

L'imaginari de la por al segle XIX català: costums, creences, supersticions i llegendes

Jaume Guiscafrè Danús

Universitat de les Illes Balears

jaume.guiscafre@uib.cat

RESUM

Marià Aguiló, com altres folkloristes del segle XIX, va arregar materials escrits i testimonis orals —encara inèdits— sobre creences, supersticions i costums relacionats amb les creences populars, singularment amb la bruixeria i la demonologia. En aquest treball n'aprofit alguns exemples per reflexionar sobre els límits de la rondalla i la llegenda i sobre les relacions complexes que mantenen amb altres gèneres etnopoètics com les supersticions, els costums, els dites o els memorates. Tant aquestes relacions com els diversos graus d'elaboració narrativa que poden tenir les creences populars estan condicionats per la vigència que té la creença entre els membres de la comunitat reduïda i pel grau d'identificació emocional que l'informant té amb el contingut del que relata o reporta. Així mateix, hi planteig la hipòtesi que els contrafacta carnavalescos d'alguns relats no s'han d'entendre com el resultat de la pèrdua de vigència de la creença o la superstició que els suscita, sinó més aviat com una manera alternativa de gestionar els temors que provoquen les forces i els mons sobrenaturals.

PARAULES CLAU

Rondalla; llegenda; superstició; costum; bruixa

ABSTRACT

Marià Aguiló, like other 19th century folklorists, collected written materials and oral testimonies —still unpublished— about folk beliefs, superstitions and customs, particularly in relation to witchcraft and demonology. In this paper I use some examples to reflect on the boundaries of folktale and legend and on the complex relationships they maintain with other ethnopoetic genres such as superstitions, customs, sayings or memorates. Both these relationships and the various degrees of narrative development that popular beliefs can have are conditioned by the validity of the belief among the small group members and the degree to which the informant emotionally identifies with the content that he relates or reports. I also consider the hypothesis that carnivalesque contrafacta of some stories should not be understood as having resulted from the loss of the belief or superstition on which they are based, but rather as an alternative way of managing the fears that provoke supernatural forces and worlds..

KEYWORDS

Folktale; legend; superstition; custom; witch

REBUT: 29/03/2019 | ACCEPTAT: 5/05/2019

1. Introducció

En el procés de transcripció, catalogació i anàlisi dels textos que integren *El rondallari Aguiló* (Guiscafrè 2008) en vaig haver de deixar de banda un bon nombre pel simple fet que no encaixaven en cap dels tipus que preveu el catàleg tipològic internacional [ATU] (Uther 2004).¹ Aquest fet, però, no va impedir que pogués catalogar algunes versions llegendàries, bé sigui perquè ATU inclou tipus de naturalesa clarament llegendària o perquè en el meu afany de deixar sense catalogar el menor nombre de textos possible vaig forçar tal vegada la inclusió d'algun ítem que n'hauria hagut de quedar exclòs.

La decisió d'excloure un bon nombre de textos també responia fins a un cert punt a la manera de procedir del folklorista que els havia arreplegat o compilat. Efectivament, Marià Aguiló havia ordenat en carpetes i en camises diferents els materials rondallístics —carpetes A-21, A-22 (camises II, III, VI, VII i VIII) i A-29— i els materials llegendaris —carpeta A-22 (camises I, IV i V)— (Massot 1993: 211-222 i 304-305). Aquesta ordenació, naturalment, no és exempta de casos conflictius i no és gaire difícil trobar-hi textos que estan clarament traspaperats.

Aquesta mena d'indecisions de naturalesa estrictament pràctica a què ens veiem abocats una vegada i una altra els que ens dedicam a la catalogació de materials orals o d'origen oral és la conseqüència d'un problema d'ordre teòric que no té una solució fàcil, si en té cap: el de les fronteres dels gèneres narratius orals; en el cas que ens ocupa, les que separen la rondalla de la llegenda.

A propòsit d'aquesta qüestió tan espinosa i controvertida —i amb el benentès que don per suposat que allò que solem anomenar *característiques definidores* d'un gènere etnopoètic determinat, siguin quines siguin, s'han d'entendre com a manifestacions d'una tendència general i no com un conjunt de propietats immutables—, en aquest article m'interessa centrar la meva reflexió sobre un aspecte molt concret: la relació de naturalesa diferent que la rondalla i la llegenda mantenen amb les creences i els costums que podem considerar com a expressions d'allò que podríem designar com l'*imaginari de la por*.

2. Creure-hi o no creure-hi

No són pocs els autors que han posat en relleu l'estreta relació que la llegenda manté amb la creença, fins al punt que el terme *belief legend* que fa servir, per exemple, Jauhiainen (1998) no deixa de ser una pura redundància, com constata Dégh (1996 i 2001: 81-83), per a la qual el terme no té cap utilitat científica.

Al meu entendre, el factor clau que defineix aquesta relació i que la fa folklòricament rendible és la vigència o l'actualitat de la creença en el sistema de referències del narrador, de de l'auditori o del grup —o d'una part, com a mínim. No cal que tot el grup manifesti el mateix grau d'identificació emocional amb el contingut del relat llegendari; ni tampoc és imprescindible que comparteixin aquest mateix grau d'identificació el narrador i l'auditori. Allò que és decisiu perquè puguem parlar de llegenda és que el relat susciti debat o generi reserves sobre la possibilitat que els fets que s'hi contenen puguin ser verídics o creïbles: «The legend

¹ Aquest article s'emmarca en una línia de recerca sobre literatura popular catalana que ha rebut finançament del Ministeri de Ciència, Innovació i Universitats a través del projecte de R+D+i PGC2018-093993-B-I00 (MCIU/AEI/FEDER, EU).

is a legend once it entertains debate about belief [...] the sounding of contrary opinions is what makes a legend a legend» (Dégh 2001: 97).

En aquest sentit, la llegenda seria una manifestació verbal configurada artísticament en forma de relat capaç de suscitar dubtes i de generar debat a l'entorn de qualque superstició o costum vigents en el moment de l'elocució. I és precisament en aquest aspecte essencial que diferiria de la rondalla, perquè si bé és cert que aquesta altra mena de relats pot contenir referències a supersticions i costums, o s'hi pot relacionar de manera més o menys directa o evident, aquests poden trobar-se ja en desús o ser completament obsolets en el sistema de referències del grup o dels participants directes en l'acte comunicatiu, i de fet al més sovint és així (Propp 1984: 13-543). Aquest fet, és clar, no exclou la possibilitat que hi hagi rondalles en què s'esmentin creences, supersticions o costums encara vigents en el moment de l'elocució, però gosaria dir que no és el que passa de manera habitual.²

Tot i que sembla que, d'entrada, Mencej (2009: 218-219) considera discutible una distinció entre la rondalla i la llegenda que es basi en aquesta variable —«Migratory legends [...] can be based on beliefs from others times and places and do not necessarily express the belief in the area where the story type was recorded»—, ella mateixa reconeix tot seguit que «such beliefs certainly cannot be too foreign, otherwise the locals would no be likely to spread them far and accept them as their own».³

Pel que podem deduir dels comentaris amb què Marià Aguiló complementa algunes versions de les llegendes que va arreplegar, no sembla gaire difícil assegurar que el factor clau que el va guiar per destriar les llegendes de les rondalles va ser la manifestació implícita o explícita per part dels informants de la presència o l'absència de creença o fe en allò que relataven. Aquest fet explica que, tret d'algunes excepcions, les llegendes s'incloguin entre els materials relatius a supersticions i costums. D'una manera molt semblant va procedir un altre folklorista català contemporani d'Aguiló, Manuel Milà i Fontanals, que es va interessar a final de la dècada de 1860 per aquesta mena de materials i en va encarregar la recerca de camp al farmacèutic i professor d'història Josep Giró i Torà, que la va dur a terme entre 1867 i 1868. Aquests materials varen romandre inèdits fins que els va editar Paloma (1976).⁴

Els comentaris d'Aguiló a què m'he referit més amunt contenen al·lusions més o menys explícites al grau d'identificació emocional —o, contràriament, de desafecte— de l'informant amb el contingut del seu propi relat o amb el d'un altre narrador.

2 Seria el cas, per exemple, d'ATU 1296 *Fool's Errand*, una versió del qual vaig editar i comentar a Guiscafrè (2008: 483-484). L'índex internacional no en documenta cap versió hispànica i remarca que és popular «as a custom in Germany, The Netherlands, etc.». A Mallorca també és vigent encara el costum, però diria que no ho és la rondalla.

3 No puc estar-me d'observar que la denominació *migratory legends* em sembla completament redundant i inútil. De fet, no he vist mai que s'usi el sintagma *migratory folktales* i, de fet, les rondalles migren tant com les llegendes.

4 González coincideix amb Aguiló i Milà quan observa que «la mayor parte de relatos sobre brujas no son cuentos sino historias narradas como hechos verídicos», per la qual cosa només proposa tipus per a les versions «que están especialmente difundidas y que presentan una misma secuencia constante de episodios y motivos» (1996: 94).

En una anotació relativa a la creença que les bruixes són les responsables de les pedregades i que, per preparar-les, arranen prèviament el pèl a les cabres,⁵ Aguiló reproduceix el testimoni d'un informant que posa en qüestió i comenta en termes molt crítics la profunda preocupació que expressen uns altres informants pel fet que les cabres d'un d'ells hagin aparegut toses de manera inexplicable:

Un *traginer* muy despejado, que oía riendo lo dicho, añadía:

—Repáre usted, señor, ese pueblo de cuando Cristo iba por el mundo hecho todo una ruina. Comen pan de bellotas y poco, no prueban el vino, el misterio se apodera de sus cabezas y viven muriéndose. Lo tengo muy reparado: *terra de trumfes, terra de bruixes*. Andan tres horas para ir a misa, aunque diluvie y por más que hayan de pasar los ríos con agua hasta la *trinx*a de los pantalones. Lástima que no les quiten la *llana del clatell*, que así se reirían del *xollar* las cabras. Yo ya me sé quién tiene la culpa de todo: estos *cap pelats* de curas, que han hecho la religión para los tontos, como ustedes los abogados han hecho la justicia para los pobres [22-IV/15].⁶

En canvi, la transcripció de la llegenda que duu per títol «Les coves de Ribes» s'acompanya d'aquesta observació sobre la unànime disposició mental dels informants en relació amb els fets que s'hi narren: «Martí Casadessús, de Ripoll, me lo contó lleno de fe y varios otros viejos me lo han repetido con todas las muestras de una creencia completa» [22-I/3].

La versió d'ATU 751A *The Farmwife is Changed into a Woodpecker*, un relat de caràcter marcadament etiològic, s'acompanya de les observacions que transcriu a continuació: són un testimoni excel·lent d'aquesta capacitat que té la llegenda per generar dubtes o debat entre els membres del grup, que, de passada, també ens il·lustren una mica sobre el sistema de gèneres èmics propi de l'informant i que no deixen de ser interessants per l'apel·lació que hi fa als documents escrits que podrien servir de suport documental als fets que s'hi narren:

D'aquest estany de Mentui, n'havia sentit parlar an el doctor Rei, rector de la Universitat, que era fill de la casa més prop de l'estany i que l'havia midat ell mateix sa profunditat en el centre, puix que la tradició deia que no hi trobaven la fi.

Aquesta bella tradició me la contà un tal Agustí Rius, natural d'aquells voltants, i me deia:

—No cregui que això sia un qüento de velles. Tot lo que li he dit i molt més consta per escrits en l'abadia de Montcortès (¿rectoria?). Se sap el com i el quan va succeir, el dia i l'any (Guiscafrè 2008: 369).

5 La creença que les pedregades són obra de bruixes té la seva materialització lingüística en el mot *calabruix*, ben vigent encara en català, que seria la forma dissimilada de **querabruix*, literalment *rocs de bruixa* (DECLC, s.v. bruixa).

6 Indic entre claudàtors, darrere cada fragment que transcriu, el número d'arxiu del document que el conté.

En altres casos, s'imposa l'apel·lació a l'experiència personal del narrador, amb la qual cosa el relat adquireix una càrrega testimonial evident. Una nota relativa al *babaluet*⁷ conté aquest petit *memorate*:⁸

Una persona de sesenta años, de Vilafranca del Penedés. Decía que en su infancia los había visto: que eran muy grandes y blancos y que de noche había tantos en un bosque, de pie sobre los pinos, que para pasarlo tuvieron que pasar por entre sus piernas, que tenían de copa en copa. Les llaman *fantasmes* y no se acuerda de haberles oído otro nombre. Ponían un pie sobre cada pino para ver de detener a los de las masías que iban a la parroquia a maitines de Navidad... [22-I/15].

Convé recordar, però, que Dégh (1996: 39) ens adverteix sobre la poca fiabilitat que poden arribar a tenir les declaracions dels informants sobre les seves pròpies creences, per la qual cosa l'investigador es veu obligat a recórrer a altres paràmetres i a altres nivells d'anàlisi per determinar «the fluctuating mental states of tellers and responsive audiences».

En aquest sentit, una aproximació als relats des de la pragmàtica i l'anàlisi del discurs pot ser d'allò més profitosa. Però per als que treballam en la catalogació i en l'edició de textos d'arxiu aquesta mena d'aproximacions solen ser inoperants d'entrada, simplement perquè no hi ha dades per analitzar.

Aleshores hom de vegades té la temptació de recórrer a la solució rudimentària però pràctica de considerar un determinat text problemàtic com a rondalla o com a llegenda en funció de si té una correspondència clara amb algun dels tipus que preveuen els diversos índexs disponibles.

Els materials llegendaris d'Aguiló a què em referesc en aquest treball, arreplegats i reunits sobretot entre 1850 i 1870 i encara inèdits, consten de setanta-nou documents de naturalesa molt diversa que no es limiten a informacions de procedència oral, sinó que també inclouen fonts manuscrites i impreses: notes de camp, apunts, resums d'arguments narratius, citacions, referències bibliogràfiques, remissions, transcripcions de textos i, fins i tot, un plec de canya i cordill.

El contingut d'aquests materials tracta majorment sobre creences, supersticions i costums sobretot relacionats amb la demonologia i amb la bruixeria. A grans trets, cal distingir-hi entre dues classes de textos:

1. Els que són descripcions d'una superstició o d'un costum que hi està relacionat de manera directa, o bé simples al·lusions a una creença o a una superstició determinades, però que no tenen l'estructura pròpia del relat o la narració. No els podem categoritzar, doncs, pròpiament com a llegendes, però sí com a *dites* en el sentit de von Sydow: es tracta d'una mena de textos que «has the potential to be a

7 De *babaluet* —que no apareix inventariat a Casanova/Creus (2000) perquè no pertany a la categoria dels éssers minúsculs—, el DCVB en dona dues accepcions: «Beneïtot, persona de poc enteniment» i «Bou que diuen que hi ha encantat dins una cova del Puig des Molins (Eivissa). Segons la creença popular, per desencantar aqueix bou hi ha d'anar un home, la nit de Sant Joan, i li ha de donar tres llesques de pa, una després de l'altra. N'hi ha que n'hi han donada una, i alguns dues; però ningú ha tengut encara coratge per donar-li la tercera. Si algú li donàs les tres llesques, es Babaluet esclataria en monedes i quedaria desencantat, i el seu desencantador seria ric tota la vida».

8 Entenc per *memorate*, estrictament, la narració o la descripció d'una experiència supranormal que el narrador ha viscut personalment. Per a una discussió del terme, vegeu Pentikäinen (1997) i Dégh (2001: 58-79).

narrative, but *in its present form*, the full story is left unexpressed», segons la formulació que en fa Ellis (1997: 192).

2. Els que són pròpiament llegendes, és a dir, elaboracions narratives d'una creença, una superstició o un costum, configurades artísticament en forma de relat i que poden servir-ne d'exemple o de testimoni.

En aquest sentit, els materials d'Aguiló contenen documents molt reveladors sobre les dinàmiques d'interrelació que es poden establir entre aquestes diverses menes de textos. El que transcriu a continuació és una bona mostra de com un mateix text pot reunir a la vegada el *dite*, en forma de superstició [1a] o de creença [1b], i l'elaboració narrativa corresponent en forma de relat llegendari [2]:

[1a] Si, en el acto de elevación en la misa, entra una persona y sumerge en la pila de agua bendita dos agujas en forma de cruz, enhebrando una por el coso de la otra, y se va enseguida o [1b] si el cura olvida el misal abierto, las brujas que están en la iglesia no pueden salir hasta que cierran el misal o quiten la cruz de las agujas.

[2] En Candebáno[1] quedaron cinco de una vez en la iglesia que hay en un promontorio e iban dando vueltas, desesperadas, buscando desatentadas la puerta, siempre en balde. El cura, avisado por el monacillo, mandó cerrar el misal, que había quedado abierto, y mirar las pilas... y en seguida salieron [22-IV/27].

He adoptat els termes *creença* i *superstició* per traduir, respectivament, els de *sign* i *magic superstition* que proposa Dundes. Si hi aplicam les definicions que en fa l'eminent folklorista nord-americà, les creences són «portents and omens which may be read», molts del quals deriven de l'activitat humana quotidiana però amb la particularitat que «it is extremely important to note that all "Sign" human activity is purely accidental or coincidental» (1975: 91). Les supersticions, en canvi, «consist of multiple conditions and they serve as means of production or prescription rather than prediction», per la qual cosa «human activity in magic superstitions is intentional rather than accidental» (1975: 92). La diferència entre una categoria i l'altra rau en el fet que «a sign superstition entails belief only; whereas a magic superstition in its entirety involves belief *and* practice» (1975: 92). Una superstició, doncs, comporta sempre una actuació conscient i ritual que té per objecte una finalitat propiciatòria concreta. En el cas del text anterior, el fet de submergir les agulles en la pila de l'aigua beneïda implica un ritual (la forma de creu s'ha d'aconseguir d'una manera concreta, la submersió s'ha de dur a terme en el moment que l'oficiant mostra l'hòstia i el calze a la veneració dels fidels i la persona que duu a terme aquestes accions se n'ha d'anar tot d'una) que té la finalitat propiciatòria d'impedir que les bruixes puguin sortir de l'església. El sacerdot, en canvi, no deixa obert el missal de manera intencionada («si el cura *olvida*»), per la qual cosa no es pot atribuir cap finalitat a la seva acció.⁹

9 Això és així en aquesta versió de la llegenda. El 1912, Josep M. Batista i Roca en va arreplegar una altra en què el rector deixa obert el missal de manera intencionada: «a una noia [...] li havien donat els mals esperits amb un tall de botifarra. [...] Dins de la pica de l'aigua beneïta de l'església, jo hi vaig veure unes agulles de cap lligades en forma de creu. L'explicació que d'això donaven —si la memòria no em falla ara, un any després— era que allí foren posades pels de la família de la noia, per tal que la bruixa patís mentre hi fossin. També deien que el Rector havia fet la cerimònia de deixar lo missal obert, però jo el vàireig sentir protestant-ne indignat» (Roma 2007: 176–177).

En aquest altre exemple, Aguiló detalla de manera successiva el costum supersticiós (resar una oració un nombre determinat de vegades en una data determinada), el resultat que n'obté el qui observa aquest costum i un relat que l'exemplifica:

Una vieja castellana me ha contado con toda buena fe que reza cincuenta padrenuestros el Jueves Santo, otros cincuenta el día de la Cruz de Mayo y otros cincuenta el día del Corpus, porque este es el único medio de obtener luz para pasar a las claras la profunda cueva que tienen que atravesar los muertos al dejar este mundo.

El que ha practicado esta devoción desde que la supo se encuentra una vela encendida en la mano para seguir el camino, o mejor vereda, que debe conducirlo al cielo. El que no la ha practicado lucha a oscuras con obstáculos y precipicios, escurriéndose unas veces, chorreando sangre los pies y manos durante años algunos y hasta durante siglos otros.

Dos amigos inseparables sabían esto, pero uno solo rezaba en los días indicados. El que no rezaba murió en la flor de la juventud. El otro murió octogenario y, apenas enterrado, se encontró con la luz en la mano y atravesó con mucha facilidad la cueva. Cuando a medio camino, oyó los gritos de su amigo, sus lastimeros ayes pidiendo socorro que él no pudo bajar a darle. Preguntábale si veía luz y no la veía. Tenía los ojos huecos. El viejo tuvo que abandonarlo a su desdichada suerte [22-1/52].

3. Les bruixes, entre la rondalla i la llegenda

Entre els relats de caràcter legendari que els folkloristes catalans arplegaren durant el segle XIX, hi ha una quantitat significativa de llegendes referides a les bruixes i al seu món, si se'm permet de parafrasejar el títol del llibre clàssic sobre el tema que va publicar Julio Caro Baroja. Es tracta d'un tipus de relats que, a parer meu, susciten algunes consideracions dignes d'atenció. Vull deixar clar d'entrada que no tenc ni el propòsit ni la intenció —ni molt menys els coneixements necessaris per dur-ho a terme— d'abordar un tema tan complex com és el de la bruixeria ni tan sols en els seus aspectes més directament relacionats amb el folklore i la literatura oral popular. Tot i així, crec que ho paga plantejar algunes qüestions que tal vegada poden ser objecte de debat. Sigui com sigui, faig meves les paraules de Simpson (1996: 15) sobre la importància de catalogar i estudiar les llegendes *de* bruixes i també les llegendes *sobre* bruixes:

There are areas which we could and should examine, using our expertise at detecting recurrent story patterns and our understanding of the way legends are formed and spread. [...] there are certainly international migratory legends to be found in the confessions, and probably in the statements of witnesses too, and we are well placed to identify them objectively. The pamphlets describing trials should also be scanned for legend material.

A propòsit del fenomen de la bruixeria, Caro (1966: 302) distingeix entre la «creencia activa», el que creuen les bruixes, i la «creencia pasiva», el que hom creu de les bruixes. En aquest sentit, les llegendes de bruixes es correspondrien amb la primera i les llegendes sobre bruixes, amb la segona. Sospit, però, i caldria confirmar-ho, que a la documentació disponible no hi ha diferències significatives

entre unes llegendes i les altres, sobretot per la manera com es varen obtenir els relats de «bruixes» en les sessions de confessió davant els tribunals eclesiàstics i civils. Al cap i la fi, les «bruixes» referien el que els membres del tribunal volien sentir, com posa en relleu Pladevall (2007: 126) referint-se als motius recurrents en aquests relats:

Això era el que «confessaven» les bruixes en el moment de les tortures i apareix amb poques variacions en els processos conservats, i aquest era, en realitat, l'esquema que els escriptors i inquisidors medievals havien fixat com a estructura del delictes de bruixeria, que a casa nostra està consignat en l'obra d'Eimeric i en les ordinacions de la vall d'Àneu, de l'inici del segle XV, però que ja s'havia fixat abans. Aquesta contalla s'aniria repetint amb poques variants al llarg dels segles i també seria el que confessarien les bruixes en ser torturades, sovint després d'unes sessions llargues i cruentes de tortura. Això era, per tant, el que els jutges i torturadors volien sentir i el que elles acabaven confessant perllongant els turments. Aquest fet i la rara coincidència entre les confessions —fins al punt de caure en la monotonia— de les bruixes torturades, que ja sabien que estaven condemnades a mort, deixen ben clar que és molt escàs o nul el crèdit que es pot donar a totes aquestes suposades intervencions diabòliques i tractes amb el diable que les pobres bruixes confessaven per no ser maltractades més.

La reflexió que vull exposar té l'origen en la possibilitat —o més aviat en la necessitat— que planteja González (2005: 167) de crear entrades a ATU per a tipus i subtipus nous en què es pugui encabir una determinada classe de relats sobre bruixes. Es tractaria d'aquells que, entre d'altres particularitats, tenen un «caràcter humorístic, qui empêche de les considérer comme sacrés ou comme récits destinés à être crus. De fait, on pourrait dire au contraire que ces récits visent à faire de la sorcière un personnage familier ou quotidien, pleinement humain et [...] à éliminer ou atténuer par un discours clairement parodique l'image effrayante du sabbat ou le danger que ferait courir la sorcellerie». Per adscriure-hi les versions de relats de bruixes, González mateix (1996: 94–96) havia proposat els tipus [746A] *La oración espanta a las brujas*, [746B] *Por encima de rama y hoja*, [746C] *El zapatero en el aquelarre*, [747] *La abuela mata la mejor mula durante la misa del gallo* i [748] *La mujer hila fino, el hombre hila basto*.

El caràcter paròdic o humorístic d'un relat no és incompatible amb la seva condició de llegendari, i encara menys una prova que el relat hagi perdut aquesta condició. Així mateix, pens que hi ha una diferència clara entre l'humor (o el sentit de l'humor) i la descreença i que de cap manera un no implica l'altra, perquè la descreença no necessàriament es manifesta per mitjans humorístics. Finalment, consider que el caràcter faceciós o carnavalesc d'un relat determinat no en desactiva la possibilitat que un narrador l'actualitzi amb un propòsit admonitori, per exemple, en una situació comunicativa concreta, com veurem més endavant.

D'altra banda, gosaria afirmar que és precisament en les versions llegendàries que les bruixes adquireixen aquest aspecte familiar i quotidià a què es refereix González i que és precisament aquesta proximitat allò que les fa tan temibles i que tal vegada fa que se n'expliquin històries amb finalitats diverses: difamatòries, admonitòries... Ben mirat, la complexitat semàntica de la bruixa de la llegenda és

molt més gran que no la de la bruixa de la rondalla: mentre aquesta és només una concreció, de naturalesa estrictament verbal, del personatge de l'agressor, aquella no és un personatge reclòs en límits de la ficció, sinó una figura «plenament humana». En aquest mateix sentit, i des d'una perspectiva historicista, Roma (2007: 182) atribueix als germans Grimm la devaluació de la figura de la bruixa en el marc de la seva tasca de reescriptura dels relats orals per adequar-los als gustos estètics i a les necessitats educatives de la burgesia vuitcentista:

Així, es pot entendre que els reculls de rondalles dels germans Grimm tinguessin un èxit tan extraordinari, sobretot perquè van proporcionar la burgesia puixant d'un material inestimable per a l'educació dels seus fills. [...] En aquest programa, el paper de la bruixa va esdevenir el contrari de l'ideal femení, per la qual cosa se'n va destacar el caràcter antisocial per fer por a la canalla. En aquest sentit, va perdre l'ambivalència per ser caricaturitzada fins a l'absurd, mentre que el paper positiu i decisiu era exercit per la fada, que també es va transformar a fi d'idealitzar-la fins a un paper sobreestimat.

4. *Contrafacta* carnavalescos i costums: dos exemples

Els folkloristes catalans del XIX varen arreplegar versions diverses de dos relats prou ben documentats que poden servir per il·lustrar i acabar d'arrodonir les observacions precedents.

El primer, *Following the Witch*, número 3045 del catàleg de Christiansen (1958), té a veure amb el conegudíssim viatge al sàbat i pivota sobre l'ús de la fórmula adequada que, juntament amb l'ungüent, habilita el protagonista per emprendre el vol nocturn. Entre els materials compilats per Milà i Fontanals hi ha una creença relacionada amb aquesta fórmula (Paloma 1976: 33): «Cuando las brujas quieren emprender un viaje aéreo después que se han untado con el Oleo, dicen: fulla per alt; si lo quieren emprender subterráneo, dicen: fulla per baix».

Cels Gomis, un altre folklorista català del XIX posterior a Aguiló i Milà, va arreplegar, entre d'altres, aquesta versió llegendària relacionada amb la fórmula esmentada i la va incloure entre els materials que varen conformar el seu llibre pòstum *La bruixa catalana*:

Un home observava que algunes nits, si es despertava, no trobava la dona al llit. Tement que aquesta no la hi fregís, es posà a l'aguait.

Una nit que feia l'adormit, veié que la seva dona s'alçava i la seguí a poc a poc perquè ella no ho notés.

Veié que es ficava a la cuina, que abastava un tupinet i que, un cop nua, s'untava tot el cos amb un ungüent que hi havia a dintre. Després digué:

—Per sobre fulla, xemeneia amunt!

I desaparegué per la xemeneia a cavall d'una escombra.

L'home féu i digué la mateixa cosa i es trobà de sobte en una sala gran d'una casa de pagès on hi havia gran reunió d'homes i dones presidida per un dimoni que ensenyava les vergonyes.

Després de ballar la sardana i divertir-se en gran, veié que tots els qui hi havia reunits anaven desfilant davant del dimoni i li feien acatament besant-li les vergonyes, i ell hagué de fer la mateixa cosa (1987: 64–65).

Aguiló va poder documentar la mateixa creença, però relacionada amb una fórmula diferent i acompanyada de la versió següent de la llegenda:

La fórmula que, al untarse, dicen para echar a volar acaba *de vila en vila*. Uno la escuchaba de un cuarto contiguo y entendió *de biga en biga*. Se untó diciendo lo que había entendido y toda la noche la pasó dando batacazos contra las vigas de su cuarto, hasta que al cantar los gallos del alba cayó como muerto en el suelo.

He encontrado ancianos que me han asegurado que, en su infancia, oyeron en Valencia una música de tambores, panderetas y dulzainas, pasando como una exhalación por encima de los tejados de su calle a las doce de la noche de algún sábado [22-IV/17].

Estic convençut que aquest *contrafactum* carnavalesc, pel simple fet de ser-ho, no deixa de tenir caràcter llegendari.¹⁰ Em sembla que també hi és prou evident el caràcter admonitori i que la lliçó que se'n desprèn és que la bruixeria no és un joc i que només pot exercir de bruixa o de bruixot qui hi està iniciat i té els coneixements necessaris per fer-ne. Si hi aplicàvem la terminologia que proposa Jason (2000: 137–150), l'hauríem de considerar com un exemple de *carnavalesque magic legend*, una categoria que, per cert, l'autora no preveu. Així mateix, observem que el folklorista hi adjunta un testimoni que donaria validesa a la creença que les bruixes efectivament viatgen per l'aire.¹¹

El segon relat a què em referia més amunt és el de la bruixa ferida i posteriorment descoberta. Christiansen hi assigna el número 3055 i el titula *The Witch that was Hurt* però renuncia a descriure'l perquè, segons afirma, les versions noruegues dels tipus «could hardly be said to follow any definite epic pattern, but are, as a rule, told as personal experiences of same definite person» (1958: 48).

Aguiló no va arregar cap versió d'aquest tipus, però sí que ho varen fer Milà i Gomis.¹² Una d'aquestes versions fa així (Paloma 1976: 33):

Un monacillo estaba en hora tarde junto al hogar y se le presentó clocando una gruesa gallina. Dice el monacillo: —¿De dónde viene ahora la gruesa gallina cuando todas duermen en el corral?— La esquiva, pero sigue clocando. Había un cazo de agua hirviendo en la lumbre y el monacillo se la echa encima de la gallina sin piedad. Huye despavorida la gallina y el monacillo se fue a acostar.

¹⁰ Aquesta versió s'ha d'adscriure al tipus RondCat C-063 *L'aprenent de bruixot* que proposa Samper (2015: 21).

¹¹ La fórmula «Damunt fuia, davall fuia!» apareix també a la rondalla «Es corpet des pou d'En Gatell», que Alcover va publicar a *La Aurora* el 1916 a partir d'una única anotació, que també conté la fórmula (Alcover 2001: 162–179). Es tracta d'una rondalla meravellosa que fa part del cicle de Psique i Eros. En aquest cas, el príncep obliga l'heroïna i les seves germanes a dir repetidament la fórmula durant el trajecte subterrani que mena al jardí i al casal on està encantat en forma de corb.

¹² Samper (2015: 29) proposa el tipus RondCat C-098 *La bruixa ferida* per adscriure-hi les versions catalanes.

Al día siguiente la mayordoma no se levantaba. Entran en su aposento y la encuentran toda llena de quemaduras: —¡Ah, vete bruja! —era la gallina del hirviente remojón.

Aquesta llegenda té també un *contrafactum* carnavalesc, si bé caldria considerar-lo més aviat com a contarella, un gènere amb el qual la llegenda té uns punts de contacte molt evidents. Es tracta d'un relat que s'ha de relacionar, d'una banda, amb ATU 1676 *The Pretended Ghost* i que, d'una altra, està estretament lligat amb un costum que, com a mínim a Mallorca, ha estat vigent fins a final del segle xx: el d'*anar a fer por*, és a dir, anar a espantar algú de manera premeditada. Un vespre de fa aproximadament trenta anys vaig ser víctima d'aquest costum i només la casualitat va impedir que en sortís malparat l'amic que, abillat amb un vestit blanc de penitent, una dalla i un fanalet, havia vingut a espantar-me. Al cap d'una estona, un altre jove va ser la víctima imprevista d'una broma pesada que em tenia a mi com a objectiu. El cas és que, quan li vaig haver relatat els fets, el meu pare em va contar —amb un propòsit admonitori i didàctic ben evident— el relat d'aquell home que, disfressat de fantasma sota el llençol preceptiu, va anar un vespre a espantar-ne un altre. La víctima potencial, però, lluny de tenir por, li va etzibar una garrotada en un braç. L'endemà, l'embenatge aparatós que li havia hagut d'aplicar el metge va delatar el «fantasma» i el va posar en evidència.

Per concloure aquestes reflexions, voldria posar en relleu que el caràcter de *contrafactum* paròdic o humorístic que pugui tenir una determinada versió d'una llegenda no implica necessàriament una disminució de la vigència de la creença o la superstició a què es refereix o del costum amb què es pot relacionar. En aquest sentit, ho paga recordar que la (cosmo)visió carnavalesca no és una visió de segon ordre o subsidiària, condicionada a l'afebliment de l'actualitat d'una creença o d'un costum i que, per tant, no s'ha de concebre com si fos un desguàs on van a parar els relats que ja no són objecte de creença. La (cosmo)visió carnavalesca és, de fet, una autèntica visió alternativa, una manera altra d'acabar-se a les configuracions de l'imaginari, una visió crítica, fins i tot una manera de desactivar la superstició o de desacreditar la creença, i això en pressuposa i n'implica el reconeixement de l'existència. Com molt bé observa Bubnova (2000: 161):

Satanizar la risa como principio [...] puede ser peligroso y tener consecuencias imprevistas. Como mínimo, podemos considerarla [...] como la alegre respuesta que da el bien al mal del mundo, respuesta que permite darse cuenta de la magnitud del mal, y demuestra a la vez que el mal es superable. Porque como máximo, viene a ser la parte inalienable de la estructura del mundo y de la imagen que el hombre tiene de sí mismo.

Així, doncs, més que acreditar la pèrdua de vigència de la creença en les bruixes o en els fantasmes, crec que el que realment proposen aquests relats humorístics és, en el fons, una manera més d'acabar-se a les forces i als mons sobrenaturals, esporuguidors i fascinants alhora, i de conjurar el temor i el terror que puguin provocar, en aquest cas per la via alliberadora que proporciona el riure.¹³

¹³ Vull agrair a Josiane Bru, Isabel Cardigos, J. J. Dias Marques, Camiño Noia, Carme Oriol, Alexandre Parafita i Michèle Simonsen els comentaris i els suggeriments que varen fer a una primera versió d'aquest treball.

5. Referències bibliogràfiques

- ALCOVER, Antoni M. (2001): *Aplec de Rondaies Mallorquines d'En Jordi d'es Racó*, vol. III. Mallorca: Editorial Moll.
- ATUJ UThER (2004).
- BUBNOVA, Tatinana (2000): «Varia fortuna de la “cultura popular de la risa”». Dins Tatiana Bubnova (ed.): *En torno a la cultura popular de la risa*. Barcelona: Anthropos, p. 135–163.
- CARO, Julio (1966): *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- CASANOVA, Joan; Joan CREUS (2000): *Més ràpids que el llamp, més vius que el foc*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- CHRISTIANSEN, Reidar Th. (1958): *The Migratory Legends*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- DCVB] *Diccionari català-valencià-balear*. Palma de Mallorca: Editorial Moll <<http://dcvb.iecat.net/>> [data de consulta: març de 2019].
- DECLC] *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*. Barcelona: Curial Edicions Catalanes.
- DÉGH, Linda (1996): «What is a Belief legend?». *Folklore* núm. 107: 33-46.
- (2001): *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington i Indianapolis: Indiana University Press.
- DUNDES, Alan (1975): «The Structure of Superstition». Dins Alan Dundes: *Analytic Essays in Folklore*. The Hague: Mouton, p. 88–94.
- ELLIS, Bill (1997): «Dite». Dins Thomas A. GREEN (ed.): *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art*. Santa Barbara: ABC-CLIO, p. 191–192.
- 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: Editorial Alta Fulla.
- GONZÁLEZ, Carlos (1996): *Catálogo tipológico de cuentos folklóricos aragoneses*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología.
- (2005). «Contes de sorcières ? Propositions de nouveaux types et sous-types de contes populaires sur la base de versions recueillies en Aragon». *Cahiers de Littérature Orale* núm. 57–58: 164–177.
- GUISCAFRÈ, Jaume (2008): *El rondallari Aguiló: Transcripció, catalogació i estudi introductor*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- JASON, Heda (2000): *Motif, Type and Genre: A Manual for Compilation of Indices & A Bibliography of Indices and Indexing*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- JAUHIAINEN, Marjatta (1998): *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- MASSOT, Josep (1993): *Inventari de l'arxiu de l'Obra del Cançoner Popular de Catalunya*, Fascicle I. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- MENCEJ, Mirjam (2009): «Narrating About Witches». Dins Rolf Wilhelm BREDNICH (ed.): *Erzählkultur: Beiträge zur Kulturwissenschaftlichen Erzählforschung*. Berlin: Walter de Gruyter, p. 207–222.

- PALOMA, Joan-Antoni (1976): «Un curiós manuscrit del fons Milà i Fontanals de Santander, sobre supersticions i costums populars». *Miscellania Barcinonensia* núm. 43: 7–58.
- PENTIKÄINEN, Juha (1997): «Memorate». Dins Thomas A. GREEN (ed.): *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art*. Santa Barbara: ABC-CLIO, p. 553–555.
- PLADEVALL, Antoni (2007): «La cacera de bruixes a Catalunya». Dins Marina MIQUEL (coord.): «*Per bruixa i metzinera*»: *La cacera de bruixes a Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya (Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació), p. 110–129.
- PROPP, Vladimir (1984): *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- ROMA, Josefina (2007): «La bruixeria en la cultura popular catalana». Dins Marina MIQUEL (coord.): «*Per bruixa i metzinera*»: *La cacera de bruixes a Catalunya*. Barcelona: Generalitat de Catalunya (Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació), p. 156–187.
- SAMPER, Emili (2015): «Variations on Witches: A Proposal for Catalogation». *Fabula* núm. 56 (1/2): 17–39.
- SIMPSON, Jacqueline (1996): «Witches and Witchbusters». *Folklore* núm. 107: 5–18.
- UTHER, Hans-Jörg (2004): *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.