

Títol de la tesi doctoral:

Modernització i pervivència de la vila rural com a subjecte històric durant el segle XX:

Les festes de Sant Antoni i el cant de l'argument a la vila d'Artà a Mallorca.

**Universitat de Barcelona.
Facultat de geografia i història.
Departament d'Història Contemporània.
Món Contemporani: Bienni 2000-2002**

Doctorand: Antoni Vives Riera.

Directors: Mary J. Nash Bladwin
Andreu Mayayo Artal

6- Les festes de Sant Antoni a Artà.

(El ritual festiu i la reproducció de la vila rural com a subjecte històric durant el segle XX)

El principal objectiu d'aquest capítol és demostrar que les festes de Sant Antoni han funcionat durant el segle XX com a mecanismes de constitució i reproducció del conjunt de la vila d'Artà com a subjecte històric. En aquest sentit, el present capítol es pot entendre tant com a part de l'anàlisi del context ritual i festiu en el qual es cantaven dels "arguments", com a conjunt d'evidències empíriques que ens ajuden a contrastar la nostra hipòtesi general: la reproducció de la vila d'Artà com a subjecte històric tot i els profunds processos modernització que es donen en el segle XX. Amb aquests propòsit hem estudiat les pràctiques rituals de cohesió social i vehiculació del conflicte que s'hi han donat. Tot plegat ens ha obligat a realitzar un plantejament teòric del present exercici d'investigació i a aclarir el concepte central de la nostra anàlisi en el present capítol: el concepte de ritual. El treball d'aclariment realitzat en aquest capítol al voltant d'aquest concepte es troba exposat en el text de manera alternativa, ja que el treball d'investigació empírica ha canviat les definicions oficials de partida.

Per altra banda, hem analitzat com aquestes pràctiques rituals han conformat un discurs de diferenciació d'Artà respecte a l'exterior i com s'ha construït d'aquesta manera una identitat local vilatana diferenciada. Per a la realització d'aquest propòsit hem dut a terme una investigació historiogràfica en el marc de la qual hem utilitzat tant fonts primàries –cròniques a la premsa, descripcions de la festa en els "arguments", programes de la festa, bans municipals, etc.—, com el cos de fonts secundàries que conforma la bibliografia no acadèmica d'articles i petits escrits realitzats per folkloristes interessats en la festa i per testimonis que en gran mesura la varen viure i protagonitzar. A l'apèndix que es troba al final del text de la tesi doctoral disposam una descripció crítica de les publicacions periòdiques que hem utilitzat, així com un perfil biogràfic dels testimonis que ens han estat més profitosos.

Els aspectes que resaltam en aquest capítol sobre les festes de Sant Antoni són tres. Primer de tot el seu caràcter màgic i religiós: les pràctiques de vinculació de la col·lectivitat que fa la festa amb el seu medi natural; els ritus de control de la natura i gestió psicològica dels riscos que inevitablement suposa la dependència econòmica al medi. En segon lloc, ens fixam en el seu caràcter local: els elements de diferenciació identitària i configuració de la particularitat local que les pràctiques de la festa representen; els ritus de la festa que ajuden a delimitar les fronteres de la col·lectivitat local respecte a les veïnades. Finalment, centram la nostra atenció en els trets carnavalescos que hi apareixen: aquells elements d'alliberació de les identitats imposades, compensació de les desigualtats, vehiculació del descontent i cohesió del conjunt social que són presents a la festa.

Cada punt es correspon a un apartat del present capítol. El punt primer sobre el caràcter màgic i religiós de la festa seguim l'exercici començat a l'apartat anterior de deconstrucció del discurs folklorista a través de la crítica de l'anomenada teoria de les supervivències que James Frazer va formular a finals de segle XIX. La informació empírica sobre els rituals de protecció màgica del bestiar en les festes de Sant Antoni han generat un conjunt

d'informació empírica que permet si més no matisar i modificat substancialment els continguts d'aquestes teories que interpreten aquesta casta de rituals com a residus de cultes precristians. Els punts segon i tercer del capítol consisteixen més pròpiament l'anàlisi dels rituals que han esdevingut a les festes de Sant Antoni del segle XX mecanismes de reproducció de la de la vila rural d'Artà com a subjecte històric.

Davant el perill de donar una visió excessivament antropològica dels rituals emmarcats en la festa de Sant Antoni al llarg del segle XX, hem evitat en tot moment aquells vicis que s'han associat a aquesta disciplina, com de fet es pot comprovar en el text. Per una part, es tracta de certa tendència a sobrevalorar la dimensió local i les pràctiques socials quotidianes entre persones que estan permanentment en contacte familiar. Això es pot traduir en una visió dels objectes d'estudi com a col·lectivitats aïllades i tancades sobre sí mateixes que no reben cap influència de l'exterior. Per altra banda, un segon vici assimilat a les anàlisis antropològiques és la seva tendència a contemplar únicament aquells aspectes de la realitat social que aparentment persisteixen al pas del temps. Això suposa una visió ahistòrica de la realitat social que sovint ha estat reprovada.

Per evitar aquests perills, dedicam un apartat del present capítol a exposar l'evolució històrica de canvi que ha experimentat la festa de Sant Antoni des de finals de segle XIX fins als anys seixanta del segle XX. En aquest mateix apartat centram la nostra atenció a estudiar els efectes que varen tenir en la festa les dinàmiques socials exògenes a la vila, és a dir, les que sobrepassaven l'àmbit local. La hipòtesi central que seguim per a dur a terme l'anàlisi històrica de la festa es basa en l'afirmació d'un progressiu procés de modernització de les festes populars arreu d'Europa que es tradueix en la seva domesticació i massificació. Les forces de l'estat i el mercat actuarien com a agents modernitzadors que abocarien a aquest tipus de festa a la pèrdua de la seva significació social original, a la marginalitat i pràctica desaparició. Encara que no negarem que la festa de Sant Antoni a Artà ha experimentat fenòmens de domesticació durant el segle XX, pensam que afirmar un procés inequívoc i unidireccional de modernització suposa una hipòtesi de treball massa simplista. Tanmateix, hem decidit assumir-la de manera estratègica perquè ens serveix com a fil conductor per organitzar el text. A partir de la nostra feina d'investigació exposam aquelles evidències empíriques i aquells elements d'anàlisi que permeten qüestionar les tesis sobre la modernització de les festes populars.

En aquest darrer apartat en el qual avaluem la hipòtesi de la modernització de la festa de Sant Antoni com a procés de domesticació dut a terme per part dels aparells institucionals, ens introduïm a un dels episodis més significatius per que fa a la història de la tradició dels arguments. Ens estem referint al moment quan es va convocar un concurs per premiar al millor argument cap a finals dels anys quaranta del segle XX. Aquests concurs va ser guanyat per una poetessa més culta i rica que la majoria de glosadors que feien arguments. La concessió dels premis va ser bastant polèmica pel fet que els seus arguments no respectaven les normes tradicionals de composició i no s'avenien al model estandarditzat de glosat considerat adient per aquest ritual. Tot plegat ens introdueix a un dels dos exercicis comparatius a través dels quals il·lustrem el funcionament dels arguments com a mercat lingüístic i que completam en capítols posteriors.

Pel fet que aquest cas concret exemplifica un episodi clar d'intent fallit de domesticació de la fetsa, hem decidit incloure'l en aquest capítol encara que només sigui parcialment.

En el present capítol tallam el nostre estudi sobre les festes de Sant Antoni a Artà a la dècada dels anys seixanta. Pensam que en aquesta època es produeixen una sèrie de canvis a la societat artanenca que fan que es reassignifiqui la pràctica festiva de manera irreversible. Fins aquesta data, hem observat que la festa segueix uns patrons de continuïtat comuns almanco des de finals del segle XIX. Segurament, l'anàlisi de la festa més enllà de la seu moment de màxima decadència als anys seixanta impliqui uns plantejaments teòrics i metodològics que sobrepassen la nostra investigació.

Hem centrat el nostre estudi sobre les festes de Sant Antoni a l'àmbit local de la vila d'Artà gairebé de manera exclusiva. Així mateix, també hem introduït certs aspectes propis de la celebració de la festa a altres viles de Mallorca quan hem considerat que complementaven de manera significativa la nostra anàlisi. Sant Antoni se celebra en altres viles de la Part Forana de Mallorca de manera bastant similar almanco en els seus aspectes més formals.

Per a la realització de la present investigació hem consultat un conjunt ampli de fonts originals a la recerca d'evidències empíriques a partir de les quals contrastar les nostres hipòtesis. La bibliografia purament acadèmica sobre el tema és molt escassa, per la qual cosa hem consultat tot un ventall de fonts de caràcter principalment secundari. Encara que la bibliografia acadèmica sigui molt reduïda i limitada, existeix un nombre important de llibres de caràcter descriptiu a mig camí entre la biografia personal, el recull d'anècdotes i l'erudició folklorista. Aquesta casta de bibliografia ha estat de gran utilitat per als nostres propòsits ja que toca temes variats i dona visions de la festa diferents depenent de la personalitat, les inquietuds i la sensibilitat de cada autor. Pel que fa a les fonts primàries, hem fet un buidatge de premsa, tant d'àmbit local com regional, que ens ha permès veure l'evolució de la festa i la visió institucional que se'n tenia. Pel que fa a la feina d'arxiu, ens hem limitat a fer certes consultes puntuals de caràcter complementari. Per altra banda, també hem consultat tots els programes de la festa que s'han emès des de 1974 i hem utilitzat el mateixos textos dels arguments com a font per a l'estudi de les festes. Hem d'avisar que en el marc del present capítol les al·lusions als arguments es realitzen com a font a partir de la qual es poden extreure informació i evidències empíriques concretes sobre les festes de Sant Antoni. En cap moment hem utilitzat els textos dels arguments com a objecte d'anàlisi del discurs. Ens reservam aquesta tasca per al capítol 8 de la nostra tesi doctoral.

El concepte de “ritual” ha ocupat des de fa temps un lloc central en la teorització de l’antropologia social (Mitchell, 2002: 182). Per norma general s’ha entès per “ritual” aquella acció o pràctica que va carregada de significat. S’ha especificat endemés que un ritual comunica el que sigui de manera indirecte i simbòlica, per la qual cosa se’l pot entendre com una “pràctica simbòlica”. En aquesta línia, s’ha definit “ritual” com *an action wrapped in a web of symbolism* (citat a *Ibid.*: 182).¹ Com exemple de ritual podem assenyalar l’acció de menjar pa en el marc de la eucaristia catòlica. Menjar pa es una pràctica que no té per què significar res en concret, però en el context d’una missa catòlica aquest acte es carrega de significat.

En aquest sentit, podem entendre les festes de Sant Antoni a Artà com un ritual. Escalfar-se vora el foc una nit d’hivern no té per què significar res en especial, però si fem això a Artà la nit de dia 16 a dia 17 de gener, possiblement l’acte es carregui de significat. Per tant, treure l’aigua clara dels significats que en cada moment històric s’han donat als actes que conformen la festa de Sant Antoni ha de ser un dels nostres objectius en el present capítol.

A l’ombra de Frazer: la supervivència del passat.

Si ens aturam a examinar la producció literària que ha generat la festa de Sant Antoni a Mallorca, ens donam compte que des de l’àmbit acadèmic i erudit s’ha volgut veure la festa sobretot com una pràctica simbòlica. Aquesta és la lectura que en feia Joan Amades quan destacava en el seu famós *Costumari català* que si es volia entendre la festa, per damunt de tot s’havia de tenir en compte que Sant Antoni era considerat el patró protector dels animals.² A partir d’aquí l’indefugible folklorista català plantejava la hipòtesi que la festa fos el residu d’antics cultes pagans dedicats als

¹ Cita original: KERTZER, D. 1988. *Ritual, Politics and Power*. London: Yale University Press.

² AMADES, J. 1950-56. *El costumari català*, 5 Vols. Barcelona: Salvat, 1982. Vol. 1, p. 481.

deus protectors del bestiar. Aquest autor continuava en la seva obra especulant sobre la possibilitat que la figura de Sant Antoni fos el producte de la cristianització d’una divinitat primitiva de sentit pastoral, i que els dimonis que intervenen a la festa fossin *la degeneració de petites divinitats secundàries o sacerdots i practicants dels seus cultes i ritus*.³ Seguint els mateixes hipòtesis que Amades, s’han comentat més recentment certs paral·lelismes entre la figura dels dimonis a i altres elements semblants de celebracions de caire carnavalesc arreu de l’Europa mediterrània afirmant que *possiblement hi hagi un rerefons d’antics ritus encaminats a afavorir la fecunditat* (Valriu, 1995: 25).

Pel que fa als estudis específics sobre les festes de Sant Antoni a Artà es fa la mateixa lectura del simbolisme de la figura dels dimonis i s’assenyala que *l’antecedent mateix dels dimonis, investits amb els atributs de l’abundància i la fertilitat (les banyes, la canya fel·la), es pot buscar en els bruixots o xamans de les comunitats primitives encarregats d’oficiar amb danses i exorcismes la part més important del ritual. En el gest del Sant anacoreta que tracta d’allunyar els dimonis amb el signe de la creu podem endevinar el gest de la jove església tractant de conjurar amb el nou signe els vells cultes pagans* (Gili, 1997: 35). Podem comprovar com es dona una visió de la festa com a antic ritus pagà que no va poder ser desplaçat per les institucions eclesiàstiques i per tant va ser únicament revestit amb certs formalismes cristians. També hem fer notar que s’han vist els atributs propis de la figura del dimoni —les banyes i la canya— com a símbols de l’abundància i la fertilitat.

A vegades s’acudeix a la psicoanàlisi per reforçar una lectura semblant sobre el simbolisme dels dimonis i els seus actes durant la festa: *psicoanalistes com Bachelard veuen en*

³ *Ibid.*, Vol. 1, p. 504-505.

aquests incestuosos éssers les reminiscències llunyanes d'aquells bruixots que, en un temps remot, dirigien els rituals ignis en pro de la fecunditat de la tribu a la qual pertanyien a la fi d'assegurar la seva supervivència. Aquests mags, mitjançant unes danses rituals al voltant de les grans fogueres invocaven el sol en tant que font de vida i protecció (Santandreu, 1990: 17).⁴ Podem observar com es fa un esforç per veure en certs trets del ball dels dimonis al voltant de Sant Antoni o dels foguerons com a reminiscències de formes de religiositat pagana de culte a la fertilitat.

Per altra part, la propensió dels dimonis d'Artà a perseguir i importunar les dones joves de la vila també ha estat interpretada de manera semblant. Si es té en compte que és considerada tradicional el costum d'encalçar-les fent servir la "canya fel·la" com si es tractàs d'un fal·lus gegant, pareix lògic que s'hagi volgut veure en aquest acte un ritual de persecució (*i sovint violació*) de les donzelles que en una època ben remota, constituï un component bàsic del cerimonial, doncs es veia que els excessos sexuals exercien una beneficosa influència màgica sobre la futura collita (Genovard, 1974: s/p.). L'acte dels dimonis de perseguir les dones joves —comú a moltes viles de Mallorca— també s'ha comparat amb les *lupercalia* (Valriu, 1995: 20). En aquesta festa, celebrada a l'Antiga Roma cada any dia 15 de gener, els joves lupèrcols perseguïen a les dones gairebé nus i les colpejaven amb tires de pells de bocs sacrificats. Es pensava que així s'afavoria la fecunditat i es conjurava l'esterilitat. De la mateixa manera, la festa de Sant Antoni s'ha comparat amb la *kalendae janvarice*, festa que també es celebrava a l'Antiga Roma al més de gener en honor al deu Jano —divinitat relacionada amb l'agricultura. Sabem que durant aquestes festivitats sortien pels carrers homes disfressats d'animals cornuts: de cérvol, de boc o de bou (*Ibid.*: 21).

La persecució ritual dels dimonis a les joves de la vila, dona un to eròtic a la festa

que s'avé molt bé amb el model de festa pagana de culte a la fertilitat. És per això que els cants eròtics tradicionals de la festa —"cançons verdes"—, juntament amb la permissivitat en el consum d'alcohol, també s'han volgut veure com a reminiscències de cultes dionisiacs a la fertilitat. D'aquesta manera s'ha interpretat la festa de Sant Antoni com un *deix orgiàstic, que si avui no va més enllà del cant bullangós i d'un sanitós empinar de colze, degué constituir en altra temps una autèntica i desenfrenada orgia* (Genovard, 1974: s/p.).

Pareix clar, per tant, que la figura dels dimonis ha estat constantment relacionada amb ritus pagans de culte a la fertilitat. En la mateixa línia, qualche vegada també s'ha relacionada amb mites vulcànics de culte al ferro (Tous i Picazo, 1988: s/p.). Aquestes conjetures es basen en la semblança entre els vestits dels dimonis d'Artà amb els vestits dels xamans protohistòrics que Mircea Eliade va descriure en el seu moment.⁵ Si els vestits dels dimonis artanencs eren —i encara són— negres i amb la figura pintada d'un esquelet, els xamans descrits per Eliade anaven ornamentats amb elements de ferro per tot el cos imitant els ossos de l'esquelet.

Tant Amades com la resta d'estudiosos de les festes de Sant Antoni a Artà i a Mallorca s'han esforçat en presentar les festes com a reminiscències de cultes i ritus primitius o de l'antiguitat clàssica, però no s'han interessat preferentment per saber el significat que en cada moment històric donaven a la festa les persones que hi participaven. Aquesta certa obsessió en centrar l'atenció en allò que es considerava els vestigis més antics de la festa i deixar de banda les obvietats del present o el passat recent, ha estat una constant dels estudis de folklore i antropologia almanco fins als anys seixanta del segle passat (Caro Baroja, 1965 [1986]: 21). Els orígens d'aquesta visió romàntica de

⁴ Obra a la qual es fa referència: BACHELARD, G. 1966. *Psicoanálisis del fuego*. Madrid: Alianza.

⁵ Obra a la qual es fa referència: ELIADE, M. 1972. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.

les tradicions rurals es troben en l'obra de Sir James G. Frazer. Aquest autor, juntament amb altres investigadors, va formular al segle XIX l'anomenada "teoria de les supervivències" en la seva obra clàssica *The Golden Bough*.⁶ Frazer i els seus seguidors es varen capficar en veure en els costums pagesos de la seva època la base empírica per reconstruir formes de religiositat primitiva (Burke, 1978 [1991]: 137).

No hi ha dubte que les descripcions del costumari d'Amades són hereves del pensament de Frazer, però la persona que per primera vegada va aplicar de manera sistemàtica la "teoria de supervivències" al cas concret de les festes de Sant Antoni a Artà va ser Gabriel Genovart quan l'any 1982 publicà un article a la revista *Lluc* que va tenir molt de ressò a Artà.⁷ En aquest article es cita a Frazer i a diversos antropòlegs, mitòlegs i historiadors de les religions.⁸ Genovart feia una lectura simbòlica de les festes i volia arribar a l'inconscient col·lectiu que segons ell lliga de manera emotiva identitat i naturalesa en una forma de culte a la fertilitat d'origen prehistòric (1982: 4). Per tant, arriba a la conclusió que les festes de Sant Antoni a Artà s'han de veure com la cristallització dels cultes pagans a la fertilitat propis del solstici d'hivern. Allò que fa pensar en la relació entre la festa de Sant Antoni i la celebració dels solstici és la data de la festa, òbviament, i la presència de la llum i el foc. Eexplica la importància del foc com una forma d'assegurar màgicament la provisió de llum solar i la victòria d'aquesta sobre les tenebres de l'hivern (*Ibid.*).

Des de la perspectiva de la "teoria de les supervivències" s'han assenyalat tres elements presents en les festes de caràcter

carnavalesc a l'Europa mediterrània que són considerants purificadors i propiciatoris: el foc, la cendra i l'aigua (Valriu, 1995: 26). Aquests tres elements hi són ben presents a la les festes de Sant Antoni d'Artà al segle XX. El costum de passar per damunt del foc o dels calius dels *foguerons* per part dels dimonis s'ha interpretat com un ritus de consecució màgica de la fecunditat i ha estat comparat amb el costum a certs països d'Europa de fer botar per damunt del foc les parelles acabades de casar (Gili, 1997: 36; Genovart, 1982: 5). De manera semblant, el fet que durant la *covalcada* els cavalls i els muls passassin per damunt les cendres apagades dels *foguerons* s'ha vist com una nova invocació a la fertilitat del bestiar (Gili, 1997: 34; Genovart, 1982: 5). Per altra banda, també s'ha de tenir en compte que el dia posterior a la festa se solia ecampar les cendres dels *foguerons* pel les parcel·les rústiques de qui havia aportat la llenya, ja que es considerava que això prevenia les terres de plagues i altres mals (Galmés, 1985: 5). Un altre exemple de costums propis de les festes de Sant Antoni que s'han vist com a ritus per afavorir la fecunditat és l'acte dut a terme pels dimonis d'escampar per enterra la cendra i els calius dels *foguerons* amb la *canya fel·la* (Genovart, 1982: 5).

Totes aquestes són pràctiques de les quals no tenim cap testimoni que ens confirmi que les persones que hi han participat durant el segle XX els donassin una funció màgica i un significat relacionat amb la invocació de la fecunditat. L'únic element del qual podem afirmar que se li atribuïa un poder propiciatori de caràcter màgic és l'aigua beneïda que es ruixava al bestiar a l'acte de les beneïdes. En aquest sentit, sí que pareix ésser que es considerava que el Sant tenia el poder de protegir els animals de malalties o accidents.

En les darreres dècades no només s'han volgut interpretar certs actes propis de la festa com a vestigis del paganisme precristià, sinó també s'ha fet una lectura semblant en relació als seus objectes i

⁶ FRAZER, J. G. 1998. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press Els 12 volums del estudi sortiren publicats per primer cop entre 1890 i 1915.

⁷ GENOVART, G. 1982. "Psicoanàlisi de la festa de Sant Antoni" a *Lluc*, núm. 701, gener-febrer 1982.

⁸ C. G. Jüing, M. Eliade, G. Bachelard, K. Abraham i G. Roheim.

icones com les banyes o la *canya fel·la* dels dimonis. Aquests elements han estat vistos com a símbols de fertilitat. Igualment, els corns i els picarols utilitzats per l'al·lolea durant la *vuitada* amb la intenció de fer el màxim renou possible, han estat considerats com a signes d'abundància (*Ibid.*: 6). Per paga, la campana o picarol apareix també en la iconografia religiosa pròpia de la imatgeria del Sant.

La llista d'elements de la festa de Sant Antoni a Artà que s'han relacionat amb antics cultes pagans pareix interminable. En el protagonisme del bestiar equí en l'acte de la *covalcada* s'ha volgut veure com una reminiscència del culte solsticial al sol i al mascle. (Genovard, 1999: 62). Per altra part, el consum de grans quantitats de carn de porc, habitual durant les festes, ha estat interpretat com les restes de cerimònies agràries i pràctiques encaminades a afavorir la germinació i el creixement dels vegetals (Valriu, 1995: 25). El fet que en la iconografia pròpia del Sant sempre hi paregui un petit porc negre acompanyant-lo, ajuda a corroborar aquesta hipòtesi, ja que el porc era a l'antiguitat un símbol de la divinitat agrícola.

La conclusió a la qual s'arriba si es donen per bones totes aquestes consideracions que es deriven de les tesis de Frazer, és que les festes de Sant Antoni a Artà són un vestigi més o manco conservat d'antigues cerimònies paganes de culte a la fertilitat. En aquest sentit s'ha plantejat la hipòtesis segons la qual *l'arrelament que aquestes cerimònies varen tenir a l'antiguitat fou tant considerable que l'Església, davant la impossibilitat de fer-les desaparèixer va optar, hàbilment, per integrar-les, trasmudant el seu sentit. Tractà així d'eclipsar la celebració del solstici d'hivern amb la commemoració de la nativitat de Jesucrist o bé posant-lo sota l'advocació de Sant Antoni Abat, de la mateixa manera que posà el solstici d'estiu sota l'advocació de Joan Baptista* (Genovart, 1982: 6).

Una lectura simplista de la feina que s'ha realitzat seguint els principis de la "teoria de les supervivències" ens pot fer pensar que quan una persona d'Artà cantava una cançó verda al costat d'un *fogueró*

pensava que estava invocant la fertilitat i propiciant que pogués tenir més fills o més nets. En la mateixa línia, es podria arribar a la conclusió que un pagès pensava que estava propiciant la fecunditat del seu mul, quan desfilava a la *covalcada* i passava per damunt les cendres dels *foguerons* amb l'animal – hem de tenir en compte que un mul és estèril de neixement!! També podríem pensar que la persona que anava a davall de la careta de dimoni es creia el bruixot d'un Déu antic. Evidentment, totes aquestes suposicions semblarien ridícules fins i tot als més fervorosos defensors de les tesis de Frazer. És per aquest motiu que, respecte a la celebració del carnaval, s'ha parlat del *tópico repetido por la gente, y una base de la que partieron folkloristas y antropólogos, de considerar el carnaval como una fiesta de origen pagano, sucesora de determinadas celebraciones festivas de la antigüedad greco-romana. El hecho de que presente semejanzas y paralelismos con elementos de estas fiestas clásicas dedicadas a los dioses de la agricultura no hace de nuestro carnaval ni una supervivencia de estas celebraciones y religión antigua del desenfreno, ni una celebración pagana que perdura en el seno de la actual civilización cristiana* (Fidalgo, 2003: 65). Per tant, la "teoria de les supervivències" pot ser vàlida per explicar els orígens més llunyans d'una festa situats en una època indeterminada, però és totalment inútil per explicar la festa en el present, o per explicar la seva dinàmica històrica en un passat no tant llunyà.

De fet, aquestes teories ja fa molt temps que han estat desacreditades. Julio Caro Baroja, als anys seixanta ja afirmava que per entendre el sentit del carnaval no només se li ha de donar un significat primitiu únic sinó significats múltiples que només es poden entendre en el marc de contextos històrics concrets i no a partir d'abstraccions vagues. Segons aquest autor, *hablar de "supervivencias" y no de fenómenos de sincretismo, de fusión, de*

transformación, de cambios de significación en el orden temporal [...] para buscar la raíz de todo en un “culto prehistórico”, en una cultura antiquísima reconstruida y caracterizada con arreglo a lo que uno cree la mayor expresión del primitivismo, es darle al hombre menos capacidades de las que en realidad tiene (Caro Baroja, 1965 [1986]: 21). En la mateixa línia, sovint s’ha fet referència a la descontextualització històrica per criticar les tàctiques metodològiques dels folkloristes i explicar el fracàs de la “teoria de les supervivències”: *La percepción de los objetos y costumbres populares como restos de una estructura social que se apaga es la justificación lógica de su análisis descontextualizado. Si el modo de producción y las relaciones sociales que originaron esas “supervivencias” desaparecieron ¿Para qué preocuparse de encontrar su sentido socio económico?* (García Canclini, 1990: 195-196). Per tant, podem deduir que si volem estudiar el sentit que tenen els actes rituals de la festa de Sant Antoni pels seus participants en cada moment històric, hem de tenir en compte el seu context socio-econòmic sempre canviant. Peter Burke, ha ressaltat que s’ha tenir en compte el caràcter històric i dinàmic de la cultura popular per fer una crítica als seguidors de les tesis de Frazer que *retrocedían cientos de años sin tener en cuenta los cambios sociales y culturales que se habían producido [...] aceptaban con demasiada facilidad el mito de la cultura popular inalterable* (1978 [1991]: 137).

En base a aquestes crítiques, s’ha plantejat la hipòtesis que els orígens del carnaval i la majoria de festes tradicionals es troben en la religiositat popular de l’edat mitjana: *El carnaval (nuestro carnaval) quiérase o no, es un hijo (aunque sea hijo pródigo) del cristianismo: mejor dicho, sin la idea de cuaresma no existiría en la forma concreta que ha existido desde fechas oscuras de la edad media europea: entonces se fijaron sus caracteres* (Caro Baroja, 1965 [1986]: 22). Seguint aquestes hipòtesis podríem parlar dels dimonis de la festa de Sant Antoni a Artà, no com a xamans de religions paganes sinó com a actors del teatre medieval de caràcter

religiós. amb relació a això, s’ha assenyalat que les notícies més antigues que es tenen dels dimonis d’Artà daten del segle XVII quan eren pagats per l’obreria com a actors de la “Comèdia de Sant Antoni” (Gili, 1997: 102). Tanmateix, si volem entendre la significació que tenien els rituals de Sant Antoni pels seus participants durant el segle XX, el debat sobre els orígens medievals o precristians de les festes no és el nostre. Les preguntes que ens fa falta fer són més poc pretensives. Es podrien formular de la següent manera: quins eren els significats compartits en el context de la vila d’Artà que durant el segle XX es varen donar als diferents actes i icones de la festa de Sant Antoni? Quin és el seu sentit socio-econòmic?

A partir d’aquí hauríem de fer una relectura dels diferents ritus i objectes de la festa analitzats fins ara i qüestionar la seva interpretació. És veritat que els corns i les campanes han estat considerats històricament símbols de la fertilitat i l’abundància, però també han estat utilitzats en un sentit més pràctic per la seva capacitat d’arribar a volums sonors molt alts. A la pagesia hi havia el costum almanco durant la primera meitat del segle XX de fer sonar un corn per cridar a dinar als treballadors que feien feina escampats per les terres d’una explotació o “possessió”. De la mateixa manera, els picarols han estat utilitzats per localitzar el bestiar més fàcilment encara que es trobi relativament enfora. Tant els picarols com els corns eren els dos instruments més barats i més renouers dels quals disposaven els nins i nines d’Artà per fer soroll durant la *vuitada*. Segurament l’al·lotea no estava pensant en assegurar la fertilitat i la reproducció de la societat, sinó més aviat en divertir-se fent renou, ja que aquella setmana era la única en tot l’any que els era permès. De la mateixa manera, per ventura s’encenien *foguerons* simplement perquè feia fred i la festa no podia continuar en carrers a les fosques una vegada s’havia post el sol. De fet, els *foguerons* eren presents a moltes altre festes al durant tot l’any. Rafel Ginard

ens dona notícia que a moltes viles de Mallorca se'n feien per Santa Maria la Major, Santa Caterina, Divendres Sant, San Sebastià, etc.⁹ Seguint el mateix fil, també podem pensar que les “*bísties*” caminaven per damunt la cendra dels *foguerons* apagats perquè l'itinerari de la *covalcada* passava pels carrers principals de vila, justament allà on s'encenien més *foguerons* el vespre anterior. En relació a això, s'ha assenyalat que per entendre les festes tradicionals del món rural s'ha de tenir en compte en tot moment el seu sentit pràctic o lúdic i s'ha reparat sobre el significat de certs elements de les celebracions carnavalesques a la França rural del segle XIX que *the links that the masks periodically reforged between the dead and the living, the prophylactic magic of the fires and their scattered ashes, the sympathetic magic of disguises and play-acting, the symbolic experience of carnival himself, carrying the community's sins into the flames, turned into a season of drinks, practical jokes, and foolery* (Weber, 1976: 385). Les ganes de beure alcohol i fer l'ase són factors que, per molt simples que siguin, no es poden infravalorar a l'hora d'entendre les festes de Sant Antoni a Artà durant el segle XX.

Així mateix, pensar que les festes eren únicament un pretext per divertir-se seria caure en l'altra extrem de la interpretació. Suposaria negar la seva naturalesa ritual i buidar-la de significat. No només es duïen a terme els actes de la festa perquè eren divertits, sinó també perquè eren costum. Podem pensar que els dimonis perseguien les dones joves d'Artà amb la canya utilitzada com a fal·lus perquè els divertia. No dubtam que segurament els agradava i els entretenia, però també ho feien perquè es considerava en el context de la cultura local d'Artà un acte propi dels dimonis. La persona que estava davall la màscara no podia elegir fer el ritus de persecució o no fer-ho. L'havia de fer per força ja que sinó la festa hauria estat incompleta. Per què aquest acte ritual era costum? Aquesta pregunta segurament cap participant de la festa l'hauria sabut contestar. Aquesta és per paga la pregunta

que varen intentar respondre els seguidors de la “teoria de les supervivències”. Així, investigadors artanencs han assenyalat que l'etimologia de la paraula “*fel·la*” amb la qual s'adjectiva la canya que duïen els dimonis, és la mateixa que la del terme fal·lus (Genovart, 1982: 5), per la qual cosa es pot entendre que en un moment donat del passat s'assimilava la canya i el fal·lus de manera indissoluble. Per tant, podem validar la hipòtesi segons la qual en cert moment del passat es percebien les persecucions rituals dels dimonis com a mesures per assegurar la fecunditat o l'abundància. Al mateix temps, emperò, hem de pensar que si aquest ritus va sobreviure i persistir va ser precisament perquè, una vegada s'havia oblidat el seu significat primigeni, encara es trobava que l'acte era divertit i esqueia en les noves significacions que es donaven a la festa en general.

Podem arribar a la conclusió que només han perviscut aquells ritus precristians que han estat ressignificats de manera adequada a la dinàmica històrica de canvi socioeconòmic. Tanmateix, són ritus que han transmutat de tal manera que no es poden considerar els mateixos que abans. En aquest sentit, s'ha assenyalat la utilitat parcial de les teories de Frazer per explicar certs ritus de les festes populars de l'Europa de l'edat moderna: *la “fertilidad” es un concepto muy útil para relacionar los elementos, aparentemente tan dispares como los huevos, las bodas o los numerosos símbolos fálicos. Una salchicha podía ser el símbolo de un falo; pero, a su vez, esta podía simbolizar cualquier cosa fuesen o no conscientes de ello sus contemporáneos* (Burke, 1978 [1991]: 274) Per entendre la dinàmica de significació i ressignificació dels actes i icones de les festes populars, Peter Burke proposa la diferenciació entre el concepte de “ritual” i de “mite” (*Ibid* : 261). Els rituals conformen l'acte de la festa mentre que els mites en serien el pretext. D'aquesta manera, es pot pensar sobre

⁹ GINARD, R. 1928. *Op. cit.*

les celebracions solsticials com Sant Joan o Nadal que l'església s'apropià de rituals pagans reassignificant-los en clau religiosa a partir de nous mites cristians. Inversament, també s'ha de considerar la possibilitat que els rituals podien canviar els mites. Per exemple s'ha assenyalat per a les festes de Sant Antoni, que la presència d'un porc en la iconografia oficial del Sant, s'explica pel costum precristià de menjar porc en les dates que es celebrava la seva festa (*Ibid.*) De fet, s'ha relacionat la iconografia de Sant Antoni amb el moment de la matança del porc que coincideix amb la data de celebració: *San Antonio, con su cerdo, aparece como una de las personificaciones de una divinidad carnavalesca que, en el momento de la matanza del cerdo asegura la supervivencia de la especie* (citada a Valriu, 1995: 40-41).¹⁰ Tot això reforça la idea de la presència del porc a la iconografia de Sant Antoni per mor que la data de celebració del Sant coincideix en un moment de gran consum de carn de porc. Per tant, de vegades el ritual també pot fer el mite.

6. 1. "Sant Antoni gloriós gordau-mós ets animals".

(El sentit màgic-religiós de la festa)

Tot i que no es pot negar l'herència difusa i residual d'un cert substrat precristià en les festes de Sant Antoni a Artà, allò que ens ha d'interessar si volem fer una història de la festa durant el segle XX, és el sentit que al llarg del segle s'ha donat als seus actes i icones. Tant aquells actes als quals se'ls ha reassignificat a partir d'un mite com aquells als quals se'ls ha donat un sentit purament lúdic han de ser objecte del nostre estudi, sempre tenint en compte el context històric concret de cada moment.

Invocar Sant Antoni durant el segle XX.

Un acte al qual s'ha donat un sentit mític és el de beneir les *bísties* al final de la

¹⁰ CAIGNEBET, C. 1974. *El carnaval. Essais de mythologie populaire*. Paris: Payot, p. 45

covalcada. Possiblement es tracti d'un ritual precristià al qual l'església va revestir amb el mite de Sant Antoni com a patró dels animals. Tanmateix, allò que ens interessa és el significat que s'ha anat donant a l'acte de beneir les *bísties* amb aigua consagrada al Sant a mesura que passava el segle XX. Almanco fins als anys seixanta del segle passat es pot considerar que *la cavalcada i les beneïdes tenien sobretot un caràcter preventiu: es tractava d'assegurar la fecunditat i la salut del bestiar* (Guiscafrè, 2000: 129) Pareix ésser que es creia fermament que el contacte de la *bístia* amb l'aigua beneïda la protegia de futures malalties. És per això que en l'acte de les beneïdes els cavalls i els muls s'amollaven davant el capellà que els beneïa amb un "salpasser" durant varies voltes. També és per aquesta raó que era costum que els exemplars més xerecs romanguessin durant més temps a prop dels esquitxos d'aigua beneïda.¹¹ Era molt important que l'aigua entrés en contacte amb l'animal. Era igualment important que els animals més defectuosos tinguessin més contacte amb l'aigua a la qual se li atribuïa un poder màgic guaridor.

El mite de Sant Antoni com a patró protector del bestiar és veu ben reflectit en els arguments. En aquestes cròniques anuals en vers es tenia el costum de descriure les festes tal com havien esdevingut any per any. Per tant, tenim una seriació regular de l'evolució de la festa durant tot el segle XX. En aquest sentit, els arguments són una font molt valuosa perquè no només ens descriuen com varen evolucionar els diferents actes de la festa sinó com va canviar la seva percepció per part dels seus protagonistes. Els arguments ens permeten aprofundir en els significats que es donaven als actes de la festa. L'argument de l'any 1947 evidencia la creença en el poder curatiu del Sant sobre el bestiar en aquella època ¹²:

¹¹ GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 57

¹² Femenies: 1947-48, 88. Citam els "arguments" senyalant en primer lloc el

*Sant Antoni gloriós
gordau-mos ets animals
es qui estan ferits de mals
anau-hi i curau-lós
que sé cert que poreu vós
més que tots es menescals*

Pareix ésser que un tòpic de l'època que corroboren aquests versos era el d'atribuir la salvació dels millors caps de bestiar a Sant Antoni i culpar de la seva mort als menescals.¹³

El poder màgic protector que s'atribuïa al Sant també es reflecteix en l'acte dels acaptes que es duïa a terme el dissabte de la festa al dematí. En el marc dels acaptes els diferents càrrecs de l'obreria premiaven aquelles persones que donaven qualche almoina amb estampes de la imatge del Sant. Sabem que era costum col·locar o penjar aquestes estampes o fulls en un lloc preferent de la “boal” –quadra on dormien les *bísties*— o als “porquers” on es guardaven els porcs.¹⁴ A les estampes penjades d'aquesta manera s'atribuïa una funció de talismà protector del bestiar davant el perill de certes malalties.

Els acaptes realitzats pels obrers no només s'arreglaven en metàl·lic. Encara a principis del segle XX sabem que també s'arreglaven en espècie –sobretot en anyells, blat i oli (Gili, 1997: 84). Aquesta modalitat d'acapte es realitzava durant tot l'any i els obrers s'encarregaven d'anar fer-la possessió per possessió. A canvi de les ofrenes, s'obsequiava als pagesos amb campanes beneïdes amb l'aigua del Sant o picarols i esquelles amb la seva creu gravada. Aquests picarols eren penjats pels pagesos al seu bestiar.¹⁵ Tant a uns objectes com als altres se'ls atribuïa un poder preventiu i curatiu de malalties per a la persona o animal que els duïa.

cognom del seu autor, tot seguit l'any que descriu “l'argument” i l'any en el qual fou cantat –sempre l'immediatament posterior—, i finalment el número de l'estrofa.

¹³ GUISCAFRÈ, S. 2003. *Escenes artanenques*. Artà: Associació Cultural Artà, p. 23.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 90.

Amb anterioritat al segle XX, quan la circulació de moneda no era tan habitual, moltes vegades les contribucions en metàl·lic a la obreria del Sant es feien a través de “exvots”. Els exvots eren petites figures generalment de plata que representaven la petició que es feia al Sant. Per tant, en un mateix objecte es representava la petició al Sant al mateix temps que es contribuïa a que es fes realitat mitjançant el seu cost econòmic. Per exemple, si es demanava al Sant que protegís un ase d'una passa de pesta equina, es donava en els acaptes de la obreria la figura d'un petit ase de plata que representava allò que es volia protegir. En aquest sentit, hem d'assenyalar que s'han conservat varis exvots trobats a la capella de Sant Antoni de l'església parroquial d'Artà.¹⁶

Encara que mai s'han pogut datar, si fem una ullada a la col·lecció ens trobam amb una majoria de figures representen bestiar equí. En menor quantitat detectam unes poques figures de porcs. Fa falta destacar també la presència de figures de braços, cames, nassos o ulls humans, fins i tot figures humanes senceres. Deduïm de tot això que el bestiar que s'encomanava a la protecció del Sant era sobretot *bísties* i porcs. Endemés, hem de fer notar que encara que Sant Antoni fos considerat el patró dels animals, també es pensava que tenia poders guaridors sobre els mals de les persones.

La raó per la qual els animals més encomanats a la protecció del Sant eren les *bísties* i els porcs pot ser interpretada des del punt de vista de la “teoria de les supervivències”. Ja hem vist com s'han considerat tant els cavalls com els porcs com a símbols de la virilitat fecundadora o de deïtats agrícoles. De totes maneres, la presència addicional de figures humanes ens fa pensar que es tractava dels caps de bestiar més valuosos per a l'economia familiar, tant per la seva utilitat com pel seu preu. Allò que s'encomanava a la protecció del Sant era allò més preuat. Tenint en compte que el

¹⁶ *Ibid.*, p. 43.

ramat boví no estava gaire estès per la comarca d'Artà, podem pensar que una gallina, una ovella o una cabra eren animals relativament fàcils de reemplaçar. Un porc o un mul era de ben segur una altra història.

En el cas del porc, aquest animal era la font de proteïnes principal que abastava tota la família durant tot l'any. En un article de la revista *Llevant* es testimonia la devoció popular al Sant davant els rumors que s'apropava una pesta porcina a la vila: *Ja s'ha pogut veure enguany en la temporada d'engreix de porcs en que hi cremaren constantment multitud de ciris a la seva capella de la parròquia, invocant-lo cada família perquè els alliberàs el seu porquet de la pesta porcina que a dins altres pobles feya maig i començava a propagar-se en el nostre.*¹⁷ És important tenir en compte que normalment cada unitat familiar comprava un porcell petit cada temporada i l'engreixava durant tot l'any. La mort del porc significava normalment quedar-se sense consum de carn fins al pròxim any. És per aquesta raó es col·locaven ciris a la capella del Sant i es requeria amb insistència el seu poder màgic protector amb relació a aquesta casta de bestiar.

La raó per la qual es demanda la protecció de Sant Antoni en atenció sobretot al bestiar equí és perquè es tractava d'animals imprescindibles per una tasca tan bàsica per a l'agricultura com la de llaurar. Això o testimonia un argument de l'any 1946¹⁸:

*Per un pobre conrador
és una cosa molt trista
perdre s'animal de vista
si no té ben ple es sarró
el fa entrar dins sa suó
si no'n té altra a sa llista*

Els muls i cavalls eren animals dels quals en depenien els amos –pagesos administradors d'una explotació o possessió. Si un mul o un cavall es moria, havia de ser immediatament reemplaçat per una altre, o contràriament el pagès es

quedava sense un mitjà de treball imprescindible. En el cas de amos de possessions modestes, l'esforç econòmic en comprar una *bístia* nova podia convertir-se en un sacrifici a considerar. És per aquesta raó que s'encomanava especialment el bestiar equí a la protecció de Sant Antoni.

La importància que tenia el bestiar equí i porcí en la devoció a Sant Antoni durant els primers seixanta anys del segle XX, ens contradiu certes hipòtesis que vinculen la figura del Sant amb l'activitat ramadera. Com que el Sant era considerat el patró dels animals, s'ha plantejat explicar el mapa de les viles de Mallorca on es celebrava la seva festa de manera més entusiasta a partir del predomini de l'activitat ramadera.¹⁹ S'ha defensat que les viles amb més tradició de celebració de la festa eren viles situades a zones muntanyoses o amb grans extensions de garriga i marina on l'activitat ramadera tenia gran importància –Artà, Manacor, Felanitx, Sóller, Lluçmajor, etc. Tanmateix, acabam de veure que pel cas d'Artà el ramat protagonista de la festa no eren les ovelles o les cabres, sinó animals –porcs i *bísties*— presents tant els comarques més ramaderes com a les que ho eren més poc. El porc era un animal bàsic en l'economia familiar en totes les viles de Mallorca. Els cavalls i muls per la seva banda eren utilitzats per llaurar, una tasca gairebé oposada a la ramaderia. Tampoc podem oblidar que la festa també s'ha anat celebrant ininterrompudament a viles predominantment horticultores com Sa Pobla o Muro.

És per això que hem de pensar que la figura de Sant Antoni com a patró dels animals era una figura que es vinculava a les activitats agràries en general no només a la ramaderia. De fet, a l'argument de 1882 es testimonia que no només s'invocava al Sant per a la

¹⁷ *Llevant* núm. 290, 17 de gener de 1925.

¹⁸ Ferrer, 1946-47, 44

¹⁹ A LLOMPART, G. 1968 *Op. cit.*, p. 220-221. També a GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 15.

protecció del bestiar sinó també per demanar bones collites ²⁰:

*Demanam a Sant Antoni
qui és sant tot poderós
bon any de totes llavors
de naccia i llavors d'oli*

Hem de deduir per tant, que la figura de Sant Antoni era percebuda tant com a protectora del bestiar com a preventora de males collites o guaridora de malalties a les persones, com hem vist anteriorment en la col·lecció de exvots. En aquest punt arribam a la conclusió que en la invocació a la màgia protectora del Sant sobre el bestiar, la collita o les persones hi convergia tant la religió, com l'economia, la medicina i l'ecologia. En aquest sentit, fent referència a les festes estacionals de les viles rurals d'Araba, s'ha assenyalat que el ritual de la festa constitueix una forma que té la societat vilatana per fer front a les incerteses i els riscos naturals i econòmics (Martínez, 1996: 67). Allò que interessa del Sant és per tant, el poder que se li atribueix per incidir en la natura i l'economia.

Podem pensar que, encara que qui duia l'animal a beneir s'identificava segurament amb el cristianisme i percebia les festes de Sant Antoni en íntima relació amb la religió cristiana, interpretava la figura del sant cristià a la seva manera i a partir dels seus propis desigs i interessos. De fet, la forma com els sectors populars rurals s'han apropiat històricament de la figura dels sants cristians pot ser considerada una heretgia de cap a peus des del punt de vista purista de la teologia oficial. Les invocacions al poder màgic protector de Sant Antoni s'han d'entendre com una forma de religiositat popular. En aquest sentit, s'ha assenyalat que la vida religiosa pagesa s'ha d'entendre com un sincretisme de la religió oficial de la trona i les imatges a l'església amb accions màgiques de control de les forces de la natura (Castro, 2003: 34). Segurament, el Sant no interessava a la majoria dels seus devots com a model de vida a imitar —tal com ho predicava el clergat— sinó com un

objecte a venerar pels seus poders especials de protecció i curació. És per això que s'ha assenyalat en relació al vell santoral oficial que *el viejo conjunto de divinidades no son tanto intercesores ante Dios como intercesores ante la naturaleza* (Citat a Martínez, 1995: 150)²¹. De qualque manera es creu que el Sant té poders personals i no necessita acudir a Déu per obtenir una o altra gràcia sobre la terra. Seguint aquest fil Le Roy Ladurie considerava els sants com a *pequeños dioses rústicos* (citats a *Ibid.*)²². Això ho podem veure clarament per al cas de les festes de Sant Antoni a Artà, pel fet que la gran majoria de les cançons tradicionals d'invocació al Sant ignoren la figura de Déu completament²³. Pareix que en tot moment és té la percepció que és Sant Antoni qui protegeix el bestiar, independentment de la idea monoteista de Déu.

Sant Antoni festa pagesa.

L'atribució històrica a la figura de Sant Antoni de poders màgics de caràcter propiciatori en el marc de la religiositat popular, s'ha traduït en l'establiment d'un nexa evident i explícit entre la devoció al sant i l'ofici pagès. L'any 1928 Rafel Ginard associava de manera clara la pagesia, la rusticitat i la figura de Sant Antoni quan el descrivia com a *amic de pagesos i ramaders que li posen sota la seva poderosa intersecció guardes i bestiar i és el seu sant protector i confident. Ell és el sant més acabalat de les nostres parròquies rurals.*²⁴ El caràcter gairebé gremial que tenia la festa fins als anys seixanta del

²¹ Cita original: CHRISTIAN, W. A. 1978. *Religiosidad popular. Estudio antropológico de un valle español*. Madrid: Taurus, p. 201.

²² Cita original: ROY, E. Le. 1980. "Rurale (Civilisation)" a *Encyclopaedia Universalis*, Tom XVI, p. 515.

²³ Antoni Gili ens ofereix una exposició cançons de Sant Antoni arreplegades a Artà a GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 161-169.

²⁴ GINARD, R. 1928. *Op. cit.*

²⁰ Sureda, 1882-83: 55

segle XX té un orígens ben llunyans (Gili, 1997, 17-26 i 67-76). Quan l'any 1230 es va establir a Ciutat (Palma) l'ordre hospitalària de Sant Antoni de Viana no pareix que es percebés una relació directe entre la tasca els frares antonians i la pagesia. L'ordre s'encarregava de gestionar i mantenir un hospital situat a dedins de les murades de la capital. Els frares antonians recollien almoines per tota l'illa amb la finalitat de finançar les seves despeses. L'any 1523 el papa Climent VII els va concedir el monopoli exclusiu de la devoció a Sant Antoni. A partir d'aquest moment no es podrien exposar imatges del Sant públicament, ni demanar almoines en el seu nom sense el permís del president de la Casa de l'Hospital de Sant Antoni de Viana. És per això que en aquesta època l'activitat de l'ordre hagué de superar els límits de l'hospital i la seva gestió. Segurament en aquests moments la devoció de Sant Antoni entre la pagesia ja era especialment important, però no va ser fins al segle XVII que es va ratificar oficialment la vinculació de Sant Antoni amb l'ofici pagès. Per aquesta època les polítiques contrareformistes impulsades pel Concili de Trento es varen traduir en un potenciament de tot tipus de confraries i altres associacions laiques de caràcter religiós vinculades a la parròquia, al mateix temps que s'intentava no sempre amb èxit enfortir el control institucional eclesiàstic sobre aquestes formes d'associació (Sánchez de Madariaga, 1999: 32). Va ser precisament en aquest context que l'ordre antoniana començà a concedir llicències per governar directament les capelles dels sants repartides per les viles rurals de la Part Forana a les diferents obreries que s'havien creat per tenir-ne cura. En el cas d'Artà va ser l'any 1686 quan es va concedir oficialment l'administració i el bon govern de la capella de Sant Antoni de Viana del temple parroquial d'Artà als *honorables pagesos i traginers de la mateixa vila*.²⁵

D'aquesta manera es va vincular la institució de la obreria a dos col·lectius molt concrets de la vila. De qualque manera

²⁵ El document de concessió està íntegrament transcrit a GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 177-180.

podem entendre que l'obreria de Sant Antoni va ser la institució mediatra entre el col·lectiu de pagesos de la vila d'Artà i la institució parroquial, tant pel que fa en la inversió de recursos econòmics i treball per part dels pagesos i pageses, com pel que fa al capital simbòlic que aquest col·lectiu adquiria en el conjunt de la vila (Sánchez de Madariaga, 1999: 25). Tant pagesos com traginers eren sens dubte de dels dos oficis que més depenien del bestiar equí, la qual cosa ens confirma que la vinculació del Sant amb ases, muls i cavalls ja era vigent al segle XVII. El sector dels pagesos necessitaven les *bísties* per llaurar, mentre que els traginers les necessitaven per fer la feina que els era pròpia: el transport de mercaderies i persones. Això ens dona a entendre que, almanco en aquella època, s'associava més la figura de Sant Antoni amb els oficis relacionats amb l'agricultura que amb la ramaderia. Hem de tenir en compte que un pastor, un vaquer o un porquer no tenia la necessitat d'utilitzar una *bístia* per a la seva feina.

Per al cas de la vila d'Artà sabem que a poc a poc el col·lectiu de traginers es va anar allunyant de l'obreria.²⁶ Almanco des de 1871 els càrrecs de la obreria seran monopolitzats per pagesos benestants sobretot amos de possessió arrendataris de les terres que treballaven i ocasionalment també petits propietaris.²⁷ L'any 1871 va ser l'any en el qual un membre de la família Cursach va entrar per primer pic a l'obreria.²⁸ Va començar d'aquesta manera una nissaga que s'ha mantingut fins al dia d'avui.²⁹ En aquest sentit, el caràcter oligàrquic d'institucions de participació laica i

²⁶ GILI, A. 1986. "L'Obreria de Sant Antoni compleix 300 anys", a *Programa de les festes de Sant Antoni Abat. Artà-1986*.

²⁷ GILI, A. 1982. "Obrers i pagesos: els Cursach", a *Bellpuig*, 16 de gener de 1982.

²⁸ CARRIÓ, C. 1973. "La fiesta de 'Sant Antoni', un conjunto de tradiciones", a *Baleares*, 18 de gener de 1973.

²⁹ GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 90.

control veïnal de les parròquies rurals com poden ser les obreries o les pabòrdies ha estat prou destacat (Puigvert, 1986: 105). En el marc d'aquestes institucions es formaven petites elits que no sobrepassaven els límits dels estaments o oficis que representaven. No obstant això eren una font de prestigi i una via d'ascens social acotat a l'estament que els era propi.

Segurament el col·lectiu de traginers va anar agafant una posició marginal a la vila, al mateix temps que la pagesia s'enfortia, sobretot a finals de segle XIX. Sabem que en aquesta època la necessitat de pagar la redempció del servei militar als fills de la noblesa, juntament amb el fracàs de moltes societats comercials per mor de la crisi agrària, va empènyer als propietaris terratinents a parcel·lar les seves propietats i vendre'n una part important a preus assequibles. Això va possibilitar que molts amos arrendataris accedissin a la propietat. Fins i tot els jornalers, "roters" i missatges més benestants —pagesos que disposaven a partir de contractes verbals amb els amos de terres de mala qualitat guanyades a la garriga— varen poder accedir a la petita propietat (Santana, 2004: 218; Alzina, 1984: 26). Això va propiciar que molts pagesos disposessin del poder adquisitiu suficient per fer-se una casa a la vila. En aquest sentit és important resaltar que l'exemple del nucli vilatà a finals del segle XIX i XX no només es deu al creixement demogràfic, sinó també a l'accés de jornalers i petits pagesos a la propietat immobiliària (GEM, 1989: 1, 237). Podem afirmar, per tant, que el col·lectiu pagès, tot i la seva heterogeneïtat conformava des de la segona meitat del segle XIX un sector en alça en el marc de la vila d'Artà, ja que la deficient mecanització del camp no expulsava a la pagesia del seu ofici. Possiblement aquesta sigui la raó per la qual l'obreria de Sant Antoni va mantenir-se com una institució important a la vila a diferència d'altres que representaven oficis que poc a poc anaven decaient. Sabem que a principis de segle XIX hi havia unes vint obreries a Artà.³⁰ Destacaven les de Sant Marçal, Santa Llúcia o Sant Salvador. Segurament a mesura que

els respectius oficis que representaven anaven perdent pes social amb els canvis econòmics, les obreries i les festes en honor al Sant patró de l'ofici començaren a decaure. Podem pensar que la importància que va anar agafant la Festa de Sant Antoni a finals de segle XIX s'explica per la importància i prestigi que anaren agafant els sectors pagesos en el marc de la vila d'Artà en aquella època.

Així mateix els pagesos i traginers no eren els únics propietaris de bestiar equí a Artà. Hem de reparar, que a finals de segle XIX i durant la primera meitat del segle XX els petits comerciants, els menestrals o els treballadors industrials més acomodats de la vila també tenien moltes vegades un ase o una somera per a la càrrega ocasional o per al transport personal. Tanmateix, es tracta de sectors que no depenien de les *bísties* de la mateixa manera que en depenia la pagesia i per tant no tenien el mateix grau d'interès en invocar els poders protectors del Sant.

Arribam a la conclusió per tant, que durant el segle XIX la festa de Sant Antoni es va anar associant gradualment a la pagesia, un col·lectiu que es diferenciava de la resta tant per l'ofici com pel seu hàbitat, ja que els seus membres vivien escampats per tot el territori del municipi fora de la vila. La raó principal per la qual es va associar a la pagesia s'explica per l'atribució al Sant de la funció de protegir el bestiar equí de malalties i altres desgràcies.

6. 2. Ser d'Artà és celebrar Sant Antoni.

(Frontera, identitat i cohesió social)

Un ritual com la Festa de Sant Antoni, no només expressava la manera en què s'enfrontava als riscos econòmics i naturals una forma de col·lectivitat com pot ser una vila rural. També suposava una manera d'afrontar els riscos socials i manifestar simbòlicament les relacions

³⁰ CARRIÓ, C. 1973. *Op. cit.*

de grup (Martínez, 1996: 67) Podem considerar el ritus com una forma que té un determinat col·lectiu humà d'autorepresentar-se, establir les diferències respecte a altres col·lectius i generar un ordre en el sí del grup.

Aquesta manera d'entendre els rituals és clarament hereva del pensament d'Emile Durkheim, el qual a partir de la seva feina etnogràfica sobre els aborígens australians va establir en la seva obra *Les formes elementals de vida religiosa* les bases d'una teoria universal de la religió, el ritual i la societat (Mitchell, 2002: 215-216).³¹ Aquest autor definia "religió" com un conjunt de creences i pràctiques obligatòries que són posades en comú per tots els creients (Weber, 1976: 370). En aquest sentit, com més nombroses i fortes eren les creences i pràctiques compartides, més integrada es trobava la religió i més desenvolupava la seva habilitat per preservar la cohesió del grup de creients. Segons Durkheim *the detail of dogmas and rites is secondary [...] the essential is they should be such as to keep up a collective life of sufficient intensity* (Citat a *Ibid.*).³² Deduïm per tant, que aquest pensador entenia el ritual com una pràctica de cohesió social i identificació col·lectiva. S'ha comentat que en el marc del pensament de Durkheim la funció central del ritual és enfortir els lligams que fermen els individus a la societat (Mitchell, 2002: 182-183) Podem entendre seguint aquestes tesis que el ritual no tant sols produeix cohesió social, sinó que produeix la societat en sí mateixa.

Si ens fixem en les paraules d'Antoni Gili quan explica que significa la festa de Sant Antoni per a ell, ens donam compte que aquesta celebració pot ser fàcilment concebuda com a un ritual en el sentit més durkheimià del terme. Segons aquest estudiós artanenc *la festa ens permet la satisfacció de gaudir de ser un mateix, de pertànyer a una família i a un poble.*³³ Les

³¹ DURKHEIM, E. 1912. *Les formes elementals de vida religiosa: el sistema totèmic a Austràlia*. Barcelona: Edicions 62, 1987.

³² Cita original: DURKHEIM, E. 1912. *Le suicide*. 1969 ed. p. 173.

³³ GILI, A. *Op. cit.*, p.35.

al·lusions a la satisfacció col·lectiva, als sentiments de pertinença, a la identitat i a la convivència en família que fa Gili ens fan pensar amb el concepte de "efervescència col·lectiva" proposat per Durkheim. (*Ibid.*: 215-216). Es tracta d'un estat altament emocional que fa elevar les persones que participen en els rituals per damunt de sí mateixes: *bajo todas sus formas, la religión tiene por objeto elevar al hombre por encima de sí mismo y de hacerle vivir una vida superior a la que llevaría si obedeciera únicamente a sus espontaneidades individuales: las creencias expresan esta vida en términos de representaciones, los ritos la organizan y regulan su funcionamiento* (Citat a Martínez, 1996: 151).³⁴ El ritual és entès en aquest sentit, com un medi per inculcar representacions i regular les relacions socials. Els ritus acaben essent per tant, un mecanisme per construir identitats col·lectives, facilitar la cohesió social i produir subjectivitat històrica.

Durkheim assenyalava que una manera molt important a través de la qual els rituals produeixen cohesió social i pertinença col·lectiva, és la concentració de l'atenció col·lectiva al voltant d'un símbol central –"tòtem"— que seria la expressió material de la societat mateixa, és a dir, de la col·lectivitat, del grup, de la comunitat (Mitchell, 2002: 182-183) D'aquesta manera, es dedueix que la sacralització i adoració del "tòtem" es la sacralització i adoració de la col·lectivitat i l'ordre social establert que la cohesionava.

Marcar les diferències amb l'exterior.

Encara que les teories del ritual de Durkheim han estat criticades abastament perquè ignoren el conflicte social que s'esdevé en el sí d'una col·lectivitat i donen una visió estàtica de la societat sense possibilitats de canvi social; pensam que de manera puntual

³⁴ Cita original: DURKHEIM, E. 1912. *Les formes elementals de de vie religieuse*. Paris: PUF, 1960, p. 591-592.

ens poden ser molt útils per entendre la dinàmica històrica i la reproducció de la festa de Sant Antoni a Artà durant el segle XX.

Si a les festes d'Artà hi havia uns elements o unes icones que feien la funció de "tòtem" adorat i sacralitzat pels seus habitants, han estat de ben segur els dimonis, especialment les caretes que els representaven. En aquest sentit, l'antic obrer Joan Sard escrivia l'any 1981: *un artanenc podrà ser de dretes o d'esquerres, o des partit d'enmig. Podrà ser lletraferit o analfabet. Però no li toqueu es nostros dimonis, perquè els defensarà fins a la mort.*³⁵ Observam que la figura dels dimonis és un element de la festa que actua com a cohesionador i aglutinador de la vila: com a referent identitari comú per a tots els seus habitants. És habitual que a cada vila de la Part Forana de Mallorca els seus habitants defensin els seus dimonis com els més lletjos i ferotges. Això ho testimonia Rafel Ginard l'any 1960 quan se serveix del tòpic per descriure la festa: *Si els pobles de veïnat no s'haguessin de posar gelosos, asseguraria que els dimonis d'Artà són els més terrorífics de tots i que enlloc disposen d'uns dimonis que es puguin posar amb els nostres* (1996: 133).³⁶ Podem observar com les màscares dels dimonis actuaven a la vegada com a referents identitaris de la vila i com a elements diferenciadors respecte les viles veïnades.

Un altre element de les festes de Sant Antoni que funciona com a marcador de la diferència identitària entre pobles és la tonada amb la qual es canten les cançons pròpies de la festa. Encara que totes són semblants, a cada vila es canta de manera peculiar. Per exemple, si a Manacor es canta a ritme de jota a Artà es canta a ritme de vals.

Per tant, un dels trets de la festa de Sant Antoni que l'ha caracteritzada durant tot el segle XX és la seva funció d'oferir

elements de diferenciació entre viles veïnades a partir dels quals es construeixen identitats locals-parroquials moltes vegades rivals. Per tant, no és d'estranyar que allò que es valorava de la festa fos precisament la seva peculiaritat, com ho il·lustra una crònica periodística apareguda a *Llevant* l'any 1925: *Avui el poble d'Artà celebra amb joia la festa anyal de Sant Antoni Abat a la qual anomenam la nostra festa, no per celebrar-se únicament a Artà, sinó perquè té un caràcter peculiar, s'hi fan actes típics que en cap altre lloc se celebren.*³⁷ Andreu Ferrer l'any 1917 també destacava de la festa que *tot és típic, tots els números tenen un color marcadament artanenc.*³⁸ De la mateixa manera, s'ha assenyalat per a les celebracions carnavalesques de Galícia que *en cada aldea, pueblo o comunidad se esfuerzan en celebrar su carnaval de una manera que consideran exclusiva, propia de ellos, lo que contribuye a fomentar la participación de todos [...] y a fortalecer la identidad colectiva de la comunidad o el grupo celebrante* (Fidalgo, 2003: 56) En aquest sentit la recerca de la particularitat diferenciadora esdevé una constant en la celebració festiva de la vila rural.

Els rituals no només tenen com a funció generar referents identitaris que actuen com a marcadors de la diferència respecte a les viles veïnades. En la mesura que a les viles rurals el municipi o la parròquia han estat les institucions aglutinadores del grup social i al mateix temps han tengut una base territorial, s'ha destacat que els rituals han estat un mecanisme de gestió del territori i fixació de les fronteres de la grup social (Martínez, 1996: 68). De la mateixa manera, s'ha assenyalat també que són una forma d'organització col·lectiva de la societat en la qual es regulen les relacions intergrupals (*Ibid.*).

³⁵ SARD, J. 1981. "Es nostros dimonis", a *Programa de la festa de Sant Antoni Abat. Artà-1981*.

³⁶ GINARD, R. 1996. *Croquis artanencs*. Mallorca: Moll, p. 133. Publicat per primera vegada a *Bellpuig*, maig de 1960.

³⁷ *Llevant*, núm. 290, 17 de gener de 1925.

³⁸ FERRER, A. 1917. *Op. cit.*

Fixar les fronteres de la parròquia

D'entre els rituals emmarcats en la celebració de les festes de Sant Antoni a Artà que han servit per fixar les fronteres de la vila a partir de la parròquia i el municipi podem destacar els arguments. El principal tema que tracta un argument són els fets esdevinguts al terme municipal d'Artà durant tot l'any. Només de manera excepcional es relaten fets succeïts fora dels límits parroquials i municipals de la vila. D'aquesta manera el límits de la vila com a subjecte històric es fixen en els arguments en la mesura que s'inclouen només els fets que afecten a la unitat col·lectiva que representa la parròquia o el municipi i s'exclouen aquells que no hi tenen una relació directe. Per exemple, en el text dels diferents arguments s'acostumava a fer una crònica de les morts, malalties i accidents que havien afectat a la gent d'Artà durant tot l'any. Aquest eix temàtic present en tots els arguments conservats es va constituir en un apartat diferenciat titulat "desgràcies" cap a l'any 1935.³⁹ Allò que és necessari destacar és que només és relaten les "desgràcies" succeïdes als habitants d'Artà, tant els de la vila, com els de les possessions escampades pel seu terme, com els del nucli a vorera de mar de la Colònia de Sant Pere; però mai es relaten les dels habitants de les viles veïnades. En aquest sentit, per tant, en el discurs dels arguments es confirmen i es renoven anualment les fronteres de la localitat.

Per una altra banda, hem de tenir en compte que el cant públic de l'argument suposava una reunió en un mateix escenari —la plaça major— dels habitats vinguts de totes parts del municipi. Com que el cant es celebrava en haver fet la *covalcada*, hi assistien membres de totes les possessions del terme que havien anat a beneir les seves *bísties*. D'aquesta manera en el cant de l'argument s'ajuntava una audiència que al mateix temps conformava la col·lectivitat vilatana per sí mateixa. Encara que segurament no hi assistien tots els habitants del terme, un per un, sí que almanco hi

³⁹ El primer "argument" que diferencia l'apartat amb el títol és Sureda, 1934-35: 41

anaven representants de tots els llocs i estaments de la vila.

També s'ha esmentat que una de les principals funcions que tenen els balls dels dimonis és *marcar el cercle màgic on té lloc el ritual de la festa* (Janer Manila, 1989: 9). En aquest sentit, la visita que durant la revetlla de la festa la colla de dimonis feia a tots els *foguerons* escampats pels carrers i places de la vila es pot entendre com una forma inclusiva de fixar les fronteres de la col·lectivitat festiva i de retruc fixar les la vila d'Artà que romanien funcionals durant tot l'any. De qualque manera podríem dir que els dimonis feien cas a tota la gent que estava inclosa en la localitat i ignoraven aquella que no s'inclouïa. És a dir, en el circuit que els dimonis seguien per realitzar els seus balls envoltant els *foguerons* s'establia la frontera entre aquelles persones que estaven incloses en la col·lectivitat festiva i aquelles que en quedaven excloses. L'obligació dels dimonis de ballar a tots els *foguerons* durant la revetlla és veu reflectida en el argument de 1927:⁴⁰

*I aquest any per Sant Antoni
grans foguerons varen fer;
es dissabte ne pogué
revoltar trenta es dimoni*

Observam com el glosador pressuposava en tot moment que el nombre de *foguerons* que s'encengueren era el mateix que el nombre de *foguerons* al voltant dels quals la colla de dimonis va ballar.

En les festes de Sant Antoni, s'ha inclòs històricament el nucli de la Colònia de Sant Pere dins les fronteres de la vila artanenca. Aquest petit llogaret situat a vorera de mar es troba a 9 km del nucli de la vila i tenia la seva pròpia església que depenia de la parròquia d'Artà.. Va ser habitada per colons que a finals del segle XIX arribaren procedents de diferents viles de Mallorca (GEM, 1989: 3, 394). No obstant això, la

⁴⁰ López, 1927-28: 44

pertinença de la població coloniera a la vila d'Artà s'ha vist confirmada anualment durant les festes de Sant Antoni. Allò que en el marc de les festes estableix un vincle clar de pertinença comú entre la Colònia de Sant Pere i la resta del terme d'Artà és la presència de la colla de dimonis pròpia d'Artà en les seves celebracions almanco fina a finals dels anys cinquanta. La festa de Sant Antoni es va començar a celebrar a aquest petit nucli costaner l'any 1892 i a partir de 1900 va començar a rebre la visita de la colla de dimonis d'Artà ininterrompudament. És per aquest motiu que es va decidir retardar la festa al diumenge immediatament posterior a dia 17 de gener.⁴¹ D'aquesta manera, observem com la figura dels dimonis actua com a referent de la identitat local artanenca i com a marcadore de les fronteres físiques de la vila, excloent aquells lloc i persones que no hi pertanyen.

En aquest sentit, Pierre Bourdieu ha observat que una funció dels rituals tan important com la d'integrar aquells que el comparteixen en la col·lectivitat, és la de separar aquells que la refusen (1982 [1992]: 118-119). En la mateixa línia, Gerd Baumann en el seu estudi sobre els carnivals multiculturals de Southall a Londres ha fet una crítica a les teories durkheimianes del ritual i ha conclòs que els rituals no només cohesionen els grups humans de portes endins sinó que tenen una naturalesa excloent i alteritzant de portes enfora. Segons aquest autor *rituals often look outside to other competing groups* (Citada a Mitchell, 2002: 183-184).⁵⁹ D'aquesta manera es destaca que les col·lectivitats festives que realitzen el ritual no viuen aïllades de la resta de la societat. Per al nostre cas, és important tenir en compte en tot moment que la població d'Artà que participava en les seves festes estava en continu contacte amb el món urbà i amb les viles veïnades amb les quals

establia relacions d'alteritat a través del mateix ritual.

Un altre ritus que ajudava a marcar les fronteres de la vila d'Artà respecte als "altres", era l'acte dels acaptes que es realitzava el dissabte de la festa al dematí. En aquest acte els diferents càrrecs de la obreria encapçalats pel capellà i l'obrer major passaven per tota la vila casa per casa per demanar els doblers necessaris per finançar la festa i gestionar el culte al Sant durant tot l'any. Per tant, a la festa tothom quedava inclòs, tant a l'hora de la disbauxa com a l'hora de pagar. El fet que passassin casa per casa inclou tots els habitants de la vila dins la col·lectivitat festiva, al mateix temps que n'exclou els habitants de les viles veïnades i altres persones estranyes a la festa. En aquest sentit, un acte molt semblant que es duia a terme a certes viles catalanes durant la quaresma —en el qual el rector recorria la totalitat del territori parroquial beneint totes les cases— ha estat qualificat com un *ritual que reforçava simbòlicament els límits de la comunitat* (Puigvert, 2001: 32).

Per una altra part, hem de tenir en compte que tant els balls dels dimonis envoltant els *foguerons* com l'acte dels acaptes, se circumscriuen al espai de la vila: el nucli urbà del territori de la parròquia. Podríem pensar, per tant, que el col·lectiu pagès quedava exclòs de la festa? La pagesia vivia escampada per les cases de possessió del municipi, però el caràcter gremial-pagès de la festa ens fa pensar que plantejar-se aquesta pregunta és absurd. D'aquesta manera, ens hem de demanar com la festa incloïa el col·lectiu pagès que vivia fora de la vila dins el col·lectiu que s'aglutinava al voltant de la parròquia

Podem pensar que durant la primera meitat de segle molts "foravilers" —la gent que vivia fora de la vila— ja eren presents a la vila des de l'acte de les completes i durant tota la revetlla. Mols pagesos amos de possessió tenien una casa en propietat a la vila —"posada"— on podien allotjar-se. Ja hem comentat com a finals de segle XIX i principis del XX molts mmissatges,

⁴¹ GILL, A. *Op. cit.*, p. 77

⁵⁹ Cita original BAUMANN, G. 1992. "Rituals implicates 'others': rereading Durkheim in plural society", a D. Le Coppet (Ed.): *Understanding Rituals*. London: Routledge, p. 99.

jornalers i roters varen començar a construir-se una casa a la vila. Aquells que no tenien casa podien disposar de les àmplies estances dels propietaris de les terres que treballaven —“senyors”.⁴² Tanmateix, hem de pensar que molts pagesos no dormien a les seves residències a la vila, de fet deduïm que devien dormir poc, ja que havien d’anar cercar les *bísties* a les possessions per participar en bon dematí a la *covalcada*. Podem pensar que els pagesos passaven la nit de la revetlla entre el trull dels foguerons i el camí d’anada i tornada a la possessió per arregar les *bísties*, per la qual cosa només els quedaven unes poques hores per dormir allà on fos. D’aquesta manera podem afirmar que a la revetlla de la festa es concentrava la major part de la població del terme municipal a la vila, i per tant, l’acte d’enrevoltar els *foguerons* per part dels dimonis es convertia en una autèntica cerimònia de fixació dels límits de vila.

Pel que fa a l’acte dels acaptes, els pagesos de les possessions feien les seves aportacions a la “bacina” del Sant en l’acte de les beneïdes just en haver beneït les seves *bísties*. S’entenia que el pagament es realitzava a canvi de la benedicció dels animals. A principis del segle XX fins i tot el preu per a la benedicció de cada animal estava estipulat en dos reials o vuit peces.⁴³ Podem deduir per tant que l’acte en el qual de la pagesia de la vila prenia especial protagonisme era la *covalcada*. En aquest acte és reunia almanco simbòlicament a tota la població del terme tant la de la vila com la de foravila.

En el ritus de la *covalcada* també es fixaven les fronteres entre Artà i les viles veïnades, ja que els habitants de cada possessió anaven a beneir les seves *bísties* a la parròquia que els pertocava. Per exemple possessions de Xiclati i Son Cardaix estaven molt a prop una de l’altra, però els pagesos de la primera anaven a les beneïdes de Son Servera, mentre que els de Son Cardaix hi assistien a les d’Artà. Cadascú es desplaçava a la vila que li pertocava dependent del territori jurisdiccional de cada

parròquia. Per tant, a l’acte de la *covalcada* es convertia en la encarnació real de les fronteres territorials entre parròquies. De manera semblant, s’ha vist en les desfilades del carnaval de Verín a Galícia com *una defensa tribal de los límites parroquiales* (Fidalgo, 2003: 69). En aquest sentit, Pierre Bourdieu ha assenyalat que *all rites tend to consecrate or legitimate an arbitrary boundary, by fostering a misrecognition of the arbitrary nature of the limit and encouraging a recognition of it as legitimate* (1982 [1992]: 118). D’aquesta manera podem pensar que amb el ritual de la *covalcada* és naturalitza allò que és convencional —una frontera territorial— mitjançant un ritual.

Per fer efectives les fronteres parroquials el dia de la festa era important que hi acudís una representació de cada una de les possessions del terme. Aquest requisit solia ser acomplert cada any i només s’excusava si es donaven circumstàncies ben excepcionals. L’única notícia que tenim d’absència de representació d’una possessió a la *covalcada* de la vila és per mor d’una situació de dol per la mort de qualcú. En tenim un testimoni en una crònica periodística de la festa de l’any 1926: *la covalcada fou hermosa a pesar de què a causa del dol de les quatre principals possessions no hi hagué més de 73 bísties*.⁴⁴ Això implica que l’assistència de qualque membre de cada possessió a la *covalcada* era gairebé obligatòria. El fet de no complir amb aquesta obligació segurament es pagaria amb l’exclusió de la col·lectivitat. En aquest sentit s’ha assenyalat que *el rito se distingue de otras prácticas porque no se discute, no se puede cambiar ni cumplir a medias. Se cumple y entonces uno ratifica su pertenencia a un orden o se transgrede y uno queda excluido, fuera de la comunidad y de la comunión* (*Ibid.*, 1990: 179). Podem entendre per tant que l’assistència a la *covalcada* esdevé una pràctica obligatòria perquè significa la renovació anual de la fidelitat

⁴² GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 55

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Llevant*, núm. 340, 20 de gener de 1926.

de cada possessió als seu centre parroquial.

Finalment, hem d'esmentar que en el marc de les festes de Sant Antoni, no només en els rituals es fixaven les fronteres locals de pertinença –d'inclusió i exclusió–, sinó que les mateixes institucions parroquials al voltant de les quals s'organitzava la festa també acomplien aquesta funció. Una d'aquestes institucions era la confraria de Sant Antoni, que encara funcionava a finals dels anys cinquanta.⁴⁵ Aquesta organització estava composta per un grup de gent que es considerava a sí mateixa especialment devota del Sant. Així mateix, per a pertànyer a la confraria era imprescindible ser veïnat de la vila d'Artà, és a dir, no en podia formar part ningú que fos de cap altra vila. En aquest sentit, Elena Sánchez de Madriaga ha assenyalat que en les viles rurals dels segles XVII i XVIII, on les confraries solien ser més petites que a les ciutats però tenien molta més influència i molt més pes en proporció al nombre d'habitants, sovint aquestes organitzacions prohibien l'entrada tant a persones que no residien a la vila com a residents amb avantpassats desconeguts, per la qual cosa hem de pensar que les confraries s'avenien amb les fronteres d'inclusió i exclusió respecte a la col·lectivitat local (1999: 28-30)

Naturalitzar de les diferències a l'interior.

És important destacar que la fidelitat de la gent de foravila a la unitat parroquial no se simbolitzava individualment sinó a través de les possessions com a elements d'organització del territori i, de retruc, també dels seus habitants. Les persones que vivien al camp no expressaven de manera individual la seva pertinença a la unitat que conformava la parròquia sinó que ho feien en representació del conjunt d'una possessió. És per això que els cavallers que desfilaven a la *covalcada* es presentaven de manera inequívoca organitzats en "estols" –grups–, segons la possessió en la qual treballaven. Ho podem comprovar en la descripció d'Andreu Ferrer de l'any 1917 quan ens parla de *sa covalcada a la qual els*

*pagesos de la població hi envien el seu bestiar que covalquen [...] formant garrits estols un per cada possessió.*⁴⁶

En haver assistit al convit que cada senyor feia als pagesos que s'encuidaven les seves terres a la seva casa del centre de la vila, els estols s'anaven afegint a la desfilada des dels caps de cantó dels carrers principals i seguien ordenadament un circuit marcat pels ramells de "murta" –brotos d'herbes aromàtiques– que ornamentaven i perfumaven els carrers. Només una vegada havien desfilat tots els estols, s'afegien a la *covalcada* els particulars de la vila amb les seves pròpies *bísties*.⁴⁷

Una cosa que no podem descuidar és que els estols es corresponien a les diferents possessions del municipi independentment dels seus propietaris. Per exemple, el marquès de Bellpuig tenia en propietat les possessions de S'Ametlerar, Sa Canova, Son Fortè, Morell i Bellpuig; però cada possessió participava en la *covalcada* en un estol diferent. Per tant, la gent de foravila no acudia a la vila en representació del propietari pel qual feien feina, sinó en representació de la possessió, el lloc on treballaven i vivien. De qualque manera, en el ritual de la *covalcada* els pagesos ratificaven al mateix temps la seva pertinença a una possessió concreta i a la vila d'Artà en general. S'autorepresentaven com a artanenecs o artanenques de tal possessió o de tal altra.

En aquest sentit, en l'acte de la *covalcada* es veia reflectit i es reproduïa una gramàtica de la alteritat de caire segmentari segons termes de Gerd Baumann (2001: 50-54).⁴⁸ Aquest esquema identitari suposa una lògica de fissió i enemistat en un nivell baix de

⁴⁶ FERRER, A. 1917. *Op. cit.*

⁴⁷ GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 53-56.

⁴⁸ Gerd Baumann es basa per teoritzar aquesta lògica de la alteritat en els clàssics treballs atropològics d'Evans-Pritchard sobre les comunitats Nuer del Sudan. EVANS-PRITCHARD, E. 1940. *The Nuer*. Clarendon Press: Oxford.

⁴⁵ GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 93

segmentació superat per una lògica de fusió i neutralització de conflictes en un nivell elevat. El nivell de diferenciació que esdevé significatiu en cada moment depèn sempre del context: *depende enteramente del contexto decidir la cuestión de quien es adversario y quien partidario, cuando y donde* (Ibid.: 52). Podem pensar que en el ritual de la *covalcada* s'expressen i es reproduïen les diferències i rivalitats entre la gent de foravila i la gent de la vila. També es ratifiquen les diferències i rivalitats entre les diferents possessions. No obstant això, al final tothom s'ajunta a davall del paraigües de la identitat local-parroquial artanenca que conforma el nivell superior de fusió.

En el cas d'Artà i de les seves festes de Sant Antoni, es pot observar clarament com la parròquia a través de l'obreria era la institució aglutinadora en el marc de la qual s'interrelacionaven les persones i les diferents corporacions que integrava la vila d'Artà. En aquest sentit, la parròquia representa el segment superior de fusió i resolució de conflictes. S'ha assenyalat per a les viles catalanes del segle XVIII que al voltant de la parròquia i les seves obrieres, pabòrdies o confraries, la població trobava les institucions que representaven el seu conjunt (Puigvert, 2001: 44). Al mateix temps la parròquia organitzava la vila corporativament. A l'ombra d'aquesta institució es cohesionaven les diverses col·lectivitats que a la vegada conformaven la vila. Aquestes col·lectivitats es diferenciaven en el marc de la unitat parroquial a partir d'eixos com el l'hàbitat –vila-foravila–, el gènere –homes-dones–, l'ofici –pagesos-menestrals–, la classe o estament –poble-senyors–, l'estat –casats-fadrins–, etc. Cada corporació estava representada dins l'estructura parroquial i dins el calendari festiu que seguia el santoral. A cada corporació li corresponia la devoció a un Sant patró i una festa pròpia. Com hem vist, la festa de Sant Antoni a Artà era la festa de la gent que vivia a foravila i que practicava l'ofici pagès, però a la vegada en molts aspectes també aglutinava tota la població de la vila.

La parròquia és vista per tant com a l'eix vertebrador, a l'entorn del qual es

teixien les relacions interpersonals de la comunitat pagesa i que ofería un sistema de ritus i valors (Ibid.: 99-100). No hi ha dubte que la festa és el principal ritual que aglutinava i representava el conjunt de la població de la vila. En aquest sentit, s'han comparat el model festivitat premoderna amb les vacances actuals i s'ha destacat que una de les principals funcions de les primeres és la de fermar les persones a un lloc i a un col·lectiu. El pas dels *holy days* a les *holidays* s'ha explicat de la següent manera: *there were no holy days left to celebrate, only holidays –free time– to enjoy not as collective communion but as evasion. Traditional feasts had fixed people in their milieu: modern holidays dispersed them, allowed them to scape the life of everyday and the traditional framework. There was no more call for the renewal ceremonies that glorified time (the seasons), work (the harvest), or the community through its patron saint* (Weber, 1976: 398). Podem pensar per tant, que la festa de Sant Antoni a Artà era un ritual que fixava a la seva població en la vila com si fos el seu entorn natural.

Tanmateix, el ritual de la festa no nega les diferències internes dins de la vila sinó que les confirma, les representa i les renova un any darrera l'altra. En aquest sentit, hem de ressaltar que a l'acte de la *covalcada* els estols s'organitzaven de tal manera que no només ratificaven la organització territorial de la parròquia en possessions, sinó que, endemés, representaven les jerarquies socials internes de cada possessió en les feines del camp (Cladera, 2005: s/p.). Prescindint sempre de la figura del propietari de la terra que no s'inclouïa dins el grup de la possessió, l'estol estava encapaçalat per l'amo o pel seu fill –el “bergant”– que eren els caps de l'explotació. Eren aquells que es relacionaven directament amb el propietari de les terres a partir sobretot de contractes d'arrendament. Seguidament hi anaven el “pareller major” i els altres parellers. Es tracta dels “missatges” –treballadors fixos

contractats a una possessió durant tot l'any— que estaven més ben considerats i més ben pagats. La seva feina era la de llaurar els camps i encuidar-se'n del parell de muls o cavalls que estiraven de l'arada. Als parellers els seguien altres missatges de menor entitat que s'encuidaven del ramat – “pastors”, “porquers”, etc. De vegades, encapçalava la comitiva el “carritxer” vestit de manera grotesca i extravagant. Es tracta del missatge de grau més baix en la jerarquia de la possessió. Aquest treballador només estava contractat per mig any i s'encuidava de segar càrritx necessari per alimentar el bestiar pels turons de les possessions.⁴⁹ Tant el seu aspecte còmic com el fet que encapçalàs l'estol, tot junt donava al carritxer un aire inequívocament carnavalesc. És important reparar que els jornalers que es llogaven per dies o per setmanes durant la collita i en altres èpoques d'abundància de feina no es consideraven integrants de l'estructura de la possessió. Només es consideraven d'aquesta manera els missatges.

L'anàlisi de la disposició protocol·lària i jerarquizada dels estols a la *covalcada* ens suggereix la validesa de les tesis que defensen que el ritual sanciona en el marc simbòlic las diferències establertes per la desigualtat social. En aquest sentit podríem fer nostra la teoria durkheimiana segons la qual es pensa el ritual com una representació sacralitzada de la societat. Mitjançant el ritual se sacralitzen o naturalitzen aquelles diferenciacions que són fonamentals per al desenvolupament de la vida social del grup (Martínez, 1996: 150-151).⁵⁰ De fet s'ha assenyalat que els rituals esdevenen sovint actes d'institucionalització que simulen a través de l'escenificació cultural, el fet que una organització social arbitrària és així i no pot ser de cap altre manera en un acte d'allò que Pierre Bourdieu va qualificar com a “màgia social” (1982 [1992]: 119). Podríem dir que a través del ritual la ficció esdevé realitat,

les representacions culturals es tradueixen en pràctiques socials tangibles.

A part de sancionar les jerarquies internes de les possessions, a les festes de Sant Antoni també es reproduïen com a naturals les diferències estamentals en el marc del conjunt de la vila d'Artà. El ritual que acomplia aquesta funció era el de l'argument. Aquesta composició poètica sortia de la iniciativa personal del glosador que la composava, però havia de ser revisada i aprovada pel batle d'Artà com a principal autoritat civil i pel rector com a autoritat religiosa. S'ha assenyalat que els glosadors han actuat històricament com a representat del gruix de la població davant les minories que acaparaven el poder simbòlic (Serrà, 1996: 27). En aquest sentit els glosadors, tot i poder adquirir cert prestigi per mor de les seves habilitats improvisant versos, mai es podien arribar a casar amb la filla d'un senyor, ja que s'esqueixarien les fronteres simbòliques de caire estamental i el mateix glosador deixaria de ser el representant legítim del conjunt del poble.

Si el glosador era percebut com el representat del poble, el batle i el rector eren concebuts com els representants dels estaments de la noblesa terratinent lligada a l'estat i del clergat respectivament. En el marc de l'argument es reconeix en tot moment l'autoritat dels estaments superiors sobre el seu redactat. Tant el batle com el rector tenien el dret a revisar l'argument abans de ser cantat i censurar o corregir allò que trobassin que no era adequat. De fet, a les primeres cançons de cada argument es fa un reconeixement explícit de l'acord al qual s'havia d'arribar amb el rector i el batle per poder cantar-lo públicament. Les cançons següents poden servir-nos com a exemple:⁷⁰

*Amb s'ajuda del Senyor
vaig compondre aquest paper,
llavó també aniré
a voure es batle major*

⁴⁹ GILL, A. 1997. Op. cit., p. 55.

⁵⁰ Agafat de DURKHEIM, E. 1912. *Les formes elementaires de de vie religieuse*. Paris: PUF, 1960, p. 591-592.

⁷⁰ Sureda: 1925-26, 2-3.

*que me don direcció
per si acàs no està bé*

*Permis des batle major
necessit jo lo primer
llevó també aniré
a voure'l senyó rector
ell que's administrador
de Déu del cel vertader*

D'aquesta manera podem pensar que l'argument es convertia en un ritual en el qual els representants dels tres estaments en els quals es dividia la societat artanenca hi participaven de manera més activa o passiva. Cada estament tenia assignat un representant que exercia el seu paper en la composició i revisió de l'argument. Possiblement no només hauríem de pensar que l'argument sancionava i confirmava anualment les divisions i desigualtats estamentals, sinó que també ajudava a reproduir-les. A través dels arguments la concepció estamental de la societat artanenca va perdurar en el temps, fins i tot molts anys més tard que els privilegis dels estaments superiors havien estat abolits per l'estat liberal.

Tanmateix, l'argument també era una oportunitat per a la protesta dels estaments inferiors respecte als superiors. Sabem que ha principis dels anys cinquanta els cantadors anaven cantant arguments pel carrer dins un carro triomfal i només el cantaven tot de tira en haver beneït els animals a davant l'Ajuntament. Més tard el cantaven *a ca es senyor d'Ets Olors, a ca es senyor rector i aqueixes quatre cases així un poc més distingides* (Citat a J. Guiscafrè, 2000: 120).⁵¹ És important destacar que l'argument es dirigia preferentment a aquells sectors de la vila que representaven el poder polític —batle i regidors—, el poder religiós —rector— i el poder econòmic —grans terratinents com el senyor d'Ets Olors. Això suposava una teatralització de l'ordre social en la qual es reconeixia la preeminència de certs sectors de la societat i al mateix temps s'escenificava la protesta

⁵¹ Aqueixa informació es va extreure a través d'una entrevista a Jaume Guiscafrè Lull en una entrevista enregistrada dia 31 d'agost de 1997,

dels sectors que ocupaven les parts baixes de la jerarquia vilatana. En aquest sentit els podem considerar com un tipus de pràctica d'aquelles que E. P. Thompson ha considerat com a molt pròpia de la cultura popular o plebea de les societats d'Antic Règim (Citat a Zubieta *et al.*, 2000: 180-181).⁵² Ens estem referint a la representació, el reconeixement i la ratificació de l'ordre jeràrquic establert de forma ritualitzada i teatral. Aquest autor ens explica com s'aconseguia que l'ordre tradicional esdevingués hegemònic i que les jerarquies fossin consentides per part del gruix de la població, gràcies a la teatralització ritual de l'ordre. Això evitava per una part la rebel·lió, però per l'altre canalitzava el ressentiment i la protesta popular, ja que esdevenia un escenari molt apropiat per a expressar el descontent.

Per altra banda, un altre ritual que se celebrava en el marc de les festes de Sant Antoni a finals del segle XIX i en el qual se sancionaven les diferències establertes en la societat artanenca era el de l'anomenat ball de Sant Antoni. En aquest acte es reproduïen les diferències socials que derivaven de la desigualtat de gènere. Es tractava d'un ball que es donava normalment a la *casa des trull* una vegada havien perdut empena els *foguerons*. S'allargava fins a trenc d'alba, moment en el qual els participants es dirigien al temple parroquial per assistir a missa primera. Era un dels pocs moments de l'any en els quals els fadrins i les fadrines de la vila gaudien la oportunitat de festejar-se mútuament. Aquest acte de festeig es duia a terme d'una manera altament ritualitzada. A la sala on es feia el ball se separava amb un banc de fuster la zona on se situava el públic de la zona de ball. A damunt del banc s'hi aixecava l'home que cantava les "dotzenes". Una dotzena era una teringa de dotze cançons que era subhastada al millor postor. Les cançons

⁵² Es cita a THOMPSON, E. P. 1974. "Patrician Society and Plebeian Culture", a *Journal of Social History*. Núm. 7, p. 388

s'havien de pagar als músics que tocaven – “sonadors”. Qui pagava les cançons en subhasta tenia preferència per triar la fadrina amb qui ballar, ell o els seus fills.⁵³ Les fadrines se situaven a un rotlle o un quadrat tancat, esperant que els fadrins les agafassin per ballar. Quinze dies abans les esposes dels obrers s'havien encarregat de comprometre les al·lotes necessàries perquè es pogués celebrar el ball.⁵⁴ Qui pagava el darrer ball tenia el privilegi de poder elegir l'al·lota que preferís, no només entre les que hi havien assistit, sinó entre qualsevol de les al·lotes de la vila. Per tant, es podia entrar a ca la jove elegida i treure-la del llit si es trobava dormint.⁵⁵ Pareix ésser que s'arribava a pujar a quantitats molt elevades per l'època en aquesta subhasta, fins i tot es conta que un any es pagaren vint duros el primer i vint-i-vic el darrer, el dos balls més sol·licitats pels pretendents (Galmés, 1985: 6)

Observam que en el marc d'aquest ritual es consagraven les diferències de gènere i els corresponents rols establerts en l'acte del festeig. Aquest acte no era concebut com una trobada entre dos individus lliures, sinó com una subhasta col·lectiva en la qual les joves del poble eren en certa mesura mercantilitzades. Sempre s'entenia que era l'home –ja fos el pare o fos el fill—el que havia de prendre la iniciativa en el festeig.

Pareix ésser que aquest costum va desaparèixer a principis de segle XX. Tenim testimonis que l'any 1897 es va celebrar.⁵⁶ Possiblement el darrer es va dur a terme l'any 1908.⁵⁷ Les dificultats per trobar fadrines disposades a assistir-hi, juntament l'empenta de noves modalitats de ball –i festeig— com el ball d'aferrat, són les causes que se citen per explicar la seva desaparició.⁵⁸ En aquest sentit s'ha asseyalat que el servei militar i les guerres

varen ser un dels canals introductors de noves formes de ball en parella (Weber, 1976: 449). Per ventura els soldats artanencs retornats de la Guerra de Cuba varen introduir noves formes més modernes de relacions de gènere. Podem entendre aquest canvi com el pas d'un ball col·lectiu ritualitzat que sanciona les diferències de gènere a un ball de caire més individual i lúdic: *Once upon a time dancing had reconceived the public and the private, rite and relief, the affirmation of group unity and the expression of individual personality. Now all the public ritual aspects of dancing began to lose their force, the collective character disappeared and the sport became simply a form of personal gratification taken in company* (Ibid.: 451). Podem deduir de la desaparició del ball de Sant Antoni a principis del segle XX que en aquesta època la vida a la vila d'Artà es començava a desritualitzar. Tant els lligams entre la població i la identitat vilatana, com la vigència de la diferenciació rígida dels diferents grups que conformaven la societat d'Artà es començaven a afeblir.

És bo tenir en compte en tot moment que els rituals són pràctiques sotmeses a les dinàmiques de canvi històric i conflicte social. L'herència del pensament de Durkheim sobre la teoria del ritual ha estat criticada en aquest sentit i s'ha proposat que el ritual no només ha de ser entès com una pràctica d'unitat col·lectiva i cohesió social, sinó també com un camp de contestació que expressa els conflictes interns en el sí d'una societat (Mitchell, 2002: 183-184).

Canalitzar rivalitats.

Un mecanisme de cohesió social que s'observa a les festes de Sant Antoni com a ritual és precisament el fet de canalitzar els possibles conflictes i rivalitats entre els grups que s'integraven a la vila d'Artà. Això ens demostra la poca validesa que la visió de es deriva de la contraposició simplista entre cohesió i conflicte social per entendre la complexitat de les relacions socials.

⁵³ SARD, J. 1978. “El ball de Sant Antoni”, a *Programa de la festa de Sant Antoni. Artà-1978*.

⁵⁴ GILL, A. 1997 *Op. cit.*, p. 119

⁵⁵ SARD, J. *Op. cit.*

⁵⁶ *La última hora*, 22 de gener de 1897.

⁵⁷ SARD, J. *Op. cit.*

⁵⁸ GILL, A. *Op. cit.*, p. 119

En aquest sentit, l'acte de la *covalcada* es pot veure com una competició entre les diferents possessions del terme en l'exhibició del seu bestiar i altres potencialitats econòmiques. No fa falta dir que cada possessió anava a la *covalcada* amb una selecció de les seves millors *bísties*, si en tenia per triar. Podem pensar que els millors caps de ramat equí s'exhibien perquè fossin admirats per la gent de la vila i d'altres possessions. La rivalitat entre les diferents possessions a l'hora de mostrar el bestiar és veu clarament reflectida en les cançons que els components dels mateixos estols cantaven durant la desfilada amb la tonada de l'argument:⁵⁹

*Només hem menat cinc bísties
i mos ha costat bon bot
perquè si ho haguéssim tret tot
algunes ho passaven tristes
però poques se n'han vistes
de cinc pomes a un brot*

En aquesta cançó —datada l'any 1918— es justifica que l'estol que la cantava hagués seleccionat les cinc millors *bísties* de què disposaven a la possessió que representaven. Excusen l'absència de les demés pel fet que com que no eren tan sanes i fortes, segurament no haurien aguantat la pallissa que suposava la festa per l'animal. Finalment, en els dos darrers versos es reivindica el valor dels cinc caps de bestiar seleccionats argumentant que no totes les possessions poden ajuntar i exhibir cinc *bísties* tan bones com les seves.

La competència entre el bestiar de les diferents possessions també es posava a prova en les curses que els bergants improvisaven entre ells per provar tant la qualitat de l'animal com el coratge, la virilitat i de vegades la temeritat del menador. El cançoner propi de la festa ho reflecteix en certes ocasions:⁶⁰

*Es bergant de Son Mari
enguany a sa covalcada
es cavall feia flamada*

⁵⁹ GILI, A. *Op. cit.*, p. 54

⁶⁰ GILI, A. *Op. cit.*, p. 56

quan passava per aquí

Els bergants acostumaven a menar el millor cavall de la possessió i ocasionalment se separaven del seu corresponent estol per provar-se frec a frec i al galop amb els cavalls de les altres possessions.

La rivalitat entre les diferents explotacions agràries també es posava a prova en la vestimenta que els components dels estols duïen i en els ornaments que elaboraven per a les *bísties*. Sabem de varis testimonis que els components dels estols de la *covalcada* acostumaven a vestir-se durant la primera meitat de segle XX amb la millor camisa blanca que tenien, “troca” —una faixa vermella que envoltava la cintura— i un mocador de seda pel coll que era travat amb una agulla o amb un anell d'or.⁶¹ Tant l'or com la seda eren peces de luxe en les quals les diferents possessions rivalitzaven tot demostrant el poder adquisitiu de cada una d'elles.

Respecte la indumentària dels estols, les possessions no només rivalitzaven en riquesa i capacitat adquisitiva, sinó també en l'habilitat i la capacitat de treball dels seus integrants. Això es demostrava en les vergues i els dogals que s'utilitzaven per menar les *bísties*. Les vergues estaven enflocades amb tires i brins de colors teixits hàbilment pels propis missatges que les duïen. El dogal que es col·locava a la *bístia* estava compost per dotze cordells elaborats amb palma fina.⁶² Es tracta de dues peces ornamentals que requerien molta habilitat i paciència en la seva elaboració. Les diferents possessions competien a través d'aquests objectes en destresa i dedicació.

La importància que tenia la indumentària de l'estol a la *covalcada* es veu reflectida en les cançons que cantaven els seus components durant la desfilada. L'any 1918 l'estol de la

⁶¹ FERRER, A. 1917. *Op. cit.* i GINARD, R. 1928. *Op. cit.*

⁶² GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 53

possessió d'Ets Olors cantava el següent:⁶³

*Noltros som cinc d'Ets Olors
qui hem vengut a beneir
mos posam per fer més fi
tots troca i mocadors
també un dogal ben curiós
i verga per pegar-lí.*

Sabem de Rafel Ginard que cap a finals dels anys vint la indumentària tradicional dels estols començava a quedar en desús.⁶⁴ De totes maneres l'argument de l'any 1934 encara testimonia la utilització d'aquesta casta de vestimenta i ornamentació⁶⁵:

*Hi havia un esquadró
que formava bon floquet
[...]
tots duïen bon mocador
troca i qualque anellet*

Aquest és el darrer testimoni que tenim d'un estol presentat a la *covalcada* amb aquesta indumentària. Podem pensar que en haver acabat la Guerra Civil, quan va tornar a prendre força la celebració de Sant Antoni als anys quaranta, ja no es va seguir la tradició. Tanmateix, prescindint de la indumentària tradicional, les diferents possessions encara podien rivalitzar en riquesa o status social amb les millors vestimentes “modernes” que de ben segur lluien els components dels estols el dia de la festa.

Així mateix, allò que hauríem de destacar de la *covalcada* com a competició entre possessions és la funció cohesionadora que en darrer terme aconsegueix. De qualque manera en la *covalcada* es canalitzen les rivalitats entre possessions al camp simbòlic i ritual per prevenir el conflicte físic i permanent durant tot l'any. De fet, en molts casos s'ha assenyalat que *las fiestas eran una oportunidad para que los diversos grupos de una comunidad compitiesen entre sí, un hecho a menudo ritualizado [...] a través de los esfuerzos de las distintas*

parroquias, corporaciones o barrios de la ciudad para lograr una mejor puesta en escena que sus rivales (Burke, 1978 [1991]: 285). Podem pensar que el conflicte entre les diferents identitats de lloc lligades a les possessions era vehiculat simbòlicament a la *covalcada* en l'escenificació d'una exhibició de poder i riquesa per part de cada explotació pagesa.

En el marc de la festa de Sant Antoni a Artà durant el segle XX també trobam altres formes de ritual a través de les quals es canalitzaven les rivalitats entre els diferents grups que integraven la societat vilatana. Si a la *covalcada* s'exterioritzaven les rivalitats entre les diferents possessions, amb els *foguerons* de la revetlla sorgien les rivalitats entre les diferents barriades de la vila. Abans dels anys seixanta, els *foguerons* es disposaven repartits per tots els carrers i places de la vila. A cada *fogueró* s'hi ajuntaven els veïnats del voltant, els quals s'havien assegurat de disposar de llenya i mobles vells per cremar durant la nit. Fins als anys 30, quan la tradició començà a entrar en la seva primera crisi, el nombre de *foguerons* escampats per la vila era molt alt: entre 19 i 49 segons dades d'Antoni Gili (1997: 117-118).

Rafel Ginard ens dona testimoni de com durant la revetlla als *foguerons* de cada barriada es cantaven cançons al·lusives a les altres barriades amb un to de befa: *Amb motiu dels foguerons de Sant Antoni –una vintena pel cap baix– sortien a rotlo certes petites rivalitats entre la barriada de sa placeta d'Es Marxando i la barriada de Sa Carretera Nova. Els de sa placeta presumeixen de figurar entre els més nobles de la vila a causa de l'antiguitat de les seves cases i carrers. Per això miren amb un aire una mica desdenyós –res d'enemistat– els que viuen per allà baix, devers sa Plaça del Conquistador, un important boldró de poble d'època relativament moderna. Aquests, com tothom, tenen també les seves pretensions i el seu amor propi, i a les gloses de picat que els feren els de la*

⁶³ GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 54

⁶⁴ GINARD, R. 1928. *Op. cit.*

⁶⁵ Suerda, 1934-35: 26

*placeta replicaven amb unes altres gloses de picat.*⁶⁶

En aquest text es feia referència a les “gloses de picat” que eren cançons iròniques i de vegades injurioses que s'improvisaven format diàlegs de varies contestes consecutives. Aquestes gloses les cantaven sobretot els fadrins de la vila que formaven grups que visitaven els *foguerons* de les barriades rivals amb guiteres i botelles de vi.⁶⁷ Al fragment que citam de Ginard també podem observar com la rivalitat entre les barriades noves i les velles era en realitat una rivalitat amb certes connotacions de classe. Hem de tenir en compte que des de finals de segle XIX i sobretot durant tot el XX es va anar construint l'eixample de la vila al pla que es troba a davall del promontori on se situa la part més antiga. En aquestes zones s'edificaren les barriades més humils poblades sobretot per jornalers. Sabem que eren les Barriades d'Es Cos i Santa Catalina les que estaven poblades majoritàriament per les famílies dels jornalers.⁶⁸

El relat de Ginard, emperò, fa referència a les rivalitats entre un *fogueró* del centre i el d'una zona que s'havia construït nova cap als anys cinquanta i seixanta. El text que ens dona testimoni d'aquestes gloses de picat entre barriades data de 1967 i relata els fets com a contemporanis.⁶⁹ No podem assegurar del tot que aquest costum vengués de molt temps enrera. Tanmateix, tenim notícies que es feien *foguerons* al barri de Santa Catalina ja a l'any 1928 i que la rivalitat entre barriades en aquella època era molt alta.⁷⁰

⁶⁶ GINARD, R. 1967. “Foguerons i gloses”, a R. Ginard: *Croquis artanencs*. Mallorca: Moll, 1996, p. 263. Publicat per primera vegada a *Bellpuig*, gener de 1967.

⁶⁷ Ho descrivia d'aquesta manera Andreu Ferrer a *Llevant*, núm. 3, 27 de gener de 1917.

⁶⁸ Trobam una descripció del barri d'Es Cos a GUISCAFRÈ, S. 2003. *Op. cit* p. 188-192. Una descripció del barri de Santa Catalina i els seus habitats la trobam a *Llevant* 15 i 30 de novembre de 1921.

⁶⁹ Fou publicat per primera vegada a *Bellpuig* a gener de l'any 1967

⁷⁰ GINARD, R. 1928. *Op cit*.

En aquest sentit, pensam que són prou il·lustratives les al·lusions a les dones de la barriada de Santa Catalina que la revista *Llevant* feia l'any 1921 en un reportatge sobre els diferents barris de la vila: *Les dones són per lo general amants del seu barri i fins a cert punt esvalotades. Si veuen insultada alguna veïnada de per allà, veurem totes les demás sortir en la seva defensa.*⁷¹ Tot ens fa pensar que les gloses de picat que expressaven la rivalitat entre les diferents barriades de la Vila ja eren presents en aquella època. De fet, Joan Sard contava, sense datar els seus records, que en els *foguerons* no hi faltava *qualque glosa picant amollada pes visitadors an es visitats, que era contestada amb una altra glosa sovint graciosa.*⁷² Segurament l'antic obrer feia referència a les mateixes befes a les quals feia al·lusió Ginard en el seu relat. Finalment, hem d'ementar que ja a l'argument de l'any 1926 es fa referència a la improvisació de gloses al carrer d'Es Pou d'Avall a la barriada d'Es Cos:⁷³

*Per Sant Antoni se fé
un abús de foguerons
Es carrers eren just forns
com era es nostro carrer
que en Ramon Marín prengué
calent d'inventar cançons.*

Podem pensar per tant que les festes de Sant Antoni Artà han estat durant bona part del segle XX un mecanisme de canalització de les rivalitats de lloc i classe amb la finalitat de cohesionar el conjunt de la societat. És per això que les gloses de picat poden ser vistes com una forma de ritualització del conflicte; com una violència verbal que té com a finalitat principal evitar altres tipus de violència. En aquest sentit s'ha assenyalat amb relació a les gloses de picat que *ningú per Sant Antoni se*

⁷¹ *Llevant*, 15 de novembre de 1921.

⁷² SARD, J. 1984. “Es nostros foguerons”, a *Programa de la festa de Sant Antoni Abat. Artà-1984*.

⁷³ López, 1926-27: 33.

*pica, ningú se molesta, ningú s'enfada per res; i l'endemà mai trobareu cap denúncia per injúries o calumnies en es jutjat.*⁷⁴ Les festes de Sant Antoni han estat, per tant, un context de recepció tolerada de totes aquelles pràctiques que canalitzen les tensions i rivalitats entre els diferents grups que conformen la vila d'Artà.

Compensar les desigualtats

La celebració de Sant Antoni a Artà com a ritual no només té una funció cohesionadora en la mesura que uneix la col·lectivitat a partir d'una certa simbologia. No només naturalitza les diferències entre els grups que integren la societat artanenca i canalitza els possibles conflictes i rivalitats entre ells. Diríem que les festes no només cohesionen la societat en un acte de "màgia social". La festa també aconsegueix aquesta funció cohesionadora en un nivell més material i tangible. Una de les seves principals característiques és que en sí mateixa conforma un sistema de redistribució de la riquesa més o manco limitat. A la festa de Sant Antoni els sectors més rics d'Artà pagaven la major part de les despeses, mentre que els sectors més humils es beneficiaven del paternalisme dels estaments superiors. En aquest sentit, s'ha assenyalat que les festes sovint representaven un mecanisme de compensació momentània de les desigualtats socials en el marc de les institucions parroquials (Weber, 1976: 398).

Tenim notícies que almanco a la primera meitat del segle XX, el dia de sant Antoni era un dia especialment pròsper pels captaires de la vila ja que les almoines solien ser més generoses i abundants. Andreu Caselles informava que a principis del segle XX *los mendigos de la localidad hacían también ese día, su colecta; no faltando de entre ellos quienes, de pie en el dintel de la casa bienhechora, en vez de rezar el acostumbrado padre nuestro, entonaba el cántico en loor de San Antonio y seguidamente tomaban un trago de vino.*⁷⁵ És important destacar com s'invocava al

Sant a través de les cançons i tonades típiques de la festa com a estratègia per augmentar la recaptació de les almoines en un dia tan especial com aquell. Amb el pseudònim de En Pep de Sa Clota, el mateix autor ens especificava que un captaire molt popular a principis de segle XX era un home vell, invàlid i alcohòlic anomenat Jaume "Metler". La seva figura ha estat constantment associada a les festes de Sant Antoni.⁷⁶ El caràcter caritatiu de les festes populars a les viles rurals ha estat relacionat amb les caresties periòdiques de les economies premodernes: *no cal dir que en una economia d'Antic Règim, amb les seves periòdiques crisis de subsistència, les ofrenes que es feien als diferents pobles, possibilitaven que part de la població subalimentada pogués durant uns quants dies a l'any rebre la caritat d'un pa* (Puigvert, 1986: 162)

Uns altres personatges de la festa que rebien sucoses almoines al marge dels acaptes oficials monopolitzats per l'obreria eren els dimonis, volem dir, aquelles dues persones que anaven caracteritzades de tal manera a la colla que representava les temptacions del Sant. Pareix ésser que els dimonis guanyaven una quantitat molt important de doblers aquells dies, com en ho ha recordat l'antic obrer Joan Sard: *Un temps, s'ofici de dimoni era molt desitjat. Casi podriem dir que se barallaven per ésser dimonis. I això així mateix té una petita explicació: s'ofici de dimoni, en aquell temps, "deixava" bastant i, ja se sap, es doblers són es doblers. Hi havia un missatge que guanyava més fent un dia de dimoni —si la cosa anava bé— que en tot l'any d'estar llogat a una possessió.*⁷⁷ Sabem que els dimonis tenien el dret de demanar a almonina a la gent que presenciava els balls amb una bossa de pell anomenada *bossot* (Galmés, 1985: 5). Tenim testimonis que les almoines als

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ CASELLES, A. 1933. *Op. cit.*, p. 326.

⁷⁶ CASELLES, A. (En Pep de Sa Clota) 1972. "Sant Antoni Abat", a *Bellpuig*, gener de 1972.

⁷⁷ SARD, J. 1981. *Op. cit.*

dimonis estaven establertes pel costum. En aquest sentit, l'antic glosador Joan López Llull recordava que quan els dimonis enrevoltaven els *foguerons* durant la revetlla presentaven a la gent dos dits, *significant que demanaven dos cèntims en peça que eren cinc cèntims de pesseta*.⁷⁸

Sembla que els dimonis solien ser gent d'extracció humil, a vegades missatges de baixa qualificació contractats a les possessions –sobretot pastos i porquers— i a vegades simples jornalers. Com a exemple de dimoni de baixa condició social podem exposar el cas d'en Joan “Metxo”, un jornalер que vivia al barri d'Es Cos i durant els anys trenta va fer de dimoni petit.⁷⁹ Tot i ser jornalera, la família dels “Metxos” eren clients fidels de Don Pedro Morell –senyor de Ets Olors— qui controlava la vida social i política de la vila durant la primera meitat del segle XX.⁸⁰ Podem pensar, per tant, que la manera més fàcil d'arribar al privilegi de ser dimoni durant les festes de Sant Antoni era a través de les xarxes clientelars locals, moltes de les quals conduïen en darrera instància a la figura de Don Pedro Morell. El càrrec de dimoni podia ser un favor més que el senyor d'Ets Olors realitzava com a patró a un client seu, en la mateixa mesura que ho podia ser deixar a anar a fer llenya a les garrigues i boscos de les seves propietats. Encara que aquesta hipòtesi és ben versemblant, també és important tenir en compte que els membres de la família Cursach que controlava l'obreria eren els amos arrendataris de la possessió de Son Morei, la qual no era propietat de Don Pedro.⁸¹ Podem pensar per tant que no tenien per què estar integrats en les xarxes de favors controlades per aquest terrinent Tanmateix, tampoc podem saber fins a quin punt els tentacles del poder d'aquest personatge afectaven en l'elecció de les persones que havien de fer de dimoni.

En haver acabat la guerra civil sabem que aquelles persones que havien de fer de

⁷⁸ GILI, A. 2002. “A la memòria de Joan López Llull”, a *Programa de la festa de Sant Antoni Abat. Artà-2002*

⁷⁹ GUISCAFRÈ, S. 2003. *Op. cit.*, p. 105-106.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 199.

⁸¹ GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 153.

dimonis eren triades pel capellà de la obreria Don Pep Sanxo entre els membres de la congregació mariana vinculada a la parròquia. Tanmateix els dimonis triats pel capellà solien ser dimonis ocasionals que en molts casos només feien de dimoni una part de la festa: el dissabte al capvespre, el dissabte a vespre, el diumenge dematí, etc. aquelles persones que duïen la careta més temps i de manera més continuada eren ls dimoniscarismàtica, aquells que sabien executar millor els balls rituals i que sabien animar la festa més al gust de la població.⁸² Un d'aquests dimonis carismàtics va ser en Rafel “Forner”, el qual l'any 1941 fa fer de bell nou la careta del dimoni gros per assegurar-se el seu càrrec a la festa.⁸³

De totes maneres allò que és significatiu és que els dimonis acostumaven a ser gent pobra que aprofitava la festa per arreplegar el màxim de doblers possibles. això els suposava un ajut important en la planificació anual de l'economia familiar. De la mateixa manera, tant el glosador que composava l'argument, com els cantadors que el cantaven, també acostumaven a ser persones d'extracció humil que es beneficiaven econòmicament del seu protagonisme a la festa. Sabem que a principis de segle XX era costum que, una vegada l'argument havia cantat per primer pic a la plaça major en haver beneït les *bísties*, tant el glosador com els cantadors oferissin els seus serveis per cantar l'argument a cases particulars.⁸⁴ El període en què es cantava l'argument per les cases particulars es podia allargar fins que arribava la quaresma. A canvi del cant privat de l'argument el glosador i els cantadors rebien doblers i menjar.

Si ser dimoni era un privilegi que depenia de la decisió de l'obreria, ser un dels glosadors que feia un argument, era un reconeixement que podia obtenir qualsevol persona amb l'habilitat

⁸² Ens ho contà Antoni Gili.

⁸³ GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 109.

⁸⁴ FERRER, A. 1917. *Op. cit.*

suficient com per fer-ho. Un argument era compostat a iniciativa individual per qualsevol glosador que tingués el coratge de compondre-lo. Si un any en concret hi havia tres glosadors que havien fet un argument, es cantaven els tres arguments. Per altra banda, era el glosador mateix qui lliurement formava l'equip de quatre cantadors que havien de cantar l'argument públicament. En haver-lo cantat per primera vegada, era la llei de l'oferta i la demanda allò que decidia quin seria l'argument amb més èxit, és a dir, aquell que seria més recompensat mitjançant els pagaments que es realitzaven quan eren cantats a cases particulars.

Els glosadors, igual que els dimonis, acostumaven a ser gent pobra.⁸⁵ Això s'evidencia quan l'any 1901 es proposava establir un concurs d'arguments i premiar en metàl·lic aquell que es consideràs millor: *Perqué no s'ofereix un premi al glosador que ho faci millor? Essent persones pobres, podria ser una quantitat que los bastàs per pagar els consums.*⁸⁶ Aquesta proposta es feia per mor de la manca d'iniciativa en compondre arguments per part dels glosadors de la vila en aquella època. Davant la por per la desaparició d'aquesta tradició, el Círculo Católico de Obreros va recollir l'any 1912 trenta-cinc pessetes per premiar els millors arguments.⁸⁷ En aquest sentit, destacam com en el marc del ritual dels arguments les classes més acomodades de la vila cedeixen doblers que acaben caient en mans dels sectors més humils. En el concurs d'arguments que es va organitzar entre 1922 i 1924 els premis als glosadors es varen finançar no només a partir de donacions anònimes privades, sinó també a partir d'una dotació pública a càrrec de l'Ajuntament.⁸⁸ No obstant això, la fórmula dels premis no va tenir èxit i no es va repetir fins a mitjàn segle XX.

Una altra font d'ingressos per al glossador que en aquesta època existia era la venda de les *pleguetes* publicades dels

arguments. Sabem d'una entrevista realitzada al glosador i abans cantador Francesc Femenies "Gurries" que el costum establia que era el mateix glosador qui assumia les despeses de la publicació per després poder comptar amb tots els beneficis de la venda de *pleguetes*.⁸⁹ Les *pleguetes* eren venudes pel mateix glosador. Tanmateix els alts índexs d'analfabetisme a la vila fins als anys cinquanta del segle XX, ens fan pensar que durant la primera meitat de segle el cant privat a les cases particulars devia ser l'activitat més lucrativa per als glosadors i cantadors de l'argument. Allò que volem ressaltar ara mateix és que, ja sigui cantant l'argument en cases particulars, o venent *pleguetes*, el ritual de l'argument i la festa de Sant Antoni en general oferien una oportunitat de negoci a gent pobra sense pràcticament cap oportunitat d'enriquiment.

Un altre col·lectiu integrat generalment persones de condició humil que es beneficiava econòmicament de la festa era, juntament amb els dimonis i els glosadors, els músics o *sonadors* que animaven el ball a la revetlla. Ja hem comentat com les cançons que tocaven i cantaven eren pagades de dotze en dotze —dotzenes— pels assistents al ball.

En el ball de Sant Antoni hi podia assistir qualsevol persona de la Vila i se solia convidar e beure "*mescladis*" —mescla de diferents licors i aiguardents— a càrrec de l'obreria.⁹⁰ D'aquesta manera, tant els sectors més rics com els més pobres de la vila podien abusar de l'alcohol en peu d'igualtat. Encara que la tradició del ball a la *casa des trull* va desaparèixer a principis de segle, el costum d'oferir gratuïtament begudes alcohòliques a càrrec de l'obreria va prosseguir en el *fogueró* que se celebrava a davant de la mateixa *casa des trull*. Allà sabem que amb els doblers arreplegats en els acaptes l'obrer major

⁸⁵ Al llarg del següent capítol oferim informació biogràfica dels glosadors que varen compondre arguments.

⁸⁶ *Mallorca Dominical*, 3 de febrer de 1901

⁸⁷ *Correo de Mallorca*, 24 de gener de 1912

⁸⁸ *Llevant*, 20 de gener de 1922.

⁸⁹ FEMENIES, F. (Entrevistat) 1972.

"Bellpuig entrevista a D. Francisco Femenias 'Gurries'", a *Bellpuig*, 1972, núm. 35.

⁹⁰ CARRIÓ, C. 1973. *Op cit.*

convidava a tothom a paciències, figues seques, vi blanc, mistela, resolis, herbes, etc. (Galmés, 1985: 5).

Normalment els *foguerons* més grossos eren els del centre on hi havia les millors cases de la vila. Com que els veïnats que els organitzaven eren de classes acomodades, els seus *foguerons* eren els qui tenien la millor llenya i els que hi anava més gent. Tanmateix, ja hem vist que a moltes barriades perifèriques els veïnats preferien fer la festa a prop de ca seva. En aquest context, el *fogueró* més important al marge dels *foguerons* de les cases bones era el de l'obreria en el qual es repartia coca i beguda de franc.⁹¹

Les despeses tant de la llenya –si es comprava– com de les begudes i els ingredients per fer les coques anaven a càrrec de l'obreria. Per tant, si volem saber qui acabava pagant les despeses del *fogueró* més “democràtic”, per dir-ho de qualque manera, hem d'aprofundir en el finançament de l'obreria. Ja hem vist com el dissabte dematí de la festa el capellà de la obreria, juntament amb els obrers i el *baciner* feien l'acapte per totes les cases de la Vila. També sabem que al calaix de la capella amb la imatge de Sant Antoni que es trobava al temple parroquial, la gent acostumava a fer donacions tot demanant la protecció dels seus caps de bestiar més preuats. Per una altra part, a les beneïdes els amos de cada possessió pagaven a la bacina de la obreria una quantitat estipulada per beneir les seves *bísties*. Finalment, una altra font d'ingressos molt important per a l'obreria eren les contribucions anuals que feien els membres de la confraria de Sant Antoni. Com que es consideraven persones especialment devotes al Sant, els confreres ajudaven al finançament del seu culte a canvi de la celebració d'un nombre estipulat de misses en haver mort.⁹² Sabem que a l'any 1922 aquesta institució estava composta per 112 confreres que pagaven una contribució anual de 0'35 pessetes amb dret a dues misses per cada confrere en haver mort.⁹³ Aquestes misses, a part de

gestionar i afavorir el futur de l'esperit del mort en el més enllà, donaven status social a la seva família. Altres signes de distinció social que es podien donar a canvi del patrocini del culte a un sant determinat podien ser el dret a seure a un banc preferent dins l'església o fins i tot el dret a ser sepultat al temple (Puigvert, 1988: 44). Per mor d'això podem pensar que eren les famílies benestants amb ànsies de consolidar el seu ascens social les que utilitzaven la confraria a la recerca de reconeixement i status.

D'aquesta manera les famílies benestants acabaven finançant les despeses de la festa de les quals en gaudien especialment els sectors més desfavorits de la vila. Una altra cosa que ens fa pensar això és el pagament a la bacina per *bístia* beneïda al final de la *covalcada*. Amb aquest sistema acabaven pagant més els amos de les possessions més riques.

Un altra moment en el qual els més rics agafaven status social a través del finançament de les festes era el pagament de les dotzenes al ball de la revetlla. Sabem que l'amo de Morell havia fet la promesa de pagar en subhasta la primera dotzena de la nit costàs el que costàs.⁹⁴

Per altra banda hem de tenir en compte que tant el glosador com els cantadors dels arguments acostumaven a fer primer les visites a les cases particulars de les famílies més importants per mor que eren les que recompensaven més bé els serveis donats.⁹⁵

En aquest sentit, tot ens fa pensar que les bacines més bones durant els acaptes es feien a les cases senyorívols del centre o que en els *foguerons* d'aquesta barriada fos costum també convidar a coca, a vi i aiguardent als assistents. En aquest sentit, l'antic obrer Sebastià Matamales assenyalava com a una de les tonades més cantades pels grups de fadrins que deambulaven de *fogueró* en *fogueró* era aquella que diu

⁹¹ GILI, a. *Op. cit.*, p. 116.

⁹² *Ibid.*, p. 91.

⁹³ FERRER, A. 1922. *Op. cit.*, p. 47.

⁹⁴ GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 119.

⁹⁵ FERRER, A. 1917. *Op. cit.*

repetidament *dau-mos coca dau-mos vi*, o aquella altra que deia:⁹⁶

*Noltros som una codrilla
que hem vengut a refrescar
tant si es Toni com Tonina
sa botella heu de dar*

Pareix per tant que el fet d'abusar sistemàticament de la generositat dels altres a la revetlla de Sant Antoni pel que fa a menjar i beure s'havia institucionalitzat en certa mesura i estava socialment acceptat.

Tant l'amo de Morell que s'havia compromès a pagar sempre la primera dotzena del ball de Sant Antoni, com els diferents confreres que pagaven religiosament la seva contribució anual, cercaven a canvi de la seva generositat el reconeixement popular de la posició social de què gaudien. En aquest sentit, Jon P. Mitchell ha observat com a les festes de Sant Pau a Malta les principals famílies acostumen a pagar les garlandes que es posen als peus de la imatge del Sant amb el mateix objectiu de patrocinar la festa per gaudir a canvi del reconeixement social que això suposa (2002: 206).

Pel que fa al cas de Sant Antoni a Artà, un acte on els grans propietaris de terres acostumaven a exercir aquest paper com a patrons de la festa és el refresc que oferien als pagesos de les seves possessions a les seves cases senyorívoles del centre de la vila. Els diferents estols de les possessions, el diumenge dematí, abans d'incorporar-se a la *covalcada* passaven per ca els seus respectius senyors que els oferien menjar, tabac i sobretot les botelles de "suc blanc" d'alta graduació alcohòlica que anirien consumint durant la diada. Aquest acte de paternalisme normalment era exercit directament pels senyors, però en el cas de les grans famílies absentistes com els marquesos de Bellpuig, era dut a terme per l'amo que actuava com a apoderat de la família a la vila. Sabem per exemple que l'amo en Julià Carrió s'encarregava d'oferir el refresc als pagesos de les possessions propietat de la casa de Bellpuig al mateix casal que els marquesos tenien al centre de

la vila. Hem d'imaginar que en aquest acte s'ajuntaven una gran quantitat de pagesos ja que el marquès era propietari de les possessions de S'Ametlerar, Sa Canova, Son Fortè, Morell i Bellpuig. Podem pensar que aquesta actitud paternalista de les famílies terratinents envers les persones que depenien econòmicament d'elles és una mostra de l'aplicació de la economia moral d'Antic Règim així tal com l'ha entesa Edward P. Thompson. Aquest autor ha assenyalat que aquest concepte *supone nociones del bien público categóricas y apasionadamente sostenidas, que ciertamente encontraban algún apoyo en la tradición paternalista de las autoridades; nociones de las que el pueblo a su vez, se hacía eco tan estrepitosamente que las autoridades eran en cierta medida sus prisioneras* (Thompson 1971 [1979]: 66). En aquest sentit, hem de destacar que Raymond Williams ha identificat aquest tipus de pràctiques com un mecanisme important de representació del món rural en oposició al món urbà per a èpoques més recents com el segle XIX. Aquest autor ens parla de la representació positivitzada del món rural com a *civilización responsable en la cual los hombres cuidan de los demás directa y personalmente, antes que a través de abstracciones de una sociedad más compleja y más comercial* (Williams, 1973 [2001]: 58) No hi ha dubte que la imatge en la qual es cristal·litza aquesta actitud paternalista és la del refresc o el menjar col·lectiu patrocinat pels membres de la vila amb una posició social predominant. Per tant, hem d'entendre que les festes de Sant Antoni a Artà eren un ritual en el marc del qual es compensava la desigualtat social i es redistribuïa en cert grau la riquesa, però això es feia des de la perspectiva conservadora del paternalisme dels estaments superiors. Falta saber fins a quin grau aquestes pràctiques paternalistes eren fruit de la voluntat altruista de les famílies riques o de les exigències dels més pobres.

⁹⁶ *Baleares*, 15 de gener de 1970.

Probablement hi havia un poc de les dues coses.

Si consideram les festes de Sant Antoni a Artà com un mecanisme de cohesió social a partir d'una certa redistribució de la riquesa, hem de tenir en compte també que la funció econòmica de l'obreria anava més enllà de les festes i s'allargava durant tot l'any. Ja hem vist que les fonts d'ingressos de l'obreria eren molt variades, la qual cosa la convertia en una institució econòmica amb un poder considerable. Per altra banda, les seves despeses eren relativament petites: s'havien d'encarregar durant tot l'any del manteniment en bon estat de la capella a l'església parroquial; havien de tenir cura també dels vestits i les caretes de Sant Antoni i els dimonis; havien de reparar la bandera de l'obreria si s'espanyava, i comprar tot allò que fes falta per a la celebració del *fogueró* i el ball que se celebrava a la *casa des trull*.⁹⁷ Això es traduïa en uns beneficis considerables al cap de l'any que la majoria de vagades doblaven les despeses si no era que les triplicaven.⁹⁸

El fet que tants de doblers es gestionassin des d'una institució laica, encara que lligada a la parròquia, no ha de ser considerant quelcom anecdòtic. Quan a l'any 1686 es va concedir l'administració del culte de Sant Antoni i la franquesa de poder captar en nom del Sant al conjunt de pagesos i traginers de la Vila, segurament aquest fet va ser viscut com una conquesta popular, ja que l'administració d'una quantitat tan important de bens econòmics passava a mans d'una institució laica local molt més pròxima, influenciable i fàcil de controlar per part de la població de la vila. En aquest sentit, s'han fet estudis que demostrin que en el segle XV la iniciativa de creació d'obrerries parroquials corresponia més a la pressió de la població

⁹⁷ Ho sabem pels actals obrers Miquel Cursach, Pere Pep Gil a CURSACH, M. i GIL, P. J. 1998. "L'obreria", a *Sant Antoni a Artà. Imatges d'una festa*. Artà: Ajuntament d'Artà, p. 94

⁹⁸ Podem trobar la reproducció dels comptes de la obreria des de 1885 fins a 1996 a GILI, A. 1997. *Op cit.*, p. 86-88.

local que a la decisió oficial eclesiàstica (Puigvert, 1988: 44).⁹⁹

En aquesta línia, s'ha assenyalat que les contrapartides que les institucions eclesiàstiques havien de fer a les organitzacions laiques de culte religiós perquè duguessin a terme les seves funcions sovint eren més importants del que es voldria i això es traduïa en conflictes i plets sobretot en torn a temes de recaptacions: *En la práctica, la colaboración de los devotos implicaba una delegación por parte de la iglesia de la responsabilidad y gestión de esos cultos; algo que tenía obvias ventajas, como la transferencia de recursos humanos y financieros, pero también suponía conceder contrapartidas, algunas de ellas asumibles, pero otras no tanto, como muestran los numerosos pleitos que se sucedieron. Las quejas de algunos religiosos sobre la escasa vinculación de las hermandades con las instituciones eclesiásticas que las acogían, o sobre los insignificantes beneficios que percibían [...] son algunas muestras* (Sánchez de Madariaga, 1999: 38-39).

A Artà, una vegada les festes de Sant Antoni s'havien acabat, els obrers tenien el deure d'entregar al "vicari perpetu" el llibre de comptes amb les entrades i sortides de la institució abans de quinze dies (Gili, 1997: 96). El vicari perpetu era un càrrec ocupat sempre per un clergue que era anomenat directament des de l'ordre antoniana de Ciutat (Palma). Ell era a la vegada l'encarregat d'anomenar els obrers. Per paga, totes les recaptacions acabaven teòricament a les seves mans. Tanmateix, gairebé sempre durant els segles XIX i XX el vicari perpetu va delegar les seves funcions a un càrrec menor, el capellà de l'obreria, el qual firmava en el seu nom els llibres d'administració de la institució (*Ibid.*: 76). Aquest càrrec ha estat ocupat durant el segle XX per diferents vicaris

⁹⁹ Puigvert cita a PUIG, I. 1986. "Les visites pastorals a la diòcesi de Girona. Segle XV", a *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins XXVII*. Girona, pp. 228-229.

de la parròquia. Podem pensar per tant que el capellà ha estat l'intermediari entre la obreria i l'ordre dels Germans Antonians a l'hora del pagament anual estipulat per la concessió del monopoli de la gestió del culte al Sant. Tanmateix, sabem que els antonians fugiren de Mallorca l'any 1835 per mor de l'exclaustració de la majoria del clergat regular i la desamortització dels seus bens duta a terme per part dels governs liberals (Fullana, 1996: 31). Per tant, a partir d'aquesta data, tots els beneficis econòmics de l'obreria es quedaren a la parròquia d'Artà i s'havien de repartir entre el rector parroquial i els obrers. Aquests darrers havien de rebre per força doblers en concepte de manteniment del culte i la festa del Sant.

Tant el repartiment dels beneficis de les obreries entre rectors i obrers, com el pagament del cànon anual a l'ordre antoniana, han estat motiu de conflicte, dissensions i plets des de l'aparició de les obreries a les viles de Mallorca al segle XVII. En aquest sentit, s'han assenyalat les tensions constants entre les autoritats eclesiàstiques i les organitzacions de laics al voltant de la propietat dels recursos econòmics utilitzats en la organització d'actes festius de religiositat popular (Mitchell, 2002: 180). En la mateixa línia Joaquim Puigvert ens dona notícia de casos del segle XVIII en els quals en moments de carestia el comú o municipi s'apropiava dels doblers de les obreries per comprar blat per al conjunt de la població, la qual cosa l'enfrontava a les represàlies dels bisbats o els ordres religiosos (1988: 46) No tenim notícies de cap cas clar sobre conflictes entre l'obreria de Sant Antoni a Artà i els estaments clericals dels quals en depenia. Així mateix, els plets al voltant dels pagaments anuals de les obreries a l'ordre antoniana són constants fins a la fi de l'ordre a Mallorca a principis de segle XIX. Per exemple, sabem que a l'any 1708 el comendador dels antonians va denunciar el rector de la vila de Sineu perquè els darrers anys havia captat en nom de Sant Antoni. El rector es defensava acusant als obrers de la vila de descuidar el manteniment de la capella (Gili, 1997: 27). Per ventura els obrers varen decidir utilitzar els doblers

destinats al manteniment de la imatge del sant al seu benefici propi o al benefici col·lectiu del conjunt de la vila. Per altra banda l'any 1807 hi va haver un plet entre el comendador de l'Ordre de l'Hospital i el vicari perpetu d'Artà (*Ibid.*). Possiblement el vicari no aconseguia arregar els doblers suficients davant la resistència dels obrers a donar les quantitats que es requerien. De fet, sabem que els obrers de la vila veïnada de Son Servera pagaven sistemàticament amb retard les contribucions que els eren demandes pel vicari perpetu d'Artà (*Ibid.*: 70-71).

Par altra banda, sabem que la autonomia –i fins i tot independència– de la obreria respecte al rector parroquial s'exterioritzava en el ritual de les completes i la missa solemne del diumenge de la festa. Les completes no es cantaven de cara a l'altar major, el lloc del temple parroquial que representava el poder del rector, sinó que els cants es dirigien cap a la capella de Sant Antoni, lloc que s'identificava amb l'obreria. De la mateixa manera, a la missa solemne del l'endemà els obrers tenien la prerrogativa d'elegir el predicador que havia de fer el sermó i l'escoltaven un a cada costat seu quan en el camí cap a la trona passava per davant l'altar major on es trobava el rector. Fins als anys seixanta del segle XX el rector no acostumava a participar mai en les tasques d'organització de la festa i es mantenia al marge de tot en la mesura que era possible.¹⁰⁰

Allò que volem destacar de la pràctica en el funcionament de l'obreria de Sant Antoni a Artà és el fet que aquesta institució feia de la festa un sistema de redistribució de la riquesa més o manco efectiu tot i les seves limitacions. Això podia provocar un conflicte potencial amb l'estament clerical pel fet que tot allò que es gastàs en la festa eren doblers que deixava d'ingressar la parròquia. D'aquesta manera, fins i tot sense haver de cometre cap il·legalitat, els obrers tenien el poder

¹⁰⁰ Tot això ens ho va contar Antoni Gili.

de desviar a través de la festa una quantitat important de recursos econòmics des de les famílies més acomodades cap als sectors més humils de la vila. Com més menjar i més beguda comprassin els obrers amb els doblers de la bacina, més popularitat agafava la seva persona. Tot això sense haver de pagar res de la pròpia butxaca.

6. 3. “Tirar sa casa per sa finestra”

(Les festes de Sant Antoni com a carnaval)

Rafel Ginard comentava en un dels seus articles costumistes de folklore que *per Sant Antoni els artanencs tiren la casa per la finestra com deim vulgarment*.¹⁰¹ Amb aquesta expressió tant comú a Mallorca es referia al fet que durant la festa els artanencs i artanenques perdien el seny i s’alliberaven de les constriccions de la vida quotidiana. En aquest sentit, podem entendre les festes de Sant Antoni a Artà com a una celebració que s’ajusta al model de festa carnavalesca. Són molts els autors que relacionen el carnaval amb l’existència d’una tipologia de festa en la qual s’expressen certs desigs sota unes formes semblants i amb uns mateixos elements: la màscara, la disfressa, l’insult, el menjar i el beure en excés, la disbauxa sexual, el ball, etc. (Caro Baroja, 1965 [1986]: 156) L’àmbit geogràfic i cultural del carnaval és aquell que s’ha anomenat les societats occidentals, encara que podríem fer especial èmfasi en aquelles regions on el catolicisme és hegemònic –Europa Mediterrània i Amèrica Llatina. Això és així perquè el carnaval s’entén normalment per oposició a la quaresma.

Pel que fa al calendari carnavalesc no només se cenyeix al carnaval estricte dels dies abans de la quaresma. S’ha assenyalat que *en algunos de los lugares donde el carnaval no era importante, e incluso en otras que sí lo era, había otras fiestas que tenían sus funciones y reproducían sus características* (Burke, 1978 [1991]: 275) En el conjunt de les diades de celebració carnavalesca s’hi pot veure una

¹⁰¹ GINARD, R. 1928. *Op cit.*

estructuració temporal àmplia que oscil·la d’un lloc a un altra. A segons quins indrets el període de carnestoltes comença ja per Nadal, a partir d’aquest moment ja es considera lícit disfressar-se i anar fent bulla pels carrers. En altres llocs la data d’inici era cap d’any o el dia dels reis. A les viles de la Part Forana de Mallorca s’acostumava a donar la sortida del carnaval el dia de Sant Antoni (Valriu, 1995: 27). En moltes viles era habitual que a partir de dia 17 de gener la gent començàs a sortir disfressada. De fet a la vila de Manacor van aparèixer l’any 1909 bans de l’Ajuntament prohibint les disfresses de militar o clergue dies abans de la celebració de Sant Antoni (Vives, 2006: 172). En aquest sentit hi ha un refrany popular que diu “l’endemà de Sant Antoni comença a sortir el boig i el dimoni”.

A Mallorca les festes de carnestoltes són conegudes com els “darrers dies”. Amb aquest terme es fa referència precisament als darrers dies abans de la quaresma. Són els dies que van des del “dijous llader” fins al “dimecres de cendra”. A certes viles la continuïtat entre les festes de Sant Antoni i els darrers dies se simbolitza de diferents maneres. Per exemple, a Pollença s’acostuma a sembrar un pi al bell mig de la plaça major el dia de sant Antoni. El pi no és desplantat fins als darrers dies. A Artà la unió temporal entre les festes de Sant Antoni i els Carnestoltes s’expressa a través de l’argument. Com ja hem vist, era costum que els cantadors i el glosador de l’argument anassin a cantar-lo a cases particulars fins a l’arribada de la quaresma, mai més tard del dimecres de cendra.

Sembla per altra banda que durant les festes de Sant Antoni a Artà no era massa estrany l’aparició de gent disfressada a la *covalcada* a part d’aquells que feien de dimonis o Sant Antoni. L’argument de 1947 ens testimonia la presència d’un genet caracteritzat com un pirata algerià.¹⁰²

¹⁰² Terrassa, 1947-48: 26

*D'Antoni Etxam vos diré
que'l varen despresia
a sa cavalcada va anà
com un pirata d'Algé*

Tanmateix la presència de gent disfressada no és imprescindible per a reconèixer la caracterització de la celebració de Sant Antoni com a festa carnavalesca. La percepció a Artà de les festes de Sant Antoni com la inauguració de la temporada de carnaval ha estat en tot moment ben vigent. A l'any 1922 Andreu Ferrer explicava el caire desbaratat de la festa de la manera següent: *la part cívica de la festa és en extrem bullanguera i fins degenera en grosseria per molts. El públic baix, especialment els qui són de nom Toni, solen entregar-se a una disbauxa carnavalesca. Serà tal volta perquè és considerat aquest dia com el principi de la temporada de carnaval?*¹⁰³ De manera molt semblant a un article de la revista *Llevant* es relacionava tres anys més tard la festa de Sant Antoni amb els carnestoltes: *Aquesta festa és la gran festa hivernal com la de Sant Salvador ho és del estiu, i essent totes dues populars tenen un caient molt distint, perquè en aquesta hi regna un bullici i gatzara sols explicable per coincidir ella amb la temporada de carnestoltes o darrers dies.*¹⁰⁴ El caràcter tan reconegudament carnavalesc de les festes de Sant Antoni xocava sovint amb el seu revestiment religiós, sobretot pels clergues com Rafel Ginard, el qual escrivia l'any 1964 que *l'austeríssim Sant Antoni poc devia figurar-s'ho que, temps a venir, els seus dejunis servissin de pretext per xarumbar i engolir llepolies i aguiats sumptuosos; que de la seva vida al desert, els cristians en treurién motiu per riure i folgar, i que els mateixos dimonis, amb qui el nostre sant pledejava, il·lustrarien les solemnitats antonianes.*¹⁰⁵ Pareix clar que l'associació entre la festa de Sant Antoni a Artà i el carnaval ha estat constant durant tot el segle XX per mor de la seva data, el seu caràcter burlesc i

excessiu, i perquè fins i tot ja hi començava a sortir gent disfressada. Es tractava per tant, d'un preludi de la celebració estricta del carnestoltes als darrers dies.

Menjar, alcohol, sexe i violència: els excessos de la festa.

Peter Burke assenyala com a elements més característics del carnaval el menjar, el sexe i la violència, ja sigui en la seva presència simbòlica o real (1978 [1991]: 267). El menjar ha estat durant tot el segle XX un element ben present a les festes de Sant Antoni a Artà. L'any 1947 Andreu Caselles informava del costum de menjar les anomenades “coques de Sant Antoni” durant la festa.¹⁰⁶ Es tracta d'unes coques grosses de les quals en donen testimoni la majoria de cròniques periodístiques i articles etnogràfics sobre la festa durant el segle XX. Les coques eren dutes al forn al dissabte de la festa al dematí i anaven salpicades de tallades de xulla –cansalada— i trossos de tota casta d'embotit de porc, tot recobert de sucre. Es tracta per tant, d'un menjar excepcionalment calòric en el marc de la dieta mediterrània.

La raó per la qual el menjar és tan abundant a les festes carnavalesques com la de Sant Antoni a Artà no deixa de tenir una certa lògica econòmica i estacional agrària. Hem de tenir en compte la proximitat entre la data de la festa i la matança del porc que les famílies i les possessions acostumaven a celebrar els darrers mesos de l'any anterior. Per tant, els mesos de gener i febrer era una època d'especial abundància de carn de porc en el marc del cicle anual agrari. També ens hem de fer la idea que a excepció de certes peces d'embotit que es conservaven fins a l'estiu, la resta de la carn que s'obtenia en la matança del porc havia de ser consumida abans del període quaresmal de privacions. Tot això explica en gran part els excessos en el consum de carn de

¹⁰³ FERRER, A. 1922. *Op cit.*, p. 40.

¹⁰⁴ *Llevant*, 17 de gener de 1925.

¹⁰⁵ *Bellpuig*, 8 de febrer de 1964.

¹⁰⁶ CASELLES, A. 1947. *Op. cit.*

porc per aquestes dates. Si per paga tenim present que els mesos de ple hivern eren mesos de poca feina en el calendari pagès, tot ens sembla indicar que per Sant Antoni i els darrers dies, els pagesos i demés habitants de les viles rurals no tenien més opció que menjar i descansar. En aquest sentit, s'ha assenyalat que l'espai temporal que va de Nadal a Carnestoltes configurava un parèntesi en el cicle anual de feines i carències habituals la resta de l'any (Fidalgo, 2003: 67)

Tanmateix, el fet d'aprofitar la carn disponible per aquestes dates —aquella que si no es consumís es faria malbé—, no és la única raó que explica l'excés en el seu consum durant les festes de Sant Antoni. També hi havia motivacions de caràcter psicològic i simbòlic. Hem de pensar que els embotits de porc segurament aguantarien unes setmanes més tard de la celebració de Sant Antoni o els darrers dies, però els preceptes religiosos de la quaresma n'impedien el seu consum. Endemés, durant els mesos de gener i febrer el consum de carn es concentrava especialment en aquestes dates festives, la qual cosa es traduïa en un excés culinari que no te cap lògica econòmica o nutricional. Les raons d'aquesta concentració del consum de carn en dates senyalades es poden explicar per la oposició simbòlica entre el carnaval i la quaresma, i sobretot perquè d'aquesta manera la festa esdevenia una celebració catàrquica que permetia alliberar tensions i fugir de la vida quotidiana (Burke, 1978 [1991]: 270). D'aquesta manera, s'han volgut veure les festes de caire carnavalesc com a teràpia psíquica i social: *El carnaval se nos desvela como fiesta que cumple una importante función catárquica, liberando tensiones y por ello, sirviendo de terapia psíquica y social a través del uso de la abundancia y el exceso opuesto a la cura espiritual de la cuaresma en la que se emplea el defecto, la abstinencia y el ayuno* (Fidalgo, 2003: 69)

Les explicacions simbòliques i psicològiques dels excessos en el menjar a les festes de Sant Antoni són vàlides igualment per entendre la permissivitat acostumada en aquestes dates per al consum d'alcohol. Hem de tenir en compte que, a

diferència de la carn, els diferents licors destil·lats i aiguardents no es passaven amb el temps. És per aquest motiu que l'única explicació que podem donar és la relaxació de les normes de comportament ordinari i la fugida de la vida quotidiana que representava la festa. Pràcticament tots els articles etnogràfics i totes les cròniques periodístiques que hem consultat fan qualque referència al consum d'alcohol durant la festa. L'any 1897 es reparava a una crònica periodística que *el alcohol, indispensable requisito de todas las fiestas populares, hace de la suyas*.¹⁰⁷ Per altre banda es comentava l'any 1920 que *els gats abundaren. Molts de fadrins no s'agontaven drets i qualque casat també. Aquest dissabte se fa un abús gros de suc; pareix aquesta festa una de les bacanals dels romans*.¹⁰⁸ Les cançons pròpies de la festa que fan referència al consum de begudes alcohòliques també són molt freqüents. Andreu Ferrer en va recopilar una que es cantava l'any 1917:¹⁰⁹

*Sant Antoni de Viana
dia desset de gener
qui beu primer o darrer
sempre beu de bona gana*

Els diferents arguments que hem consultat també donen testimoni dels excessos en el consum d'alcohol durant les festes:¹¹⁰

*Per Sant Antoni se feren
completes i foguerons
barrals, botelles i tassons
buidaren es qui'n tengueren
cantant, de mig gats en veren*

¹⁰⁷ *La Última Hora*, 22 de gener de 1897.

¹⁰⁸ *Llevant*, 31 de gener de 1920

¹⁰⁹ FERRER, A. 1917. *Op cit.* Podem trobar altres cançons per l'estil d'aquesta a GILI, A. *Op. cit.*, p. 161-169

¹¹⁰ Aquesta cançó es troba a Femenies, 1952-53: 41. Podem trobar exemples semblants a López, 1927-28: 46; Massanet, 1947-48: 71; Massanet, 1948-49: 30-31; Femenies, 1958-59: 43; Femenies, 1967-68: 33; Femenies, 1968-69: 31.

respal·lats en es cantons

Pensem que aquests testimonis no donen lloc a cap dubte que durant tot el segle XX el consum excessiu de tota casta de beguda alcohòlica era percebut com una cosa natural en el marc temporalment restringit de la festa.

Juntament amb el consum de carn i alcohol, un segon element que hem de considerar com a constitutiu del carnaval és el sexe. En el context de la festa carnavalesca quedaven temporalment en suspensió les normes que durant tot l'any reprimien tot allò que envoltava el sexe. Podem pensar que els excessos sexuals permesos de manera extraordinària durant la festa eren els més esperats, ja que també eren els més condemnats socialment. Sobre la presència del sexe en el carnaval hi ha un refrany que diu "els pecats de carnestoltes surten per Tots Sants" (Valriu, 1995: 35), amb el qual es fa referència a l'alta activitat sexual que caracteritza aquests dies. La intensificació de la pràctica sexual per carnaval s'ha demostrat en estudis sobre la vida quotidiana a l'Europa Moderna que revelen uns índexs màxims de concepció als mesos de maig i juny seguits del febrer, el mes en el qual se celebra el carnestoltes (Fidalgo, 2003: 67).

No sabem si els índexs de concepció del més de gener a Artà eren especialment alts, però sembla clar que el sexe sempre ha estat present a la festa. Gairebé tothom ha reconegut que *la festa de Sant Antoni té una gran dosi de polsim eròtic*.¹¹¹ La presència del sexe a la festa es ritualitzava de dues maneres diferents: per una part l'actitud dels dos dimonis davant les joves i les dones de la vila, per l'altra banda les cançons d'alt contingut eròtic que s'acostumaven a cantar al voltant dels *foguerons*.

Als dimonis sempre se'ls ha permès durant la festa una actitud envers les dones totalment reprovable a una altra persona o a ells mateixos durant la resta de l'any. D'aquesta manera se'ls han tolerat les contínues palpades als pits, anques i genitals de les dones que s'hi acostaven. Ja hem vist

com han estat un costum reconegut les persecucions dels dimonis a les al·lotes joves de la vila utilitzant la *canya fel·la* com a fal·lus.

No obstant això, la manera més habitual amb la qual s'acostumaven a transgredir les normes en relació al sexe era a través de la paraula i les cançons típiques de la festa. Si durant tot l'any parlar explícitament de sexe en veu lata era tan malvist que gairebé era impensable, mentre s'allargava la celebració de Sant Antoni, aquest fet es convertia en quelcom normal i tolerat, fins i tot és convertia en la norma. És per mor d'això que s'ha assenyalat com a costum propi de la festa el fet que *en enrevoltar els foguerons tot d'una es canten cançons honestes, però ben prest els artanencs com un qui ja no pot contenir-se es tiren dins les cançons eròtiques i sexuals*.¹¹² El contingut sexual de les anomenades cançons verdes no ha estat sempre aprovat pels mateixos folkloristes que en els seus articles etnogràfics elevaven les festes de Sant Antoni com a expressió de les essències pageses mallorquines. És per això que Andreu Ferrer comentava de les cançons més incorrectes que *n'hi ha que són tan grosseres que a pesar de què les guardam a les nostres col·leccions com a mostra d'una producció popular estúpida, i perquè creim que del folklore no s'ha de despreciar res ja que tot ajuda a formar un cabal judici de la idiosincràsia d'un poble, no les volem publicar perquè creim que de perdre-se aquelles, la cultura i la moralitat públiques hei guanyarien bastant*.¹¹³

Hem tingut sort que a mesura que ha anat avançant el segle XX, la sensibilitat dels etnògrafs interessats en la cultura popular del món rural mallorquí ha anat canviant i s'han fet recopilacions de cançons eròtiques. Aquí en tenim una mostra del cançoner arreplegat per

¹¹¹ GILI, A. *Op. cit.*, p. 35

¹¹² *Ibid.* 36

¹¹³ FERRER, A. 1922. *Op. cit.*, p. 40.

Gabriel Janer Manila durant els anys setanta:¹¹⁴

*Es boixar d'esquena dreta
fa molt de mal de ronyons
sobretot si un té es coions
que li fan sa campaneta*

En aquest exemple podem comprovar la banalització de l'acte sexual i l'explicitat del llenguatge, la qual cosa es tradueix de vegades en tics humorístics de caire escatològic. No sabem cert de tot si aquesta cançó arreplegada a Artà va ser cantada en qualque edició de les festes de Sant Antoni. Tanmateix, les probabilitats han de ser per força molt altes si tenim en compte que aquestes festes eren el context ideal per cantar en públic aquest tipus de cançons.

La relació entre el consum d'alcohol i el cant de cançons verdes pareix ben evident. A mesura que la nit avança i els efectes de l'alcohol s'evidencien en el comportament de la gent, les cançons de contingut eròtic es multipliquen. És per això que Rafel Ginard escrivia l'any 1928 que *s'aguanta encara el costum de fer libacions freqüents a la carabassa fins que el fogueró s'és consumit. Ara figuarau-vos aqueixs personatges qui ordinàriament ja estan amarats per l'abundància del líquid que els entra gola avall i que un dia així beuen més que un clot d'arena, si deuen arribar a tenir-hi moll gras son interior. Més no hem d'atribuir a la generalitat aquests excessos, encara que tothom empina la carabassa i, tal volta, amb més insistència del que fora convenient. Això els encén un desig irrefrenable de cantar i gesticular, i les cançons s'empentegen, s'atropellen, surten a bolics [...] i com que degueren ser improvisades per glosadors anònims en moments com aquests, sota la influència espirituosa del suc, són estrambòtiques i aiguardenteres, i un si fa no fa irreverents i, ens dol dir-ho, de lo més pobre d'inspiració que coneixem dins el folklore mallorquí.*¹¹⁵ Igual que Andreu Ferrer, Ginard també es

lamentava dels continguts de les cançons que es cantaven a la revetlla de Sant Antoni.

A aquest folklorista franciscà també li dolia el costum de molta gent de rosegat unes misterioses arrels. Aquesta pràctica sembla que ja havia desaparegut l'any 1928, però encara escandalitzava a més no poder el nostre etnògraf: *Temps era temps que, mentres feien la vetllada a l'amor del foc, hom repartia als congregants unes rels carneses, llargueres, d'una color tirant a negra que no volem anomenar i tothom les assaboria amb una delecció com si fossin sucre. Allò era una mena de profanació, i grat sia Déu que és venguda a manco.*¹¹⁶ Se'ns ha fet impossible esbrinar de quines arrels es tractava, però la única explicació que trobam al rebuig de Ginard és que es tractés de qualque casta de substància psicoactiva. Sabem del costum estès a moltes viles de Mallorca a finals de segle XIX de fumar pipes de cacau al voltant dels *foguerons* a la revetlla de Sant Antoni,¹¹⁷ però les arrels a les quals fa referència Ginard es menjaven, no es fumaven. Amb posterioritat Andreu Caselles parlava l'any 1947 de l'antic costum a les festes de Sant Antoni d'Artà de torrar pastanagues al voltant dels *foguerons*, però les pastanagues no són ni negres ni carneses.¹¹⁸ Per paga, el reportatge en el qual Caselles ens dona notícia d'aquest costum és poca cosa més que la traducció al castellà de l'article que Ginard va escriure dinou anys abans. Podem pensar per tant, que Caselles va intentar suavitzar el to de l'article que estava copiant per posar-lo més en sintonia amb el llenguatge del règim polític d'aleshores. El fet és que la versió de Caselles va ser presa com a mostra per altres folkloristes i vint-i-un anys més tard Gabriel Llompart ens parlava del costum de menjar

¹¹⁴ Publicat com a JANER, G. 1980. *Sexe i cultura a Mallorca: el cançoner*. Mallorca: Moll. La cançó que citam es troba a la p. 96.

¹¹⁵ GINARD, R. 1928. *Op. cit.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ LLOMPART, G. 1968. *Op. cit.*, p. 216-217

¹¹⁸ CASELLES, A. 1947. *Op. cit.*

pastanagues a les festes de Sant Antoni a Artà.¹¹⁹

Sigui com sigui, allò que ens interessa destacar de la festa és la permissivitat que la caracteritzava en qüestions relacionades amb l'abús del menjar, l'alcohol o el sexe. Fins i tot es pot plantejar la hipòtesi que en qualque moment del segle XIX fos costum el consum de qualque substància psicoactiva a part de l'alcohol.

Un altre element característic del carnaval que ha acostumat a ser permès en el marc de les festes carnavalesques és la violència. A les festes de Sant Antoni a Artà del segle XX s'han tolerat certes formes de violència més o manco suaus i ritualitzades. Per exemple, l'enrenou que feien els nins i nines de la vila durant la *vuitada* i sobretot el dissabte de la festa al dematí pot ser considerat una forma de violència ritualitzada i tolerada en el marc de la festa. Ja hem vist com per aquestes dates els infants de la vila acostumaven a sortir als carrers amb corns i picarols interrompent la tranquil·litat dels veïnats.

Però la violència que implicaven els alts volums sonors que caracteritzaven la festa no sempre era tan innocent. Un altre element de la festa que s'utilitzava per fer renou eren els diversos enginys pirotècnics —“coets”— la detonació dels quals moltes vegades provocava molèsties entre els participants a la festa. La revista *Llevant* ens dona un testimoni l'any 1921 de la violentació que suposava l'enrenou dels coets durant la revetlla de Sant Antoni: *El dissabte de Sant Antoni, quan la gent ja estava tranquil·la dins el llit, una forta detonació va alarmar els veïnats de Sa Plassa, com no se veren desperfectes pe'n lloc, fa creure que va ésser una broma pesada de qualque fadri.*¹²⁰ Segurament en el context de les festes el límit entre la violència tolerada i la broma pesada devia ser ben prim. Podem pensar que sobretot els al·lots i joves de la vila cercaven aquest límit constantment.

Els coets no només eren una forma de violència pel maltractament que suposaven a les oïdes dels participants en la festa o

perquè interrompessin el son d'aquells que no volien participar-hi. La seva detonació moltes vegades degenerava en atemptats contra la integritat física la d'altre gent. A una crònica periodística de la festa l'any 1983 es relatava que *els coets i les bonmbetes sobraren, ja que varies persones varen ésser ateses pel metge per les ferides rebudes durant el sarau.*¹²¹ Aquest testimoni és recent, però tanmateix n'hi ha de més antics, com per exemple els retrets de Rafel Ginard l'any 1928 als joves que tiraven coets indiscriminadament: *Perquè no hi manqui nota salvatge —som deutors de la veritat i ho hem de dir— hi ha fadrins qui tiren coets a rotlades i sempre en surt qualcún de nafrat. ¿I no hi hauria manera d'aturar aquests cafres o de fer-los entrar en seny, a trompades si importa, per tal de que no perturbassen la joia de la vigília de Sant Antoni?*¹²² Podem pensar per tant que la utilització temerària i abusiva de la pirotècnia a les festes de Sant Antoni ha estat una constant durant tot el segle XX. En altres cròniques periodístiques es denunciava que els coets feien malbé les façanes de les cases: *No pocas fueron las fachadas que sufrieron los impactos de los cohetes y petardos, hechos que aunque estuvieron escudados por la tolerancia de la festividad, no dejan de ser censurables.*¹²³ En aquesta exemple podem observar com s'entenia que la festa de Sant Antoni era un moment de tolerància per aquest tipus de pràctiques violentes.

Els actes de violència propis de les festes populars han estat històricament el motiu de preocupació més gros de les autoritats estatals amb relació a la festa (Fidalgo, 2003: 68). D'aquesta manera, no es fa gens estrany trobar pregons o bans municipals en els quals es prohibia tirar coets. L'any 1947 l'Ajuntament va emetre un pregó que deia així: *De orden del Sr. Alcalde se hace saber que queda terminantemente prohibido que durante*

¹¹⁹ LLOMPART, G. *Op. cit.*, p. 218

¹²⁰ *Llevant*, 31 de gener de 1921

¹²¹ Bellpuig, 29 de gener de 1983

¹²² GINARD, R. 1928. *Op. cit.*

¹²³ *Baleares*, 30 de gener de 1961.

*el tiempo de la cabalgata tirar petardos ni las bestias no pueden ir al galope. Que todos los que se encontraran tirando petardos serán severamente castigados.*¹²⁴

En la mesura que l'estat es constituïa com el monopoli de la violència, allò que més retgirava les autoritats locals era el qüestionament d'aquest monopoli en el marc de la festa.

En el pregó que acabam d'exposar podem observar també que es prohibeix fer galopar les *bísties*. Ja hem vist que era costum que a la *covalcada* els bergants de les diferents possessions competissin entre ells fent galopar a la *bístia* per veure qui tenia l'animal més ràpid o qui tenia més coratge. La raó per la qual es volia prohibir aquesta pràctica era que gairebé sempre es convertia en un perill tant pels genets com per les persones del voltant. La col·lecció de bans municipals que s'ha conservat a la vila veïnada de Manacor testimonia que aquest tipus de cursa improvisada també és feia a allà per Sant Antoni i ens permet aprofundir en els perills que representaven i en les pràctiques temeràries que s'hi donaven (Vives, 2006: 161). Si fem cas d'aquesta documentació deduïm que a finals de segle XIX i principis del segle XX els genets gairebé mai anaven amb sella, brida o frens; que moltes vegades les *bísties* eren menades per menors de 14 anys; que es cavalcava sota els efectes de l'alcohol; que s'improvisaven curses en carrers molt concorreguts; que les caigudes de la *bístia* i els atropellaments a vianants eren freqüents, o que un mateix genet feia galopar a més d'una *bístia* alhora. No sabem si a Artà s'arribava a aquests nivells de temeritat, però podem pensar que, igual que passava a Manacor, a mesura que la *covalcada* avançava, aquells genets que no eren bergants també s'animaven a pegar fues i envestides amb els animals.

Per paga, el fet de cavalcar sense sella provocava que la *covalcada* es convertís en una pràctica en certa mesura autodestructiva. Hem de tenir en compte que la suor del genet es mesclava amb la

¹²⁴ AMA: Lligall 16. Registre de pregons 1946-1955. 17-01-47. Un pregó molt semblant es troba al mateix lligall i es data a 15-01-1953.

suor de l'animal, la qual cosa provocava un escaldada a les cuixes i anques dels cavallers que moltes vegades feia que mudassin la pell. Les *bísties* també patien per la seva salut, primer de tot per l'esforç físic, però sobretot pel fet que aplegaven fred després d'haver suat una bona estona. És per aquesta raó que no s'acostumava a fer feina al camp fins que havien passat uns dies de la festa.¹²⁵

Per altra banda, l'actitud violenta dels dimonis a les festes de Sant Antoni a Artà ha estat prou assenyalada (J. Guiscafrè, 2000: 128) Ja hem vist com els dimonis en els seus balls al voltant dels *foguerons* tenien el costum de tirar els calius amb la canya cap a la gent del voltant i d'escampar-los per enterra, la qual cosa suposa una agressió permesa i tolerada. De la mateixa manera, les persecucions dels dimonis les dones joves de la vila i les palpades sense permís suposaven en certa manera formes de violència simulada. Finalment una altra forma que tenien els dimonis de violentar els participants de la festa era abusar de la por que provocava el seu aspecte entre els infants. S'han contat anècdotes de dimonis que perseguïen nins i nines fins a la seva pròpia habitació a ca seva on es tancaven per evitar ser assetjats.¹²⁶

Tothom junt, tothom igual.

Encara que a alguns dels rituals de les festes de Sant Antoni es confirmaven i sacralitzaven les fronteres socials que separaven les identitats dels diferents grups que conformaven la societat artanenca, en altres actes es donava la situació inversa. En certs moments de la festa les fronteres que dividien les persones i les jerarquies socials queïen momentàniament a l'oblit. Aquesta és una de les principals característiques que el crític literari rus

¹²⁵ GILI, A. *Op. cit.*, p. 56

¹²⁶ GINARD, R. 1960. "Els dimonis d'Artà", a R. Ginard.: *Croquis artanencs*. Mallorca: Moll, 1996, p. 133-134. Publicat per primer pic a *Bellpuig*, maig de 1960.

Mikhail Bakhtin va associar als anys trenta a les celebracions de carnaval: *the lows, prohibitions, and restrictions that determine the structure and order of ordinary, that is noncarnival, life are suspended during carnival: what is suspended first of all is hierarchical structure and all the forms of terror, reverence, piety and etiquette connected with it –that is, everything resulting from socio hierarchical inequality or any other form of inequality among people (including age). All distance between people is suspended, and a special category goes into effect: free and familiar contact among people* (Bakhtin, 1998: 251). A partir d'aquí podem entendre el contacte familiar en peu d'igualtat entre persones de condicions diferents com una categoria constituent de les festes de caire carnavalesc.

Si examinem les festes de Sant Antoni durant el segle XX, trobam que hi ha molts de moments en els quals pareix que cauen les barreres que separen les classes, els gèneres, les edats, etc. Són moments en els quals es dona aquest contacte familiar distès entre persones de condicions molt diferents. Per exemple, dos col·lectius de la societat artanenca que acostumaven a diferenciar-se de manera acusada abans de 1960 eren la gent foravilera o pagesa que vivia a les possessions i el col·lectiu viler que vivia al nucli de la vila. Ja sigui a completes, als diferents *foguerons* o a la *covalcada*; la gent pagesa i la gent de vila es mesclaven en un context festiu de distensió. Encara que a la *covalcada* el col·lectiu pagès hi assistís organitzat en estols, el contacte amb la gent de la vila era continu. De la mateixa manera, encara que en els *foguerons* es poguessin expressar rivalitats de classe, el contacte entre les diferents classes i llocs de la societat artanenca era ben present, especialment quan les diferents colles de fadrins anaven de *fogueró* en *fogueró* a cantar gloses de picat.

Un altre moment de contacte massiu en el qual tothom es mesclava i se suspendien les jerarquies socials era el cant públic de l'argument a la plaça major on s'havien beneït les *bísties* moments abans. Allà, gent de tots els grups socials de la vila s'ajuntava per escoltar la crònica versada de

l'any passat. En aquest sentit, el lloc on es cantava l'argument tenia una simbologia especial pel fet que de qualque manera representava la totalitat de la societat vilatana. Respecte a això, s'ha assenyalat que *the central arena of carnival could only be the square, for by its very idea carnival belongs to the whole people, it is universal, everyone must participate in its familiar contact. The public square was the symbol of communal performance* (Ibid.: 255).

Un altre aspecte de la festa en el qual es tomaven les barreres que separaven i jerarquitzaven la població d'Artà era l'actitud paternalista dels sectors més rics en vers els més pobres. El fet que circulàs tanta de beguda i tant de menjar de franc durant tot l'espai temporal de la festa ajudava a difuminar les fronteres de classe, ja que tothom podia participar-hi en peus d'igualtat, independentment del seu poder adquisitiu.

Si les festes carnavalesques suposaven la suspensió de les normes que jerarquitzaven la societat, en la mateixa línia també es donaven fenòmens de suspensió de les fronteres que separen l'espai públic i l'espai privat. Com va assenyalar Bakhtin, *carnival also invaded home; in essence it was limited in time only and not in space; carnival knows neither stage nor footlights* (Ibid.: 255). En aquest sentit, basta només recordar varis exemples que ja hem esmentat en els quals es transgredia la norma de no entrar sense permís als espais privats aliens. Primer de tot, hem de recordar que els dimonis podien arribar a entrar a la pròpia habitació dels infants amb l'objectiu de fer-los por. Per altra part, el renou dels coets que es tiraven a la nit envaïa l'espai privat de les cases i no deixava dormir als veïnats. La casa particular de l'obrer —la *casa des trull*— es convertia en un vertader espai públic obert a tothom. Els grans casals dels senyors també obrien les portes als pagesos que feien feina en les seves possessions. Finalment, és bo recordar que quan encara se celebrava el ball de Sant Antoni, es podia anar a

cercar l'al·lota preferida de qui havia pagat el darrer ball a ca seva, encara que es trobés a la seva habitació dormint. Hem de pensar per tant, que el carnaval fa de la ciutat o la vila un immens escenari sense parets en el qual els participants poden deambular lliurement (1978 [1991]: 263)

És per tant important destacar que el carnaval acabava essent una festa de participació obligatòria, la diferenciació entre participants i espectadors desapareixia i tothom celebrava la festa. En aquesta línia s'ha reparat que *in carnival everyone is an active participant, everyone communes in the carnival act. Carnival is not completed and, strictly speaking, not even performed; its participants live in it; they live by its laws as long as those laws are in effect; that is, they live a carnivalistic life* (Bakhtin, 1998: 250).

Invertir els papers.

En el marc de les festes carnavalesques podem observar en molts aspectes que no només se suspenen les normes que divideixen i jerarquitzen la societat, sinó també s'inverteixen. En aquest sentit han estat molts els autors que han assenyalat el carnaval com una representació momentània del món a l'inrevés (Bakhtin, 1998, 250; Valriu, 1995: 13).¹²⁷ Amb els rituals d'inversió allò que es considera prohibit o almanco excèntric durant tot l'any esdevé la norma mentre dura la festa. L'excentricitat ha estat considerada una categoria constituent del sentit carnavalesc del món que permet que les cares ocultes i latents de la naturalesa humana surtin a la llum durant un espai acotat de temps (Bakhtin, 1998: 251). A les festes de Sant Antoni a Artà podem comprovar com de manera més explícita o implícita s'han donat durant el segle XX tot tipus d'inversions de classe, de gènere i també de caire més abstracte.

Una inversió de classe molt explícita que apareix en el ritual de la *covalcada* era

¹²⁷ Caterina Valriu cita per reforçar les seves apreciacions a CAIGNEBET, C. 1974. *El carnaval. Essais de mythologie populaire*. Paris: Payot, p. 105

la figura del carritxer, la qual va desaparèixer cap als anys cinquanta del segle passat. El carritxer era un missatge llogat només per mitja temporada des del dia de Sant Miquel fins al més de març. La seva feina era anar a segar el càrritx amb el qual s'alimentava el bestiar pels turons i les muntanyes de les possessions.¹²⁸ Dins les jerarquies laborals de la possessió el carritxer era el darrer escaló. Si la resta de missatges i el bergant que formaven l'estol anaven amb les millors *bísties* de la possessió, el carritxer cavalcava damunt d'un ase vell; si els seus companys d'estol anaven vestits amb les seves millors robes i les seves *bísties* ostentaven elaborats ornaments, el carritxer anava disfressat de forma ridícula i el dogal de l'ase que duia estava fet de qualsevol manera amb el mateix càrritx que arplegava. Es tractava d'un càrritx verd i sense esporgar la qual cosa li donava un aspecte còmic al conjunt.¹²⁹ El carritxer per paga, era l'encarregat de emmagatzemar i dur les begudes alcohòliques –el “suc”– que els senyors propietaris de les possessions donaven als seus pagesos. Ho feia dins unes beaces que el mateix ase vell traguava.¹³⁰ Tot junt conformava una imatge ben excèntrica, ja que no pareixia pròpia d'un acte seriós com era la *covalcada*.

Així mateix, allò que trobam més significatiu és que si l'ordre de l'estol estava fixat seguint les jerarquies de la possessió, el carritxer es botava el protocol i fins i tot l'invertia, pel fet que encapçalava la comitiva per davant de l'amo o el bergant. Per tant, podem reparar en la seva figura un clar signe d'inversió de classe per mor que qui

¹²⁸ Ho sabem de GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 55 i de CASELLES, A. 1947. *Op. cit.*

¹²⁹ FERRER, A. 1917. *Op. cit.*

¹³⁰ Ho sabem d'una entrevista a Gregori Gili en la qual descriu els records de la festa de Sant Antoni l'any 1934. GIL, G. (Entrevistat). 1991. “La fermança dels costums” a *Bellpuig*, 12 de gener de 1991.

hauria d'anar en darrera posició a l'estol i s'acabava encapçalant.

A l'acte de la *covalcada* podem observar un altre fenomen d'inversió de classe molt més poc evident a primera ullada. Es tracta del fet que els seus participants –ja fos a través dels estols o a títol particular— anassin muntats a pèl damunt els muls o cavalls, és a dir, el fet que cavalcassin sense sella. Ja hem vist que això implica una actitud de recerca del perill, violenta i autodestructiva. Però la raó principal per la qual muntaven d'aquesta manera era perquè no tenien sella. Tant els pagesos com els vilers de condició humil, no acostumaven mai a muntar damunt les *bísties* durant la resta de l'any. Aquest era un privilegi de l'estament nobiliari amb unes connotacions simbòliques de distinció prou evidents. Només els membres de les classes altes utilitzaven la tracció animal per a la mobilitat personal. En aquest sentit, es pot interpretar aquest fet com a una inversió simbòlica dels rols socials en el marc de l'ordre estamental que la mateixa festa de Sant Antoni ajudava a reproduir. És a dir, una vegada a l'any, només per les festes de Sant Antoni, els joves pagesos es podien comportar com a senyors gaudint dels seus privilegis en el context festiu-carnavalesc. D'aquesta manera, s'acabava fent una certa apologia d'allò que resultava excèntric i inapropiat respecte a l'ordre imperant durant tot l'any. Tot això desembocava inevitablement en la profanació dels elements sagrats que regien l'ordre social, com eren en aquest cas la diferenciació entre senyors per una banda i pagesos per l'altra.

Podríem afirmar que aquesta visió del ritual de la *covalcada* és vàlida si no fos perquè en el segle XX els senyors ja feia temps que no es desplaçaven muntant a cavall, sinó en carruatges primer i en cotxes motoritzats més tard. Es fa difícil pensar que per a un pagès o un missatge de l'època, el fet d'anar muntat damunt una *bístia* representàs una pràctica percebuda com a pròpia dels estaments superiors del clergat i la noblesa. Podríem pensar més aviat que aquesta pràctica suposava un residu o un record d'allò que en un passat més o manco remot va ser un element

d'inversió de rols socials. Des de la perspectiva de l'època que tractam, difícilment podia ser percebuda d'aquesta manera. Així mateix, el fet de utilitzar una *bístia* per al desplaçament personal no deixava de ser un luxe excèntric per a un pagès o un viler qualsevol, per mor que normalment es desplaçaven a peu o en bicicleta i només utilitzaven els animals per a tragar carregues o llaurar. Segurament durant la primera meitat del segle XX, els únics personatges que es desplaçaven muntant a cavall a la vila d'Artà devien ser els militars, sobretot del cos de la guàrdia civil que hi tenia un quarter. Podem pensar per tant que el dia de sant Antoni era l'únic en el qual un pagès qualsevol podia muntar a cavall com si es tractés d'un guàrdia civil. De qualsevol manera sembla com si en el marc temporal de la festa els pagesos pujassin de categoria social.

Un altre motiu d'inversió de classe a la festa de Sant Antoni s'evidencia en el fet que mentre dura la celebració els sectors humils de la vila –tant a nivell material com a nivell de prestigi— eren els que prenen la iniciativa en la festa i els que de qualche manera la protagonitzaven. En aquest sentit s'ha assenyalat que figures com els professors, els clergues i la població distingida a nivell sociocultural han tendit històricament a participar poc a les festes populars per considerar-les grosseres i de mal gust (Mitchell, 2002: 105-106) El protagonisme de les persones més poc educades i refinades a la festa pot ser interpretat com a una inversió dels rols socials, sobretot pel fet que de qualche manera els ignorants ensenyaven a divertir-se a les elits més educades (García Canclini, 1990: 206).¹³¹

En el marc de les festes de Sant Antoni també es donaven moments en els quals es ritualitzaven pràctiques

¹³¹ Nestor García Canclini es basa en els estudis sobre el carnaval brasiler i cita a MATTA, R. 1980. *Carnavais, malandros e hérois* Rio de Janeiro: Zahar.

d'inversió dels rols de gènere. Aquesta casta d'inversions sobretot es donaven la nit del dissabte al voltant dels *foguerons* quan a través de les cançons verdes era permès que les dones prenguessin la iniciativa sexual. En aquest sentit s'ha assenyalat que a les festes carnavalesques *la dona pren el paper de l'home amb una intenció clara, gaudir de les prioritats que ell té habitualment, sobretot la possibilitat de prendre la iniciativa sexual* (Valriu: 1995: 29) La recerca del sexe mitjançant les cançons verdes per part de les dones es veu testimoniada per les cançons arplegades a Artà del cançoner eròtic de Mallorca:¹³²

*Sa meva poma ja ratja
ses voreres fan xoc-xoc
i si t'estorbes un poc
ho trobaràs fet formatge*

*dona-li prest es ferratge
en aquest pobre conii
afica'm prest es carnatge
que si no me vui morí*

La inversió de rols de gènere en les cançons verdes que de ben segur es cantaven la nit del dissabte de Sant Antoni arriba a tal punt que es poden trobar exemples en els quals es fa ostentació pública de la infidelitat femenina:¹³³

*Sa padrina diu que ho fé
més de quinze mil vegades
de la meitat de pipades
es meu padrí no ho sabé*

Per tant, pareix bastant evident en el context de la festa carnavalesca es toleraven inversions en els rols de gènere que durant la resta de l'any s'haurien considerat molt greus.

Un moment de les festa de Sant Antoni a Artà, en el qual la inversió carnavalesca pren un caire simbòlic gairebé teològic, és l'acompanyada a beneïdes. Es traca de la processó que es formava una vegada els cavallers de la cavalcada havien fet unes

¹³² Cançons extretes de JANER, G. 1980. *Op. cit.*, p. 73.

¹³³ *Ibid.*, p. 87

quantas voltes pels carrers més importants de la vila. En aquest moment els estols es reunien al Coll de n'Abrines on els esperaven la colla de dimonis, juntament amb el carro oficial de l'obreria, el penoner que duia la bandera de la institució i el carro dels cantadors de l'argument. Tots junts formaven una processó que arribava fins a la plaça major on les *bísties* eren beneïdes més tard. En el marc d'aquesta processó els dos dimonis i el personatge caracteritzat com Sant Antoni feien una escenificació de les temptacions que el Sant va patir al desert d'Egipte.

Aquesta escenificació va ser descrita per Rafel Ginard l'any 1928 de la següent manera: *Durant la processó, anant a la plaça, Sant Antoni té unes temptacions violentes, tan violentes que a vegades el fan caure de la somera on cavalca i el signe de la creu és gairebé ineficaz per contenir les audàcies del dimonis temptadors. El públic s'esqueixa de rialles, fa la fel per dir-ho amb mots més mallorquins.*¹³⁴ Podem reparar que en aquesta representació de les temptacions del sant es ridiculitza el bé representat per Sant Antoni a mans dels dimonis com a portadors del mal. En el marc de l'acompanyada el dimoni petit – el més comediant i juganer— cavalcava la somera de Sant Antoni de cul enrera una vegada l'havien fet caure de la *bístia*. En aquest sentit s'ha assenyalat que la figura del genet encarat cap a la cua de l'animal ha estat històricament una imatge recurrent en les processons carnavalesques (Burke, 1978 [1991]: 271).

Uns anys més tard que Ginard, Andreu Caselles feia la seva pròpia descripció de l'acompanyada: *Durante la procesión, san Antonio es horriblemente tentado por los dos demonios, quienes ora le obligan a apearse de la burra, ora le arrebatan el libro que sostiene en sus manos, ora le hacen mil diabluras, a la cual más importante. Hace el santo la señal de la cruz, y ante ella, huyen, para volver a repetir al poco rato los ataques*

¹³⁴ GINARD, R. 1928. *Op. cit.*

*espantados los espíritus infernales. El público que es numerosísimo ríe a carcajada limpia a la vista de tales ceremonias.*¹³⁵ Hem de pensar que els espectadors se'n reien sobretot dels càstigs físics que rebia el Sant a mans dels dimonis o del fet que els dimonis li prenguessin la bíblia. Veure un dimoni sostenint la bíblia que li havia robat al Sant havia de ser per força graciós per al sentit de l'humor de la època.

Allò que feia gràcia era el sacrilegi i la inversió que representava. El sacrilegi, la profanació d'allò que es considerat sagrat ha estat considerat per Bakhtin com la una categoria important a partir de la qual es construeix el sentit carnavalesc de l'existència (1998: 251). La blasfèmia, la paròdia de tot allò que era autoritat sagrada i el sentit del humor que jugava amb l'ambigüitat entre la correcció i la incorrecció, han estat assenyalats pel mateix autor com a característiques intrínseques a les festes carnavalesques: *In the Middle Ages, under cover of the legitimised license of laughter, "parodia sacra" became possible --that is, parody of sacred texts and rituals* (Ibid.: 254). Només en un moment de distensió i permissivitat carnavalesca les autoritats religioses permetien que la població d'Artà s'enriqués dels sants de la manera que ho feien a l'acompanyada.

Pareix ésser que aquesta escenificació de les temptacions de Sant Antoni té l'origen en les representacions teatrals medievals de caire religiós. Al llibre de comptes de l'obreria de l'any 1719 ja apareixen els pagaments als dimonis com a actors de la "Comèdia de Sant Antoni".¹³⁶ Aquesta "comèdia" era una obra de teatre religiós que s'acostumava a representar a moltes viles de la Part Forana de Mallorca com Son Servera, Manacor, Biniamar o Montuïri (Janer Manila, 1989: 9). Per tant, podem pensar que l'acompanyada és l'evolució del teatre religiós amb intencions moralistes i educatives transformades pel sentit de l'humor carnavalesc que

caracteritza les festes de Sant Antoni a Artà. En certa manera, la recepció de la representació oficial va acabar canviant el sentit de l'obra, és a dir, va acabar conquerint-la.

El caire burlesc i sacríleg de la representació de les temptacions de Sant Antoni a l'acompanyada va ferir moltes vegades la sensibilitat de les minories més educades i —en certa mesura— més puritanes de la vila. Per exemple des de *Llevant* aquest acte no era vist sempre amb bons ulls durant els anys trenta: *Únicament hem de fer constar, perquè s'hi posi remei l'any qui ve, que les temptacions de Sant Antoni són massa gruixades i desdiuen dins l'ordre que ha de presidir aquestes funcions.*¹³⁷ Això ens indica l'alt grau d'incorrecció i l'excentricitat d'aquest acte, en el qual gairebé s'adorava el mal que representaven els dimonis i es ridiculitzava el bé associat a la figura del Sant.

De fet, més que adorar el mal, allò que es feia era relativitzar les relacions d'oposició entre el bé i el mal a partir de la riallada distesa del carnaval. El caràcter juganer i ambigu amb relació a les oposicions binàries a partir de les quals s'ordena la societat —bé i mal, sagrat i profà, alt i baix, savi i estúpid, important i insignificant, normal i anormal, etc.— s'ha assenyalat com un dels principals trets de la celebració carnavalesca. Segons Bakhtin el carnaval *absolutizes nothing, but rather proclaims the joyful relativity of everything* (1998: 252-253). En aquest sentit podem entendre l'acompanyada a beneïdes —i l'escenificació de les temptacions de Sant Antoni que s'hi feia— com un ritual dualístic i ambivalent en el qual s'ajunten, es mesclen i es confonen conceptes oposats. Es tracta d'aquells conceptes que durant la resta de l'any se situaven als extrems de les oposicions binàries que estructuraven culturalment la societat. En aquest sentit, el ritual es

¹³⁵ CASELLES, A. 1947. *Op. cit.*

¹³⁶ GILI, A. 1983. "Els dimonis d'Artà. Història d'unes caretes i uns vestits" a *Programa de la festa de Sant Antoni Abat. Artà-1983.*

¹³⁷ *Llevant*, 20 de gener de 1930. Podem trobar una nota molt semblant a *Llevant*, 20 de gener de 1931.

convertia en un exercici de relativització de l'ordre i les jerarquies socials.

***Els reis del carnaval:
entre l'autoritat i el xarivari.***

El joc ambigu entre les representacions del bé i del mal a les festes de Sant Antoni no només es circumscriu a l'acte de l'acompanyada. Mentre dura tota la celebració, la dualitat entre Sant Antoni i els dimonis ha estat permanent i pareix que els representants del mal sempre han acabat acaparant tot el protagonisme. Això va ser reconegut en el seu moment fins i tot per Rafel Ginard: *els dimonis, a mitjes amb Sant Antoni, duen el trui de la festa. I potser eclipsin i tot al sant anacoreta, sense, però, que ell es posi gelós. La gent parla als menuts més dels dimonis que de Sant Antoni.*¹³⁸ Els dimonis són el símbol de la festa. De la mateixa manera que els seus vestits i caretes poden ser vistos —segons el pensament de Durkhiem— com el tòtem a través del qual la societat s'autorepresenta, els dimonis també poden ser considerats com els reis del carnaval així tal com ho entenia Bakhtin. Aquest autor identificava com a primer acte del carnaval la coronació d'un rei que exerciria d'autoritat —o antiautoritat— mentre durés la festa (Bakhtin, 1998: 251). Podríem dir que la festa de Sant Antoni s'inaugurava el dissabte dematí quan els dimonis es posaven per primera vegada la careta per fer els acaptes amb els membres de l'obreria; i no s'acabava fins el diumenge a vespre quan s'arraconava la careta al lloc on romandria durant tot l'any.

Per paga, durant l'espai temporal de la festa els dimonis —sobretot el dimoni gros— són investits com a autoritats màximes dins la vila. Mentre s'allarga la festa els dimonis prenen el monopoli de la violència a l'estat, ja que se'ls assigna la funció de vetllar per l'ordre de la festa en tot moment (Janer Manila, 1989: 9) D'aquesta manera podem pensar que als dimonis se'ls atorga l'autoritat que durant la resta de l'any ostenta la policia com a representant de l'estat. El caràcter policial

¹³⁸ Bellpuig, 8 de febrer de 1964.

de l'actitud dels dimonis es veu ben reflectit en la descripció de l'acompanyada a completes que feia Andreu Ferrer l'any 1922: *L'acompanyada parteix, tots els al·lotells davant amb un dimoni que els arruixa amb la canya perquè no embarassin la música i un altre fa lo mateix al darrera defensant la obreria de les empentes del públic.*¹³⁹ Encara que aquest tipus de tasca era compartida pels dos dimonis, tenim testimonis que ens recorden que era el dimoni gros aquell que s'encarregava prioritàriament de posar ordre, mentre el dimoni petit actuava pensant més en la diversió i el joc amb els participants de la festa. En aquest sentit, Rafel Ginard ens descriu l'acompanyada a completes de manera un poc diferent: *A davant, balla que balla, el dimoni més falaguer i trullós. A darrera l'altre dimoni, bracejant amb la canya fel·la, atura els al·lots que no es tirin damunt dels obrers i imposa ordre* (Ginard, 1996: 362).¹⁴⁰

De la mateixa manera que a l'acompanyada a completes, quan es feia el ball de Sant Antoni els dimonis també adoptaven una actitud semblant i s'encuidaven que ningú no es comportés de manera indeguda per mor dels excessos amb la beguda.¹⁴¹ Podem pensar per tant que una de les atribucions al rol dels dimonis a la festa era la d'imposar la seva autoritat a la resta dels participants de manera més o manco violenta si feia falta.

Tanmateix, a part dels dimonis, en certes èpoques hi ha hagut personatges sobre els quals també es pot considerar que eren coronats com a reis del carnaval. Un d'aquests va ser a principis del segle XX en Jaume 'Metler'. També conegut com a "Metler Cap-pelo", era un home d'edat més o manco avançada, coix, calb i alcohòlic. Abans de caure en l'alcoholisme havia estat missatge a

¹³⁹ FERRER, A. 1922. *Op. cit.*, p. 29.

¹⁴⁰ GINARD, 1996. *Op. cit.*, p. 262. Publicat per primera vegada a Bellpuig, desembre de 1966.

¹⁴¹ SARD, J. 1978. *Op. cit.*

diverses possessions. Vivia al camp a una antiga torre de vigilància abandonada enmig d'un pinar i baixava sovint a la vila.¹⁴² Tenim notícies que a principis de segle els joves de la vila acostumaven a passejar en Jaume 'Metler' a be coll en un estat d'embriaguesa lamentable.¹⁴³ El fet de passejar-lo en braços per tot el poble pot ser entès com un homenatge —o més ben dit un antihomnatge— amb el qual aquest personatge era coronat com el rei de la festa, sobretot per mor que era el que bevia més de la vila. Això no deixa de ser un ritual d'inversió perquè en aquest acte s'elevava al màxim nivell de reconeixement i protagonisme a la persona que representava el darrer mot de la vila en tots els sentits.

Es conta que en certes ocasions el batle de la vila li prohibí beure a la via pública per mor de la mala imatge que donava el poble.¹⁴⁴ Tanmateix, es va pactar que els dissabte i el diumenge de Sant Antoni constituïrien una excepció a la ordenança. Això era aprofitat per molts veïnats de la vila per convidar-lo a beure esperant una sortida ocurrent o una gràcia per part seva. L'actitud del comú de la vila davant la desgràcia d'en Jaume "Metler" era reprovada pels redactors de *Llevant: cada vegada que venen festes una mica importants ja tenim un espectacle vergonyós pels carrers de la vila. En Metlé que s'engata com una sopa. Noltros creim que'l qui manco culpa en té, és ell per ésser un desgraciat que sols fa llàstima. Els qui més culpa en tenen són els que li venen el suc i sabem que moltes vegades fins i tot no són els que li venen sinó persones que haurien de tenir coneixement per ell i paguen copes per engatar-lo. El dia Sant Antoni era una vergonya. Ajagut pel mig dels carrers, encara tenia qui'l reunia, l'entrava dins els casinos i l'acabava d'engatar. A les quatre del capvespre amb una curua de més de cent al·lots el passejaven pels carrers del poble a be coll. Seria hora de posar-hi remei.*¹⁴⁵ La

comparsa que es formava espontàniament pel centenar de joves que seguien en Jaume "Metler" dut en braços com si fos un heroi, pot ser entesa com una forma de paròdia de judici públic o xarivari. El xarivari era una forma de difamació pública que se solia donar en temps de carnaval.

Com ha assenyalat Peter Burke la difamació requeria sobre aquelles persones que no respectaven les normes de la societat: *El charivari parece haber tenido una función de control social, ya que era el modo por el que una comunidad, villa o parroquia urbana expresaban su hostilidad contra los individuos que rompían las normas abriendo así grietas en la costumbre tradicional* (1978 [1991]: 285). Podem pensar que l'exhibició del lamentable estat d'en Jaume 'Metler' pels carrers de la vila era un càstig a la seva persona mitjançant el ridícul. El càstig requeria sobre en 'Metler' per no respectar les regles de comportament de la societat artanenca i per deshonrar el nom de la vila. A les viles rurals, on tot és conegut per tothom i on la opinió pública és la principal —per no dir la única— forma de disciplina social, les transgressions eren castigades a través del ridícul públic (Weber, 1976: 399).

D'aquesta manera, alcoholics com en Jaume 'Metler', gent que devia doblers de feia temps, persones que es casaven en segones núpcies, els esposos maltractats per les seves dones, les joves que es casaven amb fadrins que no eren de la vila, etc.; solien ser objectius fàcils dels xarivaris més o manco improvisats en el marc de les festes carnavalesques. Una forma de xarivari especialment comú a l'Anglaterra del segle XVIII era el cant infame d'un grup de persones armades a davall de la finestra de la casa d'un fadrí vell casta amb una jove llibertina (Burke, 1978 [1991]: 283) En aquest sentit, podem entendre el xarivari com un ritual d'institucionalització de les normes de comportament que ordenaven la societat així tal com Pierre Bourdieu ho ha proposat. Segons aquest autor, una funció dels rituals tan important com la

¹⁴² GUISCAFRÈ, S. 2003. *Op. cit.*, p. 47.

¹⁴³ *Llevant*, 20 de gener de 1919

¹⁴⁴ GUISCAFRÈ, S. 2003. *Op. cit.*, p. 49.

¹⁴⁵ *Llevant*, 20 de gener de 1919

d'integrar aquells que el comparteixen en la col·lectivitat, és la de separar aquells que el refusen (1982 [1992]: 118-119). En certa manera el xarivari inclou i dona centralitat invertida a aquells que es troben en el límit de l'acceptació social com a mesura d'avís i disciplina al mateix temps.

Un altre ritual de xarivari més sistemàtic, col·lectiu i ritualitzat que el cas excepcional d'en Jaume 'Metler' el trobam a la tradició dels arguments. A cada argument si afegien almanco des de 1923 unes quantes cançons sobre aquells aspectes de l'actitud del jovent de la vila que eren considerats més reprovables. Aquestes cançons formaven un cos a part de l'argument i es disposaven com un apèndix a les *plegues* que s'editaven. S'agrupaven sota el títol "Cançons des Jovent" o "Cançons de ses Fadrines". Sense al·ludir a persones concretes ni citar noms propis, a aquestes cançons els glosadors criticaven les modes i els nous comportaments atribuïts al jovent que de qualche manera qüestionaven l'ordre de gènere i de classe que imperava a la societat artanenca d'aquell temps.¹⁶⁸ Aquest tipus de difamació col·lectiva pot ser comparable a les burles que els jueus de Roma o els pagesos de Nuremberg acostumaven a rebre sistemàticament als les festes de carnaval de l'edat moderna (Burke, 1978 [1991]: 285) Poden ésser considerades com a xarivaris col·lectius.

El moment de la protesta.

Els xarivaris no només prenen com a objecte aquelles persones de condició humil que no s'adaptaven a les normes socials que imperaven en la societat vilatana. El judici popular també carregava a vegades contra aquelles persones que representaven els grups i les institucions simbòlicament predominants en la societat. D'aquesta manera els xarivaris es podien dirigir cap a càrrecs públics com jutges o cobradors d'impostos; notables locals i grans

¹⁶⁸ No fa falta dir que el discurs d'aquesta part dels arguments ha estat objecte de la nostra anàlisi els resultats de la qual exposam al capítol 8 del present text.

propietaris terratinents; predicadors o càrrecs eclesiàstics, etc. (Weber, 1976: 386). Les crítiques cap als sectors que representaven el la part més elevada de la societat es donaven quan es considerava que s'havia caigut en qualche forma d'abús de poder o no s'havien respectat les maneres de fer correctes sancionades pel costum. Quan es considerava que el comportament d'aquella persona a la qual se li havia reconegut una posició predominant no estava a l'altura moral que li corresponia, la ridiculització i l'insult col·lectiu també podia esdevenir en una eina de disciplina social efectiva en el marc de la societat vilatana.

En el marc de les festes carnavalesques, Caterina Valriu ha tipificat tres vies en les quals s'ha acostumat a canalitzar les crítiques i protestes contra els grups o personatges que disposaven de més eines de poder (1995: 33). Les dues primeres són l'aparença física i l'acció imitativa. És en aquestes categories que hem d'incloure les paròdies sacres i les disfresses de clergue o militar. La tercera via a través de la qual s'expressava el malestar dels sectors més subordinats de la societat era la paraula i especialment el cant col·lectiu. En aquest sentit, el llenguatge articulat era l'eina més precisa de la qual es disposava per expressar una protesta. Possiblement per això també era l'eina més castigada. Pareix ésser que en el marc de les festes de Sant Antoni a les viles de la Part Forana de Mallorca sempre ha estat costum cantar cançons que podien ser molestes per a les minories més ben situades en el sí de la societat vilatana. Prova d'això és la crònica que va aparèixer en la premsa local de la vila de Manacor l'any 1908, en la qual es relata que s'havien tancat a presó certs individus per haver cantat cançons que el batle havia prohibit prèviament: *La Aurora se complace de hacer constar la sensatez y modestia demostrada por el pueblo el día de San Antonio, absteniéndose de cantar ciertas canciones, a pesar que algunos tuvieron que ser multados y llevados a la cárcel*

*por haber infringido las órdenes que al respecto tenía dadas el alcalde Don Lorenzo Riera.*¹⁴⁶

En el cas de les festes de Sant Antoni a Artà el moment de protesta a través de la cançó es concentrava sobretot al cant de l'argument.¹⁴⁷ El fet que els arguments fossin compostats per glosadors de prestigi dins la vila és molt significatiu. En el marc de la cultura premoderna a Mallorca, el glosador era considerat el portaveu de les classes populars que transmetia les seves reivindicacions als estaments superiors. En aquest sentit s'ha assenyalat sobre la figura del glosador que *la funció comunicativa que exercia li donava un poder considerable, ja que, a més de tenir veu individual, era el portaveu de la comunitat, i tant podia contribuir al manteniment del statu quo com a soscar-lo* (Serrà, 1996: 48). La relació entre la tradició dels glosadors i les festes de Sant Antoni pareix que sempre s'ha donat i s'expressa clarament en aquesta cançó extreta del cançoner de la festa:¹⁴⁸

*Lliberau-mos, Sant Antoni
de llengo de glosador;
n'hi emprèn com un pintor
que amb sa mateixa color
tan pinta Sant com dimoni.*

El caràcter ambigu de la funció del glosador com a defensor dels costums i les normes de l'ordre establert i al mateix temps portador de les protestes i demandes populars, s'assimila al caràcter ambigu amb relació a la figura del dimoni i Sant Antoni en el marc de les festes. L'estreta relació entre la figura del glosador i la festa de Sant Antoni també es donava a altres viles de la Part Forana de Mallorca. Sabem que a finals de Segle XIX i a principis del segle XX hi havia la tradició a Lluçmajor que durant les festes de Sant Antoni es convidàs a sopar els

millors glosadors de la vila a ca el rector o a ca un notable local. En aquest sopar els glosadors aprofitaven per cantar els defectes i les conductes fora de lloc que havien reparat a la vila durant tot l'any.¹⁴⁹

La figura del glosador adquiria especial rellevància en celebracions com la de Sant Antoni pel fet que s'avenia molt bé amb el caràcter carnavalesc de la festa. El poder que li era reconegut de contestar públicament a les autoritats oficials, suposava en certa mesura una inversió dels rols socials, ja que el glosador no deixava de ser una persona analfabeta que si no fos per la seva especial habilitat en improvisar versos no mereixeria ser escoltada. En aquest sentit, l'argument pot ser vist com un ritual d'inversió en el sentit que es tracta d'un moment extraordinari en el qual és permès que els pobres i els analfabets relatin la història de la vila al marge dels clergues, periodistes, mestres d'escola i cronistes oficials. La festa carnavalesca es un espai temporal en el qual aquest tipus d'inversió de la norma oficial és permesa. En aquest sentit, s'ha assenyalat que la permissivitat que caracteritza el carnaval no només afecta al comportament o als gestos, sinó també a la paraula: *In carnival the behaviour, gesture and discourses of a person are freed from the authority of all hierarchical positions (Social state, rank, property)* (Bakhtin, 1998: 251) Podem pensar que els glosadors esdevenien unes de les figures protagonistes del carnaval perquè eren en certa mesura els especialistes en la llibertat de paraula entre el conjunt del poble il·l·letrat.

D'aquesta manera podem entendre els arguments com aquells moments que E. P. Thompson va identificar a l'Anglaterra del segle XVIII en els quals els estaments superiors atorgaven al poble una oportunitat de protesta i pressió, sempre que no se sobrepassassin certs límits (1978 [1979]: 54). Tanmateix, no hem de pensar que de

¹⁴⁶ *La Aurora*, 25 de Gener de 1908.

¹⁴⁷ En el següent capítol analitzam els diferents recursos que ofería l'argument com a ritual social i gènere literari per canalitzar les protestes populars i la seva efectivitat en el marc de la societat artanenca. (p. 496)

¹⁴⁸ GINARD, R. 1966. *Cançoner popular de Mallorca*. Vol. 2. Mallorca: Moll, p. 68.

¹⁴⁹ LLOMPART, G. *Op. cit.*, p. 215-216.

manera inevitable els rituals que expressaven la protesta social havien de ser pràctiques de dissidència política. Moltes vegades acabaven per ser pràctiques que contribuïen al manteniment de l'ordre establert. És per aquesta raó que els estaments superiors han tolerat històricament la protesta carnavalesca. En relació a això, Peter Burke ha plantejat que *si el mundo al revés era regularmente representado ¿Por qué lo permitían las clases dirigentes? Es como si estas fuesen conscientes que una sociedad como la suya —con profundas desigualdades en la riqueza, el poder y el status— no podría sobrevivir sin una válvula de seguridad, a través de la cual las clases subordinadas purgasen sus resentimientos y viesan compensadas sus frustraciones* (1978 [1991]: 287). Seguint el mateix fil, l'antropòleg Max Gluckman va reparar en el seu estudi sobre la societat zulú i swazi a Àfrica del sud que els rituals de protesta social eren més importants i nombrosos en les societats en les quals l'ordre social no era qüestionat, mentre que el procés invers es donava en les societats més poc cohesionades (Citat a *Ibid.*: 286).¹⁵⁰ Pareix que mentre la protesta es canalitzi a través del ritual no es posa en perill l'ordre establert. En la mesura que el ritual no és capaç de mediatitzar la protesta, aquesta mateixa adquireix un potencial subversiu que no tenia abans.

En aquest sentit, Claude Grignon i Jean Claude Passeron han criticat aquells que han volgut veure en les inversions carnavalesques una expressió de l'autonomia i la resistència popular respecte a l'ordre social. Aquests autors han assenyalat que la inversió és *una de las respuestas simbólicas de los dominados que más conviene a los dominantes*, [...que té] *la función ideológica de revigorización de la moral de los dominantes por medio de esas pequeñas 'victorias morales' compensatorias con las que se tomaba la revancha y se contentaba lo popular* (Citat

¹⁵⁰ Extret de GLUCKMAN, M. 1969. "Rituals of Rebellion in South-East Africa", a V. Turner: *The Ritual Process*. London.

a Zubieta *et al.*, 2000: 111-112).¹⁵¹ És important observar que els rituals d'inversió carnavalesca com a mecanismes de resistència a la dominació simbòlica estan marcats per la dominació a la qual s'enfronten, estan a dins de la seva òrbita i s'inscriuen en la seva mateixa lògica. En aquest sentit, és bo recordar que fer allò que es vol no és la mateixa cosa que fer precisament allò que no està permès fer. En la mesura que només s'inverteixen els rols, ningú no escapa als sistemes de dominació simbòlica establerts per molt que s'inverteixin. Per tant, s'ha assenyalat que en el carnaval *las máscaras no sólo liberaban a los que las llevaban de sus roles cotidianos sino que también les imponían otros nuevos* (Burke, 1978 [1991]: 288). En la mateixa línia, s'ha destacat la funció educativa del carnaval, ja que en ell es feia una representació del desordre i s'evidenciava la insostenibilitat a llarg termini d'una societat totalment lliure o invertida (Fidalgo, 2003: 68). La conclusió final del carnaval sempre ha estat aquella segons la qual es creu que tirar la casa per la finestra cada dia de l'any és impossible.

Tanmateix, emperò, l'actitud de preocupació respecte a les celebracions carnavalesques i el temor al seu potencial subversiu per part de les elits dirigents i les autoritats públiques està documentada abastament. S'ha assenyalat que les imatges d'inversió del carnaval sovint simbolitzaven per a les classes dirigents el caos, el desordre i el desgovern, per la qual cosa eren vistes com un acte subversiu i un intent de transformar l'ordre establert (Burke 1978 [1991]: 271). Així mateix, també s'ha destacat que gairebé sempre aquells que trobaven que el carnaval era una amenaça eren les autoritats estatals alienes a la cultura local, encara que les

¹⁵¹ Cita original: GRIGNON, C. i PASSERON, J. C. 1989. *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991, p. 77

pors no sempre eren injustificades: *politically troubled times led to the real or imaginary linking of traditional rejoining and political protest or subversive activity. Government and police officials, foreign to the localities they administered, found noisy practices particularly threatening, in part because they are unfamiliar, in part because they could always degenerate into less innocuous demonstrations* (Weber, 1976: 379) En tot cas, la línia que separava el ritual de protesta cohesionador de l'acte de subversió de l'ordre establert solia ser fina i incerta.

Els rituals de protesta poden coexistir amb el qüestionament profund de l'ordre establert. És possible que els sectors de la societat que disposaven de més pocs recursos de poder vessin en el carnaval com una oportunitat de canvi. En aquest sentit, s'ha assenyalat que en els motins d'Antic Règim que es donaven moltes vegades en el marc de festivitats populars no només eren rituals de lluita simbòlica, sinó mecanismes efectius per aconseguir demandes populars (Burke, 1978 [1991]: 289-290). El ritual i el símbol eren utilitzats com a mesura de legitimació i organització de l'acció popular (Thompson, 1971 [1979]: 89). Sabem que durant la revolució francesa certes representacions d'inversió carnavalesca varen adquirir potencial subversiu i varen possibilitar una recepció positiva de les idees revolucionaries per part de les majories analfabetes de la població (Burke, 1978 [1991]: 272). Aquest és el cas dels gravats en els quals es representava un pagès muntat a damunt d'un noble com si es tractés d'un animal de càrrega. En la mateixa línia Eric Hobsbawm i George Rudé, varen identificar en les revoltes pageses d'Anglaterra al segle XIX una atmosfera festiva i ritual que els va fer pensar en la festa popular com a exercici d'organització autònoma i assaig de revolta que va ser útil per a als sectors més desfavorits de la pagesia (Citat a Puigvert, 1988: 46).¹⁵² La festivitat popular ofería una

cultura del ritual, una experiència col·lectiva i unes destreses organitzatives que configurava un capital social que podia ser útil en cas de revolta contra els aparells institucionals.

Podem pensar per tant, que les festes de Sant Antoni com a ritual de protesta no sempre havien de tenir la funció de cohesionar la societat artanenca i expressar la seva unitat col·lectiva. En aquest sentit s'han criticat les tesis durkheimianes del ritual i s'ha assenyalat que els rituals també es poden constituir en un domini de contestació social (Mitchell, 2002: 183-184). En la mateixa línia, Carles Feixa assenjala el camp ritual i simbòlic com un dels tres terrenys en els quals es desenvolupa el combat per l'hegemonia social i la microfísica del poder, juntament amb el camp de l'estat i el la societat civil.¹⁵³ Segons aquest autor *és en aquests marcs on es formulen les definicions oficials del món, on la subordinació és viscuda i interioritzada (però també on aquestes definicions i aquesta subordinació poden començar a ser qüestionades i combatudes)* (Feixa, 1994: 29). Encara que no estem de tot d'acord amb la diferenciació amb els tres terrenys, pensam que és positiu veure el ritual com un camp de lluita pel control del discurs i la pràctica social.

Si tenim en compte els diferents actes emmarcats en la festa de Sant Antoni a Artà i altres ritus de caràcter carnavalesc podem arribar a la conclusió que els rituals sovint constitueixen una pràctica ambivalent a mig camí entre la cohesió i la subversió. L'enteniment del ritual a partir d'una oposició binària inequívoca entre cohesió i conflicte no pareix vàlida per entendre la naturalesa d'unes pràctiques simbòliques que juguen sempre amb certa ambigüitat. Hem vist com a través de la contraposició i el conflicte respecte als grups que no participen del ritual es cohesionen el col·lectiu de persones

¹⁵² Cita original: HOBBSAWM, E. J.; RUDÉ, G. 1985. *Revolución industrial y revuelta agraria. El capitán Swing*. Madrid: Siglo XXI, p. 73-74.

¹⁵³ Feixa intenta conciliar en la seva teorització el pensament de A. Gramsci i M. Foucault.

incloses en la pràctica festiva. Per altra banda, també hem reparat com les rivalitats i conflictes entre diferents grups integrats al col·lectiu que celebra la festa es condueixen cap al canal del ritus per evitar un conflicte obert que amenaçaria la cohesió social. Podríem dir que el conflicte ritualitzat — sense deixar de ser conflicte— cohesionava la societat.

En aquest sentit Victor W. Turner ha assenyalat que el ritual produeix un tipus de solidaritat horitzontal que s'estructura en oposició formal a l'ordre establert, però finalment acaba per sostenir-lo (Mitchell, 2002: 215-216).¹⁵⁴ Hem vist com almanco els rituals de caràcter carnavalesc s'oposen formalment a l'ordre establert mitjançant un joc d'inversió i exageració de les oposicions binàries a través de les quals s'estructura el món i la identitat de les persones. Això produeix un efecte de relativització i desnaturalització de les certeses sobre l'ordre social establert.

En certa mesura podríem entendre els rituals de caràcter carnavalesc com la festa de Sant Antoni com a la institucionalització social de l'estratègia deconstructiva de resistència als estereotips, així tal com l'entén Stuart Hall (1997: 269-276). Segons aquest autor l'estereotipació és una pràctica de subordinació que consisteix en la representació alteritzant i reduccionista de la identitat d'una persona en la qual es naturalitzen certs trets essencials (*Ibid.*:257-258). El carnaval com a estratègia de resistència a les identitats imposades per les estructures socials suposa un procés de deconstrucció discursiva a través del joc amb les oposicions binàries que estructuren el coneixement —invertint-les, exagerant-les, confonent-les, etc.— que acaba evidenciant la convencionalitat i arbitrarietat de les diferències socials i la desigualtat. Tanmateix, emperò, com que només es juga amb les oposicions binàries de construcció del significat i, per tant, no es creen significats nous alternatius, el carnaval no suposa una pràctica que permet escapar-se del sistema de dominació simbòlica que

estructura la societat. Suposa en certa manera una apropiació dels mecanismes de domini, però no ofereix cap alternativa i acaba confirmant l'hegemonia dels estereotips i identitats imposades. En aquest sentit, la inversió de rols socials no pot ser vista com una forma de subversió social sinó com un joc de relativització. Podem entendre el carnaval com una pràctica festiva institucionalitzada de deconstrucció i posterior reconstrucció del sistema de dominació simbòlica en el marc del qual s'ordena la societat.

Així mateix, en el procés de deconstrucció que es du a terme en el carnaval s'obri la porta al canvi social. Encara que quan imaginem les coses a l'inrevés no imaginem res nou, sí que imaginem que les coses podrien ser diferents. Evidenciar l'arbitrarietat dels principis que ordenen la societat sempre suposa en certa mesura una forma de legitimar el canvi social. Al mateix temps el carnaval evidencia que els seus participants són difícilment capaços d'imaginar i concebre el canvi social més enllà de la inversió dels rols establerts. Podem pensar per tant que encara que la pràctica ritual del carnaval fa possible el canvi social, aquest canvi sempre està condicionat per les estructures socials de representació i coneixement que limiten allò que es concebible o allò que és possible imaginar.

Aquesta contradicció conforma un joc de causa-efecte entre les estructures socials i la pràctica social que ha marcat les ciències socials en les darreres dècades (Mitchell, 2002: 184). És l'estructura que determina la pràctica? o, les estructures socials no van més enllà d'allò que fem? Per intentar resoldre el dilema Pierre Bourdieu ha proposat la noció d'*habitus* amb la qual s'entén una certa inèrcia social que limita i condiona el canvi (1980 [1992]: 82) Podem pensar que les estructures socials no són més que el resultat d'allò que fem, però la pràctica social és limitada pels hàbits de reproducció que permeten fer viable una societat. El canvi social no només és possible, sinó que és constant,

¹⁵⁴ Obra original: TURNER, V. 1969. *The Ritual Process. Structure and Antistructure*. New York: Aldine.

però així mateix no és possible qualsevol canvi ja que està condicionat pel costum que permet fer viable la societat.

El concepte d'*habitus* permet entendre millor el propi concepte de ritual i el seu joc ambigu de cohesió social i subversió de l'ordre establert. Podem entendre que a la cohesió s'hi arriba mitjançant el conflicte. Les estructures socials no han de ser pensades com a essències ahistòriques, sinó com a conjunt de relacions socials que són fruit del conflicte i l'acció humana. L'ordre social no és un projecte abstracte que una minoria que acapara tot el poder vol imposar sobre les majories. Tampoc són unes estructures donades i alienes a la voluntat humana que determinen la pràctica social. Més aviat són les normes i les possibilitats que condicionen els conflictes entre els diferents grups en contacte i limiten el canvi. És en el marc d'aquestes normes i possibilitats de canvi que hem d'entendre les festes carnavalesques com la de Sant Antoni com a formes de ritualització del conflicte i el canvi social limitat. La crítica a la concepció durkheimiana del ritual a dut a autors com C. Bell a afirmar que més que estudiar els rituals com a pràctica social s'ha d'estudiar com les pràctiques socials es ritualitzen i quines estratègies de poder entren en joc en el procés de ritualització (Mitchell, 2002: 184).¹⁵⁵ Podem pensar que a través dels processos de ritualització dels conflictes, el canvi històric entre dins del límit d'allò que es assumible i possible per la societat. Per tant, hem d'entendre la festa de Sant Antoni a Artà com un procés històric de ritualització de la pràctica social —sempre conflictiva— que permet a la societat artanenca reproduir-se com a unitat social de subjecció històrica.

¹⁵⁵ Obra original: BELL, C. 1992. *Ritual Theory. Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.

6. 4. La reforma de la cultura popular.

(Evolució històrica de la festa)

No hi ha dubte que la influència en el treball historiogràfic d'altres ciències socials com l'antropologia ha estat beneficiosa en la mesura que ens ha ajudat a desemmascarar certs generalismes realitzats a partir dels paràmetres de la modernitat metropolitana, ja que ha acostumat a posar en evidència la dimensió local i cultural del canvi històric (García Canclini, 1990: 233) Tanmateix, disciplines com la història o la sociologia, més centrades en l'estudi de la modernitat, també poden corregir certs vicis de l'antropologia com la tendència a estudiar les societats locals com a comunitats aïllades congelades en el temps. Tradicionalment, l'antropologia s'ha centrat històricament en l'estudi de les societats premodernes i només ha estudiat allò que tenien de tradicional, sense tenir en compte el contacte amb l'exterior i la modernitat. En aquest apartat intentam aprofundir sobre les conseqüències que la modernització i el contacte de la societat artanenca amb l'exterior han tingut sobre les festes de Sant Antoni.

Els capellans no van de festa.

Tot i que les festes populars com la de Sant Antoni tenen una vessant clarament religiosa, ja hem vist com la superstició o els excessos en el menjar i el beure n'han estat elements característics. Giovanna Tomsich ha assenyalat que des d'almanco el segle XVIII amplis sectors del clergat —tant catòlic com protestant— han tingut la voluntat de treure de les pràctiques religioses tot allò que sigui signe d'exterioritat supèrflua (Citat a Puigvert, 1986: 157).¹⁵⁶ Se cercava espiritualitzar

¹⁵⁶ Obra original: TOMSICH, M. G. 1972. *El Jansenismo en España*. Madrid: Siglo XXI, p. 20.

la religió mitjançant un culte més senzill. Aquestes iniciatives clericals responien a la voluntat de reforma de la cultura popular que es va encetar al segle XVI amb la reforma protestant i la posterior contrareforma catòlica. Peter Burke destaca que a l'Europa moderna es podien identificar dues ètiques oposades que es corresponien a dues maneres en conflicte d'entendre la vida (1978 [1991]: 303). Aquest autor segueix explicant que la "ètica reformadora" —tant protestant com catòlica— era aquella que estava inspirada en la decència, la diligència, la gravetat, la modèstia, la disciplina, la sobrietat, la prudència, la raó i l'autocontrol. Aquesta moral rigorista es correspondria a allò que en el seu moment Max Weber va qualificar com a "ètica protestant" (1905 [2001]: 115). Per contra, allò que per a Burke era la "ètica tradicional" es caracteritzava pels valors de la generositat o l'espontaneïtat i per la seva tolerància en vers el desordre (1978 [1991]: 303).

La cronologia de la progressiva imposició de la "ètica reformadora" sobre la "ètica tradicional" és molt difícil de fixar. Així mateix, pareix ésser que cap a 1650 ja s'havien produït grans canvis, sobretot a les zones urbanes dels països protestants (*Ibid.*: 331). Per al cas de l'estat espanyol, sembla que va ser sobretot durant el segle XVIII quan el procés de reforma de la cultura popular es va començar a prendre seriosament. En aquesta època molts clergues catòlics il·lustrats adoptaren una actitud purificadora davant els costums del poble i els bisbes dugueren a terme una política d'aplicació sistemàtica dels principis del Concili de Trento que fins en aquell moment gairebé no s'havien tengut en compte (Puigvert, 1986: 145-149). D'aquesta manera, podem pensar que tant a l'estat espanyol com a Mallorca l'església catòlica ve ser la primera institució reformadora que va pretendre la modernització de la societat, o al manco de la religió. La religiositat popular va començar a vincular-se a la superstició irracional i s'explicava pel grau deficient d'adoctrinament i d'atenció pastoral. Es va encetar un procés de progressiva desqualificació de les tradicions religioses

més allunyades de la doctrina oficial de l'església. Segons Demetrio Castro *esta manera de entender el asunto alienta una concepción evolutiva emparentada con las teorías e ideologías del progreso simplificadoras, en cuya virtud la religiosidad popular tiende a identificarse como "residuo" o vestigio de expresiones religiosas "primitivas" incompatibles y a la larga desplazadas por el avance de la racionalidad* (2003: 31) En aquest sentit, hem de pensar que tant les supersticions com el comportament carnavalesc que caracteritzaven les festes de Sant Antoni no han entrat en els plans de progrés i racionalització d'institucions com l'església catòlica o l'estat.

L'església catòlica de finals del segle XIX i principis del XX és dedicava a fomentar formes culturals com l'adoració a la Verge durant el mes de Maria o el culte al Sagrat Cor de Jesús que traspassaven el marc estricte de la família o la vila i estandaritzaven una religiositat molt més controlada des dels aparells institucionals oficials (Fullana, 1994: 108; Weber, 1976: 366). Aquesta actitud reformadora del clergat es va traduir en un enfrontament en contra de tot allò que poguessin tenir de carnavalesc les festes populars. Podríem dir que es comença una política de repressió del carnaval per part de l'església. Per exemple l'any 1892 el bisbe de Mallorca Jacint Cervera va escriure una exhortació pastoral amb motiu del carnaval en la qual aconsellava com a mesura per resistir als excessos carnavalescos, passar els darrers dies ocupats amb la meditació sobre la passió i la mort del senyor (Valriu, 1995: 125). En la mateixa línia, varen ser moltes les parròquies a Mallorca que en aquesta època organitzaven actes paral·lels al carnestoltes perquè les joves de la vila no assistissin a balls de fresses. És en aquest context que ens és més fàcil entendre els retrets de Rafel Ginard o Andreu Ferrer amb relació a certs aspectes del comportament de la gent artanenca durant les festes de Sant Antoni. Ja hem vist com els folkloristes, tot i elevar les

festes populars com a expressions màximes de la idiosincràsia ètnica-regional o nacional, també criticaven que els seus participants cometessin excessos amb la beguda, cantassin cançons indecoroses o s'enriguessin del Sant en la representació de les seves temptacions.

Els mestres d'escola tampoc van de festa.

És important reparar que Andreu Ferrer, encara que compartís idees de caràcter catòlic-regionalista amb la major part del clergat d'Artà, no era un religiós sinó un professor de l'escola pública. En aquest sentit s'ha assenyalat que les festes populars foren abandonades prest per les elits urbanes i educades abans que s'acabàs el segle XIX: *festivals were sources of disorder, of moral laxity, including superstition, encouraging people to waste their time drinking and dancing when they should be at work. Viewed for every angle of the dominant urban culture, these affairs were better done away with. This took some doing, but it succeeded in the end. The local bourgeoisie drew back from having anything to do with such anomalous vulgar pastimes* (Weber, 1976: 379). Per al cas de la França del segle XIX, segurament l'ímpetu de l'estat en reforma de la cultura popular va ser més gran que el de l'església. Podem pensar que els principals agents de modernització dels costums i eliminació de les festes i supersticions populars foren els funcionaris republicans, especialment els professors d'escola, moltes vegades a partir de campanyes anticlericals (*Ibid.*: 363)

Pel que fa al cas d'Artà, hem de tenir en compte que les accions per reprimir els trets més provocadors i transgressors de la festa de Sant Antoni abans de la guerra civil han vingut de part de les minories laiques educades que s'identificaven ideològicament amb les esquerres.

Un intent molt significatiu de modificar i en certa mesura "civilitzar" la festa de Sant Antoni a Artà el va protagonitzar a principis de segle XX un militant republicà conegut com n'Agustí de Son Cremat. Serafi Guiscafrè ha recollit aquesta anècdota de la tradició oral i n'ha

recreat la història en format literari.¹⁵⁷ Sembla que aquest personatge va ser regidor de l'Ajuntament i les seves tendències anticlericals el varen conduir a presentar una moció a la Sala per prohibir la figura dels dimonis a la festa de Sant Antoni. Guiscafrè reconstrueix els raonaments i discussions del regidor republicà amb aquelles persones que defensaven la figura dels dimonis: *Oscurantisme és això! Inquisició! Es Sant bé; és un personatge històric. Enc que jo no crec lo des pa de s'ermità Pau. Però es dimonis són una amenaça de l'infern que mos fan es capellans per tenir-nos esclavitzats per mor de sa por.*¹⁵⁸ Per altra banda, Joan Sard també es fa ressò de l'anècdota transmesa oralment per la gent de més edat. L'antic obrer posa l'èmfasi en la reacció popular davant l'acceptació del batle d'aprovar la moció: *Quan la gent se'n va témer hi va a haver comentaris molt desfavorables a dins s'obreria, pes cassinos i per ses rotlades de dones que feien llatra, i per tot arreu. Es poble començava a remanar sa coa i, com més anava, més empitjorava sa cosa. I es batle se va fer por no dels dimonis sinó de sa gent.*¹⁵⁹

Al final, el batle que s'havia compromès a prohibir els dimonis va haver d'absentar-se d'Artà durant la festa perquè d'aquesta manera, sota l'autoritat del tinent batle que el substituïa, els dimonis poguessin sortir pels carrers de la vila. La veracitat de l'anècdota és difícil de provar. De fet, entre l'any 1915 i 1916, moment en el qual se solen datar els fets, no trobam a les actes de l'Ajuntament la presència de cap regidor anomenat Agustí.¹⁶⁰ Tanmateix, també és cert que dia 16 d gener de 1916 Guillem Tous va deixar la batlia a Antoni Cano, i la va recuperar dia 23 de gener (GEM, 1989: 1, 239). Podem pensar que la raó de l'absència del batle

¹⁵⁷ GUISCAFRÈ, S. 2003. *Op. cit.*, p. 94.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ SARD, J. 1981. *Op. cit.*

¹⁶⁰ AMA 54: Actes de l'Ajuntament 01/1914-12/1915; AMA 55: Actes de l'Ajuntament 01/1916-12/1917.

precisament aquells dies va ser la que ja hem explicat.

Una anècdota molt semblant que contava Rafel Ginard és aquella que relata com en una edició de la festa de la qual no es precisa l'any, el batle va decretar la prohibició que els nins i nines de la vila fessin sonar els corns i els picarols durant la *vuitada* i el mateix dissabte de la festa.¹⁶¹

Un altre episodi en el qual un càrrec públic d'ideologia republicana va dificultar la celebració de les festes de Sant Antoni va aparèixer relatat al diari d'ideologia conservadora *El Luchador*. En aquesta publicació hi va aparèixer l'any 1933 un article firmat per un militant d'Acció Republicana en el qual es lamentava que el batle del seu poble —també republicà— hagués obligat a la obreria de Sant Antoni a retornar tots els doblers arreplegats en els acaptes quan havien passat pocs dies de la celebració de la festa.¹⁶² La raó d'aquesta confiscació era, segons el parer del batle, que només les administracions públiques podien recaptar doblers, i allò que es recaptàs no s'havia de dedicar a finançar el culte als sants, sinó a promoure accions més útils per al conjunt de la població com per exemple la construcció d'un hospital. No podem saber de quin poble es tractava, però estam segurs que no era Artà, ja que aquesta vila no va tenir un batle republicà fins l'any 1936. Tanmateix, pensam que l'exemple és significatiu perquè il·lustra el cas d'un batle que actua més com a representant de l'estat que de la localitat i, per tant, defensa el monopoli de l'administració pública en la recaptació de doblers amb finalitats col·lectives. En aquest sentit, és bo assenyalar que en els conflictes de la policia i altres autoritats de l'estat amb els costums locals, els batles sovint es posaven de part del conjunt de la vila que representaven (Weber, 1976: 380) Aquest emperò no va ser el cas dels fets que es denunciaven a *El Luchador*.

¹⁶¹ GINARD, R. 1966. "La festa de Sant Antoni Abat", a R. Ginard.: *Croquis artanencs*. Mallorca: Moll, 1996, p. 261. Editat per primer pic a *Bellpuig*, desembre de 1966.

¹⁶² *El luchador*, 28 de gener de 1933

Podem pensar que els atacs per part dels càrrecs públics o els funcionaris de la II República a les festes de caire religiós-popular varen ser la causa de la decadència de la festa de Sant Antoni a Artà durant els anys trenta. L'any 1933 Andreu Caselles afirmava que la festa d'aquell moment no era més que els *restos caídos* d'allò que havia estat abans.¹⁶³ De la mateixa manera, l'any 1932 el glosador Antoni "Xoriguer" es lamentava en un dels seus arguments dels pocs *foguerons* que s'encengueren a l'edició anterior de la festa.¹⁶⁴ De fet, de les estadístiques recollides per Antoni Gili sabem que entre 1917 i 1929 no es va baixar mai dels 19 *foguerons* a la vila, mentre que als anys trenta el nombre de *foguerons* va oscil·lar entre els 3 de 1931 i els 8 de 1934 (1997: 117-118). De la mateixa manera, també sembla que l'acte de la *covalcada* ja no gaudia de tanta participació en aquesta època. Això ho testimonia un article que sortí a *Llevant* l'any 1929: *I la colcada? Ai! La colcada està apunt de desaparèixer. Ja podem dir també com aquella nineta de Sòller "una bístia cada deu minuts"... i per tant poca cosa no val la pena de que el públic, qui tot vol ésser espectador, estigui esperant un parell d'hores.*¹⁶⁵ D'aquesta notícia podem deduir que la decadència de la festa a finals dels anys vint i principis dels trenta no s'explicava l'actitud contrària del règim republicà, ja que havia començat abans que es proclamàs la II República.

Per paga, en la crònica de la revista *Llevant* se'ns informa del costum adquirit per la població aratanenca de prendre's la festa només en qualitat d'espectador sense participar-hi activament. Aquestes maneres de divertir-se es corresponen a les noves pràctiques d'oci mercantilitzat que no varen ser introduïdes massivament a l'estat espanyol fins que va acabar la I Guerra Mundial (Uría, 2003b: 80). De

¹⁶³ CASELLAS, A. 1933. *Op. cit.*, p. 325.

¹⁶⁴ *Pocs foguerons varen fer / ho duim escrit a s'histori* a Sureda: 1931-32, 34.

¹⁶⁵ *Llevant*, 31 de gener de 1929

fet, la divisió de l'activitat humana entre l'oci i el treball es correspon a una concepció moderna de la organització del temps. A les festes populars sovint s'ajunta la feina i la diversió de manera indistricable. Per exemple, els dies de la matança del porc a la Mallorca rural eren unes jornades en les quals s'intensificava tant la feina com l'activitat festiva. Per altra banda, segons les concepcions premodernes del treball, a la feina no s'oposava l'oci, sinó el descans, el qual —almanco els diumenges— era obligatori. El descans no genera cap tipus de bé econòmic que es pugui mercantilitzar per la qual cosa aquesta concepció de l'oci anava totalment en contra de la lògica capitalista i industrialista. Una altra diferència amb l'oci modern era que tant la festa com el descans no eren opcions triades lliurement per cada individu, sinó obligacions que venien donades per la col·lectivitat i que constituïen un mecanisme de sociabilitat i resolució de conflictes imprescindible per a la viabilitat de les famílies i les societats vilatanes.

Si és que podem parlar d'oci premodern, hem de fer-ho pensant que no es tractava d'una activitat merament recreativa i aparentment innocent així tal com es presentaven les diversions mercantilitzades que comportà la industrialització cultural (*Ibid.*: 77-78) D'aquesta manera, podem plantejar almanco com a hipòtesis que si la participació popular en les festes de Sant Antoni a Artà va baixar cap a finals dels anys vint va ser perquè la població artanenca va aprendre noves formes de divertir-se incompatibles amb la festa. Poden ser exemples d'aquestes noves diversions el cinema, els toros, l'esport com a espectacle, etc.

La represa després de la Guerra Civil.

Una vegada va acabar la Guerra Civil i varen passar els primers anys de la postguerra, la festa va experimentar certa canvis i va agafar una empenta que no tenia a finals dels anys vint i a principis dels anys trenta. L'any 1956 sortia publicada una crònica de la festa en la qual s'afirmava que *pudimos ver unos festejos animadissimos y una concurrencia inusitada con respecto*

*incluso —son palabras de canosos testigos— a los tiempos de más exuberancia y esplendor de la festividad.*¹⁶⁶ En aquest sentit, podem datar el renaixement de la festa cap als anys quaranta. Ens fa pensar això per exemple el fet que l'any 1948 s'encenguessin 15 *foguerons*. Hem de tenir en compte que des de 1928 no s'havien encès tants de *foguerons* a la vila (Gili:1997: 117-118).

En la represa de la festa als anys quaranta, les institucions oficials del municipi i la parròquia varen tenir un gran protagonisme a través sobretot del seu suport econòmic. amb relació a això, tenim notícies que l'any 1946 va ser el rector de la parròquia Don Llorenç Lliteres qui va tenir la iniciativa de recuperar la tradició de l'argument i va convocar a varis glosadors perquè en composassin un per hom.¹⁶⁷

Per altra banda, sabem també que, entre d'altres institucions, l'Ajuntament amb el batle Joan Sard al capdavant va col·laborar en el finançament dels premis dels *foguerons* i la *covalcada* que es varen donar de manera intermitent durant els anys quaranta i cinquanta. Segons la premsa de l'època el *esfuerzo de la obrería para salvar del declive a esta festividad ha encontrado eficaz cooperación, justicia es decirlo, en el magnífico Ayuntamiento, Hermandad de Labradores y Cooperativa Agrícola, entidades que han aportado valiosos premios en metálico para los concurrentes a la cabalgata.*¹⁶⁸ Les aportacions de l'Ajuntament per al finançament de la festa en aquesta època es poden comprovar en els reculls de despeses de la comissió de festes de Sant Antoni. Per exemple, tenim documentat que l'any 1956 l'Ajuntament va donar 1000 pessetes a la obreria per pagar els premis de la *covalcada*, i 200 pessetes a

¹⁶⁶ *Baleares*, 21 de gener de 1956.

¹⁶⁷ FEMENIES, F. (Entrevistat) 1972. "Bellpuig entrevista a D. Francisco Femenias 'Gurries'", a *Bellpuig*, 1972, núm. 35.

¹⁶⁸ *Baleares*, 25 de gener de 1959.

la impremta La Actividad per pagar l'edició de les *plegues* de l'argument d'aquell any.¹⁶⁹ En aquest sentit, hi ha evidències que anys abans la participació de l'Ajuntament és limitava a convidar a beure a tots els participants de la festa que en volguessin. A l'argument de l'any 1948 es conta que a l'edició de les festes d'aquell any *pes foguerons varen da / botella s'Ajuntament*.¹⁷⁰ De la mateixa manera, tenim documentat que l'any 1953 les aportacions econòmiques a la festa per part de l'Ajuntament eren en concepte de *licores y vinos servidos en la fiesta*.¹⁷¹ Sembla clar, per tant, que l'Ajuntament va prendre part activa en la festa almanco des de finals dels anys quaranta. De la mateixa manera, cap als anys seixanta es va encarregar d'escampar arena pels carrers on passava la *covalcada* perquè les *bísties* no llenegassin amb l'asfalt i de proveir de llenya als veïnats que volguessin encendre un *fogueró* el dissabte de la festa.¹⁷²

Un detall que no se'ns pot escapar és el fet que els anys quaranta i cinquanta, quan la festa ve començar a rebre més suport institucional, era una època en la qual el règim franquista, conjuntament amb l'església catòlica, va dur a terme una política de control cultural molt intensa. És en aquestes dècades que es va configurar la ideologia del nacional-catolicisme. Podem pensar per tant que el suport a les festes de Sant Antoni per part de l'Ajuntament, la parròquia i altres aparells institucionals del franquisme com els sindicats verticals; es corresponia a una política interessada de control i domesticació de la festa. Hem de destacar que l'estat no només ha intentat eliminar o minimitzar les festes populars al llarg de la història. En certs moments a preferit apropiarse'n i manipular els seus actes a la seva conveniència. En aquest sentit s'ha assenyalat per al cas de França que *since the Revolution, festivals have been recognized as useful didactic instruments to create desirable attitudes*

¹⁶⁹ AMA: General de Despeses, lligalls 1636-1659.

¹⁷⁰ Massanet: 1948-49, 30.

¹⁷¹ AMA: General de Despeses, lligall 1637.

¹⁷² GILI, A. 1997. *Op. cit.*, p. 57 i 117.

(Weber, 1976: 387) En certa manera, davant les insuficiències de les polítiques educatives, els estats podien veure les festes com a canals de control i educació de la població.

D'aquesta manera podem plantejar almanco com a hipòtesi de treball que davant les festes populars el règim franquista va adoptar una postura "populista" en el sentit amb el qual Néstor García Canclini ha utilitzat el terme (1990: 245). Aquesta postura es caracteritza per fer una selecció dels elements de la festa que són més compatibles amb el desenvolupament cultural del règim i apropiarse'ls. Segons aquest autor el populisme és un projecte de modernització del folklore que té com a objectiu convertir-lo en el fonament de l'ordre i el consens, al mateix temps que fa del poble un simple espectador (*Ibid.*)

Encara que els aparells de l'estat o l'església podien apropiarse de les festes populars, aquestes celebracions mai varen deixar de ser considerades sospitoses o perilloses (Weber, 1976: 366). Els diferents consistoris franquistes de l'Ajuntament d'Artà, tot i el suport financer a les festes de Sant Antoni, també varen reprimir els aspectes que més els desagradaven de la festa. Per exemple, l'any 1953 es va emetre un pregó segons el qual s'obligava a assistir a escola als nins i nines d'entre 4 i 12 anys el dissabte de la festa.¹⁷³ L'objectiu d'aquest pregó era evitar la participació dels infants en l'acte dels acaptes. Ja hem vist com el renou dels corns i els picarols que feien sonar els nins i nines que acompanyaven els acaptes de l'obreria no sempre havia estat vist amb bons ulls per les autoritats municipals. Tanmateix, la majoria de pregons del batle d'Artà per aquesta època concerneixen a les festes dels darrers dies. Entre 1943 i 1950 són molt abundants aquesta casta de documents en els quals es prohibeix la utilització de màscares i antifàços; entrar

¹⁷³ AMA: lligall 16, registre de pregons 1947-1955. 15-1-1953.

als domicilis privats sense permís, o tirar aigua als vianants pel carrer.¹⁷⁴

L'actitud del règim franquista a mig camí entre la oficialització de la festa i la prohibició dels aspectes més poc desitjats no ha de ser del tot sorprenent. S'ha assenyalat que durant les primeres dècades del franquisme *la desarticulació del tejido social festivo favoreció la imposición de normas, reglamentos, controles, y demás instrumentos de mediatización y protagonismo de los poderes político-militares y religiosos* (Escalera, 2003: 256) Un exemple d'això pot ser quan la celebració de les falles valencianes es va reprendre en haver acabat la guerra civil. En aquest moment les autoritats municipals varen aconseguir eliminar al·lusions a temes sexuals i polítics en les composicions figuratives que s'havien de cremar. De la mateixa manera, podem pensar que les autoritats franquistes també varen intentar domesticar la festa de Sant Antoni a Artà en aquesta època.

Els arguments de Donya Maria.

Un exemple d'aquest d'intent de domesticació de la festa el trobam en els arguments. Ja hem esmentat que a l'edició de la festa de l'any 1947 el rector parroquial Llorenç Lliteres va tenir la idea de recuperar aquesta tradició. Amb aquest propòsit va convèncer a en Francesc "Gurries", l'amo en Joan "Vermell" i donya Maria Esteve perquè composassin un argument cadascú. Tant l'amo en Joan "Vermell", com en Xesc "Gurries" eren glosadors reconeguts a dins Artà, però no era el cas de Maria Esteve.¹⁷⁵

Ja hem vist com els Esteve eren una família burgesa enriquida a Puerto Rico, els membres de la qual, una vegada es varen reinstal·lar a Artà, varen adquirir importants propietats rústiques i varen adoptar un

comportament semblant al de les famílies de senyors de poble que conformaven les elits econòmiques i polítiques dominants de la vila. Maria era cosina de l'empresari i cap del partit liberal Antoni Esteve Amorós, qui, per paga, era el propietari de la central elèctrica local i un dels principals impulsors de la modernització tecnològica de la vila. El seu germà Francesc Esteve era prevere i es va convertir en un personatge il·lustre a l'àmbit insular quan l'any 1922 fou nomenat canonge de la Seu (GEM, 1989: 5, 135).¹⁷⁶ Per paga, els seus nebots d'enfora, els germans Esteve Sullà, fills del seu cosí Antoni, varen adquirir una important extensió rústica durant el primer franquisme, per la qual cosa podem deduir que el context polític i econòmic del nou règim els va afavorir.¹⁷⁷ Maria Esteve va ser mestre d'escola i les seves primeres aparicions en públic que tenim documentades daten dels anys 1923 i 1924 en els actes benèfics de caràcter literari i musical que organitzava l'associació religiosa femenina Obreres de Sant Josep a principis de tardor.¹⁷⁸ Així mateix, Maria Estava va ser coneguda sobretot en la seva vessant de comediògrafa que va explotar sobretot durant els anys trenta quan va estrenar diverses sarsueles, peces líriques i comèdies (Mas, 2003: vol. 1, 251; GEM, 1989: 5, 135). S'ha comentat que era una dona de missa diària,¹⁷⁹ i la documentació més tardana que tenim d'ella són petites composicions líriques en català publicades als anys seixanta a la revista local Bellpuig.¹⁸⁰ A grans trets, podem considerar Maria Esteve com un membre

¹⁷⁴ AMA: lligall 15, registre de pregons 1937-1946, 4-2-1943, 28-1-1944, 11-2-1944, 23-1-1945, 6-2-1946.

AMA: lligall 16, registre de pregons 1947-1955, 25-1-1947, 15-2-50.

¹⁷⁵ Al llarg del següent capítol oferim informació biogràfica dels glosadors que varen compondre arguments.

¹⁷⁶ La revista local *Llevant* celebrava el seu anomenament a l'exemplar del 22 de juliol de 1922.

¹⁷⁷ Ja hem vist la rellevància i el paper de la família Esteve 'Regalat' a la vila d'Artà al llarg del capítol 4 del present text.

¹⁷⁸ *Llevant*, 29 de setembre de 1923; i *Llevant*, 4 d'octubre de 1924.

¹⁷⁹ Ens ho va dir Antoni Gili.

¹⁸⁰ *Bellpuig*, 5 de novembre de 1960.

més de les elits culturals burgeses de la vila d'Artà de tendències regionalistes i catòliques, encara que molt prudents i conservadores a l'hora de polititzar les seves inquietuds culturals i decididament franquistes després de la Guerra Civil. Amb aquest perfil biogràfic, pareixia per tant difícil que donya Maria es pogués presentar com la portaveu del poble i que acabés composant un argument convencional amb el to popular i contestatari que era imprescindible.¹⁸¹

La polèmica entorn a la participació com a glosadora de Maria Esteve, emperò, va sorgir quan s'atorgaren els premis que aquell mateix any es varen instituir. El primer premi anà a caure a les seves mans i això sembla que no va ser massa ben rebut pel conjunt de la població. Almenco no va ser del gust dels seus competidors, els quals es varen queixar en els arguments de l'any posterior d'allò que ells trobaven que era una injustícia. Per exemple, en Jaume “des Pont” es va negar a anomenar la guanyadora en el seu argument:¹⁸²

*Un premi se concedí
pes cançoner més fi
que dugué es glosat més bé
qui gonyà, jo no ho sé
no hu he pogut aclarí*

El fet que el glosador no anomenàs la guanyadora no sembla innocent de cap de les maneres. Hem de tenir en compte que els premis eren públics i que a l'argument es detallen tots els guanyadors dels premis dels *foguerons* i la *covalcada*. Podem pensar per tant que l'oblit d'en Jaume “des Pont” va ser més aviat un acte de protesta.

A l'any següent es va tornar a premiar l'argument de Maria Esteve per segona vegada consecutiva. Sembla que en aquest cas en Jaume “des Pont” es va sentir més segur del suport popular i va tenir el coratge

per criticar les polítiques de concessió de premis de manera molt més explícita:¹⁸³

*Es premi de s'argument
donya Maria es primer
en Francesc segon va fer
ja deu estar ben content
en Jaume des Pont present
li tocà es premi tercer*

*A n'en Toni Berrió
es darré li varen dà
si jo hagués hagut de jutjà
li hagués donat es major
a dins sa població
va ser es que més agradà*

En aquest cas el glosador reivindica el primer premi del concurs no per a Maria Esteve, sinó per un company seu: en Toni “Berrió”. Aquest mateix glosador —reivindicat pels seus companys com el guanyador moral de la competició— afirmava al seu argument de l'any posterior que *jo vaig ésser es darré / ben content i orgullós*.¹⁸⁴ Podem veure en aquestes paraules una certa reivindicació dels seus mèrits i un grau de seguretat suficient com per fer-los públics. No podem saber per altra banda si el silenci total sobre les festes de Sant Antoni a l'argument d'en Toni “Butler” aquell mateix any va ser una mesura de protesta contra les polítiques d'atorgament de premis.¹⁸⁵ Així mateix, el fet de no parlar de la passada edició de les festes de Sant Antoni era una irregularitat molt estranya en un argument.

Segurament eren moltes les característiques dels arguments de donya Maria que feien que no fossin del grat dels demás glosadors i del públic en general. Així mateix, aquell aspecte que feia que de cap manera la seva composició poètica fos acceptada com a argument, era la seva forma mètrica i l'estructura de les seves cançons. Això ho sabem pel testimoni del mateix Xesc

¹⁸¹ En el capítol 8 del present text oferim una anàlisi més exhaustiva dels principals trets dels arguments de Maria Esteve (p. 563).

¹⁸² Terrassa: 1947-48, 22.

¹⁸³ Terrassa, 1948-49, 32-33.

¹⁸⁴ Massanet: 1948-49, 34

¹⁸⁵ Ginard, 1948-49.

“Gurries”, el qual recordava l’any 1972 que *hubo críticas severas, por cuanto la obra que obtuvo el primer premio, de doña maria Esteva, a parte de su meritorio valor poético, se alejaba en demasía de las fórmulas tradicionales: había versos de siete y ocho sílabas, y, en conjunto, la estructura de toda la composición era del todo ajena a lo que entendemos por argument. Éste tiene una historia arraigada en el pasado inmemorial y una personalidad definida: las estrofas deben ser [...] de seis versos de siete sílabas (según el metro catalán-mallorquín rimadas en consonante 1^a-4^a-5^a y 2^a-3^a-6^a) Así debe hacerse si queremos asegurar la continuidad, respetando el modo de ser de l’argument por encima del lucimiento personal del autor.*¹⁸⁶ De les paraules d’en Xesc “Gurries” deduïm que els premis al millor argument varen ser mal rebuts en part perquè promovien el lluïment individual de l’autor en detriment de les regles tradicionals de composició que li donaven una personalitat pròpia i un caràcter col·lectiu.

Per altra banda, el fet que els arguments de Maria Esteva no respectassin la mètrica i la rima tradicional no només suposa un trencament formal en la seva composició, sinó també en l’acte del seu cant públic, ja que les cançons que no respectaven les regles de composició pròpies de l’argument no es podien cantar amb la tonada tradicional. Segurament els arguments de Maria Esteva es varen publicar però no es varen cantar. En aquesta línia, Jaume Guiscafrè ha assenyalat com a causa del rebuig als arguments de donya Maria al fet que *pertanyia a una tradició poètica diferent d’aquella a què podem adscriure la majoria d’argumentaires* (2000: 117).

Tanmateix, independentment dels trets formals dels arguments premiats, pareix ben clar que la idea d’atorgar un premi al millor glosador no va ser molt ben rebuda per la població en general. Prova d’això és que es va abandonar la política de

concessió de premis als arguments i que Maria Esteva mai més va tornar a compondre-ne cap. A l’edició de les festes posterior a l’argument premiat de Maria Esteva, en Toni “Berrió” es felicitava que s’hagués desistit de donar els premis i que el finançament de l’Ajuntament es democratitzàs:¹⁸⁷

*Pes qui feren s’argument
diferenci no hi hagué
un donatiu mos va fé
per tot tres s’Ajuntament*

Podem pensar per tant, que a finals dels anys quaranta hi va haver un intent per part dels aparells institucionals locals pròxims al franquisme d’apropiar-se de la tradició dels arguments en benefici propi. L’estratègia per dirigir la institució dels arguments cap als propòsits de les instàncies oficials era atorgar els premis a aquells arguments que més s’acostassin als seus gustos i interessos.

En aquest sentit, s’ha assenyalat per a l’estat espanyol que als carnavals de A Coruña i Oviedo de finals de segle XIX, les polítiques municipals de concessió de premis a les millors fresses varen aconseguir eliminar els elements més subversius i grotescos de la festa tant a nivell polític com a nivell social (Uría, 2003b: 99) D’aquesta manera, les batalles de flors i perfums acabaren per substituir el llançament d’ous i altres aliments. Igualment, les fresses d’arlequí substituïren el transvestisme. En la mateixa línia, de premis per a la millor falla, les autoritats de l’Ajuntament de València aconseguiren acabar amb la crítica política i les al·lusions explícites a temes sexuals en les composicions escultòriques que posteriorment es cremaven.

En el cas dels arguments que es publicaven i cantaven a la festa de Sant Antoni a Artà, sembla que les autoritats oficials no en tragueren aguller en el seu intent de domesticació. La pressió dels glosadors i la població en general va

¹⁸⁶ FEMENIES, F. (Entrevistat) 1972. “Bellpuig entrevista a D. Francisco Femenias ‘Gurries’”, a *Bellpuig*, 1972, núm. 35.

¹⁸⁷ Massanet: 1949-50: 21

aconseguir abolir la política de premis. Davant això, des de 1949 la premsa oficial franquista va silenciar l'acte del cant de l'argument en les seves cròniques de la festa.¹⁸⁸ Només l'any 1950 es va fer una petita referència. En aquest sentit, no ens ha de sorprendre el fet que qui acaparà l'atenció de la premsa fou Maria Esteva, encara que només presentàs als glosadors: *Merece destacar la buena acogida de los 'argumentos' que se cantaron durante la cabalgata y por la noche en el centro social con la asistencia de las autoridades locales y de un selecto y numeroso público. Hizo la presentación de los glosadores la poetiza doña Maria Esteve de Vicens siendo todos muy aplaudidos por la concurrencia.*¹⁸⁹ D'aquest testimoni periodístic deduïm que a l'acte tradicional del cant públic de l'argument a la Plaça Major després de la *covalcada* es va afegir per aquesta època un de nou al centre social de la població, davant les autoritats oficials, i amb un públic més selecte. No fa falta dir que es tractava d'un acte de caràcter més institucional i domesticat en el qual segurament la major part del protagonisme no requeia sobre els arguments i els seus autors, sinó sobre la presentació de Maria Esteva.

Tanmateix, no tenim notícies de la repetició d'aquests actes de cant de l'argument a la nit del 17 de gener. Així, una vegada s'havia intentat domesticar i no s'havia aconseguit, la tradició dels arguments era quelcom incòmode per a unes autoritats oficials que segurament s'haurien estimat més que no existís. Davant la impossibilitat de fer desaparèixer els arguments, es va optar per invisibilitzar-los en els programes oficials de la festa. Això ho sabem gràcies al testimoni d'en Xesc "Gurries" el qual afirmava posteriorment en una entrevista que *es curioso que s'argument no se ponía nunca en el programa como número de la fiesta, cuando Artá era el único sitio de Mallorca*

¹⁸⁸ No s'esmenta el cant de l'argument totes les cròniques que es feren de la festa al diari *Baleares*. Anys: 1954-56-58-59-60-61.

¹⁸⁹ *Baleares*, 25 de gener de 1950.

*en el que se hacía.*¹⁹⁰ No deixa d'estranyar que s'invisibilitzàs de tal manera el cant de l'argument en aquesta època. Hem de tenir en compte que aquest període va ser el moment de tot el segle XX en el qual aquesta tradició va mostrar més vitalitat. Entre 1947 i 1954 varen ser 17 els glosadors que s'animaren a compondre un argument.¹⁹¹ Possiblement la situació de penúria econòmica combinada amb la falta de llibertat d'expressió varen fer que l'argument fos percebut com a més necessari que mai.¹⁹² Per ventura la crisi econòmica també va provocar que un nombre més gros de glosadors volguessin treure el profit econòmic que suposava compondre un argument. Tanmateix, a partir de mitjans dels anys cinquanta la tradició va entrar una altra vegada en crisi.

De totes maneres, aquest episodi de finals dels anys quaranta no ha estat l'únic en el qual s'han concedit premis al millor argument amb la intenció més o manco explícita de domesticar-los. Per exemple l'any 1913 el Cercle Catòlic d'Obrers va donar un premi de 35 pessetes al millor argument, ja que des de 1902 no se'n feia cap: *Algo deslucida resultado este año la parte cívica de la fiesta de San Antonio, pues hace algunos años que han desaparecido las "collas de glosadores" que, cantando la historia del año, daban gran realce a la "colcada". Con el ánimo de resucitar la fiesta y, sobretudo, para que no se pierdan las típicas "glosades" [...] el Círculo Católico de Obreros abre para el año próximo un concurso de glosadores destinando para premios la*

¹⁹⁰ FEMENIES, F. (Entrevistat) 1972.

"Bellpuig entrevista a D. Francisco Femenias 'Gurries'", a *Bellpuig*, 1972, núm. 35.

¹⁹¹ Oferim un llistat de tots els arguments publicats o simplement cantats durant el segle XX a l'apèndix del pròxim capítol (p. 788)

¹⁹² En el capítol 8 del present text analitzam el caràcter de protesta i contestació a l'autoritat que caracteritzen els arguments d'aquesta època (p 548)

*cantidad de 35 pesetas.*¹⁹³ En cap moment es posa en dubte a la crònica periodística que l'objectiu de la política de premis és fer reviure una tradició que es trobava en perill de desaparició. Tanmateix, a l'argument que un any més tard va guanyar l'esmentat concurs i que per aquesta raó va ser publicat, s'evidencia una de les proves més clares del poder de la institució de premis en els diferents actes de les festes de Sant Antoni. Com que el glosador cercava la recompensa econòmica del premi, en haver compost els continguts convencionals de qualsevol argument —77 cançons— hi va afegir 46 cançons de temàtica clarament religiosa sobre la vida i mort de Jesucrist. El glosador dedica una cançó per excusar-se de l'anomalia que representava la presència d'aquest conjunt de cançons en el seu argument.¹⁹⁴

*Permeteume s'advertènci
que ara vui anar a fer-vós
me trobareu molestós
però tengueu paciènci
plegats farem reverènci
a un Pare Bondadós*

Si en aquest darrer cas eren institucions lligades a l'església les que finançaven els premis, entre 1922 i 1924 varen ser l'Ajuntament juntament amb donacions anònimes les principals fonts d'ingressos per pagar l'import dels premis.¹⁹⁵ Per aquesta època sabem que el jurat estava conformat pel rector parroquial Don Joan Rubí, el batle Andreu Femenies i el director de *Llevant* Andreu Ferrer. Podem observar per tant com en el jurat hi havia un grup bastant representatiu dels aparells institucionals locals de l'època. No deixa de ser significatiu que el glosador que posteriorment va tenir més continuïtat en la composició d'arguments —en Toni “Xoriguer”— rebés del darrer premi.¹⁹⁶

¹⁹³ *Correo de Mallorca*, 24 de gener de 1912.

¹⁹⁴ Ferrer: 1912-13, 78

¹⁹⁵ 35 pessetes el primer premi, 25 el segon i 20 el tercer. Les despeses anaren a càrrec de donacions anònimes (50 pts.) i de l'Ajuntament (30 pt.). *Llevant*, 20 de gener de 1922.

¹⁹⁶ *Ibid.*

Possiblement la política de premis s'abandonà pocs anys més tard d'haver-se inaugurada per mor de la impopularitat de la mesura, igual que va passar posteriorment als anys quaranta. Això explicaria que el glosador més poc reconegut per les institucions artanenques a través del premis fos el més prolífic posteriorment.¹⁹⁷

Ara que hem vist com la política institucional d'atorgament de premis va condicionar els arguments i va ser rebuda pels glosadors i el conjunt de la població en general, podem afirmar que en varis moments del segle XX en el marc de les festes de Sant Antoni a Artà hi va haver intents de domesticació de la tradició de l'argument per part dels aparells institucionals locals que van fracassar per mor de la resistència que varen oferir els glosadors de la vila i el conjunt de la població en general. Si en qualque cas no es pot demostrar empíricament això, allò que és segur és que no es va aconseguir que la concessió de premis tengués continuïtat.

Covalcada i foguerons: la domesticació de la festa.

Igual que va passar amb els arguments, durant les primeres dècades del franquisme assistim a un intent amb més o manco èxit de domesticació d'altres actes de la festa com són els *foguerons* o la *covalcada*. En línies generals les polítiques institucionals en vers la festa es varen centrar en la potenciació al màxim de la *covalcada* al mateix temps que s'hi exercia un major control a través d'una política de premis i presència institucional a la desfílada. Pel que fa als *foguerons*, varen ser progressivament marginats i invisibilitzats a nivell oficial, igual que va passar en el cas dels arguments. Segurament els excessos en el consum d'alcohol i el fet que sovint es cantassin

¹⁹⁷ En el pròxim capítol de la tesi analitzam el caràcter contestatari dels arguments d'aquest glosador durant la dictadura de Primo de Rivera. (p. 503).

cançons verdes i gloses de picat eren elements que no coincidien amb els interessos i desigs de les autoritats oficials. Un tret de la festa que pareix que tampoc era massa còmode per als aparells institucionals del franquisme era la figura dels dimonis ja que donaven una nota d'irreverència respecte la religiositat institucional. En aquest sentit, des de la premsa oficial del règim es comparava amb cert menyspreu la figura dels dimonis amb la suposada majestuositat de la *covalcada*. Quan s'enumeren els actes de la festa en una crònica al diari *Baleares*, es parla de *el baile de los "demonios" que, aunque familiares por su reiterada exhibición a través de los años, ello no resta una marcada aversión de la chiquillería y un cierto recelo en algunos de los mayores; la enorme expectación que despierta nuestra cabalgata este año muy nutrida y con la concurrencia de ingeniosas carrozas*.¹⁹⁸ Per tant, podem identificar per aquesta època una clara política de selecció d'aquells elements i actes de la festa de Sant Antoni que més s'adeïen amb les polítiques culturals del règim, acompanyada d'intents constants d'arraconar aquells aspectes de la festa que no eren desitjats.

Ja a l'edició de la festa de 1947, l'Ajuntament va inaugurar la política de concedir premis al millor *fogueró* i als participants més elegants de la *covalcada*, igual que ho feien per l'argument més ben fet. Això ho testimonien els arguments de l'època:¹⁹⁹

*Es batle va anunciar
hasta un pregó varen fer:
un premi jo donaré
a s'estol que més bé 'nirà
pes parei que agradarà
i pes cavallé també*

*I pes foguerons també
un premi se concedí*

Podem observar com amb la política de premis es categoritzava la manera en la qual havien de participar les persones a la

¹⁹⁸ *Baleares*, 20 de gener de 1957

¹⁹⁹ Terrassa, 1947-48, 21-22.

covalcada. Una vegada els premis s'havien institucionalitzat, ja se sabia que qui no hi acudís en el sí d'un estol, menant un parell de muls llauradors o com a cavaller individual, no optaria a premi. D'aquesta manera poden veure com les polítiques de concessió de premis esdevenien formes de control de la festa útils i vàlides per a l'Ajuntament

També hem de tenir en compte que els premis en els *foguerons* i la *covalcada* minaven de qualque manera la funció d'aquests dos rituals com a canalitzadors de les rivalitats entre possessions i el conflicte social entre barriades. Hem de pensar que els jurats sempre premiaven les barriades i les possessions més riques. Com que dels premis a la *covalcada* es valorava la qualitat i el nombre de les *bísties* sempre l'acabaven guanyant les possessions més poderoses. De la mateixa manera, si els premis dels *foguerons* es concedien a aquells que tenien la millor llenya, les cases bones del centre sempre s'acabaven endugent els millors premis, ja que la llenya en aquella època de crisi era un luxe molt car. En un argument de l'any 1949 es comentava de l'edició passada de la festa que *pocs foguerons vaig contar / perquè sa llenya va cara*.²⁰⁰ Per tant, no és estrany que l'any 1947 el premi al millor estol de la *covalcada* acabàs a mans de la possessió d'Ets Olors –la més rica— i el premi a millor *fogueró* fos pel casal dels marquesos de Bellpuig –possiblement la fortuna més important de la vila.²⁰¹

El reconeixement oficial de la superioritat de les possessions més poderoses i les famílies més riques desvirtuava allò que la festa de sant Antoni tenia de vehiculadora de la conflictivitat social. Quan les rivalitats entre possessions es canalitzaven en curses improvisades entre els bergants de

²⁰⁰ Massanet, 1949-50, 19

²⁰¹ Ho sabem gràcies a als arguments de l'any posterior: *qui gonyà es premi primé / va ser s'estol dets Olós* (Massanet, 1947-48: 30) i *des foguerons es primé / es marquès el va gonyà* (Terrassa, 1947-48: 23)

cada possessió no només entrava en joc de capacitat física de la bístia sinó també el coratge i la disposició al risc de cada bergant. D'aquesta manera un bergant d'una possessió humil tenia possibilitats de guanyar al d'una possessió més grossa si arriscava més que el seu contrincant, i en aquest sentit podia veure compensada la desigualtat social.

De la mateixa manera, amb els premis al millor *fogueró*, les rivalitats entre barriades i classes socials que es canalitzaven en els *foguerons* esdevenien la confirmació sistemàtica de la superioritat de les cases bones del centre. Si en la improvisació d'una glosa de picat l'enginy iguala a persones de diferents condicions socials, en els premis només es ratificava la superioritat de les cases més riques. Amb les gloses els veïnats i les veïnades de les barriades humils acostumaven a veure compensada la desigualtat social posant a prova l'enginy dels membres de les famílies riques en la improvisació oral de versos. El paper dels premis en l'evolució dels *foguerons* com a canalitzadors de les rivalitats barrials es va traduir en el pas de la competició simbòlica mitjançant la glosa a la competició per fer el *fogueró* més gros i amb la millor llenya. Així és com ho recordava Joan Sard en el seu moment: *Hi ha hagut temps en que es nostro ajuntament ha volgut premiar es qui feien es millors foguerons. A més de ses flamades des fogueró s'encenia sa flamada de ses nobles rivalitats, i en voleu de foguerons grossos i ben fets.*²⁰²

Podem pensar, per tant, que els premis serviren per exterioritzar simbòlicament la preeminència dels sectors privilegiats de la societat artanenca. A poc a poc la festa anava perdent aquells rituals de compensació també simbòlica de les desigualtats socials.

A la *covalcada* també es manifestava el predomini d'institucions exògenes a la vila com l'església o l'Estat a través de la presència creixent de elements de caràcter oficial. Per exemple tenim notícia que l'any 1949 va sortir a desfilars a la *covalcada* un estol format pels soldats de l'esquadró de

l'exèrcit destinat a Artà. D'això ens donen testimoni els arguments:²⁰³

*Els estols ben enjoiats
des bestia varen surtí
qui més se va distingí
varen ésser es soldats
sempre anaven escapats
lluiren es beneí*

En aquest sentit, s'ha assenyalat com a un fet comú, la presència dels estaments militar i eclesiàstic en les fetes populars durant les primeres dècades del franquisme com a mesura d'oficialització o apropiació política de la festa (Escalera, 2003: 256). La presència ostentosa del estament eclesiàstic a la *covalcada* d'aquella època es testimoniada de manera entusiasta a l'argument de Maria Esteve:²⁰⁴

*I fou solemne l'entrada
entre corns i picarols
banderes com a llençols
el clero amb la creu sisada
presidint la covalcada
de jovancells camperols
damunt la bístia enflocada*

Per altra banda, hem d'afegir que moltes vegades eren els participants a la festa lligats a l'exèrcit o a la església aquells que acabaven guanyant els premis de la *covalcada*. Per exemple l'argument de l'any 1960 ens informa que:²⁰⁵

*Molt de bestia hi havia
moltes carrosses també
es premis los sen dugué
bona part s'escolania*

²⁰³ Ginard, 1949-50, 39. L'any següent es diu *molts d'estols i esquadrans / anaren en es beneí* (Massanet, 1950-51, 24) i al següent es repeteix *molts d'estols i esquadrans varen anar a beneí* (Massanet, 1951-52, 23). Segurament quan parla d'esquadrans que anaven a beneir el glosador es referia a esquadrans militars.

²⁰⁴ Esteve, 1947-48, 5

²⁰⁵ Massanet, 1960-61, 22

²⁰² SARD, J. 1984. *Op. cit.*

Podem pensar, per tant, que la *covalcada* a finals dels anys quaranta s'anava tornant cada vegada més una demostració de força del règim guiada i corregida en aquells elements que no eren del gust de les autoritats a través del recurs dels premis. Tanmateix, els arguments d'aquesta època ens testimonien certes resistències a la oficialització i domesticació de la *covalcada*. Com que la figura carnavalesca del carritxer ja havia desaparegut des de feia temps, a varis participants de la *covalcada* que es presentaven al marge dels estols els agradava sortir a la desfilada amb una indumentària de to carnavalesc. Segons el glosador Jaume "des Pont" l'any 1947 va sortir a la *covalcada* un cavaller caracteritzat com un pirata algerià:²⁰⁶

*D'en Toni Atxam vos diré
que'l varen desprecià
a sa cavalcada va anà
com un pirata d'Algé
li daren es premi primé
de cavallé el se gonyà*

En aquesta cançó el glosador comenta que la fressa d'en Toni 'Atxam' va ser menyspreada encara que finalment rebés el primer premi en la categoria de cavaller. No sabem qui va menysprear l'aspecte del cavaller disfressat, però podem pensar que va ser el jurat dels premis designat per les autoritats municipals, ja que el l'esperit carnavalesc de la seva indumentària no s'avenia gaire amb el to que es volia donar a la festa a través dels premis. Possiblement aquest fos el cas d'una concessió del jurat davant la pressió popular. Per ventura va ser el suport popular al personatge d'en Toni 'Atxam' allò que va propiciar que el glosador se sentís amb la seguretat suficient com per posar en dubte els criteris del jurat. Per altra banda sabem que aquest personatge acostumava a participar activament en la festa de Sant Antoni i que per aquestes dates era molt popular. Per exemple, sabem que va ser un dels cantadors l'argument d'en Toni 'Berrió'

²⁰⁶ Terrassa, 1947-48: 26

l'any 1948. Segons el mateix glosador, va ser el millor dels cantadors de l'argument aquell any:²⁰⁷

*Ara cada cantador
de cada un es nom diré
Miquel Ravell es primer
llavò en Toni Berrió
Toni Atxam es millor
Jaume Gabis es darrer*

És important reparar que en Toni "Atxam" participava d'aquells actes més incòmodes per a les autoritats locals – com l'argument— o de la manera que era considerada més incorrecta.

Possiblement les polèmiques en torn als arguments de Maria Esteve o les fresses d'en Toni "Atxam" van provocar que l'any 1949 s'abandonàs momentàniament la política de concessió de premis en el marc de les festes de Sant Antoni. Pareix que aquesta iniciativa va ser molt ben rebuda pels glosadors que composaven els arguments:²⁰⁸

*Premis no varen posà,
va trobà s' Ajuntament
que era més convenient
per tots un refresc donà
i així varen quedar
més contents tota la gent*

Podem observar que el glosador es felicita que l'Ajuntament canviï les seves polítiques de finançament de la festa i adopti el paper que abans havia jugat l'obreria del Sant, convidant a un refresc a tothom que volgués beure i menjar sense cap tipus d'exclusió. De qualche manera aquesta pràctica democratitza la festa i compensa les desigualtats socials enlloc de remarcar-les a través de la competició pel premi.

Tanmateix, l'any 1956 es van restaurar els premis atorgats per l'Ajuntament en el marc de la festa. Sabem que aquell any l'Ajuntament va donar 1000 pessetes a la Obreria per al

²⁰⁷ Massanet, 1947-48: 68

²⁰⁸ Massanet, 1949-50, 20.

primer premi al millor cavaller.²⁰⁹ Els altres premis foren finançats per l'obreria i per la Hermandad de Labradores: *una nutridísima cabalgata sin precedentes, con la participación de 138 caballerías y varias carrozas que rebosaban de exquisito gusto y originalidad entre cuyos jinetes se sortearon los premios de 1000 pesetas, 500 y 250 donadas por el magnifico Ayuntamiento, Obrería y Hermandad de Labradores respectivamente.*²¹⁰

Possiblement aquesta vegada la principal motivació de l'Ajuntament i la Obreria per restaurar els premis en la *covalcada* ja no era tant el control de la festa, com estimular la seva participació.

Sembla que cap a mitjans dels anys cinquanta la festa va entrar novament en una crisi de participació. Així ho testimonia l'argument de 1952:²¹¹

*L'ondemà a sa covalcada
pocs estols varen surti
i no havia d'ésser així
una cosa tan notada
preniu més cada vegada
interès amb so anar-hi*

De fet, un any més tard, abans de reinstaurar els premis a la *covalcada*, es va provar de rifar una bicicleta per estimular-hi la participació:²¹²

*L'ondemà a sa colcada
un bitllet varen donar
a tot aquell qui va anà
amb una bístia montada*

*se rifà una bicicleta
domés pes colcadors*

En aquest sentit, pareix ésser que la política de l'Ajuntament i l'obreria de restaurar els premis a la *covalcada* va donar els seus fruits. A principis dels anys

seixanta els arguments ens testimonien una certa renaixença d'aquest acte:²¹³

*Molt bona sa covalcada
va ésser de ses més llüides
a s'hora de ses beneïdes
fou de lo més animaada
es premis l'han revivada
si no hem de dir mentides*

*una festa de ses grosses
era i no hem de dir mentides
però ja, antany, reverdia
hi hagué moltes carrosses*

Podem observar com el glosador relaciona el reviscolament de la *covalcada* amb la reinstauració de la política de premis. Tanmateix, tot i la voluntat dels premis d'estimular la participació en la *covalcada*, és ben segur que també varen acabar per transformar els seus continguts i funcions socials. Hem observat en el darrer fragment com el glosador destaca la participació de carrosses a la desfilada un element nou que s'introduí a principis de la dècada dels anys 50.²¹⁴ Les carrosses solien fer referència a la vida del Sant o eren representacions costumistes de la vida pagesa. Eren unes plataformes estirades per un tractor a damunt de les quals es disposaven les persones que escenificaven la representació. No saben d'on va sortir la idea de les carrosses, però és segur que aquests nous elements de la festa eren del gust de la premsa més pròxima al franquisme, ja que el diari *Baleares* parlava de *varias carrozas que rebosaban de exquisito gusto y*

²¹³ Ginard: 1961-62, 41-42

²¹⁴ A les cròniques del diari *Baleares* i ens els arguments dels anys 50 i 60 es fan constantment al·lusions a les carrosses de la *covalcada*. Com a exemple d'Argument: *de carrosses puc contá / bastantes en varen fé* (Terrassa: 1959-60, 24). Per altra banda al diari *Baleares* va sortir publicat l'any 1958: *fuimos testigos de una animada cabalgata, con la simpática carroza de "ca na Chineta" que fue la admiración de todos* (*Baleares*, 21 de gener de 1958)

²⁰⁹ AMA: General de Despeses, lligalls 1636-1659.

²¹⁰ *Baleares*, 21 de gener de 1956.

²¹¹ Femenies: 1952-53, 42

²¹² Femenies: 1953-54, 41-42

*originalidad.*²¹⁵ Podem pensar per tant que a poc a poc la exhibició artística del bon gust va anar substituint aquells aspectes més carnavalescos de la *covalcada* com la figura del carritxer, la violència que suposaven les investides amb els cavalls o les fresses d'en Toni "Atxam". La *covalcada* perdia a poc a poc les seves funcions socials de ratificació de l'ordre social establert de caràcter local-vilitat i de canalització dels conflictes que es donaven a la societat artanenca. De la mateixa manera, les beneïdes cada vegada era més poc vistes com un acte màgic de protecció del bestiar. Tot plegat va començar a ser vist com una exhibició artística de bon gust i originalitat.

Un altre element nou a la *covalcada* que va contribuir a donar-li un to més fi va ser l'amollada de coloms a càrrec de l'associació colombòfila de la vila. Aquest acte es va fer per primera vegada l'any 1950 i va ser destacat en les cròniques de la premsa de l'època: *resultó lucidísima pues acudieron numerosos mulos y caballos y, además, la colombófila se asoció a la bendición con una carroza presentando una jaula llena de palomos que fueron luego soltados.*²¹⁶ De la mateixa manera a un dels arguments que es varen cantar l'any 1951 s'evidencia que l'amollada de coloms era percebuda com un element de refinament de la festa:²¹⁷

*Molts d'estols i esquadrons
anaren en es beneí
però lo que fe més fi
va ser s'esbart des coloms
eren igual que falcons
per a ca seva acudir*

En la mesura que la *covalcada* es va revitalitzar com a acte festiu i es va anar transformant i domesticant cada vegada més, el ritual dels *foguerons* va anar decaient. L'argument d'en Jaume "Berrió" de 1949 era bastant explícit al respecte:²¹⁸

Pocs foguerons vaig contà

²¹⁵ *Baleares*, 21 de gener de 1956.

²¹⁶ *Correo de Mallorca*, 22 de gener de 1950.

²¹⁷ Massanet: 1950-51, 24

²¹⁸ Massanet: 1949-50, 19

*perquè sa llenya va cara
però bona covalcada
hi hagué molt de bestia*

De fet, a la crònica de la festa de Sant Antoni que el mateix glosador va fer a l'argument de l'any posterior, només esmenta els actes de la *covalcada*, deixant de banda els *foguerons*.²¹⁹ Per altra banda, a l'argument d'en Toni "Butler" de 1949 s'explica la decadència de l'acte dels *foguerons* a causa que la gent so es volia embrutar la muda que duia:²²⁰

*Pocs foguerons varen fé
es dissabte l'any passat
de Sant Antoni Abat
perquè en diumenge caigué
la gent peresa tengué
tothom anava mudat*

Podem pensar que a poc a poc la festa va anar convertint-se en quelcom més decorós i va anar perdent el seu to de disbauxa carnavalesca. Aquesta dinàmica va ser afavorida per les polítiques institucionals de promocionar els actes del diumenge dematí en detriment dels de dissabte a vespre que es caracteritzaven pels excessos amb l'alcohol, el sexe, etc. En aquest sentit hem de destacar que entre l'any 1949 i 1956, l'espai de temps en el qual no es donaven premis a cap acte de la festa, el refresc amb el qual convidava l'Ajuntament al conjunt de la població no era a la revetlla de la festa en el marc dels *foguerons* —tal com ho havia fet l'obreria en èpoques passades—, sinó l'endemà dematí al moment de les beneïdes. D'aquesta manera es volia estimular l'acte de la *covalcada* i marginar els *foguerons*. Això pareix que era percebut així per en Jaume "Berrió" a l'argument de 1951.²²¹

*S'Ajuntament protegi
tots es que hi varen anà*

²¹⁹ Massanet: 1950-51

²²⁰ Ginard: 1949-50, 37

²²¹ Massanet, 1951-52, 24)

*varen poré refrescà
enguany tornaran surtí
per això se fe lluí
sa covalcada d'Artà*

Podem veure que la política de l'Ajuntament de convidar a refresc en el marc de l'acte de la covalcada és percebuda en tot moment com una mesura per potenciar-la. Endemés, hem de recordar que més antigament la obreria acostumava a convidar a menjar i beure als participants de la festa, però ho feia a la nit dels *foguerons*, no a l'endemà.

Tanmateix, una altra raó de la decadència dels *foguerons* que s'insinua en els arguments és que l'ambient cultural del règim franquista caracteritzat per la falta de llibertat d'expressió no convidava a la seva organització. Es pot pensar que difícilment es podien cantar sense por de represàlies les cançons verdes i les gloses de picat que s'acostumaven a cantar en els *foguerons*. Si el cant no es podia dur a terme lliurement i sense por, es considerava que no pagava anar als *foguerons* el dissabte de la festa. L'argument de 1951 ens dona testimoni del fet que de vegades es preferia fer el *fogueró* d'amagat.²²²

*Vengué Sant Antoni Abat
amb molta animació
encara que es fogueró
molts el volen fer amagat*

Hem de tenir en compte que les amb gloses de picat s'acostumava a realitzar retrets i atacs personals que moltes vegades tenien un cert caràcter polític.²²³ En certs arguments se cita el fred com la causa que explica que es preferís celebrar la revetlla del Sant en privat:²²⁴

*Malament, es foguerons
sa gent apenes surtí
es fred la feren fugí
sense cercà més raons
dins sa cuina amb dos tions
i una botella de vi*

²²² Femenies: 1951-52, 48.

²²³ SARD, J. 1984. *Op. cit.*

²²⁴ Ginard: 1957-58, 41.

Tanmateix, podem pensar que el fred sempre ha estat una constatació en aquestes dates hivernals, per la qual cosa arribam a la conclusió que si es preferia passar la revetlla en privat era, almanco en part, perquè se cercava un refugi per a poder cantar i actuar de manera més lliure.

La festa a punt de desaparèixer.

Des de mitjans dels anys cinquanta tenim nombrosos testimonis que la festa va entrar en crisi. L'any 1959 en Xesc "Gurries" feia una crida a la participació de la població artanenca:²²⁵

*Bé trebaien ets obrés
perquè sa festa s'aguanti
no rés hi ha que 'ls espanti
amollen molts de dobbés
siau constants, artanés
del Sant ningú se decanti*

De la mateixa manera, l'any 1962 es destacava en premsa que *no hace muchos años que los mozos de la villa se pasaban toda la noche bailando en torno a fogatas.*²²⁶ Possiblement una de les causes de la crisi van ser les polítiques de control i repressió cultural dutes a terme per les autoritats franquistes. Ens estem referint a les polítiques que arraconaren progressivament els *foguerons* a l'espai privat. En aquest sentit, s'ha destacat el greu impacte que les polítiques culturals i de control social del franquisme varen tenir sobre les diferents formes de sociabilitat. Aquestes polítiques consistiren principalment *en el contexto específicamente festivo, en la prohibición de manifestaciones que propiciaban estas expresiones, como el carnaval, o el establecimiento de graves limitaciones para los momentos y*

²²⁵ Femenies: 1958-59, 74.

²²⁶ *Baleares*, 18 de gener de 1962. Els arguments també testimonien la decadència dels *foguerons*: *hi hagué pocs foguerons* (Femenies: 1958-59, 43) i *foguerons pocs n'hi hagué* (Terrassa, 1959-60, 24)

contextos de carácter lúdico (Escalera, 2003: 254).

Per ventura va ser l'ambient de repressió que va provocar que cada vagada fos més difícil que qualque glosador s'animàs a compondre un argument. Això és ben evident l'any 1954 quan en Xesc "Gurries" confessava que havia compost l'argument perquè li ho havia demanat l'obreria davant el perill de desaparició d'aquesta tradició:²²⁷

*De Sant Antoni ets obrés
com també es batle majó
me digueren per favó
s'argument enguany les fés
perquè a Artà no se perdés
aquesta tradició*

De la mateixa manera, l'any 1958 en Toni "Butler" afirmava que havia fet l'argument a petició del batle de la vila:²²⁸

*L'he fet a petició
des jefe de s'alcaldia
de cap manera volia
perdre sa tradició
que'l fes, digué, per favó
perquè enguany cap n'hi havia*

Tanmateix, ja hem vist que a finals dels anys quaranta els glosadors es varen resistir amb èxit al procés de domesticació de la tradició de l'argument, varen aconseguir que s'abolissin els premis i que els arguments conservassin el seu to crític i contestatari. Segurament hi ha altres raons que poden explicar la crisi de la festa en general per aquesta època. De fet, històricament se'n han donat d'altres. Una explicació irrefutable rau en el fet que amb la mecanització del camp, les *bísties* varen perdre la seva importància en la economia familiar pagesa (Ginard Ferón, 2000: 209).²²⁹ D'aquesta manera el fet d'invocar

²²⁷ Femenies: 1953-54, 75.

²²⁸ Ginard: 1957-58, 77.

²²⁹ David Ginard Ferón afirma que la mecanització de les tasques agrícoles va ser molt tardana a Mallorca. L'any 1960 les Balears comptaven amb un nombre de tractors per

la protecció del Sant a través de la benedicció del bestiar va deixar de tenir importància. Aquesta és la raó que exposa la premsa de l'època: *Decididamente la evolución de la vida moderna, influye decididamente en la abolición de esta típica fiesta, cuyo principal protagonista ("es bestiar") va desapareciendo sensiblemente al ser reemplazado en las faenas del campo por poderos y prácticos motores y tractores.*²³⁰

Un altre factor que tampoc podem oblidar són els avanços en l'alfabetització i la universalització de la educació reglada per aquesta època (Orell, 1999: 671). Segurament aquest fet va provocar que a poc a poc la gent deixàs de creure en els poders màgics atribuïts al Sant i començàs a veure les beneïdes com un costum ridícul, com una prova de la ignorància, la barbàrie i el caràcter supersticiós que va caracteritzar les generacions dels temps passats. És per això que possiblement els pagesos de la vila començaren a trobar absurd i innecessari pagar doblers a l'obreria per a la benedicció del bestiar. A l'argument de 1955 s'analitza detingudament les causes de la crisi de participació en la *covalcada*:²³¹

*Sant Antoni començà
sa festa molt animada
emperò a sa covalcada
hi hagué poc bestia
no és que vulgui suposà
que fos cap cosa tirada*

*antany va ser sencillota
hi hagué poc bestia
es pagesos que hi ha a Artà
només miren sa pesseta
i la tenen mes estreta
que un garriguer no hi te es ca*

hectàrea cultivada molt inferior a la mitjana estatal.

²³⁰ *Última Hora*, 18 de gener de 1964. podem trobar un exemple molt semblant a *Baleares*, 18 de gener de 1962.

²³¹ Massanet: 1955-56, 21-22-23.

*culpen an es pareiès
de que no hi volen anà
però no s'han d'excusà
davant molts, és per demés
enlloc d'animar ets obrés
ells les fan desanimà*

En aquest fragment, el glosador acusa els pagesos de no voler fer els sacrificis econòmics que comportava la tradició de la *covalcada*. De la mateixa manera, es testimonia que els amos de possessió al·ludien la falta de voluntat dels parellers a voler sortir a la *covalcada* per excusar-se de la manca de participació. Possiblement la raó que explica que els parellers posassin reticències a participar en la *covalcada* és la vergonya que la majoria de la població va passar a sentir en veure's relacionada amb la festa de Sant Antoni o amb qualsevol cosa que recordàs la pagesia. Es tracta d'una època en la qual els processos de modernització s'acceleraven, la representació estereotipada de la pagesia que els solia acompanyar també es va escampar entre la població artanenca. En aquest moment històric, l'estereotip del món rural en general es va anar difonent des dels centres urbans pels pobles i viles del medi rural a través d'institucions com l'escola o mitjans de comunicació com la ràdio o el cinema. Aquest estereotip del món rural suposava l'assimilació de la pagesia a la ignorància, la superstició, la manca d'higiene, el salvatgisme, la mala educació, el retràs, etc. (Weber, 1976: 3-22; Williams, 2001: 369)

El món de la pagesia va passar a ser considerat quelcom vergonyós, un passat recent de la vila al qual s'havia de renunciar davant l'enlluernament que produïa la nova civilització urbana i moderna. La figura del pagès va passar a ser estigmatitzada com si es tractàs d'una persona indesitjable i sovint assenyalada. D'aquesta manera els parellers que participaven a la *covalcada* varen passar de lluir amb orgull els seus animals i els seus vestits a avergonyir-se del seu ofici. En aquest sentit, s'ha evidenciat per el cas de la vila veïnada de Manacor que durant la crisi de la festa de Sant Antoni per aquesta mateixa època la població va començar a boicotejar els actes que duïa a terme

l'obreria perquè no es volia veure relacionada amb una festa de caràcter pagès (Vives, 2006: 92). Per ventura aquest també era el cas dels parellers artanencs que es negaven a desfilar amb les seves *bísties* a la *covalcada* pel fet que se sentien ridículs. Hem de pensar que amb la mecanització del camp l'ofici de pareller o llaurador va passar de tenir prestigi a ser una ocupació de caràcter marginal, sobretot pel fet que la tasca de llaurar era molt més ràpida i fàcil amb la utilització de tractors.

Tanmateix, el ridícul que sentien els pagesos de la seva imatge com a causa explicativa de la crisi de participació de la festa de Sant Antoni va ser un tabú en el seu moment. Normalment se donaven explicacions més puntuals i més banals de la crisi de la festa. Per exemple, la pavimentació dels carrers va ser vista com un fet que va dificultar el desenvolupament dels seus actes.²³²

*Llàstima des foguerons
però això no té protesta
s'asfalt és sa causa aquesta
de que se cremin pocs tions*

Hem de pensar que l'asfalt provocava que les *bísties* llenegassin a la *covalcada*. De la mateixa manera, es va qüestionar la viabilitat de l'acte dels *foguerons* per mor que bofegaven la pavimentació i la feien malbé.

Altres raons que s'assenyalaven per explicar el fracàs puntual de qualche edició de la festa era el mal temps:²³³

*Com que feia tant de vent,
tothom anava arrufat,
es cine estava estibat,
recorria poc la gent*

És important notar que en els arguments anteriors a aquesta època mai no es va al·ludir al vent o al fred com a causes explicatives de la poca participació en les festes. Si abans el

²³² Ginard: 1961-62, 39

²³³ Ginard: 1957-58, 42

vent i el fred no aturava la participació en la festa, més tard eren motiu suficient per no celebrar-la. Tanmateix en aquest darrer fragment d'argument s'apunta allò que segurament va ser una de les principals causes de la decadència de la festa: la gent preferia anar al cinema que ajuntar-se al voltant dels *foguerons*. En aquest sentit ja hem vist com la mercantilització de l'oci va desembocar en una nova manera de concebre el temps lliure que difícilment era compatible amb les velles festes populars (Urià, 2003b: 77-78). És ben segur que això va ser un dels factors que expliquen la crisi de la majoria de festes populars a l'estat espanyol a la dècada dels anys seixanta (Escalera, 2003: 254) De fet, a partir de finals dels anys cinquanta es comencen a associar a les festes de Sant Antoni a Artà esdeveniments esportius com a espectacles de masses. Per exemple l'any 1959 es va celebrar una reunió ciclista al velòdrom de la vila,²³⁴ i l'any 1961 un partit de futbol entre els equips juvenils de l'Artà i el Manacor.²³⁵

No obstant això, la manera per la qual les noves formes d'oci mercatilitzat es mesclaren amb la festa va ser través de les carreres de cavalls. L'afecció a les carreres de cavalls al trot ja començava a despuntar cap als anys quaranta i n'és testimoni l'argument d'en Jaume "des Pont" que fou cantat l'any 1948:²³⁶

*Feren bona cavalcada
hi anà molt de bestia
tothom alegre va està
vorer-là tan animada
es cabriols jo trobava
que molt varen estorbà.*

El glosador es lamenta de la presència de cabriols a la *covalcada* d'aquell any. Els cabriols eren els carruatges lleugers que estiraven els cavalls a les carreres de trot, la qual cosa evidència la presència de cavalls de carreres a la *covalcada*, a part de les bísties llauradores. Segurament, les carreres de cavalls era la forma d'oci mercatilitzat

²³⁴ *Baleares*, 25 de gener de 1959.

²³⁵ *Baleares*, 22 de gener de 1961.

²³⁶ Terrassa, 1947-48: 24

que més s'avenia a nivell simbòlic amb la festa de Sant Antoni per mor de la presència d'aquests animals tant en la festa com en les carreres. Però tanmateix això desvinculava l'acte de la *covalcada* de l'ofici pagès i comportava canvis profunds a la festa. Pareix ésser per tant, que la festa de Sant Antoni a Artà només era viable a través de l'estímul econòmic dels premis, el progressiu refinament que la desvinculava de l'estereotip pagès-rústic i la seva combinació amb noves formes d'oci mercatilitzat

La popularització de la reforma.

No podem negar en cap moment la influència i efectivitat de l'esperit de la reforma de la cultura popular en les festes de Sant Antoni a Artà. Basta pensar que el costum de rosegar i xuclar aquelles misterioses arrels que denunciava Rafel Ginard, havia desaparegut ja a principis del segle XX. Tanmateix, pensam que el procés històric de modernització de la festa no ha se ser vist com un fenomen unidireccional i teleològic. No podem entendre la complexitat històrica del procés si no tenim en compte les resistències que va provocar i els efectes inesperats que va desfermar. Possiblement la reforma de la cultura popular va ser planificada i es va intentar dur a terme de manera sistemàtica per part de certes institucions. Però també és cert que de vegades aquestes institucions no acabaren d'assolir els seus objectius. Per paga, l'aplicació social de les seves polítiques tingué conseqüències sorprenents i moltes vegades contraproductes per als seus propòsits. Amb la modernització de les tradicions populars s'encetà una dinàmica de retroalimentació entre la cultura popular i la cultura reformada que va generar fenòmens culturals que no s'avenen a la classificació simplista entre allò que es considera popular-tradicional i allò que s'ha volgut veure com a modern-civilitzat. Amb el contacte continu i sostingut les dues esferes culturals s'han contaminat l'una a l'altre i han generat

nous espais inclassificables en el marc d'aquest sistema de representació.

Una d'aquestes anomalies la trobam en els altibaixos constants que el procés de reforma ha tingut al llarg de la història i en la capacitat de regeneració que han demostrat les festes populars durant el segle XX. Si el procés de reforma del costum popular va començar a dur-se a terme a l'estat espanyol al segle XVIII, com pot ser mai que a principis de segle XX la festa de Sant Antoni gaudís de tanta vitalitat?. De la mateixa manera es fa molt difícil contestar com és possible que la majoria de festes populars haguessin pres la forma que varen conservar durant tot el segle XX a la segona meitat del XIX. De qualque forma s'evidencia que la festa no era un residu del passat davant el pas inexorable del progrés. No hem de considerar la festa de Sant Antoni com un testimoni fossilitzat del passat en perill constant de desaparició sinó com un espai d'interrelació entre la cultura popular i la modernitat.

Joaquim Puigvert va estudiar en el seu moment la resistència popular d'una vila catalana a la iniciativa episcopal d'abolir una festa. La vila era Ridellots de la Selva i la festa que es volia eliminar era la romeria de Sant Roc (1986: 150). La festa tenia un caràcter massa mundà i terrenal com per ser del gust del clergat il·lustrat de l'època. A l'estudi de Puigvert es documenten vint anys de resistència a abandonar una pràctica festiva de caire popular. Segons aquest autor *la resistència de gairebé un vintena d'anys en donar compliment al decret episcopal, en gran part s'ha d'explicar per la rica funcionalitat que anava implícita a les romeries, processos de llarga durada que implicaven tot un dia de festa, durant el qual es caminava, resava, cantava, menjava i bevia i, sobretot, s'ultrapassava el marc de relació diària (família i poble), donat que s'establí contacte amb gent d'una àrea geogràfica més àmplia de la local (Ibid.: 152-153)*. Hem de destacar en tot moment que els estudis de Puigvert evidencien la resistència en defensa de la cultura popular per part de la població de les viles rurals, al canvi reformista patrocinat pels aparells institucionals de

l'església. L'èxit relatiu d'aquestes resistències es pot explicar en part per les insuficiències de l'acció institucional. Sembla que ni tant sols el mateix clergat participava de tot en la cultura reformada: *Todo hace pensar que las iniciativas de los políticos reformistas del reinado de Carlos III para mejorar la enseñanza en los seminarios y la preparación del clero parroquial no tuvieron mucho éxito [...] La información disponible refuerza la impresión del predominio de un clero rutinario, sin especiales inquietudes intelectuales* (Castro, 2003: 36) Sembla així que la potència de les iniciatives institucionals reformadores era ben limitada i, per tant, podem explicar la persistència de la cultura popular fins a principis del segle XX a partir d'aquesta circumstància.

Tanmateix, hi ha altres maneres d'entendre la supervivència de les festes populars. La seva continuïtat fins i tot potenciació durant el segle XIX es pot explicar precisament per l'èxit de les polítiques de reforma de la religiositat popular. En la mesura que es va traçar una línia de diferenciació clara i concisa entre la religiositat oficial i la religiositat popular, l'església com a transmissora només de la cultura oficial van deixar d'exercir un paper imprescindible de pont de comunicació en la vida quotidiana dels feligresos i els aparells institucionals de caràcter més global. Això va provocar que les majories de les viles rurals es dedicassin només a la religiositat popular deixant de banda una forma institucional de religió que no entenien i que no veien útil i satisfactòria. De qualque manera podem pensar que es va rompre la connexió entre l'aparell institucional de l'església i les majories analfabetes. Com ha assenyalat Eugen Weber, *yet the attachment of popular masses to ancient things that the church wanted to leave behind was even greater than their attachment to the church, eliminating the practices helped to strange people* (1976: 370) En aquest sentit podem pensar que com més s'allunyava l'església de la festa, aquesta adquiriria un

caire més popular en el sentit que reviscolaven els seus elements més carnavalescos.

Aquest divorci entre institucions i majories populars ha fet pensar a Edward P. Thompson en un moment de la història — que ell situa al segle XVIII per al cas d'Anglaterra— en el qual rituals populars varen adquirir una especial força i significació com a mesures de compensació de les desigualtats socials (1978 [1979]: 52). Segons aquest autor, la importància del motí en aquesta època com a ritual d'escenificació de les relacions de poder s'explica per la debilitat dels organismes de control tradicionals —església— combinada amb la insuficiència en la expansió dels nous —sobretot escola i mitjans de comunicació. En aquest context, la cultura popular esdevenia una eina més útil que mai a l'hora d'arrabassar concessions paternalistes a les elits econòmiques i polítiques. La cultura popular va estar viva en la mesura que era una eina eficaç per aquelles persones que la compartien. Per tant, podem plantejar almanco com a hipòtesi que la combinació entre el fracàs de les iniciatives reformistes de l'església i la insuficiència de l'estat i les indústries culturals per prendre el relleu com mecanismes de control social, no només va possibilitar la continuïtat de la cultura popular, sinó que la va elevar al seu punt més àlgid.

Pel que fa al cas de les festes de Sant Antoni a Artà, hem de ressaltar que l'expulsió de l'ordre antoniana l'any 1835 (Fullana, 1996: 31), va suposar que la festa només depengués d'institucions de la vila —obreria i parròquia— i que la figura de l'obrer adquirís més poder, ja que ara només havia de passar comptes amb el rector. Segurament això explica la posició de força que va adquirir la família Cursach dins l'obreria, la qual havia esdevingut una organització popular molt més poc controlada per les institucions eclesiàstiques. En aquest sentit podem pensar en la possibilitat que la festa de Sant Antoni va viure un moment àlgid a la segona meitat de segle XIX per mor que l'estat liberal l'havia alliberada en cert grau del control eclesiàstic, al mateix temps que

no l'havia pogut substituir pel control de l'estat i el mercat. En aquest sentit s'han assenyalat les insuficiències en la modernització de la societat com la raó que pot explicar l'especial moment de creativitat i vitalitat de les festes populars a l'estat espanyol al segle XIX: *como durante el siglo XIX para la mayor parte de la población las opciones para el esparcimiento resultaban limitadas e incluso inexistentes, celebraciones populares y religiosidad popular tienden a amalgamarse. Las fiestas patronales son la más característica manifestación de ello, y habría que ser durante el siglo XIX cuando estas celebraciones adquieren en muchos sitios sus rasgos propios* (Castro, 2003: 39) Podem pensar que en la mesura que l'estat liberal va debilitar l'església com a dispositiu de control social i no va presentar una alternativa viable i mitjan termini, les pràctiques festives populars varen trobar el seu espai per desenvolupar-se com a mecanismes de poder i compensació de les desigualtats.

D'aquests mecanismes en disposaven sobretot les persones que vivien al món rural, ja que va ser en aquest àmbit on l'estat i les indústries culturals es varen expandir més tard. Fins i tot el contacte limitat amb les indústries culturals més bàsiques com la impremta varen ajudar a revitalitzar la cultura oral. Amb l'expansió de la impremta i la lletra escrita la cultura popular es va trobar amb una situació de disposar d'una eina de difusió molt més efectiva que la transmissió oral i de poder comptar amb un públic receptiu que ja coneixia el codis culturals i els convencionalismes de la tradició oral que la caracteritzava (Burke, 1978 [1991]: 359) Podem comprovar en aquest sentit com els efectes de la reforma de la cultura popular han estat sovint imprevisibles i fins i tot contraris als objectius que s'havien proposat des de les institucions de poder. Al mateix temps aquest procés no pareix que hagi estat en cap moment unidireccional i inequívoc, sinó que s'ha mogut en el marc d'unes relacions de poder sovint

tenses, entre estat, església, indústries culturals, les majories de les viles rurals, etc.

Ja hem vist com l'enfrontament amb l'estat liberal en el marc de les desamortitzacions i la progressiva laïcització de les estructures estatals al segle XIX, va provocar finalment un canvi d'orientació en l'actitud de l'església catòlica en vers la religiositat popular, que va passar de reprimir-la i marginar-la a potenciar-le en benefici propi.²³⁷ Aquest gir populista de l'església va ser cobert ideològicament per un romanticisme tardà que sovint evolucionava cap a posicions polítiques regionalistes. El canvi es va donar a Mallorca a finals de segle XIX i principis del XX. En aquesta època es va començar una política d'intensa recristianització que es va traduir en una certa tolerància i fins i tot potenciació de les festes tradicionals de caràcter carnavalesc. És en aquest context que hem d'entendre l'interès per la cultura popular de figures com Andreu Ferrer, Rafel Ginard o Andreu Caselles. Tant si es tracta de clergues com de professors catòlics, la mirada dels folkloristes en vers la festa popular és sempre benèvola i positiva. Però tanmateix amb el seu discurs intentaven controlar-la i institucionalitzar-la. Això s'evidencia en els retrets cap a certes pràctiques com les cançons verdes, l'ús irresponsable de petits explosius, el consum de substàncies psicoactives o la sàtira carnavalesca. Veien aquestes pràctiques com a impresentables i impròpies de la manera que ells consideren correcte d'entendre la tradició.

Allò que en tot moment destacaven positivament els folkloristes era el regust pagès i tradicional –lligat al passat— de la festa. Per tant en el seu discurs s'associava tot allò popular, tant amb el passat i la tradició com amb el món rural i la pagesia. Es proposava una imatge positivitzada del poble i del món rural com a pur i tradicional, en contraposició a un món urbà modern i corrupte. Sens dubte, el fet que els processos de mercantilització de l'oci fossin més lents al món rural va fer que s'associés la festa popular amb les viles rurals i amb la

pagesia. Hem de pensar que per a les indústries culturals de l'oci el mercat era més reduït als llocs més arraconats de la ruralia i al mateix temps els costos de transport o transmissió eren més grans. En aquest sentit, el món rural va esdevenir marginal en la modernització cultural. Tot plegat va fer que a poc a poc s'identifiqués en els discurs dels folkloristes la cultura popular amb la cultura regional o local de caràcter rural.

Aquest joc de representacions oposades en el qual s'apleguen per una banda poble, tradició, passat, religió, localitat i rusticitat; i per l'altra elits, modernitat, laïcitat, universalitat i urbanitat; es veu clarament reflectit en el discurs de la revista *Llevant*. Aquesta publicació era l'òrgan d'expressió de l'associació Minerva que agrupava a les elits culturals d'Artà, les quals s'adcrivien intel·lectualment al romanticisme tardà de l'anomenada “escola mallorquina” i al regionalisme catòlic i conservador del Centre Regionalista (Marimon i Carrió, 2003: 46). Un exemple del joc de representacions i valors propi del seu discurs el trobam en un article de l'any 1927 on es defensava la moral catòlica que s'atribuïa a la població d'Artà. En aquest article s'afirmava que a la vila hi regnava *la tranquil·litat d'esperit de que gaudeix un poble aont no hi és arribada l'ona de vici, les ones sensualistes que aneguen les poblacions grans que es diuen modernes*.²³⁸ Aquesta imatge d'Artà com a vila tradicional i catòlica, pura i allunyada de la corrupció i el vici de la modernitat urbana, no deixa de xocar amb els trets que han caracteritzat les festes de Sant Antoni com els excessos en el consum d'alcohol o les cançons verdes. Segurament la cultura dels redactors i lectors de la revista *Llevant* no va deixar mai de ser elitista, per molt que volgués veure en el poble la representació màxima de la seva identitat regional, nacional o religiosa. En aquest sentit s'ha assenyalat que, tot i la potenciació de la religiositat popular per

²³⁷ Ho hem vist en el capítol 5 (p. 271).

²³⁸ *Llevant*, 21 de gener de 1927.

part de l'església, *the catholic revival* [...] *around the turn of the century* ([...] *from 1885 to 1914*) *was an intellectual and middle class affair* (Weber, 1976: 371) Podem afirmar per tant, que l'apropament a la festa de Sant Antoni a Artà que des de la cultura lletrada es va donar des de finals de segle XIX a través del folklore, va ser realitzada per un grup social que en principi era majoritàriament aliè a les mateixes tradicions populars.

Aquest apropament suposava una selecció d'aquells elements de la festa que més els varen convenir per la construcció d'una identitat local o regional que fos compatible amb els principis morals d'una religiositat adaptada a les exigències d'autocontrol que implicava la civilització moderna reformada. En les seves anàlisis i judicis sobre les pràctiques festives per sant Antoni, Rafel Ginard enaltia el particularisme local i els elements rústics de la festa, però el mateix temps reprovava la presència del sexe, l'adoració ambigua al dimoni o el consum d'alcohol. En la mesura que l'apropiació de la cultura popular per part dels folkloristes era selectiva i aliena a la agència dels seus mateixos protagonistes, podem parlar d'una certa invenció de la tradició artanenca al llarg del segle XX (Hobsbawm, 1983 [1988]: 13). Els folkloristes gaudiren d'una educació en el llenguatge escrit i d'un suport institucional —premsa, editorials, etc.—que els donaren una capacitat sistematitzadora de la cultura popular. Va ser a partir de la sistematització i racionalització de la cultura popular que es va construir discursivament la tradició local en funció dels desigs i interessos de l'entorn social i cultural al qual s'adcrivien els folkloristes.

En el cos empíric documental sobre la festa de Sant Antoni que hem estudiat es poden trobar certs fenòmens excepcionals d'apropiació selectiva i estratègica de la cultura popular a partir de desigs i interessos en principi aliens als agents principals que protagonitzaven la festa que eren el gruix de la població artanenca analfabeta o deficientment alfabetitzada. Un

exemple és testimoni per l'argument de l'any 1934:²³⁹

*Sa covalcada se fé
amb moltet de bestiar
una senyoreta hi va anà
damunt una ego també*

*hi havia un esquadró
que feia bon floquet
eren vuit des Rafalet
amb sa fia des senyor
tots duien mocador
troca i qualque anellet*

La raó per la qual el glosador es va fer tant de ressò de l'estol d'Es Rafalet a la *covalcada* d'aquell any era per la presència d'una dona. Això suposava quelcom impropri per aquest acte tradicionalment masculí que servia com a ritual de representació de la diferència social i ratificació de l'ordre establert. Se sobreentenia que una dona no havia de participar en la *covalcada*. Però la presència d'aquella dona suposava una altra anomalia, ja que tampoc es considerava normal que els senyors i les seves famílies participassin en la *covalcada*. Només els pagesos acostumaven a formar part de la desfilada. Amb la presència de la filla del senyor, es trencaven de qualque manera les velles formes de diferenciació social i jerarquitització en les quals s'havia basat la societat artanenca. Però aquest trencament —o almanco intent de trencament— no es feia atacant la festa com s'havia fet des de certs sectors republicans, sinó intentant transformar-la. La festa no era vista com quelcom dolent que ratificava les jerarquies de gènere, classe o lloc; sinó com una cosa bona amb certs detalls que s'havien de corregir.

La possessió d'Es Rafalet era una important finca propietat de Don Miquel Oleo Sureda. Ja hem vist com Don Miquel, el pare de la participant femenina a la *covalcada*, era un senyor un poc atípic amb una actitud política

²³⁹ Sureda: 1934-35, 25-26

ahora liberal i populista.²⁴⁰ Per exemple, va ser el primer senyor del terme que va donar als missatges matalassos per jeure. Pel que sabem del pare, hem de suposar que les seves filles eren dones amb un alt nivell cultural i amb sensibilitats polítiques liberals i regionalistes alhora, varen ser dones que no s'oposaren a la festa de Sant Antoni i les tradicions locals com varen fer alguns dels militants socialistes i republicans d'Artà, sinó que varen intentar transformar-la al seu gust. De fet no només va ser en el marc de la festa de Sant Antoni que la seva actuació heterodoxa va cridar l'atenció als glosadors artanencs. A les festes patronals en honor a la Mare de Déu de Sant Salvador que se celebraven a l'estiu Joan López Llull reparava l'any 1927 la seva presència un poc cridanera en els actes de la festa.²⁴¹

*An el bacanal recreo
també hi varen prendre part
ses amaçones de l'art
ses filles de Miquel Oleo,
jo crec que hasta en el boxeo
les veurem sortir en repart*

Possiblement també fos qualque filla de Don Miquel Oleo qui el mateix any 1934 posà una nota d'heterodòxia a l'acte del tradicional ball de sa cisterna que se celebrava a les festes estivals, tal com testimonià Antoni Sureda "Xorigué" en el seu argument.²⁴²

*Qui enrevoltà sa cisterna
de damunt Sant Salavador
una fia d'un senyor
amb una persona externa.
Quina cosa tan moderna
dins sa nostra població.*

Segurament les filles de Don Miquel Oleo veren les diferents festes d'Artà com una expressió particularista, autèntica i popular de la identitat local o regional que compartia amb l'elit cultural artanenca que s'ajuntava al voltant de la revista *Llevant*.

²⁴⁰ Ho hem vist en el capítol 4 (p. 191).

²⁴¹ López: 1926-27, 55.

²⁴² Sureda: 1934-35, 50.

Per altra banda, és important destacar que només amb el fet de reivindicar la seva participació la *covalcada* ja transformava profundament la festa. Podem veure per tant com en aquest cas es fa una apropiació selectiva dels aspectes de la festa que interessen a un grup social o una persona determinada, i al mateix temps es desestimen d'altres que són incompatibles a certs principis als quals no es vol renunciar, com és en aquest cas la igualtat de gènere.

Un detall que no se'ns ha d'escapar d'aquest darrer exemple és que el glosador també destaca que, tant la filla del propietari, com la resta de membres de l'estol, anaven tots vestits amb la indumentària tradicional. Ja hem vist que anys abans Rafel Ginard es lamentava que s'estigués perdent el costum d'assistir a la *covalcada* amb el vestit tradicional i proposava la recuperació de la vella indumentària.²⁴³ En aquest cas tampoc podem descartar la hipòtesi segons la qual la iniciativa d'anar vestits a l'antiga hauria estat de la filla del senyor, la qual s'hauria fet ressò de les propostes de Rafel Ginard. Això explicaria que el glosador remarqués la indumentària de l'estol com a cosa extraordinària. Podem pensar per tant, que aquella jove tan atrevida no només volia transformar certs aspectes de la festa que n'impedien la seva participació, sinó que també intentava recuperar aquells aspectes que no la perjudicaven i donaven a la festa una imatge d'autenticitat i una especial legitimitat tradicional. La contradicció entre el canvi social desitjat i la necessitat d'establir línies de continuïtat imaginàries amb el passat és ben present en aquest cas. Tanmateix no podem negar que en la mesura que la filla del senyor d'Es Rafalet s'apropiava de manera estratègica i selectiva del passat, participava d'un procés d'invenció de la tradició.

El caràcter creatiu i inventiu de l'actitud de la nostra protagonista

²⁴³ GINARD, R. 1928. *Op. cit.*

s'evidencia també pel fet ella segurament havia accedit als passat de la festa a través de canals externs com la lectura dels articles de Rafel Ginard. Probablement havia après la festa de Sant Antoni a Artà més a partir dels articles a la revista *Llevant* que no a través de la tradició oral o de la pròpia experiència. Hem de tenir en compte que les persones de la seva condició social no acostumaven a participar massa en la festa i que la família Oleo vivia a mitjes entre Ciutat (Palma) i Artà. En aquest punt s'ha de destacar, emperò, que la resta de membres de l'estol havia viscut la festa d'una manera més natural i també varen decidir recuperar la indumentària tradicional a la *covalcada*. Segurament, quan Rafel Ginard feia una crida a recuperar els aires antics de la festa i es preguntava *¿Per què no surt un artanenec intrèpid, amant de les festes artanenques, i fa recobrar a la cavalcada la bellesa i pompa d'en temps primer?*,²⁴⁴ el membre de l'estol que va llegir l'article va ser la filla del senyor, ja que per la seva condició social hem de suposar que era la que llegia més. Tanmateix, hem de pensar que la iniciativa de Ginard —mitjançada per aquella jove intrèpida— va ser ben rebuda per part dels pagesos de la possessió. Per tant, s'evidencia un fenomen redundant en el qual el conjunt de la població d'Artà, es a dir, l'agent social principal de les pràctiques festives que havien estat la mostra per a la invenció de la tradició, va acabar apropiant-se de la mateixa tradició inventada. En aquest sentit, el subjecte social representat en clau d'alteritat positivitzada acaba performant la seva representació que en principi li era aliena. De qualque manera, els pagesos d'Artà, en aquest aspecte puntual, s'acabaren convertint en allò que havia descrit Rafel Ginard anteriorment. És a dir els pagesos d'Artà s'acabaren convertint en una cosa que segurament mai havia existit anteriorment: en participants de la festa que vestien a l'antiga a la *covalcada*, però que, per exemple, no havien rosegat arrels als voltant dels *foguerons* el vespre anterior.

²⁴⁴ GINARD, R. 1928. *Op. cit.*

No podem saber del tot cert si l'any 1934 l'estol d'Es Rafalet va presentar-se a la *covalcada* vestit a l'antiga per mor de la crida que va fer Rafel Ginard a *Llevant*, o si hi va haver qualque altre raó més simple i banal. Al respecte no podem fer més que conjectures. Tanmateix, la iniciativa de recuperar l'antiga manera de vestir-se a la *covalcada* és documentada també en etapes posteriors. L'argument d'en Toni "Berrió" de l'any 1947 ens dona testimoni de la presència d'una carrossa amb gent caracteritzada com els antics components dels estols:²⁴⁵

*Va gonyar es de sa carrossa
es carro de'n Miquel Jan
llavò es carrossés antany
duien mocador i troca
sa festa fou cosa grossa
ja hem parlarem sa d'enguany*

A aquesta cançó podem veure com en la *covalcada* d'aquell any es va combinar una manera nova de presentar-s'hi —el format de carrossa— amb una certa reivindicació nostàlgica de l'antiga indumentària que es considerava típica. Hem de pensar per tant que en el marc de la festa de Sant Antoni es dona una apropiació selectiva de certs elements del passat combinada amb la necessitat de certes innovacions. Amb les carrosses l'acte de la *covalcada* perdia de la seva funcionalitat de protecció màgica del bestiar. L'objectiu de la carrossa era desfilat, no beneir. De la mateixa manera era organitzada per simple un grup d'amics i no desfilava en representació de cap possessió. Això era un símptoma de que la *covalcada* poc a poc perdia la seva funció de canalitzar les rivalitats entre possessions. Així mateix, a la carrossa es reivindicava l'antiguitat, l'autenticitat i la continuïtat de la festa a través de la recuperació de la indumentària tradicional.

Com podem explicar la recepció positiva per part de la població artanenca a les descripcions i propostes de Rafel

²⁴⁵ Massanet: 1947-48, 32

Ginard i al discurs dels folkloristes en general?

Per una part hem de ressaltar que figures com Rafel Ginard no eren persones totalment alienes a la cultura popular i que simplement la prenien com a objecte d'estudi. Més aviat eren clergues fills de les classes mitjanes pageses que havien après els codis de comunicació i les destreses de la cultura popular a ca seva a l'àmbit familiar i al mateix temps havien pogut accedir al seminari de Ciutat (Palma) a les habilitats i els significats compartits de la cultura lletrada, tant de caràcter religiós com científic. Rafel Ginard era fill de pagesos de Sant Joan (Rosselló, 1999: 15). De la mateixa manera, altres folkloristes il·lustres com Antoni Maria Alcover també eren clergues d'arrels pageses i relativament humils (Janer Manila, 1996: 11-12) Hem de tenir en compte que a Mallorca no hi havia cap universitat a l'època i per tant l'única possibilitat de cursar estudis superiors per a les classes mitjanes que no podien enviar els seus fills a Barcelona o a Madrid era el seminari. En aquest sentit, s'ha assenyalat que el gir populista de l'església catòlica a finals de segle XIX no només s'explica com a contraofensiva a la laïcització de la societat, sinó per mor que els seminaris s'obriren a les classes mitjanes del medi rural: *En parte se debería ello también a la presencia de un clero nuevo, cuyos individuos saldrían en su mayor parte del mundo rural y serían más comprensivos e incluso identificados con las prácticas y creencias que los de la generación anterior habían impugnado* (Castro, 2003: 35).²⁴⁶ Hem de tenir present per tant que el treball de recopilació i descripció folklorística es va realitzar en tot moment des de la ambivalència de persones que coneixien els dos móns i actuaven com a ponts de transmissió entre ells. Segurament el fet que Rafel Ginard hagués après i viscut la cultura popular en l'àmbit de la seva família i la seva vila natal, va fer que fes unes propostes més assumibles per a un públic receptor que

coneixia i del qual sentia que en formava part.

L'altra raó per la qual podem explicar la recepció positiva a les propostes de recuperació i a l'hora invenció de la tradició és que el propi discurs populista de Ginard posa la pagesia i el conjunt de la població d'Artà en una posició central i hegemònica en el marc de la identitat local i regional que ajuda a construir. En aquesta línia, Néstor García Canclini ha assenyalat que *en el populismo, los valores tradicionales del pueblo [...] legitiman el orden que estos administran y dan a los sectores populares la confianza de que participan en un sistema que los incluye y reconoce* (1990: 245) Segurament el discurs dels folkloristes era apropiat pels mateixos col·lectius que els servien com a objecte d'estudi perquè d'aquesta manera adquirien un capital simbòlic i una font de legitimació que més tard podien utilitzar per al seu benefici en funció dels seus propis interessos. D'aquesta manera podem pensar que el discurs de la dreta regionalista conservadora donava al conjunt d'habitants de les viles de la Part Forana de Mallorca un reconeixement i un capital simbòlic com a dipositaris de les essències de la identitat mallorquina que les formacions d'esquerres no oferien.

Sigui com sigui podem afirmar que el procés de modernització i reforma de la cultura popular que afectà la festa de Sant Antoni a Artà no va ser un procés unidireccional en el qual les institucions exògenes a la societat artanenca estiraven cap al canvi i la població artanenca es resistia i frenava amb la seva actitud la evolució de la societat. No podem dir, adoptant la terminologia de Raymond Williams (Zubieta *et al.*, 2000: 148),²⁴⁷ que la reforma de la cultura popular va ser un procés en el qual la modernitat emergent es va veure frenada però no aturada per tradicions residuals de caràcter popular. Hem vist que la tradició com a invenció del passat

²⁴⁶ L'autor fa referència a GIBSON, R. 1989. *A Social History of French Catholicism, 1879-1914*. New York: Routledge, p.139-141.

²⁴⁷ Se cita a WILLIAMS, R.1977. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1980.

pot ser tan emergent com el canvi representat en clau de progrés com el devenir del futur. L'evidència històrica ens demostra que no es poden entendre les celebracions populars del tipus de les festes de Sant Antoni com a residus del passat que es resisteixen a desaparèixer davant l'empenta irrefrenable dels processos de modernització. Els exemples de Rafel Ginard, de la filla del senyor d'Es Rafalet o de la carrossa de'n Miquel "Jan" ens demostren que la festa de Sant Antoni ha estat un espai creatiu de mescla i contacte entre el costum local i els corrents de canvi de caràcter més global. Podem entendre la festa com el ritual on s'esdevé el conflicte propi de la societat artanenca entre la tradició i la modernitat i en el marc del qual es negocia la identitat local. En aquest sentit és important entendre que en tot moment s'ha concebut la festa de Sant Antoni com una particularitat local i que possiblement ha estat vista com la festa artanenca per antonomàsia. Això ho exemplifica una crònica periodística de la festa de 1965: *Muchas de las festividades que antaño se celebraban en nuestra localidad se han ido poco a poco eliminando quedando únicamente las de carácter nacional o universal. No obstante la fiesta de san Antonio Abad se ha salvado.*²⁴⁸ El caràcter local i ritual de la festa ens permet entendre-la com un espai de negociació en el qual es construeixen els consensos que permeten a la vila d'Artà reproduir-se com a subjecte històric. En aquesta negociació la tradició actua com una representació del passat que dona legitimitat a les propostes de canvi per al futur.

6. 5. Artà i les festes de Sant Antoni durant el segle XX.

(Ritualització i modernització)

La festa de Sant Antoni ha de ser entesa com un ritual, és a dir, com una pràctica simbòlica de caràcter discursiu especialment carregada de significat. Per altra banda, els significats dels actes festius

²⁴⁸ *Baleares*, 24 de gener de 1965.

no han de ser vists com una cosa estàtica inalterable al canvi social i als usos que els diferents col·lectius que participaven en la festa en podien fer. Si l'acte festiu tenia un caràcter discursiu hem pensar que també tenia unes implicacions socials, a vegades d'ordre i cohesió social, d'altres de protesta, rivalitat i conflicte. A través de la nostra aproximació empírica a l'evolució de la festa des de finals del segle XIX fins a la dècada dels anys seixanta hem vist que la festa ha tengut diferents funcions de caràcter social, psicològic i econòmic.

Una de les funcions que ha exercit la festa —almanco fins als anys cinquanta— ha estat la de protegir el bestiar de la vila de malalties i altres possibles desgràcies. Es considerava que el poder màgic que s'atribuïa al Sant protegia sobretot a cavalls, muls i porcs si se l'invocava en el marc de la celebració de les seves festes. De qualque manera el ritus ajudava a compensar la inseguretat en el marc d'una economia agrària fortament depenent del treball i les aportacions proteiques del bestiar en la dieta. Tanmateix aquest element de superstició a la festa no suposa de manera directa i inequívoca que això fos la supervivència d'antics ritus de caràcter prehistòric o pagà. No es pot afirmar que siguin els mateixos rituals de culte i invocació a la fertilitat que es consideren propis d'èpoques precristianes. La festa no ha de ser vista com un residu del passat sinó com una pràctica viva en constant canvi i evolució que només té sentit en el context econòmic, social i cultural de cada moment històric. Només sobreviuen els ritus que són ressignificats de manera efectiva al llarg de la història i d'aquesta manera adopten noves funcionalitats socials i noves raons de ser. De la mateixa manera, la festa mai ha estat quelcom aïllat de les influències externes a la vila i sempre ha adoptat noves pràctiques i nous elements importats.

No obstant això, des de principi del segle XX la festa ha estat presentada almanco per les elits intel·lectuals de la vila com un vestigi del passat en el qual

es dipositaven les essències de la identitat local. En aquest sentit, hem detectat un esforç en establir lligams imaginaris de continuïtat amb el passat a través de la festa amb els quals es volien compensar el canvis històrics produïts en el marc dels processos de modernització. En certa mesura podem parlar des de principis del segle XX d'un "invent de la tradició" (Hobsbawm, 1983 [1988]: 13-25) que s'ha mesclat i s'ha confós amb unes pràctiques festives i rituals en constant canvi i evolució.

En un primer moment, podem pensar que la festa de Sant Antoni al segle XX s'ha avengut al model de ritual que Emile Durkheim va proposar en els seu moment.²⁴⁹ La festa ha servit històricament per enfortir els lligams que fermen als habitants d'Artà amb la mateixa societat artanenca. En aquest sentit, podem pensar que la festa no tant sols ha afavorit la cohesió de la societat artanenca, sinó que ha produït la societat artanenca en sí mateixa. Podem afirmar que els actes de la festa han ofert un repertori discursiu que ha servit per vehicular una experiència col·lectiva comú a tothom que ha conformat la societat artanenca. D'aquesta manera podem entendre la festa de Sant Antoni com un mecanisme a través del qual la vila d'Artà s'ha constituït històricament com a subjecte social diferenciat.

Tanmateix, aquesta visió durkheimiana de la festa de la festa de Sant Antoni a Artà es veu corregida —o almanco matisada— en la nostra anàlisi. Hem vist com a les festes s'han expressat i s'han vehiculat tant els conflictes endògens de la societat artanenca com els que s'han donat en les seves relacions amb altres col·lectius exògens. En aquest sentit, hem observat en molts d'actes de la festa com el ritual no només ha servit per establir lligams comuns entre els individus que hi han participat, sinó també per remarcar les seves fronteres, diferències, conflictes i rivalitats entre ells i respecte a l'exterior. Podem afirmar seguint les tesis de Pierre Bourdieu que molts actes de la festa de Sant Antoni han funcionat

com a ritus de d'institució social (1982, [1992]: 117-127). En aquesta casta de ritus, les fronteres arbitràries que separen els diferents grups socials que han constituït la societat artanenca, s'han performat com a naturals i inqüestionables. De la mateixa manera, a les festes no només s'han instituït les fronteres internes entre grups en el marc de la vila d'Artà, sinó que també s'han establert els límits de la societat artanenca amb l'exterior. Es tracta dels límits a partir dels quals s'alteritzava a tots els individus que no es consideraven inclosos dins la vila com a subjecte històric. Tant els conflictes que s'han donat entre els grups que han conformat la societat artanenca, com els que s'han donat amb l'exterior, han estat ben presents a la festa de Sant Antoni al llarg del segle XX. Per tant, s'evidencia que el ritual no només és un mecanisme de cohesió social sinó també un espai de gestió del conflicte. Podríem afirmar que els ritus cohesionen la societat en la mesura que són mecanismes de vehiculació i regulació efectiva de les rivalitats entre els diferents col·lectius i grups socials.

En aquest sentit, les festes de Sant Antoni han tengut històricament una doble funcionalitat de cohesió social i canalització de la protesta que s'ha vinculat molt a la tradició carnavalesca pròpia de la cristiandat occidental catòlica, sobretot a l'edat moderna. En aquesta època, el carnaval suposava una suspensió de les normes i les fronteres que diferenciaven i jerarquitzaven els diferents grups que es trobaven en conflicte en la societat. Durant la festa, la transgressió no només era permesa sinó que acabava essent la norma i es convertia en quelcom solemne. La inversió de rols socials esdevenia gairebé obligatòria. La disbauxa carnavalesca pròpia de la festa de Sant Antoni ha conformat d'aquesta manera el context ideal en el qual s'ha permès l'insult, la difamació i la protesta social. Es tracta per tant, d'un conjunt de pràctiques compensatòries en el marc de les quals aquelles persones que han disposat de

²⁴⁹ DURKHEIM, E. 1912. *Les formes elementals de vida religiosa: el sistema totèmic a Austràlia*. Barcelona: Edicions 62, 1987.

més poc capital simbòlic a la societat han exercit la protesta i el desordre sempre dins uns límits (Thompson, 1978 [1979]: 54). Això ens fa pensar en el carnaval com un catalitzador de la conflictivitat i el malestar social acumulat durant tot l'any. Al mateix temps es pot considerar les festes carnavalesques com a rituals canalitzadors del conflicte social per les vies més idònies que han assegurat la cohesió social, és a dir, com una vàlvula d'escapament i una catarsi col·lectiva en el marc de la qual els sectors més desfavorits de la societat han vist compensades per un moment les seves frustracions.

Hem de pensar per tant que el carnaval ha presentat històricament una funcionalitat social ambivalent a mig camí de la subversió i la cohesió. L'enteniment del ritual a partir d'una oposició binària inequívoca entre cohesió i conflicte no pareix vàlida per entendre la naturalesa d'unes pràctiques simbòliques que han jugat sempre amb certa ambigüitat. Podríem dir que el conflicte ritualitzat —sense deixar de ser conflicte— ha cohesionat la societat. Hem vist com almanco els rituals de caràcter carnavalesc s'han oposat formalment a l'ordre establert mitjançant un joc d'inversió i exageració de les oposicions binàries a través de les quals s'estructura el món i la identitat de les persones. Això ha produït un efecte de relativització i desnaturalització de les certeses sobre l'ordre social establert i de les diferències i jerarquies que l'han sostengut.

En certa mesura podríem entendre els rituals de caràcter carnavalesc com la festa de Sant Antoni com a la institucionalització social de l'estratègia deconstructiva de resistència als estereotips (Hall, 1997: 269-276). El carnaval com a estratègia de resistència a les identitats imposades per les estructures socials ha suposat un procés de deconstrucció discursiva a través del joc amb les oposicions binàries que han estructurat el coneixement —invertint-les, exagerant-les, confonent-les, etc. Normalment aquestes pràctiques acaben evidenciant la convencionalitat i arbitrarietat de les diferències socials i la desigualtat. Tanmateix, emperò, com que només es juga amb les oposicions binàries

de construcció del significat i, per tant, no es creen significats nous alternatius, el carnaval no ha suposat una pràctica que permeti escapar-se del sistema de dominació simbòlica que ha estructurat la societat. Ha suposat en certa manera una apropiació dels mecanismes de domini, però no ha ofert cap alternativa i acabat confirmat l'hegemonia dels estereotips i identitats imposades hegemòniques. En aquest sentit, la inversió de rols socials no pot ser vista com una forma de subversió social sinó com un joc catàrtic de relativització que ha tengut com a conseqüència última la reproducció de l'ordre establert.

Així mateix, en el procés de deconstrucció que es duia a terme en el carnaval s'obria la porta al canvi social, ja que evidenciava l'arbitrarietat dels principis que ordenaven la societat. Això suposava en certa mesura una forma de legitimar el canvi social. Tanmateix, encara que la pràctica ritual del carnaval obria la porta al canvi social, aquest canvi sempre estava condicionat per les estructures socials de representació i coneixement que limitaven allò que era concebible o allò que era possible imaginar. En aquest sentit, el concepte d'*habitus* proposat per Pierre Bourdieu (1980 [1992]: 82), permet entendre millor el propi concepte de ritual i el seu joc ambigu de cohesió social i subversió de l'ordre establert. Els rituals han servit històricament per normativitzar els conflictes entre els diferents grups en contacte i limitar el canvi social a partir del costum o hàbit.

És per això que hem d'entendre les festes carnavalesques com la de Sant Antoni com a formes de ritualització del conflicte i el canvi social limitat. Podem pensar no només que els ritus han vehiculat els conflictes i han limitat el canvi, sinó que els conflictes s'han ritualitzat en el marc de processos històrics de creació d'*habitus*. Podem pensar que a través dels processos de ritualització dels conflictes, el canvi històric ha entrat dins del límit d'allò que es assumible i possible per a la societat. Per tant, hem d'entendre la festa de Sant

Antoni a Artà com un procés històric de ritualització de la pràctica social –sempre conflictiva— que ha permès a la societat artanenca reproduir-se com a unitat social de subjecció històrica.

Certs indicis que hem identificat empíricament quan hem analitzat el procés de ritualització de l'acció social en el marc de la vila d'Artà durant el segle XX a través de les festes de Sant Antoni, ens demostren que les hipòtesis que parteixen d'una pràctica social tradicional i ritualitzada que progressivament va desapareixent per mor de l'empenta de la modernització, han de ser almanco qüestionades. De la mateixa manera que la contraposició entre conflicte i cohesió social es desvela inútil per entendre la naturalesa i la funcionalitat social del ritual, l'oposició tradició-modernitat tampoc pareix que serveixi per entendre els processos històrics de ritualització de la vida social. A l'afirmació d'un món tradicional ritual no se li pot contraposar un món modern en progressiva desritualització. Podem plantejar almanco com a hipòtesi que els rituals com la festa de Sant Antoni no són fruit de la continuïtat històrica davant el canvi que representa la modernitat que tendeix a eliminar-los.

Hem detectat certs casos i episodis en el marc de les festes de Sant Antoni a Artà en els quals allò que s'entén per cultura popular no només ha estat eliminada o arraconada amb la modernització, sinó que ha estat apropiades de manera selectiva per part de molts grups i institucions socials a partir d'estratègies de poder ben diferents. Tenim indicis suficients per pensar que des de l'església o l'estat franquista s'ha adoptat una estratègia populista de domesticació i folklorització de la cultura popular. De la mateixa manera, des dels estaments populars de la vila d'Artà s'han rebutjat certs aspectes d'aquestes polítiques que els eren alienes, però al mateix temps hem comprovat en qualque exemple com s'han apropiat d'altres aspectes del folklore sempre en funció dels seus propis interessos i responent a les seves pròpies estratègies de poder. En aquest sentit podem, pensar que les tradicions inventades han estat apropiades pels agents de les tradicions “reals” perquè la valoració positiva del

folklore els oferia un capital simbòlic i una centralitat social que podien utilitzar en benefici propi.

D'aquesta manera, podem suggerir com a hipòtesi de treball que les festes de Sant Antoni no només han estat una forma de ritualitzar les relacions intergrupals en el sí de la societat artanenca, sinó també han estat un mecanisme per gestionar el canvi històric en un període de contacte creixent amb aparells institucionals que sobrepassaven l'àmbit local com l'església, l'estat o aquells lligats a les relacions econòmiques de mercat. Podríem plantejar que més enllà dels anys seixanta del segle XX les festes de Sant Antoni possiblement han servit als artanencs i les artanenques per damunt de qualsevol altra cosa per gestionar el conflicte creixent entre tradició i modernitat i construir una identitat local efectiva i satisfactoria per conviure amb aquesta contradicció. Amb el ritual de la festa, la vila d'Artà ha gestionat la seva pròpia modernització amb la finalitat d'evitar perdre la seva unitat i viabilitat com a subjecte històric.

D'aquesta manera arribam a la conclusió final que tant l'anàlisi de les implicacions socials dels diferents actes de la festa, com l'estudi de la seva evolució històrica ens fan pensar que la festa de Sant Antoni a Artà ha estat durant el segle XX un mecanisme de reproducció de la Vila d'Artà com a subjecte històric. En la festa s'han establert les fronteres i marcadors de diferenciació respecte altres subjectes, s'han vehiculat els conflictes interns i s'ha cohesionat la seva població. De la mateixa manera s'han gestionat les relacions amb l'exterior i s'ha canalitzat el canvi històric de tal manera que s'ha preservat un mínim d'unitat local que ha permès la seva reproducció com a subjecte històric.