

UN DELICTE I DOS MARTELLS. ACTITUDS POPULARS A TERRASSA DURANT LA CACERA DE BRUIXES DE 1619

Ismael Almazán, Doris Moreno

“Haeresis est maxima opera maleficarum non credere”
(La més gran de les heretgies és no creure en les bruixes)

Malleus Malleficarum (1486)

“De una parte no puede hombre dexar de creher
que lo son verdaderamente y que se deven castigar;
de otra, viendo las variaciones
y los desatinos e imposibilidades que dizen,
dan a entender que todo es bruma”.

El fiscal del Tribunal de la Inquisició de Barcelona (1549)

Bruixeria i caça de bruixes

La història de la bruixeria ha estat, en bona part, la història de la seva persecució. Malgrat això, s'ha de distingir clarament entre els dos conceptes. La bruixeria, entesa en un sentit ampli, pertany a l'àmbit de la cultura popular. Es tracta de pràctiques i ritus màgics amb arrels profundament ancorades en antiquíssimes tradicions populars. Quan els europeus de l'època moderna feien servir la paraula bruixeria, es referien gairebé sempre a dos tipus d'activitats: d'una banda, a la pràctica de la màgia negra, és a dir, la realització d'actes perjudicials per mitjà d'algun tipus de poder extraordinari, misteriós i sobrenatural; i, de l'altra, a la relació existent entre la bruixa i el dimoni, la personificació del mal. Nosaltres utilitzarem el terme en un sentit ampli, incloent-hi la màgia blanca, la fetilleria, els guariments, etc.

La bruixomania o cacera de bruixes s'enquadra en l'anomenada història de les mentalitats. Consistia en la identificació d'individus que, segons una creença estesa, practicaven alguna activitat màgica secreta. La caça de bruixes a Europa es va desenvolupar entre 1450 i 1750, amb uns punts àlgids a finals del segle XVI i durant la primera meitat del segle XVII, i es va arribar a convertir, en alguns moments, en psicosi col·lectiva. En qualsevol cas, implicava algun tipus de recerca de malfactors i, per aquesta raó, era una tasca assumida generalment per les autoritats judicials, encara que en alguns casos també hi prenién la iniciativa caçadors professionals de bruixes.

Moltes han estat les explicacions que s'han donat al fenomen. La *interpretació tradicional* incidia en el problema religiós: la bruixeria seria una via alternativa de contacte amb el més enllà al marge de la religió oficial; la caça de bruixes de l'època moderna estaria relacionada amb l'ofensiva de l'Església establerta, tant la protestant com la catòlica. La *interpretació sociològica*, liderada per Trevor Roper, identifica cacera de bruixes amb conflictes socials. L'emergent Estat absolut de l'època moderna hauria identificat revoltosos amb marginació. La bruixomania seria el resultat de la repressió generalitzada de la dissidència política i social. La *interpretació antropològica*, d'Evans Pritchard i Julio Caro Baroja, parteix del supòsit de la necessitat, per part del sistema dominant, de crear-se uns bocs expiatoris, contramodels d'allò que és socialment acceptable. La caça de bruixes no seria més que una vàlvula d'escapament a l'agressivitat latent en la societat: la configuració d'un enemic perfectament identificat i perseguible. La *interpretació culturalista*, que ofereixen autors com Muchembled o Chartier, incideix en la problemàtica de la cultura popular enfront de l'oficial. Si

la cacera de bruixes es va donar especialment al centre i al nord d'Europa, hauria estat a causa de l'escassa integració de les tradicions i els ritus pagans en la cultura dominant. En el cas de la Mediterrània, els ritus màgics, les festes paganes, etc., es van integrar en el cerimonial catòlic del barroc, tot enfortint el sistema.¹ Alguns autors es desmarquen d'aquestes interpretacions i es plantegen si es va produir un increment real de la cacera de bruixes a l'Europa del segle XVII.² L'augment espectacular del nombre de bruixes perseguides hauria estat només aparent: el costum anterior al segle XVI de cremar, al mateix temps que la bruixa o el bruixot condemnat, tots els papers dels processos perquè no quedés cap vestigi del comerç diabòlic, ens impediria el coneixement documental de processos anteriors a aquestes dates i ens donaria una visió totalment distorsionada de la persecució de les bruixes.

En qualsevol cas, els investigadors estan d'acord que la cacera de bruixes es va produir per l'elaboració, el desenvolupament i la difusió del concepte de bruixeria amb una doble vessant: de la bruixeria com a delicte i com a heretgia, a l'època moderna.³

L'elaboració d'un concepte

La bruixeria no va tenir la categoria formal d'heretgia fins a la butlla de Joan XII del 1326, en la qual s'establia la identificació entre malefici, bruixeria diabòlica i heretgia. A la Castella d'aquells anys, per exemple, la bruixeria estava regulada per la jurisdicció reial. Les *Partidas* tractaven els problemes de màgia i endevinació com a actes no herètics. En canvi, cinquanta anys més tard, el dominic català Nicolau Eymeric, en el seu *Directorium Inquisitorii* (1376) ja tipificava la relació entre la bruixa i el dimoni. El 1484 es publicava una butlla d'Inocenci VII que descrivia les pràctiques de bruixeria amb tota mena de detalls i les condemnava: “Gran nombre de persones d'ambdós sexes no eviten de fornir amb dimonis; i (...) mitjançant les seves bruixeries, encanteris, conjurs, sufoquen, extingeixen i fan morir la fecunditat de les dones, la propagació dels animals, les messes de la terra, els raïms de les vinyes i el fruit dels arbres”.

Així, doncs, abans del segle XIV els actes de bruixeria eren penalitzats per les autoritats seculares per les seves suposades conseqüències en el marc de la comunitat (morts de nens i de joves, males collites, tempestes, epidèmies, etc.), però a partir del segle XV, i després d'un complicat procés d'elaboració conceptual, el delicte de bruixeria és assimilat per l'Església i es converteix en pecat, en heretgia.

A l'elaboració del concepte va seguir-ne la difusió, primer entre les elits cultes, però després a la generalitat de la població. El mitjà de difusió més important va ser l'obra dels dominics alemanys Kramer i Sprenger *Malleus Malleficarum* (*Martell de bruixes*), d'extraordinària acceptació arreu d'Europa. Entre la primera edició del *Malleus*, el 1486, i l'any 1669 n'hi va haver un total de 34 edicions, és a dir, entre 30.000 i 50.000 exemplars en circulació per tot Europa. D'altres obres importants, en aquest paper difusor, van ser la *Démonomanie des sorciers* (1580), de Jean Bodin, que, tot considerant la bruixeria com a contestació de l'ordre establert, defensava la seva

persecució en nom de l'Estat;⁴ el *Discours exécration des sorciers* (1613), d'Henri Boguet, que veia en la bruixeria un contraexemple de les virtuts salvífiques que el catolicisme tridentí s'autoatribuïa; i, finalment, el *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et des démons* (1612), de Pierre de Lancre.⁵

Una vegada format i difós ampliament per mitjà d'obres com el *Malleus* entre les elits europees, el concepte es va escampar entre el poble, fonamentalment mitjançant els sermons. S'ha de dir, però, que la pràctica de ritus màgics estava molt arrelada a tota Europa. La deficient cristianització, especialment de les zones rurals i de muntanya, juntament amb l'escassa preparació del clergat, havia permès la supervivència de tradicions paganes i donava lloc a ritus sincrètics situats a cavall entre l'ortodòxia i el paganisme. Els elements màgics s'associaven amb freqüència a la impotència humana davant del desconeixement dels mecanismes de la natura: el fort arrelament de la màgia curativa o de la màgia amb una finalitat conjuradora dels elements naturals es feia efectiu en moments de brots epidèmics, desastres naturals i tempestes.⁶

Evidentment, no es pot explicar la cacera de bruixes només per la difusió de la identificació entre bruixeria i heretgia. Al període de la història europea entre els segles XV i el XVIII es donaren profundes transformacions en tots els àmbits.

El factors sociopolítics i religiosos

Al llarg de l'edat moderna, la població d'Europa va créixer de manera impressionant, després d'un perllongat període d'estancament i decadència; els preus de tots els béns van augmentar a un ritme sense precedents; les ciutats van créixer en superfície i en nombre d'habitants, i a moltes zones es va introduir el capitalisme mercantil i agrícola. Paral·lelament, es van produir brots periòdics de pesta i d'altres malalties epidèmiques i cicles de males collites i fam. En l'àmbit polític, assistim a un progressiu procés de centralització, que portarà a la consolidació de l'Estat modern.

La Reforma protestant va abocar l'Europa cristiana a un fort procés de confessionalització de les dues parts enfrontades, procés en què intervingueren instàncies religioses —l'Església catòlica, la Inquisició i les esglésies reformades— i polítiques —la Pau d'Ausburg va consagrar el lema *cuius regio, eius religio*, i no tan sols als països protestants—. El programa cristianitzador de la Reforma i de la Contrareforma va abocar a un fort procés de disciplinament social, amb l'intent de marcar al màxim els límits de l'ortodòxia; en aquests programes, la cultura popular hi tenia totes les de perdre.⁷ Es van proclamar nous valors morals per donar explicació a un món canviant.

No hi ha cap dubte que tots aquests canvis van influir en els processos per bruixeria. Van generar conflictes al si mateix de les comunitats. Historiadors com Keith Thomas, Alan Macfarlane, Robert Muchembled, Paul Boyer i Stephen Nissenbaum han mostrat com les acusacions de *bruixeria reflectien les tensions generades per aquests canvis*.⁸ Quan els processos judicials s'iniciaven a instàncies de veïns, les acusacions anaven dirigides cap als suposats

efectes de fetilleries i malefícis: morts sobtades, males collites, pedra, calamarsa... En realitat, les comunitats estaven molt menys preocupades per un possible pacte amb cap diable que no pas pels suposats efectes de la màgia negra.

Un delictes, moltes jurisdiccions

Qui jutjava les bruixes? La bruixeria era un delictes *mixti fori*, de fur mixt. És a dir, hi havia tres jurisdiccions implicades al mateix temps. Fem-ne un breu repàs.

La *jurisdicció inquisitorial*.⁹ La Inquisició va assumir molt tard el monopoli jurisdiccional sobre la bruixeria. Fins a mitjan segle XVI, els judicis sobre bruixes i bruixots estigueren en mans de la jurisdicció seglar, fonamentalment. De 1480 a 1530, per exemple, el tribunal de València només va processar sis acusats. L'explicació rau en el fet que la Inquisició arrossegà seriosos dubtes respecte de si tot sortilegi implicava necessàriament l'existència d'heretgia, és a dir, de pacte amb el dimoni. Cal dir al respecte que el criteri racionalista dels inquisidors fins llavors havia estat sempre majoritari. La posició de Fernando Valdés, inquisidor general a partir de 1547, a la congregació mantinguda a Granada el 1526, per valorar la realitat o no de la bruixeria després de la cacera de bruixes de Logronyo de 1525, és significativa: "Todos los más juristas de este Reyno an tenido por cierto que no ay bruxas", suggerint "un castigo proporcionado a la calidad de la imaginación".¹⁰ L'informe final de la congregació fou enviat a tots els tribunals i és destacable la voluntat de no cometre errors davant la dificultat d'establir la realitat o no de les pràctiques associades al delictes de bruixeria: d'aquí ve la recomanació de consultar amb "teòlogos y juristas de conciencia y experiencia para que [el tema] se determine por muchos"; d'aquí ve també la reivindicació del Consell de la Suprema Inquisició d'exercir el control absolut sobre els processos incoats, amb la centralització de les sentències; i d'aquí ve, finalment, la prohibició d'empresonar o condemnar persones únicament per la confessió dels acusats, etc. El tractament *terapèutic i preventiu* que proposaren els inquisidors per a les poblacions afectades és simptomàtic: havien d'anar a missa tots els dies de festa i algun dia entre setmana; se'ls havia de predicar, en la seva llengua, "cosas claras y devotas"; s'havia de procurar "que los que éstos son pobres sean socorridos para que no hagan maldades por necesidad"; i, finalment, que tant els rectors de les esglésies parroquials com els religiosos fossin instruïts i ensenyessin la població. Es reconeixia implícitament que la bruixeria era, en bona mesura, filla de la falta d'adoctrinament i de la misèria.¹¹ La cacera de bruixes de Zugarramurdi, a Logronyo, durant els anys 1609-1613, estudiada a fons per Julio Caro Baroja i Gustav Henningsen, és un bon exemple de l'actitud de la Inquisició en aquests casos.¹²

El cert és que, de fa temps, s'ha posat de relleu una certa especificitat de la península Ibèrica envers la presència de bruixes. Aquesta actitud *racionalista* dels inquisidors i de molts eclesiàstics no deixa de ser l'expressió d'una *estranyesa dels judicadors ibèrics respecte de la figura de la bruixa com a dona que fa pactes amb forces diabòliques* i, alhora, el reflex del menyspreu que l'elit intel·lectual sentia

per certes formes no racionals de la cultura popular, cultura que, en aquest cas, s'estava impregnant d'elements forans. La ignorància en matèria de fe era la causa més al·legada pels inquisidors quan es trobaven amb grans crisis com la del Vallès. La qual cosa no vol dir que exclouguessin de tant en tant un càstig purificador, però, tal com exposen en la seva felicitació als inquisidors de Sardenya, els consellers de la Suprema Inquisició opinaven que “tenemos mucho placer de saber que el auto de las bruxas se hizo (...). Dévese mucho trabajar que en las partes donde ha havido y ay bruxas la gente seha doctrinada y enseñada (...). Se ha visto por experiencia que por defecto desto principalmente se an seguido en algunas partes de los reynos de Aragón y Navarra semejantes delictos, daños y males.”¹³

Al Principat de Catalunya, la Inquisició va fer servir el mateix patró, malgrat la proximitat de la frontera francesa. Si bé una bruixa ja va ser cremada en auto de fe, l'any 1522, i unes altres patiren la mateixa dissort el 1549, el cert és que la Suprema va desautoritzar l'inquisidor responsable, i gairebé no trobem accions significatives contra les bruixes al llarg de tota la segona meitat del XVI. Sabem que les autoritats civils continuaven perseguint bruixes als Pirineus, però les que van ser jutjades per la Inquisició foren absoltes per manca de proves o condemnades a penes molt lleugeres. Només unes quantes immigrants franceses i occitanes hagueren de respondre de delictes semblants i no es va fer gaire cas de les seves declaracions, formulades sota tortura. Significativament, poc abans de produir-se la gran cacera de bruixes al Vallès, la Inquisició va condemnar per fer pacte amb el diable un francès, Laurent Carmel, que venia a actuar a Catalunya precisament com a caçador de bruixes i que havia provocat la mort d'una vintena de dones. Els inquisidors de Barcelona l'enviaren a remar a les galeres per espai de deu anys, una prova que tampoc no es van creure gaire les històries que després explicava sobre els seus poders i les participacions en el sàbat.¹⁴ És possible que, de vegades, l'escassa intervenció de les autoritats inquisitorials en aquesta mena d'afers es degués també a la manca d'entusiasme dels seus representants per embolicar-se a perseguir fets que sovint succeïen a racons massa llunyans i agrestes del Principat: sabem que la Suprema Inquisició, malgrat les seves precaucions, alguna vegada havia recomanat als inquisidors de Barcelona que es desplaçessin als Pirineus per a indagar sobre les bruixes,¹⁵ instrucció seguida sense gaire entusiasme davant la perspectiva de passar-se molts mesos per aquelles contrades, tal com li succeí al pobre Salazar y Frías amb el procés de Zugarramurdi.

La *jurisdicció episcopal*.¹⁶ La bruixeria també entrava sota la jurisdicció eclesiàstica ordinària, la jurisdicció episcopal. Els mecanismes establerts per aquesta instància per a aconseguir l'adoctrinament i el control de la població eren les constitucions sinodals i les visites pastorals. El resultat de les constitucions sinodals era llegit públicament cada any el primer diumenge de Pasqua, en forma d'edictes, molt similar als edictes de gràcia de la Inquisició. S'establí un temps per a la denúncia, personal o aliena, de tots els pecats detallats a l'edictes. Una funció semblant tenia l'edictes de visita, llegit abans de la visita pastoral del bisbe. Finalment, les delacions eren jutjades als tribunals episcopals en un procés força similar a l'inquisitorial. En

general, l'actitud dels bisbes va passar de la credulitat de finals del segle XV a la sospita d'altres motivacions en les acusacions. Les venjances personals entre llinatges, els problemes familiars i veïnals i els abusos econòmics dels prestamistes de les comunitats rurals, abusos relacionats generalment amb els clergues, eren a l'arrel de nombroses acusacions de bruixeria.

La *jurisdicció secular* s'exercia generalment pels suposats danys a la comunitat comesos per bruixots i bruixes. Els processos podien seguir dues vies: l'ordinària i l'extraordinària o sumària. Aquesta última s'acostumava a aplicar en casos de delictes atroços i notoris, com era la bruixeria. L'expressió més habitual referida a aquest tipus de justícia sumària queda recollida en la cèlebre clàusula *simpliciter et figura iudicii* —“sumàriament i de pla, sense estrèpit ni figura de judici”—. Els processos de la justícia secular seguien generalment aquesta via sumària amb l'objectiu directe d'arribar a la condemna al més aviat possible. Factors com la inexistència de testimonis de la defensa, les majoritàries declaracions d'oïda i el freqüent recurs a la tortura van portar la majoria de processats i processades a la forca. Un dels trets més significatius era el profund arrelament local dels oficials d'aquesta justícia —a Catalunya, els batlles i veguers amb les seves cùries— la qual cosa els feia molt sensibles a les pressions populars i als climes d'excitació en determinades èpoques.

La quantificació de les víctimes

Quantes persones van ser jutjades per bruixeria a tot Europa? Brian P. Lévac creu que no devien superar de gaire les 100.000, a l'època moderna. Al voltant de la meitat vivien en terres germàniques. La distribució seria la següent: 50.000 processos a Alemanya, 10.000 a Suïssa, 15.000 a Polònia, 10.000 a França, la Lorena i el Franc Comtat, 5.000 a les illes Britàniques, 5.000 a Escandinàvia, 4.000 a Bohèmia, Hongria, Transilvània i Rússia i 10.000 als països catòlics de la Mediterrània (península Ibèrica i estats italians). Del total de processats, el 54,3 % va ser condemnat a l'execució.¹⁷

A Espanya, la Inquisició processà entre els anys 1560 i 1700 un total de 3.687 persones, però només un 0,25 % foren lliurades al braç secular. No tenim xifres globals respecte de les persones mortes per la justícia secular, però probablement van ser importants: per exemple, a la comarca de Vic, segons Antoni Pladevall, entre 1618 i 1622 van ser processades per la jurisdicció civil un total de 45 bruixes. Entre 1620 i 1622, més de 300 suposades bruixes catalanes van morir a la forca: 14 a Viladrau, 6 a Sant Feliu Saserra, 5 a Terrassa, 4 a Taradell, 4 a Seva, 3 a Susqueda...¹⁸

Un delictes, dos models

Si ens atenem a les característiques de les persones processades i a les seves testificacions, és possible distingir a grans trets dos models: el nòrdic i el mediterrani. El primer, en què s'inclouria el País Basc, es caracteritzaria per un tipus de bruixeria essencialment rural i col·lectiva, amb manifestacions com l'aquelarre i majoritàriament femenina, encara que no exclusivament. El model mediterrani és molt menys ritual i molt més operatiu. Tres en són les

característiques més destacables: l'individualisme, la concepció del diable i el seu pragmatisme.

L'individualisme és evident. Els sàbats col·lectius no són gaire freqüents. La fetilleria és practicada tant per homes com per dones, sovint amb un caràcter professional, per encàrrec. Al medi urbà, el bruixot i la bruixa s'ajusten al model d'una persona de mitjana edat i amb una condició sociocultural mitjana: artesans, mercaders, clergues. Al medi rural és més freqüent la bruixa identificada amb població marginal: dones velles o vídues, pobres o estrangeres. En el cas dels homes, sovint utilitzen llibres per als encanteris, cosa poc comuna entre les dones. Tant homes com dones acostumen a fer servir elements consagrats, com ara aigua beneïda, hòsties consagrades, olis sacramentals, etc.

El diable és un personatge familiar, no gens sinistre, un "company" que resol els problemes impossibles, en una societat amb un acusat sentit lúdic de la vida.

El pragmatisme de la bruixeria mediterrània es va concretar en forma de sortilegis o encanteris aplicats al control de la natura en quatre sentits: la salut i el guariment de les malalties; el sexe i les relacions amoroses; el coneixement del futur i, finalment, l'ambició econòmica.¹⁹

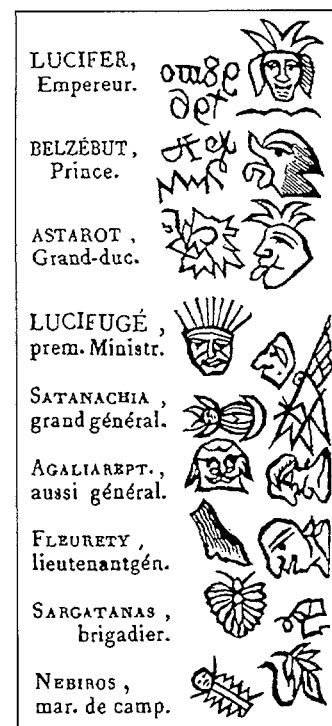
La cacera de bruixes a Catalunya

És dins aquest marc que hem descrit fins aquí que hem d'explicar les crisis epidèmiques de persecució, com ara la cacera de bruixes que abastà bona part de Catalunya cap al 1620. Entre 1618 i 1622 hi va haver execucions col·lectives de bruixes a l'Urgell, la Segarra, Osona i el Vallès, a més de les catorze executades al Rosselló. Aquests esdeveniments són prou coneguts de fa temps, malgrat que s'hagi de lamentar la pèrdua d'una part de la documentació terrassenca, no fa gaires anys. Aquí no tornarem a repetir el que ja es pot trobar editat o comentat,²⁰ sinó que mirarem d'entendre la dinàmica del fenomen i, amb l'ajut de documents de la mateixa època, de veure com se'l pot entendre, dins aquest context de racionalisme intel·lectual que comentàvem.

Sembla fora de dubte que entre les actituds catalanes envers la bruixeria hi hagué un contagi de procedència francesa. No només a Catalunya, sinó a tota la Península, la idea de la bruixeria i els immigrants francesos foren estretament relacionats, fins al punt que se'ls associava fàcilment amb tota mena d'agents malignes, de la mateixa manera que es feia amb els jueus i els moriscs —pel que fa a aquest darrer grup de població, es dubtava de la seva veritable catolicitat—. Hi ha moltes proves d'aquesta connexió, tant pel que fa a la procedència pirinenca dels caçadors de bruixes com pel conjunt d'activitats que s'imputen a aquestes. No se'ls retreu la simple fetilleria; ben al contrari, a aquestes bruixes se'ls acusa de fer pactes amb el diable, de renegar de la fe en Jesucrist i la Mare de Déu i d'assistir al cerimonial del sàbbat. De tot el que declaren fer en aquests aplecs —aplicació d'ungüents, volar dins la nit, misses negres, ballades amb una música sense cap mena d'harmonia, adoració del diable, relacions sexuals contra natura...—, en podem trobar exemples als testimonis de les bruixes ultrapirinenques.²¹ Ens trobem, per tant, amb

una bruixeria d'arrel centroeuropea, perfectament descrita als manuals dels inquisidors, model al qual semblen cenyir-se estretament i que correspondria al que, en una construcció eminentment teològica, qualificava el dominic català Nicolau Eymeric al segle XIV com a bruixes de la primera classe, la més perillosa, les que donaven al dimoni culte de latria. Una bruixeria d'aquestes característiques està documentada, i no només als manuals, des del segle XV, per exemple a les Ordinacions de la vall d'Àneu, on ja trobem les figures del sàbbat, l'homenatge al dimoni i l'infanticidi. Els francesos inculpatos de bruixeria per la Inquisició van ser pocs, però més per la qualitat del delictes que no pas per la procedència dels encausats. I majoritàriament van ser dones: tretze dones contra dos homes.²² Això contrasta vivament, no només amb la realitat de la immigració, en què els homes eren una abassegadora majoria, sinó també amb el fet de que, als tribunals civils, sí que van ser les immigrades franceses les protagonistes més destacades.

De tota manera, aquest contagi no explicaria per si mateix l'ona de pànic que va provocar aquesta cacera. De caceres de bruixes com aquestes, n'hi havia hagut a França des de molts decennis abans, i el ressò a Catalunya havia estat més aviat minso. Un procés obert per bruixeria a Terrassa el 1602 a Joana Parés, vidua de procedència francesa, n'és una bona prova.²³ Malgrat les seves circumstàncies personals i que alguns dels testimonis afirmaven que ella mateixa amenaçava amb els seus poders i parlava de participacions en el sàbbat, el tribunal del batlle probablement va considerar insuficients les proves i, amb una solució intermèdia, molt típica de la justícia de l'època, la va condemnar al bandejament perpetu, mesura menys greu del que ens pot semblar en vistes de l'evident impopularitat de l'acusada.



Les firmes dels principals dimonis. Gràfic de *Le dragon rouge*, Avinyó (Occitània), 1522.

Les tensions a les comunitats rurals

Cal comprendre el malestar social que es manifestava a tot Catalunya els primers anys del segle XVII per a entreveure les causes d'aquell pànic. Només entre 1616 i 1619, trobem als llibres de les universitats moltes referències a pluges torrencials, sequeres, diversos allotjaments de soldats —s'havia reprès la guerra al centre d'Europa—, robatoris dels bandolers i, sobretot, multitud de robatoris als camps i als horts. La situació econòmica devia ser greu cap el 1619, especialment per als pagesos. Els paraires també estaven passant dificultats, relacionades amb l'inici de la decadència del tèxtil i el proteccionisme dels gremis de Barcelona,²⁴ però a la Universitat Forana la situació era pitjor encara, ja que “segons vehem, los que deuen dit blat o la major part de els són tant pobres per causa de las males anyades que havem tingudes que no y ha remey cobrar sinó ab exequitió y encara de molts no s podrà cobrar ab exequitió per no haver-hi qui compre terres”.²⁵ Ja a l'octubre de 1617, el Consell havia hagut de comprar blat, no tan sols per a aliment dels pobres sinó perquè molts pagesos havien exhaurit les seves reserves i no podien sembrar,²⁶ situació que no havia millorat gaire durant els anys següents, els més dramàtics de la cacera de bruixes.

La tensió interna d'aquestes comunitats era elevada. Són anys de lluites de bàndols, anys de paroxisme, com ha destacat Jaume Codina i com també hem raonat a d'altres treballs.²⁷ Anys en què les rivalitats podien manifestar-se en trivialitats que pel fet de ser quotidianes no deixaven de malmetre els nervis de qualsevol, com els danys de què es queixava el Consell de la vila de Sabadell: “Attenent i considerant los abusos grans que es fan i perpetran de cadaldia, de esbrotar vinyes, cremar cànems i dallar-los, tallar arbres, cremar fruits i malmetre, cremar garbes i pallers o pallisses, matar bestiar y fer altres maldats i donar danys en gran dany publich i perjudici de la Justícia, (...) los quals danys i mals no es troba camí de parar-los fins avui per lo poch cas que es fa de les censures (...) que los particulars procehexen, per quant los desafian i amenassen que si no paren dites censures los mataran (...)”²⁸ i que apareixen clarament reflectits en una denúncia presentada al dia següent que es redactés aquest text,²⁹ on prop d'una vintena de persones apareixen involucrades en robatoris d'alls (fins a cinc-cents de cop), faves, julivert, carxofes, etc. —i amb el producte dels robatoris es permetien de fer enramades a les portes—, o en incendis de camps de blat, tot això amb la manifesta voluntat, no pas d'obtenir un benefici econòmic, sinó de causar dany a qualsevol rival.

Els responsables de totes aquestes petites universitats es trobaven molt pressionats. Parlem d'individus amb una posició una mica benestant, però que no havien obtingut la seva preeminència social de cap mena de títol ni d'una aristocràtica nissaga que els emparés. Vivien enmig dels seus administrats i, si en condicions normals ja se'ls acusava de tota mena de corrupcions i arbitriarietats, la repetida imposició de talles que s'anaven acumulant aquells anys, amb una forta crisi de les finances municipals a la vila —i encara més greu al terme—, necessàriament havia de produir un cert estat de nerviosisme. A començaments de juliol de 1619, a Terrassa succeí que “en la plassa pública de la present vila, de sota la porxada, [Francesc Font] sentí

que Pere Ubac, texidor de lli (...), estave molt fallo, y jo me posí a mirar-lo y viu que les havia contra los consellers de la present vila, que los dits consellers estaven en la plassa y digué «ve-los allà, los lladres que venen la vila»,” i un altre testimoni encara hi afegia que li havia sentit a dir: “«vel-vos allà, los qui volen vèndrer la vila, que seria menester cremar-los»,” en referència als consellers esmentats, “que ab lo que deye lo dit Pere Ubac demostrave moure motí (...)”.³⁰

És clar que si, en un moment donat, algú pot desviar aquesta tensió cap una mena de boc expiatori és perquè existeix un estat de psicosi permanent, un imaginari col·lectiu que troba normal la influència d'una altra classe de forces; aquest és un estat d'esperit que pot fàcilment revifar qualsevol vent, com ara el vent que porten les guerres o les plagues.³¹

El que voldríem destacar és quelcom oblidat sovint als estudis sobre bruixeria. Resumint les motivacions més conegudes, R. Garcia Carrera assenyalava que “entre les causes de tan terribles persecucions cal esmentar la rigidesa religiosa, fruit de l'esperit de la Contrareforma; el baix nivell cultural i l'àmplia base de superstició existents; l'aïllament territorial i el caràcter rural del fenomen de la bruixeria; el fanatisme paranoic de jutges i d'interrogadors (...) i la greu situació econòmica.” Però hi ha alguna cosa que hi manca...; més aviat caldria dir que hi manca molta gent. A tots els exemples de cacera de bruixes que nosaltres coneixem, les actituds populars hi tenen un paper de primera importància. Poques vegades són les institucions o les figures relacionades amb alguna mena de poder —tret dels eclesiàstics locals— les que desfermen l'acció contra les bruixes. Són més aviat les denúncies i les actituds dels mateixos veïns dels acusats i acusades el que alimenta i sosté l'actitud de les autoritats, sovint simplement municipals.

El mateix interès de la gent del poble per condemnar les bruixes el podem trobar ja al 1548, quan l'arquebisbe de Tarragona va ordenar posar en llibertat les dones denunciades per un morisc, Joan Malet, de Flix. En aquesta ocasió, els membres de la Universitat van recórrer als inquisidors i van oferir-se a pagar totes les despeses originades pels presoners. La municipalitat tarragonina patia les pressions d'un poble que tampoc no estava disposat que es trobessin bruixes només als seus rengles, fins al punt de recomanar “que de prompte que dit Malet mira y veja altres persones de la present ciudad que sien de major condició que no són les preses, i si se'n troben, també que sien preses perquè lo poble menut no s pugue clamar i que [n'hi] haja de totes”.³² El Consell Municipal de Barcelona anotava al Dietari que “hagué y molt gent com era cosa nova de bruxas que sperava lo poble ab desig veure la execució d'ellas per lo gran mal [que] havia fet”.³³ Foren no res menys que trentsis les dones sentenciades, malgrat instruccions expresses de la Suprema Inquisició perquè les detencions no anessin més enllà de les primeres acusades. Un inspector enviat a Barcelona va considerar que aquests processos havien estat una burla, es van alleugerir les penes de les dones que continuaven vives i es va treure a l'Inquisidor culpable del despropòsit la capacitat de jutjar sobre bruixes. Més revelador resulta encara el cas del darrer judici inquisitorial per

bruixeria a Euskadi. Quan les acusades van quedar absoltes, el poble d'Hondarribia va aconseguir, pagant, un privilegi reial per fer-les fora de la vila. Van ser ficades en una barca i llançades al mar, mirant a la costa de França.³⁴

La cacera de bruixes a Terrassa

Vam tenir una petita sorpresa en conèixer que a Terrassa es practicava també alguna mena d'astrologia o culte de continguts cabalístics, fet provat des del descobriment d'un petit munt de cartes el gener de 1987.³⁵ Però no devia ser el més corrent. Tenim constància de freqüents insults entre veïns que incloïen l'acusació d'exercir la bruixeria. Però no coneixem prou bé quina mena de bruixeria era, tret de la preocupació per la màgia negra —la que serveix per fer mal a d'altres persones— i la preparació de metzines. Hem d'esperar a la “gran cacera” dels anys 1619 i 1620 per fer-nos-en una idea més concreta.

No s'ha publicat que, a Terrassa, els fets que van portar a aquest paroxisme del 1619 ja havien començat molt abans. El 1615, el Consell Ordinari de la Universitat Forana establia “que attès [que] lo honorable balle de la vila y terme de Tarrassa ha pres y capturada una dona, que segons fama pública és bruja, o fa ofici de bruja, y aqueixa haver descobertes altres bruixes, y per a procehir contra elles se ofereixen molts gastos y despeses, y attès és cosa tant utilosa y cosa tant convenient per lo servei de nostre senyor Déu y dels pobles que semblants dones sien punides y castigades, que sempre y quant per lo dit honorable balle sera procehit contra de ellas o alguna de ellas, que sien pagats dels emoluments de la dita Universitat la meitat dels gastos que per dit honorable balle seran fets per dit efecte, fins a suma de vint y sinch lliures per la part de dita Universitat, y que li sien pagats la meitats de dits gastos en continent que seran fets per dit efecte”.³⁶

En contra del que s'ha dit abans, en aquest cas sí que hi intervingué la Inquisició. Una carta girada tres dies més tard pel tribunal de Barcelona comunicava a la Universitat de la Vila: “Recibimos su carta de vuestras mercedes con la persona de Juana Ferrer, que trujo presa Pedro Mollet, teniente de alguazil desta Inquisición, y pues como saben, de la información recibida resultan otras mugeres culpadas en materia de brujerías y apostasía. Y que ellas muestran estar temerosas de ser presas y que algunas dellas ja se habrían ausentado, hemos acordado que buelva a traerlas presas el dicho teniente de alguazil, especialmente las que ja se han ausentado si pudiessen ser abidas y las otras que allá parese dan muestra de ausentarse, que como son francesas extrangeras, biendo que se descubren sus malos echos y mala vida, también se ausentaran. Pero será necesario que, porque no se hablen unas con otras, que vuestras mercedes den hombres de essa villa, para que vengán apartadamente con cada una dellas, para que no se ablen, y tienen obligación acudir a servir a Dios y al Santo Oficio, especialmente aziéndose tan gran beneficio a essa villa y confiados acudirán a todo como tan cristianos Dios guarde. Del Palacio de la Inquisición de Barcelona, a los 11 de Julio de 1615 años.”³⁷

El mateix dia hi hagué una crida pública per manament del mateix algtuzir per tal “que qualsevulla persona que tinga ninguns béns mobles de les dones qui estan preses



Sant Miquel, patró dels exorcistes i dels caçadors de bruixes.

per la Sancta Inquisició, o dinés prestats, o sàpian altres tenir ni deure-ls dinés, que hoyda la present encontinent ho denuntien al dit senyor alguazil, sots pena de sinquanta ducats aplicadors a gastos extraordinaris del Sanct Ofici y de scomunicatió major o assò denuntien encontinent, com està dit.” Ja apareix el nom de Margarida Tafari, de qui es diu que volia fer-se escàpola de la vila, i d'altres víctimes del 1619, com ara Eulàlia Totxa i Miquela Casanoves, àlies la Scoplera.

D'on venien aquestes acusacions? Això resulta fàcil d'entendre, encara que, de vegades, podien ser tant sorprenents com aquesta: “Jo denuncio (...) com estant yo a casa d'en Salas de Sant Julià de Altura del present terme ahont ha trenta anys poch més o mancho que y stich moltíssimes nits particularment los dijous y dissaptes vespres entre la nit algunes vegades dormint yo me donava de parer que m'offegava alguna cosa y despertant-me trovava sobre mi a la boca del cor una cosa que ab lo foscó me parexia que ere un gat y ho prenguí de mes mans; algunes vegades ho retenia temps de una Ave Maria. Altras vegades, estant yo despert, me som trobat tenir llum per a posar-me al llit y en ser al llit dins poch temps sentia venir per la cambra una veu com de una gallina cloca que fa «cloch, cloch» y la llum tornava a tot blau y perdía la resplandor, de manera que apenes veia res. E com en dites coses me sia trobat moltíssimes vegades y suspitàs que fossen bruixas, procurava ab tota diligència senyar-me y encomenar-me a Déu y a la Verge Maria. He tantost me ere senyat y encomanat a Déu, no sentia que res me tocàs ni-m danyàs. És ver que alguns vespres que la llum ere ja a pegar y me here comenat a Déu, sentia per la cambra una veu com si fóra de lloca que manàs pollets. Y tinch per cert que ere alguna bruja, pus

essent-me comenat a Déu no-m sentia tocar res y altrament me som trobat vespres que tenia les mies mans totes blaves de tal manera que de la dreita no me-n podia valer. E com yo me sia trobat algunes vegades en Sanct Pere de fora dels murs de la vila [de] parlar-ne ab Joana, que vuy en dia està detinguda en los càrcers reals de la present vila, tenia-m les rahons següens, alguns sinch anys poch mes o manco, he que ella me digué: «Gaschó, què fas, com te trobas?» Y yo li responguí: «Oh, maldita sias tu! Que no ho sabs bé, yo què faig?» Y resplicant ella respongué dient: «No fos pas que yo no só bruja». Y de les hores ensà, sempre he tingut sospita que fos ella la que venia en la mia cambra. Y encara moltes vegades és vengut de vespres altrás vegades [que], rahonat-me ab ella, me deya que ella-m mataria y, barallant-me yo ab ella, me deia que sabia tot lo que yo feia, tant per dites coses y altramen que li fan fama de ser ella bruja (...).»³⁸

La citació, una mica llarga, resulta un bon exemple del conjunt de petits indicis que podien portar una persona al convenciment que algú del seu entorn practicava la bruixeria. Per un costat, hi intervenien la por i la xenofòbia, però, per l'altre, també el desig de venjança, la rivalitat, la voluntat de defensar una tercera part, motivacions complexes originades pel veïnatge, però que resumeixen totes les misèries humanes, com mostrà Àngel Sánchez Rodríguez quan aconseguí d'estudiar un procés amb desenes de testimonis on hi havia implicada una bona part de la població de Coria, a Andalusia.³⁹

Resulta curiós veure que Margarida Tafari, l'eix de les acusacions per bruixeria a Terrassa, residia des de feia anys al carrer de Calabuixa. Ja devia ser una dona problemàtica, perquè es fa esment de les seves disputes amb els veïns, encara que no constituïa precisament un exemple de marginació indefensa, ja que tenia família i marit. Encara més, a un conegut paraire de la vila que es veié implicat en una d'aquestes baralles, anomenat Jaume Montllor, se li va imposar la duríssima sanció de cinc lliures perquè havia llançat pedres contra la seva finestra. Amb tot, crida l'atenció que, per tirar endavant aquest procés, el paraire acudís al batlle de Barcelona —com feien molts d'altres, tot sigui dit—, com si llavors ja tingués clar que a Terrassa no li farien justícia. D'altra banda, és ben cert que trobà persones de bona reputació que donessin testimoni al seu favor.⁴⁰

Tornem al procés per bruixeria. Fos quin fos el parer de la Inquisició, l'assumpte no tirà endavant sota la seva jurisdicció, perquè les universitats hagueren de tornar a fer-se càrrec del tema de les bruixes; la Universitat Forana determinà “que los honorables consellers tracten ab los consellers de la [Universitat de la] Vila que fassen castigar les bruixes si algunes se'n trobaran en Terrassa y son terme y que-s pague de la Universitat y que fassen venir lo home que va per Catalunya que las conex”.⁴¹

Els caçadors professionals de bruixes que prengueren part en aquesta cacera del 1618 i el 1619 són prou coneguts, pel que fa al nom, encara que ens manquen dades sobre la seva personalitat. El cert és que normalment provenien de zones més pobres, de muntanya, on estava molt estesa la creença en bruixes, i podem deduir que pràcticament estaven obligats a trobar-ne si és que volien mantenir la

seva fama i provocar el clima adequat perquè els anessin cridant d'universitat en universitat. Foren un dels agents principals de contagi del temor a les bruixes d'una localitat a una altra, però gairebé tots ells acabaren en mans de la Inquisició, que els castigava sovint com a formuladors de doctrines equivocades sobre la matèria.

Les despeses en aquesta mena de judicis, amb molts testimonis i indagacions, amb botxins, assessors, etc., eren molt altes,⁴² i la situació econòmica de les universitats no permetia gaires alegries; per això, com a d'altres llocs, es va fer necessari trobar mitjans per poder satisfer els pagaments: “que per quant en la persecutió de les bruixes que vuy tenen preses en la present vila, se ofereix haver menester diners, y en la Universitat no y ha diners per a pagar, que per ço se fassa un tall de sexanta lliures pera pagar la part que tocarà a la present Universitat, y per ço se ellegexen en talladors Antich Rochabusquets, Pere Joan Borrell, Miquel Vallcorba y Francesc Gili (...) y si no bastan les 60 lliures, ne fassan altra los matexos talladors”.⁴³ Cap esforç no resultava feixuc si era per a aquesta causa. Resulta sorprenent, perquè poc abans, per evitar-se despeses, el mateix Consell de la Universitat Forana recomanava no portar endavant la causa pel quint reial —que importava més d'un miler de lliures a la universitat— amb el Mestre Racional,⁴⁴ i més endavant es va haver de fer un censal de vuitanta lliures perquè no es podia pagar el privilegi reial que concedia el dret de contractar-ne d'altres per fer front a l'enorme suma que es devia pel quint.⁴⁵ Poc després ja va caldre fins i tot retallar els salaris dels consellers davant l'angoixant situació econòmica de la Universitat.⁴⁶

Les acusades a Terrassa foren detingudes al març i torturades el juny de 1619, la qual cosa vol dir probablement que ja havien estat condemnades a mort. Com podem comprovar a tots els processos, aquesta tortura no s'aplicava per obtenir la confessió de l'encausat, cosa expressament prohibida per la llei. La tortura comunament permessa era aquella que es produïa *in capiti socii*, o sigui que es buscava que, ja perduda, la bruixa, com qualsevol altre delinqüent, denunciés els seus còmplices per tal de no patir el turment.

Però podem comprendre millor la dinàmica dels fets si ens adonem que la persecució contra Margarida Tafari no s'havia aturat després de l'episodi de la Inquisició. Gairebé un any abans de la seva detenció, fou perseguida pel poble en sortir una matinada de l'hospital: “que la dita Margarida Tafari venia per lo carrer ensà, y darrera d-ella moltes dones y minyons y altra gent. Y la dita Margarida Tafari se n'és entrada dins de ma casa fugint y de aquí és entrada dins del hort. Y jo he procurat que ningú li fes mal, y per ser tanta la gent no puch dir qui eren (...)”. No fou l'únic que —segons declaren— maldà per protegir-la; un altre testimoni deia que “com (...) estigués ocupat en guardar no fessen mal a la dita Tafari” no va poder identificar els culpables, “los quals sempre li són anats darrera fins a la casa de dita Tafari”. Sembla que foren dues dones, que sabem casades, les que començaren a llançar pedres, però també hi hagué homes, denunciats per Francesc Farreres: “He sentit un gran tumulto de gent que y havia més de dos centes persones que tiraven pedrades a la dita Margarida Tafari. Que per ésser tant lo tumulto y multitud de gent, no he pogut veure qui tiraven les pedres, que

no veye sinó les pedres en lo ayre, sinó que après he vist un pastor que's diu ... Vinyals que li tirave unes pedrades tant grosses com unes vuytenes, de tal manera que la han tant malparada que està a punt de morir". No va ser llavors. Tafariera encara havia de patir més, però aquesta vegada pogué presentar testimoni contra els seus hostigadors: "Lo dia present, que devien ésser vuyt hores de la matinada, jo'm trobave en lo hospital de la present vila y partint de dit hospital pera venir-me'n a casa mia una fadrina que's diu Maria Totxa, que està prop del hospital, y Salvadora Cellers, muller de Pere Cellers, traginer, me han envestida a pedrades, que me han trencat lo cap. Y de aquí me ha empesa Sagimon Barús, texidor de lli, y Joan Rocha, texidor de llana, dit lo capblanc, y Jaume Borrell, oller, y me han tirades moltes pedrades que me han molt mal parada, y colps, y jo fugint per los stricadors so passada al carrer de las Parras, y al carrer Major. Y allí Jaume Llonch, droguer, me ha donat molts colps, y Gabriel Oriol, texidor de lli, y ... Comelles, fill de Bernat Comelles, y ... Rondó y molts altres que me han tant malparada que sols en lo cap tinch vuyt nafres, y per lo cors molts colps, de tal manera que he pensat perdre la vida, y sens falta me haurien acabada de matar si no s-i fos trobat lo señor Prior y alguns capellans, que axí me corrian los carrers com si haguessen corregut un toro, pegant-me moltes pedrades, bastonades y colps. Y no tant solament los que de sobre tinch anomenats, però molts altres, que de present no sé atinar-los. Que com jo estigués espantada y atronada y la sanch que del cap me devallave me impedia los ulls, no sé dir qui eren, per ésser tants (...)." ⁴⁷

El batlle li féu cas, i obrí informació sobre aquest procés, i l'assessor dictà una ordre de presó contra les dues dones; però llavors Joan Pi, que simplement havia participat com un testimoni més en tot aquest conflicte, fou seguit per Segimon Barris, teixidor, que prop de casa d'en Pi, li féu una amenaça física i directa amb la seva daga i li va ordenar que no tornés a fer costat a la bruixa, ⁴⁸ pressions que també hagué de patir Mariana Tafariera, neboda de Margarida.

Els esdeveniments de 1619 no són pas les darreres referències que en tenim, del clima de persecució contra les bruixes a Terrassa. Encara hi hagué acusacions de fetilleria i emmetzinaments; fins i tot s'arribà a dir que la dona de Domènec Alavedra havia causat la mort del prevere Maurici Poal ⁴⁹ i, un any més tard, es deia que una prostituta que vivia al carrer Major havia embriuat una filla de Paula Costa. Es deia que, amb una altra dona gran que li feia d'alcajota, havia estat bandejada per bruixeria de la vila de Sallent, una referència geogràfica ja coneguda per nosaltres. ⁵⁰ El 1641 va ser un home anomenat Domingo Raygade —novament un cognom de procedència francesa—, àlies *lo indiot*, el qual era acusat, com a bruixot notori, de fer diversos signes amb el bestiar i d'emmetzinar una dona a la qual havia proposat que abandonés la seva mare, una història una mica rocambolesca quan la sentim en boca dels testimonis i que segurament havia estat animada per la imaginació popular. ⁵¹

Com podem veure, en totes aquestes denúncies sembla haver-hi una certa degradació de la imatge de la bruixa. Es torna a petites pràctiques de fetilleria. Si abans sempre havien estat lligades a la idea de la sexualitat, ara les trobem

reduïdes a l'alcajoteria i a la pràctica de sortilegis, com Margarida Baruch, a qui uns homes armats es van emportar violentament de Sant Quirze tot formulant aquesta mena d'acusacions. ⁵²

Fóra senzill vincular alguns d'aquests processos amb els desastres ocorreguts durant la Guerra dels Segadors. Però la seva perllongació en el temps, sense una crisi coneguda, no permet formular aquesta hipòtesi. Anys més tard, ja al 1661, el Consell de la Universitat de la Vila, davant el sotsbatlle Joan Rovira, encara dictaminava "que's perseguiescan las donas [que] tenen fama de bruxes o aligeres, y que la pròpia Universitat acude en lo que's puga a la Universitat Forana", ⁵³ com als millors temps del fenomen, quan l'únic afer per al qual no s'estalviaven els diners era precisament per a deslliurar la comarca de bruixes. Cap d'aquestes acusacions no va donar peu a una altra cacera de bruixes, fet que ratifica l'eficàcia de l'evocació de causes imposada per l'Audiència Reial el 1622 per posar fi a aquests processos impulsats pels municipis i les poblacions locals. ⁵⁴

Control social de les elits, control social comunal: el punt de trobada

És curiós que moltes bruixes fan esment, com a primera promesa del dimoni, que aquest els proporcionaria molts diners, quan és evident que les dones que acabaven confessant que s'hi trobaven en contacte i li retien culte vivien en una situació de pobresa. Contràriament, el més plausible és que algunes de les que veritablement van entrar en contacte amb aquesta mena de religiositat paral·lela ho fessin per satisfer tota mena de frustracions i els seus anhels d'una vida nova, deixant de banda tota consideració de la realitat en aquest afany. Crida l'atenció que elles mateixes declarassin repetidament que els poders del diable no eren reals, ja que els diners es transformaven molt aviat en fulles, el menjar no els alimentava i fins i tot el membre sexual del diable no era precisament gran. És possible que aquestes consideracions fossin dites per satisfer la ideologia dels inquisidors, que parlaven sovint de les *il·lusions* creades pel Maligne, però també reflecteix molt bé l'emboïllat de somni que envoltava tot aquest món a l'inrevés en què vivien les suposades bruixes.

Un dels factors que més ha ajudat a creure que darrere de les acusacions de bruixeria hi existia un culte és la gran semblança que presenten les diverses declaracions de les bruixes, semblança que ha cridat l'atenció dels historiadors malgrat que tothom sap que els inquisidors interrogaven les encausades amb un qüestionari. ⁵⁵ Hi ha diverses explicacions possibles d'aquesta coincidència, ⁵⁶ alguna de les quals no exclou que hi pugui haver un fons de veritat o fins i tot d'assumpció, per part de les mateixes víctimes, de la veritat que imposaven els acusadors.

Les bruixes del Vallès feien servir ungüents ⁵⁷ que podrien haver facilitat certes visions. Marvin Harris justifica la virtualitat dels ritus demoníacs en l'experiència al·lucinògena provocada per tot un seguit de substàncies que es podien fer servir per preparar-los. És possible que alguna cosa semblant es produís al Vallès. També s'ha dit que la fetilleria podia tenir molt d'èxit en certs ambients, especialment femenins, perquè la religió oficial no oferia

solucions pràctiques a segons quins problemes. Si una esposa mal maridada desitjava trobar la forma de seduir un jove amant, difícilment els sants de l'Església catòlica, i molt menys els seus representants terrenals, veurien favorablement peticions d'aquesta mena. Calia trobar alguna mena de solidaritat, com la que es podia generar amb d'altres dones que es trobessin en les mateixes condicions i que creguessin en un altre tipus de moralitat. D'aquí a la realització de conjurs i al consum de pòcimes, només hi havia un pas. En un diàleg incessant entre la cultura popular i la cultura de l'elit, els practicants d'aquests ritus podien traduir en imatges les històries que sobre bruixeria i demonologia circulaven constantment. Fins i tot algunes dones podien arribar a escampar aquestes històries, en els períodes de persecució menys dura, per tal de donar-se alguna importància, com ara Joana Parès, de qui contava Raimunda Roig "que aurà nou o deu anys, poch més o manco, que coneix jo testimoni a la dita madò Joana, la qual vostra mercè té detinguda en son poder en los càrcers reals de la present vila de Terrassa. Y he jo testimoni entès a dir a dita madò Joana, estant jo en la present vila, a casa de na Garriga, en companyia d'en Borí, mon gendre, ella dita madò Joana vingué en dita casa, y allí la acullirem unas quantas nits. Y deya ella, dita madò Joana, que ella ab altres dones en França se n'anava de nit y que antrava per les cases. Y ella deye que heren anades en algun camp, y que n'avia tret algun bover, y no me corda que digué més, sinó que casi sempre estava parlant de bruxots y cosas de bruxas, de les quals coses com jo les hoia y ma filla totes ne teniem por. Y per dit effecte la traguérem de casa y may pus m-i son volguda costar, per lo que son parlar no ns agradava. Y ella mai no ne deye res sinó quant hérem soles ab ma filla, y ma filla me deya moltes vegades: «Mare, sert que tinch por, que aquexa dona no ns vinga a bruxar». Y com tinch dit la ns tragueren de casa per axò, y també perquè totom de la vila deie al dit Borí, mon gendre: «Què voleu fer de aqueix bruxot en casa?»»⁵⁸

Aquest fragment d'una declaració inculpatòria és una bona prova de la facilitat amb què podien ocórrer aquestes històries, i com moltes persones podien estar assabentades, d'una manera o altra, d'allò que volien sentir els inquisidors. Això, juntament amb l'existència de qüestionaris i la intervenció d'oficials i notaris en la transcripció, que podia tenir sense dificultat un efecte mediatitzant i uniformitzador, podria explicar en bona mesura la coincidència dels testimonis i l'acceptació del model de bruixeria del nord i del centre d'Europa, que era el que esperaven certes autoritats.

Ens trobem, doncs, amb una situació que sembla integrar una bona part de les causes que s'han donat fins ara per explicar aquests fenòmens de caceres de bruixes. Certament, existeix una voluntat de control social per part de les altes instàncies de poder i, en concret, de l'Església, ja que, sense la seva formalització de la bruixeria com a delictes i la tipificació d'un tipus determinat de bruixa, difícilment el cas hauria agafat la volada que prengué a Catalunya i a tota la regió pirinenca. A d'altres països com ara Andalusia o Castella, on dominava encara clarament una imatge de la bruixa típica de la cultura popular mediterrània, aquesta era una condició que s'atribuïa fonamentalment a individus aïllats o a petits grups de per-

sones. No s'esperava que aquestes conformessin sectes paral·leles a l'Església de Jesucrist ni que es proposessin de fer el mal sense cap explicació tangible.

Però les eines de la persecució no les trobem pas a l'aparell repressiu que podien posar en funcionament aquestes instàncies dominants. Són les petites jurisdiccions locals, molt lligades a la vida institucional del municipi, les que assumeixen aquesta funció i ho fan *motu proprio*, perquè hi ha tensions internes que els hi empenyen. Calia "silenciar problemas y reconducir inestabilidades internas".⁵⁹

I el que és més important: si bé aquestes autoritats estaven pressionades pels problemes econòmics, polítics i socials de la seva comunitat, també és cert que existia una pressió específica per empaitar les bruixes, per expulsar-les de la comunitat, per evitar el perill que suposaven les fabulacions sobre el dimoni i els poders de suposades forces ocultes. Nens, bestiar, collites, salut... tot podia ser presa dels agents del Maligne. El cos social necessitava un nou equilibri, els seus integrants volien manifestar davant de tothom que, si bé alguns, pocs, eren al bàndol dels dolents, tota la resta formava un bloc integrat i solidari, alerta per evitar les males herbes a les quals només pertanyien els implicats. Els recursos eren les pedregades i les amenaces a qualsevol que gosés intervenir-hi, que configuraven un comportament històric d'una part de la població destinat a crear una pressió col·lectiva insuportable i a estendre la por entre tots aquells que no seguien aquesta mena de consignes. A més, aquest comportament cercava la cohesió de la comunitat, tot desfent-se d'elements *estranyos* a aquesta, encara que en realitat no ho fossin tant. Una intolerància moltes vegades xenòfoba, que acaba relligant els administrats amb el poder, en una connivència tàcita que sembla defensar interessos de les dues parts, encara que els uns aconseguixin defensar de manera efectiva els seus interessos materials i els altres tot just puguin arribar a una nova entesa ideològica amb els dirigents.

NOTES

1. Es pot trobar una bona descripció de l'estat de la qüestió a B. P. Lévy, *La caza de brujas en la Europa Moderna*. Madrid, 1995.
2. N. Sales, "El bisbe d'Alet i les bruixes del Capcir": *Recerques*, 19, Barcelona, 1987, p. 133-143.
3. Vegeu G. Henningsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid, 1983; N. Cohn, *Los demonios familiares de Europa*. Madrid, 1980. En les seves últimes obres, C. Ginzburg s'ha distanciat d'aquesta interpretació en alguns aspectes: per a aquest autor, és cert que hi ha una elaboració intel·lectual del concepte de bruixeria, però alguns elements de la bruixeria (com ara els vols màgics i la metamorfosi d'animals) s'haurien tractat com a reals en tant que testimonis de la persistència de ritus xamànics associats a cultes als morts i cultes de fecunditat; vegeu C. GINZBURG, *Le sabbat des sorcières*. París, 1992.
4. Sobre el paper de la *Démonomanie* en l'obra i el pensament de Bodin, vegeu W. MONTER, "Inflation and witchcraft: the case of Jean Bodin", dins T. K. RABB (ed.), *Action and Conviction in Early Modern Europe*. Princeton, 1969, p. 371-389.
5. S. HOUDARD, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (15e-17e siècles)*. París, 1992.
6. Vegeu un exemple proper sobre les relacions entre ritus màgics i crisis epidèmiques a J. L. BERTRÁN, *La peste en la Barcelona de los Austrias*. Lleida, 1996, p. 423-432 i 462-487.
7. R. PO-CHIA HSIA, en el seu llibre *Social discipline in the Reformation* (Londres, 1989, p. 159-162), aborda el tema des d'aquesta perspectiva de confessionalització, tot matisant, però, les diferències entre els països catòlics i els protestants.

8. M. TAUSIET CARLÉS recull i exemplifica aquestes posicions a la seva tesi doctoral, *Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Saragossa, 1997.
9. J. PÉREZ VILLANUEVA i B. ESCANDELL BONET, *Historia de la Inquisición en España y América*. Madrid, 1993, vol. I, p. 463-64 i 913-918.
10. Citat per R. GARCÍA CÁRCEL, "La caza de brujas": *Historia 16*, 136, Madrid, 1987, p. 47.
11. British Library, Ms. Egerton 1507, f. 266-270. Es tracta d'una còpia d'aquest document enviada a l'inquisidor de Barcelona l'any 1537.
12. J. CARO BAROJA, *Inquisición, brujería y criptojudasmo*. Madrid, 1970; G. Henningsen, *Op. cit.*
13. W. MONTER, *La otra Inquisición*. Barcelona: Crítica, 1992, p. 311.
14. *Ibidem*, p. 148-149.
15. *Ibidem*, p. 305. De tota manera, aquest interès de Madrid per tenir coneixement de l'extensió del delictes no vol pas dir que hagués canviat la seva postura oficial d'incredulitat; per les mateixes dates, un altre inquisidor va ser despatxat cap a la muntanya navarresa amb instruccions que, malgrat que "la gente piensa que todas las brujas han de ser quemadas, no curéis de la opinión del pueblo".
16. Seguim, en els apartats que vénen a continuació, la descripció dels mecanismes de funcionament de la jurisdicció episcopal i secular que fa M. TAUSIET CARLÉS, *Op. cit.*, p. 297-307 i 369-403.
17. B. P. LÉVACK, *Op. cit.*, p. 45-51.
18. R. GARCÍA CÁRCEL, "¿Brujería o brujerías?": *Historia 16*, 80, Madrid, 1982, p. 54-61.
19. Vegeu-ne una descripció més extensa dels dos models a R. GARCÍA CÁRCEL, "Brujería y hechicería: marginación y exclusión funcionales", dins *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*. París, 1983, p. 95-103.
20. Vegeu especialment el llibre de R. GARCIA CARRERA, *Caça de bruixes al Vallès*. Terrassa: Egara, 1987, i el treball inèdit de R. BARÓ i CABRERA i A. SÁNCHEZ GONZÁLEZ, *Procesos laicos sobre brujería en el Vallès a principios del siglo XVII*. Cerdanyola: UAB, 1994.
21. R. MANDROU, *Possession et sorcellerie au XVIIIe siècle*. París: Fayard, 1979, p. 21-31.
22. E. BALANCY, "Les Français et l'Inquisition de Barcelone", dins *Les Français en Espagne à l'époque moderne*. Tolosa de Llenguadoc: CNRS, 1990, p. 56.
23. AHCT. Batllia. Processos, 30 de novembre de 1602.
24. M. SOLÉ I SANABRA, "L'organització municipal a la Terrassa Moderna", dins *Història de Terrassa*. Terrassa: Ajuntament de Terrassa, 1987, p. 218.
25. AHCT. Llibre de Consells de la Universitat Forana, 1617-1635, 11 d'octubre de 1619, f. 27v-28.
26. AHCT. Llibre de Consells de la Universitat Forana, 1604-1617, f. 168v.
27. J. CODINA, *Els pagesos de Provençana (984-1807)*. Barcelona: Centre d'Estudis Comarcals dels Baix Llobregat i Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988. 3 volums.
28. E. MATEU I VIDAL, *Ordinacions de la Universitat de la vila i terme de Sabadell*, vol. II, p. 389 (15 de juny de 1619).
29. AHS. Cúria. Processos, 16 de juny de 1619.
30. AHCT. Batllia. Processos, 9 de juliol de 1619.
31. F. IDOATE, "La brujería en Navarra", dins *I Congreso de Aragón de Etnología y Antropología*. Saragossa: Institución Fernando el Católico, 1981, p. 64.
32. D. BERTRAN i VALLVÉ, *La justicia en Tarragona a través de los siglos*. Tarragona: Col·legi d'Advocats, 1981, p. 31.
33. W. MORRIS, *Op. cit.*, p. 313.
34. C. R. F. NOGUEIRA, "A migração do Sabbat: a presença estrangeira das bruxas européas no imaginário ibérico", dins *Espacio, Tiempo y Forma*, IV, 5. Madrid: UNED, 1992, p. 16.
35. S. M. HERVÁS ORTIZ, "Cartes de jugar, baralla d'endevinar. Una troballa arqueològica a Terrassa", dins *Recerca històrica. Torre de Mossèn Homs*. Terrassa: Ajuntament, 1992, p. 143-152.
36. AHCT. Llibre de Consells de la Universitat Forana, 1604-1617, 8 de juliol de 1615, f. 160 v.
37. AHCT. Batllia. Processos, 11 de juliol de 1615.
38. AHCT. Batllia. Processos, 30 de novembre de 1602.
39. A. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, "Un proceso sin sentencia. Acusado y acusadores en la diócesis de Coria en 1591", dins *Espacio, Tiempo y Forma*, 4. Madrid: UNED, 1989: "Quienes denuncian a adivinos y ensalmadores, lo hacen guiados por el afán de venganza, dado que tras haber pagado al adivino por el encargo de hallar un objeto perdido, o una res extraviada, no obtuvo el resultado apetecido. Los que acusan a curanderos lo hacen para defender a la persona que los curó, repitiendo la fórmula que emplearon o insistiendo en que nunca les oyeron solicitar el auxilio del demonio (...)", p. 506-507.
40. AHCT. Batllia. Processos, 16 de setembre de 1611.
41. AHCT. Llibre de Consells de la Universitat Forana, 1617-1635, f. 17v.
42. A Caldes la cacera de bruixes va suposar per a la Universitat unes despeses de 153 lliures, 17 sous i 4 diners. R. GARCIA CARRERA, *Op. cit.*, p. 39.
43. AHCT. Llibre de Consells de la Universitat Forana, 1617-1635, f. 25.
44. AHCT. Llibre de Consells de la Universitat Forana, 1604-1617, f. 86 v. i 167 v.
45. *Ibidem*, f. 179 v.; sobre la imposició del quint i els conflictes que va suscitar-ne la recaptació, vegeu B. HERNÁNDEZ, "Un assaig de reforma del sistema fisco-financer de la monarquia a Catalunya: l'impost del quint sobre les imposicions locals, 1580-1640": *Manuscrits*, 14, Barcelona, 1996, p. 297-319.
46. AHCT. Llibre de Consells de la Universitat Forana, 1617-1635, f. 66.
47. AHCT. Batllia. Processos, 18 de juliol de 1619.
48. AHCT. Batllia. Processos, 18 de juliol de 1619B.
49. AHCT. Batllia. Processos, 27 de juliol de 1633.
50. AHCT. Batllia. Processos, 24 de setembre de 1634.
51. AHCT. Batllia. Processos, 18 de juny de 1641.
52. AHCT. Batllia. Processos, 10 d'agost de 1646.
53. AHCT. Llibre de Consells de la vila de Terrassa, 1658-1678, 13 de setembre de 1661, f. 55 v. Cal remarcar que aquesta és una de les poques decisions consignades formalment aquells anys al Llibre del Consell, on ja tan sols es feien constar els càrrecs i algunes decisions ordinàries.
54. V. FERRO, *El dret públic català*. Vic: Eumo, 1987.
55. M. MURRAY, *El culto de la brujería en Europa occidental*. Barcelona: Labor, 1978, p. 22.
56. L. MAIR, "Fantasía y realidad en los procesos por brujería", dins *La brujería en los pueblos primitivos actuales*. Madrid: Guadarrama, p. 180-188.
57. "(...) abans de muntar sobre els núvols, ens untàrem amb uns unguents [que] sabia ella fer i m'ensenyà a mi de fer aquells en els que posava jo una herba que es diu orenga i altra que es diu lletzera i feia secar aquelles i procurava polvoritzar-les bé i en les pólvores posava oli, greix de gallina, greix de ca i també greix de serp i també metzines com eren arsènit i rialgar." R. GARCIA CARRERA, *Op. cit.*, p. 25.
58. AHCT. Batllia. Processos, 30 de novembre de 1602.
59. R. GARCÍA CÁRCEL, "La caza de brujas": *Historia 16*, 136, Madrid, 1987, p. 50.