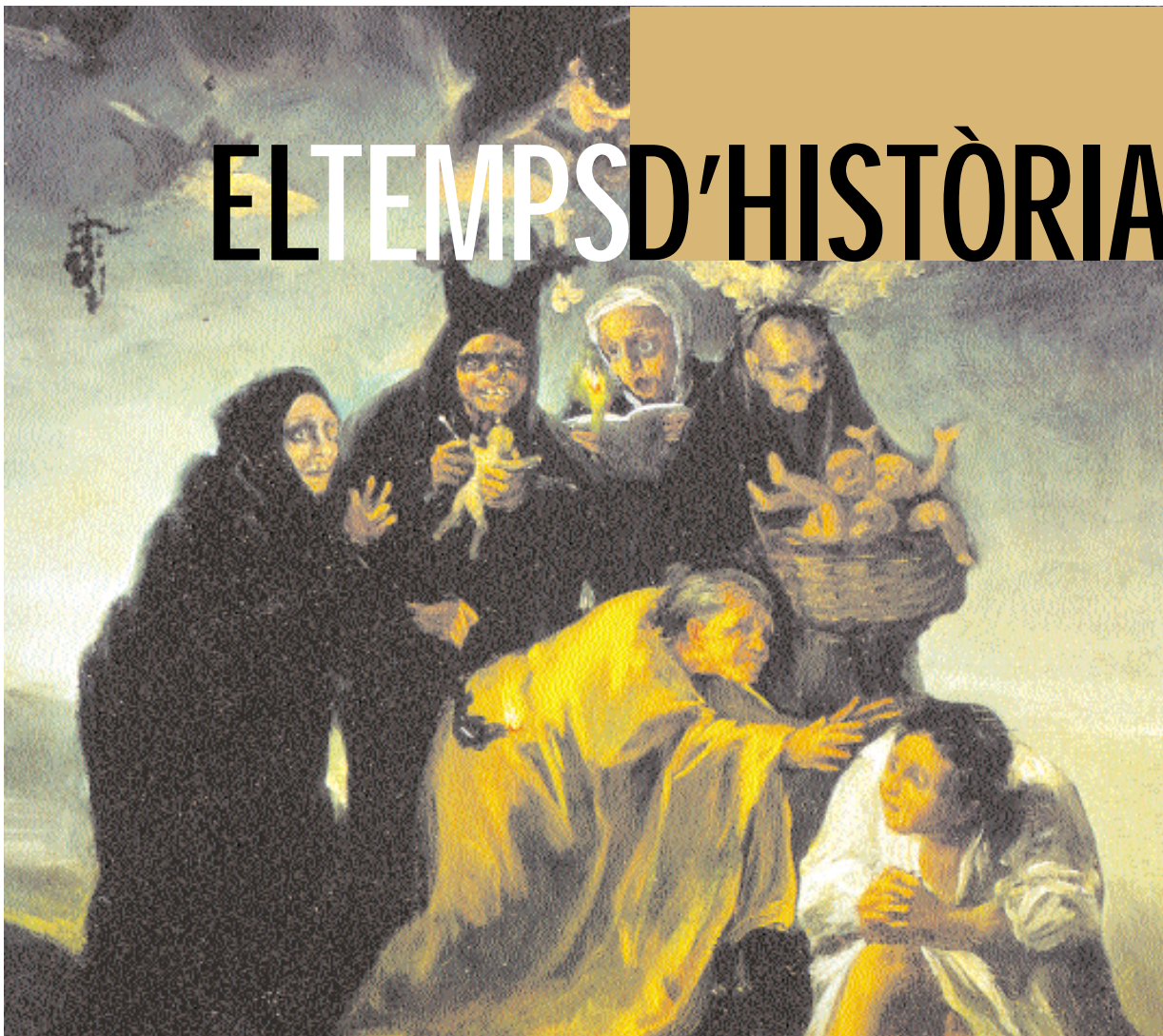


# EL TEMPS D'HISTÒRIA




## BRUIXES FETILLERES I FADES

En aquest número de febrer dediquem EL TEMPS d'Història a les dones perseguïdes, humiliades, torturades i cremades que representaren una cultura popular al llarg de segles d'història: les bruixes i les fetillers.

45	EDITORIAL
46	OPINIÓ
48	CONNEXIONS
49	COMBINATÒRIA
50	L'ENTREVISTA
53	FER I DESFER
54	DOSSIER
69	LLIBRES
70	L'APARADOR
72	AGENDA
73	ESBÓS

DIRECCIÓ  
AGUSTÍ ALCOBERRO, FERRAN GARCIA-OLIVER, ANTONI MARIMON

COORDINACIÓ  
MIQUEL PAYERAS

CAIXA CATALUNYA 

© EDICIONS DEL PAÍS VALENCIA, SA

**A**ssistim a un retorn al món de la superstició. L'horòscop ocupa un espai important de la premsa diària, mentre que, a partir de certes hores de la nit, la televisió i la ràdio són bombardejades per anuncis i programes de suposades bruixes i vidents. Al pas que anem, aviat, com a Nova York, les bruixes ocuparan un espai específic a les pàgines grogues de les companyies telefòniques.

El retorn de les bruixes és una prova més de la crisi del paradigma il·lustrat que, al segle XVIII, preconitzà el triomf definitiu de la raó sobre la foscor, i vinculà la felicitat humana al progrés tècnic i social. I això malgrat que el científisme continua essent avui prou hegemònic, fins al punt que una bona part de les pràctiques supersticioses busquen un prestigi incert mitjançant la utilització d'un vocabulari científista –com a suposades ciències paranormals, o altres termes semblants–. El retorn de la superstició també ha estat considerat com una prova de la incapacitat de les esglésies tradicionals per trobar una sortida a les angoixes de moltes persones d'avui.

Però anem a pams. És cert que fóra ingenu concebre la història com una marxa unidireccional i victoriosa cap al progrés. Ben a la inversa, la història, com a registre de les persones i de les societats, mostra notables marrades, moments d'avanç incon-

## *El retorn de les bruixes*

testable i èpoques d'endinsament en la barbàrie i el no-res. Avui, la mateixa noció de progrés es troba en crisi. El progrés material –amb conquestes importants en la lluita contra la fam i la malaltia, si més no al món desenvolupat– presenta també un balanç negatiu en molts àmbits més. El segle XX en proporciona exemples escruixidors: les guerres mundials, l'ascens dels totalitarismes, l'explotació i la misèria creixents del Tercer Món,...

Tanmateix, la raó es confirma com l'única via vàlida i segura de construcció del coneixement –i del coneixement històric. Potser no és ja, però, una raó cosmopolita, d'abast universal, com va ser concebuda pels il·lustrats francesos del segle XVIII –la mateixa que va acabar esdevenint una gran coartada per a l'imperialisme del XIX–. Ens cal, doncs, una raó més àmplia i plural, més disposada a entendre la diferència i a valorar els altres –menys geomètrica i més geogràfica–. Però, al capdavant, una raó que ha de continuar essent facultat de raonar, de discórrer per la intel·ligència –cosa que vol dir construir conceptes que ens ajuden a entendre el món–. Fora de la raó, no hi ha cap altra via de coneixement ni de llibertat.

El record d'episodis de barbàrie com la cacera de bruixes dels segles moderns, posa de manifest la utilitat de la història. Si, com van afirmar molts autors clàssics i humanistes, la història és mestra de la vida, una de les primeres lliçons de la història ha de ser, inevitablement, la tolerància. Tolerar com a premissa prèvia per a entendre i per a construir. Per això, la història ha de servir memòria de l'horror, per evitar que es repetisca.

Quan mor un personatge important, la premsa s'encarrega de mantenir el cadàver calentet unes hores més, fins que el cremen o l'enterren. Així patirà menys el foc del crematori, o la intensa humitat que fa sota terra. Hi ha dos tipus d'articles necrològics: els que tendeixen a lloar la personalitat del mort, evitant els aspectes més repugnants de la seva vida, i els que tendeixen a lloar la personalitat de qui escriu, aprofitant-se de la més mínima relació amb el difunt.

De la mateixa manera tracten la història aquells que, conscientment o inconscientment, consideren que la història ha mort. L'allau d'articles necrològics de tota mena que ha aparegut a la premsa després de la mort de Camilo José Cela té un denominador comú: com que era (diuen ells) "un bon escriptor", és de mesquins recordar el seu comportament polític. Quan va morir Franco va passar exactament el mateix, amb la diferència que Franco, de lletra, només en sabia la de la seva signatura en els "enterados" de les penes de mort, però el consideraven (deien ells), en el fons, "un bon pacificador".

I així, mort a mort, en comptes de recordar, ens endinsem un metre més sota terra. Se'ns nega l'oportunitat d'analitzar el passat, i a les generacions més joves, se'ls nega l'oportunitat de conèixer-lo, de saber que no estem aquí per casualitat, que abans de nosaltres n'hi havia

# Necrofilia històrica sobre Cela

Xavier Montanyà

***“...que cree poder prestar datos sobre personas y conductas que pudieran ser de utilidad [per a...] el Glorioso Movimiento Nacional...”, escrigué Cela. De bons escriptors n’hi ha molts. D’integres, pocs. I de feixistes encara en queden massa!”***

d’altres, i que van passar coses greus, moltes de les quals ens han conduït a la situació actual i són la clau per entendre aquest boirós present que vivim els vius, ple d’humitat, sota terra. El compromís d’un intel·lectual, d’un artista, d’un escriptor, de tota persona que pensa i actua en societat, amb el poder que això li atorga, és fonamental per a la societat en què viu. I el compromís, com a mínim, ve de la Il·lustració: la veritat, la justícia, els valors de l’home, etc. És el mínim que se’ls pot exigir. I és indestruïble de la seva obra. D’escriptors bons, n’hi ha molts, d’intel·lectuals íntegres molt pocs.

No sé si Cela era un bon escriptor, ni m’importa. Com a intel·lectual era un farsant sense principis que sempre va estar a favor del poder, abans feixista, ara, més o menys, per aconseguir diners, premis, vida fàcil i putes gratis. Ell serveix com a exemple del que molts caragirats, espanyols i catalans, que es movien en cercles intel·lectuals durant la República i la Guerra Civil, van fer contra aquells que lluitaven per un “home nou”, una idea nova de justícia, de veritat, de valors humans i de convivència. Un cop els nostres van ser assassinats, empresonats, exiliats o silenciats, els “Celas” de torn van ocupar el pati, se’l van fer seu i amb la seva cal·ligrafia van contribuir a inventar-se un nou paisatge, aquell en què encara estem immersos.

Un necròleg habitual ha escrit sobre Cela un article titulat “Gràcies per escriure”. Jo dic el mateix, gràcies, Cela, per haver escrit una carta, signada a la Corunya, el 30 de març de 1938, “*II Año Triunfal*”, dirigida al “*Excelentísimo señor Comisario General de Investigación y Vigilancia*”. El Nobel tenia 21 anys i buscava feina. Entre altres coses de retòrica feixista diu: “*Que queriendo prestar un buen servicio a la Patria adecuado a su estado físico, a sus conocimientos y a su buen deseo y voluntad, solicita el ingreso en el Cuerpo de Investigación y Vigilancia. Que habiendo vivido en Madrid y sin interrupción durante los últimos 13 años, cree poder prestar datos sobre personas y conductas que pudieran ser de utilidad. Que el Glorioso Movimiento Nacional se produjo estando el solicitante en Madrid, y que por lo mismo cree conocer la actuación de determinados individuos...*”

De bons escriptors, n’hi ha molts. D’integres, pocs. I de feixistes encara en queden massa.

Quan el rei d'Espanya va recitar aquella famosa lliçó d'història en la qual s'afirmava que el castellà era una "lengua de encuentro" que no s'havia imposat mai a ningú, diversos observadors –entre ells l'Antoni Puigverd– van senyalar a Juan Ramón Lodares com a ideòleg d'aquesta formidable afirmació. Contra el que podia semblar, Lodares no és un senyor amb bigotet de Martínez el Facha ni col·laborador habitual de *La Razón*, sino un xicot jove, vestit de modern, professor de l'Autònoma de Madrid i amb cara de dur *El País* sota el braç. Tampoc no és un absolut indocumentat: els llibres en què va inspirar les afirmacions del monarca han tingut el seu ressò acadèmic i una va ser finalista del *Premio Nacional de Ensayo* de la seva nació. Lodares té una habilitat enlluernadora per demostrar que les coses no són com semblen ni com les recordem, si no els interessa a ells. Imposició del castellà? Al contrari. Les elits americanes i catalanes i basques van fer seu alegrement el castellà per poder-se entendre millor amb el món i per beneficiar-se de les seves enormes possibilitats comunicatives. I l'article corresponent de la Constitució? I les històries que tots podem explicar sobre les prohibicions efectives de fer coses en català durant el franquisme? Detalls irrellevants. De vegades falsos, magnificats. De vegades certs, però insubstancials. Anècdotes.

Aquesta capacitat sofística de l'amic Lodares se'm va revelar en tota la seva intensitat en una informació apareguda a *El País*, parlant d'un llibre on es documenta –el verb el fa servir el diari– l'origen religiós i conservador (ergo, malèfic) dels nacionalismes lingüístics. Hi havia en aquesta informació una frase impagable. Llarga, però que mereix la reproducció íntegra i sense traducció –no en va està escrita en una gran llengua de comunicació universal, mai no imposada–, on es deia: "Aunque según Lodares eso no las convierte en lenguas excluyentes ('no lo son del todo, porque, en teoría, si las aprendes puedes integrarte'), sí les otorga, sostiene Lodares, cierto toque xenófobo y clasista: 'El particularismo puede atrincherar a los hablantes y, sobre todo, crear una fragmentación lingüística vertical. En Cataluña, por ejemplo, sólo llegas a determinados niveles laborales si hablas catalán.'"

## Som xenòfobs, vaja

Vicenç Villatoro

La frase em va trabalsar, ho confesso. Optimista per naturalesa, i amb pocs motius per ser-ho, fa un temps m'havia agafat com a un ferro roent, per confiar en el futur del català, en un fet inqüestionable: per a moltes persones, sigui quina sigui la seva llengua familiar o d'origen, aprendre català ha esdevingut un instrument d'integració i de promoció social. Han cregut que sabent català –que no és una assignatura particularment difícil– podrien accedir a més llocs de treball. O, al contrari, que si s'atrinxeraven en una negativa a conèixer la llengua del país, podrien viure perfectísimament tot el sant dia només en castellà, però hi hauria feines que no els resultarien accessibles. Això em semblava una dada positiva, una virtut del model català: aprendre la llengua per utilitat –i no pas per cap raó metafísica, ni tan sols per cap imposició– i quedar integrat al projecte col·lectiu sense cap altra pregunta. Una porta amable, accessible, que no obliga a desaprendre la llengua anterior, perquè les llengües s'acumulen. Doncs no. Això que a mi em semblava positiu i favorable resulta que és una actitud xenòfoba i classista. Valga'm déu.

Sóc xenòfob. Des que he llegit l'article, visc desesperat. Sort –ja sé que és un pobre consol– que em sento molt acompanyat en la meua xenofòbia. Perquè sembla clar que els catalans estem acompanyats per un munt de pobles tan indignes com nosaltres, que fan del coneixement de la llengua del país no ja un requisit imprescindible per trobar feina, sinó simplement un coneixement positiu, que té avantatges laborals. Xenòfobs, tots xenòfobs. Xenòfobs com els anglesos, que a aquell amic meu –fals, però vaja– que volia entrar de primer actor a la Royal Shakespeare i no el van voler perquè no parlava paraula d'anglès. Ell ja els deia que faria els recitatius en castellà, però la barrera xenòfoba i classista de la llengua li va impedir d'arribar a lloc. O a aquell altre amic meu fals que a Rússia no el van deixar ser professor de rus simplement perquè no tenia ni idea de rus. Xenòfobs. Absolutament xenòfobs.

Tots xenòfobs. Bé, no tots. Ja se sap que Madrid és ple de cambrers, de funcionaris, de ministres i d'advocats que no saben gota d'espanyol. Sort que a Madrid no hi ha barreres provincianes de llengua i que tu hi vas parlar català, àrab o mandarí i ignorant el castellà i ràpidament et pregunten quina és la feina que t'interessa. A Barcelona, xenòfobs, no tan sols valoren que sàpigues anglès per accedir a feines millors, sinó que també valoren que sàpigues català. Que sàpigues castellà ni t'ho pregunten, perquè ja se sap que el sap tothom.

Bestieses? Doncs aquests són ara els que ens estan escrivint la història.

L'any 1901 el filòleg i folklorista mallorquí Antoni Alcover (1862-1932) va fer publica la "Lletra de Convit", és a dir, la crida a tots els ciutadans dels Països Catalans a dur a terme el que devia de ser el *Diccionari General de la Llengua Catalana*. En aquest important document per a la història de la llengua i la cultura catalana, trobam que Alcover planteja la necessitat de l'existència del llenguatge científic català, en un moment d'especials avenços de les ciències, si no es vol que el català es converteixi en una llengua subsidiària. A la crida varen respondre positivament el més granat dels professionals de ciències de parla catalana. Així trobam inicialment de cocreadors del llenguatge científic català modern a la "Lletra de Convit" (1901), els següents científics que exerceixen la seva professió a la Mallorca natal d'Alcover: Antoni Bosch, president del Col·legi de Veterinaris; Joan Valenzuela, president del Col·legi d'Apotecaris; Rafel Ribas, comptador del Col·legi de Metges; els naturalistes Josep Monlau, president de la Cambra Agrària Balear, i Pere J. Gili; Eusebi Estada, enginyer d'obres públiques; Rafel Álvarez, enginyer forestal i director de la prestigiosa revista de divulgació científica *Contemporánea*; Bartomeu Ferrà, mestre d'obres; i Pere d'Alcàntara Penya, aparellador. Aquests professionals fan les aportacions del llenguatge propi de les seves professions per escrit a mossèn Alcover perquè li doni la forma que consideri adequada.

Amb aquestes aportacions, i amb les dels professionals de totes les altres branques del saber, Alcover organitza un sistema de classificació decimal que enquadra qualsevol matèria o submatèria existent, i així es creen les distintes seccions que apareixen a la Lletra: matemàtiques, física, química, ciències naturals (zoologia, geologia, meteorologia, etc.); ciències de la salut (medicina, veterinària, farmàcia, etc.); o les aplicacions tècniques (enginyeria, arquitectura, mineria, agricultura etc).

## *La creació del llenguatge científic modern*

Joan March Noguera

En la mateixa "Lletra" s'expliquen les distintes modalitats de possibles col·laboracions amb les tasques del *Diccionari*, com ara aportar llenguatge específic corresponent a cada una de les seccions trobat en distints arxius, llibres etc.

El moviment de col·laboració en les tasques del *Diccionari* s'estendrà per totes les comunitats de la cultura catalana i així, mitjançant el *Bolletí del Diccionari* des de finals de l'any 1901 en endavant, s'anirà fent públic que col·laboren a les tasques del *Diccionari* les institucions oficials de les distintes branques de les ciències i de les tècniques tal com l'Acadèmia de Ciències Mèdiques de Catalunya, i l'Associació d'Arquitectes de Catalunya. Entre els professionals trobam metges com Faustí Barberà, Enric Fajarnés, Joan Alzina, Francesc Camps, Josep Salarich, Narcís Fuster, Pere Poblet, Pere Borràs, Agustí Gibert, Oleguer Miró, Francesc Xavier Montanyà, Eduard Xalabarder, Ermengol Puig, Lluís Suñé, Domènech Martí, Antoni Bartumeus, Jeroni Estrany, Josep M. Roca, Miquel A. Fargas, Josep Tarruella, Josep Falp, etc., o apotecaris com Àngel Sallent, Pere Alsius, Maurici Hernández, Llorenç Garcias, Eladi Vila; o llicenciats a les distintes branques de les ciències com Emili Vallès, Pompeu Fabra, Antoni Vicent, Norbert Font, Joaquim Barnola; o arquitectes com Eduard Mercader, Lluís Domènech, Antoni Gaudí, Joan Rubió, Rafael Valentí, Josep Pijoan, Josep Puig; o autodidactes com Rafael Patxot. Aquests professionals els veurem després participant en el I Congrés Internacional de la Llengua Catalana, l'any 1906, en els congressos de metges de llengua catalana, formant part del sindicat de metges o col·laborant en la redacció del *Diccionari de Medicina* de Corachan, antecedent directe de l'actual *Diccionari Enciclopèdic de Medicina* i obres germanes.

La potent realitat actual del llenguatge científic català és tributària de la tasca iniciada per Antoni Alcover i els seus col·laboradors l'any 1901.

**“Vesalius va demostrar que Galè havia comès diversos errors, va establir una nova tècnica de dissecció i va millorar la terminologia anatòmica. Tingué seguidors que difongueren i poliren les seves idees i alguns detractors que contribuïren a corregir els seus defectes”**

Les dificultats per realitzar disseccions van provocar un progrés molt lent de l'anatomia i nombrosos errors. Fins que al segle XVI Vesalius va elaborar una impressionant obra de referència. A la seva novel·la *Middlemarch* (1872), George Eliot –pseudònim de Mary Ann Evans– mostra els recels exagerats amb què el jove doctor Lydgate és acollit en una petita ciutat anglesa de l'època. Hi havia qui estava segur que Lydgate volia deixar morir gent a l'hospital o enverinar-la per tallar-la a trossos, i que si allò no s'aturava podia degenerar en un nou cas com el de Burke i Hare.

Aquests dos personatges s'havien fet macabrament famosos cap al 1829, quan l'estudi de l'anatomia estava tan poc estructurat que el metge havia de proveir-se ell mateix de cadàvers en els cementiris. Burke i Hare, que devien considerar massa incòmode i lent esperar que arribessin els morts, van decidir accelerar el procés. Quan van ser descoberts, tots dos havien assassinat setze persones i després n'havien venut els cossos al doctor Knox d'Edimburg. La policia va acabar amb aquest lucratiu negoci i curiosament sembla que Burke i Hare, després de ser penjats, també van servir per a la difusió de la ciència en una sessió pública de dissecció.

De fet, els criminals ja havien proporcionat cossos per a estudis anatòmics. Al segle IV s'havien practicat disseccions i Cels i Tertul·lià havien acusat metges alexandrins, com Heròfil i Erasístrat, d'haver realitzat vivisseccions –és a dir, disseccions en viu– a condemnats a mort. Galè mateix va guardar silenci sobre aquestes acusacions i hi ha qui diu que això prova que eren fundades.

Precisament Galè és un nom clau en el camp mèdic i anatòmic, per a bé i per a mal. Rigorós en les observacions, era també dogmàtic i inflexible en el camp filosòfic i moltes de les seves idees el van dur a conclusions errònies. En ana-

## Cartografia del cos humà

Xavier Duran



tomia, les seves equivocacions perduraren durant segles. Fins que Andries van Wessel –un científic d'origen germànic, nascut el 1514 a Brussel·les i conegut pel nom llatinitzat de Vesalius– va obrir una nova era amb la seva obra *De humani corporis*, publicada el 1543.

Entre altres coses, Vesalius es va beneficiar d'estudiar a Pàdua. D'una banda, ja no li va caldre buscar cadàvers a cementiris i patíbuls, com havia fet a París i a Lovaina, sinó que l'ambient liberal de la ciutat toscana li va permetre obtenir material més fàcilment. De l'altra, els pintors naturalistes li proporcionaren unes imatges precises. Tot i que era bon dibuixant, va encarregar a artistes professionals les il·lustracions del seu llibre, que es convertí en un dels exemples més emblemàtics de la col·laboració entre art i ciència.

Vesalius va demostrar que Galè havia comès diversos errors, va establir una nova tècnica de dissecció i va millorar la terminologia anatòmica. Tingué seguidors que difongueren i poliren les seves idees i alguns detractors que contribuïren a corregir els seus defectes. En tot cas, a partir d'aleshores els contraris a les disseccions van anar quedant en minoria. I és que mal podien avançar la medicina i la fisiologia si els mancava el mapa de carreteres corporal que els proporcionava l'anatomia.



ROFA GIL

**V**icent Salvador i Liern (Paterna, 1951) és catedràtic de Filologia Catalana de la Universitat Jaume I de Castelló de la Plana, on imparteix assignatures adscrites a la sociolingüística, la lingüística, l'anàlisi del discurs i la història de la llengua i de la literatura catalanes.

Ha publicat nombrosos llibres, com ara *Fuster o l'estratègia del centaure* (1994), *Elements de lingüística per al discurs literari* (1995) i *Poesia, ciutat oberta. Incursions en el discurs poètic contemporani* (2000). L'Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana i Publicacions de l'Abadia de Montserrat han fet possible l'edició del darrer treball en forma de llibre de Vicent Salvador: *Els arxius del discurs. Episodis*

—Quin sentit té traure al carrer un volum d'articles ja publicats amb anterioritat?

—Ha estat una iniciativa meua. Respon a la idea fusteriana segons la qual de tant en tant cal reunir els materials en un mateix volum. La vida del llibre és molt diferent a la de l'article, sobretot quan es tracta d'articles dispersos. M'interessava, d'un banda, per una raó personal: perquè et brinda l'oportunitat de polir aspectes i, sobretot, perquè gràcies a aquest exercici recopilatori es veu si un investigador es repeteix o no. N'hi ha que no poden aplegar articles en un mateix llibre per aquesta raó. Ajuntar-los i palesar que hi ha un sentit unitari, que respon a una filosofia o a una ma-

# “La veritat històrica depèn del punt de vista de cadascú”

Conversa amb el filòleg  
Vicent Salvador i Liern.

Una entrevista de  
Juli Capilla.

valencians d'història social de la llengua i la literatura, un recull d'articles que ja havien estat publicats majoritàriament en revistes especialitzades i de divulgació com ara *Saó*, *Caplletra*, *Serra d'Or* o *Reduccions*. Dos dels textos del recull, però, són inèdits: “Periodisme i fet literari: el cas de *Gorg*” i “El taller del novel·lista”.

Aquesta nova publicació palesa la voluntat de l'autor per abolir l'encarcament del coneixement encotillat en una única àrea del saber en favor de la interdisciplinarietat. Les meditacions assagístiques que Vicent Salvador aplega en el seu darrer llibre abasten parcel·les del coneixement tan pròximes com ara la lingüística històrica, la sociolingüística diacrònica i l'anàlisi del discurs, principalment, amb un únic objectiu: el de la història en sentit propi.

nera d'entendre la matèria, crec que és molt interessant.

—El llibre tracta de la història social de la llengua catalana al País Valencià.

—Aquesta idea, la de la història social de la llengua, ha funcionat en altres països, sobretot en la bibliografia italiana i anglosaxona. En el cas català es tracta d'una etiqueta que Fuster va fer servir molt sovint. A l'hora de parlar d'història social de la llengua potser no caldria parlar de literatura, perquè aquesta és una de les províncies del discurs lingüístic. I valencià perquè tots els treballs que hi he recollit estan vinculats a la circumstància valenciana.

—En el llibre parla dels discursos en el sentit d'usos o de pràctiques socials. I hi inclou, en aquests usos, els gèneres literaris, entesos com a eventua-

litats històriques amb límits temporals irreversibles.

—Fa uns anys va estar molt de moda, i jo mateix hi vaig participar també, dir que els gèneres es veïessen com si foren classes teòriques del discurs. Però ja fa temps que s'insisteix a no furtar-los, als gèneres, la seua historicitat. Hi ha gèneres que duren mil·lennis, i n'hi ha de curta durada.

—L'historiador ha d'aspirar a la construcció o a la reconstrucció de la història? És a dir, de quina manera pot fer servir els arxius del discurs sense fer una mera recreació literària d'aquests materials?

—L'historiador es pot fer la il·lusió d'una reconstrucció de la història que responga a la descripció d'un model de realitat. Però la veritat històrica és molt evanescent i depèn del punt de vista de cadascú. Per tant, sempre hi ha un component de construcció inevitable. Això, d'una banda. Però, independentment que la història siga una construcció o una reconstrucció de la realitat del passat, s'ha de diferenciar sempre de la literatura. Si és història de la literatura, no pot ser literatura exclusivament. Quina és la garantia que l'historiador funcione amb un cert rigor? Per a mi, i per als historiadors, està en el respecte a les regles de l'ofici d'historiador. Cal tractar les fonts d'una manera seriosa, d'acord amb una tradició generada a dintre de l'ofici de la disciplina històrica. Aquesta manera de fer afecta el mètode, les dades, l'extracció de conclusions interpretatives...

—És possible la científicitat de la història, o sempre hi haurà un component interpretatiu inherent a aquesta disciplina?

—Home, és que jo crec que la ciència tampoc no és una activitat absolutament descriptiva de la realitat. També té un aspecte interpretatiu. De tota manera, l'historiador no pot limitar-se a elucubrar entorn d'una sola idea, a fer hipòtesis ben expressades i proud. Està obligat a consultar els arxius i a posar-hi ordre.

—En la primera part del llibre hi ha l'anàlisi de la variació dialectal i de la fraseologia en el discurs literari.



REFA GIL

Aquests dos fenòmens enriqueixen o empobreixen una literatura?

—La fraseologia no afecta únicament les particularitats dialectals i tampoc no és col·loquial exclusivament. El discurs periodístic n'és ple, també, d'aquestes afinitats selectives entre les paraules, ple de formulismes. I el mateix succeeix amb el discurs literari. Ara, hi ha una fraseologia dialectal i col·loquial molt bonica que jo reivindicque. Eduard Escalante, per exemple, tenia una fraseologia molt viva, amb una sèrie d'expres-

“L'historiador es pot fer la il·lusió d'una reconstrucció de la història que responga a la descripció d'un model de realitat. Però la veritat històrica és molt evanescent i depèn del punt de vista de cadascú. Per tant, sempre hi ha un component de construcció inevitable.”



sions que fan avançar la conversa o l'acció escènica i que cal rescatar.

—L'abús d'aquest model decimonònic, no ha alentit la modernització de la literatura catalana al País Valencià?

—Tot depèn de l'ús que se'n faça, i també del moment històric en què s'utilitzen aquests models lingüístics. La fraseologia és inevitable. I és enriquidora si es dosifica i s'ajusta al model comunicatiu que li corresponga. En alguns casos, però, i estic pensant ara en la novel·la *Ribera* de Josep Lozano, crec que queda una mica anacrònic. A *Ribera* hi ha un intent de fer una elegia del parlar de la Ribera, però no acaba de reeixir, tot i que lingüísticament és una novel·la d'una riquesa lèxica i fraseològica incontestable. En el cas de Galiana, ja és una altra cosa.

—Un autor del XVIII a qui vostè dóna certa rellevància en el seu llibre.

—Els arxius de Lluís Galiana, la *Ronda de rondalles*, exemplifiquen l'esperit del llibre. El concepte d'arxiu és manllevat de Foucault i fa referència a tot el dipòsit de discursos dintre dels quals hi ha la memòria col·lectiva, necessària per a la creació d'altres discursos com ara el de la història. En aquest sentit, és simptomàtic el tractament de la *Rondalla de rondalles* de Lluís Galiana. Al segle XVIII, en un context en què la cultura catalana era satèl·lit respecte de l'espanyola, Galiana segueix aparentment el gènere iniciat per Quevedo a *Cuento de cuentos* i per Torres de Villarroel a la *Historia de historias*. Però, en realitat, la maniobra de Galiana és molt diferent a la de tots dos autors espanyols. És interessant, doncs, veure com funciona l'ús de la fraseologia en el context històric de Quevedo i Villarroel, per una banda, i de Galiana, per l'altra. Quevedo fa un joc de transgressió típicament barroc que als pocs anys queda obsolet. I l'obra de Villarroel ja no hi ha qui l'agafe. Galiana fa una cosa pareguda però en català. D'una banda, necessita legitimar-se en el model dels castellans, de Quevedo i de Villarroel. Galiana, però, opta per traure a la llum una sèrie d'unitats fraseològiques vi-

ves en el seu context sociolingüístic i això ja és una subversió respecte del model literari del barroc espanyol.

—En un dels capítols del llibre afirma que sense el romanticisme d'expressió espanyola no s'explicaria la Renaixença valenciana. És possible una història de la literatura catalana sense fer esment de les contribucions autòctones en castellà?

—Aquest tema és molt perillós i delicat. Jo no sóc partidari de fer una història de la literatura prescindint de la llengua en què s'ha fet. En l'època contemporània això ja no té cap sentit perquè els escriptors opten per una llengua o per una altra. I, per tant, es pot fer una història de la literatura catalana en llengua catalana. Però, per a entendre determinats aspectes de la literatura i de la cultura, és necessari estudiar també una sèrie d'elements que s'han produït en castellà, imprescindibles per a comprendre la història de la literatura catalana. Això ja ho deia Fuster.

—El paper de Joan Fuster va ser tan fonamental en l'estudi de la història de la literatura catalana?

—Fuster és un historiador social de la llengua, entre altres moltes coses. Va fer interpretacions importantíssimes en la història de la literatura catalana. Però no podem demanar-li peres a l'om. Fuster treballava artesanalment. No disposava d'un equip universitari. Fuster és un punt de partida importantíssim, però no li podem demanar res més. Jo tampoc no exageraria la importància de Fuster com a estudiós de la literatura contemporània. Fou un crític interessantíssim i un agosarat sintetitzador de coses que ningú no sabia i que eren necessàries.

—El pròxim mes de març es complirà el trenta aniversari de la desaparició de la revista *Gorg*. El llibre li dedica tot un capítol. Quina va ser la transcendència d'aquesta publicació a les acaballes del franquisme?

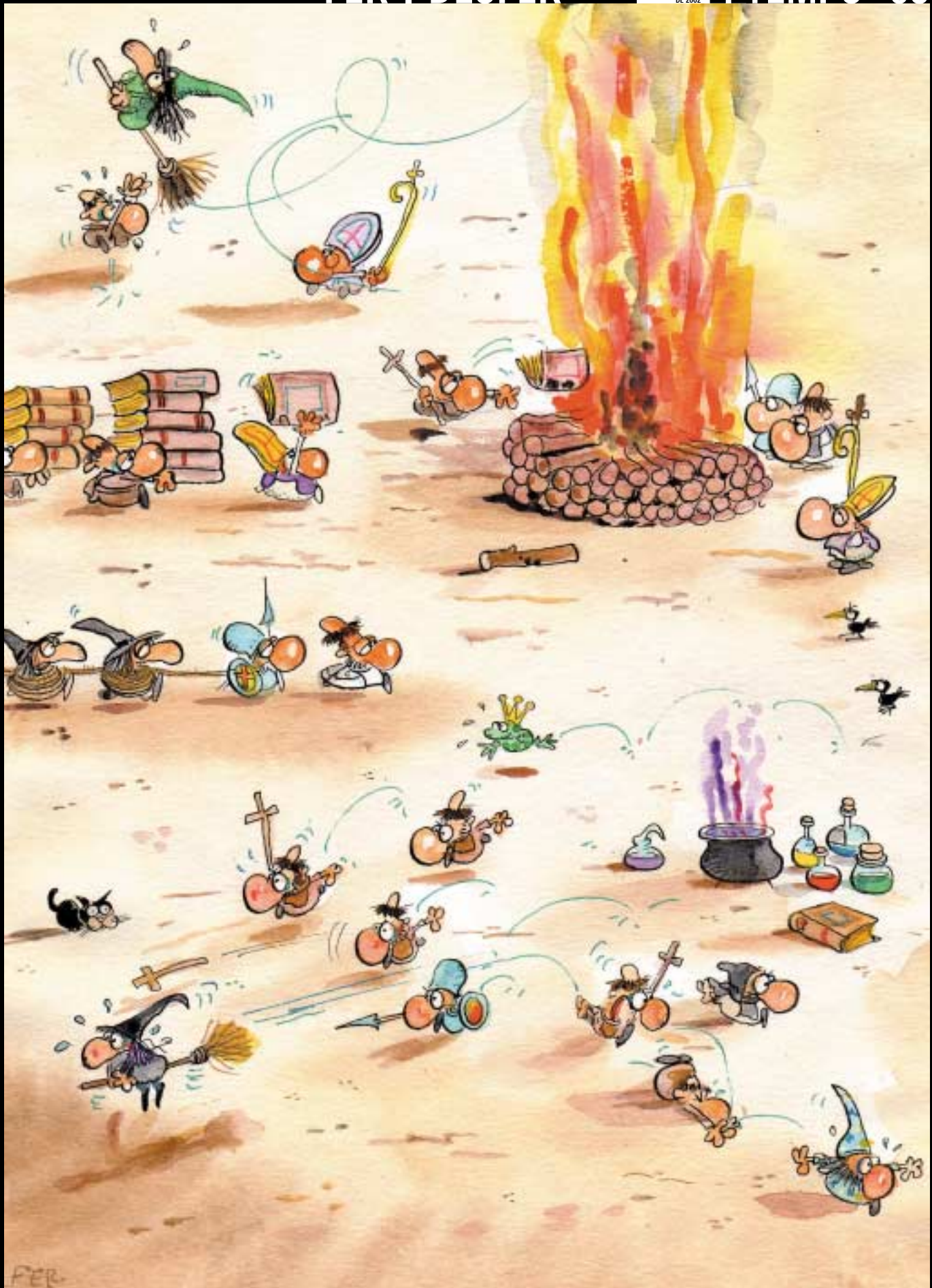
—La revista *Gorg* va tenir una existència més aviat efímera: del 1969 al 1972, tres anys i un balanç de vint-i-nou números al carrer. Es tractava d'una revista modesta, sense grans

“Es pot fer una història de la literatura catalana en llengua catalana. Però, per a entendre determinats aspectes de la literatura i de la cultura, és necessari estudiar també una sèrie d'elements que s'han produït en castellà, imprescindibles per a comprendre la història de la literatura catalana.”

pretensions. Aquesta publicació és, però, molt interessant si volem copsar l'evolució de l'entrellat cultural a les acaballes del franquisme. I no cal dir que la societat valenciana de finals dels anys seixanta era encara molt estantissa. En una mateixa plataforma, la de la revista *Gorg*, s'hi van ajuntar una sèrie de personatges innovadors —jo en destacaria Amadeu Fabregat, Sanchis Guarner, Enric Valor i Rafael Ventura Melià— i la incidència, no ho oblidem, dels millors il·lustradors valencians del moment, entre els quals hi havia l'Equip Crònica. Tot plegat fa que la revista assoleisca unes dimensions culturals i polítiques considerables. D'ací, la censura i el seu tancament prematur per part de les autoritats franquistes. Va ser una fita important en la normalització cultural i un element que afavorí una relació fluida amb la cultura europea.

—Quina hauria estat la història de la literatura catalana al País Valencià si s'haguera imposat el model renaixentista de Constantí Llombart i no el model de Teodor Llorente?

—Bé, jo no hi estic d'acord, amb aquest plantejament. Perquè cal reconèixer que Llorente va suposar la dignificació de la llengua literària. Aquesta és, si més no, la part positiva. Però, per un altre costat, també es va enquistar un tipus de literatura diguem-ne popular —i estic referint-me al sàinet i a narracions intrascendents— que va anar derivant cap a posicions secessionistes i cap una escassa consciència de la dignitat de la literatura que va condemnar els gèneres literaris al jocfloralisme i a la inoperància lingüística.



FER



EL TEMPS

# Les fetilleres medievals

**Les fetilleres medievals. Les avui desconegudes dones que significaven la transgressió del sistema de pràctiques i creences acceptat per l'Església.**

Article d'Albert Toldrà.

**Q**uè en sabem, de les fetilleres medievals? La seva època anomenava les bruixes endevines, sortilles o fetilleres. El vocabulari és confús, i a l'edat mitjana són molt difuminades les fronteres entre religió i superstició, així com entre màgia (exorcismes, eucaristia, relíquies), ciència (medicina, astrologia) i religió. Tanmateix, el tret que sembla definitori és la transgressió del sistema de pràctiques i creences acceptat per l'Església. La bruixeria introdueix el desordre enmig l'ordre

diví, social i simbòlic. És un àmbit salvatge, fora de la llei, la cara amagada de la cultura popular, sempre potencialment perillosa i, per tant, perseguida pel poder, que la percep com a diabòlica. En efecte, la bruixeria té el seu origen i els mateixos trets de la religiositat popular: al marge de la institució eclesiàstica, és pragmàtica, antropomorfitzadora, amb ús abundant d'elements com talismans, amulets, benediccions o malediccions, pregàries... tot plegat partint del caràcter màgic i immediat de la comunicació amb el més enllà, personificat sovint en el sant patró de la comunitat. Amb ell es desenvolupa un intercanvi de favors: el sant –o qualsevol altre ésser sobrenatural– atorga salut i protecció sobre persones, animals, cases i collites, i se li deuen rogatives, processons, ciris, exvots, etc.

Però cal fer-hi algunes matisacions. Així, hem d'aclarir les diferències amb



alguns conceptes contigus: no parlem dels nigromàntics, dels quals la figura més coneguda és Faust, o el Teòfil de la llegenda medieval: el nigromàntic és un clergue erudit que, mitjançant un coneixement esotèric escrit, executa la màgia ritual, antiga, una tècnica de domini sobre els dimonis.

La bruixa. La bruixa, amb una imatge ben definida, sembla diferenciar-se també de la fetillera. Alcover la defineix com la dona a la qual s'atribueix un poder sobrenatural màgic que li prové d'un pacte amb el dimoni. El retrat complet: el seu coneixement és popular i de transmissió oral; la bruixa, organitzada amb altres, practica el *maleficium* o encantament malèfic, gràcies al pacte de submissió, sovint sexual, amb el dimoni; gràcies a uns unguents, acudeix volant o transformada en animal –sempre negre– als aplecs nocturns del sàbat o aquellarre –“prat del boc”, en euskera–, presidits pel diable, en què se celebra la missa negra, consistent en infanticidi, canibalisme i orgia sexual, transgressió radical dels principals tabús socials, sexuals i alimentaris. Les bruixes solen tenir al-

guna marca física que les fa reconeixibles (una piga, un clot...) i sempre hi és present la morbositat sexual dels inquisidors: se suquen totes nues, l'orgia, etc. Ara: segons el folklore, les bruixes catalanes no feien servir escombra; per sortir volant per la xemeneia deien fórmules com “Alta fulla, Vola fulla!”, o, a València, “Vola per damunt sota!” Per a sant Vicent Ferrer, la bruixeria es confon amb altres desviacions religioses, com ara el satanisme: “Anave a adevins e adevines, a dimonis, que, tot quan fan aquells, o fan ab obra de dimonis”, o el paganisme: “No iràs a Déus estranys, ço és, a adevins ne adevines.”

Tret d'algun element residual de primitiu paganisme, aquest retrat de la bruixa sembla ésser, segons els historiadors, més aviat un invent de la repressió: els mateixos inquisidors obtenien de les acusades respostes que ja posseïen: es tracta d'un corpus satanitzador de col·lectius, d'acusacions tòpiques prefabricades, corpus que s'hauria aplicat per Roma contra els primers cristians; després les antigues víctimes l'adoptaren per a condemnar grups no integrats a la societat, emprats –de la mateixa manera

***“Són ben diverses les interpretacions històriques de les bruixes; han estat reivindicades com a resistència cultural popular i femenina, com a víctimes del poder, com a resistència a desaparèixer d'una cultura agredida des de fora i des de dalt, com a contracultura...”***



La bruixa practica el 'maleficium' gràcies al pacte de submissió, sovint sexual, amb el dimoni. Segons el folklore, les bruixes catalanes no feien servir escombra; per sortir volant per la xemeneia deien fórmules com 'Alta fulla, Vola fulla!' o, a València, 'Vola per damunt sota!'. A les pàgines anteriors, el quadre "Les bruixes del sàbat", de Goya.

en què ells ho havien estat— com a boc emissaris: leprosos, jueus, musulmans...

Són ben diverses les interpretacions històriques de la bruixeria; ha estat reivindicada com a resistència cultural popular i femenina per la historiografia romàntica; com a víctimes del poder, pel materialisme històric; com a resistència a desaparèixer d'una cultura agredida des de fora i des de dalt, pel nacionalisme basc o bretó; pel feminisme, com a dipositàries d'un coneixement femení brutalment anorreat per les institucions masculines, en particular en l'aspecte del tradicional autocontrol femení de la natalitat per tal de mantenir l'equilibri població-recursos, autocontrol atacat ferotgement per l'Església antiabortiva i natalista, i substituït únicament per l'abstinència sexual; fins i tot, des dels anys seixanta i la contracultura, una altra reivindicació de la bruixeria es basa en l'experiència psíquica, mística i alliberadora, induïda pel consum ritual d'estupefaents; aquesta visió se centrarà en l'estudi dels psicotròpics comuns als ecosistemes europeus i les seves aplicacions tradicionals: l'alcaloide ergonovina, del paràsit claviceps del sègol (claviceps purpurea) o sègol banyut, sintetitzat modernament com a LSD; plantes com la *Cannabis indica* o haixix; el cascall, en la seva espècie *Papaver iberos*, amb contingut d'opi; el belladona, el jusquiam, el mandràgora; bolets com ara l'*Amanita muscaria*, d'ús històric a Catalunya; determinats alcaloides psicoactius presents en la sudoració dels gripaus, a més del vi, droga oficial, i altres alcohols.

La fetillera. La fetillera, d'altra banda, podem definir-la com una bruixa sense el satanisme; mera posseïdora d'una tècnica, es dedica a pràctiques a les quals s'atribueixen virtuts màgiques; unes pràctiques adaptades a les necessitats de la vida quotidiana, molt relacionades amb el curanderisme i la botànica medicinal: una barreja de sanadora popular pragmàtica i d'intermediària religiosa heterodoxa. El seu coneixement va des de la superstició ("Més amen fatilles, ço és, no prengueu muller tal dia, ne façau bugada tal dia") al *maleficium*, una mena de vudú; tanmateix, sant Vicent,

incrèdul, demana seny: "Meravellamos molt de vós perquè creets ne havets pogut creure que una persona que fos en València pogués matar per sortilegis ni fatilles altra persona que fos en França."

Els ritus màgics es classifiquen per la tècnica emprada en simpàtics, directes i indirectes. Els primers es basen en l'acció del semblant sobre el semblant, el contrari sobre el contrari, el contingut sobre el continent, l'objecte sobre el simulacre i viceversa, la paraula sobre l'acte... Els ritus directes són exercicis mitjançant una virtut immediatament eficient: el conjur, la imprecació, les fetilles o encantaments, d'efecte diríem "automàtic". I els indirectes són aquelles operacions màgiques que desencadenen la intervenció d'una o més potències, demoníques o no, mitjançant l'oració, el vot, etc.

Les fetilles, encantaments mitjançant els quals s'exerceix la màgia blanca o el *maleficium*, constitueixen una mena de vudú amb mecànica simpàtica; en el context de la persecució per la reina d'Aragó, N'Elionor de Castella, al seu fillastre l'infant Pere, futur Cerimoniós, aquella fa acusar, condemnar i executar un dels homes del príncep, "com se deya que ell havia fetes fatilles a la dita reyna que no pogués jamás infants concebre".

Els instruments emprats per a la confecció de fetilles, testimoniats en els processos o en els sermons, són diversos: pa, ampolles, ganivets, trípodes del foc, roba interior, figuretes que representen la víctima —com al conte de Boccaccio—, herbes, agulles, textos... Les motivacions de la gent per a acudir a les fetilleres eren molt similars a les actuals: la salut (guariment o *maleficium*), qüestions climàtiques, agràries i laborals, i amoroses i sexuals. Sant Vicent, per a reprimir-la, ens informa de quines circumstàncies obliguen la gent a recórrer a la bruixeria: "Són alguns malvats que per una taça d'argent que hauran perduda, e per altres rahons, iran a adevins.... Per què, si ton pare, ta muller o altra persona és malalta, o si has perdut res, o si és en tribulació, no vajes per res a adevins, mas a Déu... E vosaltres, mes filles, per degun mal de vostres fillets no façats fetilles, ne anats a fetilleres, car més vos valrie que fossen morts."

Com arreu d'Europa, a les nostres terres la cacera de bruixes va ser un fenomen modern. La persecució va prendre un caire especialment dramàtic al Principat de Catalunya entre els anys 1618 i 1622, quan van ser penjades prop de quatre-centes dones.

La cacera de bruixes va ser als Països Catalans un aspecte essencialment modern, com va succeir a tot el continent europeu. La persecució va tenir un caire molt dramàtic a Catalunya entre els anys 1618 i 1622, quan van ser penjades a la forca prop de quatre-centes dones.

La cacera de bruixes obeeix, fonamentalment, a un canvi conceptual produït en els darrers segles medievals. Fins aleshores, la bruixeria, o més exactament la fetilleria, era percebuda com un fenomen individual, urbà, no només femení i essencialment pràctic. Ens referim a la creença popular en una saviesa màgica i sovint malvolent, basada en conjurs, supersticions i sortilegis amatoris o curatius. És, però, a la fi de l'edat mitjana quan pren cos una nova concepció de la bruixeria: la que la identifica amb una secta universal, presidida pel dimoni, que conspira contra la cristiandat. La nova bruixeria, que es nodreix bàsicament de dones, disposa d'una litúrgia col·lectiva, organitza grans aplecs i executa de-

la Vall d'Àneu, al Pallars Sobirà, inclou una referència explícita a les bruixes que es troben de nit, adoren el diable i cometten "crims molt enormes envers Déu i la dita vall", en especial infanticidis. D'altra banda, el poeta Jaume Roig (vegeu el requadre de la pàgina 58) descriu els aplecs de bruixes i afirma que "moltes" han estat executades a Catalunya.

Tanmateix, la percepció social de la bruixeria no varià de manera significativa al llarg dels segles XV i XVI. Hi contribuï amb força l'actitud escèptica de la Inquisició, que monopolitzava els processos per superstició, i que tendí a considerar que tot plegat no eren més que al·lucinacions de les encausades, o supersticions populars. En definitiva, uns temes que més valia arraconar.

Les xifres són prou eloqüents. Com ha assenyalat Ricardo García Cárcel, el Tribunal de la Inquisició de València tot just va obrir 15 processos per fetilleria entre 1478 i 1530 (d'un total de 2.354); la xifra s'eleva a 67 per al període 1530-1609. El Tribunal de Mallorca, estudiat

# La persecució de la bruixeria en terres catalanes

Text  
d'Agustí Alcoberro.

lictos sistemàtics contra les collites, el bestiar i les persones. És, doncs, un perill de grans dimensions, davant el qual cal actuar de manera dràstica i contundent. Així, com ha assenyalat Gustav Henningsen, els processos es generalitzaren arreu de l'Europa Occidental quan aquesta nova percepció de la bruixeria va haver quallat en les classes populars, aproximadament vers 1610.

Els precedents. Ja al segle XV tenim als Països Catalans dos importants testimonis d'aquesta nova mentalitat. D'una banda, el 1424, el llibre d'ordinacions de

per Mateu Colom, va incoar quatre processos per superstició –delicte que incloïa moltes pràctiques més a banda de la bruixeria– entre 1535 i 1578 (d'un total de 126). Tres dels processats van ser absolts –una proporció inimaginable en qualsevol altra presumpció de delicte. El Tribunal de Barcelona va processar per superstició només trenta persones tot al llarg del segle XVI, la meitat dones.

Anys de repressió. Vers 1575 es comença a albirar un canvi d'actitud definitiu, si més no a Catalunya. La nova conceptualització de la bruixeria esdevé



## Les bruixes, segons Jaume Roig

El poeta valencià Jaume Roig (mort el 1478) ens ha deixat una curiosa descripció de la bruixeria a l'obra *Espill o llibre de les dones*, escrita vers 1460. El passatge correspon al llibre tercer, en què l'autor posa en boca de Salomó un furibund discurs de contingut misogin.

Ab cert greix fus,  
com diu la gent, se fan unguent  
e bruixes 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; après 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. Tal fet si-s llunya  
de veritat ja-s declarat  
en lo Decret; allà-t remet.  
Fet és mirable; lo gran diable  
qui les guanyà hi té la mà.  
Ell les engana e les profana  
fins que són preses, en càrrec meses  
a mal llur grat; la llibertat  
com l'han perduda, pus no-ls ajuda  
ni-ls val pus l'art; d'elles ja fart,  
quant són al foc ell se'n trau joc  
e se'n fa trufa, al foc les bufa;  
mes les damnades són inclinades  
naturalment, més follament,  
ser fetilleres e sortilleres,  
conjuradores, invocadores  
e adivines.

predominant, i els tribunals civils comencen a actuar. En tenim constància a través de la documentació inquisitorial. Així, sabem que aquell any van ser executades tres dones de les Escaldes d'Andorra; una quarta encausada va poder eludir la mort en ser evocat el seu cas per la Inquisició, que la va alliberar. També aquell any la Inquisició es féu amb un procés iniciat pel batlle de Tornafort (Pallars Sobirà) contra dues germanes; l'una va ser absolta i l'altra condemnada a passar un any a l'hospital, a causa de les seves fantasies.

A la ratlla del 1600, les cròniques ja reprodueixen tots els tòpics de la nova bruixeria, acompanyats també d'una geografia precisa. Així, l'historiador Jeroni Pujades descriu a la *Crònica Universal del Principat de Catalunya* (impresa el 1609) un llac del Montseny on s'apleguen les bruixes i bruixots "vehient los vehins visiblement los balls y danças y sentint los crits [...] Diu-se que si en aquella aygua se llancen alguns bastons en forma de creu, se mou un bulliment de ella tan gran que no cessa fins que aquella creu és fora de l'aygua".

La repressió s'inicià vers 1616. Hi representa un paper clau un personatge sòrdid, anomenat Cosme Soler, àlies Tarragó. Es tracta d'un endevinaire o salu-

dador, és a dir, algú que afirmava poder identificar les bruixes. El procediment seguit consistia a aplicar-los aigua beneïda a l'esquena o en alguna altra part del cos, cosa que permetia descobrir el senyal del diable. Tarragó actuà en diverses localitats d'Aragó, Urgell i les Garrigues, tot encetant processos en què moriren, si més no, set dones. Detingut per la Inquisició el maig de 1617, va ser deixat anar al cap de pocs dies, amb el compromís que no continuaria la seva tasca. No va ser així, com veurem.

Els anys 1618-1622 assenyalen el punt culminant de la repressió. A la comarca d'Osona van ser penjades més de trenta suposades bruixes; tan sols a Viladrau, un poble que aleshores devia tenir prop de vuitanta cases, en van ser executades catorze. Al Vallès, més de vint. Al Rosselló, com a mínim, catorze. La geografia de les comarques on coneixem processos judicials contra bruixes s'estén també pel Penedès, l'Anoia, el Bages, el Berguedà, el Ripollès i la Garrotxa. Parlem de casos en què hi ha documentació judicial. Però no hem d'oblidar que, pel caràcter local dels tribunals, és probable que una gran part de la documentació s'hagi perdut per sempre. La geografia dels processos judicials no abasta, doncs, la geografia total de la repressió.



A fi de l'edat mitjana pren cos la concepció que identifica la bruixeria amb una secta universal presidida pel dimoni.



Els anys 1618-1622 assenyalen el punt culminant de repressió. A Osona van ser penjades més de trenta suposades bruixes. Tan sols a Viladrau, un poble que aleshores devia tenir prop de vuitanta cases, en van ser executades catorze.

El període, d'altra banda, coincideix també amb l'augment dels processos de bruixeria per part del Tribunal de la Inquisició de Barcelona. Entre 1600 i 1635 la Inquisició va jutjar 26 persones per aquest motiu –mentre que en el període 1635-1700 tan sols en va encausar 10. Però, en aquell context, el recurs al tribunal inquisitorial va ser sovint una tàctica esgrimida per les defenses per evitar la severitat de les condemnes dels tribunals locals. La majoria d'encausades per la Inquisició van ser absoltes o condemnades a penes lleus. A tall d'exemple, l'única supervivent de la cacera de bruixes a Caldes de Montbui (Vallès Occidental) va ser Eulàlia Úrsula, que va aconseguir que el seu cas fos assumit per la Inquisició, ja que els advocats van al·legar que era acusada d'apostasia. El tribunal l'absolgué.

La repressió va ser també condemnada per diverses autoritats eclesiàstiques, com el bisbe de Solsona, l'aragonès fra Juan Álvaro, o el provincial dels jesuïtes de la Corona d'Aragó, Pere Gil.

Tot i el seu caràcter generalitzat –o precisament per aquest motiu–, la cacera de bruixes s'aturà en sec el 1622 quan, com ha assenyalat Víctor Ferro, l'Audiència Reial va decretar l'evocació general de totes les causes, cosa que significà, a la pràctica, el seu tancament definitiu. La Inquisició es pronuncià solemnement, el 1624, contra la veracitat de les malifetes atribuïdes a les bruixes. Sabem de processos posteriors –com l'incoat el 1643 a trenta-dues dones del Capcir, estudiat per Núria Sales–, però cal remarcar-ne el caràcter perifèric i la resolució positiva.

Els processos. Les víctimes. Tots els processos mostren una unanimitat sospitosa en descriure els delictes de les víctimes. Les suposades bruixes acaben realitzant llarguíssimes declaracions, sovint després de tortures, on expliquen una història similar: el pacte amb el diable i l'apostasia de Déu; la trobada col·lectiva en aplecs on s'adora el dimoni i aquest practica el coit anal amb tots els assistents; el vol col·lectiu, després d'haver-se untat amb un unguent; i la comissió de malifetes, en especial la destrucció de collites mitjançant la provocació de pedregades o de boires espes-

ses, i la mort de bestiar i de nens i vells.

Els judicis es realitzaren sense les mínimes garanties processals. La tortura va ser una pràctica freqüent. Però, en molts casos, no mancaren els testimonis disposats a explicar les pràctiques estranyes o heterodoxes de les encausades –bé per motius de revenja personal, bé per l'extensió d'una autèntica bruixomania, o actitud col·lectiva de pànic. Els endevinaires o saludadors també van representar un paper clau en la identificació de les víctimes i en l'extensió del terror en moltes viles i pobles. Tarragó, a qui ja ens hem referit, va participar en diversos processos a Anoia i al Bages. El sallentí Joan Font va fer un paper clau en els processos del Vallès, i Llorenç Calmell, de la vila de Besalú, va iniciar la repressió al Rosselló. Tots ells cobraven honoraris elevats.

Les víctimes van ser molt majoritàriament dones de condició social humil, sovint analfabetes, i d'edats avançades. En molts casos eren dones soles, especialment vídues. Sovintejaren també les immigrants franceses, o gavatxes, i les vídues de francesos –que, com a immigrants recents, constituïen la baula més baixa de l'escalafó social. De vegades, es tracta de gent a qui s'atribuïen poders sobrenaturals, o bé també personatges deformes. Alguns bruixots destaquen per tocar el flabiol i el tamborí, o bé perquè tenen alguna deformitat –geperuts, coixos o simplement gent que feia pudor.

La persecució de les bruixes no admet una explicació unicausal. N'ha estat remarcada la relació amb l'ambient d'intolerància que s'apoderà de les societats europees amb la definitiva consolidació de la Reforma i de la Contrareforma, en les seves àrees específiques. També ha estat relacionada amb el context de crisi del segle XVII, amb l'inici de la qual ve a coincidir cronològicament. Sabem, per exemple, que la repressió es donà en uns anys de greus maltempsades a Catalunya: els aiguats de 1612 i 1620-21; les gelades de l'hivern de 1615-16, que van fer malbé una bona part de la collita; i, sobretot, les gravíssimes inundacions de 1617, l'any del diluvi segons algunes cròniques, quan les rierades es van endur ponts de pedra en viles, i van anar acompanyades de fortes pedregades locals.



**A**ssociades a fonts, basses, salts o tolls, habitadores de coves, nocturnes, guardianes de tresors, les dones d'aigua exciten –exciten– alhora la por i el desig dels mortals. Si les del Pirineu han merescut atentes descripcions de flokloristes i afinades recreacions poètiques –la de mossèn Cinto a *Canigó*, per citar només la més il·lustre–, al sud valencià, gens estudiades, amb poquíssim suport des de la literatura culta, algunes dones d'aigua han vençut el temps.

L'antiga vigència d'aquests éssers, avui tan esborrats, hi ha deixat algun rastre en la toponímia, que els fa més fàcils de seguir i d'estudiar. Com ara el barranc de l'Encantada, el castell de la Reina Mora i la cova de la Pinta, respectivament a la Safor, el Comtat i la Marina, són tants

*á entrar en el mismo dia. Fábulas indignas de hombres juiciosos, perpetuadas solamente por la superstición é ignorancia.*”

Aquesta informació s'ajusta bastant exactament a l'estat actual de la llegenda, segons que es pot comprovar encara conversant amb persones enteses i comunicatives a les poblacions de Planes i Beniarrés, pròximes al barranc. Curiosament, aquesta versió, la més antiga coneguda de les escrites, no diu res de com desencantar l'Encantada. Aquest no és, de cap manera, un detall secundari en la llegenda, tal com és actualment recordada. Una senyora de Beniarrés, Teresa Castelló de nom, ens referia: “l'Encantada ix cada cent anys i es presenta a una persona, la primera que trobarà, i li diu: ‘Què vols més? Jo o les pintes que por-

# Les dones d'aigua

Un text de Víctor Gómez Labrado.



punts de partida que s'ofereixen al curiós observador. En els tres casos, associada al barranc, al castell i a la cova, s'hi ha conservat una certa memòria local de l'ésser inquietant i fabulós que habitava el lloc i li va donar nom.

El barranc de l'Encantada és el més important accident geogràfic del País Valencià identificat, de forma pública i reconeguda, amb una presència màgica, documentada almenys des de darreries del segle XVIII. El savi botànic Antoni Josep Cavanilles ja s'hi va referir en el segon volum de les *Observaciones*, clamant amb il·lustrada indignació: “*Barranco que la ignorancia y credulidad llamó de la Encantada por la piedra circular de unos cinco pies de diámetro, que en forma de ventana cerrada se ve en la garganta del barranco a 20 pies sobre el nivel ordinario de las aguas. En esta fingió el vulgo la boca de cierta mina, donde los Moros escondieron sus tesoros, y dexáron encantada una doncella, que cada 100 años sale para volver*

te?’ Ella va molt ben vestida i porta unes pintes d'or molt boniques, i si algú li haguera dit ‘te vull a tu’ ella s'haguera desencantat.”

Això, però, no ha passat mai. El poeta natural de Planes Miquelet d'Elena, l'obra del qual es conserva i circula en diverses còpies manuscrites, va representar la tragèdia de l'Encantada amb un grapat d'inspirats versos:

“Segons la història relata  
i la veritat pot ser,  
una senyora molt guapa  
li va eixir a un llenyater.

Li ensenyà un collar de plata  
amb un diamant i un rubí.  
‘Què és el que vols?  
La joia? O t'estimes més a mi?’

Li contestà que a la joia.  
‘Sempre seràs desgraciat.  
En aquella penya alta  
Tinc un palau encantat.

Mai més seràs ditxós.  
Si m'hagueres volgut a mi,  
la fortuna que hi ha allí  
haguera segut dels dos.'

Damunt d'una aura boreal,  
a l'amanéixer l'aurora,  
desapareix la senyora  
i el pobre es queda igual.

Si us ha agradat la dita  
No s'ho tingueu per falòria,  
que és la vertadera història  
del Barranc de l'Encantà."

No hem de creure, però, que el llenyater fóra una persona del tot insensible a la gràcia, la bellesa i l'amor. En el seu refús hi ha alguna cosa més que simple avarícia. La mateixa senyora Teresa Castelló ens ho explicava: "L'Encantada, encara que en realitat és una dona jove, quan ix diu que és una cara molt lletja i molt vella; i clar: presenta tan gran tresor i ella és tan relletja..." Això explica el fet que algunes persones del mateix poble es refereixen a l'Encantada anomenant-la directament la "güela encantà".

Si el procediment per a trencar l'encanteri apareix tan clar, les causes es mostren molt més inconcretas. Sobre aquest punt la tradició és bastant més discreta. "Diuen que l'Encantada –ens va informar una persona de Beniarres– havia sigut la favorita del moro del terreny, i per alguna cosa que va fer ella que al moro no li va agradar, la va encantar en forma de pedra, i a cada cent anys es despetrifica."

Aquest incident l'agermana amb la Reina Mora, sobre els embolics eròtics de la qual la veu popular es mostra bastant més explícita. A Tavernes de Valldigna, prop del castell d'Alfandec, popularment conegut com a Castell de la Reina Mora, la senyora Pepa Grau declarava: "En el castell estaven enrocats els moros, hi havia allí una mora molt bonica i van fer una batalla. Algú, dels cavallers cristians, volia raptar-la i quedar-se-la, i ella es veu que també volia alguna cosa, però s'ho va pensar bé i va dir que ella no renegava de la seua fe i es va tirar de dalt a baix de la finestra, i allò mos va crear una admiració que els cristians d'ací volien més la mora que els cavallers."



"Quan la Reina Mora –va declarar Toni Felis, un jove també natural de Tavernes– va caure, on és ara el Clot de la Font, del bac que va pegar es va fer el clot, i del forat va eixir l'aigua."

Hi ha la fama insistent, per tota la Valldigna, que algunes persones han trobat, furgant per les ruïnes del castell, algunes monedes d'un cert valor. Ara bé, sembla que el tresor que va deixar la Reina Mora encara no l'ha descobert ningú. Ni se sap si mai es podrà trobar. El malaguanyat novel·lista Rafael Ferrando, fent-se'n ressò, va expressar a *Trossos i mossos* (1981) un extravagant desig: mirant-se en un espill que acaba de trencar a punyades, l'autor exclama: "Si jo pogués tirar enrere la moviola, si hom m'oferís una segona alternativa, l'agafaria (l'espill encara sencer) i me l'enduria al Barranc Fondo: em despenjaria per un avenc vers el Broll de les Dobletes, on diuen que jau amagat el tresor de la Reina Mora, i hi deixaria per sempre aquest invent infernal (l'espill) que cada dia em sobta, mostrant-me com esdevinc, com més vaig, una caricatura de jo mateix."

Sens dubte, l'instrument seria de gran utilitat a l'Encantada –si és que ella és alhora la Reina Mora–, perquè pugui així preveure les reaccions de llenyaters, caçadors o altra gent boscana, quan els proposa de triar entre el seu adreç i la pròpia persona.

Si la dona d'aigua de la Valldigna ens presenta una esquemàtica i possible biografia de l'Encantada encara sense encantar, la Senyora Pinta és, ja sens dubte, el mateix personatge evolucionat en un

El barranc de l'Encantada, un accident geogràfic que ha continuat despertant la imaginació de la gent de Planes i Beniarres (Comtat).

Les dones d'aigua s'associaven a fonts, basses, salts o tolls... o bé habitaven coves fosques. En tot cas, sempre exciten la por i el desig dels mortals.



Enric Valor i Josep Lozano s'han ocupat d'una dona d'aigua que apareix o apareixia als llavadors públics de nit, i preferiblement amb mal temps.

sentit més aviat degeneratiu. Aquest ésser, que té o tenia el cau a la cova del mateix nom, en terme de Callosa d'en Sarrià, el va descriure l'eminent erudit callosí Salvà i Ballester a *De la marina i muntanya* (inèdit des del 1939 fins a 1988, en primera edició, pòstuma): “Dama apellada la senyora Pinta –diu–, perquè ne portava una molt gran enganxada al monyo. Veien la senyora Pinta els caminants quan ella eixia al camí per a demanar-los recapte. D'aspecte desgavellat, bona només per a fer por a les criatures, la Pinta no demanava ja amor, sinó almoïna de quemenjar.” I entre altres informacions, l'estudiós Salvà i Ballester remarcava aquesta manifestació del seu estrany comportament: “Conten que una jove anava al Pouador a portar aigua i li va eixir al pas esta dona, qui li va preguntar:

—Jove, ¿quina hora és?

Responent esta:

—Les tres.

Aquella, alçant la mà i amb els dos dits, s'abaixà el llavi i, amostrant-li les dents, li digué:

—Com estes?”

Ara bé, el senyor Salvà i Ballester no va exhaurir l'anecdota de la senyora Pinta, un ésser que, segons altres versions, apareix bastant més agressiu que no el presenta l'estudiós. En el temps actual hem sentit dir a un senyor de Callosa, Paco Berenguer de nom, que de sempre a la Cova Pinta contaven d'una bruixa que, al que entrava allí dins, li preguntava: “tu què vols? Pinta o pintó?” Si deia que volia “pinta”, la que ella portava, li la clavava, i si deia que volia “pintó”, feia igual. Sense cap més possibilitat de triar. Tristíssim final, desastrat d'allò més, per a qui va ser donzella enamorada en vida, que per amor d'home va morir i, després de morta, una vegada cada cent anys, pregava al primer home que passava l'amor que encara la podia salvar.

En l'espai que va des del Xúquer a Aitana i des de Mariola al Montgó, hi ha una quarta i darrera dona d'aigua –no n'hem sabut trobar més– que no té nom propi conegut. Apareix o apareixia als llavadors públics, preferentment si feia mal temps, a rentar la roba de nit. En els

nostres dies se n'han ocupat literàriament els senyors Enric Valor i Josep Lozano, respectivament a “I queixalets també!” (*Obra completa*, 1975) i “Les dents” (*Laodàmia i altres contes*, 1986). Partint el primer de la tradició local de Penàguila i el segon de la d'Alginet, donen tots dos descripcions bastant coincidents d'aquesta presència femenina i nocturna als llavadors del poble. Si per a Valor la bugadera és una dona endolada, alta, molt alta, flaca, molt flaca [...] al cap un negre mocador, molt caigut a la cara que rentava vinga de fer sabonera amb unes mans llargues i sarmentoses; per a Lozano és una dona amb una seixantena d'anys [...] que anava tota de negra [...] duïa un dol rigorós, amb un vel negre que li cobria quasi tot el rostre, així mateix dotada de mans sarmentoses.” Tots dos autors ens mostren l'espantosa bugadera amb unes dentoles llargues i espantoses, encara que difereixen en la forma: si per a Lozano són unes llarguíssimes dents de teula, ocres, herbívores, per a Valor són dos queixals llargs, grandots, mig corcats, corbats com els d'un porc senglar.

Si les encantades del Canigó, de tot el Pirineu, que van merèixer l'atenció literària de mossèn Verdager, i també es caracteritzen per l'estrany costum de llavar la roba de nit i estendre-la a la vora dels riuets, quan algun intrús se'ls acosta per furtar-los alguna peça de la bugada, elles s'esmunyen silenciosament i desapareixen amb la roba en un girar d'ulls, la valenciana, en canvi, es comporta amb una certa mala bava: s'encara amb l'intrús amb els ulls llampegant i mostrant-li les dents horroroses. Prou per a fer-lo fugir o que caiga redó de l'esglai, perduts els sentits. Si pot fugir, sempre, quan s'atura a reprendre l'alè, troba indefectiblement una altra dona endolada. El fugitiu, o fugitiva, s'hi confia i li explica l'encontre que ha tingut. Quan li descriu la llavatera i li parla de les dents, la dona endolada, avançant en la foscor que l'envolta, trenca el silenci per demanar-li, amb un gest no exempt d'alguna mena d'humor: “Són com estes?”, i obrint la boca, l'informa que ella en posseeix un parell d'igualment notables. Cap cor humà no resisteix una tal demostració per segona vegada en tan poc de temps.



EL TEMPS

**A** les acaballes de l'edat mitjana, lluny del moment en què la cultura popular patís l'envestida decisiva, encara es pot contemplar la vitalitat de la cultura de base agrària, eminentment oral i que serà patrimoni de les classes subalternes durant segles. La seva expressió, davant les pors, el dolor o el desig, és un ventall de pràctiques socials denunciades i perseguides per l'oficialisme religiós. Els testimonis conservats per a Catalunya i el País Valencià són prou clars en aquest sentit. Sortilegis, encanteris, endevinalles i conjurs, dels quals han deixat empremta els registres de visites pastorals del segle XIV, són algunes d'aquestes pràctiques oficialment prohibides. Les empremtes escrites que ha llegat el rastre de la persecució tracen el camí a través del qual podem intentar aproximar-nos a la religiositat popular, al *modus* en què les classes subalternes percebien el món que els envoltava, la divinitat o "les forces del més enllà".

participen d'aquestes pràctiques. Una ampla base social, sens dubte, a la qual Vicent Ferrer presta particular atenció en els seus sermons: "...*Les dones iran-se a confessar, e diran: 'l'infant ere malalt e no havia metge, e aní al conjurador.' 'Fals', dirà lo confessor, 'peccat haveu', e elles deffendran-se que com lexàran morir l'infant més valdrie morís...*" Una recomanació òbviament desatesa, tenint en compte les múltiples dones denunciades per aplicar les seves arts i el seu saber en la guarició. Enfront del relegament de la dona en el si de l'alta cultura, en l'espai propi de la cultura popular, la dona protagonitza la conservació i l'ús dels sabers sotmesos. Sabers que alimenten les pràctiques d'aquelles dones que foren acusades de fer conjurs, "*propter infirmitatem hominum et puerorum et oculorum*", o com les que ho foren per utilitzar, entre les seves paraules-força, la "cosa" del *Pater Noster III civibus* per aconseguir sanar animals domèstics. Testimonis que exemplifiquen el

## L'altre "més enllà"

**A les acaballes de l'edat mitjana és possible contemplar la vitalitat d'una cultura que és patrimoni de les classes subalternes, amb pràctiques que seran denunciades i perseguides per l'oficialisme religiós.**

**Un text de José V. Boscà Codina.**

Per començar, una primera constatació: el protagonisme indiscutible de la dona. Un protagonisme que no abraça únicament les que s'erigeixen com a intermediàries entre els simples mortals i el "més enllà", sinó que s'estén també a les que, d'una o altra manera,

que clarament s'entreveu com una de les funcions principals d'aquestes pràctiques: el combat enfront de la malaltia i el dolor. Però també hi ha testimonis que assenyalen cap al que es perfila com un altre dels aspectes característics associats a les pràctiques de cultu-



En els seus sermons, Vicent Ferrer va dotar d'un especial protagonisme la dona. Enfront del relegament de la dona en el si de l'alta cultura, en l'espai propi de la cultura popular aquesta protagonitzarà la conservació i l'ús dels sabers sotmesos.

ra popular, això és, l'apropiació d'allò escrit al marge del sentit que oficialment se li atribueix a l'alta cultura. Procediments que mostren, en paraules de Roger Chartier, la tensió sempre existent entre discursos d'autoritat i voluntat rebels.

De tot això ens parla la predicació de Vicent Ferrer en el terme de València. Donant testimoni d'una realitat que al mateix temps es pretén combatre, el dominic posa de manifest la inevitable presència de Déu en les fórmules verbals utilitzades per aquestes dones, les pràctiques de les quals, esquitxades de passatges procedents del *Psalterium*, són qualificades de diabòliques: "*Fetillers dyabolics: açò són adevins e adevines, sortillers e sortilleres, qui ab versos del Psaltiri, a ab pa, ampolles o ab tallador, etc.*"

Religiositat popular. Aquest moment de trobada entre els textos d'autoritat de la religió oficial i les pràctiques pròpies de la religiositat popular descobreix el dinamisme d'aquesta última. Contràriament al que alguns han afirmat, la religiositat popular no constitueix una realitat immòbil i residual, sinó una constant adequació, en les creences i en les pràctiques, a la praxi quotidiana. Prova d'això és la marcada permeabilitat en la incorporació de nous continguts, completament al marge de la intolerància pròpia de l'oficialisme religiós. Si per a aquesta última resulta per si sola sospitosa la simple convivència entre cristians, musulmans i jueus, per a algunes dones, acusades davant la visita episcopal, no importa en canvi la font del seu saber. Per això fou denunciada una dolça, que "*fecit venir dictum sarracenum vocatum Mahomadexo, àlias lo Negret, ut provide-ret et facret fatillis*".

El *Pater Noster*, els *Versos del Psaltiri* o les tècniques endevinatòries conegudes per Mahomadeixo, tot allò a què s'atorga poder, s'aplica a la consecució del que es persegueix. Expressió, doncs, d'una religiositat profundament pragmàtica, en la qual unes dones posen els seus "sabers" a disposició de la comunitat amb la finalitat de donar satisfacció als problemes quotidians d'a-

questa comunitat. I tot en el marc d'una visió del món de la qual sorgeix i en la qual pren cos "el grotesc", definit per M. Batjin com "la degradació, o sigui, la transferència a l'aspecte material i corporal d'allò elevat, espiritual, ideal i abstracte". No debades, com ens recorda P. Camporesi, el cos és el punt central, generatiu, de l'enciclopèdia camperola. És per això que, a més de la salut, les necessitats materials, les apetències del cos i els desitjos es troben a la base de les motivacions a què responen aquestes pràctiques. De les necessitats alimentàries als impulsos sexuals, dels problemes d'ordre conjugal a la recuperació d'un objecte perdut o furtat, els requeriments de la vida diària s'entrellacen amb les potències del "més enllà" a través d'uns "intermediaris espirituals", la legitimització dels quals sorgeix i resideix en la comunitat de la qual formen part.

De la vitalitat i abast d'aquesta religiositat prohibida sorgeix l'aparent paradoxa que es desprèn d'algunes denúncies, com la que recau sobre un eclesiàstic que "*habuit recursum ad sortilegos et divinos pro recuperatione calicum et custodie*". Aparent paradoxa que descobreix en realitat el marc cultural en el qual s'inscriu el baix clergat rural, que pel seu origen o extracció social, així com per la inoperància dels mecanismes d'adoctrinament als quals podia veure's subjecte, se situa en l'àmbit cultural de les classes subalternes.

Enfront d'aquestes pràctiques de la religiositat popular, i concretament en relació amb els sortilegis, endevina-ment i conjurs, les autoritats eclesiàstiques locals, atenent a les seves actuacions concretes, no mostren signes d'excessiva bel·ligerància.

Un nou poder. Tanmateix, les classes dominants urbanes comencen a desenvolupar noves estratègies de poder en què l'adoctrinament de les masses ocupa un lloc destacable. Per dur-ho a terme compten amb la imprescindible ajuda dels que ben bé poden ser classificats com "especialistes de la paraula". En efecte, franciscans i dominics protagonitzen la participació eclesiàstica en aquesta política de domesti-

cació promoguda per les autoritats urbanes. Així, hi destinen una part important del pressupost municipal, el consell de ciutats com València o Gandia requereix els serveis d'aquests especialistes per dur a terme la seva política d'adoctrinament i control social. Una política desenvolupada, fonamentalment, en dos fronts d'actuació: la predicació i les representacions moralitzants.

Es dediquen ardents sermons al recurs usual de les pràctiques endevinatòries, a les dones de les quals se sol·licitava la guarició d'un fill o un conjur per lligar la voluntat de l'ésser amat. D'aquesta manera, increpant la passivitat del clergat secular i en un to de bel·ligerància extrema, aquest predicador per excel·lència, Vicent Ferrer, no dubta a afirmar, tal com ja s'ha apuntat, la complicitat amb el diable de tots els que participen, d'una o altra manera, en sortilegis, endevinaments, conjurs o encanteris. Tots aquests que blasfemen, que presten honors divins al diable, faran pagar a justos per pecadors, atès que fams i pestes no seran més que la conseqüència de la ira divina davant de tanta iniquitat. Recurs a la por, a l'amenaça de mals tan coneguts com temuts. Es posen així les bases d'un combat que es dilatarà en el temps i que culminarà amb la pràctica exterminació de la cultura camperola. Segons Francesc Eiximenis, un combat imprescindible per al bon ordre dels assumptes eclesiàstics, però igualment necessari per al bon funcionament de la comunitat. Els "rectors de la cosa pública" no poden permetre que es mantinguin a la comunitat persones que posen en perill l'estabilitat dels matrimonis –"radical fonament de la cosa pública"– mitjançant l'ús de malefics o procediments de fatilleria que torcen la voluntat d'homes i dones. La solució que es destaca és radical: l'expulsió, l'aïllament d'aquests enemics de la cosa pública.

Però, a pesar de l'extremisme d'aquestes actuacions i propostes, no deixa de ser significatiu que els mateixos procediments emprats en el combat, la predicació i les representacions moralitzants hagen de recórrer a un ritual expressiu, a una simbologia més pròxi-



RAFA GIL

ma a la cultura popular que a l'alta cultura: la qual cosa ben bé pot ser interpretada com un signe més de quina és la correlació de forces en conflicte. Certament, vitalitat de la cultura popular, si bé, no cal dubtar-ho, la lluita havia començat ja a l'interior d'aquelles ciutats la governabilitat de les quals generava noves estratègies de poder. Delimitar-ne els contorns i precisar-ne l'evolució històrica pot contribuir a un major coneixement de les formes a través de les quals s'exerceix el poder.

Vicent Ferrer no dubta a apuntar la complicitat amb el diable de tots els que participen, d'una o una altra manera, en sortilegis, endevinaments, conjurs o encanteris. Tots aquests que blasfemen, que presten honors divins al diable, faran pagar a justos per pecadors, atès que fam i pestes seran conseqüència de la ira divina davant tanta iniquitat.

# Els temps de les fogueres



La repressió de la bruixeria: un dels fenòmens més obscurs en la història cultural i social de l'Occident modern.

Text de Mònica Bolufer.

**E**n els anys 1950, el dramaturg nord-americà Arthur Miller va publicar una peça teatral que esdevindria amb el temps una de les seues obres més famoses, *El Crisol* (*The Crucible*). Es tractava d'una recreació dramàtica i literària, sense pretensions d'exactitud històrica, dels fets esdevinguts el 1692 al poble de Salem, a la colònia de Massachusetts, al bell mig de l'Amèrica puritana, quan el descobriment dels suposats rituals satànics realitzats per un grup de joves sota la direcció d'una esclava negra desencadenà una espiral d'acusacions, processaments i execucions pel delictes de bruixeria. Miller va evocar aquest episodi tràgic de la història nord-americana per fer-ne una metàfora sobre els perills del fanatisme i la persecució ideològica, en un moment en què els Estats Units es trobaven immersos en una altra "cacera de bruixes",

aquesta impulsada pel senador republicà McCarthy i el Comitè d'Activitats Anti-americanes, contra totes aquelles persones sospitoses de comunisme. L'obra de Miller ha mantingut tota la seua emotivitat i força literària en les diverses versions teatrals i fins i tot adaptacions cinematogràfiques de què ha estat objecte al llarg del temps. I això, perquè conserva tant la pertinència com a clam contra la persecució i la repressió per raons ideològiques en les nostres societats contemporànies, com el poder evocador d'un dels fenòmens més obscurs en la història cultural i social de l'Occident modern: la denominada "cacera de bruixes".

Cacera de bruixes. La figura de la bruixa ha suscitat l'atenció dels historiadors des que, en temps del romanticisme, el francès Jules Michelet inaugurarà amb el seu famós estudi *La bruixa* (*La sorcière*) la trajectòria d'una recuperació fascinant i sovint mixtificadora. D'ençà dels anys 1930, l'auge de la història de les mentalitats, amb el seu interès per explorar en la història de les civilitzacions, no sols les idees i les obres dels grans pensadors, sinó també i sobretot les dimensions col·lectives de la cultura, donà una nova empenta als estudis. Als països anglosaxons, la historiografia d'influència antropològica, ben representada en l'obra de Keith Thomas *La religió i el declivi de la màgia* (*Religion and the decline of magic*), així com la història social d'arrel marxista, estimularen les aproximacions a un fenomen, el de la bruixeria, que es contemplava amb certa simpatia, com a encarnació de les creences i valors populars, amplament compartits pel conjunt de la societat, d'un temps anterior al "desencantament del món" propiciat, d'ençà del segle XVII, pel racionalisme i la revolució científica. Així mateix,

l'embranchida que prengué a partir dels anys 1970 la història de les dones, estimulada per les inquietuds teòriques i socials del feminisme, tingué en el món de les bruixes un dels temes de major desenvolupament inicial, amb la voluntat de redescobrir àmbits d'experiència i poder de les dones en les societats del passat, com era el cas dels seus sabers curatius i màgics relacionats amb el cos, sobre els quals tractaren obres d'ampla difusió com la de Barbra Ehrenreich i Deirdre English, *Bruixes, llevadores i infermeres. Història de les sanadores*.

La bruixa és, certament, una figura suggeridora que ha donat lloc a incompresibles recreacions literàries, sovint inclinades a la fabulació investida de romanticisme o fins i tot de misticisme *new age*, visions que es poden matisar amb els elements de contrast que ens proporciona la història. L'estereotip de la bruixa malèfica i satànica, que tenia precedents en l'antiguitat clàssica, es desenvolupà en Europa en la baixa edat mitjana i prengué força en el caliu de la lluita contra les heretgies. El 1486, dos frares dominics, Jacob Sprenger i Henri Institoris, publicaren un tractat que esdevindria una guia per tal de detectar i perseguir les manifestacions de la bruixeria: el *Malleus maleficarum* o *Martell de bruixes*. En aquest manual d'inquisidors es contenen les bases del pensament eclesiàstic sobre la bruixeria, impregnat d'una intensa misogínia d'arrel cristiana que considerava la dona inferior a l'home des de la Creació i, per la seua feblesa i natural tendència a la rebel·lia, més susceptible a la temptació demoníaca.

Els processos per bruixeria es concentraren en Europa en aquelles zones de contacte i frontera entre territoris protestants i catòlics, sobretot a l'Europa central: els Països Baixos, Luxemburg, Lorena, el Franc Comtat i el Sud d'Alemanya. Va ser a aquest darrer territori on l'espiral de por i violència assolí el seu clímax, portant a la mort més de 3.200 persones, d'elles un 82% dones, en el segle comprès entre 1570 i 1670. En canvi, al cor de l'Europa catòlica (la monarquia hispànica, Portugal, la major part de França, els territoris italians), el fenomen tingué una presència menor, i l'activitat repressora de les autoritats eclesiàstiques

i la Inquisició se centrà més aviat a castigar, sovint amb la mort, les dissidències doctrinals (protestants, il·luminats) o la perseverança de les antigues minories religioses (jueus i musulmans, esdevinguts per la força conversos i moriscos) en les seues creences, sota aparença d'haver adoptat la religió catòlica. A la península Ibèrica, la persecució de bruixes es concentrà al primer terç del segle XVII, especialment a Catalunya i al País Basc, on el procés de Zugarramurdi, el 1610, esdevingué el cas més famós.

La majoria de les persones acusades de bruixeria eren dones, en especial aquelles soles, vídues i pobres, sovint aïllades de la seva comunitat o que mantenien relacions conflictives amb el veïnat, i de les quals se sospitava que practicaven les arts de la màgia negra i havien establert pactes secrets amb el dimoni: és l'estereotip de la bruixa que recreà la tradició popular de caràcter oral, i que fou fixat per escrit en les rondalles i contes pels folkloristes. Tanmateix, cal afegir que també la figura del bruixot tingué una presència en la literatura i en les societats modernes, i que en alguns territoris, com Anglaterra, no van existir diferències significatives entre ambdós sexes en les persecucions i les condemnes per bruixeria.

La història col·lectiva sobre les manifestacions omnipresents del Maligne assolí el clímax entre mitjans dels segles XVI i XVII, per diluir-se progressivament després. Dins de l'ampla evolució del pensament i les mentalitats anomenada per Paul Hazard crisi de la consciència europea, connectada amb la revolució científica, els avenços del racionalisme cartesià i els gèrmens del relativisme cultural propiciats pel contacte amb altres civilitzacions, els intel·lectuals europeus contemplaren amb distància i escepticisme les manifestacions de la bruixeria, considerant-les, més que no manifestacions de poder dimoniàc, mostres de superstició tant per part dels jutges eclesiàstics que les castigaven com d'aquelles persones que les patien. Alhora, les autoritats eclesiàstiques mateixes adoptaren actituds més primmirades i selectives que, sense negar la possibilitat de la bruixeria o de la possessió dimoniàca, admetien que molts dels casos tenien el



Dones soles, aïllades de la comunitat, conflictives... pobres: aquest era el grup acusat principalment de practicar la bruixeria. Un fet que reproduïx l'estereotip de bruixa que es pot resseguir en la tradició popular de caràcter oral, i que fou fixat per escrit en les rondalles i contes pels folkloristes.



seu origen en la suggestió. El 1692, quan la comunitat puritana de Salem va ser arrossegada per la fúria i la por fins portar a la mort per bruixeria desenes de les seues veïnes i veïns, feia ja temps que el foc de les fogueres on eren cremades les bruixes s'havia anat apagant a l'altre costat de l'Atlàntic.

L'eclosió de la cacera de bruixes com a fenomen social s'ha relacionat amb diversos aspectes de l'evolució històrica, social i cultural de l'Occident. D'una banda, amb les tensions socials connectades amb el creixement econòmic i demogràfic d'Europa al segle XVI, quan l'augment de la població, de la producció agrària i dels preus i els inicis del capitalisme comercial produïren fenòmens d'empobriment generalitzat, polarització social, augment de la mendicitat, la conflictivitat social i les revoltes, que afegiren duresa a les condicions d'inseguretat pròpies de les societats preindustrials, sotmeses de manera periòdica a les calamitats naturals (males collites, sequeres, inundacions, epidèmies...) i militars (guerres constants). D'altra banda, la cacera de bruixes s'ha considerat també una de les manifestacions, potser la més dramàtica, d'un canvi cultural més general i gradual: el progressiu distanciament de la cultura de les elits europees envers la cultura popular, dues tradicions que als inicis de l'època moderna havien compartit, en bona mesura, un univers de creences màgiques i formes culturals comunes. Si durant el Renaixement la màgia natural, l'endevinació, l'astrologia i l'alquímia constituïen encara sabers apreciats pels savis, i els coneixements sobre el cos i les arts curatives eren exercits sovint per persones amb una formació empírica tenyida de creences màgiques, els canvis religiosos de la Reforma protestant i la Contrarreforma catòlica i la consolidació del poder de les monarquies absolutes llançaren sobre ells l'ombra de la sospita. Això va fer les persones que les coneixien i practicaven més vulnerables a les acusacions de bruixeria. Així mateix, s'ha apuntat amb freqüència la severa misogínia de l'Església, expressada per exemple en la convicció que les dones, inferiors per naturalesa, eren més vulnerables que els homes a l'acció del Maligne, com a causa de la predisposició

dels jutges i de la societat en general a considerar-les sospitoses de bruixeria.

Tanmateix, algunes d'aquestes interpretacions han estat matisades per estudis recents, basats en un coneixement més exhaustiu de les fonts, tant aquelles de caràcter literari o normatiu (obres morals i manuals d'inquisidors) com els mateixos processos judicials, i inspirats en noves perspectives teòriques. Per exemple, la imatge de la persecució de les bruixes com una manifestació d'hostilitat de les elits intel·lectuals i socials envers la cultura popular ha deixat pas a enfocaments que posen en relleu les tensions internes al si de les comunitats rurals, que, al contrari de com ho voldria un populisme idealitzant, estaven sovint profundament clivellades per dificultats econòmiques, rivalitats socials, conflictes personals i familiars que van fer esclatar les acusacions entre els propis veïns. També la idea que la misogínia eclesiàstica va ser la responsable de l'encausament, acusades de bruixeria, de milers de dones a les quals les comunitats populars reconeixien i respectaven els seus sabers sobre el cos, la vida i la mort, s'ha de qüestionar, almenys en la seua formulació més taxativa, davant l'evidència que les delacions solien sorgir dels propis veïns (homes o dones), que les dones acusades eren precisament aquelles a les quals la seva situació social i econòmica, estat civil i edat situava en una posició més fràgil al si de la comunitat, i que sovint les seues activitats màgiques o curatives havien estat conegudes força temps, fins que un conflicte personal o col·lectiu feia esclatar l'acusació. La misogínia no va ser, certament, una invenció de l'Església, encara que aquesta la sistematitzara de manera contundent i la difonguera a través dels seus poderosos mecanismes d'intervenció en la societat i en les consciències. Com tampoc ho va ser la violència en les relacions socials, no sols aquella que prové de l'exterior (de l'autoritat dels estats, del poder social i econòmic dels grups dominants, dels mecanismes coercitius de les religions oficials), sinó també aquella que es genera en els vincles més propers, els de la família i la comunitat d'origen. Els dimonis han estat sempre entre (i en) nosaltres.



La cacera de bruixes també reflecteix –segons alguns estudiosos– un canvi cultural més general i gradual, el progressiu distanciament de la cultura de les elits occidentals envers la cultura popular...

Joan B. Culla i Clarà. *El pal de paller. Convergència Democràtica de Catalunya (1974-2000)*. Pòrtic. Barcelona, 2001.

A finals de l'any passat, i amb motiu del vint-i-cinquè aniversari de CDC, va veure la llum l'obra col·lectiva *El pal de paller. Convergència Democràtica de Catalunya (1974-2000)*, coordinada pel professor Joan B. Culla i Clarà. Com és obvi, aquesta aproximació interdisciplinària al partit que, en coalició amb UDC, ha governat la Generalitat de Catalunya en els darrers vint-i-dos anys, supera de llarg l'obra pionera de Marçet. La raó és ben simple: Marçet va escriure el seu treball tot just quan CDC arrencava com a partit de govern i, per tant, era impossible que n'analitzés l'evolució ideològica que tothom ha pogut comprovar, els èxits i els fracassos electorals d'aquests anys i el relleu de molts dirigents de la primera època o bé les pràctiques polítiques i administratives del personal que ha assumit la gestió de l'autonomia. Doncs bé, en aquest nou llibre tot això hi és analitzat. Al llarg de tretze capítols, dividits en dues parts, cada autor va desgranant parcel·les del fenomen convergent. La primera part, que és més històrica, avalua la trajectòria de CDC: Astrid Barrio n'analitza les arrels; Joan Marçet, el procés de formació; Jordi Llorens, la configuració d'un centre-esquerra catalanista en el període constituent, i Joan B. Culla el vintenni en el poder. La segona part se centra en l'anatomia del partit i, per tant, és més estrictament un estudi d'estasiologia: Jordi Matas analitza la transformació de CDC de moviment a partit de govern –que es completa amb el capítol de Jordi Rodó sobre la manera d'entendre el municipalisme–; Òscar Barberà escriu sobre la coalició CiU; Miquel Calsina sobre l'estructura organitzativa del partit –un apartat que Daniel Dalmau arrodoneix amb la descripció del naixement i evolució de la JNC– i Enric Renau sobre el perfil sociològic de l'univers convergent. Així mateix, aquesta segona part també inclou els articles de Miquel Caminal sobre la ideologia del que s'anomena pujolisme; de Mercè Cornudella sobre l'actuació parlamentària a Ma-



RICARD CUGAT

drid, i de Joaquim Colominas sobre el desenvolupament electoral, en tots els àmbits, entre el 1977 i el 2000.

A pesar d'algunes errades en la informació, de les reiteracions i de l'optimisme d'algun autor (sobretot d'aquells que són militants de CDC), la lectura d'aquests tretze capítols és profitosa. Qui s'endinsi en les pàgines d'aquest llibre es podrà fer una idea molt clara, en primer lloc, de la importància de CDC com a partit, de la distribució geogràfica dels 44.002 militants i afiliats que estaven censats el gener del 2000 –que, tanmateix, representen menys de l'1% de l'electorat català–, com també d'un fet preocupant: que el 25% dels militants són persones vinculades a l'administració pública, en particular a la Generalitat i, en menor mesura, als ajuntaments. En segon lloc, també es podrà copsar –si és que es vol veure, és clar– per què l'horitzó autonomista de CDC condiciona el seu discurs doctrinal nacionalista i, en concret, les raons de l'estratègia parlamentària espanyola i el seu progressiu esgotament; quins han estat els motius del trànsit ideològic de CDC

des d'un centre-esquerra gairebé socialdemòcrata dels primers anys envers el centredreta conservador on sembla que s'ha instal·lat a hores d'ara. I un llarg etcètera, el qual ens permet arribar a la conclusió, almenys a mi, que CDC ha estat un centre polític mòbil i massa arrapat al poder. El fet que l'any 1996 el 94,6% dels militants consideressin que el principal atribut que identificava CDC era la condició de partit de govern, seguit del d'influent (91,2%), ho diu tot.

En fi, llegit sense cap mena d'apassionament a favor o en contra, en aquest conjunt d'articles es poden trobar els elements necessaris que ajudaran el lector a entendre el model de país, de partit i de lideratge que ha tingut CDC fins al moment present, de la mateixa manera que qui ho vulgui hi trobarà una detallada explicació de la irregular trajectòria electoral de CiU en tots aquests anys i, sobretot, de la davallada dels darrers temps.

**Agustí Colominas i Company**  
Professor d'història contemporània  
de la Universitat de Barcelona



JOAN CELIA

## EL MOVIMENT ASSOCIATIU A LES ILLES BALEARS. XIX JORNADES D'ESTUDIS HISTÒRICS SOCIALS

Sebastià Serra Busquets; Arnau Company Mates (coordinadors). Institut d'Estudis Baleàrics / Govern de les Illes Balears. Palma, 2001. 682 pàgs.

En un context de renovació de la història social, fins fa poc massa sovint centrada únicament en l'estudi del moviment obrer, ha esdevingut fonamental el paper de la sociabilitat, el món de l'associacionisme. Una fita important per al coneixement del teixit associatiu fou la celebració a Palma, entre el 13 i el 16 de desembre del 2000, de les XIX Jornades d'Estudis Locals dedicades al movi-

ment associatiu a les Illes Balears. L'entitat organitzadora fou l'Institut d'Estudis Baleàrics, un ens autònom vinculat a la Conselleria d'Educació i Cultura balear.

La quantitat, la varietat i el caràcter innovador de les ponències i comunicacions recollides a les actes resulta evident. Així, trobam estudis relatius al mutualisme, l'associacionisme esportiu, la maçoneria, l'esperantisme, l'escoltisme, les organitzacions ecologistes o les associacions impulsores de la llengua i cultures pròpies. També són abundants els estudis de les associacions vinculades a una opció política concreta, ja sigui el catolicisme, el falangisme o el republicanisme. Altres aportacions es varen centrar en l'anàlisi d'una associació concreta, com l'Obra Cultural Balear, el Círculo Mallorquí o la Casa Balear de Mendoza, per posar alguns exemples. Pel que fa a l'àmbit geogràfic, abunden els treballs relatius al conjunt de les Balears o a l'illa de Mallorca, però també es troben aportacions relatives a les illes de Menorca, Eivissa i Formentera. Un cert nombre de treballs, força interessants, dissectionen el món associatiu en un municipi concret. En canvi, en un caràcter més genèric, destaca la ponència de Carles Santancana sobre "Esport i associacionisme en el món contemporani". Cronològicament, tots els treballs se situen a l'edat contemporània i predominen els que abracen els períodes de la restauració i la Segona República. Altres estudis s'ubiquen en el Sexenni Democràtic, el franquisme, la transició i el que podem anomenar la història del temps present.

Les fonts utilitzades són múltiples, però en podem destacar la premsa, els arxius municipals, les fonts orals i el Registre d'Associacions del Govern Civil de les Illes Balears, conservat a l'Arxiu del Regne de Mallorca i recentment obert al públic.

Les Jornades varen recollir les recerques i les aportacions d'un conjunt d'investigadors formats majoritàriament a la Universitat de les Illes Balears. Molts d'ells, a més, pertanyen al Grup d'Estudi de la Cultura, la Societat i la Política al Món Contemporani, que dirigeix el professor Sebastià Serra.

En conjunt, les dades aportades constitueixen una fita cabdal en el coneixement de la societat, la cultura i la política a les Illes Balears i posen seriosament en dubte, o com a mínim relativitzen molt, el tòpic de la manca d'esperit associatiu entre els illencs. Aquestes actes també constitueixen una prova de la perseverància de l'Institut d'Estudis Baleàrics, una entitat creada ja fa més de trenta anys i que, any rere any, publica els resultats de les Jornades d'Estudis Locals.

*Antoni Marimon*

## [+ llibres]

Guillem Mas; Antoni Mateu. *Montuiri. L'esclafit de la crispació*. Edicions Documenta Balear, Palma, 2001, 149 pàgs.

En aquest nou volum de la col·lecció "La Guerra Civil a Mallorca", s'analiza la guerra del 1936 en un poble del Pla de Mallorca, la vila de Montuiri. Aquest municipi agrícola té la particularitat que, a diferència dels pobles rurals dels voltants, va tenir una esquerra republicana forta i dinàmica, capaç de guanyar els comicis d'abril del 1931, cosa insòlita a Mallorca. El nou consistori, segons expliquen Mas i Mateu, es va caracteritzar per fomentar la cultura i el laïcisme, fet aquest darrer que motivà durs enfrontaments amb la parròquia. Les relacions entre l'ajuntament i l'església foren extremadament crispades i culminaren amb la detenció del rector i el vicari, acusats de trencar la placa de la plaça de la República. La repressió franquista fou molt dura, especialment quan es produí el desembarcament de Bayo a Portocristo i acabà amb la vida de 15 montuirers, entre ells el batle Joan Mas Verd.

*Els artesans de la València del segle XVII*. Capítols del oficis i col·legis, edició a cura d'Isabel Amparo Baixauli Juan, Universitat de València, València, 2001.

El Servei de Publicacions de la Universitat de València ha engegat una col·lecció de fonts històriques valencianes. Amb aquest ja són cinc els llibres que s'han editat i aviat n'eixiran més títols.

Amb els textos exhumats per Baixauli Juan ens fem cabal de la importància que les corporacions d'oficis assoliren en la València barroca. El món associatiu artesà havia perdut bastant la lluïssor medieval, però continuava essent un referent bàsic dins del sistema urbà contemporani.



EL TEMPS

## El 'tourisme' mal volgut

Tothom sap que les Illes Balears són la destinació turística més important del país, i el poder polític i econòmic, i la societat, s'aboca a dur entre cotons els turistes. Però no sempre ha estat així. És la història oculta dels inicis turístics, a finals del segle XIX.

A la dècada de 1890 el *tourisme* organitzat era una realitat. Devora dels grans noms de la noblesa europea, com l'arxiduc Lluís Salvador, que passava llargues estades a la seva possessió de Vallde-mossa, Miramar, i d'altres insígnies representants de la decadència aristocràtica, existia un flux continu i creixent que des de Barcelona, València, Madrid, París, Berlín, Londres, Marsella, Lió i d'altres capitals, feien arribar al port de Palma, Sóller o Port d'Alcúdia (Mallorca), Maó o Ciutadella (Menorca), i molt menys a Eivissa, un nombre creixent, any a any, del que, segons la temporada, eren anomenats com a hivernants, estiuencs o, simplement, *touristes*.

Les rutes que seguien eren sempre les mateixes, prèviament determinades, i el viatge era estrictament organitzat, deixant dies lliures per gaudir dels espectacles naturals, o de l'arquitectura històrica. Clubs excursionistes de Barcelona, València i Madrid, així com societats semblants estrangeres com el Club

Pirenée, o l'Alpine, o l'English Allmand, entre d'altres, enviaven cap a les Balears els seus *touristes*. Al port solien esperar-los els carros que els recollien per fer la primera nit a la fonda llogada. Durant tres o quatre dies satisfieien les rutes, i unes poques jornades passejaven i, alguns, preniën notes i feien esborranys de futurs dibuixos o pintures.

Al remolc d'aquesta incipient activitat econòmica apareixen iniciatives que el pas del temps oblidarà injustament. L'any 1896 la posada de Ca'n Penasso (encara existeix, a la carretera de Sóller, des de Palma just abans de començar el coll de Sóller, als peus la serra de Tramuntana) amplia i canvia radicalment tot l'establiment per acollir més *touristes*. L'estiu del mateix any, el propietari de la finca de Monnàber, al cim més alt de l'illa, el Puig Major, acaba una carretera, finançada íntegrament de la seva butxaca, que connecta a través de 60 finques la seva propietat (a 900 metres sobre el nivell de la mar) amb el llogaret de Biniraix, de manera que teòricament seria possible la connexió des de les altres carreteres. L'objectiu era atreure *touristes* al cim més alt de l'illa, a la seva finca, on poguessin gaudir de vistes, restes arqueològiques, fonts d'aigua cristal·lina, descans i pau... a canvi de certa quantitat, és clar.

Però potser que la curiositat més impactant del *tourisme* del XIX a les Balears era l'absoluta indiferència d'institucions públiques, de bancs, d'inversors,

que dilapidaven fortunes amb altres coses i, sobretot, l'hostilitat d'una població que assetjava els *touristes*, sobretot les dones: dotzenes de joves organitzats perseguïen aquelles estranyes persones insultant-los, pegant-los, tirant-los pedres o fent-los befa, i, quan es tractava de dones, intentant pràctiques que l'eufemística premsa d'aleshores anomena "intenses molèsties" dutes a terme pels "borinots".

Tot plegat una intrahistòria del primer turisme a Balears molt poc analitzada i menys coneguda.

Miquel Payeras

## Bruixes, fades i fetilleres

Diversos estudis històrics es refereixen al fenomen de les bruixes des del punt de vista sociològic. Però és un tema encara poc difós en obres de divulgació. En aquest sentit cal destacar el llibre d'Agustí Alcoberro, *El segle de les bruixes*, Barcanova, 1992, que fa referència a aquest fenomen durant el segle XVII.

A Internet aquest tema tampoc no el trobem fàcilment. Per exemple, la pàgina <http://209.61.201.24/php/llegendes.php> explica la tradició de les bruixes de Sant Cugat, fins i tot ens ofereix la possibilitat d'escoltar-les. Força interessant és la pàgina *Secrets i enigmes d'Eivissa i Formentera*, <http://www.arrakis.es~peprier/enigmes.htm>.

D'altra banda, el fenomen de les bruixes és present en itineraris com la ruta de les bruixes del Lluçanès a [http://www.turistot.com/rutes/2\\_bruixes.htm](http://www.turistot.com/rutes/2_bruixes.htm) i la bruixeria i les llegendes de la zona a [http://www.turistot.com/infos/7\\_bruixes.htm](http://www.turistot.com/infos/7_bruixes.htm). En molts pobles més i ciutats les trobem presents, com és el cas del Car-reró de les Bruixes de Cervera.

I és interessant el programa *Catalunya màgica*, de Sebastià d'Arbó a Catalunya Ràdio, <http://www.catradio.es/cr/ctmagica/index.html>

Jesús Castillo



RAFA GIL

## La lletra de la història

Poques vegades es poden veure exposicions tan ben realitzades i amb un caràcter tan marcadament didàctic (per a tothom que la visiti) com la que presenta actualment, fins al final de mes, el Casal de Cultura de Binissalem (Mallorca), titulada "Els rastres de l'alfabet. Escripura i art", sota la direcció dels comissaris Ferran Bach i Robert Berkel. És una d'aquelles exposicions que ben bé pagaria la pena que les presumptes col·laboracions entre les administracions polítiques culturals dels Països Catalans (que suposadament funcionen tan bé per gastar diners per anar a Nova York a promocionar el català, tenint en compte que allà, si no és un despistat, ningú no sap ni què és el català ni on són, si existeixen, els Països Catalans) destinassin prou recursos perquè arreu de la geografia pròpia se'n pogués gaudir.

Com que es tracta d'una mostra tan bona, és probable, doncs, que no passi aquest esdeveniment miraculós. Així i tot paga la pena referir-s'hi, per si sona la flauta. Creure amb miracles no costa res.

El que presenta l'exposició és quelcom tan quotidià com transcendent en la nostra història, la de la humanitat i del món, com és l'escriptura. Ens presenta com ha evolucionat i com amb aquesta veim l'evolució de la humanitat en les seves –nostres– tècniques de comunicació. Hi ha els primitius pictogrames (dibuixos que representen conceptes), les lletres de l'alfabet llatí, i com han canviat, els tipus de caligrafia..., sense oblidar la pròpia conceptualització cronològic-temàtica de l'exposició que desemboca en el fulgurant món actual en què vivim immersos en una enormitat de senyals icòniques contínues, constants i creixents, enmig de múltiples formes de comunicació, de la lletra impresa als llenguatges informàtics i tot tipus de senyals i imatges, fins i tot els senyals de trànsit.

És una exposició que fa veure el món, ens fa veure a nosaltres mateixos, de forma diferent. Almenys des de punts de vista a què difícilment ens haurem posat a pensar ni dos segons, tan atrafegats com estam que no gaudim de la quotidianitat, que sovint és tan meravellosa que sembla un miracle, però com que hi estam tan acostumats, ja ni la sabem veure.

*Miquel Payeras*

[+]

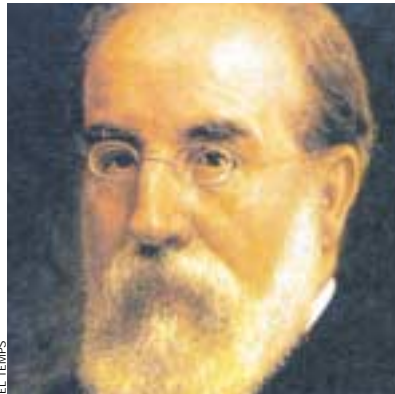
La Tirana d'Enver Hoxha  
El Centre de Cultura Contemporània de Barcelona ofereix l'exposició "Tirnan(i)a", un recorregut pel règim estalinista construït a Albània sota la tirania d'Enver Hoxha. L'exposició aplega un bon nombre de pintures i escultures del realisme socialista albanès, estàtues de Stalin i del mateix Hoxha, fotografies, muntatges audiovisuals i llibres del règim, i dedica també un espai important a les víctimes de la repressió. A través de l'arquitectura –la piràmide del museu Hoxha, construït a la mort del dictador, els 200.000 búnquers repartits per tot Albània...– i dels discursos delirants sobre l'home nou, l'exposició vol incitar una reflexió sobre les característiques comunes a tots els totalitarismes. Fins al 28 d'abril.

Pisa a València

Una excel·lent oportunitat per observar una detinguda mostra de restes de naus de l'antiguitat ens la dóna el Museu de Prehistòria i de les Cultures de València, amb el títol, "El port de les meravelles. Les troballes de les naus antigues de Pisa".

Vint anys de Blau

No és una exposició, ni és d'història. És un aniversari de part de la història, de la nostra. El vintè aniversari del segell discogràfic més veterà de la història dels independents en català, el mallorquí Blau, al capdavant del qual hi ha Miquel Àngel Sancho. El proper estiu es commemorarà l'avinentsa i es faran diversos actes, a més d'un macroconcert amb reedicions significatives de les més de 300 peces produïdes i editades al llarg d'aquests anys. Si algun historiador de la música contemporània catalana hi està interessat, que anoti el nom: discogràfica Blau. La història recent de la música en català no es pot escriure sense tenyir-la d'aquest color.



## FRANCESC PI I MARGALL

per Albert Ghanime

Francesc Pi i Margall (Barcelona, 1824 – Madrid, 1901), polític federal i segon president de la Primera República espanyola, va ser, per moltes raons, una de les figures més representatives del republicanisme socialitzant de la segona meitat del segle XIX espanyol; i, potser, l'encarnació més perfecta del polític intel·lectual. Els seus detractors i enemics polítics, que van ser molts i molt acarnissats, tant monàrquics com republicans, el van titllar de visionari i d'intransigent. De fet, les cròniques de l'època el presenten d'una sola peça, freda i dura, com el gel o com el marbre. Aquesta imatge negativa, construïda durant la seva vida política més activa, era compensada per l'adoració dels seus deixebles i seguidors, molts d'ells obrers, per als quals era una mena de sant laic. La veneració arribava fins a l'extrem de penjar el seu retrat en un lloc destacat de la llar. Curiosament, tant els admiradors com els detractors

*“...Avui, cent anys  
després del seu  
traspàs, podem dir  
que la ciutadania  
no sap qui era  
Francesc  
Pi i Margall.  
En el millor  
dels casos  
l'identificaran  
amb el nom d'un  
carrer, si és que la  
població en té un  
amb el seu nom.  
A Madrid, ni tan  
sols això...”*

coincidien a destacar l'honestat imaculada del personatge. El seu pas pel Ministeri de la Governació i per la presidència de la República en van ser un exemple. El fet no ha de sorprendre, atès que entenia l'exercici del poder polític no com una via per a l'enriquiment personal sinó com una eina de transformació política i regeneració social.

Amb el pas del temps, la imatge marmòria de Pi i Margall es va anar difuminant per donar pas a una imatge de vell venerable i oracle, una mena de veu de la consciència nacional que pocs volien escoltar per la incòmoda lucidesa de les seves anàlisis. La seva ploma, àgil i ben tallada, dissecava l'actualitat política i posava sobre la taula les mancances i les contradiccions del sistema de la restauració. Per tot això, els seus articles eren titllats d'utòpics i antipatriòtics, especialment aquells en els quals desaconsellava la guerra amb els Estats Units.

Després de la seva mort, el seu missatge de llibertat, laïcisme i federació, continuà viu en la memòria dels vells federalistes, però avui, cent anys després del seu traspàs, al marge d'historiadors del període, lletraferits i periodistes commemoratius, podem dir que el comú de la ciutadania no sap qui era Francesc Pi i Margall. En el millor dels casos l'identificaran amb el nom d'un carrer, si és que aquella població en té un amb el seu nom. A Madrid ni tan sols això, ja que el seu nom fa temps que va caure del nomenclàtor.

Hem de concloure que Pi i Margall, fill d'una humil venedora de calç i d'un teixidor de vels, president de la Primera República espanyola, pensador, escriptor i polític federalista, defensor d'una forma republicana i federal de l'estat espanyol, amb la qual volia superar la difícil vertebració d'un país invertebrat, ni interessa, ni deixa d'interessar als que no són conscients de la seva existència, i interessa molt poc a la resta, especialment a la majoria de neofederalistes conjunturals.

Malgrat tot, la seva figura i les seves idees de llibertat i federació continuen presentant batalla a l'oblit i a la mediocritat moral i espiritual d'un país ingrat i atàvicament caïnà.

# EL TEMPS D'HISTÒRIA



és possible  
gràcies a



Generalitat de Catalunya  
Departament d'Ensenyament

CAIXA CATALUNYA 