

---

# GÈNERE I IDEOLOGIA EN LA NARRATIVA POPULAR VALENCIANA: SOBRE BRUIXES, UNGÜENTS, AQUELARRES, RITUALS I BLASFÈMIES

## GENDER AND IDEOLOGY IN THE POPULAR VALENCIAN NARRATIVE: ABOUT WITCHES, OINTMENTS, COVENS, RITUALS AND BLASPHEMIES

---

JOAN BORJA I SANZ  
*Universitat d'Alacant*  
joan.borja@ua.es

**Resum:** En aquesta contribució ens proposem fer una anàlisi comparada sobre les funcions que les bruixes assumeixen en la narrativa popular valenciana, amb la finalitat d'inferir els motius i els valors que hi poden delatar determinats judicis i prejudicis ideològics i culturals vinculats al gènere. Es tracta, en conseqüència, d'avaluar en quina mesura la realitat històrica de les dones acusades de bruixeria ha incidit en una determinada *gramàtica de la fantasia* que justifica la caracterització d'aquests personatges femenins i els rituals que duen a terme en la ficció popular, d'acord amb una estratègia que percaça l'estudi i l'anàlisi del patrimoni etnopoètic valencià des d'una perspectiva de gènere.

**Paraules clau:** bruixes, ungüents, aquelarre, etnopoètica, feminisme, boc de Biterna, gramàtica de la fantasia.

**Abstract:** In this paper we propose to make a comparative analysis of the functions that witches assume in the Valencian popular narrative. This is in order to infer the motives and values that may betray certain ideological and cultural appreciations and prejudices linked to gender. It is therefore a question of assessing the extent to which the historical reality of women accused of witchcraft has affected a certain *grammar of fantasy* that justifies the characterization of these

(\*) Aquesta publicació és part del projecte d'I+D+i PGC2018-093993-B-I00 (MCIU/AEI/FEDER, UE) «Literatura popular catalana: gèneros, conceptos y definiciones», finançat per MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ i per FEDER «Una manera de fer Europa».

JOAN BORJA I SANZ

*Gènere i ideologia en la narrativa popular valenciana:  
sobre bruixes, unguents, aquelarres, rituals i blasfèmies*

---

female characters and the rituals they perform in popular fiction, in accordance with a strategy that pursues the study and analysis of the Valencian ethnopoetic heritage from a gender perspective.

**Key words:** witches, ointments, coven, ethnopoetics, feminism, Biterna's goat, grammar of fantasy.



Cap a l'any 1460, mentre que Joanot Martorell començava a escriure el seu *Tirant lo Blanc*, un altre valencià, Jaume Roig, componia a Callosa d'en Sarrià (la Marina Baixa) l'*Espill* o *Llibre de les dones*. Entre els més de setze mil versos tetrasíl·labs que integren aquesta obra, n'hi ha uns particularment curiosos que tracten sobre la bruixeria: sobre l'imaginari medieval de les dones acusades de bruixes, exactament.

Ab cert greix fus,  
com diu la gent,  
se fan hungüent  
he bruxes tornen.  
En la nit bornen;  
moltes s'apleguen,  
de Déu reneguen.  
Hun boch adoren.  
Totes honoren  
la llur caverna,  
qui-s diu Biterna.  
Mengen e beuen,  
après se lleven,  
per l'ayre volen.  
Entren hon volen  
sens obrir portes.  
Moltes n'an mortes  
en foch cremades,  
sentenciades  
ab bons processos,  
per tals excessos,  
en Catalunya. (Roig 1460: 197)

En aquests versos podem constatar que es fa present, ja en el segle xv, un element aparent accessori i anecdòtic relacionat amb la suposada capacitat d'algunes dones per a esdevenir bruixes: els unguents. Fet i fet, les nostres bruixes tenen, en aquests misteriosos unguents, la clau i el secret de la seua prodigiosa capacitat per a enlairar-se i volar: per a esdevenir bruixes.

En efecte: tal com es pot documentar en diferents reculls de narrativa popular, les bruixes de la literatura popular valenciana volen sovint gràcies a les propietats extraordinàries d'uns unguents que elles mateixes fabriquen i que apliquen a consciència sobre la pell nua. També poden volar, per descomptat, encamallades sobre una granera (com les bruixes de Walt Disney, d'infinitud d'àlbums il·lustrats i de la majoria dels imaginaris cinematogràfics i televisius). Si es tracta de bruixes marineres, poden volar per damunt de la mar a bord d'un llaüt (i en una sola nit, anar i tornar fins a les costes d'Amèrica per fer un aquelarre).<sup>1</sup> Fins i tot, hi ha casos en què la imaginació popular recrea el vol d'aquestes dones heterodoxes sobre gerres.<sup>2</sup> Tanmateix —hi volem insistir— la manera més freqüent i genuïna que les bruixes valencianes tenen de volar, segons la tradició etnopoètica autòctona, és la que ja expliciten els versos medievals de l'*Espill*: amb unguents ritualment aplicats sobre la pell.

Aquest detall tan curiós de l'aplicació dels unguents —o untets, o greixos, o untures, etc.— per a poder volar el podem trobar, sense anar més lluny, en la literaturització que Enric Valor va fer, en les *Rondalles valencianes*, de la llegenda tradicional «L'albarder de Cocentaina». Mirem, si no, aquest detall del ritual que hi segueix Vicenteta, la bruixa protagonista:

La dona, dreta davant la llar, s'havia llevat la camisa i estava tota nua. En una mà duia un barralet, d'on començà a abocar-se en l'altra un unguent i a untar-s'hi conscienciosament tot el seu esperitat cos. Una volta untada, es posà una granera entre les cames. (Valor 1976: 164)

Ciril, albarder de professió i marit de Vicenteta, davant la intrigant visió de la dona nua untant-se «conscienciosament tot el seu esperitat cos», vol comprovar si, efectivament, la capacitat voladora de la dona es produeix gràcies a aquells unguents. Per això, fa la prova següent amb una de les seues albardes:

amb auxili de la punta d'una ganiveta de tallar corretja, untà una albarda que tenia allí acabada [...] Al moment, l'albarda començà a pegar uns bots terribles, que tocava en el trespol, com si fos el pur dimoni. Bom, bim, bom! (Valor 1976: 164-165)

1. Aquest és el cas del relat «Viatge prodigiós» (Martínez 1912: 146-148), en què les bruixes van i tornen en una sola nit a Cuba amb el llaüt del personatge protagonista. Hi ha una versió actual d'aquest relat en *L'arbre de les bruixes*, en format d'àlbum il·lustrat, amb text de Carles Cano i il·lustracions d'Aurelio Ayela (Cano 2015). Relats equivalents a aquest de Martínez són «Les bruixes de Tabarca», de Joaquim González Caturra (1987: 55-59); i, molt anterior, «Les bruixes de Peníscola», recollit per Prosper Mérimée en les *Lettres d'Espagne (1830-1833)* (1927).

2. Vegeu el testimoni de Seijo (1979: 13-14), a Almudaina i Planes de la Baronia (el Comtat), sobre aquest motiu de les bruixes «en la noche volando sobre tinajas por encima de las montañas y barrancos».

Al dissabte següent, Vicenteta fa servir novament la mateixa tècnica dels untets per a volar:

es torna a fer tota nua davant la llar i es posa a untar-se de l'ungüent. (Valor 1976: 165)

I quan Ciril, per fi, es decideix a acompanyar la seua dona en un vol màgic, també acaba nu i amb la pell untada:

Va acabar ella d'untar-se i el va untar a ell, que prèviament s'havia despullat del tot. (Valor 1976: 166)

No és, ni de bon tros, l'única narració popular valenciana en què apareix aquest detall de l'ungüent que Jaume Roig ja referia en el segle xv. En una altra llegenda valenciana sobre bruixes, «El sabater i la seua muller», recollida a primeries del segle passat per la pinedenca Sara Llorens i Carreres de boca d'un informant de Bolulla (la Marina Baixa) en les *Llegendes alacantines*,<sup>3</sup> apareix igualment el curiós detall dels unguents màgics:

El sabater havia vist com les bruixes s'untaven amb un unguent, i ell també se'n va untar, i més que elles, i així va arribar molt aviat a sa casa, i de seguida se'n va anar al llit. (Borja 2016: 88-89)

Es tracta, tant en el cas de «L'albarder de Cocentaina» com en el d'«El sabater i la seua muller», d'una llegenda del tot equivalent a la d'«Un aprenent de bruixot», ja publicada l'any 1912 pel folklorista Francesc Martínez i Martínez en el primer volum de *Còses de la meua terra (la Marina)*.<sup>4</sup> En la narració de Martínez i Martínez, recollida a Altea, tornem a trobar aquest curiós detall dels unguents. De fet, hi podem constatar una extraordinària coincidència amb els exemples anteriors:

un pòch abans de les dotce, ab gran suavitat, es va esgolar del llit y s'en va eixir del cuarto, operació qu'aixina mateix va fer ab molt de recat el marit, que ab gran estranyea va vorer que sa muller, traent una ampolleta d'un racó del armari, y quedantse nueta va comença á untarse tota ab un líquit grogós que d'ella anava traent á ditades. (Martínez 1912: 152)

3. Vegeu *Les llegendes secretes de Sara Llorens. Llegendes alacantines* (Borja 2016).

4. Jaume Albero (2002, 633-695) analitza amb profusió aquest cicle llegendari, amb una molt recomanable anàlisi de les bruixes en la història i la llegenda, l'aplicació del motiu G264 de l'índex de Stith Thompson («La Belle Dame Sans Merci») i un suggeridor assaig interpretatiu. A més dels relats d'Enric Valor, Sara Llorens i Francesc Martínez i Martínez podem documentar en l'àmbit cultural català la versió de Joan Amades «L'aprenent de bruixot» (1974, 738-740).

Aquesta referència a l'ungüent torna a aparèixer quan el marit, «aprenent de bruixot», decideix acompanyar la muller en l'experiència del vol embruixat:

quant estava entretenguda fent la operació d'untarse, aparegué el marit, el que, ab molta naturalitat, digué: «yo també vaig»; ella callá y escomençá á untarlo, después d'haverlo despullat. (Martínez 1912: 154)

I, encara abans a tots els passatges citats, en l'*Ensisam de totes herbes* de Joaquim Martí i Gadea, en podem trobar la reiterada referència:

Les bruixes, cuant s'estilaven, s'untaven de cap á peus, y á mitcha nit se-n anaven bolant y fent molts meneus. (Gadea 1891: 64)

Els exemples sobre els unguents de les bruixes i els bruixots —ja es veu— són ben abundants en la tradició oral valenciana. I aquesta recurrència potser aporta una informació positiva sobre els referents reals que inspiraven aquest motiu etnopoètic de les bruixes (i, subsidiàriament, els bruixots) despullades, untant-se a consciència els plecs de la pell abans d'encetar vols de fantasia. És a saber: el fet que els untets que apareixen en les nostres llegendes de bruixes tenen a veure, amb tota probabilitat, amb els coneixements etnobotànics i farmacològics que tenien aquelles dones de l'edat mitjana i l'edat moderna que sovint exercien com a veritables curanderes rurals, i que practicaven una mena de medicina ginocèntrica —impregnada encara de pensament màgic, però precursora ja de la medicina moderna— d'una manera més o menys clandestina enmig d'un món on, com a norma, totes les formes convencionals del poder eren exercides per homes. Al capdavant, els unguents que aquelles *bruixes* feien servir no devien ser sinó pocions extretes de la cocció de plantes, o de corfes d'arbres, o d'animals («ab cert greix fus»), a fi d'extraure'n substàncies psicoactives: alcaloides, sobretot. O, per dir-ho d'una manera entenedora: substàncies al·lucinògenes; drogues d'absorció cutània que, aplicades sobre la pell, devien provocar sensació d'ingravedesa i *feien volar* els qui s'hi untaven. Hi ha, fins i tot, qui conjectura que aquests untets al·lucinògens es devien aplicar especialment a les aixelles i, molt particularment, sobre el baix ventre i la zona genital a fi i efecte de propiciar una més ràpida penetració i absorció en el reg sanguini,<sup>5</sup> i que aquesta possibilitat ben podria ser l'origen del sabut

5. Tal com Pau Castell Granados explica en la seua tesi doctoral, «des dels primers judicis conservats s'esmenta la manca de pèl a les aixelles o el pubis de les acusades com un símbol distintiu de la pertinença a la secta, derivat del caràcter suposadament abrasiu dels unguents utilitzats per desplaçar-se a l'aplec. A tall d'exemple, l'any 1471 Margarida Anglada “fuit recognita en les axeles si havie pèlles, et non habuit in sua natura”» (Castell 2013: 89). El mateix Pau Castell reporta altres exemples del segle XVI en què la presència o absència de pèl a les referides parts del cos constitueix una mena de «peritatge judicial»: «En són testimoni els processos contra

motiu de les dones embruixades volant a cavall d'una granera (que podem suposar amb el pal prèviament untat amb la substància en qüestió) entre les cames nues.

Resulten de bon citar, en aquest sentit, les aportacions que, amb una perspectiva bioquímica i farmacològica, s'hi han fet des de la història de la ciència i l'etnobotànica. Aquest és el cas, per exemple, del cèlebre volum *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*, de Pius Font i Quer, en què podem llegir, a propòsit del jusquià negre o herba queixalera (*Hyoscyamus niger*), les consideracions següents, que semblen expressament redactades a propòsit dels motius etnopoètics objecte de la nostra atenció:<sup>6</sup>

Ya se ha indicado que las unturas de tal unguento, sobre todo en los sobacos y el bajo vientre, y su absorción por la vagina y el intestino recto, provocan aquellas fantásticas alucinaciones de un realismo tan extraordinario, que aquellas pobres brujas, después de sometidas a tormento, acababan confesando y daban por cierto lo que, en realidad, no había pasado de sueño, esto es, sus grandes vuelos y su ayuntamiento con el demonio o con los que podían pasar por sus representantes [...].

Cuéntase que antaño, cuando las brujas abundaban, y cuando, confesas, más que convictas, de sus delitos eran condenadas a morir en la hoguera, antes de levantar su último vuelo, y aun con objeto de facilitárselo, en algunas ciudades centroeuropeas, se les otorgaba la gracia de tomar también su postrer brebaje a base de semillas de beleño. (Font 1961: 576)

Aquelles dones remeieres, amb capacitat per a fer servir els principis actius de les plantes en teràpies pal·liatives o terapèutiques —i també, òbviament, amb finalitats desinhibidores, lúdiques, rialleres i al·lucinatòries—, van ser històricament perseguides, jutjades i condemnades per presumptes pràctiques de bruixeria en connivència amb les forces del dimoni. No podem negligir que, només entre 1580 i 1650, s'estima que es van arribar a processar per bruixeria a Europa 110.000 persones, amb la sabuda condemna de pena de mort en la majoria de casos, cosa que es va traduir en més de 60.000 execucions.<sup>7</sup> Sobra dir-ho: de dones, principalment. Aquesta aberrant cacera de bruixes

---

Francina Quera d'Engordany (1529) o contra Caterina Picon a d'Estac (1534), en els que l'una "fou despullada los braços fora les gonelles per veure si tenie pèls a les exelles e fonch vist que n'i havia ben poch", i l'altra fou interrogada "si té pèls en les exelles, *et dixit* que bé n'i té, mas que són xiquets". També durant la sèrie de judicis de 1548, el procurador fiscal féu aixecar acta pública certificant que una de les acusades "en las exellas, en los chors, no tenia gens de pèls, [...] abans bé paria que fossen rasos, y en la squerra tenia que paria que-ls se hagués rats sucarrats". La darrera menció d'aquest procediment apareix en el judici de 1550 contra Antònia Balaguera (l'únic posterior a 1520 en el que es fa referència explícita als unguents), la qual confessà que ella i les seves còmplices "se untaren los palmells delles mans y la exella squerra totes, y per çò ella depositant no té cabells en la exella squerra" (Castell 2013: 90).

6. Volem agrair la localització d'aquesta referència als professors Francesc-Xavier Llorca Ibi i Joan Piera Olives.

7. Prenem la referència d'Agustí Alcoberro: «Entre 1450 i 1750 es va donar a Europa un intens fenomen repressiu que ha estat conegut amb l'expressió la cacera de bruixes. Els episodis més sagnants d'aquest llarg

que històricament es va produir a l'Europa medieval i moderna podia tenir com a origen, entre altres causes, una por funesta, oligàrquica, ominosa i patriarcal contra el progressiu poder que algunes dones agosarades, curioses i emprenedores començaven a detenir en relació amb el coneixement, la investigació i la manipulació del cos i la natura —un incipient domini de la curiositat, la ciència, la farmacopea i la medicina.

Siga com vulga, no és aquest detall de l'ungüent l'únic element del text de Jaume Roig que resulta significatiu en relació amb les bruixes de l'imaginari popular valencià que ha perviscut fins a l'actualitat. Si atenem els versos següents, observem que l'autor medieval ens ofereix la descripció d'un aplec festiu de bruixes: un veritable aquelarre nocturn, equivalent al que podem trobar en alguns rondallaris o llegendaris. «En la nit bornen», explica Roig. I hem d'entendre que ací *bornar* assumeix l'accepció de 'donar tombs, voltes, moure's a un costat i a l'altre': talment com fa la gent jove i festiva, actualment, en un concert, en una revetla o en una discoteca. I hi prossegueix: «moltes s'apleguen, de Déu reneguen». I és en aquest punt del reneç sacríleg contra Déu que trobem noves concomitàncies en relació amb la narrativa tradicional de transmissió oral. Fet i fet, sense abandonar el relat de l'«Albarder de Cocentaina», podem constatar que «renegar de Déu» és, precisament, un element inexcusable en el ritual que Vicenteta segueix cada dissabte per a esdevenir bruixa i volar:

Una volta untada, es posà una granera entre les cames, s'agenollà davant per davant de la foraca i digué a mitja veu, però amb molta energia:

—Ni crec en Déu ni en la Mare de Déu! (Valor 1976: 164)

Aquesta part sacrílega del ritual embruixador es repetirà en el moment en què Ciril decideix acompanyar la seua dona en la màgica i heterodoxa aventura:

Es posa cadascun la granera entre cames, s'agenollen davant la llar i diuen la blasfèmia:  
—Ni crec en Déu ni en la Mare de Déu!

(A Ciril, que era bon creient, se li van posar els pèls drets com a un eriçó. Tanmateix, confiava que Déu no li ho prendria en compte, perquè ell ho feia tot amb intenció bona, és a dir, per descobrir alguna conjura del dimoni.)

Agafadets de la mà com dos promesos lletjos com a fessos, se n'ixen pel fúnebre, i comencen a enlairar-se, amunt, amunt! El viatge era fantàstic: els il·luminava la lluna; les serres semblaven créixer conforme ells s'enlairaven. Ciril no feia més que esternudar. (Valor 1976: 166)

Així mateix, el motiu del reneç injuriós apareix present en el relat «Un aprenent de bruixot», recollit per Francesc Martínez i Martínez a Altea:

---

fenomen van tenir lloc en el període 1450-1500 i, sobretot, de 1580 a 1650. Els càlculs més ponderats per a aquest segon període, que va tenir repercussions locals fins ben entrat el segle XVIII, ens parlen d'un total de cent deu mil persones processades i de no menys de seixanta mil execucions» (Alcoberro 2007: 94).

Acabada la operació, y tocant dotse, digué: «ni crech en Deu ni en Santa Maria...» y atra frase que no va entendre. Apenes dita s'alçá en l'aire y per la ximenera desaparegué. (Martínez 1912: 152-153)

Però quan és el marit qui fa provatures amb l'albarda, aquest, ben significativament, trunca el sentit de la frase a fi d'adequar-la als preceptes cristians:

¿qué va fer?, agarra l'aixalma del burro, y una volta la tingué ben untada, va dir: «crech en Deu y en Santa Maria...» (Martínez 1912: 153)

Fet i fet, el caràcter descregut i blasfem del ritual que els protagonistes duen a terme per a la celebració del sàbat en homenatge al diable resultarà essencial per a la resolució de la trama argumental, per tal com, d'acord amb l'ortodòxia religiosa, la invocació del nom de Déu —d'una manera més o menys casual— serà el factor que desbaratarà el subsegüent aquelarre i facilitarà la dissolució de l'aplec de bruixes. Així, quan a mitjan celebració nocturna les bruixes es disposen a menjar una paella sense sal en la llegenda de «L'albarder de Cocentaina» (perquè la bruixa encarregada de dur-ne, Jirònia, no n'havia portat), Ciril profereix la idiomàtica expressió «Gràcies a Déu!» quan veu arribar la bruixa en qüestió amb la sal. I és aquesta invocació a la divinitat la que fa que sobtadament s'acabe la festiva, excèntrica i satànica reunió:

—Jirònia! —escridassaren tots.

—Gràcies a Déu! —fa el babau de Ciril en veu forta, de content que havia arribat la sal.

—Aiii!

Bom! Es va sentir un tro terrible, i una gran flamerada de sofre ompli tot aquell celler, que els cabells se li socarraren.

Quin guirigall! Foscor —s'havien apagat les torxes—, crits, confusió, però tot molt ràpid. Puix que, en un dir Jesús, xisclant com a condemnats, van desaparèixer bruixes i bruixots, àdhuc la seua muller. I regnà un gran silenci. (Valor 1976: 169)

Val a dir que aquest motiu de la invocació involuntària del nom de Déu per mitjà d'una expressió idiomàtica com a solució per a l'acabament d'un aquelarre de bruixes no és, tampoc, un recurs excepcional d'aquest relat literaturitzat per Enric Valor. Sense eixir del corpus valencià, podem trobar el mateix motiu en la rondalla «L'envejos d'Alcalà», catalogable dins del tipus internacional ATU 503 («The Gifts of the Little People»), en què el final del corresponent aquelarre de bruixes es produeix, igualment, per una inconscient referència a la figura divina:

I ho tornen a cantar, i seguien rodant en rotle, de tal manera que Al-Favet, que no les perdia d'ull, sentia que li rodava també el cap.

Dilluns, dimarts i dimecres,

tres!



Dijous, divendres i dissabte,  
sis!  
Al Favet, tot i la por que tenia, no sap què li va passar. Ell era molt xarrador i n'estava fart. Així, que fa en veu ben forta:  
I diumenge set!  
Allí va ser la grossa! Corren com a fúries a on s'amagava; una el trau amb un pessic al mig de l'era, i se li tiren totes damunt per haver dit «diumenge», que és el dia del Senyor dels cristians i elles no el poden ni sentir nomenar. (Valor 1975: 175-176)

De fet, aquest motiu de la involuntària invocació de Déu per mitjà del dia de la setmana que tradicionalment se li consagra —el diumenge, *die dominicu*— és una part essencial d'aquesta rondalla meravellosa, universalment coneguda.<sup>8</sup> I semblantment s'esdevé en altres versions valencianes documentables, com ara «Les bruixetes del Rondant», recollida per Maribel Guardiola i Vicent Beltran a Bolulla (2005: 131-133); «Les bruixes de la Plana», arplegada per Pepa Guardiola a Xàbia (1988: 79-84); o «Gepeta», documentada per Francesc Martínez i Martínez a Altea (1912: 162-165). I val a dir, encara, que el motiu de la intercessió del poder diví per a exorcitzar les bruixes, és igualment present en altres narracions populars, com ara la d'«Els çaragüells del tio Pantorrilla» (Martínez 1912: 142-143), en què no és l'al·lusió verbal a la divinitat sinó la mera representació per mitjà del signe de la creu la que fa fugir les bruixes reunides.<sup>9</sup>

Aquesta conceptualització religiosa de les bruixes en connivència amb el dimoni —i, per tant, exorcitzables per mitjà de la invocació de Déu— aporta explicació a un altre dels elements presents en els vells i reveladors versos de Jaume Roig: la del «boc» que aquestes dones «adoren» a «la llur caverna qui·s diu Biterna». En efecte si Biterna és la caverna fantàstica i secreta on les bruixes s'apleguen per a dur a terme els seus rituals i les seues celebracions hedonistes, el «boc» al·ludit no pot ser sinó l'anomenat «boc de Biterna». Ço és: una representació del dimoni en forma de cabró o cabra

8. L'ATU 503 ha estat documentat en les cultures finesa, sueca, letona, lituana, lapona, feroesa, escocesa, irlandesa, anglesa, francesa, espanyola, catalana, portuguesa, alemanya, frisona, flamenca, valona, austríaca, ladina, italiana, hongaresa, txeca, eslovena, búlgara, polonesa, turca, jueva, gitana, mongola, síria, libanesa, saudita, iraniana, índia, birmana, xinesa, coreana, japonesa, quebequesa, estatunidenca, mexicana, panamenya, maia, veneçolana, boliviana, brasilera, xilena, de les Índies Occidentals, algeriana, marroquina i congolea. El resum que *The Types of International Folktales* ofereix per a aquest tipus de rondalla és: «A hunchbacked man takes part in a dance of the witches or people from below the earth (elves, fairies, dwarfs). He sings their song or adds a missing rhyme or more weekdays. As a reward they remove his hump or give him gold» (Uther 2004: 288).

9. En aquest relat, el protagonista es veu atacat per un estol de bruixes al punt de la mitjanit d'un dissabte, mentre està regant un bancal. Per espantar-les, agafa els calçons pels camals i els agita. Quan les bruixes fugen, el protagonista dedueix que l'efecte conjurant del gest practicat s'ha produït gràcies a la forma de creu que fa el reforç dels calçons. Des d'aquell dia, per això, sempre que rega de nit hi posa els calçons encreuats amb una canya.

mascle. La *Gran enciclopèdia catalana* destina una entrada al topònim Biterna, amb la definició següent:

Indret imaginari on, segons una creença medieval estesa als Països Catalans, es reunien les bruixes per renegar Déu i adorar el dimoni, que hi havia de comparèixer en forma de boc de Biterna.

També en el *Diccionari català-valencià-balear* d'Antoni Maria Alcover i Francesc de Borja Moll hi ha una entrada per a aquest topònim antic i fantàstic, assignat a la suposada caverna on les bruixes durien a terme els seus rituals comunitaris del pecat, la màgia, la vida, la intensitat, la celebració, l'excés i l'eufòria:

Cova o altre lloc on es reunien les bruixes, segons creença medieval, per renegar de Déu i adorar el dimoni que hi compareixia en forma de boc.

En aquesta mateixa entrada del *DCVB*, de més a més, es reproduïx un fragment del *Llibre d'ordinacions de la vall d'Àneu*, també del segle XV, en què podem llegir:

Primerament stablim e ordonam si d'aquí avant serà atrobat que hom o fembra de la dita vall vaga ab les bruxes de nit al boch de Biterna e aquel farà homenatge, prenentlo per senyor, renegant lo nom de Déu, e no res meyns que pomarà o matarà infants petits de nit o de dia e darà gatrirrons o buxols e axí mateyx darà metzines, que tal hom o fembra qui semblants delictes cometrà perda lo cors, e tots sos béns, axí setis com mobles, sien confiscats al senyor... Item més, stablim e ordonam que si ere cars que lo delat no confesàs sino de anar al boch de Biterna per fer lo dit homenatge e renegar lo nom de Déu e pendre per senyor lo dit boch, que aytal cometent semblant cars perde cors e béns segons en lo capítol primer se contén. (Privilegis de la Vall d'Àneu, Priv. Ordin. Valls Pir., p. 260-261)

El paral·lelisme entre aquest incitant «boc de Biterna» i la figura mitològica dels sàtirs que participaven en festes orgiàstiques, ballant, bevent i fent música —lascius, de cos pelut, amb banyes i cames de boc—, resulta tan evident com evidents són, sobra dir-ho, les connotacions sexuals que es deriven del suposat *homenatge* que l'aplec festiu de dones du a terme amb aquest *boc de Biterna*.<sup>10</sup> Fet i fet, sense abandonar els versos

---

10. Pau Castell fa explícita aquesta derivació sexual de l'adoració del boc de Biterna quan, en la seua tesi doctoral, descriu el ritual d'entrada de les bruixes a la congregació secreta: «Segons la documentació conservada, el ritual d'entrada a la secta acostumava a realitzar-se de la mà d'un membre de la mateixa mitjançant l'aplicació d'un unguent en certes parts del cos i del recitat d'una fórmula, acció que permetia desplaçar-se pels aires fins a l'aplec diabòlic. Un cop allí, es portava a terme l'homenatge al boc de Biterna seguit de l'*osculum infame* i el reneç de la fe, acompanyats en ocasions del tracte sexual amb el Diable, de la donació de diners per part d'aquell o de la promesa de fer mal i no confessar-se'n, combregant així en pecat» (Castell 2013: 84). També Joan Prat tracta aquesta representació demoníaca del boc de Biterna quan explica que «l'akelarre era una festa orgiàstica on tothom anava nu. El diable, en forma de boc o cabró negre el presidia tocant el flabiol o la cornamusa i sempre

de Jaume Roig, podem inferir que l'aquellarre descrit no és sinó una celebració de la vida sobre la base dels plaers més bàsics i instintius.<sup>11</sup> «Mengen e beuen», apunta l'autor de l'*Espill*. I resulta difícil no evocar una unitat fraseològica perfectament lexicalitzada i conservada en el català contemporani que serveix per a referir —precisament— les celebracions festives més exuberants per mitjà d'una locució verbal: «Menjar, beure i no creure» (Conca 1993: 64; Gisbert 2011: 132; Parés 1999: 322). Aquesta expressió ofereix, encara, versions més completes i irreverents en les formes «Menjar i beure, fotre i no creure» (Roig 1998: 8; Ajuntament de Cocentaina 2003: 25) o «Menjar, beure, posar i treure» (Revés 2008: III).<sup>12</sup>

Però la contraposició a la festiva, delitosa i hedonista congregació de les bruixes a la cova de Biterna és, tal com el mateix Roig recorda, la persecució i la repressió a què les dones acusades de bruixeria eren sistemàticament sotmeses: persecucions, repressions i acusacions que sovint podien acabar amb processos sumaris, condemnes de mort i execucions a la foguera pública. Perquè aquest, en efecte, era el càstig extrem per a aquestes dones curioses, marmessores del coneixement bioquímic del seu temps, que ben podríem suposar enamorades de la vida —i els seus plaers—: «Moltes n'an mortes / en foch cremades, / sentenciades / ab bons processos, / per tals excessos, / en Catalunya.»

També aquest terrible i trist final que històricament van haver de patir les dones acusades de bruixeria té el seu transsumpte literari en la narrativa valenciana popular de transmissió oral. I així, les bruixes antagonistes de múltiples rondalles i llegendes acaben sent castigades pel mal que han infringit als personatges protagonistes. Aquest és el cas —per posar-ne alguns exemples sense eixir de les mateixes *Rondalles valencianes* de Valor— de la bruixa d'aigua de «La Mare dels Peixos», a la qual Joan Batiste «d'un sol colp li tallà el coll amb l'espasa» (Valor 1975: 77); de la bruixa de «L'amor de les tres taronges», a qui «la gent, prompte assabentada de tot l'ocorregut, amb gran guirigall anaren i la colgaren de llenya, i després punxaren foc a la garbera que havien armat. / Quan, hores després, ja en les foscos del vespre, es consumí a la foguera, de

---

amb sons ronc, mentre bruixes i bruixots ballaven una mena de sardana, però mirant cap enfora» i, tot seguit, reporta la confessió de la presumpta bruixa Cebriana Polvorera d'Erinyà: «se li aparegué el dimoni en forma de crestó, això és, d'un boc castrat, de color negre o roig, d'on li ve el sobrenom de Boc de Biterna, aquest li pregunta *si volia jo ser sa vasalla y jo li responguí que sí*» (Prat 2007: 93).

11. En el breu relat llegendari de Sara Llorens «Bruixes que tocaven les castanyoles» (Borja 2016: 89), el motiu de les bruixes fent sonar les castanyoles i la pandereta —invitant el Tio Francisco a acompanyar-les tocant amb les estenalles del foc— apunta en aquesta mateixa direcció del caràcter festiu i lúdic de les bruixes.

12. També existeix la versió edulcorada i cristianitzant: «Menjar i beure, i en Déu creure» (Llàcer 1985: 36).

la bruixa no van poder trobar-ne ni la cendra» (Valor 1976: 154); o del truculent final de la bruixa Safranera, antagonista d'«El rei Astoret»:

Avisaren el botxí, que ho disposà tot, i quatre arquers entraren com un terratrèmol dins la cambra de la reina bruixa, l'atraparen i, en un tancar i obrir d'ulls, la pujaren a la torre de l'homenatge. El botxí no s'hi va encantar: veure-ho i no veure-ho, i ja penjava d'un pal aquell ser infernal i enganyador, balancejant-se com un estaquirot en l'aire calmos del matí juliolenc. Feia feredat, realment una gran feredat!

El botxí, els arquers, Baltasar del Seny i tres consellers més que presenciaren l'acte esborronador, pogueren encara veure un prodigi que els deixà tremolant. Efectivament, només expirar, la cara i el coll i braços i mans de la bruixa s'arrugaren i es tornaren com els d'una vella de setanta anys. (Valor 1975: 338-339)

## CONCLUSIONS

I, tanmateix, aquest prototip de bruixa (com a personatge antagonista que encarna el mal per connivència amb el dimoni i que, consegüentment, mereix ser castigat de la manera més cruel, oprobiosa i impietosa) no deixa de ser, en l'imaginari popular —diguem-ho així—, un constructe forjat per una mena de *gramàtica de la fantasia* col·lectivament participada i assumida: el resultat d'una ideologia, unes pors, unes desconfiances, uns prejudicis i unes actituds reaccionàries davant l'heterodòxia d'unes dones que gosaven qüestionar el poder omnímode de la jerarquia eclesiàstica, del totalitarisme religiós, de les estructures polítiques consolidades, dels preceptes ètics i, en general, del sistema patriarcal dominant. És a dir, d'unes formes tradicionalment heretades d'organització social en què els homes exercien les principals formes del poder: el poder econòmic, el poder polític, el poder religiós, el poder militar, el poder físic, el poder moral, el poder jurídic, etc. I és davant d'aquest ordre de coses que les dones, normalment relegades a la intenció de la casa i a l'atenció i la cura de criatures, ancians i malalts, troben, precisament de la mà de la saviesa i el coneixement dels secrets de la natura que deriven d'aquesta responsabilitat suposadament secundària, un instrument de rebel·lió que permet qüestionar la moral repressiva establerta en pro d'un hedonisme que recorda aquell cèlebre aforisme de Joan Fuster: «Entre el bé i el mal, aflictius, podríem aspirar a l'alegria» (Fuster 1985: 85).

D'alguna manera s'hi val, per tant, a recuperar el tòpic de les dones sàvies, cultes, emancipades, lliures i rebels —partidàries del coneixement, la investigació, la curiositat, la ciència i la medicina; la vida, el ball, la música, els sentits i el plaer— no solament com a origen de l'oposició a la repressió política, social, jurídica i inquisitorial que incloïa, evidentíssimament, un component de gènere: també com a matèria

primera a partir de la qual es va poder forjar, etnopoèticament parlant, tot aquest ric imaginari de les bruixes.

Així, doncs, tant la caracterització tòpica de les bruixes en la narrativa valenciana de tradició oral com els rituals que aquestes duen a terme en la literatura popular es poden interpretar com el resultat —una mena de *transsumpte literari*, si es vol— d'un determinat episodi de la història: d'uns determinats judicis i prejudicis ideològics i culturals vinculats al gènere. Perquè la *cacera de bruixes* no és sinó un dels capítols més traumàtics, evidents i simbòlics del conflicte previ al gran salt qualitatiu produït contemporàniament en la història de la humanitat des del masculisme fins al feminisme: des del patriarcat fins a l'igualitarisme. O més encara: des del totalitarisme fins a les formes actuals de la democràcia. I les llegendes i les rondalles de bruixes, ben mirat, són —per això mateix— un testimoni meravellós i fantàstic d'aquell conflicte i del gran i necessari salt qualitatiu a què al·ludim. També en aquest sentit, per tant, constatem que el patrimoni etnopoètic d'una determinada col·lectivitat humana no deixa de constituir el reflex precís dels condicionants històrics, geogràfics, polítics, econòmics, morals i identitaris que la defineixen: de les pors, les esperances, les il·lusions, els interessos, els conflictes, les dèries i les quimeres de les persones que n'han format part al llarg del temps fins al present.

Les bruixes i els bruixots en el corpus estudiat (sobretot les bruixes: el bruixots són excepcionals i, tal com hem vist, presenten un tractament diferenciat) són el resultat etnopoètic d'una interpretació ideologitzada de la història per mitjà —volem insistir en el concepte— d'una determinada *gramàtica de la fantasia*. I potser és d'acord amb les mateixes normes, estructures i regles d'aquesta *gramàtica de la fantasia* que en la nostra contemporaneïtat, en la mesura que l'aventura de la civilitat ha anat habilitant millors i majors espais per al feminisme —entès, essencialment, com un moviment que té la noble finalitat d'aconseguir la igualtat dels drets de la dona respecte als de l'home—, s'ha produït el fenomen de la reconsideració i la reformulació de la figura de les bruixes en l'imaginari compartit. Ço és: ha estat en paral·lel a la generalització i l'embranchida dels moviments feministes que s'ha produït una proliferació de (per dir-ho ràpidament) *bruixes bones* —simpàtiques, suggeridores, empàtiques, estimables, entranhables, divertides—, com les de la cèlebre cançó de l'exitós *cantacançons* infantil Dani Miquel:

Avant amb totes les bruixes, que han vingut a lluitar  
i alcen la veu davant les desigualtats.  
Ma mare és una bruixa i m'ha ensenyat a estimar,  
a cuidar la natura, i a volar.

Atendre i analitzar amb l'atenció que mereixeria aquest canvi de paradigma és cosa que transcendeix l'objectiu del present article. Provisionalment, per això, ens acontentarem a concloure que les rondalles i les llegendes de bruixes que s'han conservat en la tradició popular valenciana (i que ací hem volgut tenir en consideració), tot i no diferir respecte de les conservades en altres cultures de l'Europa occidental, ofereixen un ric univers de motius narratius —relatius a unguents, aquelarres, rituals, festes, blasfèmies, temences, estereotips, actituds, usos i costums— que, amb un origen medieval o anterior, és alhora testimoni, penyora i conseqüència d'una de les aventures més fascinants que mai ha protagonitzat la condició humana: la de l'empoderament de les dones i la progressiva superació de les múltiples i intricades formes de discriminació que al llarg de la història s'han perpetrat per raó de gènere. Una aventura certament fascinant que, a totes i tots, dones i homes, ens ha d'ensenyar —en efecte— «a estimar, a cuidar la natura, i a volar».

JOAN BORJA I SANZ  
*Universitat d'Alacant*  
joan.borja@ua.es  
ORCID 0000-0001-6530-5946

## REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- AJUNTAMENT DE COCENTAINA (2003) *Cocentaina. Any 2003*, Cocentaina, Ajuntament de Cocentaina.
- ALBERO, J. (2002) *Les rondalles meravelloses i llegendes d'Enric Valor: estudi de les fonts i hermenèutica*, [tesi doctoral llegida en la Universitat d'Alacant el 2002].
- ALCOBERRO, A. (2007) «La cacera de bruixes a Europa», dins Marina Miquel (coord.), *Per bruixa i metzinera: la cacera de bruixes a Catalunya (s. XV-XVII)*, Barcelona, Generalitat de Catalunya: Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació, p. 94-109.
- AMADES, J. (1974) *Rondallística*, Barcelona, Selecta.
- BORJA, Joan (2016) *Les llegendes secretes de Sara Llorens. Llegendes alacantines*, Alacant, Universitat d'Alacant.
- CANO, C. (2015) *L'arbre de les bruixes*, Alacant, Institut Alacantí de Cultura Juan Gil-Albert [amb il·lustracions d'Aurelio Ayela.]
- CASTELL, P. (2013): *Orígens i evolució de la cacera de bruixes a Catalunya (segles XV-XVI)*, [tesi doctoral llegida en la Universitat de Barcelona el 2013; en línia: <[http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/51863/1/01.PCG\\_ide2.pdf](http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/51863/1/01.PCG_ide2.pdf)>.]

- CONCA, M. (1993) *Els refranys catalans*, València, Tres i Quatre.
- FONT QUER, P. (1961) *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*, Barcelona, Península.
- FUSTER, J. (1985) *Sagitari*, València, Diputació de València.
- GISBERT, Adolf (2011) *Refranyer temàtic*, Godella, Ajuntament de Godella.
- GONZÀLEZ CATURLA, J. (1987) *Rondalles del Baix Vinalopó*, Alacant, Institut d'Estudis Juan Gil-Abert.
- GUARDIOLA, M. I. & V. BELTRAN (2005) *Bolulla la caramulla. Cultura popular i llengua d'un poble de la Marina*, Alacant, Institut Alacantí de Cultura Juan Gil-Albert.
- GUARDIOLA, P. (1988) *Contes de riu-rau (recull de contes populars de la Marina Alta)*, Xàbia, Institut d'Estudis Juan Gil-Albert / Ajuntament de Xàbia.
- LLÀCER, J. J. (1985) *1.000 refranys de la Marina*, Alacant, Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial de Alicante.
- MÉRIMÉE, P. (1927) *Lettres d'Espagne (1830-1833)*, París, Editions Lemarget.
- MARTÍ GADEA, J. (1891) *Ensisam de totes herbes*, València, Imp. de Chusé Canales Romà.
- MARTÍNEZ I MARTÍNEZ, F. (1912) *Còses de la meua terra (La Marina). Primera tanda*. València, Manuel Pau. [Hi ha edicions facsímils de 1987 (Altea, Aitana Editorial) i 2012 (Alacant, Institut Alacantí de Cultura Juan Gil-Albert).]
- PARÉS, A. (1999) *Tots els refranys catalans*, Barcelona, Edicions 62.
- PRAT, J. (2007) «La mitologia malèfica de les bruixes», *Estudis Altafullencs*, 31, p. 87-108.
- REVÉS, I. (2008) *Oli en un llum*, Juneda, Fonoll.
- ROIG, F. (1998) «Dites relacionades amb el menjar», *L'Estel*.
- ROIG, J. (1460) *Spill o Llibre de les dones* [citat per l'edició a cura d'Anna Isabel Peirats, València, Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2010.]
- SEIJO ALONSO, F. (1979) *Los fantasmas de Alicante, Valencia y Castellón*, Alacant, Ediciones Seijo.
- UTHER, H.-J. (2004) *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, 1, Hèlsinki, Academia Scientiarum Fennica, 3 vol.
- VALOR, E. (1975) *Obra literària completa, vol. I*, València, Gorg.
- VALOR, E. (1976) *Obra literària completa, vol. II*, València, Gorg.