes, encara que també se'ls atribuïen funcions positives, com trobar una medecina per a un malalt o confirmar la infidelitat d'un marit. També mostraven un gran poder sobre els animals, els carros i les embarcacions fent-los quedar quiets, acció que feien tant les bruixes com els bruixots. Una altra funció negativa de la bruixeria era encortar, encartar o encantar persones i objectes com, per exemple, escopetes. Hi ha algun personatge, no considerat bruixot però proper, que tenia poder sobre els llops i parlava el seu llenguatge. En aquesta escala, els endevinaires eren considerats membres d'un gènere menor de la bruixeria. Cels Gomis no dóna gaire importància a les reunions de bruixes, ja que pensa que aquestes reunions del sàbat formen part de l'imaginari clerical i culte, sobretot dels processos inquisitorials. En canvi, alguna gent dels pobles a la qual va entrevistar gairebé no recordava res d'això. Ell titlla els detalls d'aquestes reunions de fastigosos. Però a més, addueix que no troba cap rastre de les relacions carnals amb el dimoni, encara que parla d'històries en què es fan petons al cul del boc.

En la seva obra enumera alguns indrets on hi havia reunions de bruixes: al Canigó (les de Llers, d'Espinavessa i totes les de Catalunya i el Rosselló), a la placeta del carrer de Sant Ramon del Call (Barcelona) –en aquest cas, es tracta de relacionar la bruixeria amb el judaisme, és a dir, amb un altre poble o cultura al qual s'adjudiquen tots els mals–; a París (Ramon Polayna i molts altres de Canyamars), a Solivella i al Pertús (la bruixa de Cabarrús). Hi ha dos aspectes que són molt interessants per a la nostra comprensió de la bruixeria. En primer lloc, Cels Gomis aporta testimonis que atribueixen a les bruixes moltes de les característiques que s'adjudicaven a les fades. En segon lloc, tenim l'atribució que fa la gent d'un poble de característiques de bruixa a totes les dones d'un altre poble, com si fos diferent, cosa que ens apropa a les històries dels «altres pobles» o «fauna espiritual», com sovint s'anomena sers com les encantàries i les fades. Així, quan narra que la gent molt gran de Figueres anava cada dissabte a Llers a veure com es pentinaven les que havien d'anar al Canigó per al sàbat, ens recorda que el fet de pentinar-se sovint s'atribuïa a personatges com dones d'aigua, mores, etc., perquè lluïen una cabellera llarga. Som, doncs, davant d'un testimoni que considera la gent de Llers propera a un altre origen, per la qual cosa se li suposen les característiques de les bruixes.

Els informants li descriuen la reunió del sàbat: primerament, el pot d'untets i els conjurs misteriosos per alçar el vol; segonament, l'escombra com a vehicle; en tercer lloc, la sardana, que ballaven on ja no tornaria a créixer més l'herba, i, finalment, la conseqüència: les tempestes provocades per les bruixes. Una història d'una dansa coneguda a tot Europa i que Cels Gomis recull a Barcelona protagonitzada per bruixes és la dels dos geperuts que ajuden uns sers (ací, bruixes) que ballen una cançó sobre els dies de la setmana, però que

no saben acabar. En aquest sentit, també trobem la història del mosso que imita les mestresses, bruixes, en el procediment dels untets i assisteix a la seva reunió; quan s'acaba la sardana van a beure a un celler, ell diu «Jesús» i tot desapareix. Aquest és el mateix procés que es conta en parlar del moment en què es trenca un tabú en els reunions de la fauna espiritual.

El dimoni ocupa una part molt important de l'obra de Cels Gomis. Li dedica dos capítols, però al llarg de les narracions s'adona que el dimoni popular poques vegades es correspon amb la imatge del dimoni bíblic, el pare de la mentida, sinó que és tota una altra cosa, no gaire llest, i per tant, és vençut fàcilment; en algunes narracions fins sembla que ens el presenta com una figura que fa por a les nits per tal de convidar la gent a portar-se bé. Només esmenta la relació entre la bruixeria i el dimoni al començament, en fer referència als processos inquisitorials i les acusacions de relacions sexuals amb el dimoni, la sordidesa de les quals contraposa a les figures gairebé innocents del dimoni en les narracions populars. Això passa perquè el que majorment recull Cels Gomis són narracions en què el personatge central pot ser un antic geni del lloc o un ser de la fauna espiritual; a vegades àdhuc es barreja amb una visió dels difunts. Només alguna narració sembla eixida d'un predicador i, llavors, parla clarament dels renecs com a pecat, dels dimonis que apilen els renecs, per fer la mesura completa i portar el pecador a l'infern. El «dimoni» pren, en algunes ocasions, la forma de cabra i de ruc, sovint per enganyar a qui se'l troba.

La segona part de l'estudi del dimoni fa referència a la toponímia, al nom dels ponts i de les pedres singulars, i amplia la recerca pel món de les creences i llegendes, on encabeix no sols les «supersticions» religioses, sinó també les mèdiques, a les quals dedicarà tot un capítol. Cels Gomis recull uns quants ponts del diable amb la narració de l'ofrena de la primera persona que passa pel pont fet pel diable i l'engany del qui ha demanat el pont. Totes aquestes històries de ponts del diable tracten d'un canvi cultural, de l'època en què ja no es veia amb bons ulls el sacrifici per fer la construcció, sobretot quan es tractava de grans obres que desfeien l'ordre de la natura i els camins antics, i que requerien un ritual extraordinari. Aquest ritual consistia moltes vegades en la designació aleatòria d'una víctima que era la primera persona que el protagonista es trobés o la primera que travessés el pont. En les històries de ponts del diable, s'introdueix un altre personatge que amb astúcia defuig el compliment de l'antic ritu. Els sers als quals es devia el sacrifici passaven a ser malvistos (el dimoni), perquè algú que era capaç de fer una construcció meravellosa, si no era una persona santa, havia de ser el dimoni en una cosmovisió cristianitzada. Cels Gomis també aplega altres narracions sobre pedres colossals. En destaquen algunes en què hi ha una relació amb les bruixes, com la del dolmen de Vallgorguina, des d'on les bruixes emprenen

el vol, o la pedra gran de Santa Coloma de Queralt, que transporta una bruixa cap al pont del diable de Martorell i, sent en aquest punt, toquen les dotze i l'ha de deixar.

En alguna narració, les bruixes substitueixen el diable en la tasca de bastir ponts, com en la Pedrafita de la vall d'Aro (GOMIS 1987, p. 110), on les bruixes transporten unes pedres per construir un pont per a una noia que s'ha donat a les bruixes amb la condició que li facin un pont per anar a casar-se a l'altra banda del Ter, però com que el gall negre es posa a cantar, deixen la pedra clavada en aquell lloc. Aquest cas ens permet veure que l'atribució al dimoni de la construcció de ponts no és general, sinó que hi intervenen altres sers que ens han quedat desdibuixats sota la demonització. Cels Gomis parla de la velocitat del viatge de les bruixes i fa més atenció als viatges a través del mar en històries tan difoses com la del patró de la barca que s'amaga mentre les bruixes la utilitzen per volar a un país llunyà.

Una característica de les bruixes en la cosmovisió popular que esmentàvem al començament és la de poder generar tempestes. Cels Gomis hi dedica una recerca molt completa que comprèn tota classe de llegendes. Això té una gran importància, perquè uns quants anys després, Batista i Roca, en el seu recull fet a partir de 1915, ja no troba cap referència a l'activitat de les bruixes com a provocadores de tempestes. Dels molts mètodes emprats per generar tempestats destaquem l'exemple del pare del rector de Dosrius, que confirmava haver conegut un antic bruixot que ho havia estat per set anys (nombre màgic) i que li havia explicat el procediment per generar tempestes. Es feia un foc vora una font, el fum prenia consistència, ell hi pujava i el feia anar on volia, encara que no podia passar endavant, perquè li feien mal tant la Vera Creu com el toc de campana. Aquesta acció d'enfilar-se pel fum d'un foc encès recorda el camí dels xamans com a eix que uneix el cel i la terra. La gent reconeixia la veu del que cridava que no podia passar. També era tingut per bruixot qui feia unes prediccions meteorològiques inversemblants que després es complien, com Ramon Polayna, de Canyamars.

Un altre procediment per causar tempestes contat a Espinavessa era que totes les bruixes i tots els bruixots de Catalunya i el Rosselló es reunien al cim del Canigó –recordem les fades esfuriades per Sant Guillem al Canigó– donaven tres cops de verga a l'estany de Calandrà i aixecaven una nuvolada que feien anar on volien. També es podia fer una tempesta tirant pedres a l'estany de Carançà (Perpinyà). Cels Gomis diu que els estanys estan consagrats a les bruixes i que hi habiten. Aleshores ens hem de preguntar: ¿de qui parlem? ¿De bruixes, de genis del lloc o de sers diferents (la fauna espiritual), habitants dels estanys? En l'estany de Noedes, també prop del Canigó, les truites eren tingudes per bruixes perquè desapareixien quan es fregien. Ací es fa referència al poder de les bruixes i altres sers de transformar-se en animals. Per combatre les tempestes, s'utilitzaven campanes, comunidors

o la Vera Creu, es disparaven trets amb bales beneïdes i es cremaven fulles de llorer del Diumenge de Rams, d'olivera o de romaní beneït. Sembla que el rector de Dosrius seguia la tradició del seu pare, que estava molt segur que les tempestats les provocaven les bruixes. Cels Gomis n'explica dues anècdotes. En la primera, el rector comuneix, és a dir, conjura el mal temps, i fa tractes amb el bruixot o la bruixa –no queda clar en la narració– que provocava les tempestes i a qui el rector commina a passar de llarg del poble, però el bruixot o la bruixa li diu que no pot tirar endavant perquè li ho priva la campana –en aquest cas, dita Juliana–, que amb el seu so batia com una mena d'escut invisible. Com a prova del tracte fet entre el rector i el bruixot o la bruixa, el rector tira enlaire una sabata –acte que Batista i Roca recolliria alguns anys més tard com a ritual per deslliurar-se d'una tempesta–. Després la sabata es troba molt lluny, a l'altre costat de la riera, en un pou de glaç. En la segona història, al rector, mentre comuneix, li cau una bruixa a sobre que li pren el recipient de l'aigua beneïda i fuig. El recipient també es troba abonyegat a l'altra banda de la riera, que sembla la frontera entre aquest món i el de les bruixes.

El rector de Figueres beneïa les bales que li portava un home de Llers. El rector de Ventalló va prometre que mentre fos rector no cauria en el terme una pedregada que vingués de les bruixes, i en quinze anys no n'hi hagué. Com veiem, els rectors rurals, en temps de Cels Gomis, compartien la cosmovisió dels seus feligresos.

El darrer apartat de l'obra de Cels Gomis està dedicat als mitjans per combatre les bruixes en general. Hi explica que el poble considerava la sal «beneïda»; per tant, la sal horroritzava la bruixa popular. Tanscriu unes quantes fórmules per neutralitzar el mal que poguessin fer les bruixes sobretot a les criatures, però també hi inclou tota classe d'oracions de tradició popular tingudes per supersticioses. També descriu els especialistes que guarien els mals fets i que mantenien una relació ambivalent amb la bruixeria; per exemple, descriu el cas d'una curandera de Prats de Lluçanès del segle XVIII (GOMIS 1987, p. 139) les guaricions meravelloses de la qual van fer que la gent del poble se'n malfiés; aquesta, creient-la una bruixa, la va cremar. Les virtuts de guarir eren una arma que es podia girar en contra de qui les tenia; per això es podia considerar bruixa o bruixot algú que en altres ocasions no era malvist, sinó que se'l requeria per la seva virtut i el seu poder positiu.

Les poblacions i zones esmentades a *La bruixa catalana* són: Navata, Arenys de Munt, Dosrius, Blanes, Espinavessa, Sant Martí Sesserres, Figueres, Borrassà, el Pla del Vallès, Collsuspina, el Camp de Tarragona, Bellcaire d'Empordà, Tuixén, l'Hospitalet de Llobregat, Castellans, les Planes d'Hostoles, Argentona, Canyamars, el Pertús, vall de la Vansa, Vilapriu, Valveralla, Ventalló, Sant Miquel de Fluvià, Mataró, Miravet i Sant Martí de Provençals. Cels Gomis també es va servir de l'article de Francesc Maspons i Labrós «Las

Bruixas», dins *Lo Gay Saber* (15-XII-1880), i de l'obra Josep Cortils i Vieta *Etologia de Blanes*.

- Josep M. Batista i Roca

Josep M. Batista i Roca va deixar una col·lecció de fitxes manuscrites de la seva època d'estudiant la major part de les quals van restar inèdites i on presenta la informació aplegada en el seu treball de camp sobre la cultura popular, els testimonis de col·legues, amics i col·laboradors de l'Arxiu d'Etnografia i Folklore, creat per Tomàs Carreras i Artau, del qual ell també va ser iniciador i secretari, i la bibliografia al seu abast en aquell moment als fons de la Universitat de Barcelona. Josep M. Batista i Roca va ser un pioner en la síntesi de l'antropologia i el folklore a Catalunya, ja que havia begut en les fonts dels folkloristes al Centre Excursionista de Catalunya, que conservava l'esperit fundacional de les excursions científiques. Havent cursat filosofia i lletres i dret en la Universitat de Barcelona, va anar a la Universitat d'Oxford, on estudià antropologia amb els grans mestres d'aquella època, i després féu un recorregut pels grans museus europeus d'etnografia.

El seu material aporta una informació molt completa de totes les qüestions que toca, encara que té la limitació d'un fitxer de treball obert que Batista i Roca aprofita tota ocasió per completar, però que és irregular pel que fa a les àrees estudiades, ja que va ser elaborat sobre la marxa, no pas en un treball sistemàtic o en unes comarques delimitades. El material més complet, malgrat que no és exhaustiu, és el resultat del seu treball de camp al Vallès, on la seva família estiujava, seguit de les aportacions ocasionals, les dades d'un viatge a alguna altra comarca, la informació aplegada per la seva germana Conxita, a la qual havia convertit en col·laboradora, les cartes d'amics i els retalls de diaris. Conté una bibliografia molt completa sobre cada qüestió estudiada. És interessant veure que les poblacions tractades coincideixen amb les estudiades pels seus antecessors, Maspons i Labrós, i Cels Gomis. Amb aquest darrer es pot fer una comparança sobre l'evolució de les creences, ja que de vegades va visitar, una generació després, els llocs on havia estat Cels Gomis.

Les fitxes sobre bruixeria (326), a més de contenir una rica bibliografia, destaquen paràgrafs de les obres més importants. Van indexades en una primera classificació temàtica derivada de la informació aplegada, no pas d'un marc teòric previ a la recerca. Així, es pot estudiar la idea popular sobre l'existència de les bruixes, el procés d'esdevenir bruixa, les seves accions i el seu poder, la protecció i el deslliurament dels seus malefics i fins el càstig popular per haver comès actes de bruixeria. En totes les històries aplegades traspua la cosmovisió popular de la bruixeria de la segona meitat del segle XIX al començaments del XX com a subsidiària de la fallida de les relacions socials locals, la malfiança del desconegut

i l'atribució del mal a la malvolença d'algú dotat de poder. Per tant, en una societat en què la desgràcia i la mort eren familiars i acceptades, les explicacions de les concatenacions de les desgràcies, no pas les desgràcies mateixes, es posaven en relació amb la intervenció del mal fet o de la bruixeria. La malfiança s'infiltrava fins i tot dins de la família, i qualsevol desavinença podia ser contemplada a partir de la intervenció d'aquest element cabdal, que esclatava com en una catarsi col·lectiva amb una desgràcia inexplicable, com ara una malaltia, representada a la vista de la societat, no pas de manera privada, perquè la societat era qui estava malalta i havia de solucionar el cas amb mitjans socials. L'atribució dels mals a la bruixeria era, doncs, una sistematització d'aquesta actuació del grup.

La creença en la bruixeria i l'existència mateixa de les bruixes en la cultura popular, a finals del segle XIX i en temps de Batista i Roca, eren considerades el resultat de la ignorància i la superstició, com en temps de Cels Gomis. Però en l'època de la recerca de Batista i Roca, molts capellans rurals i la gent amb estudis o poder veien aquesta creença com un last per al progrés. Els homes de qualsevol estament, com a grup directiu del conjunt de la població, tampoc no volien ser classificats en el conjunt dels que creien en aquestes històries. No obstant això, són els que en les narracions aplegades per Batista i Roca recorren a bruixots i curanderos per solucionar un problema familiar. En aquella època, les dones, els vells, els criats i els pobres eren els grups dels quals normalment es pensava que no sols creien en la bruixeria, sinó que també la practicaven; per exemple, llegim a la fitxa número 98, intitulada «Si hi ha bruixes»: «Parlant de bruixes, el campaner de Castellar del Vallès, en Vicens Dentarra, em digué (15-VI-15): “Ja veurà, d’haver-n’hi, sí que n’hi ha d’haver, de bruixes, perquè l’Iclésia bé prohibeix usar de les males arts. Pro això, que n’hi ha que sempre van amb l’ai al cor, ‘ai que fulana m’ha mal mirat!, ai que fulana m’ha posat la mà a l’espatlla!’. Vaja, això no pot ser veritat, perquè això no fóra viure”». L’explicació de mossèn Josep Valls, prevere de Prats de Lluçanès és ben explícita de l’acceptació o el rebuig de la creença en bruixes: «Als primers senyals d’ineficàcia del tractament del metge, entra la suspicàcia de fer patir el malalt per mala volença, sobretot si havia precedit alguna discussió o algun disgust al veïnat...»². Tampoc no es deslliuraven de sospita els primers folkloristes, que recollien informació sobre la bruixeria. Ja hem explicat que el capítol dedicat a les creences no ortodoxes de *L’Arxiu de Tradicions Populars* es va anomenar *pistologia*, potser per donar-li un caràcter més erudit. A més, aquesta secció es va obrir amb l’article d’un sacerdot per tal d’evitar sospites i justificar la científicitat de l’especialitat. En la fitxa número 151, Batista i Roca hi reproduïx el final d’un article del prevere Francisco Viver a la revista *Emporion*, de Torroella de Montgrí (núm. 7, 4-IV-1915): «Anem al Folk-lore. Com ja es veu amb el seu títol de la secció, cataloguem, expliquem i insertem supersticions, creences i costums populars. En aquesta secció ens limitem amb l’amic Puigpey a fer de retratistes i en ella podem

² Fitxa núm. 294.

retratar coses que ens agradin o ens desagradin; no és nostre ofici de folklorista estudiar minuciosament lo que sigui conforme a la fe o a la raó i lo que en sigui contrari. Tan errats d'osques van els que ens tenen per poc catòlics, figurant-se que escampem heretgies, com algú de l'esquerra que per contar nosaltres casos de bruixeria, creu que ens dediquem a la propaganda de la *llana*. No som ni tan perversos ni tan ignocents. Els uns són massa escrupolosos, els altres de tan despreocupats es perden de vista. Res, puritanisme d'uns i desaforat progressisme d'altres: vuit-cents pur. Ens trobem a l'any mil nou-cents quinze, si no menten els calendaris». Però Batista i Roca també recull la història de la reina Forciana: «Després de la mort de Pere III, el Duc estava a Girona, 1386, deien que la reina i el seu germà Bernat de Forcià, el tenia embruixat (hechizado) i els van posar en presó i a molts dels seus els van condemnar a mort. Un jueu, post en turment va declarar que sí que estava embruixat i que ell el guariria, com així va ser, però la reina va ser molt maltractada i finalment se la va deslliurar per intervenció del bisbe de Barcelona»³. Aquest document fa pensar que l'acusació de bruixeria va servir al poder per desfer-se dels seus enemics i que la noblesa i la reialesa estaven al corrent de les pràctiques de bruixeria. Batista i Roca aplega informació sobre encantàries en el mateix apartat de bruixeria, cosa prou significativa de la identificació dels dos personatges (l'encantària i la bruixa) en la cosmovisió popular.

«Abans s'usaven molt les frases *donar encantàries, per art d'encantàries*, etc. En tractant-se de coses a les quals no es trobava explicació»⁴. Així constata aquesta ambivalència, però dóna més informació de la creença popular segons la qual la bruixa o el bruixot n'esdevenien en un moment de la seva vida. Recull un mètode antic per convertir-se en bruixot o bruixa: «Samalús. (28-VIII-19). Na Teresa de Can Botet, 60 anys, diu que havia sentit a dir a la vella Clauets, que ara ja és morta, que per a ésser bruixa s'havia d'anar al punt de mitjanit a un lloc que hi haguessin moltes fogueres (falgueres) i demanar l'ofici que un volia fer i que allí ja respondria algú»⁵. També ens dóna un exemple de conversió de la Garriga en què l'aspirant era un home i en el qual veiem, com en tants altres exemples recollits, el paper del capellà com a antagonista de la bruixeria, el qual actua amb antidots o en repara els efectes: «Diu que a la Garriga hi havia un que va voler que l'apuntessin per ser bruixot – ara no em recordo del nom que li deien perquè ja fa uns sis anys que ho vaig sentir contar això. Aquest home ho va dir a un altre que era bruixot i van quedar en què tal dia a les dotze de la nit es trobarien al roure d'en Monràs, que és aquell que ara hi ha a sota l'estació, per fer-l'en. Vet aquí que aquest home diu que era casat i va venir que ho va dir a la seva dona. I la seva dona li deia: "I ara! Beneit, que t'has ficat al cap ara d'ésser bruixot? Ja cal que ho deixis córrer tot això!". "I com vols que els desnoni an aquests , ara que ja

³ *Anales de la Corona de Aragón, compuestos por Gerónimo Gurisa, Chronista de dicho Reyno*, tom segon, llibre X, capítol XL, fol. 389 v. «De la prisión de la Reyna Forciana»; fitxes núm. 21-24.

⁴ Lladó; d'una carta de P. Vayreda a Batista i Roca, 15-VII-1917; fitxa núm. 128.

⁵ Fitxa núm. 191.

estic compromès?”. “Mira, saps què pots fer? Vés a trobar el Sr. Rector, que ell et darà algun exemple”. Va anar a veure el Sr. Rector i li va contar el cas en què es trobava, i el Sr. Rector li va dir: “Ja has fet mal fet de comprometre’t. Però ara mirarem si te’n pots deseixir. Però sobretot, no t’has d’espantar de res!”. Li va donar un llibret petit que cabia a la mà i li va dir: “Mira, trobaràs que aquesta gent et portaran un llibre i t’hi faran posar la mà a sobre. Tu hi poses aquest llibret i tot, i no t’espantis per res que passi, i sobretot no moguis ni peu ni cama, fins a saber ben bé a on ets, perquè tant pot ser que et trobis al cim d’un campanar, com dalt d’una roca o dalt d’un arbre, i si et moguessis, podries caure daltabaix i matar-te”. Quan va arribar les dotze de la nit d’aquell dia, se’n va anar l’home cap al roure d’en Monràs i allí va trobar uns homes que li van portar un llibre com un missal i s’hi van apuntar el seu nom i apellidos, i després li van dir que hi posés la mà a sobre. Allavors ell que sí que hi posa aquell llibret que li havia dat el Sr. Rector, i de seguida es va fondre tot i ja no va saber a on era. Tal com li havia recomanat el Sr. Rector, es va estar ben quiet fins que al cap de mitja hora va començar a saber a on era i es va trobar dalt d’una roca de per allà dalt, prop de Tagamanent, que si hagués fet una passa més s’haguera estibat. Després va baixar i va haver d’anar-se’n sol i a peu cap a la Garriga.(En Daniel Passarell, 30 anys. Diu que ho sentí explicar a joves de la Garriga, de 30 a 35 anys, que treballaven en una mina junt amb ell. 9-IX-1919)». Un fet que generava molta preocupació entre la gent era esbrinar qui era bruixa. Hi havia formes establertes per descobrir la identitat de les bruixes del poble; per exemple, la fitxa número 189 explica: «Samalús. (En Lluís Vergés, 70 anys, setembre 1917) Diu que les bruixes no poden sortir de l’església si es deixen unes agulles encreuades a la pica de l’aigua beneïta. Jo n’hi havia vist, quan havien fet córrer que la dona del vell Busqui era bruixa».

- La prevenció contra les bruixes

Hi havia dos comportaments. Quan eren persones conegudes de les quals se sospitava que eren bruixes, es prenen precaucions: «Samalús. (Na Teresa de Can Botet, 65 anys, filla de Llissà d’Amunt, 28-VIII-19) Diu que quan un es troba amb una persona que té por que sigui una bruixa, es fa dissimuladament la figa i es diu baix: “La figa et faig”»⁶. Però també hi havia precaucions generalitzades contra les bruixes que no es coneixien i que podien fer mal als adults o als infants, i també abans de menjar o beure, no fos cas que el mal fet entrés dins de la persona. Entre aquestes precaucions n’hi havia que semblaven molt antigues i d’altres que estaven immerses en l’univers cristià popular. De les primeres podem destacar aquestes:

⁶ Fitxa núm. 188

—«Per lliurar-se d'embuixaments. (En S. Farnés, de St. Feliu de Codines, gener de 1915). Si alguna bruixa ens dóna una patacada a l'esquena dient: “Per tot te deixo”, no ens farà res i es trobarà xasquejada si som amatents a tornar-li el cop, dient “Aquí te'l torno”»⁷.

—«Perquè no entrin les bruixes. Muntanyes de Prades (En Agustí M. Gibert de Tarragona, m'ho digué en 1-VIII-1915) A la masia les Fonts de les muntanyes de Prades, Agustí M. Gibert hi veié palmes beneïdes i una pota de *dugo* (gran duch, au de presa) clavada a la porta, per evitar que hi entressin les bruixes»⁸.

De les pràctiques preventives cristianitzades podem destacar les següents:

—«Samalús. (En Pere Botet, 65 anys, 28-VIII-19) Diu que n'hi ha que sempre porten penjada a sobre una bosseta amb palma beneïda el Diumenge de Rams, per guardar-se de que cap mala persona els pugui donar mal»⁹.

—«A casa de Na Dolors Oliba de Tahús (prov. De Lleida) cada diumenge en entrar i sortir de l'església els hi rentaven la cara amb aigua beneïta, per tal que les bruixes no els hi fessin res»¹⁰.

Però la prevenció més abundosa en el recull de Batista i Roca potser és un conjunt d'oracions de les quals destaquem aquesta: «Oració que guarda de bruixes. (Na Narcisa d'Esparreguera, sempre que va per un camí i troba una persona que no li fa goig diu aquesta oració per a què no li pugui fer cap mal).

Jesús, Maria i Joseph
Valga'ns lo sant dia que som avui
I demà si no hi pensàvem.
St. Pau i St. Galí
Mateu la bruixa
I deixeu-me a mi
Cap mala persona ni bèstia
No puga res amb mi
Ni ningú d'aquesta santa casa. Amén»¹¹.

-Les accions de les bruixes i els bruixots

⁷ Fitxa núm. 143.

⁸ Fitxa núm. 148.

⁹ Fitxa núm. 259.

¹⁰ Fitxa núm. 147.

¹¹ Fitxa núm. 153.

Les bruixes podien transformar-se en animals i podien, així, passar per llocs molt petits, podien veure-hi a distància i servir-se d'animals auxiliars. Podien viatjar a gran velocitat i fer mal als animals i a les persones, sobretot als nadons, directament o a través dels aliments. En canvi, Batista i Roca no va trobar cap testimoni d'una de les facultats atribuïdes amb més freqüència a les bruixes: fer créixer i descarregar tempestes i pedregades. Entre els seus contemporanis hi havia molta més preocupació pel mal fet a persones i animals. Els mitjans de què es servien eren les fórmules màgiques en el moment oportú amb contacte visual o sense, encara que una forma molt efectiva era el cop a l'esquena, que es podia neutralitzar si s'era prou ràpid a contestar.

Com a font molt important de poder també trobem el llibre, que apareix en diferents casos recollits per Batista i Roca, sigui per fer mal o per deslliurar del mal fet per un altre; per exemple: «Samalús. En Pere Botet, 65 anys, 28-VIII-1919. El Ros de la Grayola té un llibre molt dolent. Un dia em va dir que si ell volgués, llegint aquell llibre i que jo m'estés davant seu, em faria despullar»¹². També hi havia una eina molt antiga que apareix a les rondalles per fer un encantament: clavar una agulla al cap de la víctima. Les accions de les bruixes i els bruixots es resumien a fer mal: «Una dona d'Esparreguera ho contà a Na Josefa Monguet que hi és casada i hi viu fa molts anys. Abril, 1915. Diu que les bruixes donen mal a l'aviram i aquesta es mor. Per conèixer si una gallina és morta per art de bruixeria no hi ha com mirar si els hi ha quedat la boca negra»¹³.

- Les transformacions de les bruixes i els bruixots

Un dels poders atribuïts a les bruixes i els bruixots era la facultat de passar per llocs molt petits, de poder-se escapar o d'aparèixer: «A Tírvia, una dona que era bruixa, la tancaren a casa i l'endemà no la trobaren enlloc i era que havia marxat pel forat de l'aigüera» (fitxa 78). Les transformacions de les bruixes i els bruixots en animals es presenten en aquest recull sobretot en tres històries. En la primera, es tracta de l'aparició d'un animal que fa mal al bestiar o a les persones. A vegades, les víctimes fan mal a l'animal en un lloc i després una persona coincidirà amb el mateix mal, la qual cosa és una confirmació que l'animal i la persona ferida són el mateix ser. La segona presenta la bruixa fent mal a una persona que la veu, mentre que l'altra gent no la pot veure; l'acció de tirar-li un tret o pegar-li es fa, malgrat que només la veu la víctima.

Finalment, la tercera història lliga la transformació de la bruixa en animal amb el compliment d'un ritual. En el recull de Batista i Roca, la transformació és presenciada per un testimoni. Hi ha una segona part que es presenta sola en altres reculls i en què quan la bruixa torna, el

¹² Fitxa núm. 72

¹³ Fitxa núm. 292

testimoni no li deixa recuperar la forma humana completa amagant-li els vestits o posant-hi uns rosaris a sobre fins que no desfaci la malifeta.

De la primera història destaquem:

—«Dosrius. (Na Maria Pibernat, de Dosrius, 75 anys. 12-VII-1915) Diu que un home es trobava que cada any se li moria un bou pel dia de la Festa Major. Ell que sí, que un cop agafa el fusell i es posa a vigilar. Vet aquí que veu que li entra un gran aucellàs dintre l'estable i ell que li tira un tret i li trenca l'ala. Quan ell se'n puja a dalt, troba la seva mare al llit, amb un braç trencat. "I doncs, mare, què teniu?", va dir ell. "Ja ho saps prou, ço que jo tinc!", li va fer ella per tota contesta. "És dir, que d'aquestes sou vós?", féu el noi tot admirat»¹⁴.

De la segona triem aquest exemple: «Samalús. Diu en Daniel Passarell, de 30 anys, fill de Samalús. (9-IX-1919) De coses de mals donats hi ha experiències que han sigut ben sèries pels que les hem vist o sentit a dir. A Can Campelles de Canovelles en va passar una quan jo tenia sis o vuit anys, que és ben certa i el meu germà gran, l'hereu, li podria contar millor que jo, perquè ell entrevenia més en aquella casa».

Allí tenien un noi d'uns 11 anys que quan anava a estudi a Llissà, al temps dels raïms, s'aturava sempre a la vinya d'una casa de Llissà i menjava els sinlons de raïms que li venien bé. La dona d'aquesta casa un dia el va esperar i quan me'l va atrapar menjant raïms, que l'escomet i li diu: "Ja et donaré jo, de menjar raïms!". I li va dar un cop a l'esquena amb un sac. Tan bon punt li va haver donat el cop que de seguida comença a veure camins, que no sabia per quin tirar. Sort que sabia de cor el camí d'anar a casa seva i se n'hi va poder anar. En arribar a casa seva, es va ficar al llit de seguida i diu que feia uns bufets com un bou. L'endemà el noi cridava: "Traieu-me aquesta mala bruixa d'aquí! Que no la veieu? És aquí! És la dona d'aquella casa de Llissà!". Tant i tant va fer, que a l'últim ho varen dir al Senyor Rector. El Rector no sabia què fer i a l'últim els hi va dir: "Vejam! Farem una provatura. No dieu que ell veu aquesta dona? Doncs beneirem l'escopeta i els cartutxos, i quan la vegi que li tiri, i si ell no té prou força per aguantar l'escopeta, aguanteu-li vosaltres i ell que engegui". Van beneir l'escopeta i la munició i l'endemà aquell noi, vinga cridar: "Mireu la bruixa! És aquí a la figuera!". De seguida li van portar l'escopeta i son pare li deia: "Tira dret, fill meu!". I encara que no veien a ningú, va tirar de dret cap a la figuera, però ningú no va veure més la bala ni va saber on havia anat. Però tan prompte com va haver tirat el tiro, li va sortir una pedra com aquelles de Sta. Llúcia a sota la llengua i va perdre la paraula. El seu pare i tots van provar d'arrencar-la però no van poder. El van portar altra vegada al Sr. Rector i li van

¹⁴ Fitxa núm. 168.

explicar el fet i ell que diu: “Ara sí que l’hem feta bona! Però no us espanteu perquè ara miraré si la puc arrencar jo”. Però per més que ho va provar tampoc la va poder fer seguir.

»Aleshores veient que no en podien sortir, ells que sí que van decidir d’anar a trobar el Sr. Rector de Bigues, que diu que era un home vell i molt entès. Li van explicar lo que feia al cas i ell els va dir que li portessin el noi amb son pare i tres homes ben valents i que no s’espantessin per res i que hi anessin per aguantar-lo. Aleshores van triar per porta’l el vell Pau Adjutori de l’Ametlla, que si ara fos viu tindria cap a 80 anys, l’amo de can Marquès de Sta. Justa que encara és viu i després un de jove que no creia amb res, ni amb Déu ni amb els sants, que després va morir de desgràcia. I ells deien: “Ves! Què haurem d’aguantar nosaltres! Ves, quina força volen que faci un noi d’onze anys!”. Còm van arribar, van entrar a la sagristia de Bigues i el rector va començar a fer les seves oracions. El noi va començar a fer unes extremituds i ells, vinga aguantar-lo ben fort que s’hi veien ben negres. A l’últim, del dit gros del peu li van sortir tres gatons negres, grossos com el dit gros de la mà, i es van enfilar comes amunt d’aquell jove que no creia amb res. Diu que ell es va esparverar tant que els cabells se li van posar de punta i li van fer caure la gorra. El rector li va dir: “Au! Espolsa-te’ls de seguida i no tinguis por!”. Se’ls va espolsar i quan van caure a terra van quedar fosos de seguida. Aleshores li va caure la pedra de sota la llengua. Aquesta pedra la guarden a casa seva dintre una xicra amb aigua beneïda i encara la deuen tenir si no l’han perdut de cinc o sis anys en aquesta part.

»Uns quants anys després aquest noi tallant canyes es va ferir, se li va “congrenar” la ferida i es va morir. Encara no feia 24 hores que era mort, que es va morir també aquella dona que li havia donat el mal, perquè diu que quan una persona sigui home o sigui dona, dóna mal a una altra, per morir ella ha de morir-se també quan aquella es mor. Això és per si és mal de mort, que si només fos per fer patir, no passaria res»¹⁵. En aquesta història, a més de l’episodi de disparar contra algú que només veu la víctima, hi ha l’actuació dels dos capellans: el rector del poble i el de Bigues, més gran i savi. Els rectors d’aquest recull sovint actuen contra la bruixeria en un nivell d’igualtat amb les bruixes i els bruixots, i no sols tracten de seguir un ritual canònic, sinó que combinen la racionalitat amb un conjunt de creences compartides amb la resta del poble. En sortir els gatons del dit gros d’un peu, es repeteix el procés popular d’exorcismes, ja que es creia que si el dimoni sortia pel cap, la víctima moriria. La coincidència de les dates de la mort de la bruixa i la víctima ens diu que causar la mort d’una persona comporta la pròpia mort.

En la tercera història, un home –mai una dona– observa com una bruixa es transforma en animal, a vegades després d’untar-se el contingut d’un potet, però gairebé sempre fent tombarelles, tota nua, sobre terra. Aquesta és una vella creença sobre la manera com els licantrops (sers amb dues aparences, com les bruixes) podien recobrar la figura humana

¹⁵ Fitxa núm. 68.

rebolcant-se per l'herba humida o passant un curs d'aigua. «Dosrius. (Na Maria Pibernat, de Dosrius, 75 anys. 12-VII-15) Diu que un home que s'estava cavant una vinya a prop d'un pi molt gros que hom en diu lo pi de la Teula, que és en terres de Can Bordoy, (actualment propietat d'en Marsans Rof) que és a la serra que separa lo Vallès de la costa, va veure que una dona (que diuen si era una dona casada amb un germà de la mare de Na Maria Pibernat) se n'anava cap al bosc, es despullava, feia tres o quatre tombarelles i devenia guilla i marxava. L'home quan va veure això que se'n va cap allí a on la dona havia deixat el pilot de la roba i la va canviar de puesto, perquè diu que si es fa així, les bruixes quan tornen no la saben trobar i no poden tornar-se persona altra vegada i aleshores pateixen. També n'hi ha que sobre el pilot de la roba hi posen uns rosaris o alguna cosa beneïda. Al cap de dues o tres hores la guilla tornà però no trobà la roba i al veure l'home aquell per allí, li va dir: "Que m'has tocat la roba de puesto?". "Sí que te l'he tocada", va fer ell, "però no te la tornaré fins que em diguis a on has anat a fer mal i la manera de treure'l." "Doncs mira", va dir ella. "He anat a una casa de prop el Pont de St. Celoni i he clavat una agulla sobre els caps dels bous i una altra al cap d'una criatura que tenen." L'home aleshores li tornà la roba, ella va fer tres o quatre tomballons per terra i es tornà persona altra vegada i ell li va dir: "Que no sàpiga mai més que has tornat a fer aquestes coses, a on s'ha vist això de donar mals! Que no hi tornis més perquè si no en donaré part per fer-te cremar en un foc al mig de la plaça del poble." Després aquell bon home se'n va anar cap aquella casa del Pont de St. Celoni a avisar-los del mal que els hi havia donat la bruixa"»¹⁶.

Es palesa la semblança del procediment per embruixar amb el de tantes rondalles en què la noia dolenta vol substituir l'heroïna, promesa amb el rei, li clava una agulla al cap i la fa tornar colom. Una de les facultats més conegudes de les bruixes és poder fer viatges a gran velocitat tant per fer el mal com per aplegar-se en les seves reunions. Batista i Roca va recollir molts testimonis d'aquestos viatges i dels mitjans emprats per fer-los. Alguns són de tradició marinera i estan difosos per molts llocs, com el mateix Batista i Roca ens assenyala, però presenten variants, sobretot en el final. «(En Frederic Rahola, de Cadaqués ho contà a la Srta Assumpció Bartomeus qui m'ho contà a mi. 15-X-15) Diu que una vegada hi havia un pescador que s'estava a dintre de la seva barca, quan va veure que hi entraven tres dones i que es posen a cridar: "Vara per una, vara per dues, vara per tres!". Però com que la barca no es movia de lloc, elles vinga dir: "Que és estrany, que és estrany!". A l'últim que diuen: "Avara per quatre!". I aleshores la barca arrencà a córrer com una fletxa. La barca no va parar fins a Mallorca, a on varen baixar aquelles bruixes, i es reuniren amb les altres que havien arribat d'altres llocs per tal de celebrar llurs reunions i cerimònies. Després tornaren a pujar a la barca i digueren: "Vara per una, vara per dues, vara per tres, avara per quatre!" I la barca sortí disparada. Lo pescador pogué tallar un tros de faldilles d'una d'elles i l'endemà

¹⁶ Fitxa núm. 176.

que era diumenge es posà a la porta de l'església en eixint d'Ofici fins que veié la que li mancava un tros de faldilles, i aleshores digué: "Vigileu amb aquesta dona, que és una bruixa!"¹⁷.

En canvi, només trobem una citació dedicada explícitament als llocs de reunió de les bruixes.

-Accions i remeis contra la bruixeria

En el recull de Batista i Roca hi trobem mètodes tradicionals per guarir-se del mal fet per les bruixes, alguns de molt antics i altres de basats en rituals eclesiàstics contra el dimoni, ja que es suposava que les bruixes «donaven els mals esperits». Però molts testimonis parlen de l'acció d'especialistes anomenats *curanderos* o presentats amb altres noms semblants, la distància dels quals amb els que feien el mal era a vegades molt lleu.

En primer lloc, alguns cops calia esbrinar qui havia causat el mal. Batista i Roca aporta el seu testimoni d'un cas que va presenciar: «Segons deien durant l'estiu de l'any 1912, a una noia de Can Caseta de Samalús, li havien donat els mals esperits amb un tall de botifarra. Deien que la criatura saltava i cridava, i que a dintre d'ella s'hi sentien uns sorolls com "de gats i gossos que es barallessin" (sic). Dins de la pica de l'aigua beneïda de l'església, jo hi vaig veure unes agulles de cap lligades en forma de creu. L'explicació que d'això donaven – si la memòria no em falla ara, un any després– era que allí foren posades pels de la família de la noia, per tal que la bruixa patís mentre hi fossin. També deien que el Rector havia fet la cerimònia de deixar lo missal obert, però jo el vàreig sentir protestant-ne indignat. La bruixa deien que era Na Marieta, la dona d'en Busqui, una bona dona del tot, molt al contrari de la família de l'embruixada»¹⁸. Ací el capellà rural no comparteix les creences dels veïns, però en canvi no pot evitar que accions de la superstició popular.

Una acció destinada a saber qui era la bruixa o l'autor del mal de la víctima sovint comportava fer patir el causant per tal de deslliurar la víctima del mal i esbrinar qui havia sigut i castigar-lo. Sovint es tractava d'apallissar la roba de la víctima prenent apallissar la bruixa o el bruixot. «Per desembruixar. (Trameses per Pere Tort i Puigbonet, de Castellvell, de Tarragona, per mitjà d'en A. Masriera, de Reus, febrer 1916) Per a desembruixar una persona agafen les seves robes, matalàs, llençols i demás prendes, i les bastonegen amb bastons de figuera borda, i a l'endemà la persona que suposaven causa de l'embruixament, ço és, bruixa, apareixia blava com un lliri»¹⁹.

¹⁷ Fitxa núm. 159.

¹⁸ Fitxa núm. 215.

¹⁹ Fitxa núm. 217.

Hi havia altres mitjans, com l'ús de sal, que veiem recomanar en la següent història, en la qual, a més, la dona guaridora combina aquest mitjà tan antic de desfer-se dels enemics (des de la fauna espiritual fins als dimonis) amb una novena del llibre de sant Cebrià, que va tenir una gran difusió: «L'home dels psalms" fill de Vilamajor, que visqué temps a Dosrius, em contà (11-VIII-15), que quan tenia la dona viva, que s'estaven aleshores de masovers en una casa, es trobaven que tot lo bestiar els hi tenia mal. Una vegada tenien un vedell molt maco per vendre, i al treure'l de la cort per ensenya'l a un home que el volia comprar els hi caigué rodó a terra, mort. Tant va ésser, que a l'últim varen anar a trobar una dona de Granollers que tirava les cartes, per consultar-li lo cas. La dona va mirar els seus llibres i va dir: "Això és una persona que us ha donat mal a les bèsties, i és una persona molt entrant a casa vostra. Ço que heveu de fer és: de seguit que vingui li tireu sal a sobre, però de manera que no li toqui la pell; ella marxarà de casa vostra i no hi tornarà més a posar-hi els peus". Així ho varen fer. Pensaren mal d'una veïna, i un dia que ella va anar a casa llur, la muller de "l'home dels psalms" li donà conversa, i ell agafà un pessic de sal del saler i la tirà a l'esquena de la dona. Aquesta començà a frisar de seguida i a dir: "Ai! Deixeu-me'n anar, que a casa hi ha la noia sola". Se'n va anar i mai més posà els peus en aquella casa, i mai més se'ls hi morí cap bèstia»²⁰. «I la dona que tirava les cartes també els hi digué que compressin el llibre de St. Ciprià i Sta. Justina i que fessin la novena i que no tinguessin por de res. "Però sobretot, no trenquéssiu la novena perquè aleshores, els qui vos volen mal, encara tindrien més força." I així ho feren, que ell, quan tothom era al llit, feia la novena, i no la trencaren i ja mai més els hi passà res de mal, ni se'ls hi morí cap altre cap de bestiar.»²¹

-La persecució de la bruixeria

Al llarg de la història, la persecució de la bruixeria va comportar dues accions: el procés oficial de la Inquisició i la venjança dels veïns i els parents de les víctimes, suposades o reals, contra bruixes i bruixots. En la societat dibuixada per aquest recull, la venjança del grup contra el sospitós de cometre actes de bruixeria es seguia fent. «Per allà a Masquefa, va passar una dona i va demanar a una noia que li cogués una arengada i li va donar mal. I aleshores, varen cremar aquesta dona i diu que encara corre la causa. Na Concepció Jorba de Martorell ho contà a ma germana Na Conxita (8-VII-1915)»²². Un altre càstig popular que implicava fer servir la màgia contra les bruixes i els bruixots consistia en el que en deien *sorrejar-los*: «Samalús. 9-IX-19. Per sorrejar posen dintre una mitja o mitjó sal i sorra i una moneda de plata (una pesseta o mitja pesseta) i després d'haver donat un bon estómac a una persona, després se li dóna un cop o dos amb aquella mitja a l'esquena. Aquella persona perd la memòria que no es recorda més de qui l'ha pegat i ve que es mor.

²⁰ Fitxa núm. 218.

²¹ Fitxa núm. 219.

²² Fitxa núm. 97.

(N'Esteve de la Caseta, 55 anys, que ha vingut de la Pedralba, terme de Tagamanent, a on son pare i ell hi estaren 49 anys per masovers). En Daniel Passarell, 30 anys, pubill de casa Llivans, diu que s'hi ha de posar una moneda de cada mena. A la Garriga diu que n'han mort molts de sorrejats (N'Esteve de la Caseta). Es judica que és la sal lo que fa el mal»²³.

En les actuacions de les bruixes, donar un cop a l'esquena representava una acció màgica que produïa efectes devastadors si la víctima no era amatent a tornar-s'hi dient la fórmula màgica adequada. El càstig per al culpable de bruixeria comportava una acció semblant reforçada per les substàncies de gran poder màgic contra les forces del mal.

Les poblacions i zones esmentades per Josep M. Batista i Roca són les següents: Andorra, Arbúcies, Agell, Barcelona (Sants), Bearn, Biscarri, Brics, Cànoves, Cadaqués, Castellvell, Castellar del Vallès, Centelles, Cervera, Corbera, Corró d'Amunt, Culla dels Templers (Castelló), Dosrius, Esparreguera, la Garriga, la Garrotxa, Guimerà, Guissona, Llerona, Llinars, Masquefa, Monistrol de Calders, Monràs, Matamargó, Madrona, Martorell, les muntanyes de Prades, Olot, Poboleda, Palou, Pacs, Prats de Lluçanès, Ripoll, Samalús, Sant Feliu de Codines, Sant Feliu de Guíxols, Sant Martí de Provençals, Santa Coloma Saserra, Sant Quintí de Mediona, Santa Susanna de Vilamajor, Tagamanent, Taús, Tírvia, Torroella de Montgrí, Tortosa, Tamarit de Llitera, Ullà, la vall d'en Bac, Vallgorguina, Vilamajor, Vilassar de Mar i Zorita (Castelló).

Altres reculls i recerques a Catalunya

Hem de mencionar, pel seu interès, els treballs aplegats en *L'Arxiu de Tradicions Populars*. En aquesta publicació hi trobem els articles de mossèn Francesc Bergadà (fascicle II) «L'era de les bruixes», d'Apel·les Mestres (fascicle III) «Les bruixes d'Altafulla», de Gabriel Castellà i Raich (fascicle VI) «La creença en les bruixes» i de mossèn Xavier Bosch (fascicle VII) «Asesinato de la bruja», que tracta de la darrera bruixa executada a Catalunya per la gent d'un poble, al començament del segle XIX.

Entre l'abundor de publicacions del darrer quart del segle XX sobre la bruixeria a Catalunya, sobretot pel que fa a la història i documentació de la persecució i també les narracions locals, volem cridar l'atenció sobre els treballs de Joan Obiols (1987) i sobretot de Pep Coll, que en els seus reculls de llegendes i narracions de les comarques pirinenques aplega una gran deu d'informació sobre fades, encantàries i bruixes que és imprescindible per a qualsevol anàlisi d'aquesta qüestió.

²³ Fitxa núm. 208.

Tant l'obra de Joan Obiols com les de Pep Coll, més exhaustives, se centren en les comarques pirinenques; les narracions aplegades ens donen una visió molt completa de la doble cara del fenomen fada-encantària i bruixa. Efectivament, moltes narracions apareixen entremig dels dos conceptes, de forma que se'ns fa més clara l'ambivalència d'aquestos personatges i poblacions marginals. En treballs com *Muntanyes maleïdes* o *Viatge al Pirineu fantàstic*, Pep Coll no sols hi recull les narracions dels habitants del Pirineu, sinó que les compara amb estudis anteriors, com el de Cels Gomis o el de Violant i Simorra, i fa una reflexió que mostra clarament aquesta confusió entre bruixes i encantàries que hem anat remarquant. Així, Coll comença el capítol dedicat a les bruixes de *Muntanyes maleïdes* (1993, p. 113-117) dient que a la Ribagorça no se sap si les dones que habitaven en el Forat dels Bous o en els Carantos eren encantàries o bruixes. En canvi, al Pallars i a l'Alt Urgell anomenaven *encantàries* grups de dones, mentre que les bruixes eren persones individuals amb una identitat concreta i un nom propi que vivien entre la població i només s'ajuntaven en els llocs de reunió, que menciona exhaustivament en una zona ben determinada de llocs que poden revelar tota una història sagrada. Pep Coll veu una diferència en les històries d'encantàries i bruixes, ja que les primeres no són ni bones ni dolentes, com correspon a gairebé tots els sers que es considera que pertanyen a una fauna espiritual, mentre que les bruixes són dolentes per definició. Però aquestes equivalències no sempre apareixen nítides en les narracions, perquè hi ha una zona fronterera entre ambdues classes de gent en què la diferenciació no és tan clara. ¿No recull Joan Obiols (OBIOLS 1987) la història d'un dimoni bo que fins i tot dona la vida per salvar la gent del poble? Això ens mostra que les denominacions no sempre destrien conductes i identitats diferents.

Destacarem les narracions que fan referència a característiques comunes entre bruixes i altres sers, com encantàries. Així, a Durro, les encantàries no podien travessar el riu i tampoc no ho podien fer les bruixes de Taüll; la narració diu que, si ho fessin, la gent de l'altre costat les mataria. No sembla, doncs, que fossin persones que convisquessin amb el grup d'humans, sinó que constituïen un grup enfrontat als humans, com passava amb les encantàries. I per assemblar-se més a elles, unes noies humanes que sí que van passar el riu en sentit contrari els van prendre uns coixins brodats de dins d'una cova, on les bruixes cantaven, i quan aquestes se n'adonaren, van maleir les noies (les clàssiques històries en què els humans roben la roba a les encantàries).

La conducta de les unes i les altres també és motiu de confusió; per exemple, es parla de les bruixes de Salàs, que, volant a cavall d'una escombra, es convertien en ocells i que després es pentinaven en el torrent de les bruixes (OBIOLS 1987, p. 179), quan l'acció de pentinar-se vora el riu era pròpia de les dones d'aigua i les encantàries. A Arcavell, les

encantàries vivien en el barranc de la Pera i al capvespre s'apareixien en forma d'animals i monstres als caminants, que quedaven desorientats tanta estona com elles volien. Aquesta conducta transformista és comuna a la que s'atribueix a les bruixes.

La disposició ambivalent de les bruixes de fer el bé o el mal queda reflectida en una narració d'Arcavell en què un bruixot pot ser consultat per saber la causa de les morts misterioses de bestiar i diu què s'ha de fer, és a dir, el bruixot dóna remeis per a problemes de bestiar quan aquests ultrapassen la comprensió quotidiana.

Pep Coll (1993, p. 134) ens conta la història d'un hereu d'Orcau amb les bruixes que és paral·lela a la del marxant que troba les encantàries ballant vora d'Espés, prop de l'ermita d'Ares, i que balla amb la reina de les encantàries, com aquesta li fa saber. El d'Orcau, prop de les collades de Basturs, troba una colla de bruixes que salten i ballen, i una bruixa el convida a ballar amb ella i a prendre una taronja en un paisatge ben diferent del d'aquelles muntanyes. Al final, la bruixa li diu que ha collit una taronja a l'horta de València i que ha ballat amb una mestressa molt important de la conca d'Orcau. Com veiem, és possible atribuir aquestes històries tant a les encantàries com a les bruixes, malgrat la conducta individual assignada a les bruixes, ja que també es reuneixen amb el gust per la música i la dansa.

També hi ha una història de trobada de bruixes que és una variant d'aquesta narració molt difosa amb moltes variants (COLL 1993, p. 132). Ací està situada en la nit de Santa Coloma (31-XII) prop de Sant Joan de l'Erm i no parla del dimoni, sinó d'un bruixot pelut que les bruixes han de besar als llavis; aquestes, però, es punxen amb el pèl, i per això s'amotinen totes amb agulles de cap que li claven a l'orella per fer-lo afaitar, cosa que fan amb brases. A més, la cançó que diu que canten (és la que anomena els dies de la setmana) és molt difosa per tot Europa en parlar de fades i d'altra fauna espiritual. Aquestes narracions situen un bruixot al centre de la reunió, com diu Murray, de l'antiga bruixeria, però a més, ens fa veure les descripcions de les trobades de bruixes. Les encantàries esdevenen bruixes; l'home que dirigeix la dansa, bruixot, i finalment, dimoni.

Però una de les històries més interessants pel que fa a la confusió entre les bruixes i altres poblacions diferents, marginalitzades, potser és la narració de Pep Coll sobre les dones dels Carantos, a les quals els informants anomenen, en aquesta ocasió, *bruixes* i que vivien, com les encantàries, en coves i sortien a estendre la roba, moment en què la gent les podia veure, ja que defugien tot contacte amb els «humans» (COLL 1993, p. 120). El lloc és a prop de Vilaller i una de les característiques que les fan semblar més de les poblacions antigues és la seva afecció per la dansa, ja que sempre que podien baixaven a la plaça de Vilaller a

ballar. Se les descriu dient que eren molt maques, tenien el cabell llarg fins a mitja esquena i vestien faldilles molt adornades. La narració conta que un home les va reconèixer mentre ballaven i llavors van fugir. La relació que hi tenia la gent de Vilaller, però, no devia ser tan escadussera, ja que es contava que en una ocasió una família a la qual se li morien tots els nadons va anar a demanar un consell a aquestes dones i aquest va consistir a treure a batejar el nou fill per la finestra; a més, li van aconsellar de treure un floc de cabells de sota la llosa de la porta d'entrada i cremar-lo perquè no se'ls tornés a morir cap altre nadó. Veiem, doncs, que les dones d'aquest grup dels Carantos coneixien molt bé la màgia i la gent s'hi aconsellava.

Ja hem dit més amunt que qui feia servir la màgia per al bé també podia ser sospitós de fer-la servir per al mal i que el poble menys desenvolupat tecnològicament sempre era considerat poderós en el domini de la màgia. Quan la convivència es feia difícil o quan hi havia desgràcies inexplicables en el poble dominant, els poders del poble vençut actuaven en contra seu i era acusat de fer bruixeria. Això no vol dir que el poble vencedor no tingués gent que en fes, però sempre era més fàcil acusar un foraster que un del grup. Per això, tots els integrants dels grups vençuts eren tinguts per bruixots i bruixes, mentre que no tots els membres dels pobles vencedors eren bruixes o bruixots; les bruixes i els bruixots dels pobles vencedors eren casos individuals, els quals moltes vegades eren acusats de fer els mateixos actes que anteriorment s'havien atribuït a tots els membres dels grups vençuts. Així, és molt interessant veure en què consistien els actes de bruixeria, perquè en certa manera ens parlen, encara que deformant-los, dels costums dels pobles anteriors.

La dèria per la dansa de les dones dels Carantos, les faldilles que duïen i la seva aparença no ens parlen de velles xarugues, sinó de poblacions diferents (portaven la cabellera desfeta i les faldilles bigarrades). A més, baixaven al poble a ballar, malgrat el perill en què es posaven. Pep Coll, en el seu llibre *Viatge al Pirineu fantàstic*, distribueix les narracions per les diferents valls. També hi apreciem que les bruixes i les encantàries o janes apareixen properes en l'espai. El lloc de trobada de les bruixes de la Ribagorça, la muntanya blanca del Turbó, té al darrere el coll de Fatas, que fa referència precisament a l'altra cara d'aquells sers ni bons ni dolents, però els noms dels quals només ens mostren l'alteritat respecte dels seus admiradors i perseguidors. En la persecució de bruixes i encantàries trobem altra volta la confusió entre les dues classes de sers. Les encantàries vivien a mitja hora de Taüll, on encara romanen les ruïnes de les seves construccions. Arribà un temps en què es van voler aniquilar, de manera que hom va reunir a Montanyana més de tres-centes encantàries de Taüll amb quatre-centes més de les valls veïnes, i totes van ser cremades.

Aquest final ens recorda massa el final de les bruixes. L'obra de Pep Coll i la més reduïda de Joan Obiols són les que aporten dades més colpidores sobre aquesta duplicitat de caràcter de la bruixa-encantària i les que ens fan reflexionar més sobre l'alteritat.

De la infantilització de la bruixa a la bruixa positiva

La darrera persona executada a Catalunya per sospites d'haver comès actes de bruixeria va ser la Baquiol, de Biosca, pels volts de l'any 1808, segons les notes de mossèn Ramon Berenguer, rector de Biosca, datades en 1884-1889 i recollides per mossèn Xavier Bosch, de Torà, que publicà la història al setè fascicle de *L'Arxiu de Tradicions Populars*. Però en el mateix període ja es produïa una transformació per tot Europa. El romanticisme veia les tradicions populars com l'exponent del que se'n va dir *l'ànima del poble*. Es va intensificar, doncs, la recerca sobre les manifestacions d'aquest esperit del poble en forma de cançons, rondalles i llegendes. Així, es pot entendre que els reculls de rondalles dels germans Grimm tinguessin un èxit tan extraordinari, sobretot perquè van fornir la burgesia puixant d'un material inestimable per a l'educació dels seus fills. Esclar que primer en van haver de retocar i endolcir els arguments i les formes per a aquesta nova funció, de manera que la segona edició dels seus reculls ja presentava una cara que els nens «poguessin pair». D'aquesta manera, moltes rondalles tradicionals van ser escurçades, mutilades o silenciades per donar només aquells valors que volia la burgesia. Les noies van ser relegades a una actitud passiva, com ara esperar el príncep, la docilitat i la manca d'iniciativa. En aquest programa, el paper de la bruixa va esdevenir el contrari de l'ideal femení, per la qual cosa se'n va destacar sobretot el caràcter antisocial per fer por a la canalla. En aquest sentit, va perdre l'ambivalència per ser caricaturitzada fins a l'absurd, mentre que el paper positiu i decisiu era exercit per la fada, que també es va transformar a fi d'idealitzar-la fins a un paper sobreestimat.

La publicació de les rondalles dels germans Grimm i altres folkloristes va tenir tant d'èxit que van anul·lar moltes versions orals locals i es va establir un cànon al qual s'anaven conformant els personatges i les històries. El que està escrit té una força de convenciment molt més gran que la narració oral. A més, en aquest cas hi havia la col·laboració d'una munió de grans il·lustradors, com Rakham, Bilbilin o, a Catalunya, Apel·les Mestres o Vila, per esmentar-ne algun. Aquestes il·lustracions van influir la imaginació de generacions senceres tot arraconant altres versions locals, que des d'aquell moment es van considerar menys ortodoxes. I arribem al cinema d'animació. L'obra esterilitzant de Walt Disney es va

escampar pels quatre punts cardinals, acompanyada dels personatges ridiculitzats i edulcorats per servir una ideologia molt determinada. La bruixa es va estereotipar i estilitzar, i va arrossegar els personatges dolents de les rondalles, de tal manera que va arribar al ridícul i, per tant, es va desactivar en el seu paper de fer por a la canalla. D'aquesta manera es va esdevenir la infantilització de la bruixa, que ha arribat als nostres dies amb creacions com la de la gran il·lustradora Roser Capdevila, que relega la bruixa a un paper d'eterna perdedora a causa d'unes nenes, les Tres Bessones, més espavilades i que superen la seva màgia amb la seva astúcia i trapelleria, amb la qual cosa es torna a tancar el cercle que havíem començat amb la consideració popular que els pobles anteriors podien ser uns grans coneixedors de la màgia, però els pobles actuals són més llestos i els van guanyar per una intel·ligència superior.

Aquest és un dels camins que ha seguit la concepció de la bruixa, però n'hi ha més. En primer lloc, la reivindicació de la bruixa ha comportat la formació de la nova bruixeria i la vintena de corrents religiosos de la Wicca. També en són deutors el neoxamanisme i, de forma més difusa, el fenomen de la New Age. En segon lloc, seguint les narracions literàries, ens trobem amb un renaixement i una reivindicació de la bruixeria. Finalment, aquesta reivindicació de la bruixeria ha arribat a la festa com a aparador de la cultura local, de manera que tenim celebracions com l'Aquelarre de Cervera, que ens pot servir per reflexionar sobre aquesta transformació. Comencem, doncs, pel renaixement religiós positiu de la bruixeria amb un desenvolupament que presenten les noves formes religioses o quasi religioses. Ja hem esmentat les figures i el paper de Murray i de Gardner en el desenvolupament d'aquesta la nova bruixeria. Gardner, que de jove havia viscut a Borneo, on havia entrat en contacte amb pobles com els daiak, va embrancar-se, en tornar a Anglaterra, en un intens aprenentatge sobre les diverses vessants religioses esotèriques. El 1938 va manifestar que a New Forest havia conegut una dona, Dorothy, que era la darrera representant del cercle que practicava aquell suposat antic culte de la bruixeria medieval europea. Des d'aquell moment, Gardner es convertí en el propagador d'una nova bruixeria que sintetitzava els seus coneixements i la seva percepció de les pràctiques medievals de la bruixeria a Europa, que coneixia prou bé en la seva vessant popular com a membre de la Folk Lore Society. Però també hi ajuntava el coneixement d'obres com *Arcadia, or the Gospel of the Witches* (1899), de Leland, i el de les religions d'Àsia. Aquesta composició sincrètica és un dels fonaments de la Wicca dels temps moderns, així com de diverses formes de neopaganisme.

Potser la persona més influent en aquest moviment de la nova bruixeria és Doreen Valiente, que en va establir la teologia i va descriure el ritual de la deessa, de manera que ha estat considerada com la mare de la Wicca. Els seus escrits, com *The Rebirth of Witchcraft* (1989)

mostren una bruixeria que cerca l'harmonia amb la natura. Alguns autors, com Robert Hutton, consideren que la bruixeria actual està enllaçada fortament amb la tradició esotèrica europea, amb moviments com Golden Dawn, de finals del segle XIX, i amb una visió romàntica i nostàlgica de la cultura tradicional i dels seus coneixements de plantes medicinals, amulets i encanteris. A més, les obres d'autors com James Frazer, Robert Graves o Jane Harrison van aplegar prou informació, clàssica i tradicional, la qual donava peu a remarcar la Gran Deessa Mare, present en els nous rituals.

Podem considerar la bruixeria actual europea un corrent dels grans moviments neopagans i una reconstrucció de la religió de la Gran Deessa Mare. La Wicca o religió de la bruixeria és el corrent que deriva més directament de les teories de Murray i de Gardner i té com objectiu seguir una religió unificada europea, precristiana. Si bé Murray hi havia atribuït un sentit ritual de la fertilitat, Doreen Valiente es va decantar més cap a la celebració de les estacions i del curs de l'any, sovint en la celebració de les seves vuit festes majors, per afavorir l'harmonia amb la natura. En aquest redescobriment del paganisme, se'n remarquen els costats més positius, un esperit ben allunyat de la demonització de què va ser objecte en l'expansió primera del cristianisme.

L'organització dels seguidors de la Wicca és molt difosa, ja que està composta per petits grups autònoms encapçalats per una persona que dirigeix el grup pel seu carisma. A més de la celebració dels rituals del calendari, també s'insisteix en els ritus d'iniciació seguint la Gran Deessa i el Déu Banyut. Aquests rituals es fan a vegades amb els celebrants nus i fins i tot copulant per realitzar una unió sagrada. La combinació d'una mística a què s'arriba per mitjans esotèrics amb la celebració de la màgia i el record d'antigues religions politeïstes adquireix en cada cercle una gran autonomia, encara que es poden determinar dos corrents: el que segueix els ensenyaments de Gardner i l'alexandrí o seguidor d'Alexander Sanders, que va morir el 1988 i que s'anomenava *el rei de les bruixes*. El ritual seguit per aquesta branca, considerada una església superior, és molt elaborat i combina una part dels ritus de Gardner amb l'ús de la màgia i de la tradició hermètica.

Ambdues branques de la Wicca accentuen l'oposició i complementarietat sexual com a mitjà per despertar energies màgiques i es basen en un gran coneixement de la psicoanàlisi i de l'obra de Jung. Hi ha, però, una altra nova bruixeria que sorgeix d'una posició feminista i com a tal es declara seguidora de la deessa romana Diana. Però això no és pas un tret diferenciador, ja que tots els grups Wicca tenen en compte aquesta deessa i expressen la seva dedicació a la terra, al costat femení i a l'inframón com a aspecte fosc de la natura mateixa. La veneració de Diana és un aspecte de l'adoració de la Gran Deessa Mare, que té precedents coneguts, des d'Isis fins a les deesses celtes. Però d'alguna manera, els grups

feministes posen en relleu un cert monoteisme al voltant de la deessa. Derivant de l'arquetipus de la Gran Mare, la celebració esotèrica porta cap a una mística d'unió amb la deessa que comprèn pràctiques xamàniques i la recerca de la unió mística amb la divinitat, a més de la realització de la pròpia espiritualitat i l'autoconeixement. En aquest camp, sobretot destaca l'obra de Starhawk, *The Spiral Dance* (1979), on es sintetitzen els coneixements derivats d'altres autors amb la pròpia construcció.

L'altra figura de la bruixeria feminista és Zsuzsana Budapest, que basa la seva doctrina en els coneixements que té del xamanisme hongarès i rebutja els déus masculins per venerar només la Gran Deessa Mare. També podem situar la base teòrica de la bruixeria feminista en els escrits de l'antropòleg Jacob Bachofen, *Das Mutterrecht*, (1861) i l'obra més recent de l'aqueòloga Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe*, (1974), i també, esclar, en l'obra literària de Robert Graves pel que fa a la formulació de l'existència d'una primigènia edat d'or del culte de la Gran Deessa Mare a Europa i el Mediterrani, unida a un sistema de parentiu matrilineal. Hi ha una certa contraposició entre la nova bruixeria i el nou druídisme, ja que aquest remarca les deïtats masculines i els cultes solars i diürns, i palesa un caràcter patriarcal i racionalista, mentre que moviments com la Wicca se centren en la Gran Deessa Mare i en els cultes nocturns, una posició clarament feminista i intuïtiva, però ambdues senderes religioses es consideren religions de la natura i celebren vuit festes al llarg de les estacions i fan rituals iniciàtics.

La renovada tradició esotèrica mística europea és una altra cosa. Està interessada en la pràctica de la màgia com a equivalent de la ciència i del sentit comú, que funciona perquè les forces ocultes formen part de la realitat física. La transformació de les visions de la bruixeria a partir de la literatura per a joves i per a adults té lloc paral·lelament a aquests moviments religiosos i de renovació de la bruixeria, els quals, però, arriben al gros de la població d'una manera confusa i parcial en unes manifestacions envoltades d'un cert misteri i esoterisme. En canvi, potser és molt important per a la reconsideració de la màgia i la bruixeria l'aparició d'obres literàries com la de J. R. R. Tolkien (1892-1962) i la munió de seguidors i continuadors pel camí que ell va obrir. Tota aquesta constel·lació d'obres, algunes de les quals han estat portades al cinema, ha fet que la població veiés el fenomen de la bruixeria sota un punt de vista nou. Efectivament, la bruixeria i la màgia es col·loquen en una àrea del possible meravellós que a vegades crea mons mítics i a vegades descobreix significats i respostes nous dins dels nostres moments històrics menys resolts i, per la mateixa raó, més susceptibles de generar atracció pel misteri i l'esoterisme que destil·len. Fins i tot, es situen en l'actualitat, tan poc imaginativa però també tan necessitada d'imaginació. Tolkien, basant-se en els seus coneixements de les èpiques antigues, va crear una història paral·lela d'Europa. Descontent amb el camí que prenia el món real, es va

plantejar una nova mitologia que substituís les altres històries sagrades de la nissaga europea. No podia comptar amb la Grècia i la Roma clàssiques, desgastades com a productores de somnis i ideals per haver estat utilitzades, durant segles, per tants moviments ideològics, ni tan sols podia comptar amb la Bíblia, que generava tantes disputes religioses entre els diferents corrents cristians, i entre la fe i la raó, les quals n'havien malmès els símbols, de manera que els havien incapacitat per fer volar la fantasia literària. Tampoc no podia fer una referència calcada directament sobre la mitologia germànica, acompanyada de la grandiositat wagneriana, perquè era enarborada precisament per l'exèrcit contra el qual lluitava Anglaterra en la Segona Guerra Mundial, just quan es forjava l'obra de Tolkien. Així i tot, la part menys domesticada de la mitologia germànica, l'antiga mitologia celta, la de tots els primers pobles de la Gran Bretanya i les històries sagrades nòrdiques van ser el fonament del món espectacular que va desplegar en les seves obres basant-se en els seus coneixements lingüístics. De manera que va arribar al mite pel coneixement de la llengua, tal com ja havien fet al principi de l'estudi del mite Max Müller (1823-1900), també professor a Oxford, i els filòlegs estudiosos de l'antic indoeuropeu. Tolkien va recrear un llenguatge per al seu món i el va dotar d'un llibre sagrat, el Silmarilion, on a la manera de les grans històries sagrades es narra com va començar tot i com va ser possible el temps descrit en les seves obres.

Aquesta nova-antiga mitologia, sense pretendre-ho, forniria un horitzó per a les noves generacions, que abominarien de les tradicions religioses pròpies i que necessitarien una alternativa mítica. Per això, l'ecopaganisme, el neopaganisme d'arrel cèltica, troba en l'obra de Tolkien tota una deu de gestos, estètica i èpica. La màgia i la bruixeria s'incorporen a l'obra de Tolkien com a part constituent del món i de la cosmovisió dels seus personatges, alguns dels quals, els elfs i els mags, són dotats d'uns poders que també poden emprar per al mal. La màgia s'incorpora, doncs, a l'univers i la bruixeria és el costat fosc del poder d'uns sers suprahumans que des del principi tenen els coneixements i els mitjans, però que també poden caure en passions molt humanes i desenvolupar la màgia per al mal. Per tant, en l'obra de Tolkien, la bruixeria està relacionada, exclusivament, amb el costat fosc de la màgia.

En la mateixa època, C. S. Lewis (1898-1963), també professor de llengua i literatura angleses i amic de Tolkien, va escriure els set llibres de *Les cròniques de Nària*, on va crear un món màgic, encara que més centrat en els joves, que també va concebre com a compensació de la realitat bèl·lica de la Segona Guerra Mundial. Per això s'esdevé en un món paral·lel, només per als iniciats, en el qual, però, hi ha la quotidianitat de la màgia i la bruixeria amb la identificació clàssica de la bruixeria amb el poder màgic emprat per al mal. En canvi, en la seva *Trilogia còsmica*, dedicada a un lector adult, la construcció de mons

alternatius en altres planetes també implica la possibilitat de tornar a escriure la història en què, això sí, es lluita amb els poders desfermats de la ciència tenint com a arma el coneixement antic, arcà.

S'ha escrit molt sobre la coincidència de Tolkien i Lewis; en un espai reduït com aquest no pretenc res més que insistir en aquesta segona oportunitat de reescriure la història sagrada i, per tant, de refer la història de la humanitat en un moment crític, ple d'incertesa, amb el qual no es sentien identificats. En aquests mons alternatius, la màgia representa un retorn a la saviesa antiga, no gaire allunyada, sense proposar-s'ho aquests autors, dels esforços que en una altra direcció es feien a Anglaterra amb relació als cultes de la nova bruixeria. Així podem seguir fins a obres actuals de diversos volums, com *Eragon* i *Eldest*, Christopher Paolini, o la trilogia *Las memorias de Idhun*, de Laura Gallego, que creen mons diferents. El primer s'assembla sospitosament a la idealització del passat medieval europeu, però està poblat per sers extraordinaris; la màgia és el poder dels elegits, però també pot utilitzar-se per al mal. En l'obra de Gallego, es presenta un món basat en aquest procés de tornada a l'imaginari medieval europeu amb una gran profusió de fauna espiritual i sers suprahumans, però que també aprofita els mons extraterrestres i la manera com els ha presentat en la societat totes les obres literàries i cinematogràfiques amb què ens han bombardejat. Ací la màgia també correspon als elegits i iniciats, i els resultats són ambivalents, ja que tot depèn de la seva inclinació cap al bé o el mal.

Altres obres, com *Grimpow*, de Rafael Ábalos, desenvolupen l'acció en els aspectes misteriosos de la història europea medieval, i engrandeixen i enalteixen els poders màgics dels seus personatges. En aquesta obra, però, s'accepta una premissa que ja no pertany exclusivament als estudiosos, perquè s'ha popularitzat. Els acusats de bruixeria són perseguits injustament pels poders polítics i religiosos, però dominen la màgia, que el poder els vol prendre. D'aquesta manera es torna a considerar la persecució de la bruixeria, en la qual s'acusa de practicar-la els savis, que tenen alguna cosa més que coneixements humans.

Això no obstant, l'obra que ha influït més en les noves generacions pel que fa a la consideració positiva de la màgia i la bruixeria és, sens dubte, és la formada pel seguit de llibres protagonitzats per Harry Potter i escrits per J. K. Rowling. La construcció d'un món paral·lel comença per ser una alternativa a la sordidesa de la quotidianitat, però de seguida es descriu un món que viu en el món quotidià, hi és paral·lel i el supera. L'estructura dels volums per cursos complets recorda la clàssica aventura de trama anglesa d'Enid Blyton, però la màgia i la bruixeria són, precisament, la finestra oberta per trobar-se en un altre món tan sòrdid com el real, però amb possibilitats de recrear-lo i de lluitar personalment per

transformar-lo. La màgia i la bruixeria són vistes com a dons innats que cal perfeccionar. Formen part d'un *continuum* d'acció i de vida. Les persones poden posar-se al costat del bé o del mal i, armades amb unes eines tan eficaces (el bé i el mal), prenen unes dimensions sobrehumanes. Rowling fa una síntesi de les creences en sers fantàstics de les mitologies clàssiques i antigues de la Gran Bretanya, del patrimoni cinematogràfic de sers malèvols com llicantrops, vampirs o morts vivents, de la quotidianitat més conservadora d'aquell país, sobretot pel que fa a la vida escolar, i dels coneixements de la bruixeria històrica que hi ha al seu abast, els efectes de la qual sobredimensiona. El cas és que el concepte de bruixa o mag és el fruit no sols d'un conjunt de qualitats de naixement, sinó d'uns coneixements a desenvolupar per l'estudi. Amb Harry Potter, la bruixeria esdevé preuada i ben considerada com a ciència i matèria d'estudi. Amb ell, agafa una dimensió paral·lela, no marginal, a la vida i al món, com no podia ser altrament en un país on van néixer algunes de les branques més importants de la nova bruixeria. Aquesta obra, amb totes les seves seguidores, companyes i predecessores, ha donat al món infantil, adolescent i adult una altra visió completa d'una bruixeria que, sense amagar la possibilitat que faci el mal i fins i tot magnificant-la, ofereix una visió eufòrica de la realització personal en què la bruixeria és la saviesa, la qualitat innata, la possibilitat de refer el món i el coneixement. Així, s'ha esdevingut que avui dia la bruixeria i la màgia constitueixen aquest món paral·lel, des de l'imaginari infantil, passant per la iniciació del jovent fins a una nova història sagrada per a Europa.

Hi ha un altre espai en què la bruixeria ha fet una entrada com a patrimoni local a través de les festes. És cert que el nostre entorn s'ha omplert de bruixes relacionades simbòlicament amb la intel·ligència, les possibilitats amagades i la sort. Les agendes amb bruixes i els seus sabers, les figuretes de bruixes protectores, el nom d'alguna administració de loteria famosa, etc., ens presenten la bruixa no pas com se la plantejaven al començament del segle XX o al final del XIX els informants de Cels Gomis i Josep Maria Batista i Roca o com encara apareix en el treball de camp que ha fet Pep Coll, sinó com una força que pot convertir-se en la nostra aliada. Però l'àmbit en què el caràcter de revolta i de reivindicació de la bruixeria recorda més l'antiga idea de la bruixeria marginal, reprimida i castigada potser són les festes, en les quals adquireix en el nou context una forma d'inversió, encara que la societat contra la qual es revolta no tingui gaire a veure amb la que viuen quotidianament els celebrants de la festa. A Catalunya s'han començat a celebrar algunes festes cabdals dedicades a les bruixes, com la de Sant Feliu Sasserra, al Bages, que des de 1987 es fa a final d'octubre, o l'Aquelarre de Cervera, a la Segarra, que es celebra des de 1978 el darrer dissabte d'agost. A Sant Feliu Sasserra es commemora la darrera condemna a Catalunya per bruixeria, que es va executar el 8 de gener de 1767 i que va tenir com inculpada Maria Pujol, *la Napa*. La festa comprèn dues parts: la primera es dedica als nois i les noies, que

tenen la possibilitat de sentir-se immersos en el món de Harry Potter, i la segona és per als adults i consisteix en una posada en escena d'una fira, a l'estil de les fires de recreació històrica i del procés contra Maria Pujol.

L'Aquelarre de Cervera és el resultat de l'interès d'un grup de joves per revitalitzar la vida festiva de Cervera com a incentiu i expressió del teixit associatiu. La festa ha anat evolucionant. A l'inici hi havia un espai degradat, el Carreró de les Bruixes, que va ser el centre de la transformació festiva, així com el pretext del nucli de la nova festa. Els primers anys, la imatge de les bruixes era més festiva que tenebrosa, encara que ja implicava una crítica social. En la segona etapa, a partir de 1983, es va estendre per altres llocs emblemàtics de la ciutat, com la Universitat o el carrer Major. L'augment de visitants va comportar la utilització de més espais de l'antiga ciutat. La intervenció de grups de diables, la presència dels quals ha anat augmentant, dona al foc i a la nit un protagonisme excepcional, però la figura central és el Gran Boc, que té uns òrgans genitals exageradament sobredimensionats i que després de ser invocat apareix i fa una ruixada de «semen». La representació de crítica social des dels balcons es complementa amb els símbols, que desfilen en el cercavila, i amb el ball i la música fins que surt el sol. El cert és que l'Aquelarre ha anat derivant d'una bruixeria amb una actitud inicial festiva i simpàtica a una bruixeria que fa una crítica més àcida del poder amb una inversió carnavalesca i un erotisme molt destacats. Aquesta festa genera tant una certa desaprovació d'alguns sectors de la població com un gran interès dels forasters, els quals, eufòrics, hi assisteixen cada any en un nombre superior.

La festa sempre vol ser un aparador del grup que la celebra. La seva evolució ha anat palesant la interacció de la composició social local amb les seves expectatives d'atracció de visitants forasters i també amb les expectatives que aquests forasters havien posat en la festa. El cert és que la visió de la bruixa a Cervera s'ha anat endurint des de la infantilització inicial fins a la protesta i la reivindicació social remarcant els components que la fan més forta i temible. En aquest cas, la festa no deriva cap a una nova visió de la bruixeria (ecològica i en comunió amb la natura), sinó cap a la crítica àcida i carnavalesca de la societat i la inversió de la moral quotidiana amb l'exaltació de les forces infernals de l'inframón i la presència del foc, que omple tot l'espai festiu.