UNA MIRADA GEOGRÁFICA AL FENÓMENO DE LA BRUJERÍA: DEVOLVIENDO A *«LAS OTROS»* EL SENTIDO DE LO QUE ERA SUYO

A Geographical Gaze to Witchcraft: Looking for the Neglected Sense of the Others

Francesc Roma i Casanovas*
Fundació Universitària del Bages

Resumen

El fenómeno de la brujería, tal como se vivió en la Europa moderna, puede ser descrito como una forma de adaptación a un medio ambiente cambiante en que las condiciones de vida de las clases populares rurales estaban sometidas a altas dosis de precariedad. A través de las acciones de brujos y brujas se trató de dar sentido a un contexto ecológico cambiante y de explicar algunas normas de funcionamiento de la sociedad premoderna.

Palabras clave: brujería, medio ambiente, paisaje, economía moral, Cataluña, edad moderna.

Abstract

It is possible to describe witchcraft in modern ages as a way of adaptation to a changing environment where life conditions of rural popular classes were very

---

* Profesor de Socioantropología y Metodología de la Investigación. Doctor en Geografía por la Universidad Autónoma de Barcelona y por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Consultor de la Universitat Oberta de Catalunya y profesor tutor en la UNED Terrassa. Correo electrónico: fromac@gmail.com. Fecha de recepción del artículo: 7 de febrero de 2008. Fecha de aceptación y versión final: abril de 2008.
Adenda: Recientemente se ha publicado el libro *Condemnades per bruixes. Processos judicials al Vallès i al Moianès a principis del segle XVII*, edición a cargo de Rafael Ginebra (Museu de Granollers, 2007). Este libro contiene la transcripción de unos procesos hasta ahora desconocidos cuya cronología, así como los temas de las declaraciones de las supuestas brujas, coincide con las ideas generales planteadas en este artículo.

precarious. Actions of witches tried to made sense to a changing ecological context and to explain some social norms.

Key words: witchcraft, environment, landscape, moral economics, Catalonia, modern age.

Es posible que, dentro de unos años, la nueva geografía cultural pierda su encanto y deje de estar de moda. En cualquier caso, el interés que está suscitando en los últimos años supone una magnífica oportunidad para plantear nuevos ámbitos de estudio y revisar nuestros conocimientos sobre temas clásicos. También es posible que contribuya a erosionar los límites entre la geografía y otras disciplinas, y esperemos que eso sea en favor de la ciencia.

Por otro lado, a diferencia de otros tipos de geografía (urbana, rural, económica, social, etc.), la geografía cultural no se preocupa por un campo concreto de la existencia humana. No se trata de hacer una geografía de la cultura, sino de llevar a cabo algo epistemológicamente mucho más ambicioso. Dicho rápidamente, la misión de la geografía cultural sería analizar cómo nuestra relación con el medio geográfico pasa a través de imágenes culturalmente producidas. Esto significa aceptar un cierto polimorfismo y una gran dosis de desmaterialización del medio geográfico. El gran impulso que esta nueva geografía puede suponer consiste en el hecho de que para ella el medio es algo a la vez objetivo y subjetivo; de ahí que pueda presentar distintas «formas» en función de los individuos o grupos que se interelacionen con él.

Actualmente, la mayor parte de las personas consideramos que el medio ambiente es algo bello, que forma parte de eso que denominamos *paisaje* y que hay que mirarlo y descodificarlo a partir de criterios de tipo estético. Sin embargo, diversas investigaciones nos enseñan que este tipo de relación medial es muy reciente, y que originariamente sólo estaba presente en algunas culturas. En este artículo quisiera hacer un análisis de la brujería desde el punto de vista de la geografía cultural, con el fin de demostrar que hace pocos siglos existía otro tipo de mirada sobre el medio natural. En mi tesis doctoral y en algunas de mis publicaciones he intentado mostrar esta relación partiendo de materiales de tipo folclórico. Hacer lo propio con la brujería nos ha de permitir profundizar en las posibilidades heurísticas de lo que llamamos nueva geografía cultural.

El marco de mi estudio es la Cataluña de los siglos XV-XX, poniendo un énfasis especial en el siglo XVII. A través de este ejemplo quisiera mostrar

que la preocupación de la geografía por la cultura estriba en la capacidad de ésta para hacer compatibles elementos de esferas tan dispares como el clima o la sociedad. La cultura permite entender cómo el medio físico se convierte en ecumene y, en nuestro caso concreto, como la brujería sería la cara fenomenológica del funcionamiento del clima durante la edad moderna.

En definitiva, a lo largo de ese período, los tópicos populares sobre la brujería se construyeron en consonancia con algunos hechos ecológicos que eran difíciles de controlar por la comunidad rural. Puesto que toda sociedad utiliza los elementos culturales que tiene a mano para explicar el funcionamiento del medio que le rodea, buena parte de las crisis climáticas y meteorológicas puntuales de la edad moderna fueron interpretadas a la luz de la presencia de brujos y brujas.

1. Las culturas de la brujería

Como ha demostrado Carlo Ginzburg (1991: 22), la brujería constituye una forma social de compromiso entre la cultura docta y la cultura popular. La misma Iglesia no condenó estas prácticas hasta que en 1233 Gregorio IX instituyó la que iba a ser la posición oficial del mundo eclesiástico; el primer proceso contra una bruja no tuvo lugar hasta 1258 (Pladevall 1986: 100). Más adelante, a partir del siglo XIV, se dibujó una concepción (culta) de la brujería en que ésta se basaba en el pacto con el diablo. Mientras tanto, las clases populares continuaron pensando que las acciones de brujos y brujas consistían en la producción del mal por medios mágicos y no naturales (Nathan 1997: 21-23). La brujería popular responde a una cosmofanía en la que el mundo se considera como algo mágico y en la que no hay distancia entre persona y sociedad.

De hecho, como señala Elia Nathan Bravo (1997: 19-20), con la versión culta de la brujería se intentó modificar ciertas formas de la cultura popular, más que acabar con toda forma de magia. Es decir, la magia culta propia de la elite social continuó siendo bien vista mientras que la magia popular era perseguida y estigmatizada a través de su vinculación con el mundo de la brujería. Sin embargo, hay que decir que ambos tipos de brujería aparecen desde entonces mezclados y que se produce una extraordinaria confusión entre la concepción popular y la concepción elitista de brujos y brujas; confusión que aumenta por el hecho de que, en el diálogo secular entre ambas visiones, las dos resultaron modificadas poco a poco.

El primer ejemplo catalán que conocemos nos muestra la vertiente elitista de este fenómeno. En su *Spill*, Jaume Roig (muerto en 1478) habla de

mujeres que reniegan de Dios, adoran un chivo, comen, emprenden el vuelo y entran donde quieren sin abrir las ventanas[1]. Como muestra el caso de Jaume Roig, la representación elitista de la brujería se construyó en torno a la idea del *sabbat* o *akelarre*, encuentro de los adeptos y adeptas de una secta que adorarían al diablo. Un detalle muy importante es el hecho de que en esta descripción no aparece ningún tipo de relación con los fenómenos meteorológicos, elemento clave —como veremos— en la visión popular del tema.

Efectivamente, en contraposición con la visión culta, las clases populares hacían hincapié en los efectos sobre los elementos meteorológicos adversos que eran capaces de desencadenar. Se estaba así ante una forma cultural mucho más cercana al «pensamiento salvaje» descrito por los etnólogos que no de nuestra mentalidad actual (Muchembled 1987: 33). No en vano una canción infantil reza: *llueve y hace sol, las brujas se peinan; llueve y hace sol, las brujas visten duelo*.

Así, ya en el siglo XIV, mientras los perseguidores de brujas que actuaban en la comarca de Osona (Barcelona) pensaban en personas que practicaban un arte diabólico, los acusados y acusadas afirmaban haber realizado curaciones, adivinado cosas, conjurado el granizo, utilizado el agua bendita para alejar las plagas del campo o elaborado medicamentos (Pladevall 1986: 103).

2. Geografía de las personas consideradas brujas

El estudio de la brujería desde el punto de vista de la geografía se justifica porque puede aportarnos muchos datos interesantes para entender la relación de las sociedades que nos precedieron con el medio ambiente. Dicho más brevemente: en la historia y el folclore de brujos y brujas hay mucha geografía.

Una primera constatación es que, a diferencia de las hadas, que siempre resultan difíciles de atrapar, las brujas eran consideradas como seres accesibles por parte de los campesinos y campesinas europeos de la edad moderna: existían rituales para invocarlas, se podían recibir sus poderes

1. *Amb cert greix fus com diu la gent se fan ungüent e bruxes tornen; en la nit bornen, moltes s'apleguen, de Déu reneguen, un boc adoren, totes honoren la llur caverna qui's diu Biterna; mengen e beven aprés se lleven per l'aire volen; entren on volen sens obrir portes. Moltes n'han mortes en foc cremades, sentenciades ab bons processos per tals excessos en Catalunya*. (Roig, Jaume, verso del *Llibre de les dones* o *Spill.* Reproducido por Pladevall 1986: 101).

por herencia o incluso naciendo en ciertos días señalados del calendario, se sabía dónde vivían y quiénes eran, etc.

En segundo lugar, en Cataluña, la extensión geográfica de la brujería folclórica fue muy importante: cada pequeña comunidad rural tenía sus muestras locales. Según el antropólogo Ramón Violant i Simorra (1981: 98), casi todos los pueblos del Pallars habían tenido alguna bruja. Además, algunos pueblos tenían fama por la gran cantidad de brujas que cobijaban[2]. De hecho, en 1620, Felipe III, en vista del gran número de estas personas que se encontraban en el Principado de Cataluña, se vio obligado a sugerir al virrey que decretara un perdón general para todos los sospechosos y sospechosas (cit. García 1987: 13).

Pero, desde nuestro punto de vista, lo importante no es que existieran brujos y brujas por todas partes. Más interesante resulta el hecho que estos seres se reunían en lugares ecológicamente homologables: montañas, cuevas, lugares acuáticos, llanos[3], collados[4] o construcciones humanas, como cruces y castillos. Una cierta uniformidad en la distribución geográfica del folclore sobre la brujería llevó al filólogo Joan Coromines a suponer que el nombre de *bruixa* (bruja) podría derivar de los brezales o garrigas por donde éstas se movían. Pero el mismo folclore se encarga de decirnos que los lugares donde danzaban durante sus sabbats perdían todo tipo de vegetación (Gomis 1987: 61), ambiente totalmente opuesto a los brezales y garrigas que etimológicamente habrían dado nombre a las personas sospechosas de este tipo de comportamientos.

Brujos y brujas eran situados preferentemente en lugares elevados, solitarios y a veces lejanos, y distribuidos como si cada comarca tuviera que tener su lugar propio para la brujería y sus encuentros, como si existieran

2. Entre ellos encontramos Altafulla, Cadaqués, Centelles, Llers y Ventalló (donde, según un refrán, todas las mujeres eran brujas), Olvan, Gironella, Montesquiu, Vallgorguina y el conjunto de la subcomarca de las Guilleries.
3. En Sant Ferriol (Besalú) las brujas se encontraban en el *Pla de les Bruixes* hasta que San Julián exorcizó el lugar. En el Montseny, el lugar de encuentro era el *Pla de les Arenes*. En la comarca de Urgell, era la *Era de les Bruixes* de Vallbona de les Monges. En el valle de Arán se encontraban en el *Pla de Beret* y en el *Pla Bataller*, aunque en este último caso el encuentro tenía lugar dentro de una supuesta cueva. Otros lugares de akelarres son Prats d'Adons, pla de Beret, pla de Negua (Cardós), el planell de Matabous (Vallferrera), o la basseta de Sant Joan de l'Erm. En Osona, las brujas se encontraban en el *Serrat de les Bruixes*, cerca de Hostalets de Balenyà. Las brujas habitaban la *Roquera de can Mercader* y se encontraban en el *Camp del Vent* (Cruïlles, Alt Empordà). En las Gavarres, las *bruixes* se encontraban en un cruce de caminos cerca de *Can Carbassa* (Millars).
4. Como el *Coll d'en Guineu* (Navàs, el Bages).

unos «territorios del mal». En Cataluña, las montañas más típicas desde el punto de vista de la brujería son el Canigó y el Pedraforca, pero cada comarca tendría la suya[5].

Igual de importante que el espacio resulta la dimensión temporal del fenómeno: la brujería se sitúa casi siempre en un tiempo marginal, la noche.

Acabamos de mencionar los sitios donde los sabbats tenían lugar. Seguramente hemos olvidado alguno. Poco importa, pues estos akellarres fueron una invención de la Iglesia y no pertenecían a las creencias populares originales (Russell 1995: 338; Levack 1995: 88-90; Alcoberro 1992: 24-25). Como ya hemos visto, es la versión culta de la brujería la que se construye sobre la idea del sabbat, el vuelo nocturno de las brujas y el pacto con el diablo. La versión popular era bastante distinta y servía para dar cuenta de algunos procesos medioambientales que no eran fácilmente explicables.

3. Más allá de los akelarres: el control meteorológico

En este sentido, la brujería popular es una forma de explicar y de controlar —a nivel fenomenológico— el medio ambiente y algunos de sus componentes: los temporales, el granizo, el frío, etc. que ponían en peligro la supervivencia individual y comunitaria. Pensemos en una nube negra que se acerca a un pueblo; las campanas tañen porque el cura está luchando contra las brujas y brujos desde el *comunidor* (más adelante se explica qué eran estas construcciones); las mujeres encienden velas elaboradas expresamente; los hombres disparan balas bendecidas contra las nubes... Pasado el temporal, una mujer del pueblo ha sido herida de bala o bien una pierna femenina ha caído desde una nube...

Según la versión popular, las brujas se reúnen en un lugar donde haya agua (un río, una fuente, un lago; si no, orinarán en un agujero) y con sus bastones baten el líquido elemento hasta que de él se eleva un vapor oscuro. Entonces montan a lomos de esta nube y la dirigen hacia donde quieren. Pero si la persona que se encarga de tocar las campanas es rápida y fuerte, no pueden hacer nada contra ese pueblo.

En este sentido, en 1465, Andrés Noguer, de Montboló (Rosellón) estaba cuidando su ganado que pastaba en la montaña cuando una gran tor-

5. En el Penedès se encontraban en el Turó de les Bruixes (Pujol del Rabell); en la Segarra, en el Tossal de les Bruixes. En Andorra eran el Fontargent y el Fra Miquel; en el Camp de Tarragona, la cumbre del Montsant, etc.

menta le obligó a refugiarse. Desde su escondite pudo oír la siguiente conversación entre el diablo y una bruja:

— *Pasa, pasa*

— *No puedo*

— *¿Por qué no puedes?*

— *Porque* [los santos] *Abdon y Senent no me lo permiten*.

Este diálogo[6] se refiere al paso de una tormenta dirigida por la bruja. Esta intenta introducirse en el espacio de un pueblo para arruinarlo con la lluvia o el granizo, pero la comunidad se defiende y no puede pasar. La bruja no podrá conseguir sus propósitos mientras las campanas de la iglesia continúen sonando. Estamos, pues, ante una lucha entre dos fuerzas, el bien y el mal, con un fenómeno meteorológico como terreno de juego.

Otra forma de defensa del campesinado era que el cura se enfrentara a la tormenta con el agua bendita en la mano y oraciones en la boca. Era creencia común que si ganaba el combate, brujas o partes de sus cuerpos caían de las nubes. Atrapados por la cultura popular, los curas locales tuvieron que acceder a los deseos del campesinado y encararse a las tormentas y a los peligrosos rayos, puesto que se suponía que con sus conocimientos, oraciones y rituales podían interceder contra las brujas y los demonios. Eran acciones de urgencia que se aplicaban cuando el mal tiempo llegaba al pueblo y que dio lugar a formas arquitectónicas concretas los *comunidors*. Pequeños cobertizos cuadrados, situados generalmente al lado de las iglesias, servían para albergar a la comunidad cuando salía de misa o cuando llovía poco. En los episodios de fuertes tormentas se convertían en el lugar desde donde el cura luchaba contra las fuerzas del mal que amenazaban con lesionar la economía campesina. Otros rituales que iban en el mismo sentido serán estudiados más adelante.

Este tipo de rituales nos es conocido desde la edad media y la primera aparición que conocemos resulta muy interesante, pues pone en relación el ritual contra las brujas y la estructura productiva y reproductiva de la sociedad catalana. Se trata del acta de consagración de la iglesia de Sant Pau de Riu-Sec (Vallès), del primero de mayo de 1054. En ella, se indica que los parroquianos, incluso los propietarios de casas abandonadas, deberán pagar

6. Hemos elegido este documento por su fecha (siglo XV), pero esta creencia se detecta en infinidad de referencias folclóricas. Citado por Chauvet (1947: 191).

una parte fija de sus cereales. En estas condiciones, una renta fija significa que el riesgo que pudiera ocasionar el mal tiempo no se comparte con los rentistas. Los campesinos saben que necesitan buen tiempo para poder producir lo suyo y lo de sus señores. Por eso hacen constar en el acta que *tempore tempestatis obligatus sit timbala vel campanas*: en caso de mal tiempo alguien deberá tocar las campanas del pueblo (citado en *Catalunya romànica*, vol. XVIII: 154). No sabemos a quién correspondería esta misión, pero sí que vemos claramente la relación entre el mundo simbólico y el mundo físico, entre la necesidad social y la representación del medio.

Esta práctica durará hasta entrado el siglo XX, incluso en momentos en que la misma Iglesia la verá como un problema. En el siglo XVIII, por ejemplo, la jerarquía eclesiástica intenta evitar los excesos en el uso de este sistema de protección, pero no lo cuestiona de raíz.

4. Los motivos de la brujería

Como hemos señalado, ante una tormenta, se despliegan una serie de acciones puntuales, que muchas veces se complementan con elementos fantásticos, pero que en cualquier caso giran en torno a unos personajes malignos que dirigen y gestionan el mal tiempo.

Visto esto, podemos preguntarnos cuáles eran las motivaciones de brujos y brujas. Una buena fuente de información son los interrogatorios a que fueron sometidos. En ellos hay cuestiones que no podemos tomarnos en serio (personas que abandonan su casa volando de noche, por ejemplo), pero no sucede lo mismo con los motivos aducidos para justificar o defenderse de tales acusaciones.

Así, Isabel de Monic, en 1574, declara que cuando una vecina le propone hacerse bruja, ella tiene una gran alegría, puesto que se le promete que nada le va a faltar (Espada & Oliver 1999: 116). Isabel, huérfana de padre y madre, recibe de boca del diablo la promesa de protegerla y darle todo lo que le haga falta. Antes de ordenar su ejecución, el proceso seguido contra ella indica que hay que castigar los males y delitos contra la república para servir de ejemplo a las buenas personas y para el «mantenimiento y sustento en sus casas y la conservación de sus bienes». Ese era el problema de la brujería: que acababa con el *status quo* socioeconómico reinante en el lugar.

En 1619, una mujer que se había entregado al diablo decía que lo había hecho porque éste le había prometido que la haría rica de por vida (García 1987: 19); otra promete a una tercera que, si quiere servir a un gran señor,

éste la hará rica y feliz (García 1987: 36). En Sallent, en 1618, Jerònima Pons, alias *Juana la Negra*, declara que una mujer le propuso darse al diablo y que así no tendría que buscar comida nunca más y que podría vengarse de la amante de su marido (Orriols 1994: 43). También Marquesa Homet pacta con el diablo cuando otra mujer le dice que tendrá un hombre muy galán que le dará dinero (Orriols 1994: 56). Caterina Trenca entra en este círculo maligno cuando le prometen que irá ante un señor que le dará dinero, la ayudará en todos los trabajos y hará por ella todo lo que ésta necesite (Orriols 1994: 89). En 1606, Antoni Puig declara que un demonio le propone cómo hacerse rico y dejar de trabajar (Gomis 1987: 212-213). A Antònia Rosquellas, en 1620, le prometen dinero y bienestar (Pladevall 1986: 128; Sena 1968: 55-57).

En resumen, hacerse bruja o brujo permitía cambiar de vida, sobrevivir y conseguir dinero. ¿Eran, tal vez, justificaciones esgrimidas por los acusados ante conductas que se sabían no aceptadas socialmente?, ¿o acaso la riqueza de que nos hablan hay que entenderla en otro sentido?

La respuesta se halla, más bien, en el segundo camino, de manera que si echamos una ojeada a otras cosas que supuestamente hacían las brujas, podremos entender mejor qué buscaban.

5. ¿SER RICOS, O EXPLICAR POR QUÉ SOMOS POBRES?

En general, la bruja hace mal a los animales, a los campesinos y campesinas y les transmite enfermedades. En un testimonio de 1566 uno de los personajes afirma que cuando aparecía algún mal en las tierras se pensaba de inmediato en ciertas personas (Espada & Oliver 1999: 62). En otros casos encontramos el mismo mecanismo: un determinado funcionamiento del medio ambiente da la señal de partida y la fama pública (la reputación de algunas personas) señala a los culpables. Una epidemia afecta al pueblo, una enfermedad mata a una criatura y la fama pública encuentra la explicación, los culpables y la solución. Pongamos un ejemplo. Una mujer del Pallars, Cebriana de Conilo, en 1574, es interrogada porque su asno ha entrado en el campo de su vecina y ésta le ha dicho que matará al animal o a ella misma. Cebriana responde que prefiere la muerte del animal. Cuando, días más tarde, éste aparece muerto no se piensa en causas naturales, sino en algún veneno oculto (Espada & Oliver 1999: 73). Otra supuesta bruja, Francina Marrast, en 1619, declaraba que había hecho caer el granizo sobre la viña de un vecino para destruir sus cosechas (García 1987: 25). Otra bruja del Bages, que había realizado la misma acción, confesó haberlo hecho por la envidia

(*malicia*) que tenían de las personas de los lugares donde hacían caer el granizo (Orriols 1994: 47). En otro caso relacionado con la brujería, los problemas empezaron cuando una mujer mató un cerdo de su vecina, que se había comido las coles de su huerto (Orriols 1994: 45).

Acusada de hacer caer el granizo, una supuesta bruja del Pallars dice que el motivo es la envidia que los unos tienen de los otros, porque unos tienen más que los demás (Espada & Oliver 1999: 76); en otros lugares son los celos de las personas del lugar y que los unos no tengan más que los otros (Espada & Oliver 1999: 87). Esta envidia llevará a una mujer del valle de Marlès a robar un cordero en favor de uno de sus compañeros puesto que, según éste, el propietario se lo debe a causa de unos problemas anteriores con las tierras (Orriols 1994: 80). Joana Toy, de Terrassa, en 1619, declara que ha hecho caer el granizo en la viña de un vecino porque éste no ha querido darle un poco de vino (Gomis 1987: 79). Se dice que el célebre bandido Joan Serrallonga mató a Margarida Suy porque ésta le envenenó una docena de cerdos (Sena 1968: 53). Todos estos casos acabaron en denuncias por brujería.

En general, pues, la envidia puede acabar con la comunidad y ésta debe protegerse: por eso se entiende que algunas personas consideradas culpables de brujería, como Pere Françoy, sean condenadas al destierro, a no volver nunca más a su pueblo.

Aunque las acciones de las brujas ataquen a personas individuales, su mal amenaza a toda la colectividad. Si no detenían sus acciones, el mundo se arruinaría, se dice en uno de estos interrogatorios (García 1987: 28). Lo que está en juego es la destrucción de la vida colectiva, tanto si se trata de la fe católica como de la paz social, como se ve en la introducción del texto que acabo de citar[7]: el clero y los campesinos se ponen de acuerdo sobre los responsables de los hechos, pero les condenan por razones diferentes. Para unos se trata de combatir una forma de herejía; para los otros es una forma de supervivencia económica y ecológica.

7. [...] *és pervinguda fama pública que en el present terme de Castellar* [del Vallès] *hi hauria algunes dones fetilleres i bruixes les quals són tants i tan greus els crims i delictes que han perpetrats i comesos com és primerament renegant de Déu, de Sta. I dels Sants i Santes del Paradís i prenent per ampar, protector i senyor el dimoni adorant-lo i reverenciant-lo com a senyor de tot el món i altres proclames i heretgies contra la santa fe catòlica i matar i emmetzinar homes, dones, criatures petites i animals de tot gènero, fer caure pedra, neula i boira o induir als dimonis que la fessin caure amb llurs conjurs i bruixeries sobre els fruits de la terra i finalment fer i perpetrar molts altres casos i actes heretics i nefandos com llargament en el discurs de llur causa i procés es deduirà*. (García 1987: 28).

En el siglo XVII, la brujería esconde tras de sí el resultado de muchos ataques a las formas de supervivencia, especialmente en una sociedad de tipo agrario. Si hacemos caso de la opinión de Claude Lecouteaux (1992: 93), esto fue así desde el principio, pues en origen el vuelo nocturno de las brujas no se vinculaba a la idea del *sabbat* sino que formaba parte de un conjunto más complejo de ritos agrarios destinados a asegurar la prosperidad y la fecundidad a la comunidad. Desde este punto de vista, el vuelo de las brujas no buscaba otro objetivo que defender las producciones agrícolas (Ginzburg 1991) o, como ya hemos visto, dirigir las nubes y temporales.

De esta forma, en un caso de Castellar del Vallès (1619), para los campesinos, las acciones de brujos y brujas destruyen los frutos de la tierra (García 1987: 34-35). En 1620 una bruja de la comarca de Osona fue acusada de matar criaturas, a través de enfermedades y venenos, de causar tempestades y epidemias en las mieses y muy grandes males a la tierra (Pladevall 1986: 134). En el mismo sentido, un documento real de 1622 afirma también que los delitos de las brujas eran la destrucción de cosechas, los infanticidios y las muertes de animales domésticos[8].

Por eso entendemos que en los procesos de la comarca del Vallés se mostrara interés tanto en los *sabbats* como en lo que en ellos se hacía: producir el granizo, la niebla o la nieve y envenenar criaturas, personas adultas y animales (García 1987: 18). El ejercicio de la justicia contra las brujas, tal como lo recoge el libro de Carmen Espada y Jaume Oliver (1999) sobre la brujería en el Pallars, nos muestra que el interés de los señores era también allí encontrar los males y los peligros que esta práctica suponía para las personas, los animales y los frutos de la tierra. En el mismo valle, en 1424, se había prohibido a los habitantes ir al bosque de Biterna con las brujas porque allí se cometían crímenes contra Dios y contra el valle, pues sus acciones constituían una herejía, suponían enfermedades y mataban las criaturas del lugar[9]. Por eso entendemos que todos los interrogatorios empezaran pidiendo a los campesinos quienes eran las personas sospechosas de transmitir enfermedades, hacer mal a las personas, a los animales o a los frutos de la tierra.

---

8. [...] *el delito que se les castigaba era de que talaban los campos y miesses con piedra que hazían caer y niebla que comía los frutos y otros muchos males, infanticidios y muertes de ganados*. (Citado parcialmente por Joan Reglà y retomado por Torre, Juan L. de la: «Bruixeria i superstició en la inquisició catalana». *L'Avenç*, 61 (junio 1983), p. 51. Véase también Alcoberro, Agustí: *El segle de les bruixes*, p. 12. El original es el manuscrito 2440, f. 85-88 de la Biblioteca Nacional).
9. *E com en la dita vayll se hagin comesos crims molt innormes de envés Deu e la dita vayll; ço és, que van de nit ab bruixes al boch de Biterna*. Se trata de las ordenazas del Valle de Aneu (Pallars Sobirà), reproducidas por Gomis 1987: 208-209.

Como mostró de forma clarividente Cels Gomis (1987: 67), según el *pueblo*, los principales males de las brujas eran el mal tiempo, los temporales y las precipitaciones de granizo. Las brujas estudiadas por Pladevall (1986: 142-143) se habían especializado en provocar el granizo y por ese motivo se reunían en los *sabbats*, después de los cuales arruinaban cosechas, envenenaban hierbas destinadas a los animales, hacían perder las bellotas, mataban cerdos, etc. El mal que las brujas suponían era el ataque al mundo agrícola (con el mal tiempo) y ganadero (matar animales). Así pues, la bruja atacaba el sistema productivo e incluso la sociedad, repartiendo enfermedades, embrujando a otras personas, etc. (Lisón 1983: 62 y 188).

6. La brujería y otras formas de control del medio

La brujería era una forma extrema de defensa de la comunidad que a su vez era utilizada por los más humildes para continuar vivos: cuando alguien pensaba que una persona era bruja, todo el mundo intentaba estar a bien con ella para evitar los embrujos de sus hijos, rebaños y cosechas (Violant 1981: 109). En aquellas familias que mostraban conflictos internos, se creía que las brujas habían metido su mano (Violant 1981: 122). Puesto que los embrujos llegaban a través de los alimentos y bebidas que se daban a los niños, a través del contacto físico o de la mirada (mal de ojo), la gente intentaba alejarse de las posibles brujas. Evitadas y acusadas de todos los males, su falta de vínculos familiares y comunitarios (Muchembled 1987: 12) hacía más vulnerables a estas personas.

Pero ser bruja tenía sus ventajas: se podía tener aquello de que se carecía. En Viladrau vivía una vieja que se suponía ser bruja y ésta aprovechaba el miedo de sus vecinos: si decía que unas manzanas le parecían buenas, la gente corría a dárselas para evitar su embrujo (Montseny 1991: 398). Cels Gomis (1987: 53) explica un caso de Gerona donde se ve que no hacer caridad a los pobres puede ser peligroso porque éstos podrían ser brujos deseosos de venganza. Aunque sea una creencia de tipo folclórico, no podemos olvidar que en la declaración de Joana Vilar (siglo XVII) se afirma que ésta había provocado el granizo sobre una cierta casa porque sus habitantes no le habían ofrecido nada en caridad (Orriols 1994: 124).

En este sentido, Pladevall (1986: 141) nos informa que una bruja de Taradell pidió caridad sin éxito en Espinzella. Según las actas del proceso, una gran granizada cayó poco después sobre esta masía y así entendemos que aquellos campesinos encontraran rápidamente la explicación de ese fenómeno. Este tipo de brujería fue muy frecuente en la Inglaterra de los

siglos XVI y XVII: allí muchas acusaciones de brujería empezaron como consecuencia de una negación de ayuda económica a las personas que pedían caridad de puerta en puerta (Levack 1995: 145).

De hecho, la brujería que nos interesa afecta sobre todo a los grupos sociales más humildes. Las brujas muchas veces son las personas más miserables o pobres de la comunidad rural (Gomis 1987: 117; Pladevall 1986: 160; Levack 1995: 190-197). Por eso podemos pensar que mientras estas condiciones subsistan continuarán existiendo brujos y brujas. Y el folclore retoma esta idea cuando nos dice que estas personas no pueden dejar de ser brujas si nadie las substituye. Mientras existan motivos para la cólera y la envidia, habrá brujas, pues existirán personas que controlar e injusticias que reparar. Tener más que los demás es peligroso, sobre todo si los demás no se benefician de algún modo de este cambio de condición económica (Roma 2000 y 2002). Pero en una sociedad agraria, la diferencia entre el bienestar y la miseria depende de las precipitaciones anuales y su distribución, de las temperaturas, de la humedad, etc., es decir, del medio ambiente. Y el medio en que se desarrolla la brujería es un medio físico peligroso, injusto y amenazante. Cuando llueve, se cree que alguien está provocando la lluvia; el granizo cae por la rabia de alguna persona. La brujería popular es, desde este punto de vista, una manera de dar forma y de controlar el medio ambiente a nivel fenomenológico.

Por otro lado, la creencia en la existencia de brujas «hacía comunidad», daba coherencia al cuerpo social. En el mundo de la brujería, medio y vecindad van juntos; los que quieren acabar con la comunidad local utilizan los elementos del medio ambiente para conseguir sus propósitos. Sólo la vida colectiva puede ayudar a protegerse de ellos: hay que participar en ciertos rituales para proteger las cosechas, rituales que protegen también la colectividad, puesto que una mala cosecha supone el hambre y puede dar lugar a revueltas. Así, gracias a la cultura, un medio ambiente amenazante se convierte en forma económica y estructura social. A través de la figura de la bruja asistimos también a su personificación. El granizo que destruye una cosecha es una amenaza para la economía campesina del lugar y esto puede desencadenar una crisis social que puede acabar con los más débiles del vecindario en una hoguera.

Pero siempre será mejor prevenir que curar. En el contexto que estamos examinando, la mejor arma contra el mal tiempo consistía en una serie de rituales propiciatorios del bienestar climatológico. Durante las fiestas de la Cruz de Mayo o de San Pedro Mártir, los campesinos y campesinas se reunían en la iglesia donde bendecían ramas de árboles (pinos,

olivos, etc.). Acabada la liturgia, estas ramas eran repartidas por los campos (a veces en procesión solemne) para proteger a los vegetales de los rigores del mal tiempo.

En otros casos, la comunidad se reunía en la cima de algún lugar elevado y se repartían algunos panecillos elaborados para esa ocasión. Bendecidas en el lugar o en la iglesia, estas piezas de pan servían para deshacer las tormentas, curar enfermedades y proteger a los huertos de las brujas (Bellmunt 1993). Algunos de estos ramos o panes eran situados en las puertas, ventanas y chimeneas de las casas para impedir la entrada de las brujas. Algunas plantas producían el mismo efecto: la *carlina*, el helecho, la *ruda*, el arce.

Otro ritual tendría que ser citado en este sentido, el *salpàs*: el cura pasaba por las casas y mezclaba el agua bendita con sal. Esta mezcla era arrojada contra las paredes y otras partes de los edificios, de manera que así quedaban protegidos contra los efectos de las brujas y contra otros males.

Aunque la brujería haya sido una práctica endémica en el medio rural catalán, el siglo XVII fue el gran momento de persecución de estas pobres almas. Se ha dicho que en dos siglos (XV-XVII) Europa vio la ejecución de 30.000 a 40.000 brujas; en Cataluña, de manera provisional, se habla de unas 400 personas (Alcoberro 1992: 120).

La persecución de brujas catalanas es un hecho del siglo XVII, un momento marcado por una profunda crisis económica y social inmersa en un contexto de catástrofes naturales constantes: entre 1600 y 1625, a causa del frío (especialmente entre 1615 y 1616) y la lluvia excesiva (1612, 1617, 1620-21, 1625-26, 1628) el país se abocó a una situación caótica (Alcoberro 1992: 11). Recordemos el documento real de 1620 que pedía un perdón general para todos los sospechosos y sospechosas de brujería, pues en Cataluña había un gran número de casos. La coincidencia de fechas resulta, cuanto menos, interesante.

Fue este contexto crítico lo que brindó los elementos necesarios para que se pusiera en marcha una representación del medio humano y natural que estaba latente en la mentalidad campesina. En este sentido, la brujería supone una forma de defensa de la comunidad contra los peligros del medio, pero estos males son tanto sociales como naturales, puesto que tanto suponen el hambre y la muerte de las personas como la destrucción de los vegetales o la extinción de los animales. Cuando llueve o graniza, lo hace sobre superficies físicas que son también lugares sociales donde se producen granos y donde se alimenta a los animales que constituyen la

nutrición o la riqueza de las comunidades locales. Se trata, en definitiva, de formas de agresión que hay que conjurar; de ahí la importancia de los rituales para protegerse de ellos.

Estos rituales eran formas de protección tanto contra el medio como contra los vecinos que querían destruir la colectividad. Los campesinos y campesinas participaban juntos en una serie de rituales que les acercaban los unos a los otros y que servían para controlar los miedos y ansiedades que la cosecha comportaba. Esto «hacía» comunidad, como la hacían los procesos contra las brujas y su ejecución (Levack 1995: 202) o la simple creencia en su existencia. Ponerse de acuerdo sobre los detalles de este mito ayudaba a estructurar la comunidad local; buena parte de estos detalles corresponde a los lugares susceptibles de haber conocido la presencia de brujas y demonios. No olvidemos que los brujos y brujas de una región se supone que se reunían en un lugar concreto, puntos de referencia a escala comarcal. La comunidad necesitaba esos lugares periféricos donde los seres que simbolizan el mal por excelencia se reunían. Lugares del miedo, peligrosos en esencia, ayudaban a las colectividades a definirse y a distinguirse de las otras.

Como muy bien notó Cels Gomis (1987: 94-96; Russell 1995: 80-82), el diablo parece empeñado en que seamos buenas personas, pues normalmente se le puede engañar con una cierta facilidad. Además, evoca todo aquello que no debe hacerse o que es imposible tener. Asimismo, es un recurso posible para los campesinos y campesinas que quieren mejorar su posición social y económica, como hemos visto al tratar los motivos explicitados por las brujas catalanas del siglo XVII. Por otro lado, las narraciones en que el diablo se lleva a los avariciosos y prepotentes al infierno han sido interpretadas por Russell (1995: 82) como formas del resentimiento de los pobres contra los poderosos.

7. BRUJERÍA Y CAMBIO CLIMÁTICO

La brujería constituye una forma de representación de un medio que es a la vez natural y social, y adquiere un mayor vigor en los momentos ecológicamente difíciles para las sociedades muy ligadas a la tierra. Así, cuando una serie de hechos meteorológicos adversos (heladas, granizo, lluvia, sequía, nieve, etc.) se sucedían, la mentalidad campesina estaba dispuesta para interpretar estas coyunturas como un signo de Dios, como el trabajo del diablo o como resultado de la acción de las brujas (Behringer 1999: 335). Ya hemos visto como en nuestro caso las acusaciones de brujería

coinciden con un período extraordinariamente húmedo y frío. Las informaciones que disponemos nos indican que los años 1573, 1576, 1578 y 1581-1582 vivieron grandes períodos de fríos extraordinarios (Barriendos 1994: 322-323). Para Mariano Barriendos, en Cataluña, entre los siglos XVI y XIX, habría habido tres grandes pulsiones de frío y humedad, la primera de las cuales se desarrolla entre 1575 y 1610 (Barriendos 1994: 374). Recordemos que ése es precisamente el momento más intenso en cuanto a la extensión de la brujería en el Principado y, como indica Barriendos, fue entonces cuando disminuyó la frecuencia de las rogativas en pos de lluvia.

Tenemos entonces una clara relación entre los hechos objetivos que responden a la dinámica física del medio ambiente (lo que se ha venido a llamar Pequeña Edad Glacial) y ciertas formas de acción social que tienen que ver justamente con la representación de ese medio: las rogativas a favor o en contra de la lluvia y la brujería. La hipótesis de una relación inversamente proporcional entre rogativas y brujería parece confirmarse a la luz de los estudios de Barriendos (1994; 1997) y Martín Vide (1997) o de Behringer (1999). Entendemos entonces que obras como la del abad Blasco Lanuza (1652: 736-740) nos digan que *viento* significa demonio y que los diablos llamados *Aereo* son los que forman las tormentas.

Discípulas del Mal, las brujas fueron percibidas como responsables de los cambios provocados por la Pequeña Era Glacial (Behringer 1999: 335) y a veces sus persecuciones fueron instigadas por la población más débil (Behringer 1999: 341). A partir de aquí podemos entender hechos geográficamente interesantes: mientras que en Barcelona, al principio del siglo XVII (según figura en el *Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich consell Barceloní*, vol. 8, pp. 14, 32, 281-282 y 373) las brujas eran condenadas a penas ligeras (azotes, prestación de servicios en hospitales, multas, etc.), en otros lugares se las condenaba a muerte. Es el caso de las comarcas rurales de Urgel y Segarra (1618) donde conocemos 3 condenas a muerte, de Osona (1618-1622) con más de 30 ejecuciones, de las cuales 14 de un mismo pueblo de unas 75 casas, del Lluçanès con 6 casos en las mismas fechas, del Vallés con más de 20 ejecuciones, la Selva (3 casos), el Bages (3 casos, como mínimo), la Garrotxa (1 caso), o el Rosellón (14 ejecuciones en Perpiñán entre 1618 y 1619) y la Cerdaña (Alcoberro 1992: 30-33).

Así que, estando la brujería extendida por todo Cataluña, su práctica era más peligrosa en el mundo rural. Es lo mismo que sucedió a mitad del siglo XVII: en la región montañosa del Capcir, en 1643, fueron juzgadas 32 mujeres acusadas de prácticas brujeriles, que únicamente salvaron la vida gracias a la intervención obispo de Alet (Alcoberro 1992: 33). Apro-

ximadamente en el mismo momento (concretamente en noviembre de 1647) en Barcelona, diversas brujas fueron azotadas, condenadas al exilio y a «otras penitencias saludables» (*Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich consell Barceloní*, vol. 14, p. 619).

En general, parece que las grandes ciudades no conocieron las grandes persecuciones de brujas, justo al revés de lo que pasó en el mundo rural (Behringer, 1999: 345). De este modo, podemos pensar que la explicación climática sería muy importante para dar cuenta de la extensión geográfica de la brujería: como indica Behringer (1999: 342), este fenómeno está más allá de dinastías, confesiones y divisiones estatales. Sobre lo que no puedo estar de acuerdo con Behringer es sobre el hecho de que la brujería también estuviera más allá de las formas económicas, puesto que la economía preindustrial estaba muy íntimamente ligada a las variaciones climáticas. Clima, economía y sociedad no están desligados el uno del otro y el clima afectaba al desarrollo económico, hecho que daba lugar a reacciones sociales altamente codificadas (Thompson 1979).

Sant Martí de Centelles, 2002-2008

BIBLIOGRAFÍA

ALCOBERRO, Agustí, 1992, *El segle de les bruixes (segle XVII)*, Barcelona, Barcanova.

BARRIENDOS I VALLVÉ, Mariano, 1994, *El clima histórico de Catalunya: aproximación a sus características generales. Ss. XV-XIX*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona.

BARRIENDOS, Mariano; MARTÍN-VIDE, Javier, 1997, «Los riesgos meteorológicos en Barcelona a través de los registros históricos (Ss. XIV-XIX). Primeros resultados sobre su comportamiento climático plurisecular». En: Francisco Javier Martín Vide coord., *Avances en climatología histórica de España*, Barcelona, Oikos-Tau, pp. 23-46.

BEHRINGER, Wolfgang, 1999, «Climatic change and witch-hunting: the impact or the Little Ice Age on mentalities», *Climatic Change*, 43, pp. 335-351.

BELLMUNT I FIGUERAS, Joan, 1993, *Fets, costums i llegendes. El Solsonès,* Lleida, Pagès Editors. 2 vol.

BLASCO LANUZA, Francisco de, 1652, *Patrocinio de angeles, y combate de demonios. Contiene doctrina grande, y general para todo genero de estados y personas*, San Juan de la Peña, I. Nogues Imp.

CHAUVET, Horace, 1947, *Traditions populaires du Roussillon*, Perpiñán, Imp. du Midi.

ESPADA GINER, Carmen; OLIVER BRUY, Jaume, 1999, *Les bruixes al Pallars. Processos d'Inquisició a la Varvassoria de Torralla (S. XVI)*, Tremp, Garsineu.

GARCÍA CARRERA, R., 1987, *Caça de bruixes al Vallès*, Terrassa, Egara.

GINZBURG, Carlo, 1991, *Historia nocturna*, Barcelona, Mucknick Editores, SA.

GOMIS, Cels, 1987, *La bruixa catalana. Aplec de casos de bruixeria, creences i supersticions recollits a Catalunya a l'entorn dels anys 1864 a 1915*, Barcelona, Alta Fulla.

Lecouteux, Claude, 1992, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Age. Histoire du double*, París, Imago.

Levack, Brian P., 1995, *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad.

Lisón Tolosana, Carmelo, 1983, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal (Antropología cultural de Galicia, 2).

Martín-Vide, Javier, ed., 1997, *Avances en climatología histórica en España. Advances in historical climatology in Spain*, Vilassar de Mar, Oikos-Tau.

Muchembled, Robert, 1987, *Sorcières, justice et société aux 16e et 17e siècles*, Paris, Imago.

Nathan Bravo, Elia, 1997, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Orriols i Monset, Lluís, 1994, *Les bruixes segrestades*, Barcelona, Rafael Dalmau.

Pladevall i Font, Antoni, 1986, «Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII», *Monografies del Montseny*, 1, pp. 93-165.

Roma i Casanovas, Francesc, 2000, *Els Pirineus maleïts. Natura, cultura i economia moral en les societats dites tradicionals*, Barcelona, Alta Fulla.

— 2002, *Llegendes de la natura. Itineraris pel nostre patrimoni cultural*, Tarragona, El Mèdol.

Russell, Jeffrey Burton, 1995, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes.

Sena, Federico, 1968, «Un proceso de brujas de 1620», *Ausa. Publicación Trimestral del Patronato de Estudios Ausonenses*, 58-59, pp. 53-62.

Thompson, Edward P., 1979, *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica.

Violant i Simorra, Ramon, 1981, «De bruixeria pallaresa», *Etnologia pallaresa. Homenatge a Ramon Violant i Simorra*, Tremp, Escudella, pp. 91-127.