

*E CERT TE MOLT GRAN FAMA DE BRUIXA
E SE FA METGESSA E FA MEDECINES.*
LA DEMONIZACIÓN DE LAS PRÁCTICAS MÁGICO-MEDICINALES
FEMENINAS (SIGLOS XIV-XVI)*

E cert te molt gran fama de bruixa e se fa metgessa e fa medecines.
Demonizing Folk Magic and Feminine Health Practices (14th-16th Centuries)

Pau CASTELL GRANADOS
Institut de Recerca en Cultures Medievals IRCVM. Facultat de Geografia i Història. Universitat de Barcelona. C/ Montalegre, 6. E-08001 BARCELONA. C. e.: paucastell@ub.edu

Recibido: 2012-10-24

Revisado: 2013-07-12

Aceptado: 2013-09-20

BIBLID [0213-2060(2013)31;233-244]

RESUMEN: A finales de la Edad Media asistimos a un cambio de percepción respecto a ciertas prácticas de salud llevadas a cabo mayoritariamente por mujeres. Estas prácticas, condenadas durante siglos por las élites laicas y eclesiásticas, adquieren progresivamente un carácter herético y diabólico, dando origen a la imagen de la bruja durante los primeros años del siglo xv. Las etapas de este cambio son perceptibles a través de la documentación catalana, la cual nos permite plantear una evolución que conecta las actuaciones contra la magia popular en el siglo xiv, las primeras acusaciones de brujería a inicios del xv y las grandes persecuciones en época moderna.

Palabras clave: Magia popular. Hechicería. Brujería. Cataluña. Documentación judicial. Edad Media. Edad Moderna.

* Una versión resumida de este artículo fue leída en el XVI Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación en Historia de las Mujeres AEIHM (4-6 de octubre de 2012, Universidad de Salamanca).

ABSTRACT: The Late Middle Ages witnessed a change of perception regarding some health practices performed mostly by women. These practices, condemned over centuries by both ecclesiastical and secular elites, would acquire gradually a heretical and diabolical nature giving birth to the image of the witch in the early fifteenth century. The steps of this change are perceptible through the Catalan documentation; which allows us to present a development that connects the actions against folk magic in the fourteenth century, the first witchcraft accusations in the early fifteenth and the great persecutions in modern times.

Keywords: Folk magic. Sorcery. Witchcraft. Catalonia. Trials. Middle Ages. Modern History.

SUMARIO: 1 La magia popular a finales de la Edad Media. 2 Magia popular e Inquisición. 3 El nacimiento de la bruja y el inicio de la persecución. 4 Las brujas *médicas*. 5 Conclusiones.

Cuando hablamos de caza de brujas, acostumbramos a pensar en el período histórico conocido como Época Moderna. Durante los siglos XVI y XVII se llevaron a cabo las mayores persecuciones y las mejor documentadas contra el crimen de brujería, durante las cuales centenares de miles de personas fueron condenadas a muerte en toda Europa. Sabemos también, gracias a la documentación conservada, que la gran mayoría de esas personas fueron mujeres¹. Sin embargo, a menudo olvidamos que este fenómeno, que marca de forma trágica el paso al mundo moderno, hunde sus raíces en los siglos medievales.

A finales de la Edad Media una serie de mujeres, y también algunos hombres, empezaron a ser percibidas con recelo por parte de sus contemporáneos. Se trataba en su mayoría de mujeres vinculadas al mundo de la salud, la adivinación y la magia sexual o amorosa. Sus saberes y prácticas, condenados desde antiguo por gran parte de las élites laicas y eclesiásticas, serían entonces vinculados progresivamente al concepto de herejía y de pacto diabólico, señalados como el origen de los males que acechaban a la sociedad cristiana. Si bien a lo largo de los siglos medievales gran parte de la población había acudido de manera regular a estas mujeres en busca de consejo y remedio, es a partir de los siglos XIV y XV cuando asistimos a una multiplicación de las denuncias y los procesos en medio de un clima creciente de miedo y de sospecha hacia una supuesta acción maléfica.

Las distintas etapas de este cambio son perceptibles a través de la documentación conservada, muy abundante en el caso catalán, la cual nos permite plantear una evolución que conecta las actuaciones contra la magia popular en el siglo XIV, las primeras acusaciones de brujería a inicios del XV y las grandes persecuciones en época moderna.

1 LA MAGIA POPULAR A FINALES DE LA EDAD MEDIA

Las prácticas de magia popular (*sorcery*) aparecen a menudo en la documentación catalana de la Baja Edad Media, así como su condena por parte de las autoridades

¹ El carácter a menudo fragmentario de la documentación conservada no permite dar cifras absolutas respecto a la persecución de la brujería en época medieval y moderna. Para una aproximación estadística véase la reciente edición de la obra de LEVACK, Brian. *The Witch Hunt in Early Modern Europe*. Pearson: Harlow, 2006, p. 23.

eclesiásticas y seculares. La costumbre de la visita pastoral, muy habitual en los obispados catalanes durante el siglo XIV, se revela como una fuente especialmente útil para estudiar esta realidad². Los formularios de visita conservados precisan cómo el visitador debía inquirir sobre la presencia de prácticas de magia popular entre la población y los curas de las distintas parroquias. Así, en un formulario de 1314 correspondiente a la diócesis de Tortosa, la parte *contra laicos* contiene la pregunta «si hay alguna persona que maldiga, sea sacrílega o sortílega, o que vaya a adivinos, o haga encantamientos»; mientras que la parte *contra clericos* aconseja también preguntar «si hay algún blasfemo, homicida, sortílego o sacrílego»³.

Los registros de visita de las diócesis catalanas de principios del siglo XIV, así como los procesos judiciales derivados de aquellas, contienen abundantes referencias a mujeres –y también a algunos hombres, en especial los curas locales–, llevando a cabo distintos tipos de prácticas mágicas, entre las que destacan sobre todo las dedicadas a la protección y curación de enfermedades (fiebres, mal de ojo, bocio y problemas linfáticos, males de niños y de recién nacidos, heridas y enfermedades de animales), así como la predicción del futuro, la recuperación de objetos perdidos o robados y la intervención en cuestiones sexuales y amorosas (desde la fertilidad de una pareja, o del ganado, hasta la violencia conyugal). Los medios para llevar a cabo tales prácticas incluyen el recitado de oraciones y conjuros, la ingestión de *determinados alimentos y bebedizos, la utilización ritual de determinados objetos (busos, paños, correas, cuchillos, calderos, hierbas, granos de trigo, piedras, hogazas de pan, etc.)*, así como el contacto con seres sobrenaturales, en especial las *bones dones*.

Las mujeres que llevaban a cabo tales prácticas aparecen en la documentación bajo los apelativos latinos *sortilega*, *divinatrix* y *coniuratrix* (sortílega, adivina y conjuradora). Encontramos también, aunque más raramente, la palabra de la lengua vulgar *fèllera* (hechicera). En las visitas correspondientes a la primera mitad del siglo XIV, el visitador se limita a registrar el nombre de las implicadas en este tipo de prácticas, exhortándolas a dejar de utilizarlas. Solo en algunos casos vemos a la justicia episcopal imponer algunas penas, que consisten habitualmente en la retractación pública, la penitencia y, en ocasiones, el peregrinaje al monasterio de Montserrat. En ciertos casos vemos también a los curas locales consultando o utilizando los servicios de estas mujeres, e incluso ejerciendo ellos mismos ese tipo de prácticas.

² Para una presentación de los registros de visita conservados en Cataluña en la Edad Media (201 visitas realizadas entre 1295 y 1500) véase MONJAS MANSO, Lluís. *La reforma eclesiástica i religiosa de la província eclesiàstica tarraconense al llarg de la baixa Edat Mitjana (a través dels qüestionaris de visita pastoral)*. Barcelona, 2008. Un compendio exhaustivo de los trabajos llevados a cabo en Cataluña utilizando este tipo de fuentes puede encontrarse en CÀRCEL ORTÍ, M.ª Milagros y BOSCA CODINA, José Vicente. *Visitas pastorales de Valencia (siglos XIV-XV)*. Valencia, 1996, pp. 7-18. Para el presente apartado he utilizado especialmente PERARNAU I ESPELT, Josep. «Activitats i fórmules supersticioses de guarició a Catalunya en la primera meitat del segle XIV». *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1982, vol. 1, pp. 47-78; MARTÍ I BONET, Josep M. [et ál.], *Processos de l'Arxiu Diocesà de Barcelona*. Barcelona, 1984; y PALAU I BADUPELL, Josep M. «La moralitat dels clergues i laics als comtats de Pallars a través de les visites pastorals de 1314 i 1315», Barcelona, 2009.

³ *Si est aliquis maledicus, sacrilegus vel sortilegus vel qui vadat ad devinos, vel sit incortator. [...] Si est aliquis blasphemus, homicida, sortilegus vel sacrilegus* (Arxiu Capitular de Tortosa [ACT], Visites Pastorals, vol. 1, fol. 1r-v).

A modo de ejemplo, en la visita de 1307 a la parroquia de Barcelona, una de las informantes mencionaba a «cierta sarracena [...] a la que llaman Na Aisha, la cual hace adivinaciones y conjuraciones sobre hurtos y maleficios con la correa, como ella vio una vez. Y oyó contar a una vecina suya que fue a verla para encontrar un objeto robado y contó que la dicha Aisha tomó tres granos de trigo entre las manos y dos se volvieron negros»⁴. En una visita posterior, del año 1310, uno de los informantes, llamado Antiguo, mencionaba que «Na Nadala, de la parroquia de Badalona, es adivina y sortilega. Y el dicho Antiguo fue a verla con su hermano e hizo sus conjuros con la correa y en el suelo con señales mágicas»⁵. En la visita del año 1312 a la diócesis de Urgell, una mujer confesaba que «el día de san Juan, arrodillada de cara al sol, recogía cierta hierba llamada clariola [...] mientras recitaba el Padre Nuestro y el Ave María, y que ataba dicha hierba al cuello de los que padecían mal de ojo para curarles»⁶.

Respecto a las penas impuestas, sirva de ejemplo el caso de Romia Guitarda, interrogada durante la visita a la diócesis de Barcelona de 1303, durante la cual los informantes «dijeron que Na Orpina y Romia Guitarda de la villa de Miralpeix son conjuradoras y adivinas. Y dicha Romia Guitarda confesó bajo juramento haber utilizado públicamente el conjuro de la correa para las enfermedades de hombres, de niños y para el mal de ojo. Por lo cual el obispo le impuso estar públicamente con la correa atada al cuello durante dos domingos a las puertas de la iglesia mientras se celebrase misa solemne, y no usar tales cosas en el futuro»⁷.

Así pues, constatamos a través de la documentación la presencia de esta magia popular entre la población catalana, que acudía a ciertas mujeres y a algunos hombres en casos de enfermedad, pérdida de objetos, infertilidad, etc. Por lo que respecta a la represión de estas prácticas por las autoridades eclesiásticas siguiendo las directrices conciliares, la documentación no demuestra una excesiva severidad en las penas, mostrando en cambio una mayor preocupación por la reforma de los fieles. Por otro lado, estas prácticas no aparecen vinculadas, a principios del siglo XIV, al discurso demonológico o anti-herético, sino que la herejía constituye todavía un capítulo independiente en los formularios de visita conservados.

No obstante, a lo largo del siglo XIV, y de manera similar a otras regiones europeas, constatamos un cambio notable respecto a la percepción de estas prácticas, caracterizado

⁴ *Cuiusdam sarracene [...] quod vocatur na Axa, et illa facit divinationes et coniurationes furtorum et maleficiorum cum corrigia, ut ipsa vidit quadam vice et audivit a quadam vicina sua, Ermessende de Cudins, que iverat ad eam pro furto inveniendō; et retulit huic testi quod III grana frumenti accepit dicta Axa inter manus et II fuerunt versi in nigredinem* (Arxiu Diocesà de Barcelona (ADB), Visites Pastorals, vol. Ib, fols. 43v-44r).

⁵ *Na Nadala, parrochie de Badalona, est divinatricis et sortilega; et dictus Antiquus [uno de los informadores] ivit cum fratre suo ad eam et facit coniurationes suas cum corrigia et in terra cum signis coniuratoribus* (ADB, Visites, vol. Ia, fol. 134v).

⁶ *Interrogata [...] dixit quod die sancti Iohannis, genibus flexis versus solem, colligit quandam erbam nomine clariola, et masculina habet folium rubeum, feminina albam, et hoc facit dicendo Pater Noster et Ave Maria, et dictam erbam ligat ad collum patientis in oculis et curatur* (Arxiu Capitular de Vic, C.31/41, libro 1, fol. 48v).

⁷ *Item dixerunt quod na Orpina et Romia Gitarda de Miralpeix sunt coniuratricis et divinatricis. Et dicta Romia Gitarda per sacramentum confesa fuit se usa fuisse publice coniuratione corrigie propter infirmitatem hominum et puerorum et oculorum. Unde dominus episcopus iniunxit sibi quod publice staret ligata corrigia circa collum per II dominicas continuas ad portas ecclesie dum missa celebratur et quod ulterius non uteretur* (ADB, Visites, vol. I, fol. 35v).

por una progresiva asimilación al concepto de herejía, una importancia creciente de las relaciones diabólicas (invocación, adoración, pacto) y una desconfianza creciente por parte del conjunto de la población. Las etapas de este cambio van acompañadas de una mayor intervención de la Inquisición pontificia en este tipo de asuntos, de una progresiva asociación entre la magia popular y las prácticas de nigromancia o magia diabólica, y del choque de estas prácticas con la actuación de médicos y apotecarios varones, los únicos legitimados por la autoridad real para ejercer la medicina.

2 MAGIA POPULAR E INQUISICIÓN

Durante las primeras décadas del siglo XIV, una serie de textos salidos del entorno de la curia papal y de la Inquisición pontificia empezaron a establecer vínculos entre las prácticas de magia popular o *sortilegia* y las artes nigrománticas, recalcando su carácter diabólico. Entre estos textos destacan la bula *Super illius specula* (1326-1327) o el tratado del inquisidor de Toulouse, Bernard Gui (1321-1324)⁸. A partir de ese momento, muchas de las prácticas perseguidas hasta entonces por la justicia episcopal entraban en el campo de acción de los inquisidores de la fe.

Este cambio resulta perceptible en Cataluña a través del caso de una mujer, Gueraula de Codines, de la cual conservamos varias noticias durante el primer tercio del siglo XIV⁹. La primera referencia la encontramos en una visita pastoral de 1303 a la parroquia de Lavern (diócesis de Barcelona). El registro menciona una *Gueralda zes Cudines, divinatrix parrochia de Sobiratis*. En el año siguiente, Gueraula era juzgada ante el obispo de Barcelona puesto que era «públicamente infamada de crimen de sortilegios y adivinaciones en varias parroquias vecinas». Interrogada ante la corte episcopal, Gueraula declaró haber realizado «algunas conjuraciones e invocaciones a Dios y a los santos para curar varias enfermedades, recitando el Credo, el Padre Nuestro y el Ave María, junto con otras oraciones en lengua vulgar», que recitó ante el tribunal. También confesó curar los animales heridos recitando las mismas oraciones y poniendo una cruz hecha de cebada así como los dedos índice y meñique sobre el lomo del animal. Interrogada sobre su conocimiento del *arte medicine*, Gueraula respondió que su único saber era el de reconocer las enfermedades a través de la orina, aconsejando a sus pacientes el ayuno y, en caso de *apostema* (absceso, úlcera), de ir a los *medicos maiores*. Finalmente, Gueraula prometió al obispo «no utilizar ningún otro conjuro, adivinación o medicamento», siendo condenada a «estar de pie junto al presbiterio durante las fiestas de Navidad, Año Nuevo y Epifanía, diciendo a la gente que no sabía nada de aquellas cosas ni les daba ningún crédito, y que no fueran a verla bajo pena de excomunión». Después de haber dado a luz, tenía que hacer penitencia durante un año en el monasterio de Montserrat. Si no recaía de nuevo en el error, sería absuelta.

El año 1307, Gueraula se presentaba voluntariamente ante el obispo declarando que no había hecho uso de conjuros, pero que había seguido juzgando por la orina y

⁸ HANSEN, Joseph. *Quellen und untersuchungen zur geschichte des hexenwahns und der hexenverfolgung im mitttelalter*. Bonn, 1901; reimpr. Hildesheim, 1963, pp. 5 y 47-54.

⁹ PERARNAU I ESPELT, «Activitats i fórmules», docs. 3, 4, 6 y 7, pp. 67-73.

tomando el pulso de los pacientes que acudían a ella. Interrogada sobre su aprendizaje de ese arte, la mujer mencionó un médico extranjero que había venido por mar hacía treinta años. El obispo de Barcelona, después de recibir el consejo de un médico barcelonés, discípulo de Arnau de Vilanova, y de un fraile franciscano, profesor del *Studium ordinis* de la villa y antiguo discípulo de Duns Scot, permitió finalmente a Gueraula continuar juzgando la orina y aconsejar a los enfermos que iban a verla, pero sin ningún conjuro ni medicamento. Este último detalle pone de relieve el conflicto creado entre las prácticas mágico-medicinales y la nueva ciencia médica surgida de las universidades, protegida por las autoridades seculares y representada exclusivamente por hombres; conflicto que contribuiría a la progresiva denostación de aquellos saberes femeninos y de sus practicantes.

Después del proceso de 1307, no encontramos ninguna otra referencia a Gueraula durante más de veinte años. Las siguientes noticias, posteriores a la bula *Super illius* y al tratado de Bernard Gui, atestiguan un endurecimiento de las actitudes respecto a este tipo de prácticas. Así, en 1328 Gueraula es denunciada y comparece de nuevo ante el obispo de Barcelona por haber utilizado «adivinations y sortilegios bajo apariencia de medicina». Esta vez, la pena infligida no es ya la penitencia sino la prisión, conmutada en libertad bajo fianza de quinientos sueldos y con la obligación de comparecer allá donde se la reclamara en un plazo de ocho días.

La última noticia de esta mujer es también la más reveladora del cambio mencionado. El año 1330, un oficial del obispo de Barcelona, ausente, informaba al inquisidor dominicano Felip Alfons del hecho de que durante la visita pastoral de la diócesis había hallado dos mujeres, una llamada Guillelma Mira y la otra Gueralda Cudina, difamadas de haber utilizado desde hacía tiempo «numerosos y graves sortilegios, entre los cuales algunos con tinte manifiesto de herejía». Puesto que estas cosas tenían que ser castigadas por los agentes diocesanos y los inquisidores «según las disposiciones canónicas», el oficial informaba al inquisidor para que procediera al castigo de los antedichos crímenes, ofreciéndole todo tipo de consejo, asistencia y favor¹⁰.

Se trata de uno de los primeros casos de intervención inquisitorial en un proceso relativo a la magia popular, situada cada vez más cerca de la herejía. Durante las décadas siguientes, volveremos a encontrar a los inquisidores procediendo junto a los obispos de las diócesis catalanas contra personas que utilizan este tipo de prácticas. Estos procesos atestiguan ya una fusión entre los elementos procedentes de la magia popular y las prácticas de tipo nigromántico y diabólico.

En una serie de procesos iniciados por los inquisidores catalanes en tiempos del inquisidor general, Nicolau Eimeric (1356-1391), encontramos casos como el de Mas y P. Rames, acusados de poner un niño dentro de un círculo para encontrar un objeto perdido, o el del maestro Bartomeu, que curaba las fracturas de los niños y el mal de ojo,

¹⁰ PERARNAU I ESPELT, «Activitats i fórmules», doc. 7, pp. 72-73: *diffamatas quod multis temporibus use sunt et utuntur multis et gravibus sortilegiis, inter que sunt quedam que sapiunt heresim manifeste [...] et cum talia eternam ledant quamplurimum maiestatem et simul per diocesanum et inquisitores talia sint punienda iuxta canonica instituta, propterea vobis [...] predicta denuntiamus ut vos ad inquisitionem et punitionem predictorum criminum procedatis, offerentes nos paratos in predictis prestare omne consilium, auxilium vel favorem.*

siendo acusado a continuación de invocar a los demonios. Otros ejemplos de esta fusión aparecen en el caso contra Na Falgueras, en el cual las *bones dones* con las que deambula por la noche son asimiladas a los espíritus maléficos. La fusión de estos elementos resulta interesante por el hecho que prefigura determinados aspectos del concepto naciente de brujería. Así, se menciona a un judío de Lérida que trazaba círculos con la sangre de murciélagos y que había conseguido hacer desplazar a dos hombres hasta Aviñón en solo dos días, dándoles un bastón a cada uno. Este desplazamiento por medios mágicos se menciona también en el caso de Margarida Grega, acusada de hacer venir a un hombre de Mallorca hasta Castell d'Empúries en una noche. Otros elementos que prefiguran el estereotipo de la bruja son la incapacidad de determinadas mujeres de mirar la hostia, la transformación de alimentos en sapos o la abjuración de la fe y el homenaje al Diablo¹¹.

Así pues, a finales del siglo XIV constatamos la emergencia de una nueva tipología de crímenes a través de la acción inquisitorial, en los que se mezclan elementos de la magia popular con otros aspectos del mundo de la nigromancia diabólica y de la lucha contra la herejía. La combinación de elementos realizada en este tipo de acusaciones, con una importancia creciente de la invocación, pacto y adoración del Diablo, prefigura las características del nuevo estereotipo de la bruja que se desarrollaría durante los primeros años del siglo XV.

En paralelo a la acción de los inquisidores de la fe, a la que pronto se añadirían también numerosos tribunales laicos, la difusión de esta imagen diabolizada de la magia popular iría a cargo de los frailes predicadores, dominicos y franciscanos, que contribuirían de forma decisiva al cambio de percepción en el conjunto de la población medieval. Uno de los predicadores más conocido, Vicent Ferrer (1350-1419), organizaba su prédica alrededor de tres grandes ejes: la blasfemia, la falta de respeto por los días sagrados, y el recurso de la población a adivinos y hechiceras:

Porque si tu padre, tu mujer u otra persona está enferma, o si has perdido algo, o si sufres tribulaciones, no vayas para nada a adivinos sino a Dios. [...] Y vosotras, mis hijas, por ningún mal de vuestros hijitos no hagáis hechizos, ni vayáis a hechiceras, pues más os valdría que murieran. [...] Iba a adivinos y adivinas: a demonios, que todo cuanto hacen esos, lo hacen con obra de demonios. [...] ¡Hechiceras diabólicas! Esto son adivinos y adivinas, sortilegos y sortilegas, quienes con versos del Salterio, o con pan, ampollas o con platos, etcétera (sic). Guardaros que en todo el término no haya tales, de lo contrario la ira de Dios está encima de la villa y término de aquella¹².

¹¹ VINCKE, Johannes. *Zur Vorgeschichte der Spanischen Inquisition. Die Inquisition in Aragon, Katalonien, Mallorca und Valencia während des 13. und 14. Jahrhunderts*. Bonn, 1941, pp. 162-182.

¹² FERRER, Sant Vicent. *Sermons*, a cura de Gret Schib. Barcelona, 1975: *Per què, si ton pare, ta muller, o altra persona és malalta, o si has perdut res, o si és en tribulació, no vages per res a adevins, mas a Déu. [...] E vosaltres, mes filles, per degun mal de vostres fillets no façats fetilles, ne anets a fetilleres, car més vol valrie que fossen morts. [...] Anave a adevins e adevines, a dimonis, que tot quan fan aquells, ho fan ab obra de dimonis. [...] Fetilleries dyabolicals! Açò són adevins e adevines, sortillers e sortilleres, qui ab versos del Psaltiri, o ab pa, ampolles o ab tallador, etzètera. Guardeu-vos-hi que en tot lo terme no n'hi hage; si no la ira de Déu està damunt la vila e terme de aquella* (traducción del autor).

Es en medio de este ambiente de miedo y de sospecha cuando, a principios del siglo xv, vemos estallar las primeras persecuciones contra mujeres y hombres acusados de un nuevo crimen contra Dios y la sociedad, inexistente hasta entonces: el crimen de brujería.

3 EL NACIMIENTO DE LA BRUJA Y EL INICIO DE LA PERSECUCIÓN

El año del Señor de 1424, los prohombres del valle de Àneu (obispado de Urgell) junto con el conde de Pallars, Arnau Roger IV, promulgaban nuevos capítulos legales para el buen gobierno del territorio. La redacción de los nuevos capítulos u ordenanzas venía motivada por los «crímenes muy enormes hacia Dios y el dicho valle» llevados a cabo por hombres y mujeres que «van de noche con las brujas al boque de Biterna y a aquel toman por señor, haciéndole homenaje, renegando el nombre de Dios, yendo de noche, quitando los niños pequeños del lado de sus madres, y a aquellos matan, dan *gatirrons*¹³ o *buxols*¹⁴, dan *metzines*¹⁵ en diversas maneras, según de todos estos crímenes consta por procesos y confesiones propias de los acusados». Los nuevos capítulos preveían de manera detallada la manera de proceder contra estos crímenes así como el castigo que merecían, consistente en la mayoría de los casos en la confiscación de bienes por parte del señor seguida de la muerte de los culpables, que tenían que ser puestos al fuego «y su cuerpo convertido en polvo»¹⁶.

Se trata de la primera referencia de Europa a la caza de brujas, que durante las décadas siguientes vemos extenderse por Cataluña, la Provenza, el Delfinado, los Alpes suizos y los territorios del norte de Italia. El llamado estereotipo de la bruja (*witch stereotype*) aparece por primera vez plenamente formulado en estas ordenanzas legales. Un estereotipo que acabaría codificándose a finales del siglo xv y extendiéndose por toda Europa con el paso al mundo moderno, y que incluía el vuelo nocturno, el pacto y homenaje al Diabolo, la abjuración de la fe cristiana, y las acciones maléficas contra personas, animales y cosechas. Unas décadas después de la promulgación de esas ordenanzas, alrededor de 1460, el médico valenciano Jaume Roig incluía en su obra *Spill* o *Llibre de les dones* (Libro de las mujeres) un pasaje dedicado precisamente a la persecución de las brujas en Cataluña:

¹³ Inflamación y estrechez de la garganta provocada por pequeños tumores, presente en humanos y animales.

¹⁴ Nombre común de la *Anemone nemorosa*, o anémona de bosque, planta herbácea propia de zonas montañosas y sub-montañosas. Contiene componentes químicos venenosos (proto-anemonina) que son tóxicos para los animales, incluidos los humanos, aunque ha sido utilizada como medicamento; vid. SHIRREFFS, Deirdre A. «Anemone nemorosa L.». *Journal of Ecology*, 1985, vol. 73, pp. 1005-1020.

¹⁵ Venenos, ponzoñas.

¹⁶ Una transcripción parcial de esta documentación fue llevada a cabo por SAROÏHANDY, Jean-Joseph. «El boque de Biterna en los fueros catalanes del Valle de Aneu». *Revista de Filología Española*, 1917, vol. 4, pp. 26-49. Para una versión completa de la misma véase VALLS I TABERNER, Ferran. *Privilegis i Ordinacions de les Valls Pirinenques*. Barcelona, 1917; así como una nueva transcripción en PADILLA LAPUENTE, Ignacio (coord.). *L'esperit d'Àneu: llibre dels costums i ordinacions de les valls d'Àneu*. Esterrri d'Àneu, 1999 (traducción del autor).

Con cierta grasa fundida	comen y beben
tal como dice la gente	después se levantan
se fabrican unguento	por el aire vuelan
y se vuelven brujas	entran donde quieren
en la noche bornean	sin abrir puertas
muchas se juntan	<i>a muchas han matado</i>
de Dios reniegan	<i>en fuego quemadas</i>
un boque adoran	<i>sentenciadas</i>
todas honoran	<i>con buenos procesos</i>
su caverna	<i>por tales excesos</i>
llamada Biterna	<i>en Cataluña</i> ¹⁷ .
	(cursiva del autor)

Por lo que respecta a la evolución de la caza de brujas en Cataluña, vemos cómo a mediados del siglo XVI las persecuciones se habían extendido ya desde el área pirenaica hasta la zona del Tarragonés y las comarcas centrales del Principado, espoleadas por cazadores de brujas profesionales y llevadas a cabo casi exclusivamente por los tribunales locales. El punto álgido de la cacería llegaría durante las primeras décadas del siglo XVII, coincidiendo con una serie de episodios de carestías y de inestabilidad climática, momento en que miles de mujeres (y algunas decenas de hombres) serían juzgadas y condenadas a muerte por las autoridades seculares catalanas acusadas de brujería¹⁸.

A partir del análisis de los juicios conservados, especialmente los de la primera etapa (siglos XV-XVI), podemos aproximarnos al perfil de estas mujeres y hombres acusados de brujería¹⁹. Cabe destacar que la mayoría de estos procesos judiciales presentan unas características bastante estereotipadas, entre las que destacan los elementos propios del mencionado estereotipo de la bruja, plasmado en los tratados y manuales de la época. La práctica totalidad de mujeres enjuiciadas por este crimen confiesan por medio del tormento haberse reunido con el Diabolo, jurándole fidelidad y abjurando la fe cristiana, haber fabricado ponzoñas, provocado granizadas destructoras y, sobre todo, haber causado la enfermedad y la muerte de niños, animales y personas adultas de sus comunidades por medios maléficos. En la mayoría de estos procesos judiciales, llevados a cabo en Cataluña por las autoridades locales espoleadas por la presión popular, el rumor o fama pública juegan un papel destacado. La fama de bruja, que a menudo constituye el principal elemento acusador en los juicios, correspondía a la sospecha compartida por los vecinos

¹⁷ ROIG, Jaume. *Spill*, ed. Antònia Carré. Barcelona, 2006, vol. 3, vv. 3354-3375: *Ab çert greix fus / com diu la gent / se fan hunguent / be bruxes tornen / en la nit bornen / moltes s'apleguen / de Déu reneguen / hun boch adoren / totes honoren / la llur caverna / qui-s diu Biterna / mengen e beven / après se lleven / per l'ayre volen / entren hon volen / sens obrir portes / moltes n-an mortes / en foch cremades / sentenciades / ab bons processos, / per tals excessos / en Catalunya* (traducción del autor).

¹⁸ ALCOBERRO, Agustí. «Cacera de bruixes, justícia local i Inquisició a Catalunya, 1487-1643: alguns criteris metodològics». *Pedralbes*, 2008, vol. 28, pp. 485-504.

¹⁹ La documentación judicial, en su mayoría inédita, aparecerá publicada en el apéndice de nuestra tesis doctoral dirigida por la profesora Teresa Viñolas y el profesor Agustí Alcoberro de la Universitat de Barcelona. Algunos extractos pueden consultarse en el reciente libro CASTELL GRANADOS, Pau. *Un judici a la terra dels bruixots. La cacera de bruixes a la Vall Fosca*. Tremp, 2011.

hacia determinadas mujeres, vistas como las causantes de los males ocurridos a personas, animales y cosechas.

A pesar de la parquedad de los juicios respecto a las actividades reales de estas mujeres, algunos casos nos permiten acercarnos a los comportamientos que motivaban esta fama de brujería entre la comunidad. El carácter blasfemo de algunas mujeres o la práctica de la *flastoma*, o maldición, son algunos de los elementos mencionados en las encuestas de testigos para fundamentar la sospecha hacia las acusadas, así como determinados comportamientos heterodoxos en relación con la liturgia cristiana. A medida que avanza la espiral persecutoria, la acusación de brujería se convierte en un catalizador de las tensiones sociales en el seno de las comunidades con un marcado componente de género. La utilización de esa acusación como arma en el marco de los conflictos familiares o vecinales se mezcla también con auténticos episodios de psicosis colectiva.

En el contexto de las acusaciones ligadas a la propia conflictividad social, los juicios dejan entrever también una serie de comportamientos asociados por la comunidad a la fama de brujería, comportamientos que van más allá de la práctica de la blasfemia o de determinadas acciones heterodoxas. Se trata de un conjunto de saberes y de prácticas llevadas a cabo exclusivamente por mujeres y ligadas al mundo de la salud, con un componente de tipo mágico-medicinal.

4 LAS BRUJAS MÉDICAS

En los juicios por brujería de los siglos xv y xvi, en especial los de la zona pirenaica, abundan los testigos que hablan de determinadas enfermedades en el seno de una familia que son curadas por alguna mujer de la comunidad por medio de prácticas alejadas de la ciencia médica académica, haciendo recaer sobre ella la sospecha de brujería.

Un caso ejemplificador es el de Margarida Rugall de Paüls (obispado de Urgell), juzgada por bruja ante el tribunal del marquesado de Pallars en 1548. Na Rugalla es definida por algunos testigos de la encuesta como *médica* y concedora de medicinas, ejerciendo además de partera y asistiendo en la enfermedad a los miembros de su comunidad por medio de hierbas y otros productos acompañados de oraciones y rituales curativos que ella misma desvela ante el tribunal:

Interrogada dijo que ella, si la llaman para los partos, va y ejerce de partera y toma a las criaturas. Y también a veces, cuando enferman las criaturas o las madres y la llaman, va. Y a las criaturas las envuelve y perfuma con buenas hierbas que se recogen la mañana de San Juan. Y que algunas veces les unta el corazón con aceite dulce o manteca dulce, y a veces les pone algunas cardaduras de lana, y así, se remedian muchas veces. E interrogada dijo que no sabe hacer otras medicinas ni tampoco sabe de adivinar ni hacer conjuros ni otras cosas, salvo que ella ciertamente sabe una oración que la dice cuando algunas personas quieren que haga alguna cosa a algún chiquillo [...]. Ella hacía la señal de la cruz tres veces ante los cabellos o cintas <de las personas enfermas> y recitaba el Padrenuestro y el Avemaría y la antedicha oración. Y se sentía ella muy cargada, que el mal de aquellas personas por quien ella decía la

oración se le ponía sobre sus espaldas. Y cuando el mal se le cargaba a ella, aflojaba en aquellas personas que tenían el mal y le llevaban las cintas o los cabellos²⁰.

La práctica de estas mujeres contrasta de forma clara con la actividad de los «auténticos» médicos, tanto de aquellos con título universitario o permiso real como de aquellos miembros del bajo clero que ejercían también algún tipo de medicina. Un vecino de Paüls contaba en 1548 la negativa del padre Lleonart, «el médico de Llarvent», cuando se le pedía reconocer las cintas de un hijo enfermo tal como lo hacía Na Rugalla, la cual, hablando de un niño curado por aquel «médico», había llegado a afirmar «que tan buen recaudo le habría dado ella como el médico de Llarvent». El mismo testigo explicaba cómo fray Ramón Sans de Viu, «que usaba de medicina», le había dicho que «esta Margarida de Rugall es el diablo y hace mucho mal». Bartomeu Marquet de Vilamur, en un juicio de 1512, explicaba cómo no había vuelto a ser el mismo después que Na Blanca le «hiciera salud», mencionando la fama de bruja de aquella mujer y afirmando que «la salud de las mujeres no valía a los hombres». En otros juicios se ponen de relieve las amenazas de determinados vecinos hacia estas mujeres para obligarlas a curar a un familiar enfermo, haciéndolas responsables de la enfermedad. El éxito de la curación, lejos de asegurar una buena reputación, refuerza aún más la mala fama de la sospechosa, capaz de curar el mal por el hecho de haberlo provocado.

El siguiente ejemplo, uno de los más esclarecedores de esta dinámica, nos permite constatar la relación estrecha entre la demonización de las prácticas de magia popular y la aparición del fenómeno de la caza de brujas. En una de las visitas pastorales realizadas en 1312 en la diócesis de Urgell, Bartolomea Prades era denunciada por sus vecinos, según los cuales esa mujer «da gotirmons según es fama en esta parroquia. Y se ha dado el caso que una vez se los dio, según se dice, a dos hijos de Guillem Ponç de Ger. Y este, en cólera, quería destruir esta mujer y su casa, pero esta mujer lo encontró y le dijo “señor, no me hagáis daño pues yo curaré a vuestros hijos”. Cosa que hizo»²¹.

Doscientos años más tarde, en un juicio por brujería de 1512 celebrado en el señorío de Vilamur (diócesis de Urgell), uno de los testigos de la encuesta, llamado Monsarrat, explicaba así su discusión con la acusada:

Un día encontró a Na Blanca y el dicho Monsarrat le dijo: «de dónde habéis sacado la fruta que me disteis, que con aquella me habéis dado los gotirmons». Y dijo la dicha Blanca: «no he hecho tal». Y dijo el dicho Monsarrat: «Sí, bien que lo habéis hecho; y, si no queréis

²⁰ CASTELL GRANADOS, *Un judici*, pp. 70-71: *E interrogada dix que ella si la demanen als parts va y, y usa de madrina y pren les criatures. Y tantbé algunes veguades usa que si s'enmalaltexen les criatures o les criadores y la demanen, va y. Y a les criatures les emboliqua y perfuma ab bones herbes que se cullen lo mati de Senc't Johan. Y que algunes veguades los unta lo cor ab oli dolç o mantegua dolça, y algunes veguades los hi posa algunes cardades de lana. Y així se remedièn moltes veguades. E interrogada dix que no sap fer altres medecines ni tampoc sap de devinar ni fer conjurs ni altres coses, salvo que cert ella deposant sap una oració que la diu quòant algunes persones volen que fassa alguna cosa a algunes criatures. [...] ella feye lo senyall de la creu tres vegades davant los cabels o cintas y deya lo pater noster y la avemaria y la oració predita. Y se sentia ella molt carreguada, que lo mal de aquelles persones per qui ella deya la oració se li posave sobre les sues spalles. Y com lo mal se carregave a ella deposant, affluxave an aquelles persones que tenien lo mal y li portaven les cintes o los cabells* (traducción del autor).

²¹ ...dat gotarnons ut est fama in dicta parrochia, et accidit semel quod dedaret, ut dicibatur, duobus filiis Guillelmo Poncii de Ger. Et ipse, iratus, volebat destruere dictam mulierem et domum suam sed dicta mulier occurrit sibi dicendo quod «domino non faciatis mihi malum nam ego curabo filios vestros», quod fecit (ACV, C.31/41. Libro I, fol. 48v).

curarme, yo os mataré u os difamaré por doquier, porque yo sé bien que con aquella fruta me han sido dados». Entonces Na Blanca dijo: «no lo digáis ni me difamáis, yo os curaré». Y ella le conjuró el cuello y pronto mejoró y fue curado²².

La similitud de ambos casos pone de relieve la evolución que hemos venido analizando hasta ahora. Mientras Bartolomea recibía en la visita el apelativo de sortilega y conjuradora (epítetos, junto con «adivina» y «fetillera», que desaparecerían progresivamente de la documentación a partir del siglo xv), los testimonios del juicio de 1512 se refieren a la sospechosa de manera invariable como *bruixa* y *metziner*a (bruja y ponzoñera), de manera similar al resto de procesos por brujería conservados en el Principado. Si bien en el primer caso la justicia episcopal no fue más allá de un breve interrogatorio en el que la mujer aceptó haber curado el mal y negó saber provocarlo, el juicio de Blanca ante el tribunal del señor de Vilamur acabaría, como tantos otros, con la sentencia de tormentos y la consiguiente confesión y condena a muerte por bruja.

5 CONCLUSIONES

La asociación de las prácticas mágico-medicinales a la imagen de la bruja, simboliza a nuestro entender la culminación de aquel proceso, iniciado a finales de la Edad Media, caracterizado por un creciente desprestigio y una progresiva demonización de las mujeres vinculadas al mundo de la salud, la adivinación y la magia amorosa. Un proceso que se enmarca sin duda en uno más amplio asociado al cambio de orden simbólico descrito por investigadoras como Luisa Muraro²³.

A través de los escritos de juristas y teólogos y de la acción de inquisidores, jueces laicos y predicadores, vemos consolidarse entre la población bajomedieval la nueva imagen de la bruja, con un fuerte componente herético y demonológico. Las sortilegas, adivinas y conjuradoras consultadas por sus vecinos y amonestadas en las visitas pastorales del siglo xiv, son sustituidas en la documentación posterior por las temidas brujas y ponzoñeras, consideradas culpables del mal de las comunidades y perseguidas con dureza por las autoridades locales del Principado.

Este fenómeno complejo se enmarca en la serie de cambios experimentados por la sociedad europea con el paso al mundo moderno. Cambios en la relación con lo sagrado, en los límites entre el mundo visible y el invisible, en las fronteras entre magia y ciencia, en las relaciones entre hombres y mujeres. Las consecuencias de este cambio darían lugar a una modernidad en la que unos nuevos paradigmas, consolidados sobre las cenizas de miles de mujeres y hombres, acabarían convirtiéndose en el pensamiento dominante.

²² CASTELL GRANADOS, *Un judici*, p. 23: *Hun dia trobà na Blanca e lo dit Monsarat dix: «D'on aveu aguts vós la fruyta que m'aveu donat, que ab aquella me haveu donat los giterns». E dix na Blanca: «No e pas». E dix dit Monsarat: «Si, aveu bé; e si vós no me'n gariu, jo us mataré o vos difamaré pertot, perquè jo sé bé que ab aquella fruyta me són stats donats». E lavors la dita na Blanca dix: «Que no u diges ni me'n disfames, que yo te'n gariré». E li conjurà la gola e de continent prengué milora bi és garit (traducción del autor).*

²³ MURARO, Luisa. *Lordine simbolico della madre*. Roma: Editori Riuniti, 1991; ÍDEM. «Ir libremente entre sueño y realidad» (trad. de M.^a Milagros Rivera Garretas). *Acta Historica et Archaeologica Medievalea*, 1998, vol. 19, pp. 355-372; *cf.*: RIVERA GARRETAS, M.^a Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia, 2005.