



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA



## DARRERE LA CAROTA DEL DIMONI GROS

Una aproximació a les representacions i a les pràctiques al voltant del dimoni en les festes de Sant Antoni a la vila de Manacor.

Treball final del Màster d'Antropologia i Etnografia,  
a càrrec de **FRANCESC ALEMANY SUREDA**,  
tutoritzat per **GERARD HORTA CALLEJA**.  
Departament d'Antropologia Social, Universitat de Barcelona.

CURS 2015/2016 - 2a CONVOCATÒRIA  
(SETEMBRE)



## CONSIDERACIONS INICIALS I AGRAÏMENTS INICIÀTICS

Gracias a la vida que me ha dado tanto,  
me dio dos luceros que cuando los abro,  
perfecto distingo lo negro del blanco,  
y en el alto cielo su fondo estrellado.  
Y en las multitudes el hombre que yo amo.

Gracias a la vida que me ha dado tanto,  
me ha dado el oído que en todo su ancho,  
graba noche y día, grillos y canarios,  
martillos, turbinas, ladridos, chubascos.  
Y la voz tan tierna de mi bien amado.

Gracias a la vida que me ha dado tanto,  
me ha dado el sonido y el abecedario,  
con el las palabras que pienso y declaro:  
madre, amigo, hermano, y luz alumbrando.  
La ruta del alma del que estoy amando.

Gracias a la vida que me ha dado tanto,  
me ha dado la marcha de mis pies cansados,  
con ellos anduve ciudades y charcos,  
playas y desiertos, montañas y llanos.  
Y la casa tuya, tu calle y tu patio.

Gracias a la vida que me ha dado tanto,  
me dio el corazón que agita su marco,  
cuando miro el fruto del cerebro humano,  
cuando miro al bueno tan lejos del malo.  
Cuando miro al fondo de tus ojos claros.

Gracias a la vida que me ha dado tanto,  
me ha dado la risa y me ha dado el llanto.  
Así yo distingo dicha de quebranto,  
los dos materiales que forman mi canto,  
y el canto de ustedes que es mi mismo canto,  
y el canto de todos que es mi propio canto.  
Gracias a la vida que me ha dado tanto.

Crec que són poques les fórmules amb què puc definir sincerament què ha significat per mi aquest viatge iniciàtic al món pràctic de l'etnografia. Tot i això, hi ha una cançó que s'hi acostava tant en tot el que expressa que no n'he pogut seleccionar una única estrofa.

La compongué Violeta Parra el 1967. La seva vida fou la d'una dona lliurada a aquelles cançons que ens transmeten l'esperit vitalista popular que, tot i semblar una eterna roca estàtica que observa la vall des del límit més vertiginós d'un penya-segat, sempre troba el

moment per esllavissar-se, rodolar rosseguera avall, estimbar-se inesperadament i esmicolar-se en un nombre indeterminable de fragments. Amant elegíaca de la vida, se la va treure un any després de donar-li les gràcies. Però de la seva intensa exploració dels cançoners populars i de la societat xilena, i del seu romanç personal amb l'antropologia — i amb el llit de l'antropòleg—, en brotà una doble oda. Part dedicada a la pràctica, als moviments, als sentits i a l'experiència de l'existència; part a la calma, a la mirada, a la comprensió i, d'aquesta manera, als fonaments de la disciplina etnogràfica.

Al llarg d'aquesta torrentada en vers, Parra intenta exposar la forma primària de congregació definint allò social que trobem a la base de tota interacció humana, la socialitat. I en el fonament, els sentits. Si només pot copsar l'estimat entre la multitud, la seva veu entre infinitat de tons i de sons que no neixen d'ell, el seu pati entre deserts, platges i muntanyes, no pot concebre tampoc el propi cant aïllat de la veu de l'altre — dels altres—. Per tant, és allò sensorial que integra el seu cantar amb un altre, i amb el de tots. És únicament mitjançant els sentits que es fa l'artista, ja que aquests li permeten que s'integri en xarxes àmplies d'experiències i de significats col·lectius. És essencialment a partir dels sentits que nosaltres vehiculem la nostra existència, sempre dinàmica (*a veces pierdo la huella mientras el corazón da un vuelco*, com diu Victor Jara<sup>1</sup>), però inexorablement social.

Així, ha estat gràcies a la vista, a les orelles, al tacte, a la boca i a l'olfacte que el meu primer estudi etnogràfic és avui dia una realitat formal, ara seca i passada pel sedàs d'unes convencions acadèmiques. Les olors diverses, els gustos redescoberts, l'encaix de mans, els besos, el contacte visual, el soroll, la conversa, la successió de panoràmiques somnolents o de visions fugisseres, així com l'enèrgica il·lusió d'espenyar sabates i la necessitat de sentir amb intensitat en tenen tota la culpa. Això sí, amb el permís dels qui respiren, roseguen, parpellegen, s'abracen, parlen, escolten, beuen, riuen, canten, ballen, critiquen, reflexionen, s'exalten, es cohibeixen, s'animen... Sincerament, quedo molt agraït a tots els habitants de Manacor perquè han fet les meves estades al poble — i a la ciutat— enriquidores, entretingudes i humanes. I encara més a tots els qui han pogut col·laborar a dotar de sentit una investigació que només ara és meva, i perquè ells m'ho han permès. Vull ressaltar, a més, el meu agraïment etern a la família Mascaró Llull per acollir-me a casa seva i fer-me viure la festa amb familiaritat i confiança, així com al meu bon amic Miki Llull per acompanyar-me en les meves carreres rere el Dimoni Gros i, sobretot, per escoltar amb interès i suportar les meves cabòries i reflexions continues en moments on es difícil mantenir la serenitat i les actituds demandades s'allunyen de la calma. A més, el temps va molt car.

Gràcies també a la comprensió i a les ajudes o als consells que m'han ofert els diferents especialistes en múltiples sabers així com els meus professors del màster, sempre a l'altura de les expectatives. Sobretot, gràcies a en Toni Vives per l'encaminament inicial que m'esbossà, línia que he intentat no perdre de vista en cap moment, i al meu tutor, en Gerard Horta, per la supervisió de la tasca, per la paciència intel·lectual mostrada i per la facilitat amb què ha aconseguit transmetre'm els coneixements necessaris del quefer etnogràfic. I no em vull oblidar dels dimecres de Disseny de Projectes al laboratori d'antropologia de la facultat ni de les recomanacions o de les simples reflexions que m'han regalat al llarg de l'any els companys del màster.

---

<sup>1</sup> En la seva adaptació de la cançó *El carretero*, original del compositor uruguaià Arturo de Nava, l'artista xilè capta perfectament el sentit de l'esdevenir humà personal, lluny d'una identitat fixada que, tot i poder mostrar-se a nivell discursiu, no existeix.

Finalment, he de reconèixer la influència que la meva família "extensa" ha tengut en la tria del tema i en l'enfocament amb què l'he viscut i l'he estudiat. Dels qui hi són, però sobretot dels qui ja no hi són. Uns perquè m'han inculcat humilitat i sacrifici, i l'altre perquè va viure amb una intensitat i una passió poc convencionals a què no gaires aspiren a assolir. Teus són els meus primers records santantoniers, teus són els meus primers moviments al voltant del dimoni.

Cal Guixer, agost del 2016.

## ÍNDEX DE CONTINGUTS

### I. EL PRIMER BALL

La literatura, els objectius i les hipòtesis que dec a Dionís  
**7 - 18**

### II. LA CAROTA JÀNICA DEL MÓN FESTIU

Marc teòric i conceptual de la investigació  
**19 - 34**

### III. UNA TEMPORADA A L'INFERN:

Un apunt metodològic  
**35 - 44**

### IV. DE L'INFERN DE SATANÀS ALS CARRERS I A LES PLAÇES DEL DIMONI GROS:

Aproximació general i històrica al dimoni festiu  
**45 - 52**

### V. DESVESTIR UN SANT PER VESTIR UN DIMONI:

La festa de Sant Antoni a través de la història de Manacor  
**53 - 70**

### VI. RADIOGRAFIANT LA SOCIALITAT URBANA DEL SEGLE XXI:

La construcció de l'actualitat quotidiana a la vila de Manacor  
**71 - 78**

### VII. DIMONI, ESPAI I TEMPS:

La projecció de la comunitat pagesa perduda en un context urbà  
**79 - 100**

### VIII. LES BANYES DEL DIMONI GROS:

Organització festiva, crítica popular i conflicte ritual  
**101 - 116**

### IX. EL DARRER BALL:

Conclusions  
**117 - 122**

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

**123 - 128**

APÈNDIX DOCUMENTAL

**129 -161**

## I. EL PRIMER BALL. LA LITERATURA, ELS OBJECTIUS I LES HIPÒTESIS QUE DEC A DIONÍS.



*«Aquest déu, fill de Zeus,  
és amant dels festins,  
estima la Pau,  
dispensadora de riqueses,  
deessa nodridora dels nois.  
A parts iguals, ha concedit als rics  
i als pobres la gràcia  
sense penes del vi.  
Detesta aquells homes que desdenyen  
viure aquesta alegria,  
a la claror del dia  
com al llarg de les nits estimades,  
i mantenir separada entranya i ànim  
del pretensions saber.  
Val més la gent humil  
allò que creuen i que fan,  
i amb ells vull mesurar-me  
en aquest lloc».*

*«Aquest déu és profètic, perquè el deliri  
bàquic, la divina follia, desperten l'art  
d'endevinar: quan el déu s'apodera  
intensament del cos dels homes fa que  
aquests, delirant, prediguin el futur».*

(Les bacants, Eurípides)



A totes les festes populars hi ha un primer acte que enceta el temps ritual i un altre que el clou. A Manacor, per Sant Antoni, passa ben igual. Una setmana abans de la festivitat dedicada a l'anacoreta egipci, els dimonis, envoltant el sant, apleguen una munió de gent al centre neuràlgic de la vila, la plaça de Sa Bassa, i fan el primer ball. Per a un forà al dia a dia de l'illa que pretengui observar, prendre nota i estudiar la festa, aquest moment és un dels més indicats per entaular una relació directa amb els seus participants i, si com en aquesta investigació el discurs se centra en la representació del dimoni, per poder gaudir de la teatralitat i del fervor popular que acompanyen l'escenificació de les temptacions de Sant Antoni. Però no per mi, ja que aquella experiència demoníaca no seria la primera...

Com a mallorquí nascut i surtat a l'illa, de parla i de cultura catalanes, i sota l'omnipresència de les tradicions, de les pràctiques i dels calendaris catòlics que, en bona manera, avui dia encara vehiculen les consciències col·lectives de l'illa des d'una posició o llegat de dominància cultural tant entre els practicants i els creients, com entre els ateus, els agnòstics i els seguidors d'altres cultes ja fa un temps que reflexion entorn d'aquesta figura, del que significa i de les funcions que té. Per tant, la meva comprensió i la meva fascinació per les representacions diabòliques en el context d'aquestes celebracions no són fruits exclusius de la present recerca. Això sí, l'estudi m'ha permès formalitzar-les. Però, per altra banda, han estat les cançons santantonieres d'avior; la por, el respecte i la timidesa de la infància; les experiències i la desinhibició de l'adolescència; i, en general, totes les experiències, les sensacions i les reflexions vagarívoles personals i col·lectives que he viscut a viva pell a prop del dimoni festiu, les que m'empenyeren a forjar-me'n una idea, tant personal com compartida amb els qui han pogut gaudir de la festa en tota la força emotiva i eminentment social.

Però que expliciti què aquest treball neix d'una pre-concepció personal, inicialment no acadèmica, no em suposa cap problema. Més aviat, pens que a l'hora d'estudiar qualsevol festa, entesa com a teranyina de pràctiques i de representacions socials, hem de premiar el moviment i l'acció. Hem de copsar l'instant i la dinàmica i l'hem de fer nostra, personal. Si no, fora aquesta experiència primària (tornant a una de les tòniques dominants del meu relat, els sentits), l'explicació de tal cúmul d'esdeveniments humans pot ser homèrica. Així, doncs, em sembla que el camí més clar per presentar les intencions, els objectius i les perspectives d'anàlisi que propòs en la investigació és iniciar l'aproximació a la figura del dimoni, del diable, a partir d'aquesta idealització meva que —ho vull aclarir d'entrada—, és un puntal de la línia teòrica que he pres per entendre la societat i la festa des del primer apartat fins a les conclusions.

Fins ara he parlat de pre-concepcions, d'idees i d'idealitzacions i ho he fet amb amplitud. Concretant, allò que més s'assembla al que m'interessa construir, o ho pot fer més entenedor, és la noció de visió, entenent el concepte no com a revelació sinó més aviat com un marc per a l'acció i per al pensament retòric. Prenguem, per exemple, l'obra de l'escriptor americà Jack Kerouac com a nexa entre les propostes visionàries clàssiques de ments com la de Thoreau, de Rimbaud o de Walt Whitman. Omar Swartz ens instiga a veure'l com al creador d'una visió retòrica: *On the road* (Viking Press, 1957). Per tant, haver estat capaç d'oferir un conjunt de «*meta-narratives (reality-defining discourses), encapsulated ideologies, prophetic inquiries that suggest alternative possibilities for growth and change. They are symbolically situated desires that have the power to transform images of self, society, and others*» (Swartz, 1999: 4). La

visió retòrica, així, unifica la diversitat i la fragmentació permetent a l'individual transcendir tot proposant una nova racionalitat que actua com a delimitador de les fronteres del món d'una persona (ibídem: 4).

Kerouac, a partir d'influències i d'experiències diverses, articula un discurs que negocia alhora que competeix amb la versió enclaustrada i dominant del *to be* estatunidenc dels anys 50, desafia les convencions establertes i la moral dels qui l'envolten influint els seus lectors i, per tant, generant processos reflexius transformadors (*ibidem*: 6-7). En el meu cas, la visió que he conformat amb el pas dels anys no fa més que competir, a través d'influències diverses i d'experiències personals i col·lectives, amb el discurs prototípic que equipara el dimoni amb un mal negatiu entès únicament com a element repressor. A més, s'oposa amb vocació igualment transformadora contra uns marcs de poder amb voluntat mercantilista, individualista i sedant de l'expressió i de l'activitat popular. I un cop formalitzada, aquesta retòrica ha unificat reflexions iniciades a etapes diverses i a espais del meu procés vital gràcies a les idees aportades pels grans mestres de l'anàlisi filosòfica i social i de l'art.

Les primeres memòries festives en què record presències demoníaqes són les de les festes de Sant Antoni a la Colònia de Sant Pere, un antic poblet mariner reconvertit a finals de la dècada dels setanta en un aparador més del turisme heliotròpic que impera tant en el paisatge com en les estructures polítiques i econòmiques mallorquines. En aquell indret «[...] de call vermell, com si fos pastat amb sang i l'incendi solar que encara el crema i torra més de cada dia» (Ginard 1929: 93-94), ubicat a l'est de la badia d'Alcúdia, hi han estiuejat diversos familiars al llarg dels darrers vint anys. Durant aquells dies assolellats de finals dels anys noranta i principis del dos mil, record que les places i les botigues, el banc i els restaurants de l'avinguda que s'estén a primera línia de mar es movien entre el trànsit diürn — turistes passejant i consumint, coloniers cercant l'ombra o el rebuf d'aire condicionat que ho fes tot més fàcil— i la calma dels vespres xafogosos. La fosca es presentava amb algun bar obert, fins i tot amb petits grups de banyistes jovials aprofitant les darreres hores abans de tornar a embarcar cap a França, el Regne Unit, Alemanya, Polònia, Suècia... però sobretot amb tranquil·litat i amb distensió. Un poblet de menys de dos-cents cinquanta habitants que entre juny i setembre podia arribar a acollir-ne més del doble.

Ara bé, després dels darrers plens de la temporada turística de sol i de platja, aquell poblet tornava encara més silenciós. Els pocs flaixos que he aconseguit retenir il·lustren platges i establiments buits, hotels tancats o a la baixa i places i carrers en desús. Pocs cotxes i pocs problemes per armar el partidet de futbol dominical a la placeta tot i ser dia de missa. A l'hivern la gent s'hi coneix, i es saluda, com en l'estiu. Però amb l'afegit que ara ja no es veuen tant per anar a la platja, la majoria han de baixar a Artà, a Manacor, a Inca o a Palma per treballar, i tant els para-sols com les ombres arraconades deixen de funcionar com a espais assidus de sociabilitat. I la calma, desesperant per a alguns, demandada per altres, solia durar ben bé fins a la tornada del bon temps.

Però el cap de setmana de Sant Antoni (vint-i-quatre i vint-i-cinc de gener), celebrat una setmana més tard que a la majoria de pobles, la Colònia esdevenia durant menys de quaranta vuit hores una realitat increïblement diferent, inversa, i ho feia a tota velocitat. I és amb aquesta mateixa frisor que record la vetlada de la revetla de la festa, escoltant els padrins que entonaven i improvisaven glosses coentes al voltant dels foguerons. Senyal que el diumenge s'acostava. El dematí del dia del sant era prest quan ens trèiem els pijames, berenàvem i, escopetejats, enfilàvem el carrer de Sant Lluç tot seguint l'estela marcada pel campanar de l'església i ens reuníem amb una munió de gent expectant a la plaça de Sant Pere. Em xocava

veure tant gent aplegada anant d'una banda a l'altra. Hauria estat impossible fer-hi un partit de futbol. Ni tan sols la taula blanca i metàl·lica de ping-pong, un infern d'estiu, se'n salvava.

Els pares, reunien els fills al cercle de rigor i ens animaven a prendre plaça a primera fila. Nosaltres, enganxats a les seves robes primer, i endavant en el temps amb ànsies de moviment, no compreníem del tot què hi feia tota aquella gentada. De ben segur que n'hi havia més que a la cala del davant en un dia massificat al que per arribar a les dutxes o a la punta de les roques s'havien d'establir torns improvisats. Amb els anys compreguem que l'únic que feia aquella gent, o això pensava abans, era esperar i esperar per veure ballar de prop els dos dimonis coloniers. Ballar i temptar, o més aviat tupar, el sant. I ja de ben petit m'enganyava a fer mamballetes primer i corregudes després. Aquelles hores matinals, les tenc gravades com a temps de viatge, de trànsit, ja que tot i que sabia on era no reconeixia la Colònia enlloc. Potser era perquè des del primer bot fins al darrer gest d'aquella feresta parella de dimonis no tenia ulls per res més. Intuïa que allò era molt diferent de la convenció quotidiana tant pel to com per les paraules dels agermanats, feliços i que es tractaven amb respecte però amb calidesa. Segurament, qualsevol record, no deixa de ser una idealització, però si ara hagués de determinar el que sentia al meu voltant puc dir que era una espècie de creació. Alguna cosa, no sé quina, havia aparegut de cop i havia desbaratat a la gent, havia allunyat els infants de les mares, havia posat en contacte a desconeguts i ajuntat velles colles tancades. Possibilitat, revolta, desmesures corporals... negació de l'ordre encarnada per uns dimonis salvatges als que temia. Sense saber-ho, em trobava en ple procés de reflexió arran del ferment social primari.

En aquesta línia, és Carlos Garrido qui afirma que «el "Dimoni" representa lo instintivo, lo bestial y reprimido. [...] Nos lo indican sus máscaras con rostros deformes y grotescos, así como el hecho de que sea peludo o negro. Además, lleva en sí la marca de la naturaleza considerada como algo demoníaco, inexplicable y amenazador. [...] Tiene menos inteligencia que un animal. Como él, es presa de los instintos más elementales que no sabe refrendar » (2000: 164-165). Unes referències que no s'allunyen gairebé gens de les lectures de desordre, d'intensitat, de rebel·lia i de pulsio que jo en feia. I tampoc gaire lluny d'allò que, l'any 1870, Nietzsche definí com la visió dionisiaca del món, temps en que «la naturaleza celebra su festividad de reconciliación en el ser humano» (Nietzsche, 2009: 251).

El filòsof alemany, sempre en guàrdia davant les croades del racionalisme extrem imperant al seu entorn intel·lectual, plantejà un paradigma social molt allunyat dels ideals que al segle XIX s'havien volgut postular com a dominants per definir-se com a civilitzats, avançats i hereus de la cultura grega, referent per a l'erudició modernista. Allí nega, a partir d'una revisió conceptual de l'art, del teatre i del cant, que el món hel·lènic fou un temps en què les relacions de proporció apol·línies dominaven les pràctiques quotidianes i eren l'idíl·lic. Contràriament, exposa que la delícia de l'existència humana només la podem assolir mitjançant el somni i l'embriaguesa, i no amb la mesura (ibídem: 244-245). És la desmesura, doncs, capaç de superar els límits de l'aparença artificial, l'autèntica veritat del món social:

«[...] La naturaleza se manifiesta en su fuerza más alta: vuelve a juntar a los individuos y los hace sentirse como una sola cosa, de tal modo que el *principium individuationis* aparece, por así decirlo, como un permanente estado de debilidad de la voluntad. Cuanto más decaída se encuentra la voluntad, tanto más se desmigaja todo en lo individual; cuanto más egoísta, arbitrario es el modo como el individuo está desarrollado, tanto más débil es el organismo al que sirve. Por esto, en aquellos estados prorrumpe, por así decirlo, un rasgo sentimental de la voluntad, un «sollozo de la criatura» por las cosas perdidas: en el placer supremo resuena el grito del espanto, los gemidos nostálgicos de una pérdida insustituible. La naturaleza exuberante celebra a la vez sus saturnales y sus exequias» (ibídem: 249).

Per tant, lluny d'imaginar la quotidianitat hivernal del poble com allò ideal, he d'entendre l'aparició sobtada dels dimonis no com un interval en la construcció de les relacions humanes sinó com el sùmmum d'allò que és social. Aquella desmesura és, precisament, el que harmonitza les dones i els homes, i també ho fa amb els coloniers quan al voltant del cercle dels dimonis, i del que aquests fan al Sant entre estopejades, passen a formar part d'una comunitat superior que nega l'aparença individual (ibídem: 246). La visió de Nietzsche del fet social és com un *totum revolutum* que va més enllà de la moral i deslocalitza el que és dionisiac del que és ridícul, el sublima, i el sublim del que és de l'apol·lini, ja que el ridiculitza (ibídem: 260). Partint d'aquest pretext, és fàcil veure allò de creador que hi ha en la figura del dimoni, vist per alguns com el gran repressor de la humanitat cristiana i veritable. I tot i que la base d'aquesta concepció la hi dec a Dionís, a Nietzsche i, inicialment, a les meves vivències infantils, fascinades pel mal, pel dinamisme i per tot el que és poc convencional, no n'he pogut covar el desenvolupament en altre lloc que no sigui la literatura que m'ha acompanyat de prop des de petit.

I, d'entre tots els autors, fou Victor Hugo qui millor m'ensenyà que, al diable, és possible adorar-lo i identificar-s'hi així com ho continuen fent tots els qui, de cop i volta, es reuneixen a la plaça de Sant Pere el 25 de gener. Al llarg de la seva vida i de la seva obra, tot i els seus postulats monàrquics i, fins i tot, contrarevolucionaris, les seves lletres s'orientaren vers el que concebia com a prioritari: expulsar el dolor dels homes, sobretot en referència als més marginals, *les misérables*. I contràriament a la seva pràctica pública reformista, era mitjançant la ploma quan s'oblidava de l'ordre. Alguns han volgut veure el seu llegat com una exaltació alliberadora del diable, aquell qui simplement substituiria el tron de Déu per allunyar la societat de la penúria amb la força de la rebel·lió i de la revolució mística (Souviron, 1967: 48-49).

I aquesta llavor rebel hugoniana arrelà amb força en la França convulsa de mitjan segle XIX, sobretot en els assajos de Baudelaire i els versos de Rimbaud. Per al primer, qui com Nietzsche imaginava la bellesa humana rere les aparences —referint-se al desconegut i a l'incògnit com *la plus belle ruse du démon*<sup>2</sup>—, el ser maligne per antonomàsia no era altre cosa que un vehicle per traspasar el límit de la convenció i per poder atrapar l'estètica vertadera (ibídem: 69). Un vehicle conscientment escandalós i rebel, a l'altura de la blasfèmia de *Les fleurs du mal* (1857). Continua, doncs, fixant l'atenció en allò revolucionari, creador, que duia implícit el mal del dimoni, fet de possibilitats i d'esperances contraposades al reialme de l'utilitarisme. El seu moviment neix, per tant, de la insatisfacció i de la frustració que provoquen el mateix plaer hedonista de l'instant que conceptualitza a *El pintor de la modernitat*. D'alguna manera, el dimoni atempta a la moral del treball i desgasta l'home d'insatisfacció en insatisfacció. Baudelaire s'identifica per força amb el maligne perquè nega un ordre i transgredeix tot el que és inútil (Bataille, 2010: 44-48). Encara més si tenim en compte el seu discurs personal: «*Ser un home útil sempre m'ha semblat quelcom horrible*» (ibídem: 49).

Un acostament al mal per demostrar que hom té sobirania i que hom sap transgredir la llei, però com fa Proust, des de la vagància a l'hora de pretendre un canvi real (ibídem: 126-127). Però potser és per mor de Rimbaud que avui, quan pens en el dimoni, i en el mal, hi veig aquest tic constant de negació de qualsevol ordre. Amb això em trobo més a prop del jovial autor de les Ardenes que de l'anomia que proposa Dostoievski, per qui el suïcidi és tan recurrent a causa que l'estatus desitjat, de redempció, s'assoleix destruint. Rimbaud, en canvi,

<sup>2</sup> Al poema en prosa *Le joueur généreux*, publicat al recull *Le Spleen de Paris* (o *Petits poemes en prose*) de 1869.

dibuixa un diable més pròxim a Baudelaire: alliberador i creador alhora. De fet, tot i proposar la total rebel·lió humana davant qualsevol forma de domini espiritual i de llei social, creu que per arribar a ser els nostres propis déus cal que primer siguem dimonis rebels. Si és necessari que siguem totalment lliures, hem de trencar tot tipus d'acomodament (Souviron, 1967: 84-88) igual que ho explica Kafka, amb altres termes. Un domini del mal que contraordena els sentits per generar una existència que no els ordena, sinó que nega la realitat. Bàsicament, un món sense sentit i ridícul entroncat amb la possibilitat (Bataille, 2010: 146).

I per tancar les influències literàries d'aquesta primera part romàntica de la visió del dimoni consider interessant reflexionar sobre les qüestions que plantegen Genet i Gide. Bataille, perseguint la revelació de la veritat dionisiaca nietzschiana, veu Genet de part del diable ja que si el bé es vincula amb la sacralitat de la regla, considera que la llibertat «és sempre una apertura a la rebel·lió» (ibídem: 188). L'acció maligna del dimoni, doncs, no és repressiva sinó que nega l'autoritat proclamada i en genera una altra tot fent-la possible. Destrucció i recreació alhora que negació d'un esquema fix. Com la concepció diabòlica de Gide, que tant influí a Pessoa i que neix d'aquell incògnit de Baudelaire, que és alliberadora ja que consisteix a emprar la figura del mal, o la seva boca, per expressar una voluntat de canvi. Segons Gide, parlar mitjançant les paraules d'aquell i tapar-se rere la seva màscara resulta per a l'home la negació de la pròpia existència i, consegüentment, ofereix una facilitat absoluta per expressar-se i rebel·lar-se còmodament (Souviron, 1967: 236-237). Res del que diuen el francès i els artistes retratats resulta estrany al cercle de veus que, en el meu record, es mostren al món i vehiculen la seva comunalitat gràcies als gestos i a les gestes dels dimonis festius coloniers.

Però si fins al moment he considerat el dimoni, sigui quina sigui la seva representació, com un ens romantitzat i espiritual que fascina pel seu caràcter transgressor, alliberador i com a vehiculant de la possibilitat creadora i la negació de l'autoritat (en definitiva: es mou en l'existència dionisiaca), només he exposat una primera part de la meua visió. I aquesta no tendria sentit si tot seguit no reconegués que el dimoni neix i actua en un context material determinat i la seva capacitat creadora, canalitzadora d'ambicions que refusen qualsevol ordre, no consisteix més que en els espais de negociació que la revolta prova de conquerir al domini. És la part grotesca, que en ridiculitza la seva sublimitat —sense oblidar el text de Nietzsche— ja que finalment també reforça l'ordre i pel simple fet d'enfrontar-s'hi el legitima. Un complex que segurament resulta d'una reflexió més madura sobre el paper del dimoni, sobretot en les representacions col·lectives de l'illa. I així com he fet amb el que és dionisiac, he intentat recuperar la pròpia memòria relacionada amb l'aparició d'aquest caràcter material, grotesc i ordenat del mal i del maligne.

I, ara que hi pens, estic segur que tampoc no en fa tant, d'això. Després d'un llarg parèntesi santantonià, disseminades ja moltes de les vivències a la Colònia de Sant Pere, fa poc més d'un any un company em convidà al seu poble, Artà, nucli més gran i capital del municipi del què la Colònia fa part. La gent considera la vila com la més immemorialment fervorosa a l'hora de celebrar la festa de Sant Antoni, i els seus dos dimonis són coneguts i respectats arreu de l'illa. Aquell dia, encaçant-los pels carrers i les viles, a vegades costerudes, però sobretot veient-los ballar i botar al voltant del caliu nocturn i vermell dels foguerons, és d'on prové el límit de la revolta romàntica esbossada. Probablement per l'edat i la companyia, se'm desvetllaren nous escenaris plantejats per les pràctiques i les activitats demoníaqües, però també per part dels seus súbdits que menjaven, bevien, cantaven, esglaiaven i reien amb esmerç. Encara hi notava la possibilitat, la llibertat i la creació d'un estat col·lectiu superior. Però, com a novetat, se m'hi aparegué el respecte. Fou segurament perquè vaig centrar les

meves mirades en l'embriaguesa, l'expressió crítica, la rialla, el joc sexual i la carnalitat dels que es reunien davant del foc o en cercle arran dels desbaratats saltirons d'en Mosca i d'en Ferriol<sup>3</sup>.

Tota aquella creació social i estat d'existència responia a la rebel·lió. Però no ja a una revolta triomfant que denega la necessitat d'ordre, sinó d'un atac al propi ordre des del seu interior. Les glosses crítiques de temàtica política o personal, les tassionades d'herbes dolces i les rialles carnals que s'esdevenien actuaven, bàsicament, en defensa de la convenció social. En dibuixaven els límits amb comportaments grotescs però materialment reforçadors d'unes formes pactades i establertes per al dia a dia. Una actuació i concepció del dimoni que queda encara avui dia ben il·lustrada amb la creu que fa el Sant als seus temptadors quan acaba el ball, i el conseqüent defalliment d'aquests. Al final sempre hi acaba guanyant el bé (o l'estatus quo que se'l fa seu), i no només en la festa. I tot suma una cosificació material, còmica, grotesca i carnavalesca a l'herència espiritual d'arrel dionisiaca esmentada. En paraules del polifacètic François Rabelois, és el cel que descendeix a la terra i no a l'inrevés (Bakhtin, 2002: 334).

De nou, Garrido resumeix molt bé aquest aspecte que el dia de Sant Antoni sembla (només) liquar-se. El dimoni, a Mallorca, no és tant temor com relaxació. I si fa por no és per ser una amenaça real a l'ordre establert sinó més aviat perquè menteix en tot el que diu i fa. Alexandre Ballester, pobler i home de teatres, en defineix els seus caràcters com a xerraires, entabanadors i alhora domèstics (Garrido, 2000: 162). És de naturalesa ingènua i tot el paor que pot provocar, també fa riure ja que no se'l considera com un ser superior, des del seu caire més grotesc, sinó arrelat a la terra. Garrido en diu:

«La tradición depositó en el “Dimoni” todo cuanto rechazaba o consideraba inferior, no necesariamente “malo”, razón por la cual a la hora de la fiesta le dejaba salir a hacer de las suyas por unas horas. Sabio y antiguo sistema de liberarse de las presiones sociales que siempre ha funcionado. Por eso los “Dimonis” son torpes, feos y medio-animales. Porque representan el sustrato más telúrico del pasado» (ibídem: 165).

Per tant, tota aquella part seriosa i dramàtica plantejada per les veus romàntiques oblida el seu substrat relativitzant. Aquest món grotesc suavitza les alternatives amb mitjans extravagants i ridiculitza la transcendència dels moments de desmesura dionisiacs. I ho fa amb més abundància i desequilibri, construint una caricatura hiperbòlica de la realitat i donant un sentit totalment carnavalesc al mal i al diable. Janer Manila, bon estudiós de la cultura popular i de les fantasies de les rondalles, també s'acosta a aquesta representació. Seguint els pretextos del semiòtic rus Bakhtin, parla d'una visió grotesca de la realitat. I citant-lo, assenyala que «*el grotesc és la comicitat en el seu aspecte meravellós*» (Janer, 2008: 124).

I és exactament aquest punt el que completà la meua concepció del maligne, el diable i el dimoni festiu. La seva representació pot ser tan tràgica com còmica i les seves pràctiques tan sublimes, creadores, com ridícules, il·lustradores d'un ordre conscient del seu desordre. Si l'home colca a la coa del dimoni per dirigir-se cap a una transcendència superior, també ho fa per saber on i com es troba contemporàniament. Dionís ballant amb Momus. La interpretació nietzschiana de l'art grec connectada amb l'anàlisi estructuralista bakhtinià de l'obra de Rabelois, fidel col·leccionista de la cultura popular de carrer en l'edat mitjana i el Renaixement europeu. Tot i que les meves vivències em fan veure el dimoni com un ser potent i seriós, no deixen de presentar-me'l com quelcom carnavalesc que no per això deixa de ser significatiu en la creació d'èxtasis col·lectius.

---

<sup>3</sup> Malnoms dels dos joves que duen a terme amb excel·lència l'encàrrec infernal i honorífic de ser dimoni.

Cal donar forma a l'abstracció. Per sort, Bakhtin resol la meua preocupació explicant que «*lo grotesco integrado a la cultura popular se aproxima al mundo humano, lo corporiza, lo reintegra por medio del cuerpo a la vida corporal (a diferencia de la aproximación romántica enteramente abstracta i espiritual)*» (Bakhtin 2002: 41). Únicament es tracta de reintegrar aquella visió popular còmica creativa a la consciència romàntica, sense necessitat d'excloure els dos relats, ja que conviuen en la realitat. L'espant i la melancolia estèticament maligna del dimoni no són necessàriament terrorífics ni superlatius, sinó que poden ser simples i despreocupats comentaris d'opinions no oficials, d'inversions momentànies i d'expressions materials i arrelades en l'inferior (la carn, el riure, etc.).

Si he començat amb les influències literàries de Victor Hugo, també m'és útil per tancar aquesta reflexió sobre el diable i la seva dualitat integrada. Igual que he anunciat jo seguint l'enginy de Bakhtin, Hugo amplificà la imatge del grotesc: en part és deformitat i horror; en part comicitat i bufoneria. En definitiva, el grotesc i el sublim s'unifiquen gràcies a l'estètica de la deformitat, que és el cànon de bellesa per antonomàsia del dimoni (ibídem: 44-45). El que per alguns vol seguir essent vist com a mefistofèlic, és molt més complex, social i humà:

«En realidad la función del grotesco es liberar al hombre de las formas de necesidad inhumana en que se basan las ideas convencionales. El grotesco derriba esa necesidad y descubre su carácter relativo y limitado. La necesidad se presenta históricamente como algo serio, incondicional y perentorio. En realidad, la idea de necesidad es algo relativo y versátil. La risa y la cosmovisión carnavalesca, que están en la base del grotesco, destruyen la seriedad unilateral y las pretensiones de significación incondicional e intemporal y liberan a la vez la conciencia, el pensamiento y la imaginación humanas, que quedan así disponibles para el desarrollo de nuevas posibilidades. [...] En el mundo grotesco el «ello» [també el dimoni!] es desmitificado y transformado en «espantapájaros» cómico»; al penetrar en ese mundo, incluso en el mundo del grotesco romántico, sentimos una alegría especial y «licenciosa» en el pensamiento y la imaginación» (ibídem: 50).

En definitiva, el dimoni que aquí concep no és ni cos ni ànima sinó una transcendència encarnada, de natura material i espiritual alhora. Aquest resulta d'una interpretació dialògica entre dues tradicions: l'una popular, pública i còmica; l'altra amb voluntat estètica, lletrada i intel·lectual. Em sembla que amb aquesta aproximació sintètica es pot reunir tant la transgressió i les possibilitats d'alliberació que ens ofereix tota interpretació del dimoni com el seu ordre, les seves relacions amb el món social terrenal i la seva configuració històricament relativitzada. Sempre, i des d'ambdues perspectives, partint de la capacitat creadora i transformadora com a punt central del seu ser.

\*\*\*\*\*

Amb aquesta presentació de la visió personal d'allò diabòlic, formalitzada de retalls de la pròpia memòria, l'experiència literària i la reflexió social, a més de ser una bona manera d'introduir una investigació que volta les passes d'uns dimonis, he pretès esbossar a pinzellades el món festiu en general: ritual d'efervescència col·lectiva, deliri en comú, representació social i pràctica i expressió popular. I posats a vehicular el dimoni, deix clar des d'aquest moment que la figura és una clau del present treball, però també n'és l'excusa perfecte per acostar-me a l'anàlisi crític i profund de la festa popular, els seus mecanismes i el seu funcionament, autèntics objectes d'estudi que em vaig fixar ja fa uns mesos. Però la festa no és quelcom que hagi de ser estudiat únicament a partir de grans lleis teòriques generals, abstractes i disperses. Exactament igual que per comprendre al dimoni, cal fer-la cos,

contextualitzar-la en cada ocasió i, per tant, limitar-la. L'estudi de la festa, com tota ritualització humana, ha de ser situat cronotòpicament ja que és l'única fórmula que ens permet una «*entrada completa en la esfera de los sentidos*» (Bakhtin, 1975: 408). Goffman afegiria que el seu estudi s'ha de desprendre d'una anàlisi socialment situada que permeti aïllar els mitjans i els motius del moment per poder inserir-los en lògiques comparatives i contextos històrics (1991: 174).

Per tant, l'objecte d'estudi i marc d'aquesta investigació es focalitza en l'estudi de les relacions i les pràctiques socials que s'esdevenen al voltant de la representació del dimoni al llarg de la revetla i el dia de la festivitat de Sant Antoni a la vila de Manacor els dies setze i desset de gener. Tot i aquesta frontera etnogràfica central, el treball parteix d'una perspectiva històrica integradora a través d'una perspectiva d'anàlisi temporal de llarga durada en què es segueix la genealogia de la festa des de la seva implantació en l'època medieval fins al dia d'avui, mes amb un interès especial per l'acció que transcorre a partir de la introducció del dimoni festiu a la celebració (conegut, com a mínim, des de mitjan segle XIX). Així, i després del dimoni, l'espai, el temps i el ritual són el segon gran vehicle, o excusa, per pensar i disseccionar aquells moments relacionals en que les estructures socials es mostren en tota la seva potència i permeten conèixer més acuradament la vida quotidiana de l'indret.

\*\*\*\*\*

Com he avançat als agraïments, els estudis històrics de l'historiador manacorí Toni Vives arran de la festa de Sant Antoni i, concretament, la seva obra *Les festes de Sant Antoni a Manacor. Ritual, identitat i mobilització al segle XX* (2009) són el punt de partida del meu projecte. Tot i això, els objectius que persegueix són, en part, diferents. Vegem-ho a partir d'una interessant anècdota extreta dels seus plantejaments inicials:

«A les darreres edicions de la festa a Manacor uns pocs adolescents d'origen magribí s'han distingit com uns dels més fervorosos seguidors de la colla de dimonis que es passeja per tota la vila a visitar els foguerons. Qualcun d'aquests adolescents juga amb l'equip de futbol del Club Esportiu Barracar i li agrada saludar en veu alta i en un marcat accent manacorí a les persones "autòctones" que coneix quan es creua amb elles quotidianament pel carrer. Sap parlar perfectament en català i podríem considerar que la seva pronúncia manacorina és fins i tot exagerada. El meu contacte personal amb ells es va produir a la festa de Sant Antoni. Fa uns anys vaig establir conversació amb ells mentre seguíem la colla de dimonis de bar en bar i de fogueró en fogueró. Quan ens dèiem adéu ell em va dir: "ara ja mos coneixem, mos hem de saludar quan mos vegem pes carrer". Sembla com si li hagués agafat el gust a això d'integrar-se o fins i tot d'assimilar-se a la població manacorina de tota la vida. [...] Tanmateix, aquesta actitud no vol dir que aquest petit grup de joves vulgui abandonar la seva identitat d'origen transmesa en l'àmbit familiar i religiós. De fet, mai no s'amaguen quan parlen àrab amb els seus familiars o amics de la mateixa procedència» (Vives, 2009: 16).

Tot seguit indica que el resultat del seu treball és històric, no etnogràfic ni d'anàlisi d'un present més immediat. A més, que el seu objectiu central és analitzar la pervivència dels rituals de capitalització social en la festa de Sant Antoni després d'iniciats els processos de modernització, als anys seixanta, de les estructures econòmiques, socials i —més poc a poc— polítiques de Manacor (ibídem: 17). En aquest sentit, els meus objectius pretenen desenvolupar aquell àmbit que ell no aborda per la naturalesa de la seva investigació. És a dir, focalitzar-me en la interacció entre els manacorins de sempre, referenciats com a "autòctons", i la resta de grups socials que habiten a la vila a partir de classificacions que ja anirem explicitant. Sense prendre, però, als autòctons com un continu homogeni sinó detectant les



estructures socials quotidianes del poble en el temps ritual. També cal recalcar que el meu anàlisi es desplaça cap a les immediacions de la part de la festa que compta amb la presència del dimoni, que no és poca, i no pretén aprofundir en la totalitat d'aspectes santantonier, excepte els imprescindibles per fer-me entendre i comprendre el meu objecte d'estudi.

Bàsicament, pretenc investigar de manera històrica i etnogràficament com els habitants del poble de Manacor, al llevant de l'illa de Mallorca, han construït, reproduït i – actualment – continuen dotant de significats heterogenis la figura festiva del dimoni en el si de les festes de Sant Antoni. Històricament, amb l'objectiu general de relativitzar aquest signe del mal antonomàstic i el usos rituals al seu entorn tot inserint-lo en la tradició catòlica i popular localitzant les seves particularitats i diferenciacions en la cultura de Mallorca. I a més, comprendre el perquè del protagonisme satànic en una festa inicialment dedicada a un sant, avui ja desplaçat.

A nivell més concret, allò que és central en la meua investigació són les pròpies comunitats que han conviscut a Manacor entre mitjan segle XIX i fins a dia d'avui, les seves interaccions i els contextos socials i històrics que, a través d'un període de modernització, han convertit la vila rural en una de les grans ciutats de l'illa. Així, la figura del dimoni Gros no és entesa només a nivell de significats, sinó com a instrument ideal, des de la seva posició de referent dominant col·lectiu, per posar de manifest els processos sociohistòrics canviant en la història de la vila. A més, és clar, d'esdevenir un mirador simbòlic privilegiat des del que puc observar l'arena de combat que enfronta les diferents ideologies, visions i projectes de passat, present i futur antagonics existents entre les classes o grups que habiten l'indret en l'actualitat.

I no em vull estar d'assenyalar un propòsit que, tot i ser molt general, és per mi fonamental. Tot i poder no respondre a problemes teòrics molt intel·lectuals, pens que la millor via per justificar la necessitat d'estudiar no exclusivament la construcció social de la representació del dimoni a l'illa i a Manacor, sinó d'altres referents culturals propis, rau en l'àmbit sociopolític. És imprescindible posar a l'abast dels mallorquins la importància real i la dimensió performativa, més enllà del símbol ritual, de les festes viscudes en l'actual temps d'auge de la globalització i la massificació turística. Per tant, si la recerca serveix per evitar que s'estigmatitzi com a pur "folklore autèntic" la festa, el ball i l'espai dels dimonis, a més de l'absoluta implicació social comunitària que se'n desprèn, la recerca ja haurà complert el seu objectiu humà principal.

\*\*\*\*\*

I amb aquestes intencions i interessos, són dues les hipòtesis que es troben a la base de l'estudi i el vehiculen discursivament fins a les darreres reflexions. La primera, i més transversal en la investigació, té origen en la comprensió que faig de la figura del Dimoni Gros en el marc local de la celebració de Sant Antoni. Aquesta representació, omnipresent a Manacor, la veig com un referent dominant col·lectiu per als que hi viuen. Conseqüentment, el temps festiu del dimoni esdevé un moment històric per a l'expressió popular d'ençà de finals del segle XIX (si tenim en compte que aparegué com a tard al 1883), i encara avui, que funciona com l'aparador dels conflictes que s'han anat produint i es donen a la vila. El que proposo és que els manacorins han integrat la representació del Dimoni Gros i les pràctiques al seu voltant en les seves estructures del manifest popular i de la crítica social, tant per part de les forces oficials normatives com per les instàncies subalternes locals. I ho han fet com una manera de pensar-se i conèixer el lloc que ocupa cada grup que en el seu context social,

fet que explica en bona part com un diable ha arribat a desplaçar totalment aquell Sant que el va poder vèncer, i en el dia de la seva commemoració.

En segon lloc, interpret que des de la posició de referent dominant col·lectiu històric local, aquesta representació demoníaca ha volgut esser dominada per concebre una comunitat orgànica en un context mecanicista i urbà, tot delimitant fronteres i límits del grup. Així, el Dimoni Gros es presenta pels carrers com una figura simbòlicament integradora que recrea uns pretesos lligams grupals mitjançant la renovació de vincles veïnals, la superposició de memòries col·lectiva i la promoció de processos d'efervescència col·lectiva. D'una manera tan elemental però igualment efectiva a l'hora de sadollar l'exigència de ritual que, segons Durkheim, tenen totes les societats —també els manacorins— per poder «*mantenir i refermar, a intervals regulars, els sentiments col·lectius i les idees col·lectives que en fan la unitat i la personalitat*» (Durkheim, 1987: 432). Davant d'aquesta necessitat, propòs que els sentits de la festa i de la representació del dimoni han evolucionat des de posicions més carnavalesques —que, tot i això no s'han perdut del tot— a d'altres més identificadores, consolidant les jornades en honor a Sant Antoni i la pràctica col·lectiva al voltant del dimoni gros com la festa més representativa de Manacor. I precisament aquesta prioritització identitària, que ha pogut comportar la dominació i la domesticació de la festa per segons quins grups a partir dels anys vuitanta, ha transformat tant la intensitat, com els significats, i també el fenomen conflictual i segregant del mateix ritual. En definitiva, l'organització i la pròpia gent que festeja amb el dimoni ha alçat un projecte social hegemònic en detriment de l'exclusió d'uns altres gràcies a les particularitats de la celebració d'unes pràctiques reconegudes com a autèntiques i tradicionals orquestrades des d'unes posicions de poder fixes o hereditàries que no responen a la realitat democràtica de Manacor.

I si m'he volgut apropar al Dimoni Gros, a la festa de Sant Antoni i als manacorins a partir d'aquestes hipòtesis, em falta explicar, finalment, quins han estat els principals punts d'anàlisi dels què he partit i en que he centrat la màxima atenció possible, tant en l'etnografia durant la festa com en les converses que he realitzat al llarg de l'any amb gent diversa del poble. Bàsicament, són quatre: el primer, la transformació de l'espai de la vila i del temps dels participants al llarg dels dies que dura la festa; en segon lloc, les interaccions i els comportaments dels manacorins que s'esdevenen al voltant de la colla de dimonis mentre aquests es desplacen i ballen pel poble; com a tercer punt, els canvis que, per causes que s'aclariran més endavant, s'han produït en la manera de moure's, de dansar, i d'esser dels dimonis així com la relació que els celebrants creen amb la colla; i en quart i darrer lloc, la comunicació i la interacció —en termes d'hegemonia i subalternitat— entre les múltiples maneres de viure la festa al poble, tenint en compte sempre la importància dels preceptes i de les recomanacions festives dels organitzadors normatius.



## II. LA CAROTA JÀNICA DEL MÓN FESTIU: MARC TEÒRIC I CONCEPTUAL DE LA INVESTIGACIÓ



*RODRIGO.- Estúpido es vivir cuando la vida se convierte en un tormento; y, además, tenemos la receta para morir cuando la muerte es nuestro médico.*

*IAGO.- ¡Oh, cobardía! He contemplado el mundo por espacio de cuatro veces siete años, y desde que pude distinguir entre un beneficio y una injuria, jamás hallé un hombre que supiera estimarse. Antes de decir que me ahogaría por el amor de una pintada de Guinea, cambiaría de humanidad con un babuino.*

*RODRIGO.- ¿Qué habré de hacer? Confieso que es para mí una vergüenza estar apasionado hasta ese punto, pero no alcanza mi virtud a remediarlo.*

*IAGO.- ¿Virtud? ¡Una higa! De nosotros mismos depende ser de una manera o de otra. Nuestros cuerpos son jardines en los que hacen de jardineros nuestras voluntades. De suerte que si queremos plantar ortigas o sembrar lechugas; criar hisopo y escardar tomillo; proveerlo de un género de hierbas o dividirlo en muchos, para hacerlo estéril merced al ocio o fértil a fuerza de industria, pardiez, el poder y autoridad correctiva de esto residen en nuestra voluntad. Si la balanza de nuestras existencias no tuviese un platillo de razón para equilibrarse con otro de sensualidad, la sangre y bajeza de nuestros instintos nos llevarían a las consecuencias más absurdas. Pero poseemos la razón para templar nuestros movimientos de furia, nuestros agujones carnales, nuestros apetitos sin freno; de donde deduzco lo siguiente: que lo que llamáis amor es un esqueje o vástago.*

*(The Tragedy of Othello, the Moor of Venice, W. Shakespeare. Acte I, escena III)*

Si bé és cert que hom pot valorar les referències jàniques com quelcom bicèfal i dicotòmic, aquest no és el sentit que jo li don. Fins al moment, quan he presentat tant la construcció dels sentits que em fascinen d'allò demoníac, conjugant romanticisme i materialisme grotesc, així com les hipòtesis entorn a aquesta figura festiva — l'una de ser la veu de grups heterogenis; l'altre d'expressar unitat i projectes comuns— no ho he fet ni des de la contraposició ni el maniqueisme. Considerar que al déu Janus se l'ha d'entendre com ho feien els romans, des del trànsit d'anada i tornada, com una porta, i no com una bifurcació. Alhora, la seva metàfora humana s'ha de pensar des d'una estratègia contextual. Els significats de Janus no es separen i prou: no són dues cares d'una mateixa moneda que no es poden integrar. M'atreu més la idea del *mínim barroco* que expressa Manuel Delgado tot recorrent a la física, segons la qual qualsevol sistema viu necessita d'una evident varietat i complexitat per sobreviure (Delgado 1999: 104). Les cares de Janus, doncs, es necessiten tant com per a George Simmel (2001: 33-34) els homes necessitem les portes i els ponts: separen el que es troba unit i uneixen el que està separat.

Prenem l'exemple del discurs del filòsof llatí Ciceró. Tot i ser infravalorat pel seu redescobridor Eduard Zeller, pensador que li atribuï falta de profunditat, d'originalitat i escepticisme (Pineda: 74-76), l'eclecticisme discursiu ciceronià és un viu reflex del que expressa la representació jànica. En les seves obres hi abunden la fusió de doctrines essent notablement anti-sectàries, ja que concebia la necessitat d'integrar les idees teòricament més ben construïdes dels diversos corrents de pensament sense dogmatisme, sinó estratègicament (ibídem: 79-81). Avui encara li devem. I el seu procés mental, jànic, d'anada i tornada, és bàsicament el *modus vivendi* de Iago, l'antagonista d'incògnit que Shakespeare dissenyà per a Othello. Un home guiat pel trànsit i recòndit sota la màscara de l'aparença, mostrant-se d'una manera o altre segons la voluntat convenient<sup>4</sup> sense necessitat de desfer-se de cap dels seus antifàços, sempre potencials. Tot seguit explicaré per què hem d'entendre la festa i el Dimoni Gros com un diàleg de Ciceró o com una maquinació del servidor i bandera del general *moro* de l'armada veneciana. Però primer, cal evocar què és la festa en tota la seva plenitud.

\*\*\*\*\*

Toni Gomila, un reconegut actor del poble i autor de l'obra teatral *Acorar*, en un moment de reflexió sobre el que és la festa, s'indignà sensiblement:

—*Si es que... Quan a la festa li poses unes barreres tan estúpides deixa de ser una festa!* —exclamà preguntat per la direcció que havia de prendre la celebració santantoniera en un futur pròxim.

—*La festa ha de canviar per sobreviure a la massa —afegí serè cap al final de la conversa que mantinguérem al bar d'una travessia del carrer Princesa, entre el Gòtic i la plaça del Born.*

De fet, aquestes referències a la mobilitat, amorfisme i llibertat formal de la festa em feren pensar que això ja ho havia sentit. I poc després, hi vaig caure:

---

<sup>4</sup> Ho il·lustren les seves reflexions i diàlegs: — *El medio consiste en engañar, después de algún tiempo, los oídos de Otelo susurrándole que Cassio es demasiado familiar con su mujer* (acte I, escena III).

—La festa engata... I jo pens que la festa ha de ser viva! I no ha de ser... la festa tradicional no ha de... no ha de ser domini! No ha de ser lo únic, sinó que la gent ha de poder viure la festa i participar de la festa —m'havia comentat en Toni Pascual, bomber i investigador de la ruralia local, a primers de gener fent un te amb en Toni Riera<sup>5</sup> a un cafè de Sa Bassa, lloc de pas habitual però també de contactes estables entre els veïns de la vila manacorina.

Amb aquests comentaris, s'ha fet difícil que al llarg de la investigació se m'oblidi que la festa no és res per ella mateixa en la quotidianitat de la gent, com un abstracte.

—La festa està feta de popa, de gent. És tot social. La gent, per jo és l'autèntic motiu de la festa — formulà en Miquel Oliver, ex-batle de Manacor, entre renous estridents i xiulets cafeters que ressonaven vora l'estació central de Palma.

I així com ells i molts d'altres m'han fet veure tan clarament, la festa neix, primerament, en els reduïts intersticis que deixa la gent quan es reuneix, espais vius i en constant canvi. A més, quan hom l'observa sempre espera trobar-hi uns elements que, per definició i repetició, s'hi solen manifestar; les proximitats corporals i els actes distributius, les sumes d'intensos frenesís i de gesticulacions tan expressives com efímeres, els comportaments i les permissións que trenquen amb el dia a dia rutinari, així com moltes d'altres evocacions col·lectives, són convidats habituals de l'acte festiu.

En la disciplina antropològica ha estat llargament estudiada i des de perspectives molt diverses. Per oferir-ne algunes velles però consolidades pinzellades totalment pertinents per comprendre l'agitació festiva del dimoni gros per Manacor, recordem que fou Caillois qui la presentà com un retorn al caos primigeni, quan el món era no-món i la societat asocial, que té com a funció central actuar com a vàlvula d'escampament de les pressions socials que assetgen el dia a dia dels pobles i així restablir l'ordre imperant (Delgado, 2004: 91). No es pot negar la influència filosòfica del Col·legi de Sociologia francès en la conceptualització primerenca de la condició festiva de tota vida humana. Caillois mateix, afegeix: «*el hombre vive recordando una fiesta y esperando otra, porque la fiesta representa, para él, para su memoria y para su deseo, el momento de las emociones intensas y de la metamorfosis de su ser*» (ibídem: 78). També cal reconèixer l'encert de postures més empíriques provinents del processualisme —fins a cert punt funcionalista— anglosaxó, com per exemple les d'E. Leach, per qui la mateixa celebració festiva és el que ens permet concebre el temps com a tal. Una de les seves funcions centrals rau a recordar que hi ha un temps de festa i un temps laboral i, en conseqüència, dotar l'home d'un ritme cronològic ordenat. Així les festes s'encarreguen de marcar temps socials i ordenen la seqüència temporal de tota societat. Formen punts en una línia permetent la concepció de cicles, períodes, i d'altres divisions que ordenen la vida social. Esdevenen, doncs, moments de transició, mediacions, perquè permeten que un temps es transformi en un altre (Leach, 1971: 126-135).

La festa, però, no és ni un simple calendari biològic ni el rellotge de butxaca de l'home (potser sí que n'és el despertador!). Som dels que pensen que, si bé imaginar-se'n una representació mental és tasca senzilla, definir-la pot ésser quimèric. Nogensmenys, algú va dir que «*la festa popular són massa coses distintes com perquè qualsevol teoria general sobre ella no acabi diluint la seva explicació en el purament conjectural i abstracte*» (Delgado, 2003: 41). Dit això, amb la intenció de no intentar diluir conjectures salades dins les profundes aigües de l'abstracció, explicaré què és la festa com a fenomen social sobre la base de

---

<sup>5</sup> En Toni Riera, d'entre tots els molts Tonis de Manacor, és professor de secundària i dirigeix la revista local *Cent per Cent*, de tirada progressista i amb heterogeneïtat de col·laboradors dins l'opinió d'esquerres.

l'activitat relacional que la funda i li dóna la condició que d'una manera o l'altra tots li atribuïm: el ritual.

\*\*\*\*\*

De fet, els pares més perspicaços de les ciències socials del segle passat com Émile Durkheim o altres de considerats heterodoxos com el mateix Bataille<sup>6</sup>, veieren aviat que tots els processos que transcorrien en l'àmbit festiu orbitaven al voltant del ritu i de la sacralitat que aquest necessàriament vehicula. En un petit fragment de *Les formes elementals de la vida religiosa*, Durkheim hi introdueix una reflexió que és la biga mestra de la meua investigació:

«[...] la religió té un encís que no és pas un dels seus menors al·licients. Per això la idea mateixa d'una cerimònia religiosa d'alguna importància suscita naturalment la idea de festa. Inversament, tota festa, encara que sigui purament laica pels seus orígens, té certs caràcters de cerimònia religiosa, perquè en tots els casos, té l'efecte d'aproximar els individus, de posar en moviment les masses i de suscitar així un estat d'efervescència, alguna vegada fins i tot de deliri, que no deixa d'estar emparentat amb l'estat fins i tot religiós. L'home és transportat a fora d'ell, distret de les seves ocupacions i preocupacions ordinàries» (Durkheim, 1987: 390).

Fàcilment, la referència denota aquell ser social fervorós que se'n desprèn, i del que ja m'avisaren els manacorins. Per la seva part, Bataille s'hi refereix com a la humanització que limita els processos sagrats, i sempre violents, originats per l'animalitat. Aquests desencadenen unes forces contagioses que aspiren a la destrucció per mitjà de la festa que, al final, resulta ser la conservació de la impotència que domestica a la bèstia animal i pacifica allò que ha desencadenat (Bataille, 1998: 56-57). Concretament, la festa es suporta «*en la medida que reserva las necesidades del mundo profano*» (ibídem: 57). Això no fa, però, que no hagi de ser considerada com quelcom en relació als moviments rituals i que no tenguí plena operativitat duent a l'ésser a estats immanents, com reconeix finalment Bataille (ibídem: 58-59). Però si la festa és ritual i es broda en els intersticis de l'acostament de la massa, què hem d'entendre exactament per pràctica ritualitzant? I quina és la seva naturalesa? A més, com es materialitza la seva eficàcia en la realitat social? Les qüestions poden respondre's breument: 1) tot ritual respon les maneres com la societat distribueixen els seus propis temps i les relacions que les persones mantenen, a través de la distinció sagrat/profà; 2) el ritual és, per tant, de naturalesa social; 3) pren forma mitjançant processos d'efervescència col·lectiva. Igualment, és prou fonamental com per detenir-s'hi deturadament. Anem a pams.

Allunyant-se del sentit primitiu amb que l'antropologia pogué enclaustrar el ritual, Martine Segalen resol el debat entorn de la definició:

«El rito o ritual es un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo» (Segalen, 2005: 30).

Tot i ser àmplia, l'explicació que ens ofereix l'antropòloga francesa no pretén obrir la veda i eliminar les distincions entre el què és profà i allò sagrat, sinó que reconeix que «*estas manifestaciones tienen un campo específico, que consiste en marcar rupturas y discontinuidades, momentos críticos (tránsito) en los momentos individuales y en los momentos sociales*» (ibídem: 30-31). Els moments rituals s'esdevenen ja que són necessaris

---

<sup>6</sup> El primer amb la publicació de l'obra que culminà la seva trajectòria sociològica, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912), i el segon en una obra compendi de les reflexions que, fins al moment, havia plantejat al voltant de la violència, el sacrifici, la sacralitat i l'obra de Nietzsche i que es publicà com *Théorie de la religion* (1948).

per ordenar i donar sentit a les relacions interpersonals i col·lectives; és a dir, per comunicar-se en situacions espàcio-temporals d'intercanvi determinades (ibídem: 126). D'aquesta manera, es fa palès que el ritual (com aquell que duu a terme el dimoni gros a Manacor per Sant Antoni), o la ritualització d'un acte (una salutació convencional, per exemple), parteixen d'una classificació d'oposició *absoluta* entre les coses profanes i les coses sagrades, «*dos mons entre els quals no hi ha res en comú, [...] d'una altre natura*» (Durkheim, 1987: 59-61). És el ritual, doncs, que marca les relacions entre els diferents camps d'existència i, per tant, es relaciona directament amb el sagrat (ibídem: 63). Precisament així com la seva natura, que, evidentment, no pot tenir altra explicació que la que ens mostra la incompatibilitat entre la sacralitat i el profà, enteses per Durkheim com a representacions ideals i transcendents per la primera categoria i materials —quotidianes— per al segon món (ibídem: 61). I si el ritu s'imbueix de sacralitat és perquè es relaciona amb els caràcters sagrats, alhora que pot transformar aquells que no ho són esdevenint un mitjà de trànsit i únic punt de continuïtat entre ambdós mons, antagònics però connexos (ibídem: 62). I seguint la definició per antonomàsia de religió, segons la qual «*és un sistema solidari de creences i de pràctiques relatives a coses sagrades, és a dir separades, prohibides, creences i pràctiques que uneixen en una mateixa comunitat moral, anomenada Església, tot aquells que s'hi adhereixen*» (ibídem: 69), al fet sagrat del ritual li hem d'atribuir una autoritat col·lectiva. El sagrat, com el profà, i les normes amb què hom s'hi ha de relacionar —ritualment—, és un fet comú que depèn de la solidaritat i els simples, però imprescindibles, lligams que es constitueixen a partir del fet que un grup definit comparteixi unes creences, unes regles, etc. (ibídem: 66-67). Codificat, esdevé un bé comú grupal compartit (Segalen 2005: 30). I no és que es tracti d'una apreciació capritxosa i barroca, sinó que és aquest darrer aspecte el que permet que allò de sagrat que té el ritual deixi de ser transcendència abstracta i es materialitzi. El ritual resulta eficaç perquè la seva condició embrionària és col·lectiva, i per tant social. Altrament, això em permet explicar tot seguit la tercera incògnita plantejada al voltant del ritual que comporta qualsevol manifestació commemorativa o festiva.

Si l'hem de recuperar a partir del que he anat afegint, la següent formulació sembla més indicada: com funciona, doncs, la sacralitat implícita en el ritual i què se n'esdevé en la realitat social? I, per tant, d'on prové aquest caràcter sacre, religiós, diví, del ritu? Durkheim, seguint la lògica de la teoria del coneixement que formula, segons el qual totes les maneres d'aprensió humanes són mitjançant categories construïdes socialment i conscientment col·lectives (ibídem: 35, 41-43), introdueix els conceptes de potència moral d'autoritat i d'efervescència col·lectiva. Per aquest viarany, se'ns fa necessari entendre a la societat com capaç de transcendir-se a si mateixa. És un ens carregat d'una autoritat moral sobre nosaltres que fa que acatem les seves ordres de comportament no únicament perquè pugui doblegar les voluntats dels individus per separat sinó perquè és directament venerada. Per altra banda, no és només que l'acció social exigeixi i reclami esforços sinó que, alhora, la força col·lectiva no ens mou des d'una posició d'externalitat. Durkheim ens recorda què com que «*la societat només pot existir en les consciències individuals i per elles, cal que també penetri i s'organitzi en nosaltres; així esdevé una part integrant del nostre ésser i, justament per això, l'eleva i l'acreix*» (ibídem: 225-227). Quan l'home es troba en conjunció amb els seus parells pren confiança i coratge, harmonitzant la seva existència a partir d'una potència moral creadora que, tot i que sembla vinguda de fora del cos social, prové de la mateixa societat, autèntic déu dels humans (ibídem: 232). És així com a Manacor, tot i l'aparença, el dimoni gros no funciona com el déu que hom pot suposar, sinó que allò que té d'especial, de cosa sagrada, prové



únicament de la comunitat de cossos celebrants, mostrant així els manacorins com a autèntic centre de la festa: s'adoren a si mateixos.

Formalment, Durkheim assegura que en aquests instants potents «*ja no és un simple individu qui parla, és un grup encarnat i personificat*» (ibídem: 228). Es tracta del que tant ell com Marcel Mauss entenien com a cosificació de la societat, funció de la qual era fer transcendir l'home en moments donats i figura sagrada en si mateixa. I Maffesoli, com Durkheim, creu que aquests fenòmens efervescents no són històricament aïllats. Tot i que avui es parli tant d'una modernitat individualista en que no es qüestiona fàcilment aquest principi, l'evidència paradigmàtica el duu a afirmar que allò empíricament dominant se n'allunya: ens trobem, doncs, en temps d'un «*desaforado mimetismo gregario, de ese instinto animal que nos impulsa hacia el otro, a comportarnos como los otros*» (Maffesoli, 1996: 8). Potser d'aquesta manera queda més clara l'animalitat que Garrido (2000: 165) atribueix al dimoni festiu mallorquí (i al dimoni gros): no com quelcom sobrenatural, sinó des de l'impuls social primari que apareix quan s'ocupen massivament els carrers i les places de qualsevol vila o ciutat. Si no m'he referit encara amb precisió a esbossar en que consisteix l'efervescència col·lectiva és per què primer vull fer notar que les nocions transcendents col·lectives proposades pels pensadors de *L'Année Sociologique* que desbaraten les pretensions de la individualització humana moderna rau en aquella visió desafiant contra el domini de la raó que, com he plantejat amb anterioritat, discutí Nietzsche. L'ésser humà convertit en obra d'art potenciat a una existència superior, divina, que l'alemany féu partir de la nàusea que provoca el ser un simple individu (Nietzsche, 2009: 246, 259) és el destí final del ritual, sempre dionisiac i desmesurat.

I, ara sí, com que és potència i transcendència social, el ritual es mostra eficaç, donant peu a la consagració de l'amalgama humana, gràcies a certs processos mental i físics, que Durkheim anomenà moments d'efervescència col·lectiva. Si seguim els preceptes del francès, rere la figura del dimoni de Manacor hi hem de cercar conseqüències com la transformació, la potència, la creació i la mateixa constitució de les societats:

«Fora d'aquests estats passatgers o intermitents, n'hi ha de més durables on aquesta influència roborativa de la societat es fa sentir amb més continuïtat i sovint també amb més d'esclat. Hi ha períodes històrics en què, sota la influència d'algun daltabaix col·lectiu, les interaccions socials es fan molt més freqüents i actives. Els individus es busquen i s'apleguen més sovint. En resulta una efervescència general, característica de les èpoques revolucionàries o creadores. Perquè aquesta sobreactivitat té com a efecte una estimulació general de les forces individuals. Es viu més i d'una altra manera que no en temps normals. Els canvis no són tan sols d'aspectes i de graus; l'home esdevé un altre» (Durkheim, 1987: 228).

La passió, la intensitat i la desmesura agiten les formes convencionals de relacionar-se i acomoden l'home al món del sagrat. L'efervescència ritual col·lectiva n'és el trànsit mental, permet que certes coses laiques i profanes adquireixin transcendència, i carnal alhora, ja que no hi ha *amants* tant forts com els que aquesta genera. Amants que, com els d'Estellés, no comprenen pas l'amor com un costum amable sinó més aviat com un vell huracà que, brusca i salvatge, ignora al Petrarca i compren que és bàrbar i que únicament es pot desfermar a rebolcons pel terra<sup>7</sup>. Com la dels amants, en aquests moments també els escau la comparació amb la possessió i amb l'espiritisme en general, que permet que els homes es posseeixin ells mateixos elevats a substàncies superiors que parlen en nom seu. Més endavant en parlaré, però és el que Gerard Horta veu com l'alliberament de tota condició social en un

---

<sup>7</sup> Tot evocant l'efervescent poema de l'artista valencià, "Els amants", que recupera el trop amorós d'Ausiàs Marc, per qui *la carn vol carn*, vehementment oposat als cànons de l'amor cortès medieval.

societat en què homes i dones moren «*para renacer en otros seres, donde sus cuerpos reflejan los torbellinos de una sociedad efervescente, [...] poseída por los temblores de la disociación, histerizada, capaz incluso de “hablar otras lenguas”*» (Horta, 2004: 13). Hem de considerar que sota la confusió festiva, el dimoni comença a parlar per boca dels santantoniers què, d'alguna manera, l'instrueixen sobre com ha de pronunciar-se i alhora, gràcies a la potència de la màscara, s'alliberen del pes dels feixucs cossos individuals. Perquè són els mateixos cossos —veié Durkheim en les corregudes, en el desordre, en els crits i en el cos a cos del *corrobbori* australià— que, aglomerats, actuen com a excitants poderosos. La mateixa proximitat desprèn «*una mena d'electricitat que els transporta tot seguit a un grau molt elevat d'exaltació*» (Durkheim, 1987: 233), fins al sùmmum social. I això fa la festa.

Henri Hubert i Mauss<sup>8</sup> detectaren l'eficàcia carnal en la sacralitat ritual d'una manera semblant, però en l'estudi de la màgia com una creença social. És una de les evocacions més il·lustratives del que els moments d'efervescència comporten per a les societats, i els ho hem d'agrair i ho hem de difondre:

«Todo el cuerpo social se ve animado por un mismo movimiento; el individuo desaparece para transformarse en una pieza más de la maquinaria, o mejor en radio de la rueda, cuyo entorno mágico de danzas y cantos sería la imagen ideal, quizá primitiva, pero que con certeza se reproduce en nuestros días [...]. Este movimiento rítmico, uniforme y continuo es la expresión inmediata de un estado mental en que la conciencia individual se ve acaparada por un único sentimiento, una idea única, alucinante, la del fin común. Los cuerpos se mueven todos al mismo vaivén, las caras llevan todas la máscara y las voces producen el mismo grito, todo eso sin tener en cuenta la profunda impresión producida por la cadencia, la música y el canto. [...] Confundidos por la danza y en la fiebre de su exaltación, forman un solo cuerpo y una sola alma. Sólo en ese momento se realiza auténticamente el cuerpo social» (Hubert i Mauss, 1979: 142).

El cos, l'ànima i la societat es barregen fins a esdevenir la mateixa cosa i poden prendre qualsevol direcció en què les engronsen. La barreja física que altera la potència mental únicament pel simple fet d'ajuntar-se, de respirar, de panteixar i de suar plegats. Un estat orgiàstic que Maffesoli ha posat en relleu i com a condició històrica de l'existència humana —rememorant Nietzsche, però també Sade<sup>9</sup>—. Per tant, veu en l'efervescència col·lectiva, que ell anomena potència subterrània —no s'esvaeix mai<sup>10</sup>—, l'aspecte més vital de l'esdevenir humà: la divinització del nostre fonament social a partir dels lligams que engendra la proximitat física (Maffesoli, 1990: 77). És revelador què el mateix terme religió implica tribalisme, fervor al voltant del dimoni, i no aïllament d'asceta, com certs sectors desitgen interpretar seguint l'exemple de Sant Antoni. El que és diví social, doncs, és el secret del perdurar: «*es en lo secreto, en lo próximo, en lo insignificante [...] donde se ejerce el dominio de la socialidad*» (ibídem: 92). Una socialitat, *socialité*, que és el plasma societal —i orgiàstic— que omple de sentit les interaccions socials. Des de la perspectiva de l'autor, que com els altres referents esmentats veu la vida com una obra d'art estèticament col·lectiva, queda certificada l'existència d'una realitat inqualificable que rau en la coexistència i que per mor de la consistència dels xiuxiuejos baudelerians a través dels segles, passant per la reivindicació que en féu Bataille, Maffesoli l'entén com a inútil. A Manacor, els dies indicats, la inutilitat es demostra amb la crema, amb la tuda de menjar, amb els negocis tancats, amb l'accentuació

<sup>8</sup> En un treball anomenat *Esquisse d'une théorie générale de la magie* que fou publicat conjuntament entre l'any 1902 i el 1903.

<sup>9</sup> De qui diu que és un dels primers en comprendre la condició fundadora i dinàmica de l'excés, com també ho han vist Nietzsche, Bataille, Deleuze, etc.

<sup>10</sup> Durkheim ho reflecteix encertadament bé: «*Però no és solament en aquestes circumstàncies excepcionals, que aquesta acció estimulante de la societat es fa sentir; no hi ha un sol instant de la nostra vida, per dir-ho així, que no ens vingui de fora una aportació d'energia*» (Durkheim, 1987: 229).

dels convits, etc. Podem dir, per tant, que al fonament de la creació, de la transformació i del sùmmum d'existència social humana hi ha poc més que l'estar junts sense ocupació<sup>11</sup> (ibídem: 149-150).

Ara bé, per acabar de radiografiar el ritual abans d'explorar com s'estén en les dinàmiques socials de conformació i canvi, cal subratllar de nou la capacitat transformadora i creadora de la pràctica sagrada. Són sobretot, segons el recorregut marcat, Durkheim i Mauss els qui han explorat el deliri popular que genera l'estat efervescent a què el ritual addueix la societat i la transformació que provoca sobre els individus en comú. Això fa que creïn estats col·lectius conscients en què la distinció entre la convenció i el profà són superats, en què l'home, que «*arrossega lènguidament la seva vida quotidiana*» (Durkheim, 1987: 236), dóna pas a noves experiències. Hem de contemplar, però, que aquest estat fervorós no presenta un full de ruta a causa de la natura bulliciosa que hi impera. L'anomia s'hi fa present i, com assenyala Jean Duvignaud, la ritualització que possibilita la fusió col·lectiva s'allunya de la regularitat quotidiana. Tot i no abandonar el que s'emmarca, hem de contemplar el seu moviment com a vacil·lant i, en bona part, imprevisible (Delgado, 2004: 81), com les mateixes envestides i corredisses dels dimonions i, en menor mesura, del dimoni gros. Això permet que la gent trobi aquells punts buits de l'ordre en què s'acomoda l'esperit creador pel fet que només els omplen conjunts de no-res i fluctuacions anòmiques infinites i eternament anti-estructurables. Per entendre aquesta *possibilitat* del ritual, que ja he voltat quan em referia al mal i al diable, és interessant tenir en compte l'anàlisi simbòlica i estructural què en feu Turner.

A partir de la revisió de l'obra magna que l'etnòleg franco-alemany Arnold Van Gennep feu dels *rites de passage*<sup>12</sup>, Turner emfatitzà la importància de comprendre la força liminar que conté tot ritual, veritable marc per a la creació i per a la transformació social, que està molt relacionat amb els moments anòmics que proposen des de Durkheim fins a Duvignaud. En el cas present, durant el temps què s'estén l'aparició de la figura del dimoni com a referent dominant col·lectiu, l'estructura que sosté l'existència material i mental de la societat entra en un estat d'amorfisme i, per tant, d'anti-estructura. Turner batià aquest espai i aquest temps liminar com a *communitas*, noció que tot i partir del règim social que la permet, es defineix per la seva naturalesa «*espontània, concreta e immediata [...], en oposició a la naturalesa regida per la norma, institucionalitzada y abstracta de la estructura social*» (Turner, 1988: 133). A més, «*se introduce por los intersticios de la estructura en el caso de la liminalidad [...]. No existe prácticamente lugar alguno en que no se le considere sagrada o «santa», y ello debido a que transgrede o elimina las normas que rigen las relaciones estructuradas o institucionalizadas, al tiempo que va acompañada de experiencias de una fuerza sin precedentes*» (ibídem: 134). És gràcies a aquesta condició liminar que la *communitas* allibera l'home de l'estructura, però només per revitalitzar-la i re-imposar ordre i institució (ibídem: 134-135). Gairebé no cal afegir, entès això, que el procés d'anti-estructura és molt més procliu que el *profà durkheimià* a l'hora de crear i transformar la vida mitjançant el ritual o, en paraules de Turner, de ser «*especulativa y generar imágenes e ideas filosóficas*» (ibídem: 139).

---

<sup>11</sup> Originalment conceptualitzat en francès com *la passion d'être-ensemble*.

<sup>12</sup> Abans de la publicació de l'obra *Les rites de passage* (1909), les cerimònies no solien ésser descrites de forma holística ni comparativa amb altres contextos culturals. Una lectura profunda de van Gennep ens descobreix la intensa tasca classificatòria i sintetitzadora de la informació etnogràfica disponible fins al moment, a més d'estimular l'acadèmia d'un temps amb propostes metodològiques sobre la recopilació de dades al terreny i la descripció de rituals. Segons J. Jáuregui, «*el concepto de los ritos de paso, sin duda alguna, forma parte hoy en día del acervo etnológico mundial*» (Jáuregui, 2002:65-66).

Un cop entesa la festa des de la seva naturalesa ritual i, per tant, com a vehiculadora d'estats d'ànims i pràctiques físiques efervescents que resulten en la sacralitat dels seus participants, així com les seves capacitats estètiques transformadores se'n destreu que el seu interès d'estudi, o pròpia funcionalitat, no és només reflectir una estructura social en el moment més fervorós i exagerat de les interaccions humanes. És cert que les concepcions religioses —així com els rituals i la festa popular— *«tenen per objecte, abans de res, l'expressió i l'explicació, no pas d'allò que hi ha d'excepcional i anormal en les coses, sinó, al contrari, d'allò que tenen de constant i regular»* (Durkheim, 1987: 52). Igualment, no hem de perdre de vista que allò que fa d'aquelles representacions i pràctiques religioses i sagrades un marc analític realment interessant per a l'antropologia no és la seva capacitat positiva de descriure un ordre social sinó el fet que la pròpia celebració ritual en modela l'estructura (Geertz, 2001: 113), ja sigui reforçant-ne l'estatus quo o modificant-ne l'estructura.

I aprofito per recuperar una idea que he introduït abans: si la festa popular és jànica —i veritablement ho és—, des de la seva concepció ritual, cal entendre les dues cares no només reconeixent, com fa Delgado, que ha de *«servir com una mena de glosa o comentari sobre les condicions en que es desenvolupa la vida quotidiana, sigui en la seva dimensió més ordenada o més conflictual»* (Delgado, 2003: 37), sinó asseverant que és més que una lupa o un simple mapa ideològic i social. A la festa, sempre hi passen coses i es succeeixen accions que entren en la realitat del grup que la celebra i, com hem vist, l'afecten dramàticament. Per una banda, es dirigeixen tant a representar-se un ordre, a cristallitzar-ne els mites, a mantenir les jerarquies i a reforçar les solidaritats entre uns i altres; per una altra, i sense ser incompatibles entre si —ans necessàries—, la mateixa efervescència col·lectiva de la festa dona lloc a qüestions d'índole més conflictual, i es converteix en *«un camp de batalla en el qual freguen o xoquen els valors dominants i les impugnacions respectives»* (Antebi i Pujol, 2008: 17).

La primera cara del ritual festiu sol ésser considerada la més fàcilment apreciable pels ulls dels etnògrafs, tot i que depèn de cada festa, i la més coneguda, reclamada i, lògicament, la que reflecteixen la majoria de participants, celebrants i organitzadors de la festa. Ràpidament, s'ha considerat com una visió positiva de la festa entenent que la transcendència col·lectiva i el ser social superior que alimenten els processos d'efervescència duen els homes a unes condicions existencials i morals més elevades, bondadoses i, fins i tot, naturals (si seguim el paradigma iniciat amb el dionisisme nietzschian). Tot i això, mai hem de perdre de vista, és clar, que la festa resulta alhora un espai normativitzat ritualment per a la transgressió (Durkheim 1987: 330-331). En aquest món, diversos elements s'integren i cristal·litzen una estructura i permeten que es conservi, que es renovi i que mantingui en la història. Mentre la festa dura, la podem veure com *«un vehicle per imaginar la creació d'una societat de persones que constitueixin una comunitat integrada»* (ibídem: 16) i que comparteixen una naturalesa, un origen i unes normes fixes i inalienables.

Durkheim, quan es detura a analitzar els ritus positius dels grups humans d' Austràlia a *Les formes elementals de la vida religiosa*, afirma que expressen el ritme de la vida social (Durkheim, 1987: 358). A part de superar l'aïllament quotidià dels grups humans, n'afirmen la unitat i els vincles socials, així com els interessos i les tradicions que comparteixen en una comunitat moral (ibídem: 394). La festa manté la vitalitat del grup i dona la visió que els membres en tenen de com ha de ser el món, a més que s'hi situen jeràrquicament a l'interior i en cristal·litzen aspectes morals, cosmològics, alhora que engendren un mite històric comú

(ibídem: 383). Finalment, amb el renovellament de lligams aconseguen evitar que s'esquerdi la consciència col·lectiva i que no hi hagi agents que «s'acomodin a intermitències massa accentuades» (ibídem: 359) gràcies a la demarcació de rols eficaços d'autoritat moral compartida que han de complir obligatòriament (ibídem: 376), com passa a Manacor amb la superposició de realitats i institucions idealment orgàniques davant el canvi continu que representa la vida diària en un entorn urbà mecanicista. La transcendència integradora, doncs, permet que allò de danyí i d'anòmic que pot amenaçar l'ordre establert es canalitzi mitjançant el ritual. Aquesta necessitat de ritual de totes les societats actua per «mantenir i refermar, a intervals regulars, els sentiments col·lectius i les idees col·lectives que en fan la unitat i la personalitat» (ibídem: 432).

Amb aquesta intenció, les festes creen un marc dominant de relació física i mental que, al llarg d'aquesta investigació he explorat conjuntament amb l'evidència etnogràfica. Començant, per exemple, per la superposició de la memòria fruit d'una efervescència conscientment col·lectiva. He assenyalat, per mitjà de Durkheim, que els manacorins i les manacorines en comú ideen el seu passat per entendre qui són al present. El ritual, doncs, funciona com a vertebrador d'un mite col·lectiu i «s'hi representa el passat amb l'únic present de representarlo, de gravar-lo més profundament en els esperits» (ibídem: 384). En aquest camp, fou un contemporani i amic, Maurice Halbwachs, el pioner a traspasar la teoria del coneixement ideada pel sociòleg francès al camp de la memòria històrica. A *La Mémoire collective*<sup>13</sup>, bàsicament, esbossa que els records i la memòria neixen dins marcs de pensament social comuns i relacionals (Halbwachs 2011: 46). De fet, la gent apella a festes i rituals en moltes ocasions per explicar quins han estat el seu lloc i la seva condició històrica en el passat (ibídem: 54), d'igual manera com la projecció i la ruta dels dimonis per la vila de Manacor ofereix a gran part dels que el festegen la possibilitat a d'escenificar per uns dies la vila inexistente que recreen mentalment al llarg de l'any.

A més d'aquesta superposició, si hom vol reforçar i cristal·litzar un ordre, el ritual festiu necessita aferrar-se també a un context sagrat: un espai i un temps. Per entendre aquesta necessitat, l'explicació que oferí Mauss sobre els moviments demogràfics i geogràfics anuals dels inuit que habiten les terres septentrionals americanes entre Alaska i Groenlàndia, n'és una mostra totalment pertinent. El francès s'adonà que la vida dels inuit es movia de forma regular amb temps d'apogeu i d'altres d'hipogeu que depenien de l'estació de l'any: «A la autèntica comunidad de ideas y de intereses de la aglomeración del invierno, a su fuerte unidad mental y religiosa y moral se oponent el aislamiento y una extrema pobreza moral y religiosa en el esparcimiento del verano» (Mauss 1979: 426). No ho contemplà però, com un fet únic d'aquests grups sinó com a llei humana, raça que articula les relacions partir de ritmes de concentració i de dispersió gestades en les condicions materials d'existència de cada grup (ibídem: 428). És l'articulació cronotòpica del sagrat i del profà, del temps de festa i del temps de treball, i aspectes com l'ús que hom fa de les hores diürnes o nocturnes, les hores de reunió o de separació i la presentació del paisatge humà, són factors que cap ritual deixa a l'atzar. I així ho he comprovat a Manacor.

Un altre aspecte que juga a favor d'aquesta concatenació d'actes que generen una consciència col·lectiva que permet perpetuar i reforçar un ordre i dotar-lo de sentit i de significats, és el que Erving Goffman popularitzà com *l'ordre d'interacció*. Ordenar una societat a partir d'ordenar els seus gestos físics i comunicatius, vertader èxtasis microsociològic.

---

<sup>13</sup> Publicat pòstumament al 1950, cinc anys després que morí al camp d'extermini nazi de Buchenwald.

Tornant al bagatge conceptual que ens ha regalat Mauss, per qui «*en la sociedad, todo el mundo sabe y debe saber y aprender lo que debe hacer en cualquier situación*» (ibídem: 354), cal que entenguem el cos humà i els nostres moviments com el mitjà tècnic més natural de l'home per expressar-se i sotmesos sempre a una autoritat moral social (ibídem: 342). Hereu d'aquestes fixacions, des d'una comprensió performativa<sup>14</sup> i dramàtica (teatral) de la vida, Goffman veié que allò que s'estableix en qualsevol ritual és un patró conductual durador que partiria d'una mateixa forma de comprensió d'un context determinat, ja que «*los individuos, en presencia de otros, se encuentran en una posición ideal para compartir un mismo foco de atención, percibir que lo comparten y percibir esa percepción. Esto, en combinación con su capacidad para indicar sus cursos de acción física y ajustar sus reacciones a indicaciones similares de los demás, constituye la precondition para [...] la coordinación continua e intrínseca de la acción, sea como apoyo de tareas altamente colaborativas o como forma de acomodar tareas adyacentes*» (Goffman, 1991: 176-177). S'imposa, inevitablement, una disposició ortodoxa de procedir fins al punt de normativitzar-se la transgressió en el marc ritual (ibídem: 184). Ningú, en els moments assenyalats dels dies setze i desset de gener, s'escandalitzarà si pels carrers de Manacor hi deambulen homes, i menys clarament, dones èbries i cridaneres, ni si la propietat privada, els rebedors o les cotxeries es collectivitzen de cop, amb propietaris animant els vianants a saquejar els rebosts i les bodegues. La normalitat transgredida dóna lloc a una nova normalitat transgressora que, en certa manera, deixa de ser-ho i s'estableix com a habitual (tot i la seva naturalesa temporalment limitada).

Finalment, un darrer punt focal del present anàlisi que respon en part a la cara més positiva, innocent, de la festa és el que versa sobre les representacions col·lectives a là Durkheim, que actuen com a referents dominants per un determinat grup humà. De fet, són la més clara materialització de la unitat social ja que quan l'expressen també l'estan constituint. Com que és col·lectiu, aquest conjunt de representacions o emblemes «*adverteix els individus que van a l'uníson i els fa prendre consciència de la seva unitat moral*» (Durkheim, 1987: 247), tant si es tracta d'un càntic ritual, com de la figuració d'un dimoni. Es fa evident en ambdós exemples com la sacralitat s'expandeix fàcilment sobre individus, concepcions, expressions variades i, finalment, objectes físics. Són aquests darrers els que aquí més ens interessin, tot i que estan envoltats i en pura dinàmica gregària amb la resta. I com posa de relleu Turner, aquests referents són símbols interpretables inserits a les festes com a unitats rituals mínimes però últimes a l'hora d'estructurar el mateix context ritual (Turner, 1980: 21). Per tant, continuant aquesta línia simbòlica, necessàriament s'han de fixar relativament en l'estructura tant social com cultural, i representar una societat i els seus valors primaris, i alhora els principis socials i morals (Delgado, 1992: 92). El dimoni gros resulta un símbol de continuïtat òptimament efectiu i vàlid per als valors dominants que idealitzen el passat pagès com un temps orgànic, segur i humanament càlid.

No obstant això, tanta llum i tanta unitat, tranquil·litat i aparença normativa ens haurien de fer sospitar que la condició definitòria de la festa no rau més que en les ombres, en les malformacions abruptes i en el desordre d'aquest esbós ortodox escenificat. Si fins ara he assenyalat que l'efervescència suscitada pel ritual és allò que el fa eficaç, també he deixat la porta oberta a veure-hi alguns factors revolucionaris. De fet, tornant a la idea de *communitas* de Turner, cal entendre el ritual com quelcom liminar i en contínua estructuració i, al cap i a la

---

<sup>14</sup> Comprendent la vida humana com a drama constant, Goffman definia la nostra actuació com a *performance*. És a dir, com a «*actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes*» (1997: 27). Victor Turner (1987), Stanley Tambiah (1985), o Antonio Ariño (1993) i Manuel Delgado (1999) en el context festiu català, són ja vells continuadors de les premisses goffmanianes.

fi, sense una direcció o uns límits definits. Si bé el ritual desperta la unitat moral, també desferma moments i comportaments anòmics subversius que «se muestran indiferentes a la supervivencia de las comunidades y, muy a menudo, parecen incitar a su destrucción» (Duvignaud, 1990: 33). Les festes, doncs, no només apunten l'home, sinó que alhora poden posar en crisi tot allò en el que creu i permetre la mutació i la convulsió, iniciant el domini de la manca de fixacions morals i de llei (ibídem: 60, 81). El mateix ús de la representació del dimoni en qualsevol espai pels grups ideològicament antagònics que conviuen a Manacor mostra com, per sobre de l'equilibri i la conservació social, el ritual és un joc de posicions que s'aboca al caos i a la transgressió per transformar temporalment la societat en què s'emmarca.

Per tant, per copsar bé els mecanismes dels rituals no hem d'entendre els esmentats processos d'efervescència col·lectiva com a fenòmens positius únicament. I amb això tampoc pretenc reforçar la línia teòrica dels qui cerquen en l'anàlisi social de Durkheim una visió estrictament amable i submissa de l'ordre ja que, si bé el mestre francès potser no és tan explícit com agradaria a alguns, repeteix per activa i per passiva la naturalesa potencialment subversiva i rebel del ritual, i sempre en parla com quelcom transformador i creatiu; l'efervescència la reserva per als ambients més revolucionaris<sup>15</sup> (bé siguin lluita, bé sigui festa). Dit això, la sociologia de Durkheim, finalment, no s'oposa amb tanta força com podrien fer pensar els debats i les tensions personals que mantingué amb l'altre gran sociòleg de referència d'inicis del segle XX. D'aquesta manera, si introdueixo la veu de Gabriel Tarde és només per explicitar aquesta voluntat del ritual i del social de dissentir i de fundar-se en el caos i en el batibull desenfrenat que comporta el moviment dels cossos un vora l'altre, o al voltant dels dimonis; per recordar-nos que «les manifestations régulières ne doivent pas plus nous faire croire à leur identité que le sifflement monotone du vent dans une forêt lointaine ne doit nous faire croire à la similitude de ses feuilles, toutes dissemblables, toutes diversement agitées» (Tarde 1898 : 28-29<sup>16</sup>).

Fou Duvignaud, continuador de l'estudi que Durkheim emprengué sobre l'anomia i la subversió, qui fa palès que el seu mestre ja explicà que, en moments d'efervescència, els individus, orientats en múltiples sentits i cap a múltiples intencions, manifesten una necessitat infinita que cap altre acte o altra satisfacció pot apaivagar. El ritual comporta desitjos diversificats carregats d'abismes, de ruptures i de processos mutants i no del tot definits (Duvignaud, 1990: 44-48). El funden tant les inclusions a les què m'he referit com d'altres forces totalment exclusivistes, definitòries del ritual i, consegüentment, de la festa (Delgado, 2003: 31). Hem de relativitzar aquest desig i la potència que comporta quan parlem de festa. I amb això no vull negar que qualsevol festa pugui acabar en revolta, en violència, en mort, etc. Però l'evidència general mostra que, com ho veié Caillois, les celebracions populars només tornen al caos primigeni inicial per refundar-se (Delgado, 2004: 91); es rebel·len des de dins l'estructura i per al seu ordre, legitimant-lo en darrera instància. Aquest fet és una variant del que Watzlawick conceptualitzà com a *double blind* i que s'ha volgut veure com un dels operatius més típics de la festa: «esta es la fase doble-vincular, donde hay que superar con

---

<sup>15</sup> Bona mostra se'n desprèn de la recurrència al llarg de tota la seva obra de comparar diferents moments de la Revolució francesa amb les nocions de ritual, d'efervescència i de sacralitat. Per exemple: «[en moments d'efervescència col·lectiva, a l'home,] les passions que l'agiten són d'alta intensitat que no es poden satisfer més que amb actes violents, desmesurats: actes d'heroisme sobrehumà o de barbàrie sanguinària. Això explica, per exemple, les croades i tantes escenes, sublimes o salvatges, de la Revolució francesa» (Durkheim, 1987: 228).

<sup>16</sup> Delgado és un dels defensors més acèrrims de la necessitat d'acostar i d'integrar l'obra d'ambdues eminències del pensament social (Delgado, 1999: 88-92).

*éxito el imposible desafío del enigma irresoluble planteado por alguna instrucción paradójica»* (Gil 1991: 94). T'obliga a desobeir!

I des d'aquest anunci conflictual rere l'aparença festiva, potser és l'Escola de Manchester, representada per Max Gluckman i pel mateix Turner, la més procliu a comprendre els entramats que les representacions socials, simbòliques en la teoria i en l'acció, guarden amb el seu substrat material econòmic, polític i social. Trob que cal ser honest i entendre els rituals com una olla de contrapunts ideològics que lluiten i que argumenten tot perseguint imposar els seus marcs d'ordre. Sempre és pertinent que recordem que les representacions i les categories mentals neixen i s'eduquen en contextos materials determinats i és aquí que hom ha d'estudiar-les. Les ideologies, que no són les idees de les coses sinó com aquestes se'ns presenten, són pràctiques però totalitzadores alhora i, com la cultura, són fórmules d'acció — presenten un projecte discursiu ideal— i per a l'acció —actuen en una realitat material, no en un discurs abstracte (Wolf 2001: 31-32, 91-95). A partir d'aquesta connexió bàsica sembla més clar el perquè de voler veure en la festa un *locus amoenus* del qual contemplar les relacions de poder, les representacions ideològiques, les concepcions del passat i els projectes de futur, enfrontats per definició, en el si d'un poble (Antebi i Pujol 2008: 17).

Mitjançant el drama social a través dels símbols i de les pràctiques rituals, Turner veu en el ritual la capacitat de canvi en el temps que es troba fora ja que no tothom el celebra des de la mateixa normativitat, sinó que les diferents visions competeixen contraposant membres d'agrupacions que no es reconeixen en l'estructura formal del ritual. Són, però, exactament aquests altres principis els que l'organització social ritual prova de bloquejar i suprimir (Turner, 1980: 44-45). Per la seva part, Gluckman explica que el conflicte apareix en el temps ritual, que amaga una visió a escala de l'univers i, finalment, el legitima reduint-ne la pressió i la crítica. En la mateixa acció crítica conflictual del ritu, hi rau un sentit de compensació i solidaritat davant la distribució no igualitària del poder o de les seves fonts (Gluckman, 1978: 302-308, 314). De nou, veim com Janus viatja d'una banda a l'altra, sempre dinàmic i amb moviments eternitzants d'anada i tornada. I si el ritual és jànic, la festa també. I això ho he pogut veure a Manacor, com més endavant esplai deturadament. Les pràctiques i els significats que els col·lectius del poble atribueixen a la representació del dimoni, o al fet de representar-lo, varia segons la seva posició d'hegemonia en l'organització de la festa i el prestigi assolit. La qüestió de gènere o la participació democràtica i igualitària, per exemple, troben en la festa de Sant Antoni un espai recurrent per fer-se visibles entre la multitud mitjançant el dimoni gros.

En definitiva i, recuperant la tradició gramsciana a través de l'obra de l'historiador E. P. Thompson, si hem de contemplar el ritual com una obra dramàtica és interessant reconèixer l'interès del que Carles Feixa presenta com a *teatre de l'hegemonia*. En aquest decorat es produeix una lluita d'aparences en què diferents grups cerquen la posició dominant forçant «*un marc per percebre la realitat, la carcassa d'una estructura de relacions de domini i subordinació [...] [que] estableix les regles de joc, però no les estratègies ni el resultat de la contesa*» (Feixa, 1994: 28). És una hegemonia que, segons Gramsci, no totalitza mai la societat en què es percep i això dóna lloc al fet que sempre estiguin en disputa diverses definicions alternatives de la realitat, que ha de ser conquerida constantment (ibídem: 28). I uns dimonis ballen i s'empenyen amb els altres: el dels Amics de Sant Antoni amb el dimoni gros de Manacor, el dimoni gros amb les dimònies...



\*\*\*\*\*

Fins ara he analitzat el ritual evitant interferències que dificultin una tasca tan copiosa, si tenim en compte que és al voltant del ritual on trobam una bona part del desenvolupament teòric antropològic des de finals del segle XIX. Però no per això vull oblidar altres punts d'anàlisi que es situen igualment al centre del present estudi antropològic: comencem per emmarcar el ritu ja no només dins el sagrat o la religió, sinó en la cultura popular. Els ritus formen part d'un ordre cultural més ampli, i ben igual s'esdevé a Manacor. I potser cal parar esment amb més atenció al fet popular que al cultural, tot i la tautologia, car de definicions de cultura, l'antropologia en va desbordada. Per si de cas, Geertz introduí la definició de ritual dins un *sistema cultural*, entenent allò de metonímic que la seva simbologia comporta, que no és res més que la funció vehicular de tota la cultura en una petita part (Geertz, 2001: 91). Un sistema cultural anunciat com a «*esquema històricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heretables y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida*» (ibídem: 88). Res de nou, la cultura és creadora i transformadora. Però, per què diem cultura popular?

Doncs precisament ho fem com Gramsci ho explicà des de la presó; per reforçar aquest *esperit popular creador* que poetitza la quotidianitat d'homes i de dones a través de carrers, de places, de viles i de fora vila. No de cap altra manera, Delgado equipara el popular al que no és oficial, que no està del tot institucionalitzat, però també a allò públic. L'espai hi té un pes definitori fonamental, ja que el fet d'apropiar-se'n fa de la cultura popular «*la dimensió més inestable, més viva i més creativa*» (Delgado, 2003: 39). Per inestable em d'entendre mutable i per viva, històrica, sempre a prop de la noció de poble, mai definit i tenint en compte orgànicament les relacions culturals i politicoeconòmiques entre unes classes i les altres (Gramsci, 2011: 134). I és dins aquesta dialèctica històrica, que Bakhtin hi situa la festa quan parla de l'aparició de l'estat modern com a oficialització de la no oficialitat de la cosmovisió popular, còmica i pública, que pretenia abolir les distàncies morals però només eliminant gradualment i provisionalment el pes de la jerarquia (Bakhtin, 2002: 12, 16). Però finalment, si és popular és únicament perquè té la capacitat de comunicar, d'unir el comú i de fer-lo útilment inútil. Trob la definició de cultura popular més idònia en les crítiques que Gramsci proferí al marxisme positivista, revisant l'obra més economicista de Marx:

«I aquest pensament no situa mai com a factor màxim de la història els fets econòmics en brut, sinó sempre l'home, la societat dels homes, dels homes que es reuneixen, es comprenen, i que desenvolupen a través d'aquests contactes (cultura) una voluntat social, col·lectiva, i entenen els fets econòmics, els jutgen i els adapten a la seva voluntat fins que aquesta es converteix en motor de l'economia, en plasmadora de la realitat objectiva, la qual és aleshores que viu, es mou i pren el caràcter de matèria tel·lúrica en ebullició, canalitzable per on la voluntat desitgi i com la voluntat desitgi» (Vinyes, 1989: 17-18).

\*\*\*\*\*

Així com la concepció del que és popular, igualment des de la mutabilitat i del dinamisme, és des d'on entr en el debat sobre la identitat, recurrent sempre que hom parla de festa i de ritual en el nostre temps, però molts cops tractat des de la innocència o des del simplisme. Stuart Hall, qui defuig l'essencialisme que sobrevola la reflexió, en parla com de quelcom estratègic i posicional. La màscara de Goffman (1997: 31), per qui l'home no és un sinó cada un dels

moments i dels rols que representa. La identitat, per Hall, no s'acaba mai de definir, no és estable i neix a partir de la diferenciació. A més, en el seu conjunt, es troben «*construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación*» (Hall, 2003: 17-18). El problema sorgeix precisament quan aquesta vol ser fixada, contra natura, sota interessos econòmics i polítics per identificar, allunyant la identitat construïda col·lectivament i viscuda mitjançant l'experiència com en la festa de Sant Antoni, quan a Manacor s'imposa una idealització pagesa en plena urbs fragmentada i en constant desestructuració. Terradas ho identifica com a formulació de simulacres identitaris, hereus de violències del domini sobre el flux de la vida que vivim gràcies als sentits (Terradas, 2005: 64).

Com Hall, Delgado també comprèn les identitats en l'actualitat com una manifestació més de la sociabilitat urbana, efímera i feta de fragments volàtils i dinàmics. Com la sociabilitat mateixa, la identitat d'avui es compon «*de disoluciones y simultaneidades, de negociaciones minimalistas y frías, de vínculos débiles y precarios conectados entre sí hasta el infinito, però en los que los cortocircuitos no dejan de ser frecuentes*» (Delgado, 1999: 26). Als antípodes d'aquella comunitat tradicional prístina i homogènia, d'identitats delimitades i fórmules establertes i duradores, l'urbà no es defineix per albergar tot això que Tönnies englobà sota el terme *Gemeinschaft*, prototip ideal de la vida tradicional orgànica (ibídem: 138). Concretament, l'alemany confrontà el concepte amb el de *Gesellschaft*, enfrontant la societat d'estatus enfront de la societat de contacte; la comunitat de vida enfront de l'associació de vida: la societat (Tönnies, 1984: 275-284). Ben coneguda és la liquiditat<sup>17</sup> de què fa ús Zygmunt Bauman per parlar dels nostres temps moderns, que fa que per mor de l'enyorança que els grups humans senten pels passats mites socials, estructurats i dominats per la seguretat d'actuació, centrin les seves polítiques d'identitat en la diferència —és a dir, en el resultat del procés previ de diferenciació—, cercant una autenticitat que actuï com a ansiolític davant la indeterminació formal del present. Hem d'escollir entre llibertat o seguretat (Bauman, 2001: 9-12), i la segona, a partir de l'autenticitat, sol assimilar-se a formes fixes d'autoritat i d'organització social. I en l'àmbit festiu, és el que ocorre en bona manera a Manacor els dies setze i desset de gener.

Avui hom pretén recrear mitjançant la festa i el ritual un «*tipo de mundo al que, por desgracia, no podemos acceder, pero que deseamos con todas nuestras fuerzas habitar y del que esperamos volver a tomar posesión*» (ibídem: 9). A partir d'aquesta lògica, hi ha molts estudis que parlen de la revitalització d'antigues celebracions, com ho féu als anys noranta Boissevain (1992) al voltant dels ritus europeus que expressen identitat comunitària davant l'increment i la velocitat dels canvis demogràfics continentals i dels quals, en part, m'he servit per explicar la recuperació de la força santantoniera a Manacor al llarg de la segona meitat dels darrers cinquanta anys del segle XX. Una anàlisi que no he pogut deslligar de la importància de concebre la tradició inventada, no en el sentit que li donà Hobsbawm, entenent que era un discurs produït per l'elit de cara a dominar la resta de la societat imposant la seva ideologia mercantilista (en part vàlida, però al cap i a la fi molt simplista), sinó com ho han fet des de temps enrere els antropòlegs. Per exemple, té raó Jocelyn Linnekin quan es refereix a la tradició seguint mestres com Wagner o Cohn, que la presenten com una il·lusió d'autenticitat guiada per l'objectivització d'una realitat i la invenció d'un constructe simbòlic. Marc

---

<sup>17</sup> Bauman pren la *modernitat líquida* d'una de les grans màximes de Marx que el títol del llibre de Marshall Berman popularitzà: tot el que és sòlid s'esvaeix en l'aire.

conscientment inventat i reinventat que presenta un passat seleccionat dels grups humans des del present, amb intenció legitimadora d'una construcció identitària (Linnekin, 1983: 241-242). Ben igual passà amb la renovació de la figura del dimoni gros d'ençà de finals dels anys seixanta, quan la festa de Sant Antoni a Manacor reprengué el vol carregada de nous significats que, mentre recercaven el passat, responien a unes condicions ideològiques, polítiques i econòmiques contemporànies.

Per tant, la tradició no només actua dotant de sentit el present d'un col·lectiu humà sinó que també dóna lloc a processos d'exclusió. De fet, la patrimonialització dels rituals festius actua establint una mateixa cosmologia dominant que, inserida dins les lògiques del capitalisme tardà, cerca protegir allò que molts cops es defineix com a únic o autèntic. El fet de patrimonialitzar però, l'hem d'entendre no com una innocent defensa del passat sinó des de la condició processual selectiva que representa. Laurajane Smith, amb aquesta mirada, veu el patrimoni a partir de les seves inclusions, però també des de l'exclusió social. Si és un procés de negociació cultural, llavors, ens permet comprendre què és allò que hom està recordant, allò que ha quedat, i per altre banda, el que s'ha volgut deixar al marge (Smith 2011: 42). Per tant, la festa imposa visions imperants de la societat i la seva història apel·lant a la tradició i superposant l'ordre simbòlic ritual festiu a l'ordre social que impera en la realitat quotidiana, negant-hi continuïtats i capacitats perquè s'influeixin mútuament (Bullen, 2003: 948). I això té efectes en l'exclusió dels col·lectius subalterns com el femení, l'infantil, les religions minoritàries o les existències i ideologies alternatives al poder que reté l'hegemonia en cada moment. Delgado, d'entre els molts exemples que hi podem trobar, diu en relació al paper marginal de la dona en l'àmbit festiu català que *«el que la festa diu, en pronunciar-se com a còpia miniaturitzada de la societat mateixa que la celebra, és que aquest paper postergat que exerceix a la festa [...] és el mateix que duu a terme a la vida quotidiana. Com hauria de ser previsible, una societat masculinista [...] no pot produir altra cosa que festes que se li assemblin»* (Delgado, 1992: 43-44).

Finalment, per acabar amb el bagatge teòric que fonamenta l'estudi etnogràfic que he duit a terme, vull fer palès com aquesta *ideologia de l'autenticitat* —descriu Joan Frigolé— sol remetre's a un origen i a la continuïtat. Com que només aquell patrimoni autèntic és capaç de triomfar en les lògiques econòmiques del capitalisme avançat, alguns col·lectius sobreposen la diferenciació ètnica i l'autenticitat a la igualtat naturalitzant així les desigualtats i oposant-se als discursos democràtics que defensen cada dia (Frigolé, 2014: 43-45). Jesús Nicolau m'ho mostrà sense embuts:

*—Jo amb la festa ho tenc clar. Jo som molt conservador —digué mentre conversàvem a la solera interior del seu bar. I afegí seguint amb la reflexió: —Les festes populars no poden ésser mai democràtiques, crec jo. Des del moment que són democràtiques se perd l'essència, crec jo. Es perdria... i això és la meva opinió.*

Per acabar, Llorenç Prats ho defineix encara més clarament, i amb una contextualització sociològica que m'és molt útil per encarar el cas de Manacor:

*«Si se mantiene en su propia inercia, el patrimonio local tiene, tarde o temprano, una cara oscura, que se manifiesta cuando la población se enfrenta a problemas acuciantes, como reconversiones económicas, deslocalización de empresas, procesos de despoblación o, por el contrario, crecimientos demográficos súbitos y de una magnitud suficiente como para cuestionar los discursos identitarios preexistentes, presencia creciente de contingentes de emigrantes procedentes de otros contextos culturales o cualquier otro factor de conflictividad exógeno. En estos casos, la memoria compartida y el discurso patrimonial tienden a cerrarse en sí mismos, a tornarse monolíticos y ortodoxos y a convertirse, en definitiva, en poderosos mecanismos de exclusión y de negación de la realidad»* (Prats, 2005: 27).

### III. UNA TEMPORADA A L'INFERN: UN APUNT METODOLÒGIC



*«Comprenc, i, no sabent explicar-me sense paraules paganes, voldria emmudir»*

(Jean-Nicolas-Arthur Rimbaud, *Mala sang*)<sup>18</sup>

*«Las agonías son uno de mis vestidos;  
no le pregunto al herido cómo se siente...  
yo mismo me vuelvo el herido,  
el corazón se me pone lívido cuando me apoyo  
en un bastón y observo».*

(Walt Whitman, *Canto a mí mismo*)

---

<sup>18</sup> Darrer vers en prosa que clausura aquest text tan alliberador, pel nivell de calidesa, com reflexiu, des de la distància, i que forma part de l'obra *Una temporada a l'infern* (1873).

A la imatge superior, el matrimoni que m'obrí la seva manera de celebrar la festa, així com aliment, beure i llit. Al centre, el meu company d'aventura i amic Miki, qui ens presentà i ho feu possible.

Avui dia, per desgràcia, hi ha molta gent que continua pensant que l'antropologia i el mètode etnogràfic són disciplines que només es gesten en terres llunyanes —mai als seus jardins, rere casa seva— i que s'ocupen de sabers i de problemàtiques totalment exòtiques i alienes als modes de vida *desenvolupats* occidentals, que han de ser enteses a partir de raonaments també occidentals. Aquesta visió colonialista i pobra del paper de les ciències socials erra quan pensa en l'objecte d'estudi etnogràfic com quelcom llunyà i necessàriament exòtic. Tot i això, encara duu més lluny el desconeixement sobre la matèria quan pregona que l'antropòleg investiga per entendre els altres emprant els esquemes propis com a única font de coneixement i d'interpretació. En primer lloc perquè avui, si l'antropòleg es mira a ell mateix no és perquè vulgui fer-se seu allò que els altres viuen, sinó que ho fa amb mires a la universalització; sap que la diferència és exclusivament diferenciació contextual (Delgado, 1998: 135-136). L'error cabdal rau, doncs, en la mateixa concepció del verb entendre.

Quan pensam en entendre, allò que ens ve a la ment, i del que parlen els diccionaris, és la impressió de percebre un fenomen a través d'una definició o d'uns judicis, tot aïllant-ne el concepte. És una manera individual de conèixer per la naturalesa del procés que gesta l'enteniment, tot i que la poden ensenyar o la poden compartir. En canvi, mitjançant la pràctica etnogràfica hom fa una passa més: comprèn. Ho intenta amb els inuit, amb els habitants de les Filipines; passant pels veïns del poble de Manacor i arribant a l'extrem de provar-ho amb els individus que de punt de punta a punta del món interactuen a través d'Internet. Mitjançant la comprensió, hom no pretén de cap manera prendre per a ell l'argument que ha escoltat de boca d'un informant, però així i tot l'accepta i li dona valor dins del seu context totalitzat. L'antropòleg no s'aïlla per explicar-se com actuen els altres sinó que, si es vol veure com una versió holística de l'entendre, abraça l'explicació d'aquell que d'entrada se'ns apareix com a diferent després d'un procés interactiu i negociador; dialògic. I, per a més inri, és per això mateix que desgraciadament, aquestes aproximacions als humans les han tirades massa vegades al poal de fems de la ciència al considerar-se que allò que estimula l'etnografia a comprendre és un procés creatiu—i pròxim a l'art— que no teoritza científicament (de la mateixa manera que moltes altres ciències humanes o corrents innovadors de la història, de la filosofia i de l'art també s'hi han desterrat). Bourdieu, en una ja clàssica radiografia de la comprensió social, entén que no consisteix en res més que *«trasladarse con el pensamiento al lugar donde está colocado su objeto (que también es, al menos hasta cierto punto, un alter ego) y captar así su punto de vista, es decir, comprender que si estuviera en su lugar, como suele decirse, indudablemente sería y pensaría como él»* (Bourdieu, 1999: 543). L'evocació entronca amb l'igualitarisme humà del *Je est un autre*<sup>19</sup> rimbaudià, amb la ploma de Whitman quan escriu que es canta a si mateix per cantar al pobre, al ric, a la dona i al trist (a tots per igual!) i amb el cant àlgid de Violeta Parra, qui tot i agrair la vida el que fa de bon de veres és pensar en la dels altres que l'han enriquida. Bàsicament, així entenc l'etnografia i aquest ha estat el mètode al qual m'he intentat mantenir fidel al llarg de la meua recerca a la vila de Manacor.

---

<sup>19</sup> ...*Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et Nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait!* Així és com continua aquest fragment de les *Lettres du voyant* (cartes del vident, en català) publicades ben entrat el segle XX pels destinataris originaris de les missives que Rimbaud escrigué a 1871.

A més, intentar retratar l'exòtic no és en absolut l'objectiu actual de l'etnografia, ni tampoc el que he practicat en aquest període, que en total suma menys d'un any... O sí! Però només si ho entenem des de la inversió del pressupòsit: qualsevol quotidianitat exòtica ho és tant o més que una altra pel simple fet de ser una altra; cada exotisme quotidià és tan poc exòtic per qui l'habita com per qui el desconeix. No de bades, Georges Condominas titulà el seu estudi sobre l'ètnia Mong del Vietnam *L'exotisme est quotidien* (1965). En aquest estudi demostra que durant el treball de camp, l'exotisme que després l'etnògraf pot haver reflectit en el seu treball té unes lògiques contràries: és l'estudiós el que es comporta amb exotisme i el que és observat, com a mínim els primers temps de la seva estada al camp, amb estranyesa. Justament fins que aconsegueix el seu vertader objectiu: reduir l'exotisme que representa per poder guanyar-se la confiança del grup i, com a fi últim, esborrar les traces d'exotisme que imposen distància entre el lloc d'on ve i la terra a la qual s'ha desplaçat, i que vol comprendre i no jutjar (Condominas, 1991: 41-43). Delgado grata en l'essència del text i hi detecta la condició primària de la vocació d'etnògraf: «El capítulo «Sobre la necesidad de etnografiar a los etnógrafos» es, en ese sentido, una magnífica teorización de este principio metodológico, que es una prevención, pero también una exaltación, de la condición inevitablemente subjetiva de toda observación que el hombre pueda hacer de lo humano» (ibídem, 1991: 10).

I a més d'exaltar subjectivament, continua l'oda etnogràfica moderna —sagrada— que Bronislaw Malinowski intitulà *The native's vision of his world*. Mitjançant la recopilació de tres elements, el polonès parí la base de l'etnografia de camp deixant enrere aquell concepte d'autoritat d'*armchair anthropologist*<sup>20</sup> nodrit de reportatges d'altri que tant bé representen els avantpassats clàssics de l'antropologia social. La documentació estadística i sociològica sobre l'organització del grup, un diari de camp del comportament quotidià mitjançant l'observació propera i continuada i, finalment, un conjunt de narracions i constructes mentals nadius són allò que Malinowski pensava que l'etnògraf no ha de perdre mai de vista si vol comprendre el punt de vista del nadiu (Malinowski, 1922: 24-25). Així mateix, per dur a terme el present estudi m'he documentat, he observat i he escoltat. I no he oblidat que les impressions que donà Malinowski fa quasi un segle s'adeqüen perfectament a la condició antropològica d'avui:

*«We have to study man, and we must study what concerns him most intimately, that is, the hold which life has on him. In each culture, the values are slightly different; people aspire after different aims, follow different impulses, yearn after a different form of happiness. In each culture, we find different institutions in which man pursues his life-interest, different customs by which he satisfies his aspirations, different codes of law and morality which reward his virtues or punish his defections. To study the institutions, customs, and codes or to study the behaviour and mentality without the subjective desire of feeling by what these people live, of realising the substance of their happiness—is, in my opinion, to miss the greatest reward which we can hope to obtain from the study of man»* (ibídem: 25).

Tot i això, aquesta necessitat imperiosa de recollir què és l'altre des de com ell ho concep no implica que els treballs siguin obra dels informants. Només començar la investigació m'he referit a la importància de la pròpia vivència i de la pròpia existència de l'etnògraf, al seu bagatge intel·lectual i literari i a les subjectivitats ideològiques que, finalment i humanament, el limiten. Així ho constata Jordi Tomàs —som fills de les nostres lectures— invocant Emili Teixidor (Tomàs, 2014: 2): «cada nova lectura ens exigeix un canvi en la qualitat de la pròpia experiència moral». Geertz, qui concep fins a la radicalitat que és la manera d'escriure (de vocació literària sense complexos) i no l'autoritat científica el que dona la raó de ser al treball

---

<sup>20</sup> Així els anomena Tim Ingold des de la comicitat. Si bé les obres magnes són respectades, nous mètodes i noves generacions han suplantat els viaransys de la formació pràctica, i també teòrica, de l'etnografia (Ingold, 2008: 82).

etnogràfic, mostra l'antropòleg com un autor (Geertz, 1989: 16-19). Crec, com ho fa l'alemany, que és la formació personal, la passió i el delit per unes o altres lectures i l'eficàcia pictòrica, però realista a parts iguals, de les paraules per transportar el lector a comprendre el que l'antropòleg descriu, perquè ho ha copsat amb força, el que dona valor per sobre de redactar informes teòrics que difícilment pot compartir el mateix etnògraf. Encara esdevé més complicat que aquests informes puguin reflectir quelcom tan poetitzat com són la cultura, la pràctica social i les representacions humanes (ibídem: 23-26).

\*\*\*\*\*

Ara puc assegurar, a les postres del ritual de pas que he viscut a nivell personal amb l'entrada al món de l'etnografia, que una de les grans qualitats que té el mètode es troba en la seva condició necessàriament processual. Un procés que t'acosta ben de prop a una realitat que anteriorment podia esser totalment aliena –no n'és el cas– però sí a una gent que desconeixia totalment. Hi ha una dita popular que explica que l'infern està empedrat de bones intencions. O, qui no ha sentit, mai dir allò de:

– L'infern en va ple, de bones intencions!

Així ho confirm. Després de la *temporada a l'infern* que he experimentat aquests mesos passats, (si l'entendem com un lloc on l'experiència sempre resulta una combinació de plaer i de dolor i, per damunt de tot, exaltació, exuberància i excés, i no com aquell espai imaginat pel cristianisme més repressor), estic d'acord amb el fet que la penitència sempre és un ball entre la voluntat de confiar en un mateix i la confiança que et dipositen els altres. El ball també porta intrínseca la semblança amb el que és processual, va d'un primer pas fins a un darrer, entre els quals es succeeixen un nombre no necessàriament determinat amb anterioritat i que condueix els ballarins a espais que no han dissenyat amb exactitud durant l'escalfament. En el cas de Manacor, i tal com m'explicaren en Mateu Juan, el baciner encarregat de la capta i part de l'organització de la festa, i en Toni Puigserver (qui es vesteix de Dimoni Gros), els dies que els dimonis voltegen el poble saben com i quan ho han de fer però mai, amb total seguretat, per tots els llocs que passaran. Potser és un bon símil per explicar el procés de l'anàlisi etnogràfica dut a terme sobre el que ara vull reflexionar. I només per començar ja s'evidencia la inescrutabilitat dels camins de l'etnografia si tenim en compte que les primeres prospeccions temàtiques que vaig realitzar entorn a la figura del dimoni en la cultura popular de Mallorca estaven lluny de formalitzar-se en la carota del Dimoni Gros i en la gent de Manacor.

Inicialment, em vaig plantejar fer una aproximació d'allò de diabòlic que té la cultura de l'illa. Al poc temps però, vaig començar a definir l'objecte d'estudi, en part per la feina de buidatge bibliogràfic realitzada i, per altra banda, gràcies a la inestimable col·laboració dels qui no posaren cap trava ni una per escoltar les línies mestres del que volia fer i aconsellar-me de com fer-ho. La investigació s'anà desplaçant de les representacions a la pràctica i prengué un caire molt més situat. De voler conèixer i reconèixer la petjada i els significats del recorregut històric del dimoni entre els mallorquins, els meus interessos es centraren en comprendre com la festa de Sant Antoni, amb la figura del dimoni gros com atracció central, em podia permetre conèixer els canvis socials, econòmics, polítics i culturals que han tengut lloc al llarg del segle XX a Manacor. Com mostren les hipòtesis esbossades anteriorment, identificar les realitats, les visions i els projectes humans que s'amaguen rere el símbol que representa la carota del dimoni manacorí. Així, vaig començar una tasca més aviat sociològica i historiogràfica de

lectura i selecció d'aquella documentació tant de fonts primàries com secundàries que em fossin útils per entendre que dimonis —mai millor dit— ha significat el Dimoni santantonier per als habitants del poble.

De fet, des de l'antropologia, el treball que he fet a Manacor és pioner ja que ningú havia estudiat abans la figura del dimoni gros, ni del dimoni festiu illenc, des d'aquesta perspectiva íntegrament situada i plenament etnogràfica. Tot i això, no em cansaré de repetir que bona part de la meva visió la dec a les perspectives que tant Janer, Palomar i Vives il·lustraren fa alguns anys<sup>21</sup>. A més, un breu estat de la qüestió sobre la història i el món de la festa de Sant Antoni en el sí de la cultura catalana pot ser útil per demostrar com sense la feina feta per autors provinents de l'àmbit acadèmic, però també pels mateixos organitzadors i participants de la vega santantoniera, les possibilitats i l'abast de les meves reflexions no serien, amb tota seguretat, ni la meitat de completes. Vull donar, en primer lloc, importància als documents històrics i socials que m'han permès aproximar-me a la festa de Sant Antoni. D'entre tot el que se n'ha escrit, destaquen *Mallorca, els dimonis de l'illa* de Gabriel Janer (1989), *La festa de Sant Antoni al Matarranya* de Palomar i Fonts (1993), *El carnaval a Mallorca* (1995) de Caterina Valriu i el seguit de publicacions que han anat recopilant les actes presentades en els simposis sobre la festa de Sant Antoni als Països Catalans, un dels quals es celebrà a Manacor el 2009 i es publicà l'any següent<sup>22</sup>. Igualment, ha estat gratament positiu que la meua recerca hagi coincidit en el temps amb la celebració d'*Un any de mil dimoni*, cicle de conferències i publicacions en línia impulsat per la Fundació Casa Museu Llorenç Villalonga, Pare Ginard i Blai Bonet centrades en la cultura popular mallorquina i el dimoni, incloent en moltes ocasions referències a la festa de Sant Antoni. A nivell estrictament manacorí, la producció al voltant de la festa és també àmplia i variada. Tot i que ja n'he parlat al seu moment, consider indispensable per endinsar-se a la història del poble i a la de la festa l'estudi *Les festes de Sant Antoni a Manacor. Ritual, identitat i mobilització al segle XX* (2009) de Toni Vives. A més, el Patronat de Sant Antoni edità una obra molt completa l'any 2007 titulada *Sant Antoni de Viana i Manacor, vuit segles de tradició* amb un llarg nombre d'articles que versen sobre el passat, el present i el futur de la celebració, i es complementen perfectament amb d'altres estudis històrics que han anat apareixent gràcies a la publicació de les Jornades d'Estudis Locals de Manacor.

Tot aquest recull bibliogràfic, majoritàriament històric, afegit a les vivències que m'han transmès les persones amb les que he tractat al llarg de l'estudi, han fet possible, en definitiva, que pogués abordar des de l'etnografia la festa manacorina i els significats que avui guarda la carota del dimoni. D'altre manera, sense l'important pes que he atorgat a l'apartat històric, en què el lector podrà detectar-ne una integració clara amb l'evidència antropològica, som del parer que les hipòtesis que pretén clarificar el present treball no haurien acomplert el seu objectiu. Com a historiador de formació, no puc ni vull entendre els múltiples significats ni el paper preponderant que ocupa entre els manacorins la representació del dimoni gros fora d'un context històric ampli que el doti de sentit. I no per capritx, sinó simplement perquè consider que per saber cap on s'orienta i és orientada la representació i la pràctica de la festa

---

<sup>21</sup> Per llegir sobre l'estat de la qüestió i les consideracions que s'han fet a Mallorca arran de la figura del dimoni festiu santantonier, vegeu la pàgina 47.

<sup>22</sup> Amb el nom *Actes de les II jornades d'estudi sobre la festa de Sant Antoni als Països Catalans. Manacor, 12 i 13 de juny de 2009*, a càrrec del Patronat de Sant Antoni de Manacor. Les altres jornades que han aparegut publicades tengueren lloc a Ascó a l'any 2008 (*Actes de les Jornades d'estudi sobre la festa de Sant Antoni als Països Catalans*, publicades per Calaceit) i a Canals el 2014 (*Actes de les III Jornades d'estudi sobre la festa de Sant Antoni als Països Catalans*, publicades per l'Associació Cultural La Pebrella). Al gener d'aquest any se'n celebraren unes quartes a Forcall, però encara no han aparegut publicades.



—i els seus perquès— emmirallada en l'antigor (*la festa d'un temps*, com veurem) i des de perspectives d'autenticitat, continuistes, cal tenir fortes nocions de com era viure Sant Antoni al voltant dels dimonis i com l'experiència i els relats han anat canviant de la mà de la realitat sociològica del poble.

Però això no és un treball intencionadament d'història i la tasca no acaba aquí. En referència als altres dos pilars malinowskians, he observat participant de la festa i he escoltat els relats i les ensenyances *natives* que els habitants de Manacor bonament m'han ofert. El temps de l'etnografia s'ha gestat en menys d'un any, entre principis de novembre de 2015 i finals d'agost de 2016 pels interiors i els exteriors, públics i privats, de Manacor. I a grans traces, la puc dividir en tres grans moments: un d'inicial, d'apropament, que es produí entre finals de l'any passat i els dies abans de la festa de Sant Antoni d'enguany, en què el treball sociològic i històric iniciat el vaig combinar amb les primeres anades, vingudes i converses amb manacorins, així com amb especialistes externs relacionats amb l'estudi de la festa, la cultura popular i la història de Sant Antoni i Manacor. Un segon episodi, el bessó de l'etnografia (però no per això més important que les altres parts), consistí en l'observació participant que vaig dur a terme a la vila els dies 16 i 17 del passat gener. Quaranta vuit hores intenses què em generaren tants camins com nous bloquejos. En la tercera part, doncs, en que la tasca principal fou l'observació de la quotidianitat manacorina i, sobretot, l'intercanvi comunicatiu profund amb els seus veïns mitjançant entrevistes i quedades més o manco formals<sup>23</sup>, fou quan es produïren més modificacions i reconstruccions de la teoria i les hipòtesis que vaig dissenyar en un primer moment.

Així doncs, no explicaré pas, tot seguit, en què consisteix l'observació participant. Més enriquidor i pertinent em sembla explicar com fou l'experiència viscuda, específica, i les problemàtiques que m'han sorprès durant aquest camí d'observacions, intervencions i encontres. Però si he de fer referència a com crec que ha de ser qualsevol etnografia que versí sobre la festa, em reafirmo en allò que he dit: centralitat per a la totalitat dels sentits personals i privilegiar el moviment, el canvi de perspectiva, de pla i de distància; successió de paisatges, de converses i d'interaccions. Com si es tractàs del rodatge d'una pel·lícula en la qual la càmera són els ulls de l'etnògraf; el trípod, les seves conjectures prèvies, i el guió escrit amb anterioritat però obert a finals alternatius asseverats pel director/antropòleg. De la mateixa manera, bàsicament, que Delgado defineix com ha de ser l'etnografia de l'urbà: fílmica. La perspectiva pragmàtica que esbossen els cineastes revela, com a acció total, tot el que les relacions humanes tenen d'intranquil, de gesticulació espasmòdica. Fa com el teatre però amb major llibertat ja que en una festa la distracció és la millor manera de dirigir les atencions. El centre del ritual es va movent seguint processos i variacions d'intensitat (d'efervescència) (Delgado, 1999: 59-60). D'altra banda, permeten copsar el que s'amaga rere l'aparença orgànica ja que el dinamisme que ha de guiar els etnògrafs en la direcció de la pròpia pel·lícula no ha d'acceptar que en l'acció hi hagi res de banal. Ni una sola interacció. Perquè són «cosas que pasan a veces, y que no volveran a pasar nunca más» (ibídem: 84), mirades crues, com qui fita el cel i observa estrelles aïllades, que cal constel·lar en l'anàlisi posterior.

Un cop entre la gent però, la pràctica etnogràfica esdevé molt més complexa. Pels carrers i per les places de Manacor, tot encaçant els dimonis, el sant, la música i el trull, se'm plantejà de cop la necessitat de saber què era el que volia observar i detectar. Havia de fixar les mires

---

<sup>23</sup> De tota manera, les converses llargues, deturades i profundes de les què he gaudit a Manacor ja s'iniciaren a finals de 2015 quan em vaig trobar amb la gent del Patronat de Sant Antoni i amb na Magdalena Gelabert.

en el tot per poder detectar la hipotètica força unificadora del ritual a l'entorn del Dimoni Gros o més aviat, com proposa Poe a *The Man of the Crowd*, havia de quedar fascinat per les individualitats dins del col·lectiu, o en aquells elements atípics de la majoria que em permetessin detectar la cara conflictual de la festa? En uns escenaris composts per moviments i per interaccions tan micro, tan efímeres i tan veloces, l'angoixa i el vertigen, o la por, que l'evidència passi per davant del nas sense poder-la pescar no és minsa per cap observador. Viure la festa amb tota la intensitat i estudiar-la alhora demana tanta concentració com predisposició a ser tractat i observat com qualsevol altre participant. De fet, al voltant del cercle dirigit pel baciner tots són d'alguna manera observadors participants i l'exotisme de cara a l'etnògraf no fou cap dificultat, sinó al contrari, la integració vingué tota sola, excepte quan jo mateix em delatava amb alguna pregunta que demostrava interès, desconeixement i estupidesa a parts iguals. Tanmateix, en aquestes situacions no em semblà primordial aturar-me, enrocar, mostrar dubtes que tot i que eren claus per a la futura anàlisi m'haurien pogut fer perdre el transcurs dels esdeveniments. Nota de veu a la gravadora i de nou en marxa.

Michael Agar assenyala que la incomprensió ha de ser un fenomen natural en la pràctica etnogràfica ja que l'hem de concebre com «*a process of moving from breakdown through resolution to coherence*» (Agar, 1982:786). De fet, la mateixa participació i la vivència directa de la festa modificà i redefiní definitivament la segona de les hipòtesis que he proposat. Amb anterioritat als dies de Sant Antoni no acabava d'entendre que em volien dir alguns manacorins quan es referien a la domesticació o a un major control de les pràctiques del dimoni gros en el seu transcórrer pels carrers del poble. Alguns fins i tot m'advertiren que el dimoni, abans *policia* de la festa, es troba avui en dia vigilat en tot moment per la massa celebrant. Però no fou fins que em vaig trobar en plena disbauxa a davall la Sala que se'm féu evident la necessitat dels santantoniers per protegir el comportament, les direccions i la pròpia carota del dimoni de la massificació i els canvis que pot suposar al que consideren els moments essencials de la festa. Com aquella comunitat recreada colonitzava gran part de la carnavalitat i el desordre, l'anomia potencial del moment, per preservar i fer perdurar unes formes de ser, de viure, de pensar i d'organitzar-se socialment.

Per altre banda, crec que per comprendre allò que succeeix a qualsevol festa hom ha de decidir en cada moment on ha de posar els ulls i arrambar el cos. No es tracta de seleccionar únicament aquells indrets més pròxims a la primera fila de l'acció sinó de moure's activament per detectar-ne els nivells, els espais de disgregació i també el que es troba fora de l'acció, com els qui passaren de llarg vora l'acció de la massa de manacorins amb estranyesa o desinterès, tan importants per captar la vida al poble com els veïnats més fervorosament santantoniers. Aquest fou un altre moment interessant en que les meves hipòtesis, així com la mateixa teoria, foren necessàriament modificades pel transcurs de la pràctica. Tot allò què d'altres autors havien escrit sobre la turistització de la festa popular de caire tradicionalitzant a partir de finals del segle XX em feia suposar que en una celebració tan massiva i en el context d'una illa tan massificada pel turisme el nombre d'anglesos, d'alemany, de francesos, entre d'altres, que hi trobaria havia de ser per força rellevant, així com la festa també m'hauria de mostrar unes línies marcadament dirigides a vendre's al mercat europeu. En canvi, un cop al centre de la festa, i observant-ne els marges i els voltants seguidament, vaig notar com la teoria es desfeia. I vaig entendre que allò que havia de perseguir no era tant una celebració que es volia vendre, a mida d'espectacle turístic exòtic, sinó que allà s'hi estava definint el límit i la cabuda d'una comunitat recreada, pensada com a orgànica, en el sí d'una ciutat de més de trenta mil habitants. L'actitud d'expectació dels pocs turistes amb què em vaig topar i

també dels grups magribins, xinesos i sud-americans diguem-ne no assimilats que s'hi passejaven em feu comprendre la idealització i la superposició de la festa i el poble *d'un temps* (concretament, d'abans dels anys seixanta i la decadència de Sant Antoni) en el context de la ciutat heterogènia i mecànica en què s'ha convertit Manacor al segle XXI.

També consider que es important escapar, si es pot, dels actes normatius de la celebració. Però si hom en desconeix les alternatives, com em passà a Manacor a causa que n'hi havia algunes que foren bastant improvisades i no les havien anunciades públicament, interpel·lar els qui es mantenen *fidels* a l'organització de la festa, en aquest cas el Patronat i el baciner, per comprendre les postures rituals i les cosmovisions heterogènies que hi topen. Així podem detectar, per exemple, els límits de la comunitat representada: es donà que alguns veïns que es mantenien només dins els actes establerts pel programa remugaven a causa de l'actitud dels qui assistien als alternatius, però alhora en reconeixen els lligams pel simple fet que els acceptaven dins del seu tot, fet que denota que magribins o xinesos que en general no participaren ni en uns ni altres, quedaven fora del discurs comunitari (i en menor mesura, els sud-americans i alguns col·lectius categoritzats com a *forasters*, sobretot els que fan menys vida al poble). En aquest espai, cercar una conversa llarga, profunda i tan útil com una entrevista hauria estat tan difícil com irriant per als qui eren a l'epicentre de la celebració. Per això, l'intercanvi de paraules es dirigí més a captar impressions i estats d'ànim, així com per comprovar la disponibilitat dels assistents i el coneixement que tenien sobre el què havien de fer en cada moment. Al mateix moment, cantar les cançons en honor a la festa, així com la popular i ja tradicional tonada del *papatxín* després de cada quatre versos repetits, és una activitat que pot ajudar a l'etnògraf a comprendre mitjançant l'expressió popular com hom viu i hom sent el ritual. És la part de participació que en garanteix una observació propera i severa.

A més, trob interessant recordar l'interès que tengué per al meu procés d'integració a la festa el fet de viure-la des de dins, convivint bona part del temps amb la família Mascaró Lull, qui m'aproparen encara més a la realitat de Manacor i al món santantonier. D'aquesta manera també vaig poder copsar els valors que es transmeten aquests dies i entendre com la festa i el dimoni entren de ple en la construcció de la família a Manacor, com veurem més endavant. Aquesta *entrada a la tribu* em permeté ampliar el ventall de relats sobre les representacions i les pràctiques dels dimonis, a més del nombre de contactes i de vivències individuals i col·lectives. I en diferents esglaons d'edat: veure de prop com la viu un padrí, una mare o una filla (o un pare i un fill) avui dia mostra que, precisament, la festa està feta per educar d'una manera concreta però que les formes que s'han mantingut des de la renovació de la celebració fins a la massificació i l'èxtasi efervescent estan canviant dramàticament tant en els significats com en la pràctica.

Ja finalitzat el temps festiu, vaig continuar l'exploració social al poble amb moltes entrevistes obertes, algunes de les quals havia fet amb anterioritat a l'observació sobre el terreny, que m'ajudaren a centrar i a ordenar totes les imatges, les sensacions i les percepcions captades en poc menys de quaranta vuit hores, ara mitjançant una etnografia d'encontres afegida als diàlegs informals. A l'hora de concertar-les, sempre vaig tenir en compte la disponibilitat dels manacorins amb els que em vaig quedar i la comoditat tant de l'espai i del temps per adobar un terreny fèrtil i poder compartir més dades i impressions, i assolir uns nivells de confiança que són tan necessaris per arribar al fons de qualsevol festa, de la seva història i de com condicionen la mentalitat de la gent que la viu o hi conviu. De fet, la mateixa confiança adquirida en la construcció de la relació amb els informants és fàcilment

visible al treball. Cal apuntar que així com alguns dels veïnats de Manacor que m'oferiren la seva conversa apareixen contextualitzats, amb nom i llinatge, d'altres fan acte d'aparició de forma més latent, ja sigui per la fugacitat del nostre contacte o per demanda d'anonimat de la pròpia persona. En aquests casos, els caràcters físics visuals o de procedència són les úniques apreciacions que em permetré d'ara endavant.

Berremán ens indica, continuant amb les tesis dramaturgiques de Goffman, que la confiança es basa en una negociació i en unes empaties que hom ha de treballar per millorar el *rapport*, la comprensió entre el qui pregunta i el que és interpellat a contar la seva vida. Així hom pot guanyar accés a les *back regions* que, en el meu cas, em permeteren saber molt més del que aparentment havia detectat de conflictual en l'observació directa de la volta dels dimonis per la vila i, com Berremán a l'Himàlaia, sota aquestes circumstàncies «*the village no longer presented the aspect of a unified team*» (Berremán 1972: 164-168). A més, fou aquesta confiança establerta únicament per l'interès i el respecte mostrats, el que obrí de bat a bat les portes de l'autoritat etnogràfica que m'agradaria que es veiés en l'anàlisi etnogràfica. Com recomana Clifford (1988: 159-163), vaig apel·lar a cada moment a la necessitat d'una intersubjectivitat dialògica que no esquematitzàs ni les respostes ni les reflexions dels manacorins des del que jo entenia o encara avui entenc. La negociació, de nou, i la reflexió entorn dels judicis sobre els fets o els esdeveniments de la història i l'actualitat de la festa i de la representació del dimoni foren el que vaig perseguir a cada conversa establerta amb aquella gent que seguidament em parlava de la festa, de la vida al poble, dels canvis històrics, de la novetat, de la tradició, etc.

Pens, a més, que el moment de l'entrevista és molt potent per allò de polític que comporta i, mentre que per una banda és bàsic per construir la sociologia dels grups que viuen a Manacor, també permet conèixer els diferents projectes de poble i de festa que hi ha en joc, aprehesos mitjançant les entrevistes, que —ho hem de dir tot—, eren més dirigides i menys profundes per als col·lectius mallorquins més crítics, per als marroquins, per als sud-americans, per als xinesos, etc. Segurament perquè els temes eren més sensibles. I a partir del que em digueren, i del que no, he pogut formular algunes reflexions d'interès per comprendre quins són els límits del conflicte entre la inclusió i l'exclusió que proposa la festa de Sant Antoni. A més, la problemàtica que representa no poder explicar segons quines converses degut a la demanda de secret del propi informador m'ha resultat útil per comprendre una mica més com s'ordenen les relacions entre les diferents comunitats de Manacor i com els que celebren la festa d'una manera o d'una altra construeixen un projecte històric i de memòria a partir de certes tòniques o, a l'inrevés, des de determinats silencis.



#### IV. DE L'INFERN DE SATANÀS ALS CARRERS I A LES PLAÇES DEL DIMONI GROS: APROXIMACIÓ HISTÒRICA I SOCIAL AL DIMONI FESTIU



*«A la fi arriben an es dimoni més vei i més gros de tots, l'amo d'infern.  
Era com una torre de molí, tenia ses banyes com espigons d'arada,  
una coa com un rest de sínia, una boca com sa d'un forn de calç,  
una barbassa que li pegava p'es genoís, tota de foc,  
amb sos peus forcats com sa rabassa d'una olivera  
d'aquelles més aixancades i retxillerades».*

*(S'Anellet, Rondalles mallorquines d'en Jordi des Racó, tom XVIII)<sup>24</sup>*

<sup>24</sup> A partir de la contarella popular recollida per Mossèn Antoni Maria Alcover i la successió d'imatges superior, ens podem fer una idea de la concepció popular grotesca del dimoni que té la gent de Manacor i de l'illa de Mallorca. A l'esquerra, una representació de Satanàs a l'obra *La llegenda de Sant Miquel* (ca. 1440), que pintà l'artista anònim aragonès que coneixem amb el nom de Mestre d'Arguis. Al centre, il·lustració que acompanya la rondalla *S'Anellet*, on es fa patent la idea de dimoni grotesc i còmic categoritzat entre l'astúcia, la caricatura i l'estupidesa humana. A la dreta, fotografia en què podem veure, al primer pla, un dels dos dimonis boiets (petits) i el dimoni gros de Manacor al davant de Sant Antoni, en un dels moments de la volta de la colla pel poble. Fotografia cedida per Toni Riera.

Fins al moment hem tractat del dimoni, Satanàs, el diable, el dimoni gros, entre moltes d'altres representacions del maligne. Però ho hem fet des d'una construcció i des d'una concepció més aviat personal, que entronca amb algunes idees que m'ajuden a comprendre la condició del ritual en general i, en particular, de la figura i de l'acció del dimoni festiu en la festa popular de Sant Antoni a Manacor, així com de les diferents funcions que aconsegueix. No obstant això, el dimoni gros és una representació que, com qualsevol altra, té una edat, un temps i una història. I si bé és cert que, avui dia, n'és complicat d'analitzar l'aparició pels carrers de la vila en termes de fe i de religiositat catòliques, històricament és un construcció que nasqué i madurà en el si de la doctrina catòlica. Per tant, el dimoni —o dimonis— que els dies setze i desset de gener conquereixen, gràcies a la gent, els carrers i les places manacorines, fa molts d'anys regnaven en una altra contrada, l'infern, perquè en darrera instància són descendents de Satanàs, adversari de Déu i enemic de l'home a la terra. Això no impedeix que pensem que, al llarg dels segles, la visió demoníaca popular s'ha allunyada tant d'aquell discurs del terror i ha fet del dimoni un ser molt més humà, fins i tot familiar i còmic, ja només una caricatura del monstre que pintà el mestre d'Arguis a mitjan segle XV.

En una de les primeres anades a Manacor, la directora del Museu Mossèn Alcover<sup>25</sup>, na Magdalena Gelabert, em féu comprendre que si el dimoni popular, el que apareix a gairebé totes les rondalles, és familiar i pròxim als homes i a les dones es per mor del mateix llenguatge popular i dels moments en que se l'invoca: «—De tota manera jo crec que... Clar, la relació entre les històries contades vora la xemeneia o a la fresca i la festa del carrer... Hi pot haver punts de contacte. El fet de compartir, la disbauxa, és una cosa més dinàmica. Es veu en aquest punt carnavalesc a les rondalles... més aviat grotesc— em comentà. De fet, és Janer qui afirma que els dimonis populars sempre són menys dolents que els oficials i ho veu com un espai de rebel·lia de la gent davant la pressió ideològica i la repressió cultural eclesiàstica. I per mitjà del llenguatge, l'home «l'allibera del sentit estrictament coercitiu que tindria. És mitjançant el llenguatge que el que podria semblar un instrument al servei de la repressió esdevé una festa, un producte de la imaginació humana capaç de transformar en rialles el terror i la por» (Janer, 1989: 26). En l'ambient popular apareix com quelcom personal i trenca amb el dualisme doctrinal. Però, novament, aquest fet ens planteja una qüestió central i repetida en la investigació: qui és el dimoni gros? Tot i que Garrido apunta que «*tiene muy poco que ver con la noción religiosa del Diablo o el Maligno*» (Garrido, 2000: 160-162) i en discuteix l'ancestralitat, el paganisme, continuo pensant que no en trauré l'entrellat si no relativitzam la genealogia del personatge i si no l'entendem com un procés històric construït amb diverses capes, unes de molt més dominants que d'altres, directament relacionades amb la societat que el pensa, el transmet i el festeja.

Igualment, cap construcció completa del diable, entès com a ser maligne cosificat, no pot començar amb la idea de Satanàs que es formulà entre el Vell i el Nou Testament. Els sentits del mal són tan heterogenis com les mateixes societats i, abans de la germinació judeocristiana del concepte de diable, encara ho eren molt més. Per tant, les idees del mal, de perill i de dificultat són a la base de qualsevol representació diabòlica, ja que tant en un com en l'altre s'hi amaga una cosmologia social i una moral determinades. He presentat un dimoni

---

<sup>25</sup> Sempre que qualcú de fora l'illa em pregunta qui fou Antoni Maria Alcover, em venen al cap les paraules que li dedicà Josep Carner: «*És bíblica la figura d'un home donant hospitalitat a una llengua*» (Janer, 2008: 102).

popular que sembla que s'allunya del mal, com ho podem veure a la majoria de les rondalles. Però de cap de les maneres podem entendre, tot i haver-hi una percepció més doctrinal i una més una de més grotesca, el dimoni dels carrers i les places aïllat del que sorgeix de la dualitat cristiana. Això ho podem detectar també a les rondalles, ja que en el tom cinquè el dimoni astut, atrevit i humà dona pas a un autèntic Llucifer, el Satanàs més tenebrós, tràgic, superb i inapel·lable. Un diable esfereïdor plenament maligne, com me'l definí na Magdalena Gelabert. Per tant, tot i que avui dia la cúria vaticana i els sectors més progressistes volen allunyar el diable de la religió de l'amor al germà, la religió de Jesús, fer-lo personal i que els sectors més subalternament contraculturals o fins i tot les grans empreses econòmiques l'empren com una marca positiva, el seu origen històric –apòcrif o oficial– és maligne i lligat a Déu. Com digué Wesley, fundador del metodisme, «*si no hay diablo, no hay dios*» (Minois 2002: 12). Tornem un moment, doncs, a la infància del dimoni.

Salvador Palomar diu que l'home sempre ha necessitat explicar-se les adversitats i les desgràcies que es produeixen a l'entorn (torrentades, incendis, allaus, terratrèmols, etc.), i ho ha atribuït a una força negativa que, segons les creences d'una o altra societat, s'ha formalitzat de manera diversa. En el món mitològic europeu hi detectam éssers perillosos que des d'abans del cristianisme han causat desastres (i bonances) (Palomar, 1993: 65). En aquest sentit, el diable és una solució cristiana a la incògnita del mal. Les religions politeïstes es valen de les rivalitats entre els déus per explicar-ho, però en un univers creat per un sol déu omnipotent fa falta un contrapès que clivelli la maldat de la força que s'ha d'adorar. Així, en el cristianisme, només incloent Satanàs dins el sistema religiós es pot salvar Déu, essent ambdós igualment necessaris (Minois, 2002: 12). Quan aparegué una religió, el cristianisme, que negava que el seu únic déu podia exercir el mal, com sí que ho feia Jahvè entre els jueus, s'instaurà progressivament un dualisme maniqueu que cristallitzà als primers segles de la nostra era en dos principis oposats i complementaris alhora (Prat, 1993: 16). El sincretisme de diversos elements de religions i de creences passades, a més d'altres caràcters que s'anaren afegint a la seva estètica –les forces naturals negatives, el dualisme del zoroastrisme persa, les maneres de fer mal dels déus pagans, els tòpics de què s'acusava als heretges, etc. (ibídem: 16)— originà la figura satànica. I cada cop que aplegava més mals, més poderós i visible en la societat es feia. De fet, si Satanàs s'introduí al missatge cristià no fou per allò que es conta a l'Antic Testament, on Déu dista d'haver abandonat el posat de Jahvè, sinó per mor dels textos apòcrifs que, influïts pel mite babilònic del combat entre el bé i el mal, entren al Nou Testament, i amb omnipresència (Minois, 2002: 34-37). Com a fill de Déu que s'ha rebel·lat, Satanàs fou castigat a viure a la terra i, com a venjança, decidí estendre-hi un regne de mal i patiment. És així com el representa el Nou Testament: el dimoni és l'àngel caigut que esdevé enemic de Déu i de la Creació (també, de l'home). I així com en el text antic gairebé no se'l menciona, en la doctrina renovada d'un déu misericordiós, hi apareix sota termes com dimoni, Satanàs, diable, bèstia, drac, Belzebú, entre d'altres (ibídem: 38-39). Així, Satanàs quedà configurat des del segle II com un actor indispensable del cristianisme (ibídem: 47). Finalment, entre les interpretacions agustinianes al del segle V de la naturalesa del dimoni, que n'accentuen el dualisme i la separació de Déu, i la visió monàstica de l'horror (les banyes, la tortura, la luxúria extrema) es configura un Satanàs (ibídem: 52-55) de qui Prat, materialitzat la representació en el context d'unes elits en expansió i de la construcció d'una cultura europea comuna, ens diu:



*«A partir del segle X, el personatge que ens ocupa es convertirà en una mena de boc expiatori, sobre el qual la jerarquia religiosa farà recaure tots els mals externs i les contradiccions internes que afligien la ja vasta i podrida estructura eclesial. El mite del diable esdevindrà un mite polític extraordinàriament útil i beneficiós. Nascut de temor, la por i l'angoixa, el símbol del mal guanyarà terreny i s'associarà, paulatinament, amb la repressió més desenfrenada i despòtica. Satan, en un context de fams, epidèmies, guerres pestes i ignorància, adquireix un protagonisme extraordinari, i participà amb una activitat febril en la perdició del món» (Prat, 1993: 16).*

La batalla contra el mal reïficat en el diable cosifica de nou i es desplaça progressivament cap als heretges que han de ser exterminats perquè actuen en nom de Satanàs: maniqueus i càtars, però també jueus i musulmans, van en contra de la universalitat cristiana que es veu políticament i espiritualment justificada per començar la gran caça del diable Minois, 2002: 69). Muchembeld assenyala que és just al segle XIV quan n'accentuen ferotgement els caràcters negatius i malèfics, quan escapen a l'àmbit monàstic i els empren com a arguments i legitimitats d'un univers laic que es veu sacsejat en ple debat sobre el poder, les noves idees sobre la sobirania i també de noves pràctiques de dominació (Muchembeld, 2004: 34). No hem d'oblidar que no fou en les idees on aquesta repressió tingué més força, sinó que fou en l'encarnació de les suposades pràctiques diabòliques (heretgia, bruixeria, possessió, etc.), que se centrà el discurs de l'obsessió i de l'angoixa de vèncer el dimoni (ibídem: 76). En aquells temps, a Mallorca ja feia gairebé un segle que una veu solitària cantava un cop a l'any: *«Als mals dorà molt agrament: / -Anau, maleïts, en el turment! / anau-vos-ne en el foc etern / amb vòstron príncep de l'infern!»*<sup>26</sup> (Janer, 1989: 4).

Tanmateix, l'horror i el sentit tràgic que l'alta jerarquia eclesiàstica abocà sobre la figura de Satanàs no fou suficient per frenar que diversos sectors socials, populars, veiessin altres possibilitats d'interpretació més properes a la materialitat del dimoni: des d'un origen més naturalista i rural, a cops benefactor, fins a una vertadera fascinació que les contarelles transmises de pares a fills entretenien i posaven en moviment la massa *inculta* al voltant del foc domèstic, a l'interior de les tavernes o a les places més tumultuoses. Gràcies a aquestes manifestacions, la identificació de l'ésser maligne no s'acabà mai d'integrar definitivament al dimoni superb cristià, i *«segles després trobem encara a la nostra tradició popular, i especialment a les festes, tot un seguit de diables que tenen més de representació de genis de la natura»* (Palomar, 1993: 67) que de Satanàs, a qui *«d'altra banda hauria estat perillós festejar socialment»* (ibídem: 67). Bakhtin, a través de l'obra de Rabelois, reflecteix el dimoni medieval grotesc i en cap cas terrorífic que es movia per les ments col·lectives populars (Bakhtin, 2002: 42-43). Un dimoni que a Mallorca també era, i és, reverend abans que superb; astut i amant de la vida; *«dotat d'una comicitat que alegra la gent»* (Janer, 1989: 4). Un dimoni, a més, sempre dinàmic i que no seu mai al tron prou estona com per quedar-hi enganxat. Minois assenyala que fou gràcies al teatre popular com la representació es féu lloc entre les masses.

Des del segle XII ja apareix pels carrers de l'Europa cristiana com una figura ridícula: *«el príncep de las tinieblas se convierte en un bufón; los actores, que son simples fieles locales, encuentran así un medio para exorcizar el miedo al Maligno, bajo la mirada reprobadora de los clérigos»* (Minois, 2002: 57). És un diable que pot esser temut de primeres, a la infantesa, però amb qui es pot negociar com si d'un home es tractàs, i també resulta humanament possible enfrontar-s'hi i vèncer-lo (Janer 1989: 25). A més, el poble no n'apreciava la pretesa

---

<sup>26</sup> El Cant de la Sibila, interpretat per un infant la nit de Nadal, anunciava l'existència d'aquesta separació entre el món i l'acció de Déu i el pecat, el mal i el món de Satanàs. Avui, a l'illa, és un dels pocs llocs on encara canten el drama litúrgic. Per saber-ne més, resulten d'especial interès els estudis realitzats per Francesc Vicens; per exemple, *El Cant de la Sibila a l'actualitat* (2005).

condició sobrenatural; més aviat un caràcter d'animalitat: *«la barba de macho cabrío, las orejas velludas, los dientes puntiagudos. Este rabo no tiene ni rabo ni pies hendidos, y no se destaca por un olor pestilente, ojos anormalment brillantes (solo son muy negros) ni capacidades propiamente sobrenaturales»* (Muchembeld 2004: 22). Era un home-diable, contrafet, que reflectia les formes inverses de l'ideal del moment (un bon monge). Tot i això, si l'esburbada representació encarnava el mal d'alguna manera, ho feia com un veí més que com un príncep de les tenebres. I sobretot, allunyat de l'infern i en contacte amb el món material urbà i rural que poc després de l'any mil, com data Muchembeld, *«se podía encontrar (y todavía hoy) en las calles de nuestras ciudades»*. Aquestes apreciacions se semblen al que el músic Guillem d'Efak, potser el primer negre contemporani de Manacor<sup>27</sup>, escrigué al pròleg de l'obra de teatre *El dimoni Cucarell*: *«A les Illes, el dimoni és un ser familiar i fins i tot quotidià. Participa a les festes populars, porta a terme entremaliadures ingènues, fa i li fan cançons i les seves malifetes no van gaire més enllà de tombar la panera en la qual Sor Tomaseta, la santa mallorquina, portava el dinar als pobres segadors. Algú ha volgut dir que el surrealisme va néixer a Mallorca i, si això és així, aquesta quotidianitat del dimoni en podria ser una prova»* (Efak 1977: 5). I avui dia, i per mor d'aquells jocs atzarosos que qualche vegada ens regalen les paraules, hi ha una anècdota que té lloc a Manacor durant el cant de les completes en honor a Sant Antoni i duu al límit la latència de la fascinació popular pel dimoni que capgira totalment la construcció del dimoni repressiu eclesiàstic. Sabem que els joves no viuen les festes com les viuen les generacions més velles. I també que aquests adults sempre es capfiquen en la manera juvenil de viure-la: que si no és tradicional, que si no l'entenen, que si es perdrà... Encara retenc bé a la memòria un capvespre a Manacor de finals de juny. Just havia acabat una entrevista i baixava cap a la plaça del Mercat, on tenia el cotxe aparcad. Quan la travessava, vaig passar arran d'un grup d'homes ja granats que es resguardaven del bater de Sol devora un banc ombrívol. Em vaig aturar i, un cop presentat, els vaig demanar que pensaven de la jovenalla que massificava tots els espais de la festa que ells havien viscut amb tot l'espai del món quan tenien menys de vint anys. Un d'ells es posà la ma al front, tot protegint-se del sol, em mirà i em respongué tranquil·lament abans que ho fessin els altres. En ser al cotxe, vaig apuntar el què i el com m'ho digué:

– Jo estic molt content que la festa vagi tan forta i tan dreta. Perquè els joves no només van a encalçar els dimonis. El beure és una cosa que me preocupa un poc, però és un dia que ja ho sabem... A més, has anat a escoltar completes? Hauries de veure tots els joves que hi fan coa un parell d'hores abans, i com se saben les lletres! Els hi es igual si són religioses, perquè lo important és que és el dia del sant – callà i tot seguit, pensatiu, afegí: – Bé, hi ha una cosa que potser no els hem sabut ensenyar bé. Hi ha una estrofa dels gojos on, un momentet, la lletra diu "el dimoni és superbo"... Però "superbo", perquè és antic i és com en castellà. Idò ells, no sé si a posta o perquè no ho coneixen, diuen que és "superbò".

Efectivament, en ser a casa, vaig trobar un article a la revista Cent per Cent firmat pel seu director, en Toni Riera, i titulat: "Alerta, manacorins! El dimoni no és SUPERBÒ, és superdolent!"<sup>28</sup> Un cop constatada la feta, podem veure com algunes vegades és tan fàcil prendre la pella pel mànec i canviar les tornes al poder. Si es tracta d'una falta de respecte o d'una actitud grotesca i còmica a dins l'església, em sembla que ja no fa falta pensar massa, sinó únicament repassar la història d'aquesta festa en el context europeu i a totes les

<sup>27</sup> Tot i que molts ho pensin, no és més que un mite que demostra el respecte i la memòria que el manacorins tenen envers la seva persona i la seva obra. Justament fa poc, El Gall Editor (2016) n'ha publicat la poesia completa.

<sup>28</sup> Complet a l'apèndix. Pàgina 154.

representacions i les pràctiques que fan del Satanàs esfereïdor un dimoni popular, dinàmic i expressiu.

\*\*\*\*\*

Compresos aquests processos històrics, socials i culturals col·lectius, la realitat se'ns presenta tan heterogènia com sol ser. A més, és interessant que ens estenguem en l'evidència que puntualitzen Minois i Muchembeld. Ambdós situen l'inici de l'aparició de les figures diabòliques als carrers, i en celebracions de tota mena, entorn al segle XI. Si bé inicialment, o amb anterioritat, la seva funció era possiblement atemorir els *pecadors* i les *pecadores*, queda clar que les pràctiques de carrer per força es popularitzaren, entre la transgressió i la fascinació. Janer ens recorda que «*el dimoni és, sobretot, patrimoni de la festa que l'ha creat. [...] Les viles n'estan satisfetes del seu dimoni i sovint esdevé un element d'identificació*» (Janer, 1993: 4). No li'n falta raó, i la història ens ho confirma.

Quan estudiem la història de les celebracions religioses als carrers medievals hem de tenir en compte que neixen com a cerimònies que amb el pas del temps esdevenen espectacles, a diferència de temps més moderns, quan les obres escapen —literalment— de l'escenari al carrer. El teatre en si, de comprensió grecolatina, desapareix i no recupera la vitalitat fins als darrers segles de l'edat mitjana. Per tant, hom no pot comprendre la festa medieval des de la dramaturgia, sinó com un acte reglat i cerimonial. El teatre quedà confinat, majoritàriament, al mer suport textual (Massip, 2007: 61-62). Ho assenyal perquè si bé al primer text escrit fet amb la intenció que es *representàs* (però no ho feren) de Mallorca que hi apareix la representació del dimoni —dues consuetes nadalenques<sup>29</sup>—, data de l'any 1139 (Romeu, 1985: 4), la primera representació física cerimonial de qualsevol variant de dimoni que s'escenificà als Països Catalans no fou fins el 1150. Concretament, és la lluita entre les tropes angelicals de Sant Miquel i les diabòliques de Llucifer, que s'escenificà al casament de Ramon Berenguer IV de Catalunya amb Peronella d'Aragó (Bertran, 1993: 48). Amb tot, fou al Corpus Christi quan, al tombant del segle XV, s'instituí el dimoni com a figura habitual de processons i cerimònies religioses catalanes. Anteriorment, se'n coneixen dues representacions instituïdes però aïllades del context cultural de la Corona: una detectada per Romeu (1985: 1-2) a Vila-real (la Plana Baixa) i l'altra a Tarragona per Santa Tecla el 1387 (Bertran, 1993: 45).

Ara bé, si ens centrem en el cas de Mallorca, el primer dimoni documentat que féu acte de presència és el que Sant Bartomeu duia encadenat durant la processó del Corpus pels carrers de Palma el 1380. Un dimoni que el 1419 començà a aparèixer emmascarat i que no deixà de sortir fins el 1781 (ibídem: 46). Si fem una passa més, a Manacor hom té constància de dimonis festius com a mínim des del 1705, amb el dels cossiers. I també el que sortia per l'Assumpta, des de 1783 (Carvajal i Gomila, 2007: 91). I si entrem a l'àmbit santantonier, sembla ser que el teatre hi té un pes central. A Artà, 30 anys després de l'inici de la celebració de la Comèdia de Sant Antoni (1719), es produí la primera sortida dels dimonis i el sant (Gili, 1997:101-104). A Manacor, Carvajal i Gomila suposen que, tot i no tenir informació de dimonis a la festa abans del 1883, la colla s'hauria pogut formar amb anterioritat coincidint amb la representació de la comèdia sobre Sant Antoni de Joan Bartomeu Bosch (1874). Argumenten que, a diferència del ball d'Artà, el de Manacor s'assembla molt més al d'una representació teatral o a un entremès pel seu estatisme (Carvajal i Gomila 2007: 102-104). A més, una suposició discursiva de l'article de la revista palmesana *L'Ignorancia*, l'única

---

<sup>29</sup> Manuscrit dramàtic que recomana unes adequacions concretes per representar el text.

evidència ferma fins al moment del fet que, com a mínim, el 1883 ja hi havia dimonis, fa pensar que no era el primer any que sortien<sup>30</sup>.

\*\*\*\*\*

Per acabar amb l'exploració històrica i social del dimoni, i concretament del dimoni gros, consider que he d'aturar-me un instant a reflexionar sobre l'origen dels rituals festius populars europeus. Sé que és un debat que des de l'antropologia està més que superat però, al món acadèmic mallorquí, les explicacions esotèriques, màgiques i exòtiques respecte a l'origen del dimoni segueixen essent dominants i preferibles a una comprensió històrica i que es basi en els fenòmens socials tangibles.

Fa uns dos anys que Gabriel Genovart, psicòleg i filòsof artanenc, publicà *Antropologia de la festa de Sant Antoni. L'antic ritual del foc a Artà, Sa Pobla, Pollença, Muro i Manacor* (2014). Una d'entre moltes propostes d'interpretar la cultura, com conceptualitzà Geertz, és partir d'una visió sintètica dels aspectes biològics, psicològics, sociològics i culturals de l'home per observar-lo des d'una perspectiva holística (Geertz, 2001: 51). Si manca un sistema unitari relacional, l'estudi de l'humà s'allunya del seu objectiu i es converteix en una descomposició per parts del que tenim de social; una estratigrafia de capes independents que perden el sentit. I si manca el sentit social, no hi ha antropologia. Genovart estudia la festa i en pren cadascun dels seus aspectes com un fet únic i divisible a interpretar. A més, aposta per l'arquetip sense aturar-se a reflexionar que el pensament humà sempre depèn d'un context històric; s'inclina per l'exotisme davant d'un món de quotidianitats; i finalment, s'aferra a l'arcaic i a la teoria de les supervivències quan fa mera estereotípia de l'heterogeneïtat que defineix els processos humans. Amb un marc teòric que l'antropologia i la ciència social en general han superat fa temps (Frazer, Tylor i Jung), Genovart veu en els dimonis festius de l'illa reminiscències *primitives* dels xamans paleolítics, a més d'entroncar-los amb genis del paganisme greco-romà (Genovart, 2014: 145-149). Per ell, el dimoni és un arquetipus col·lectiu que remet a la fertilitat d'un «*ritu immemorial que ha arribat fins avui mateix*» (ibídem: 157). Finalment, afirma que «*els mallorquins més vells*», els dimonis, estan igualment relacionats amb el món astral, druídic i talaiòtic.

Tot i que puc reconèixer que el dimoni gros, mitjançant la cultura i l'estètica popular carnavalesca, pot tenir nexes amb festes precristianes dionisíiques, pens que comprendre una festa ha de ser primàriament reconèixer qui la celebra, quin n'és el context i quins significats l'hi donen, ja que una festa buida de participants, deixa de ser-ho. I de fet, al seu llibre, els qui celebren sant Antoni, hi apareixen ben poc. Entenc el dimoni festiu de l'illa, per tant, d'una manera ben diferent. En primer lloc, el dimoni és únicament i exclusivament allò que la gent vol que sigui i fa el que li demanen, i la seva condició no rau en recordar-nos l'atàvic que hi ha en nosaltres, sinó més aviat que som animals socials. El dimoni, sigui gros, petit, boiet, pelat o pelut, «*regeix la festa i convida la gent a participar-hi, a divertir-se col·lectivament*» (Janer, 1989: 4). No obstant això, només la regeix fins a un cert punt: no ha pres el poder sinó que li ha estat concedit pels que l'adoren només provisionalment, fins que haurà acomplert la funció que la gent li ha demandat. Potser si entenem aquest fet, l'origen del dimoni de Manacor, dels d'Artà, del de Porreres, del de Montuïri, i de la resta de dimonis de l'illa, ens serà molt més fàcil entendre-ho. Bàsicament, és el rei del carnaval, l'antic rei de la festa dels bojos. Segons Bakhtin, es tracta d'una alliberació transitòria en què s'aboleixen les

---

<sup>30</sup> Així m'ho contaren Toni Carvajal i Toni Gomila que, a part d'historiadors, són membres del Patronat de Sant Antoni, associació cultural que s'encarrega de preparar la festa normativa. Vegeu-ne l'article a l'apèndix 155.

jerarquies i el comportament dominant passa a ser la inversió dels paràmetres socials quotidians. La contradicció, l'ambivalència i la llibertat d'un nou ordre que encara podem detectar en la festa de Sant Antoni i el comportament del dimoni gros manacorí (Bakhtin, 2002: 15-18). Es tracta d'aquell joc d'oposicions binàries i d'inversions transformadores que Lévi-Strauss atorga als mites i als ritus (Burke, 1997: 270-271). Finalment, cal recordar que, a l'illa, el temps carnavalesc inclou Sant Antoni; va de matances fins als darrers dies (Valriu, 1999: 49).

## V. DESVESTIR UN SANT PER VESTIR UN DIMONI: LA FESTA DE SANT ANTONI A TRAVÉS DE LA HISTÒRIA DE MANACOR



### ETS ASES DE SANT ANTONI

Dilluns qui ve, si no hi ha res de nou, tots noltros farem festa.

No cregueu que no mes siem cinch que fassem festa; a darrera noltros en venen una guarda que fa po.

Fan festa'n noltros y son de sa nostre confraria:

1º Tots es qu'es dia de Sant Antoni alsen es colso fins a n'es punt de perde'l mon de viste y bolcarse, com noltros, dins sa pols,

2º Tots aquells que braman, cantan cansons grosseres, y'n cada paraula que diven donen sa pota a besà a tota sa gent culta y ben aducada que passa p'es carré.

3º Tots es qu'en males formes tiren trons a ses atlotes, omplintlos ses faldetes de forats o dexánt bisco a cualcú que passa tranquil·lament cap a ca seva.

Tots aquests, y molts d'alltres que no volem anomenà y que voltros coneixereu dilluns qui ve, són tan ases com noltros cinch, y com noltros van ferrats de ses quatre potes.

(Article del setmanari local *La Aurora*, 15 de gener de 1910)<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Article satíric que reflecteix que ja a principis de segle XX hi havia certes posicions de rebuig a la disbauxa i a la carnavalitat que representava la festa de Sant Antoni i el trull al voltant dels dimonis.

De la mateixa manera que hem d'estudiar el ser humà des d'una perspectiva holística, l'antropologia també ha d'analitzar el dimoni gros dins dels seus marc estructurals i contextuals. No s'entendria, doncs, una anàlisi etnogràfica que retratàs l'acció del dimoni i la interacció que manté amb els seus participants. Potser a nivell pragmàtic i funcional podria tenir sentit, però seria una interpretació incompleta i, segurament, orfe d'eines per comprendre els significats i les representacions col·lectives que la gent, i encara més cada sector de la societat, atorga al moment. Qualsevol festa té sempre una història, més curta o més llarga, més certa o més magnificada, més oberta al canvi o més tradicionalitzada. Avui en dia, el món festiu està en auge i hem passat a veure les noves celebracions com a *festes emergents*, a diferència de les que, bé sigui per la ràpida implementació en qualsevol societat o per la llarga memòria històrica que en consta, s'entenen com a *tradicionals*. Però la reflexió que des de l'antropologia hom sol fer és la següent: quants d'anys fa falta que tengui una festa perquè sigui tradicional? Dos mil? Cent? Allò que han postulat els resultats des de temps enrere és que aquesta actitud tradicional és una concepció que els organitzadors, i els grups hegemònics de la societat en la qual se celebra la festa, empenen per fer-la més venerable i legitimar-ne tant l'autenticitat com la continuïtat (Delgado, 1992: 13-14). La festa de Sant Antoni de Manacor «és percebuda des d'altres pobles de Llevant, com Artà i Sant Llorenç, com un model emergent i dinàmic, susceptible de canvis, sotmesa a la pressió que cada any és més multitudinària» (Vicens, 2010: 37). Tot i això, Albert Carvajal i Toni Gomila, membres del Patronat organitzador de la festa, em digueren:

– *Noltros ens enfadam molt quan ens diuen que la festa de Sant Antoni a Manacor és una festa emergent! En tot cas... és complicat, perquè noltros no ens consideram emergents. Ens consideram una festa de tradició. Ells classifiquen un poc: festes de tradició, festes de tradició emergents, d'aquestes noves i inventades... però Sant Antoni a Manacor no és una festa inventada! Fa molts d'anys que hi és. No mos agrada el qualificatiu d'emergent.*

El que no tenen en compte els artanencs o els llorencins quan parlen d'emergència és que no hi ha cap festa que no és emergent, perquè un moment o l'altre la començaren a celebrar. Per tant, la festa és per definició emergent, no tradicional. Una altra cosa és la necessitat que tenen els grups humans de fer-la tradicional i dotar-ne l'existència de significats a través de les seves pràctiques (de tot tipus, també festives). Dit això, en cap cas pens que la festa actual s'entengui sense conèixer d'on ve i quins n'han estat els canvis, perquè sempre canvia, que avui la fan ésser com és. Una anàlisi que en cap cas pot estudiar l'actuació i l'aparició festiva del dimoni oblidant que és una representació que s'emmarca dins un missatge més ampli, i que convé contextualitzar: la celebració en honor a Sant Antoni de Viana en el context històric europeu, català i manacorí.

El primer cristià que ens féu saber quelcom sobre la llegenda del sant fou Atanasi, bisbe d'Alexandria al segle IV, a l'obra *Vita Antonii*. El que hi explica és el resultat de les connexions entre el cristianisme oriental i l'occidental i la importància de l'escrit és de tal magnitud que hom el considera un recull dels fonaments de la vida ascètica, a més de ser la primera i la més reconeguda hagiografia de la vida del sant barbut (Walter, 1999: 148-149). L'obra explica que Antoni fou el primer fill d'una família egípcia benestant molt cristiana, que nasqué al poble de Coma el 251. Orfe des de molt jove, donà els seus bens a la germana i als pobres de la

localitat. Després, anà a viure amb els anacoretas que habitaven en solitud i en espiritualitat al desert seguint els ensenyaments apostòlics. El dimoni però, s'hi presentà afectat per la voluntat d'Antoni d'aproximar-se a Déu i el temptà de mil maneres, i amb mil formes, diferents. Però el sant, gràcies a la fortalesa que li transmetieren els evangelis dels pares, vencé les temptacions pecuniàries, sexuals, superbes. Als trenta-cinc anys es retirà a una capella funerària i es preparà per combatre l'exèrcit demoníac definitivament. Fou en aquest indret on Jesús el visità i li oferí ajuda. Unit a Déu, el sant anà a expulsar el mal a un castell del mont Pisir, i hi acabà vivint uns vint anys. Fou poc després quan se sentí preparat per començar a fundar monestirs i quan establí amistat amb sant Pau ermità, el primer anacoreta. Antoni va viure més de cent anys, fins el 356 i l'enterraren en un lloc secret (Nicolau, 2007: 29).

A més de amb l'hagiografia, els cultes als sants sempre s'han de completar amb els mites populars que es van conformant al llarg de la seva expansió dins el sistema religiós cristià (Walter, 1999: 147). La llegenda, que en part està històricament documentada, diu que descobriren la tomba el 530 i que en traslladaren el cos a Alexandria. Quan la ciutat passà sota domini musulmà, hom dugué les despulles a Constantinoble i hi romangueren fins l'any 980, quan un cavaller que venia de Terra Santa se'n feu càrrec i les dugué a una ciutat occitana, Viena del Delfinat<sup>32</sup>. L'arquebisbe de la ciutat construï un temple en honor al sant que actuà com a epicentre del culte que s'estengué arreu d'Europa a partir del segle XI, quan l'Església l'oficialitzà (Nicolau, 2007: 30). De fet, al segle XI neix l'orde dels antonians, que també es coneixen amb el nom d'hospitalaris, i un segle després ja es troba estesa per àmplies regions flamenques, germàniques, itàliques (Walter, 1999: 150-151). I amb la conquesta catalana de la Mallorca amaziga, l'orde s'establí a l'illa ja que entre els repobladors hi havia tant antonians com fidels que feia quasi un segle que s'havien educat en la veneració del sant. O això deduïm de la cessió primerenca que Jaume I féu a l'orde, oferint als monges el carrer de Sant Miquel, a Palma, perquè s'hi establissin i hi fundassin un hospital (Carvajal i Gomila, 2007b: 43).

Des d'aquest moment i fins que els suprimiren el 1787, els hospitalaris s'encarregaren d'atendre els més pobres i, sobretot, s'especialitzaren en la malaltia del *mal de foc*, coneguda a l'illa com a *foc de Sant Antoni*. Mèdicament coneguda com a ergotisme, era una intoxicació crònica causada per un fong que hi ha al sègol i que solia generar problemes al sistema nerviós (convulsions, ansietat, mals digestius) o gangrenes que, tot i que es guarien en dos mesos, deixaven seqüeles i causaven el retorn hospitalari molt sovint (Tomàs, 1996: 20, 27-30). Tot i que els antonians de Mallorca també deien que es dedicaven a curar aquests focs, la realitat és que confonien la patologia, com ha demostrat Macià Tomàs, i el que solien pal·liar eren inflamacions i infeccions dèrmiques locals sense ergotisme gangrenós (Tomàs, 1996: 135). Tal actuació requeria de recursos i privilegis que, tant els reis catalans com, després, els castellans, atorgaren. Cal destacar-ne un: el dret privatiu de demanar almoines arreu de les parròquies mallorquines en nom del sant patró de l'orde. D'aquesta manera, la seva visibilitat a l'illa, i la presència en els moments religiosos, s'incrementà, així com també arrelà entre els sectors populars, més damnificats per les pestes, per les fams i per la marginació.

A Manacor, vila nascuda de la refundació d'uns dels nuclis urbans musulmans principals, *Manqur*, segons les investigacions de Miquel Barceló (1985: 36), que a principis del segle XIV ja tenia una estructura urbana i veïnal forta (comparativament amb la dels altres pobles) (Mas, 2004: 22-24), la influència de Sant Antoni remunta a mitjan segle XIV amb la creació

---

<sup>32</sup> És per això que antigament les cançons i la festa adreçades al sant parlaven de Sant Antoni de Diana, per mor d'una confusió del terme Viana, derivat de Viena (del Delfinat).



d'una capella pròpia a l'antiga parròquia. Des d'aquell moment, esdevingué el sant protector de pagesos i de traginers que —com sabem gràcies a documents d'arxiu datats com a mínim el 1368—, conformaren una obreria (Carvajal i Gomila, 2007b: 46-47). Estava integrada únicament per laics i, a part de fomentar el culte al sant, s'havia d'encarregar de mantenir la capella (Vives, 2009: 96). Al llarg dels segles XV i XVI sembla ser que el culte es consolidà amb força gràcies a l'excedent que demostren les entrades d'almoines i d'ofrenes de la capella i al control directe que prengué l'hospital antonià de Palma el 1523, que augmentà la capacitat d'almoines que es podien demanar a favor del sant anacoreta (Carvajal i Gomila 2007b: 48-50). Els segles XVII i XVIII, però, la capella entrà en una decadència que no acabà fins al XIX. Però tot i poder significar que la devoció disminuï, hem de tenir en compte que l'any 1642 el clergue català de Manacor, Mossèn Antoni Avellana, donà força institucional al culte de sant Antoni quan fundà un alou per celebrar l'ofici el desset de gener (Vives 2009: 96). Així que, més que minva de la devoció antoniana, la resposta als nombres dolents de la capella cal que la cerquem en els canvis que sofrí l'organització de l'Obreria<sup>33</sup> de Sant Antoni al segle XVI, quan començà a confrontar-se per temes econòmics amb els antonians de la ciutat.

L'obreria, que inicialment dividia les tasques de mantenir la capella, de la il·luminació de l'espai, del bací i del cobrament de quotes de benefactors i de la capta per les terres del terme en quatre obrers anuals (el Major, el de Captes, el Clavari i el de la L·luminària), passà a dependre del comandador dels antonians de Palma poc després del 1523. Des d'aquest moment, s'encarregà de nomenar els quatre obrers i introduí la figura del baciner i la del capeller d'obreria (contrapès eclesiàstic en l'estructura laica) (Carvajal i Gomila 2007b: 62). Connectà, per controlar l'obreria, la parròquia manacorina amb els obrers a través del nou càrrec de baciner, fet que inicià les disputes sobre el repartiment econòmic que feren decaure l'eficàcia de l'associació laica de caire religiós. El context conflictiu féu repensar l'estratègia als hospitalaris, que donaren més llicència i sobirania a l'obreria a partir de 1807. Però l'expulsió dels antonians amb la proclamació del règim liberal canvià totalment el control de l'obreria, que passà a mans parroquials, i l'organigrama heretat del segle XVI (Vives 2009: 97). La nova fórmula canvia els quatre obrers per dos sobreposats —ja no anuals— que responien a les demandes del rector, el sobreposat major i el sobreposat baciner, encarregats d'organitzar la festa i de contractar els músics i els xeremiers fins el 1864. En aquell any, els sobreposats desaparegueren i passà a assumir-ne la tasca un religiós (Mn. Joan Simonet en fou el primer) conegut com el rector de la capella, l'obrer o el capeller, qui, pagat pel rector de la parròquia, ha de contractar el baciner, qui s'encarrega de cercar prou gent per tenir xeremiers, sonadors i dimonis, que hom suposa que ja havien entrat al guió festiu (Carvajal i Gomila, 2007b: 64). La festa mantingué aquesta fórmula fins que el 1966 desaparegué l'obreria.

\*\*\*\*\*

Avui parlem, doncs, de vuit segles de visibilitat santantoniera a Manacor, vuit segles de tradició segons els actuals organitzadors i part de la gent que hi participa. Això no vol dir que la festa de carrer, i molt manco els dimonis (com ja he aclarit) tinguin aital antigor. De fet, la primera referència al festeig públic és un ban de 1858. No obstant això, Carvajal i Gomila defensen que és ben segur que les activitats de carrer començaren temps abans del ban ja que «*comença dient*: "Siendo desde muy antiguo costumbre en este pueblo el día de San Antonio

---

<sup>33</sup> Evolució esquematitzada a l'apèndix. Pàgines 132-133.

echar a volar petardos...". Aquest "muy antiguo" de mitjan segle XIX ens evidencia clarament que les festes de carrer en honor al sant anacoreta són un costum manacorí de fa moltíssims d'anys» (Carvajal i Gomila, 2007a: 91). La majoria d'investigacions apunten que els esdeveniments que avui considerem centrals i tradicionals de la festa de Sant Antoni a Manacor; és a dir, els acaptes amb la volta dels dimonis, l'anada a completes i les beneïdes, s'originaren al llarg de la segona meitat del segle XIX com a prest. És el que Vives (2009: 77) anomena *la festa d'un temps*, precisament per demostrar que la festa i els elements *tradicionals* que la conformen no han romàs immutables des de fa més d'un segle sinó que han sofert processos dinàmics i variacions en funció del context històric.

En aquesta època que abast des de finals del segle XIX fins al cop d'estat franquista, els primers temps de la festa que han estat sistemàticament analitzats, Manacor es caracteritzà per viure entre processos de modernització progressiva, econòmica i demogràfica, i un lent canvi de les estructures morals, culturals i polítiques. Com argumenta Vives, la historiografia sobre el període és fragmentària. Ell en va fer un compendi, d'allò interessant que altres havien escrit.

L'inici de la modernització econòmica de la vila s'inicià a causa del *boom* vitícola de 1872, què impulsà la somnolenta capitalització agrícola que havia començat feia menys d'un segle amb la parcel·lació de les grans propietats en possessions. L'estímul del camps es projectà en els mercats exteriors i incentivà l'activitat comercial i financera, recolzada en l'arribada del ferrocarril el 1879. El capitalisme agrari també ajudà els manacorins a mantenir la producció fabril, que coexistia amb la nova petita indústria alimentària, de mobles, d'aiguardents, etc. Però amb l'arribada de la fil·loxera a l'illa el 1891, se'n trencà la dinàmica (Vives, 2009: 25-27). Al nou espai agrari, però, hi havien sortit unes noves relacions socials dominades pel patronatge d'uns comerciants enriquits, qui controlaven a través de la fidelitat, la confiança i el paternalisme d'economia moral, els amos de possessió<sup>34</sup>, que alhora contractaven les classes pageses més humils (missatges i jornalers) (ibídem: 29). Per tant, un desenvolupament econòmic que féu créixer la població de 12.590 habitants a 19.635 entre 1877 i 1887 continuava sostenint-se en unes relacions jeràrquiques elitistes i de senyors cultes i majories pageses analfabetes.

Les successives crisis, una per la pèrdua de les colònies i l'altra per l'esclat de la Gran Guerra i el tancament dels mercats, tingueren efectes reals sobre les hegemonies socials i culturals manacorines, feren créixer la fixació en els capitals estrangers (primera tímida turistització i creació de la primera fàbrica de perles), potenciaren l'emigració americana iniciada a finals de segle i desencadenaren un augment de la tensió social als anys vint<sup>35</sup> (ibídem: 35-37). Però tanmateix, tot i les mostres d'ascens de l'associacionisme, del sindicalisme i de les ideologies socialistes, el regionalisme catòlic conservador mantingué l'hegemonia fins que s'inicià la república. El catolicisme es mostrà hàbil copant l'educació, la sanitat (hospici de les monges de la Caritat) i potenciant les festes moralitzadores de barriada, a part de la construcció d'una infraestructura de temples entre els quals destaca l'església gran, acabada el 1920 (ibídem: 42-46). Als anys vint, també durant la dictadura de Primo de Rivera, s'imposà a l'illa i a la vila un nou clientelisme modernitzat i gestat per Joan March mitjançant el crèdit i la tecnologia, adaptant el patronatge agrícola (ibídem: 50).

---

<sup>34</sup> Masos, al Principat.

<sup>35</sup> Com per exemple *Es Saqueió* de Manacor, que consistí en un motí de cent cinquanta persones de condició humil qui, reunits a la plaça de Sa Bassa, assaltaren diversos comerços del poble i acabà reprimint i amb el regidor socialista Mateu Soler unes hores a la presó.

El 1931 s'instaurà la república però, tot i això, a Manacor fou només un terç de la població que li donà suport explícit. Les institucions oficials no representaven una realitat popular aferrada a les xarxes d'amos i de senyors, limitant així l'expansió d'ideologies esquerranes o laïcistes. No fou estrany que en les darreres eleccions *democràtiques* d'abans de la guerra un 68 % de la població apostà per les dretes (ibídem: 49-53). De la violència al carrer iniciada el 1934 amb enfrontaments esporàdics entre els sindicats i la nova Falange, passant per les notícies que arribaven de Madrid i de Barcelona i l'hegemonia de l'església conservadora davant l'acció legislativa republicana, es passà a una victòria ràpida de l'"Alzamiento Nacional". El batle republicà Antoni Amer, *Garanya*, fou arrestat i s'imposà una gestora militar dirigida pel Capità Jaume, antic comercial militaritzat després de la guerra de Cuba, qui inicià la purga política i ideològica (ibídem: 57). Al militar, encara el recorden avui en dia —m'ho feu saber Mateu Juan<sup>36</sup>— com *la mà d'en Franco dins Manacor*.

Fou sota aquestes condicions, doncs, que la festa de Sant Antoni marcà els actes que avui en dia encara veim com a centrals i com a verdaderament tradicionals segons la majoria dels veïns amb qui he conversat. Tant el model econòmic, que no provocà una proletarització dels pagesos i dels treballadors de la petita indústria sinó que exagerà l'economia moral i el paternalisme local; com el model polític professional, de clientela i antidemocràtic (excepte en la república); i l'hegemonia moral, capitalitzada pel discurs regionalista catòlic i conservador, foren aspectes que els participants de *la festa d'un temps* duïen tan arrelats com la mateixa pràctica del ritual entre finals del segle XIX i la victòria franquista del trenta-nou. La part religiosa, és a dir, la missa major i el cant de completes a la revetla del sant i les beneïdes de l'endemà són la viva representació d'aquest marc històric. Les completes, que són pregàries litúrgiques d'origen monàstic cantades en llatí, i que a Manacor des d'abans del segle XVII, anaven acompanyades del cant dels goigs de Sant Antoni a la capella construïda en honor al barbut a l'església major (Nicolau et alii., 2007: 246-247). Josefina Roma assenyala que «*el mite, com a història sagrada, ha trobat en els goigs una sortida semblant a les cançons de gesta de tants pobles, que uneixen l'avui, el jo, el nosaltres, amb els avantpassats, amb el moment fundador del grup, amb la Divinitat*» (Roma, 2010: 18).

L'altre acte de fonament religiós eren les beneïdes, considerades des de sempre com l'acte més important de tots. Fa un segle, el feien a les tres del capvespre del dia de Sant Antoni i consistia en un circuit que feien els pagesos pel poble amb els seus ramats, que rebien l'aigua sagrada del rector. Així, i com a mostra de la religiositat popular operant, els protegien de malaltia i desgràcia alhora que reforçaven moralment la seguretat dels recursos dels més humils i de les majories populars que vivien de la ramaderia o depenien del seu bestiar. (Vives, 2009: 102-103). Hi solien acudir els dimonis, amb un paper secundari, i també se'n feien a les capelles rurals que envoltaven el nucli urbà; la gent s'agrupava a les possessions i n'hi havia que tenien colles de dimonis de capella. Son Negre, Son Sureda, Son Macià, Son Moro, Portocristo, el/es Rafal Pudent i, probablement, Albocàsser, només en són alguns exemples (Pascual, 2007: 159-178). Tot i això, cal contemplar que «*les colles de les possessions [...] mai no volgueren substituir els dimonis oficials de l'obreria sinó que actuaven més aviat com a necessaris succedanis davant la impossibilitat de la colla grossa d'acudir a totes les beneïdes de possessió*» (Vives: 2009: 110). Les rivalitats i els conflictes es neutralitzaven a partir d'un sentit comú local-parroquial fusionant a la societat manacorina, dispersa entre el camp i la vila. D'altra banda, era normal que els foravilers envaïssin la vila,

---

<sup>36</sup> Mateu Juan és l'actual baciner de Sant Antoni i és regidor de festes de l'actual ajuntament de Manacor. Abans, ballà com a dimoni a les festes i arribà a ser el president del Patronat de Sant Antoni fins que entrà en la política professional.

mitjançant la vinculació simbòlica amb la parròquia, superant la profunda oposició, tant com la de classe, entre vilans i forans (ibídem: 112). A les beneïdes, a més, també s'hi manifestaven alguns caràcters carnavalescs com el gust per les pràctiques de risc o la presència de disfresses i de carrosses lletges. Així ens ho fan saber alguns bans municipals que en ocasions prohibiren tant les disfresses com les carreres de cavallistes improvisades que s'hi esdevenien (ibídem: 178).

Però la part de la festa d'aquella època que ara més m'interessa és la que permet la centralitat i el protagonisme al dimoni gros i als dos de petits a la volta que feien per la vila durant els acaptes. Avui, es considera que la que sortí entre la segona meitat del segle XIX i la primera del segle XX és el cànon tradicional a seguir quan hom vol jutjar els dimonis i el sant (no el comportament, sinó l'estètica). Però abans, és necessari fer una petita referència a l'obreria i a la qüestió econòmica de la festa que, com la mateixa societat que la construï, està modelada per xarxes i per relacions igualment clientelistes, no absentes de paternalisme. Ja hem vist que l'estructura que prengué el 1864 depenia totalment del religiós que el rector designava a cada moment. I coneixem que entre 1865 i 1917 signava com a obrer i era Mn. Joan Bonet Fons, mentre que a partir de 1918 i fins el 1921 ho fou Mn. Antoni Lliteras Caldentey, però firmava com a capeller. Així, el baciner, que havia de contractar dimonis, sant i sonadors, quedava deslligat directament del rector i guanyava protagonisme popular (Carvajal i Gomila, 2007b: 64). El càrrec d'obrer, així, «*de llavors ençà, l'obrer o capeller quedarà com un vell record que, amb l'ajuda del rector de la Parròquia, limitarà la seva tasca als quefers simplement eclesiàstics i religiosos fins a desaparèixer en començar la dècada dels anys trenta*» (Carvajal i Gomila, 2010: 139). Els autors també apunten que fou en aquest moment quan els sonadors guanyaren importància a la festa (ibídem: 140).

Això indica que el baciner es convertí en el vertader jutge de la festa de carrer, ajudat per sobreposats d'origen pagès, però benestants (els Sínia, els Llodrà, etc.), que no tenien cap càrrec formal però actuaven com a baciner però no solien cobrar (ajudaven el baciner amb la capella i amb la festa). El baciner havia de recaptar tots els ingressos possibles per poder fer la festa, sufragada pels veïns de la vila i pels foravilers de diverses maneres. A més, havia de pagar les despeses de l'obreria i s'havia d'entendre amb el rector per repartir el benefici, la qual cosa feia que les relacions es tensaven (Vives, 2009: 95-98). Però les quantitats arreplegades, sobretot des de principis del segle XX, no eren minses ja que el baciner també tenia dret a arreplegar allò que la gent deixava al calaix de la imatge de la capella i a passar la bacina de Sant Antoni a missa el darrer diumenge de mes. El conflicte, si hom vol, el podem entendre com un ritual de redistribució relativa de riquesa entre l'elit eclesiàstica i les donacions dels senyors, paternals, i dels pagesos, més humils (limitat als qui organitzaven la festa o hi participaven amb el ball i la música) (ibídem: 99-100). Tomeu Gomila, el baciner més antic de qui avui en tenim constància (ho fou entre la primera i la segona dècada del segle XX), i Miquel Serra 'Comarot' (entre els anys vint i el 1955) s'hagué d'enfrontar per força a les situacions descrites però no fou el primer qui ho féu. A la vegada que prenia protagonisme, la figura de baciner es veié cada cop més relacionada amb males pràctiques, amb corrupteles, i fou definida popularment com una ànima cobdiciosa, insult que també rebien els moliners. Una publicació a *El Manacorens* de 1890, ho il·lustra a la perfecció: «*Un moliné estava per morí, y es confés li deya: ¿Que vos sap greu morirvos? No pare; però'm sap greu havè estat moliné y bassiné de Sant Antoni*»<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Fou Jesús Nicolau; propietari del bar Xarop, ex-músic de Sant Antoni, ex-dimoni petit i ex-membre del Patronat de Sant Antoni qui m'ho feu evident.

En definitiva, hem explorat la genealogia del poder del baciner i la consolidació al capdavant de la festa de carrer per evidenciar que, des d'aquell moment i fins avui, ha estat ell l'encarregat de triar tant els dimonis com els sonadors (a partir dels anys vint; abans eren xeremiers). La colla de dimonis, que a part de sortir a les beneïdes, també ho feia durant la desfilada de la cavalcada però, amb més pes, durant els acaptes que es feien pel poble entre la revetla del sant i el dia de Sant Sebastià, estava conformada per un dimoni gros amb carota de pasta, dos dimonis petits vestits de tela amb dibuixos que simbolitzaven un cos turmentat per l'infern, i el sant. Els dimonis ja duïen un bastó per hom i els dimonions, comparats amb la majestuositat del gros, duïen picarols que repicaven quan es movien (Vives, 2009: 82). Abans ja he comentat quin és el seu origen històric més probable. Únicament vull afegir que probablement els petits, els boiets, són anteriors al gros. O això ens fa pensar la presència de dimonis de tela semblants al Matarranya (a la Franja) on no n'hi ha cap de més gros que els altres (Palomar i Fonts, 1993: 65-78). Mentre que la funció bàsica que aconsegueix és exactament la mateixa: *«És l'encarregat de crear l'espai festiu, de regular el desenvolupament de la celebració [...]. S'identifica, d'altra banda, amb el dimoni temptador que turmentà el sant de mil maneres i que fou, finalment, derrotat»* (ibídem: 67). En l'apartat anterior també he parlat de la sòlida hipòtesi que són una derivació d'un ball teatral, així s'entendria més bé l'estatisme del cercle i la manca de moviments o conclusió de l'acció al final del ball que, o bé acaba amb els dimonis aferrats al sant, o bé amb el sant que fa la creu. I a un altre ball...

Sembla ser que en aquell temps, fer de dimoni *«era una manera molt fàcil i divertida de fer molts de doblers en un període curt de temps»* (Vives, 2009: 101). Per tant, no és estrany que guardassin els llocs amb gelosia, sobretot en els acaptes, que podien ésser molt sucosos. I és que a part de la colcada, més formal, els acaptes eren aquells moments en què imperava la llei dels dimonis. La colla (baciner, dimonis, músics i acompanyants) acostumava a passejar per tots els racons del poble, casa a casa. Tot i això, l'objectiu pragmàtic d'aquest circuit era captar doblers per a la capella i per a les pròximes festes, i no per tot la gent podia oferir la mateixa quantitat de sous a canvi del ball dels dimonis. El temps, doncs, era or. Els balls s'allargaven o s'acurçaven, i això depenia del so de la bacina. Si no sonava, era bo: eren bitllets! El trànsit pels carrers *magres* on vivien les classes més humils era molt més ràpid que pels carrers o per les cases dels senyors, els *grassos*. Als casals senyorials, els propietaris convidaven els dimonis i els qui els acompanyaven a passar, a menjar i a beure tot cercant el reconeixement popular i practicant un paternalisme festiu semblant a l'economia moral esbossada per Burke (ibídem: 84-87). Però, en canvi, en alguns barris *magres* com Baix des Cos, perquè hi havia molta devoció, o Fartàrix, perquè s'hi concentrava molta gent a fer bulla, els dimonis i el baciner es veïen obligats a passar-hi molta estona. A més, el circuit havia de passar per llocs emblemàtics de la vila: la casa de la vila, el domicili del batle, el portal major de l'església, la rectoria, les cases dels sobreposats, cal baciner, etc. Sumava així, la volta dels acaptes, una funció de reconeixement social a l'econòmica. Dins el marc carnavalesc de la festa, el baciner, els obrers o els sobreposats es convertien en una nova elit popular. A més, assetjaven simbòlicament les zones senyorials i obligaven, des de la inversió quotidiana, els més rics que fossin els explotats, els qui havien de rendir tributs i passar comptes davant la multitud popular (ibídem: 88-94). És evident que fou en aquella època quan la condició carnavalesca s'evocava amb major força a la festa de Sant Antoni.

Una actitud viva, vitalista, dinàmica i espontània. El dimoni s'equiparava al rei del carnaval. Era el rei del món a l'inrevés, moment en què els *necis* es fan amb el poder dels cultes, els pobres amb el dels rics (Bakhtin 2002: 334). I aquests rols, quan el carnaval era transgressió i

trencava totalment amb el que estava permès, els acostumaven a copar els personatges sobre els quals, en la vida quotidiana, queien un rere l'altre tots els prejudicis, les queixes moralistes. Els *outsiders*, els qui la gent no veia com a bon cristians, els bevedors, etc. I amb això, no pretenc denigrar els qui ballaren de dimoni abans, fins en aquesta primera etapa analitzada, com foren Joan Frau (de principis del segle XX fins a la segona dècada), Antoni Lull (als anys vint), Jaume Mateu 'Melis' (a cavall entre la dècada dels vint i la dècada dels trenta), Tomàs 'Sacos' (als anys trenta i fins a la dècada següent). Allò més interessant per la recerca no és si ells foren uns grans bevedors de suc, uns personatges que defugien la moral o uns visionaris de la contracultura de principis de segle XX. El que és vertaderament indicatiu és que la gent els empri de boc expiatori per presentar la resta del poble pur, cristià i honorable.

\*\*\*\*\*

Tot i que hom ha comentat que en els primers decennis del segle XX la força de l'obreria quedà cada cop més arraconada, consideram que la festa era dinàmica, expressiva i patrimoni del poble. A desgrat dels tics econòmics de la festa i de les acusacions de cobdícia al baciner, la transgressió i la vivència de l'esperit santantonier no només es feia patent a l'església, sinó també encaçant els dimonis. La festa pagesa continuava en sintonia amb una societat que, tot i haver-se modernitzat mitjanant la capitalització agrària, encara depenia majoritàriament del camp, del bestiar, del conreu i de la parròquia. Aquest context local fou trasbalsat per mor de la guerra dels tres anys, de l'inici de les polítiques del règim dictatorial franquista i de la crisi humana i econòmica que es visqué en els primers decennis de postguerra. L'aïllament internacional allunyà els mercats del camp manacorí, de la indústria de la vila i dels sectors financers fins ben entrats els anys 50. A més, els efectes del racionament alimentari, en vigor fins el 1952, crearen un mercat negre que s'aprofità de la pobresa extrema i que més endavant resultaria ésser el capital impulsor de la turistització de Manacor i de l'illa. Entre 1940 i 1960 la població només augmentà de 19.060 a 19.224 habitants, a causa dels nous fluxos d'emigració europeus i americans. La manca de llibertat acabà també amb el món associatiu d'esquerres i integrà el d'orientació conservadora dins l'estructura de Falange. L'únic gest de rebel·lia contra el règim, més que d'oposició, provingué del vell discurs regionalista, populista i romàntic, integrat a la dècada dels quaranta dins Acció Catòlica (Vives, 2009: 58-60).

Tot i la inversió en obra pública abans dels anys cinquanta (construcció d'esglésies, de l'hipòdrom, d'escoles i d'un nou hospital), la recuperació només arribà poc a poc amb la reobertura dels mercats exteriors i amb la recuperació del comerç, que tornà a impulsar la indústria, amb un paper destacat de les fàbriques de perles de baixa i d'alta gamma. En aquesta segona dècada de postguerra, començaren a arribar alguns forasters que s'establiren al nou barri de sa Torre, i també a Santa Catalina. El món associatiu reviscolà un poc però únicament gràcies a l'oci mercantilitzat que ofería el règim i a l'esport local. A més, proliferaren els bars i els cafès a la vila, molt cops l'únic lloc on els veïns podien gaudir de senyal de radio i de Televisión Española. Fou també des de la protecció eclesiàstica que sortiren algunes alternatives toves al règim com l'escoltisme o el grup excursionista *Escorpins*, que defensaven tant la cultura com el medi ambient local (ibídem: 61-63).

És en aquest marc de vigilància i de repressió moral que la festa de Sant Antoni s'enfangà i s'inicià la decadència ja anunciada de l'obreria, a més de generar-se progressivament un estigma molt fort vers la pagesia (o l'antiga pagesia) i vers les activitats culturals que

practicaven, entre les quals la colla de dimonis n'era era una peça fonamental. És cert que, a la vila, abans de la dictadura, ja hi havia, tant a dretes com a esquerres, grups de pressió que opinaven públicament que la festa, o bé havia degenerat o bé era únicament opi pel poble i l'encadenava al passat autoritari i clientelista. Els sectors més conservadors de l'Ésglésia, com demostren les publicacions a la revista *L'Ignorància* de finals de segle XIX, criticaven directament el comportament dels dimonis: «*Lo que tampoch mos agrada va essè ets encalsos que donan els dimonis á ses femelles fadrines de la vila. Son d'un gènere més que grotesch sobre tot ses de devés es Barracá*»<sup>38</sup>. N'és un exemple primerenc, d'entre molts d'altres. Les esquerres, i sobretot durant la república quan proliferaren les revistes socialistes, també hi deien la seva:

«Sant Antoni dets asses és sa festa més típica i tradicional que tenim. Festa que es quatrepotencs celebren adornats amb flors i campanilles, cosa que serà mala de borrar, ja que: Sant Antoni és un bon sant / qui té un doblers li dóna / perquè mos guard s'animal / tant si es de pell com de ploma. I enguany ja és d'esperar que agafi més importància que anys passats, perquè ara amorrats en es torró es que tot ho fan amb sa mà dreta, són patrocinadors d'aquestes coses velles que com més teranyines duen més importància els donen»<sup>39</sup>.

Veim com la repressió de la festa, des d'alguns espais de l'opinió pública, començà temps abans del règim franquista. Mentre les esquerres en demanaven la supressió perquè era arcaica, els més conservadors la volien purificar i domesticar i, en lloc de celebrar-la com un espai popular, adoptaren actituds populistes seleccionant aquelles parts de la festa més compatibles amb el règim. De fet, fou la segona posició, la que adoptaren les institucions del règim, que domesticaren i oficialitzaren la celebració de Sant Antoni i en prohibiren els elements més carnavalescs, com les glosses crítiques i eròtiques, i establiren premis a les beneïdes per crear competència i per foragitar les carrosses *lletges*, premiant les que consideraven més adequades a les idees de Falange. A més, la pagesia s'anà desvinculant de la celebració vilana i donà lloc a una militarització de la participació (els mateixos muls perderen visibilitat davant els sementals de caserna) (Vives, 2009: 120). També començaren a abandonar, poc a poc, alguns actes, com el de la colcada. I les beneïdes, que no s'havien deixat de fer ni durant la guerra, anaren a menys i es reinventaren a l'hipòdrom, un dels nous centres de socialització centrals d'aquelles dècades de repressió.

L'augment dels cafès com a centre de reunió i d'informació radiotelevisiva també fou un canvi que afectà directament els acaptes i la volta dels dimonis. La bacina passava per on hi havia gent, i com que la gent un dia de festa era als cafès, els dimonis concentraren progressivament les activitats el dissabte de la festa, anant d'establiment en establiment, tot i no oblidar els llocs emblemàtics normatius que representaven les jerarquies del poble (ibídem: 121). A més de continuar passant per davant d'alguns casals majors com cal amo en Jaume de Rotana, cal amo en Jaume de ses Cabanasses, cal metge Lliteres, ca don Pedro Fiol (perquè era el senyor de les terres del baciner d'aquell temps, Miquel 'Comarot') i, finalment, cal Capità Jaume, que anà adquirint una gran influència política i social al Manacor franquista<sup>40</sup>. Tot i concentrar-se als cafès, el baciner encara mantingué l'oposició entre els llocs *magres* i els *grassos* (com el cafè *La Reforma* de la plaça Weyler). Hom pot pensar que

<sup>38</sup> Publicat al número 190 de *L'Ignorància*, el 27 de gener de 1883. El barri d'Es Barracar el situam entre el carrer de la Verònica, per on baixen els dimonis avui en dia quan surten de cal baciner i es dirigeixen a la casa de la vila, fins al passeig del Ferrocarril. Nasqué al segle XVII com l'*illa del Barracar* (Fuster, 1997:32).

<sup>39</sup> A la revista satírica *Foch y Fum*, el 18 de gener de 1935. M'ho explicà Toni Vives, historiador i veïnat de Manacor.

<sup>40</sup> Són només alguns dels llocs particulars per on passaven els dimonis. Me'ls assenyalaren Toni Vives i Mateu Juan, el baciner, a més de persones d'edat més avançada.

fou la repressió dels aspectes més carnavalescos d'aquesta volta el que n'allunyà la massa popular. Però hem de tenir en compte que si a mitjans dels anys cinquanta la gent deixà d'anar a veure ballar els dimonis amb el fervor dels primers decennis de segle —la bacina se'n ressentí— fou perquè l'estructura econòmica i cultural estava en trànsit. L'escolarització havia esdevingut una realitat a la vila i la gent començà a equiparar els dimonis, que per altra banda l'església franquista els representava com quelcom terrorífic (recuperant el Satanàs monàstic medieval), amb la ignorància, amb la superposició, amb l'endarreriment moral, entre molts d'altres estereotips. A més, la sociabilitat també estava canviant vers unes fórmules més passives i mercantilitzades instigades pel règim (ibídem: 120-125).

A la memòria del poble, encara hi romanen amb força la vergonya i el ridícul que els caigué a sobre. Parlam de gent que avui estima la festa, ja d'edat avançada, que als anys cinquanta i a principis dels seixanta, els assenyalaven amb el dit, i de gent que es burlava dels santantoniers. Jesús Nicolau em comentà al pati interior del Xarop que a principis dels anys seixanta, segons per on passaven els dimonis, la gent "tancava les portes i no en volia saber res". D'altres veïns recorden que les joves fadrines s'allunyaven del rotlo del dimoni gros per por que no les tractassin de *planeres*, *ximpletos* o *brutes*. Fou, en tota regla, un cas d'estigmatització del món pagès en un ambient que avançava cap a formes més modernes de relació social. L'estigma, que tan bé ha estudiat Goffman<sup>41</sup>, consisteix en el fet que un grup social dominant o l'estat acusen uns col·lectius concrets de ser els causants dels mals de la societat. Mitjançant aquest procés pretenen expulsar, enclaustrar, desactivar o fins i tot eliminar el grup (no necessàriament minoritari) des del raonament que d'aquesta manera milloraran les condicions de vida de la societat en general (Delgado 1998: 171). Em sembla que la realitat descriu a la perfecció el que, d'ençà dels anys cinquanta i fins a la revitalització i a la renovació de Sant Antoni, succeí a Manacor i que pogueren patir els dimonis d'aquell temps (Tomeu 'Pistola' i, més conegut, Joan de Son Ramon, que començà en plena decadència). Encara avui la gent recorda haver sentit les penúries que passava el baciner per aconseguir que els dimonis sortissin a ballar, tant el gros com els petits. Amb tot, i deixant de banda la festivitat del moment, no devia ésser una experiència gaire gratificant la resta de l'any.

La força del ball dels dimonis, i de les beneïdes més carnavalesques, tot i que no desaparegué, es conservà a fora vila, a la ruralia, on la festa pagesa la feia la gent pagesa en un ambient encara pagès. També hi ha qui afirma que els baciners d'aquell temps, Miquel Serra 'Comarot' (ho fou fins al 1955) i, sobretot, Andreu Serra 'Cornet' (començà al cinquanta-cinc i acabà el vuitanta-tres), tengueren part de culpa de la reculada festiva. Toni Juan 'Aleix', actual baciner vell —la va passejar del 1984 al 2001— i pare de qui ho és ara, comenta en una entrevista<sup>42</sup> que amb l'amo Andreu la festa no anava gens amunt:

—Era magret, perquè aquell home duia una mania, perquè si ara per exemple aquí li donaven cent pessetes, en aquell temps, per ventura partia a aquelles cent pessetes. I jo de vegades li deia: "L'amo Andreu, per què no us aturau aquí?". "Hem d'anar allà", deia. Fèiem quatre cases de senyors, on per ventura trobàvem un banquet amb ensaïmades, pastissos i de tot.

I Tomàs Nicolau, un sonador d'aquell temps, afegeix:

—Havíem de córrer una hora per anar a dues cases o tres.

<sup>41</sup> Concretament a l'obra que publicà el 1963 amb el nom *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*.

<sup>42</sup> Tot i que data del gener de 2012, es pot consultar completa al blog de Toni Riera, *L'estenedor*.

[<https://antoniriera.wordpress.com/2012/01/08/amb-sant-antoni-si-no-ets-de-caramutxa-thas-democionar/>].



Un bon grapat de manacorins m'han dit que aquests gestos autoritaris del baciner, que sense una obreria potent *feia i desfeia el que li convenia*. De fet, l'obreria tancà les portes el 1966, tot i que ja feia unes dècades que agonitzava (Carvajal i Gomila, 2010: 139). Així, el baciner, com feia des del començament del segle XX, decidia els circuits dels dimonis i, d'alguna manera, creava noves tradicions que es reinventaven contínuament. No obstant això, la mateixa gent que ho critica, sempre hi afegeix que aquella gent tenia molt de mèrit i que si la festa avui és viva és gràcies a ells, els baciners i els qui els ajudaren en temps de decadència. I si eren autoritaris, argumenten, era perquè a vegades veien ballar els dimonis ells tot sols, amb els sonadors i amb grups de menys de vint persones. Les filmacions de l'època confirmen la magror del moment, en unes dècades (els cinquanta i els seixanta) en què la festa va estar a punt de morir. Com a exemple del record que el poble en té, el baciner em contà que la gent que n'estava més a prop eren els qui estaven més implicats amb l'església, que encara estimaven la pagesia. Eren doncs, els mateixos qui temps enrere havien articulat un discurs, si bé que no atacava la ideologia falangista, sí que era marcadament popular, localista i defensor de la tradició; és a dir, la llengua de les glosses que havien mamat des de criatures (en diguessin mallorquí; en diguessin català) i les pràctiques rurals santantonieres, que no encaixaven amb el que volia el règim a no ser que se celebressin en una versió populista descafeïnada i oralment adaptada. Era ben cert que la festa havia perdut bona part del caire carnalesc que abans en dominava tots els actes de carrer, però així i tot, amb la prohibició de celebrar els darrers dies i les *fresses*, els qui mantingueren la festa no deixaren de rodejar-se de suc, de trencar regles quotidianes i d'invertir esquemes socials. En aquells moments, Sant Antoni ja no representava la majoria de manacorins. Semblava que allò que havia de prendre més força eren les *berbenes* oficials que organitzaven per Sant Jaume, que convertien les classes populars en simples espectadors. Igualment, la colla que conformaven el de Viana i els dimonis continuava essent un emblema per a aquella pagesia que poc a poc s'anà modernitzant, econòmicament i socialment, per mor de l'embat del turisme i de la relativa obertura moral de la dictadura als anys seixanta.

\*\*\*\*\*

En aquesta dècada, Mallorca començà molt poc a poc a escoltar els Beatles i, fins i tot, els Rolling Stones. Sempre recordaré el dia que el pare d'un company d'escola —jo tenia uns setze anys—, m'explicà que el 1968, Jimmy Hendrix tocà a Palma i féu un forat al sòtil del local amb la seva indomesticable guitarra. Igualment, gairebé tots els estrats socials continuaven reprimint durament la llengua i tot el que abans consideraven popular, a causa de les dinàmiques populistes dels anys cinquanta; esdevingué *de pobres* i *comú*, en el mal sentit de la paraula. L'estructura econòmica de la vila, com Mallorca i gran part de l'oest mediterrani, esdevingué un món on el turisme començà a copar l'ocupació, la producció i el paisatge. Jesús Nicolau ho definí sàviament:

— *A Manacor en aquells temps, qui no feia feina amb el turisme no era ningú.*

Als anys vuitanta gairebé la totalitat de l'activitat econòmica manacorina ja girava a l'entorn del sector, preferentment relacionat amb el sol i la platja. Els capitals acumulats amb la capitalització del sòl agrícola i de la indústria —i, tot i que no s'acostuma a esmentar, els ingressos del contraban i de l'estraperlo—, i la inauguració de l'aeroport de Son Sant Joan (1960), transformaren la costa del terme manacorí: Portocristo, s'Illot, cala Moreia, cala

Anguila, *Cales de Mallorca* (allà on hi havia les terres d'Es Domingos), entre d'altres urbanitzacions, cresqueren i s'afegiren al *boom* turístic. Cal reconèixer que immediatament aquesta expansió ajudà la indústria local, però l'hegemonia del sector serveis provocà que, als anys vuitanta, les fàbriques entraren en una crisi de la qual no s'han arribat a recuperar (Vives 2009: 64). El que sí que estimulà progressivament el turisme fou la demografia. Manacor passà de tenir uns 19.000 habitants als anys cinquanta, a comptabilitzar-ne més de 24.000<sup>43</sup> al final de la dècada dels setanta (Salvà, 2002: 17), per mor de l'augment de la natalitat i, en gran manera, per l'arribada d'immigrants –a qui el poble deia *forasters*, de llengua castellana–, des de Múrcia, Albacete, Jaén, Granada, Còrdova, etc. Tot i que les primeres onades s'assimilaren al poble a través de matrimonis mixtos i de l'ús de la llengua catalana, quan es massificaren les arribades, alguns barris, com es Serralt, o les urbanitzacions costaneres, esdevingueren espais lingüísticament segregats. Per entendre-ho, hom ha de pensar que el català, només l'empraven en els usos quotidians, fora de l'administració, i patia processos continus de censura, fet que no encoratjava els nous nadius, ni per pragmatisme, a aprendre'l (Vives, 2009: 66). Així com els processos espanyolitzadors uniformadors no afectaren la població autòctona decisivament durant els primers decennis de segle, si que ho feren les pràctiques repressives franquistes i la introducció dels mitjans de comunicació als bars i a les cases particulars, com també ho féu la universalització de l'escolarització, que era en llengua castellana. El castellà s'expandí entre la població i la cultura i la llengua de l'illa, el català, foren marginades i sotmeses a l'escarni i al desprestigi per part d'unes noves elits espanyolitzadores.

Però ja a la dècada dels anys setanta, tot i que la dita *cultura pop* arrelà amb força per mor del turisme, no s'abandonà, ni molt manco, el respecte per la cultura popular, que era igualment viva. Sense actuar com a oposició a la uniformització de la societat, s'hi fusionà mitjançant un procés de folklorització, i creà un híbrid que fou la llavor que germinà en una revalorització de l'herència *tradicional* popular; d'aquella identitat rural perduda (ibídem: 69). Com indica Bauman, quan hom menys té la realitat quotidiana, més la cerca la societat. (Bauman, 2001: 10-11). La recuperació d'aquestes fórmules i vides abandonades, excepte en llogarets foravilers com Son Macià o Son Negre, fou una resposta a l'impacte turístic sobre el paisatge, però també una manera de protestar davant la repressió franquista i la uniformització de les relacions públiques. La recuperació del català a les misses després del Concili Vaticà Segon i aquella línia de continuïtat romàntica que quedà amagada sota la línia dura del catolicisme franquista, revitalitzaren la llengua i conformaren una ideologia esquerrana que, juntament amb la defensa de la cultura popular i del medi ambient, es consolidà a finals de la dictadura (Vives 2009: 70-71)

A més s'estengué al poble gràcies a la necessària connexió intel·lectual i física que els universitaris mallorquins, després mestres d'escola i professors d'institut, tengueren amb la Universitat de Barcelona. Un nou sindicalisme, únic dels pobles de Mallorca, pròxim a les demandes lingüístiques i a les reivindicacions gremials del camp, esdevingué un altre dels referents de l'esquerra manacorina, potenciat per la inauguració de l'Escola de Mallorquí l'any 1973. Però tot i que les primeres eleccions democràtiques donaren el govern municipal a Llorenç Mas, de la Candidatura Democràtica Independent, es tornà a demostrar la dificultat de l'entramat sindicalista (STEI, UGT, CCOO) per mobilitzar els votants manacorins i posà de manifest que la dreta continuava essent l'opció hegemonia majoritària a la ciutat (sí, les estructures polítiques i econòmiques feia temps que havien deixat de ser de poble) (ibídem:

---

<sup>43</sup> Vegeu la taula demogràfica a l'apèndix. Pàgina 133.

72-75). Finalment, cal parlar d'una idiosincràsia centrífuga de la societat que, als anys vuitanta, sorgí de tots aquests canvis. Tot i que les estructures socials i veïnals recordaven que Manacor podia ser un gran poble, com ho mostrà la unitat aconseguida al 1987 per demandar un hospital comarcal (acabat de construir el 1997), els barris i les associacions que s'hi movien també tenien un poder molt fort d'atracció i eren un element disgregador que no es pot obviar, i que la mateixa festa de Sant Antoni ha mostrat des de la revitalització de la segona meitat de segle XX.

El nou context de relativa obertura, moral i de l'esfera política professional, i la recuperació i la idealització d'un passat pagès com a defensa davant les agressions de la turistització total de l'illa mitjançant la recuperació de la llengua, obrí nous escenaris locals. Es tornaren a dotar de prestigi les festes (el 1981 es recuperà el ball dels cossiers) i les pràctiques (el coneixement del camp, el ball de bot, etc.) marginades per una gran part del poble entre els anys de postguerra i l'inici dels seixanta... I la festa de Sant Antoni, així com la figura del dimoni gros, tornà a agafar força partint d'uns punts de continuïtat però amb uns significats i unes formes totalment renovades: es prengueren les robes d'una antiga devoció i d'un sant vell —la mateixa cançó ens ho recorda— per vestir un dimoni potent; capaç de dirigir les contradiccions d'una part dels manacorins a inferns més càlids, més segurs i més col·lectius.

La resurrecció dels rituals santantoniers s'inicia, lentament, a finals dels anys seixanta. Just abans, l'any 1966, l'obreria va desaparèixer. Tot i això, feia anys que la presència que tenia en l'organització de la festa era més simbòlica que real i, bàsicament, s'encarregava de la part religiosa. A més, com m'explicaren alguns membres del Patronat, la gent sabia que el rector que hi havia en aquells temps previs a la revitalització, Mn. Monserrat Binimelis<sup>44</sup>, no era gaire santantonier. Anti-santantonier, em digué Toni Vives. Per tant, feia anys que la festa de carrer dirigida pel baciner i pels seus ajudants, i la part religiosa, no s'entenien bé, i això ho demostra la mateixa decadència en què es trobaven els principals actes, com les beneïdes, l'any 1968. Com a novetat, se celebraren íntegrament a l'hipòdrom. «*Las "Beneides" se celebrarán, si Dios quiere, este año, en el Hipódromo. Para evitar su desaparición el Hipódromo correrá con los gastos*», se'n féu ressò el *Diario de Mallorca*<sup>45</sup>. I si haguessin desaparegut, hauria estat un detall tràgic per a un poble que les havia duit a terme fins i tot durant els cruentos anys 1937 i 1938. L'any següent, però, el setmanari falangista local *Arriba* anuncià: «*Las "beneïdes" resucitan*» (Vives i Serra, 2010: 128). El titular coincidia, i no fou cap coincidència, amb el fet que el 1968 s'havia produït un canvi a la rectoria parroquial: Mossèn Mateu Galmés Galmés, conegut popularment com Don Mateu, substituï la vacant de Mn. Binimelis (Carvajal i Gomila 2007c: 196). Per comprendre la relació entre el revifament de l'acte i l'arribada del prevere llorencí, n'hi ha prou que facem una referència a una dada biogràfica del nou rector. Després de passar per Palma, per Galilea i per Manacor, el 1956 fou nomenat rector d'Artà. En aquest poble, on des de feia temps hi havia molt de fervor per Sant Antoni, Mateu Galmés extasià el goig que des de jove havia anat criant vers la festa en honor a l'anacoreta (ibídem: 197).

Tot just arribar, pensà que la festa havia de tornar a anar per amunt i per això va passar les beneïdes al matí perquè no coincidissin amb les corregudes de cavalls, i posà l'ofici de diumenge al dia de la revetlla, abans de les completes. Més endavant, amb les gestions que va fer, aconseguí que el dia de Sant Antoni, 17 de gener, el batle, Jordi Servera, el declaràs festiu

---

<sup>44</sup> Conegut amb el malnom de *Barraquetes*. Jaume Santandreu, ex-capellà i poeta manacorí, assegura que fou un dels autèntics assassins de la postguerra al poble. Alguns veïns m'han parlat d'ell com a falangista declarat.

<sup>45</sup> Fragment recollit a l'Annex II del llibre editat pel Patronat, *Sant Antoni de Viana i Manacor. Vuit segles de tradició* (2007), pàgina 305.

i oficial, acció imprescindible en una societat que, de pagesa, ja no en tenia res, i la gent no podia deixar la feina així com així (Vives, 2009: 128). A part d'això, en un any formà una comissió de festes que tenia representació de l'ajuntament, de la Societat de corregudes de Trot, de la Germandat de Pagesos i de la Secció Quarta del Dipòsit de sementals de l'exèrcit, amb col·laboració econòmica d'alguns bancs i de la Societat Agrícola. D'aquí sortí una lenta revitalització que es consolidà als anys vuitanta a partir d'alguns canvis importants i de debats sobre la tradició en la dècada dels anys setanta. Intentà atreure la participació sense tocar el bassó de la festa: hi introduí un altre dimoni petit, promocionà la representació pagesa a les beneïdes, potencià els foguerons arreu de la vila, canvià punts estratègics dels acaptes, introduí l'encesa del primer fogueró davant de la rectoria, etc. Si és cert que la celebració canvià, la participació també. Tornà a repuntar.

Però don Mateu pensà que si no s'establí un control específic, perillava que tornàs a decaure i, amb els qui l'havien ajudat a organitzar el trull des de l'any seixanta-nou, decidí crear l'Associació Cultural de Sant Antoni, més coneguda com a Patronat de Sant Antoni (1982), segona gran fita de la recuperació de l'esplendor de la festa. Ell en fou el primer president i l'acompanyaren tretze persones més, entre el vicepresident, el tresorer, el secretari i els vocals. Ideològicament, un grup heterogeni de persones acostades a la pagesia que sempre havien estat a prop de la festa en els moments de més decadència, i d'altres que s'hi sumaren per aportar recursos físics, suport econòmic o per la popularitat que tenia el rector o pel respecte que l'hi professaven. Amb un vot per individu, el quòrum va créixer, a més hi va integrar l'església i l'ajuntament i va evitar la situació que hi havia hagut amb el rector *Barraquetes*.

Al llarg dels anys i dels debats organitzatius i de com havien de ser els actes de la festa, sempre envoltada per qüestions punyents com la tradició, el finançament i l'espai físic dels actes, els significats materialment pagesos que s'havien anat buidant als llarg de les dècades dels quaranta, dels cinquanta i dels seixanta, es van reinventar. Sense abandonar d'una manera o d'una altra, això sí, la relació amb tot el que era rural, pagès, foraviler, etc. D'entre tots els esdeveniments, les beneïdes són un exemple de com aquells sectors manacorins que defensaven llengua, cultura popular i medi ambient es volgueren retrobar amb un passat rural que la majoria ja no havia viscut i que, una gran part dels qui ho havien fet, havia abandonat feia uns decennis. Els anys setanta i vuitanta foren temps de globalització, de turistització de les estructures econòmiques i, alhora, de final d'una dictadura que havia durat quasi quaranta anys i que s'obrí a una transició suposadament democràtica. Els manacorins ja no podien, per tant, demostrar la seva unitat comunitària a partir de les relacions i de les xarxes de solidaritat i de patronatge agrari però sí que podien prendre un passat que compartien i que tenia l'origen al camp per identificar-se i recrear la seguretat que, idealment, concebien en la comunitat de finals del segle XIX i principis del segle XX.

Aquesta necessitat, o més aviat aquesta voluntat, la podem entendre des de la concepció del *pànic al global* que planteja Bauman. Segons aquesta teoria, els manacorins conceberen la ràpida modernització que es produí a partir dels anys seixanta com quelcom negatiu i descontrolat que resultà en una societat heterònoma i allunyada de la calidesa que se suposa en les relacions humanes sanes (Bauman, 2007: 125-128). Així, a les beneïdes ja no hi mostraven religiositat popular. Tampoc no hi expressaven únicament uns límits i unes fronteres de reconeixement col·lectiu, sinó que els significats viraren directament cap a la memòria. A partir de la introducció als anys setanta dels caràcters que avui es consideren tradicionals de les beneïdes, com són els animals de tir, les vestimentes pageses mallorquines

del segle XIX i la teatralitat de les carrosses que escenifiquen moments diversos de la vida pagesa, l'acte prengué una intenció clarament evocadora d'un passat mitificat. Hom cercà crear un mite identitari que unís el present urbà de la ciutat de Manacor, i n'esborrà l'existència del passat, amb l'antigor rural idealitzada que havia de funcionar com a representació hegemònica d'una mallorquinitat etnolingüística (catalana, per contraposició als *forasters*) (Vives 2009: 135-138). Les beneïdes demostren l'aparició d'un nou clam: ser manacorí és ser pagès, o tenir-hi els origen. A més, aquesta vocació unificadora de recrear la comunitat pagesa passada, fou el nou caràcter que rebé la totalitat de la festa. També la revetla; també els dimonis.

I l'aparició massiva de foguerons pels carrers de la vila hi jugà un paper clau. No em sembla tan indicat entrar a debatre quan s'encengué el primer fogueró a Manacor per Sant Antoni, sinó explicar l'efecte que tingué la multiplicació de focs sobre els significats de la festa i en la manera de celebrar-la dels manacorins. De la primera qüestió, basta indicar que tot i que sabem que el 1872, com a mínim, ja n'encenien alguns i que abans dels anys setanta ja n'hi havia que cremaven figures, quan es féu costum fer foguerons al llarg de la renovació de la festa la gent pensava que ho estava important de fora, o que creava una pràctica nova (Vives i Serra, 2010: 135-137). Tornant a la qüestió més interessant, en primer lloc els foguerons implicaren una reconquesta del carrer per part de la gent, que com bé identificà Miquel Oliver, sortí dels cafès i recuperà una festa multifocal. A una vila que havia crescut tant, en població i en extensió, el preu que hagué de pagar el creixement de Sant Antoni a causa dels foguerons fou la disseminació i la fragmentació (Vives, 2009: 150). Els grups tenien protagonisme al seu espai i la línia de continuïtat entre un fogueró i els altres, la marcava la colla dels dimonis en el trànsit d'un a l'altre. La funció de la colla dels anys setanta, i vuitanta, l'hem d'entendre com una xarxa de connexions i nodes amb diferències respecte a la situació que s'esdevé avui en dia.

En segon lloc, les figures que col·locaven damunt el fogueró i cremaven a la revetla del sant, les hem d'entendre de dues maneres. Una, les representacions de la vida del sant, en la línia de la recreació de la comunitat perduda. L'altra, en clau carnavalesca i com un moment oportú per expressar la crítica social festiva, en ocasions vehiculada a través de la figura del dimoni. L'exemple més paradigmàtic, i que entronca amb la repressió i amb la domesticació que el franquisme intentà amb les festes fins al final del règim, és el d'un fogueró que es va fer a la plaça del Convent el 1971<sup>46</sup>. A damunt la llenya, hi havia un dimoni assegut a una trona reial i envoltat de cinc titelles. Al costat, hi havia una glosa que deia «*serà que estic tornant vell, / Sa feina me ret molt poc. / Tot l'any temptant sa gent, / I només cinc en es foc*». Tot i que el fogueró guanyà el primer premi, foren molts els qui se sentiren ofesos: un grup de cinc amics que solien fer-hi el fogueró, els dominics de Manacor —que eren cinc—, els cinc regidors que havien d'entrar al consistori a partir del mes següent... El cert és que, si recordam el final del franquisme, avindrem a recordar que el 1971 foren condemnats a morts cinc joves acusats de ser membres d'ETA. Això va fer que la guàrdia civil gairebé tancà a la presó els suposats autors del fogueró. Si no hagués estat perquè el frare va dir que ell hi havia participat, de ben segur que ho haurien fet (Nadal, 2009: 57-58).

Veim, doncs, que la condició carnavalesca, tot i la repressió del franquisme i els canvis de significats i de contextos ideològics dels anys 70, encara trobava eines, com la figura del dimoni damunt d'un fogueró, per imposar-se. Tot i això, tant el dimoni gros com els dimonis petits, a desgrat que Jaume Melis des dels anys cinquanta s'havia convertit (i el poble encara

---

<sup>46</sup> Imatge a l'apèndix. Pàgina 134.

ho recorda) en el dimoni més dimoni de tots els dimonis de la festa de Sant Antoni, també es reinventaren com la totalitat de la festa.

Primer de tot, perquè el 1971 es motoritzaren. A causa de la disseminació social que provocà la multiplicació dels foguerons, la colla de dimonis i el baciner es desplaçaven amb un camió. Segons en Mateu, el baciner:

*—Era un camionet d'això de 3.500 quilos. L'emprava una empresa de construcció per traginar, pues, cantons, grava... lo que fes falta. És d'un home aficionat als cavalls i també l'emprava per traginar cavalls per anar a córrer a Muro, a Artà, a Capdepera... a Manacor sense cap dubte! Però és que aquest dia, jo vaig comptar fins a vuitanta-una persones a dins el camió! Vuitanta una persones.*

I hi afegí:

*—Però és que a on s'han ficat?! Era criminal.*

Amb aquestes condicions doncs, els dimonis anaven de banda a banda del poble i fins i tot arribaven, des del setanta-u, a Son Macià<sup>47</sup>. Vives ho explica com «*una voluntat d'inclusió d'aquest nucli rural dins la identitat local manacorina. [...] Tot plegat contribueix a enfortir la identitat col·lectiva comuna entre la vila i el nucli rural*» (Vives, 2009: 152). Així es convertia el llogaret rural en el santuari de la identitat pagesa que ja no existia al Manacor urbà (ibídem: 154). Allò que realment ens interessa de la feta és que el dimoni gros, ja des dels anys setanta, deixa de ser només un rei carnavalesc, o l'emblema que representa un col·lectiu pagès (estigmatitzat feia menys de deu anys), per convertir-se en la viva representació del poble de Manacor que celebra Sant Antoni. A més, la colla de dimonis i el baciner ja no tenien aquella funció econòmica imprescindible d'antany de finançar la festa, tasca que a partir dels setanta gestiona don Mateu i als vuitanta el Patronat.

Així, la condició del dimoni gros passà a ser totalment simbòlica. D'una banda perquè el ball i la figura eren considerats tradicionals i el fet de continuar amb la tradició significava aferrar-se una mica més al lligam que hom cercava amb la comunitat pagesa idealitzada. Així, es mantingué el recorregut dels acaptes anteriors però s'hi afegiren canvis. No era mai ben bé el mateix, però als anys vuitanta el circuit modern quedà consolidat: passava pels bars i els cafès de sempre, ballava davant cal baciner (on començava), a la Sala (de l'ajuntament), a la plaça de la rectoria on encenien el primer fogueró després de les completes, davant el portal de l'església major. És interessant remarcar l'entrada dels dimonis a la Sala. Era en aquest moment quan el dimoni gros s'asseia a la cadira del batle i es convertia en el rei dels boigs per un dia (ibídem: 155-156). No hi ha res més carnavalesc. Però igualment, hom pot interpretar que, si entenem que el dimoni actua com a referent dominant col·lectiu dels participants a la festa, el dimoni és la mateixa gent. Es tractaria doncs, de l'entronització del poble pel mateix poble. I també de l'acció que demostra que la festa, de santa, en té poc, a part dels orígens i, si hom vol, del calendari. És al dimoni gros a qui la gent adora, deixant enrere la relació entre la pagesia i la religiositat santoral i superposant una nova figura dominant, que no és res més que la mateixa gent que li permet ser-ho. És allò mateix que proposà Durkheim sobre els emblemes i les banderes: «*Els sentiments col·lectius poden encarnar-se igualment en persones o en fórmules; hi ha fórmules que són banderes; hi ha personatges, reals o imaginaris, que són símbols*» (Durkheim, 1987: 248).

Però encara hi ha altres elements que ens fan pensar en aquesta *domesticació* del dimoni més grotesc antic reconvertit en símbol identificador col·lectiu dels festers. Per una banda, que

---

<sup>47</sup> Poble de menys de dos mil habitants que forma part del municipi de Manacor però que conserva un caràcter marcadament rural.

aquesta realitat no fou mai única de Manacor. Pobles com Artà, Porreres o Montuïri, per esmentar-ne alguns, també s'acostaren a la nova divinitat per demostrar que eren alguna cosa més que gent que es coneixia i es saludava pel carrer. Per demostrar que la societat és la màxima divinitat (ibídem: 226-227). Això es féu patent, a nivell històric, en la dimoniada que s'organitzà a Manacor el 1984. S'hi reuniren totes les colles de dimonis de l'illa del moment el dissabte anterior a la festa, i un fet tan poc pensat com veure ballar els dimonis fora del poble permeté enllaçar les identitats locals i simbolitzar la unitat de l'illa sota el símbol d'una identitat etnolingüística catalana (Vives, 2009: 141). O com a mínim així ho concep la gent que encara avui ho recorda com un gran impuls per potenciar el dimoni gros de Manacor: *el més característic de l'illa*, en paraules del baciner. A més, la resta de veïns s'han esforçat molt perquè em convençés de l'autenticitat d'aquesta figura per damunt de la que tenen les dels altres pobles. Frigolé diu que només aquell patrimoni autèntic és capaç de triomfar en les lògiques econòmiques del capitalisme avançat (Frigolé, 2014: 43-44). No deixa de ser significatiu que allò que es comercialitza i pren valor cultural són les camisetes i els mocadors que duen una carota de dimoni gros *autèntic* estampades (tot i que no aparegueren fins el 2005).

La festa, doncs, i el dimoni gros arribaren als anys noranta impulsats pels nous significats que imposaren a un dimoni que feia pocs decennis havia estat estigmatitzat i repudiat per una bona part de l'antiga generació. De fet, és interessant veure com els nens comencen a perdre-li la por perquè l'organització i les persones afins relacionades amb el món de la festa l'introduïren a les escoles, mitjançant tallers i explicacions. Paradoxalment, a la institució que anys enrere n'allunyà una generació.

## VI. RADIOGRAFIANT LA SOCIABILITAT URBANA DEL SEGLE XXI: LA CONSTRUCCIÓ DE L'ACTUALITAT QUOTIDIANA A LA VILA DE MANACOR



«Però aquest manacorí sap, viu, veu amb tristor que aquest Manacor no té sentit, se perd, fuig tan aviat com es fulls des calendari. I cerca es altres. I quan cerca, els troba tancats dins es gueto, dins es refugi.

Aquesta fesomia manacorina, aquest quequeig des xerrar, aquesta ànima ja no se troba a ses places o carrers, ni en es patis de ses escoles, ni a s'estació des tren, ni dins ses il·lustres *camiones*, ni fent coa a s'oficina de s'INEM. Enguany fa trenta anys, en un pregó com aquest, parlaren de ses olors i des renous de Manacor. On hi havia s'olor d'acetona de ses perles, ara hi ha un solar; on hi havia s'olor de serradís de fusteria, ni llenya, i on hi havia Déu, no hi ha ni *Cristo*. Ara he estat grosser, deu ser que som des poble d'en Jaume Santandreu. Sa devoció, ara, la lideren altres déus. Sa sirena de ses perles ja no ha vengut ni a temps meu; i sa bulla des carrers d'aquesta centenària ciutat té sonoritats d'Aràbia o de la Xina popular, de castellà del Perú, o de castellà de Mallorca»<sup>48</sup>.

(Toni Gomila Nadal, *Manacorins, caràcter i fesomia*, pregó de les Fires i Festes de primavera, 2012)

<sup>48</sup> A la pàgina 12. Vull aclarir que la paraula *camiona* és el nom que rebia l'autobús en direcció a Palma antigament. El quequeig manacorí és la forma de parlar característica que tenen al poble els catalanoparlants.



El coneixement exhaustiu de la història de Manacor i de la festa de Sant Antoni mitjançant aquesta mirada panoràmica, no només m'han ajudat a entendre les ruptures i les continuïtats temporals que present en l'etnografia. Igualment, m'ha permès entendre per què hem vist la societat organitzada de la manera que l'hem vista (valgui la redundància). Hauria estat una missió impossible situar-me a l'epicentre de la festa i realitzar un treball d'aquestes característiques si alhora que aprenia coses sobre la festa no hagués fet un esforç semblant per comprendre les formes quotidianes dels veïns de Manacor. Indiferentment de les que viuen els qui els seus avantpassats s'establiren al poble fa dos-cents anys, o de les del qui hi van arribar fa dos anys. Tot i que l'actual ciutat de Manacor, perquè les estructures urbanístiques i econòmiques així ens ho diuen, entronca amb els processos de modernització que vehiculà el turisme entre els anys seixanta i la dècada dels vuitanta, per entendre'n l'evolució més recent cal centrar l'origen dels canvis en la dècada dels noranta.

Certament, Manacor es convertí en el que és avui en el trànsit entre els darrers anys del segle XX i l'esclat de la crisi econòmica, devers els anys 2007 i 2008. A més, es suggereix el fet que entre l'any 1990 i el 2010 la població<sup>49</sup> gairebé es duplicà, passant de poc més de 25.000 habitants a xifres que superen els 40.000 empadronats en tan sols 20 anys. Comparativament, tenint en compte que en tot el segle XX la vila tan sols havia augmentat dels quasi 12.500 habitants a l'any 1900 fins als 25.000 de l'inici de la dècada dels noranta. Això respon a processos socials, econòmics, polítics i històrics que he analitzat abans. Però tot i el simplisme de la comparació, les xifres demostren que el creixement recent ha hagut de provocar canvis dràstics obligatòriament. I així és.

De primer, una expansió demogràfica d'aquestes característiques ha tengut efectes molt importants en l'àmbit urbanístic, tant en l'espai privat com en el públic. La impressió que em revé quan m'acost a Manacor i, deixant enrere la carretera Palma-Manacor, m'endins a la vila entre els sembrats i el polígon industrial, és que he arribat a una ciutat inacabada. Tot i que sembla una apreciació estrictament *etic*, són molts els manacorins que així m'ho han definit. I pens que, si jo encara ho veig així és perquè d'aquesta manera m'ho han relatat ells mateixos. Al cap i a la fi, aquesta visió és prou útil per expressar el creixement que s'inicià a la dècada dels seixanta i que als anys vuitanta s'accelerà de manera descontrolada. Amb un cop d'ull a l'actual plànol de la vila de Manacor<sup>50</sup>, hom hi pot copsar fàcilment l'evolució i l'evocació d'un espai urbà improvisat encara ara en marxa. La ciutat es continuà expandint d'acord amb el pla Olesa (1944), a partir de l'edificació de zones parcel·lades que incorporen barriades desconnectades de les connexions urbanes, com eren sa Torre, Santa Catalina o Baix des Cos. A més, hom privilegià la construcció de residències en direcció a la carretera d'Artà. És interessant contemplar com, des de finals dels anys vuitanta, hom han abandonat els usos agrícoles al sol rústic que envolta la vila i establert igualment espais residencials.

L'interior de la ciutat està compost per diverses parts. Hi ha un nucli històric consolidat a cavall dels segles XIV i XV, on avui en dia predominen els comerços, els bars i els restaurants de tota casta. Hi predominen, però, els negocis dels veïns classificats com a autòctons. La

---

<sup>49</sup> Referent a la població de Manacor, m'he basat en la publicació del catedràtic en geografia humana Pere Salvà a les "II Jornades d'Estudis Locals de Manacor" (2002) titulada *La població de Manacor. Una mirada al segle XX*. A part, he de donar les gràcies al sociòleg de la UIB Lluís Ballester perquè m'ha cedit un estudi socioeconòmic no publicat sobre el llevant mallorquí titulat *Anàlisi socioeconòmica i demogràfica de la comarca de Llevant* (2015).

<sup>50</sup> A l'apèndix. Pàgina 135.

zona urbana que l'envolta i que es desenvolupà entre el segle XVI i el segle XIX acull les residències de les classes més deprimides, sobretot les que al poble entenen com a immigrants d'origen magribí. Els carrers són estrets i no s'hi articulen espais amplis de sociabilitat i, per tant, no estan mai col·lapsats de transeünts (si de cas, de cotxes aparcats). A continuació, partint del centre, hi trobem l'església dels Dolors i la plaça de sa Bassa, on s'emplaça l'eixample que s'anà construït a mesura que ho demandà la població autòctona, i la immigrada, al llarg del segle XX. Aquí hi ha negocis i places de tot tipus, i les avingudes des Tren o des Torrent són uns dels espais socials més heterogenis del municipi (hi conviuen establiments de manacorins d'arrel, botigues i residències de la immigració dels anys noranta i del segle XXI, així com turistes que passegen pels mercats). A més, l'eixample acull la majoria de la població de Manacor ja que s'estén pels quatre cantons del mapa urbà. Finalment, en l'espai periurbà hi trobam els serveis i les edificacions més recents, que són producte del creixement dels anys vuitanta i noranta: temples (esglésies, mesquites, etc.), escoles, PACs, magatzems, parcs, zones recreatives i d'oci, part del món cultural (el teatre, l'Escola de Mallorquí, entre d'altres). Tot aquest hàbitat es fusiona directament amb l'àrea rural que abraça la ciutat i on encara es conserven els vells molins i les possessions agràries que conviuen amb les finques de nova edificació i els hotels rurals<sup>51</sup>.

La ciutat del municipi, la vila, l'ocupen, segons el darrer padró municipal —de 27 de maig del 2016—, un total aproximat de 34.000 habitants, sense comptar els qui no estan subjectes a recompte (segurament superarien els 35.000) i un cop feta la resta d'aquell 20%-25% que viu en els abundants nuclis petits del terme municipal (Son Macià, Portocristo, s'illot, *Calas de Mallorca*, Cala Murada, etc.). El padró també ens ofereix dades rellevants en relació al sexe i a l'edat: del total municipal, els 43.500 habitants, hi ha una lleugera majoria masculina, però l'esperança de vida femenina és actualment major. Per edat, podem dir que Manacor és un poble relativament jove si el comparam amb la resta de municipis del Llevant i de l'illa en general, ja que la franja d'edat majoritària es mou entre els 36 i els 49 anys; a més, és el terme que comptabilitza més joves (d'entre 15 i 29 anys) de la comarca. El padró també ens informa d'una heterogeneïtat ètnica rica i d'un moviment migratori dinàmic. Al 2016, un 22% del total de la població municipal és estrangera, entre els quals dominen els marroquins (uns 3.350, i molts més sense empadronar<sup>52</sup>), els alemanys (uns 1.950), els italians (408), els equatorians (363), els britànics (337), els colombians (319), a més de molts d'altres col·lectius.

També cal afegir que la població xinesa (183) és ben visible recentment i que, a part dels marroquins, hi ha gent de molts altres llocs que professa la religió musulmana (senegalesos, nigerians, paquistanesos, etc.). Hem de tenir en compte que, amb Inca i sa Pobla, Manacor és un dels centres principals d'aquesta religió, tant en practicants com en mesquites (si parlem dels pobles, sense comptar Palma). L'arribada més important de magribins es produí a la darrera dècada del segle XX, quan vingueren homes rifenys de la província de Nador (per tant, amazics), majoritàriament sols, a treballar en el sector de la construcció. Uns anys més tard, ja

---

<sup>51</sup> La radiografia urbana prové de la pròpia observació i dels passejos pel poble, a més de les impressions que recullen Antoni Ferrer i Joan Pascual al capítol *Aportacions gràfiques a l'evolució urbana de Manacor*, inclòs també en les II Jornades d'Estudis Locals de Manacor (2002).

<sup>52</sup> Així m'ho feu saber Zohra Laarousi, nascuda a Tànger i actual mediadora intercultural de l'ajuntament des de principis de 2001. A més, les dades referents a la gent que les autoritats municipals conceptualitzen com a immigrants, les he extret de la publicació del padró de Manacor a la revista *Perlas y Cuevas* (nº 1349, juny del 2016), de la tasca de la mediadora i de les converses informals que he establert amb gent de diferent ètnia i procedència en les caminades pel centre urbà i l'eixample, concretament a les zones de devora l'estació de tren i de les mesquites (una a la Plaça de s'Antigor; l'altra al barri de sa Torre).

al nou segle, es produí la reintegració familiar i arribaren dones i infants. Per contra, la població venguda del continent americà és eminentment femenina. Els negocis, la residència i l'espai social públic d'ambdós col·lectius extracomunitaris es concentra, sobretot, a les barriades de sa Torre, des Convent i al nucli històric de la ciutat<sup>53</sup>. Si hom observa el trànsit vilà quotidià un dia qualsevol, que no sigui dia de mercat, veurà que hom pot definir perfectament Manacor com una ciutat de pobles. Els manacorins catalans conviuen amb la primera i la segona onada de *forasters* que vengueren de Múrcia i d'Andalusia. El terme *foraster*, a Mallorca, és sinònim de gent que parla castellà i prové d'altres zones de l'estat i ha de quedar clar que no implica el mateix que immigrant. Els immigrants són els extracomunitaris (coneguts popularment com a *moros*, *llatins*, xinesos, africans, sud-americans... però també com a romanesos i búlgars!). Als europeus i als euroamericans, hom els anomena *estarangers* (estrangers) o *guiris* (siguin turistes o persones que fa vint anys que viuen al poble), a excepció dels qui vénen de l'Europa de l'est. Veim, així, com s'ordenen ètnicament les relacions entre uns i altres. La sociabilitat entre tots aquests col·lectius és simple cohabitació. Hi ha respecte, en general, i assimilacions en d'altres casos, però no processos sòlids d'integració (tot i que els darrers anys sembla que s'hi està avançant, molt poc a poc, sobretot amb el món femení rifyeny i amb els joves magribins i llatinoamericans).

En relació a la interacció entre comunitats, que s'acomoden com un mosaic amb fronteres bastant delimitades i segregades (mai del tot, perquè les fronteres estan fetes perquè les traspassem continuament), és interessant l'apreciació que féu Toni Gomila al pregó de fires i festes de l'any 2012: *«Aquest nou Manacor cosmopolita ha capgirat es dia a dia. Ara, una ona de 40.000 habitants pretén fer-mos ciutat. I no ho som, perquè aquesta ona no és vera, no empeny. Manacor és un poble que viu dins una ciutat. Aquests 40.000 habitants, vivim allà mateix però no vivim junts. 15.000 som de Manacor, 40.000 hi vivim»*. Quan es refereix a aquests 15.000, l'actor fa referència als Galmés, als Gomila, als Nadal, als Parera, als Matemalas, als Riera, als Mascaró, als Genovart, als Matas, als Ballester, als Febrer, als Ferrer, als Nicolau, als Fullana, als Serra, als Gelabert, als Llodrà, als Oliver, als Lull, als Perelló, etc. Uns 15.000 que es troben en procés majoritari d'obertura en totes direccions. Tot i això, encara hi ha un grup gens residual que entona tòpics retrògrads:

- *Hi ha massa moros! Aviat pareixerem sa Pobla!*
- *Això ja no és Manacor, és Manaqueix! O Manador!... tot són moros!*

El turisme és, bàsicament, la causa de la immigració que ha convertit el poble mallorquí en heterogeneïtat urbana. Avui dia Manacor, que viu encara dins la crisi de crisis perpètuas en què es basa el sistema capitalista (com Palma, com Barcelona, com Montpeller, com Aquisgrà, com Londres, com Kentucky, com l'Havana, com Madràs...), continua vivint del mar i de la platja, i els continua patint. Del capital estranger que aporten les estades d'alemanys, de britànics, de francesos, d'italians, de barcelonins, de russos, de xinesos... als ressorts turístics homogenis i a les platges massificades del llevant mallorquí. I l'estructura local hi gravita com un satèl·lit a un planeta. La construcció, dirigida per empreses, com Mascaró, que mantenen viva l'ombra del patronatge més ferotge (una sola empresa contracta gairebé la totalitat de la població magribina de Manacor). Després tenim els restaurants, les botigues de roba i de calçat, les tendes de queviures, les sex-shop, els concessionaris i els rent-a-car, etc. No obstant això, la producció interior i dirigida a les persones locals ha notat una milloria els darrers dos anys, o això n'extrec de les converses espontànies amb botiguers i amb capellans,

---

<sup>53</sup> Així m'ho marcà Zohra. A l'apèndix, concretament a la pàgina 136.

amb polítics, amb mestres i amb comerciants. Com em digué el rector, Andreu Genovart, la gent ja no necessita pujar a Palma per res:

— *Els temps de crisi han estat de vaques magres. Però sembla, i dic sembla, que la indústria i el comerç s'han revitalitzat un poquet —. I afegí: — A Manacor, en tendes de sabates i de roba... una casa sí, una casa no. Doblers sempre n'hi ha hagut, però uns ho passen bé i d'altres ho passen malament. Noltros, amb la feina de Càritas Diocesana l'hem coneguda de prop, la crisi.*

— *Antes, todos los que veníamos de Colombia podíamos abrir un bar, hacer algo. Ahora casi todos han vuelto. Queda muy poco para nosotros, y más para nuestras esposas, en casas particulares o hoteles —m'explicà un cambrer de l'exiample manacorí.*

— *Abans pensàvem en ahorrar. Per comprar una caseta, un solar. Però ara els joves han canviat la mentalitat. La gent vol viure. I això mou doblers. Saps quants de bars hi ha a Manacor? No sé quants de pubs hi ha! Restaurants... abans la gent anava a sopar a fora. Ara és a s'enrevés. Jo ara potser des d'aquí vaig a sopar a Manacor —em digué Toni 'Puig', actual dimoni gros de Manacor, des del despatx de l'hotel on fa feina: Tot enrevolta lo que és el turisme. Desgraciadament és així, no tenim indústria ja —em recordà.*

A més, els veïns que coneixen bé la història i les relacions de poder del poble no poden evitar parlar de la influència i del patronatge que continuen exercint algunes famílies que, com el dimoni gros, fan ballar al poble com millor els hi ve. Normalment no volen dir-ne els llinatges. Ho fan, més que per por, perquè tothom les coneix.

En l'àmbit polític professional, pareix que hi podem aplicar la dita tan famosa de *la història es repeteix*. La línia ideològica regionalista però defensora de la llengua i de la cultura catalanes, i sense por d'acceptar que en són, manté l'hegemonia. Així ho demostra l'actual consistori, constituït pel PI (Proposta per les Illes, format per membres de l'antiga Unió Mallorquina i per militants que s'escindiren fa pocs anys del PP, quan aquest partit adoptà una ideologia més espanyolista); un PP reformat i regionalista que defuig com pot *las modalidades baleares*, herència de l'antic secretari general del partit a les Illes, José Ramón Bauzá, però que continua enredat en les passions identitàries i s'oblida del pragmatisme que li permeteren retenir la batlia durant dotze anys, sota la direcció d'Antoni Pastor (actualment al PI), i l'AIPC (Agrupació Independent de Portocristo), situat a banda i banda del tauler, de condició estratègica. El batle, el popular Pedro Rosselló, sortí escollit com a conseqüència d'una moció de censura que s'escenificà el quatre de novembre passat i expulsà del càrrec Miquel Oliver, d'Esquerra-MÉS, qui havia format govern en minoria feia uns mesos amb el suport del PSOE i de Volem Manacor (la marca de Podemos al poble). Fou un any de tensió, i allò que remarquen els veïns és que ni l'esquerra n'ha sabut aprofitar l'oportunitat, ni la dreta la hi volgué oferir de bon principi. Mateu Juan, baciner i actual regidor de festes pel PI, ho veu així:

— *Era lògic, estaven en minoria. Sabien que si no mos cridaven per parlar, lo normal era que noltros diguéssim, uep. Els vàrem donar temps, però l'Ajuntament necessitava una majoria per tirar endavant. I no la saberen treure.*

Per la seva part, Miquel Oliver em donà una versió que, lògicament, fou diferent:

— *El poble no ha entès la moció de censura. No l'ha entesa. Només l'han entès des del punt de vista individual del benestar de la gent que ha entrat ara. És a dir, per la cadireta... I jo consider que hi ha molta gent que no mos va votar, i que hi ha molta distància política entre la seva i la meva, i que han vengut i m'han dit: això que vos han fet és una guarrada, no ho entenc.*

Els resultats de les darreres eleccions generals donaren la victòria al PP davant l'estratègia conjunta de Podem, d'Esquerra Unida i de MÉS. Els PSOE en fou tercera força, seguit de

Ciudadans i, com a novetat, de SI (Sobirania per les Illes, representada pel popular glosador Mateu Mates, *Xuri*).

Però si Manacor és ric en cultures i demogràficament heterogeni, també ho és en xarxes de sociabilitat. I de fet, perquè així sigui, al poble hi ha un pacte impulsat des de l'ajuntament perquè, des de ben petits, els manacorins cresquin a l'aula en una realitat com la que hi ha al carrer. Les autoritats intenten evitar-ne la guetització, sobretot a l'escola Simó Ballester i al CEI Sa Torre, que és on hi ha majoritàriament els veïns categoritzats com a *immigrants* (sobretot magribins). A la vila hi ha moltes escoles, tant públiques com privades: a part dels dos que he esmentat, hi ha l'Antoni Maura, el Jaume Vidal, Es Canyar, el col·legi de Sant Francesc, el de Sant Vicenç de Paul, La Salle i el de Puresa de Maria (els quatre darrers també ofereixen secundària). També hi ha dos instituts públics: el Mossèn Alcover i Na Camella. Hom ha d'entendre, a més, que si Manacor és un poble de pobles, també és un poble de barris, i això ho demostra la força que tenen les associacions de veïns petites, ja que no s'agrupen totes sota una sola gran associació (tot i que existeix). Els barris de Manacor<sup>54</sup> són deu: ses Tapareres, Santa Catalina i es Creuers, sa Torre, Son Fangos, Fartàritx, es Serralt, Tramuntana (també conegut popularment com a Crist Rei), Llevant i un grup de quatre petits districtes que formen dues barriades: es Convent, s'Antigor, es Tren i el Centre. Els veïns conceben la identitat manacorina –així m'ho han contestat sempre que els ho he demanat–, com a gradual, com em digué Toni Vives. Hom pot ésser d'un barri alhora que manacorí, i aquesta visió cada vegada ha anat a més, ja que fa vint anys el poble estava molt més disseminat. Tot i això, depèn del barri i de la força de l'associació de veïns.

A sa Torre i a s'Antigor hi ha les dues mesquites del poble i, a més, alguns veïns m'han comentat que han sentit a dir que hi ha una església evangèlica, i ho dic més com a curiositat ja que no ho he pogut constatar. Pel que fa a l'estructura catòlica, destaquen la parròquia dels Dolors, centralitzada a l'església major, i la de Crist Rei, amb un club d'esplai històric al poble. Les relacions entre religions són, normalment, de respecte, tot i que el rector reconeix que ara mateix no hi ha converses entre ell i els dos imams del poble, ambdós de la branca sunnita però amb visions diferents de com organitzar i de com visibilitzar la religió a Manacor (la segona mesquita aparegué quan se separaren fa alguns anys). Alguns assistents a la mesquita del carrer Simó Tort, a sa Torre, m'informaren que les mesquites són molt concorregudes i que s'hi acosten fidels de tota la comarca i de més lluny.

A més, l'associacionisme és intens a la vila. Fins i tot, hi ha un casal d'entitats (Na Camella). Les que he conegut són Xítxeros amb Empenta, associació de joves per dinamitzar el poble, el Col·lectiu Arrels (d'ideologia anarquista), l'associació de les Dones de Llevant (amb una trajectòria llarga de defensa dels drets de les dones, des del 2008), l'Assemblea Antipatriarcal de Manacor (feministes alternatives, joves i anticapitalistes amb un any i mig de vida que col·laboren amb les Dones de Llevant), així com les diferents plataformes organitzatives de festes populars, com la dels indis, els moretons, els cossiers, etc. La vivacitat d'aquestes festes cada cop va a més, també la del patró (Sant Jaume). S'han convertit en l'aspecte fonamental de la sociabilitat anual dels 15.000 manacorins dels qui parla Toni Gomila, amb Sant Antoni. D'altres espais a destacar són l'Escola de Mallorquí (hi fan classes de català i actes), l'Auditori Municipal, el teatre (un dels punts culturals més reconeguts de l'illa), l'Hipòdrom (cada cop amb menys afició), els diversos camps de futbol (amb un equip a la divisió Regional Preferent). Com a darrer apunt, les discoteques del poble, com el pub Bauxa, i

---

<sup>54</sup> A l'apèndix, pàgina 137.

els mercats setmanals són també espais de relació a tenir en compte, i més oberts a la interacció cultural.

Tant l'heterogeneïtat creixent de la vila com l'increment de la sensació de poble, sobretot per als 10.000 o 15.000 manacorins que s'hi consideren de soca-rel, fins i tot nadius, així com el ràpid augment demogràfic d'ençà dels anys noranta, són fets que hom pot veure a la festa de Sant Antoni avui dia. Bé sigui pel creixement dels significats comunitaris per damunt de l'expressió crítica (tot i que sobretot ha estat reservada històricament, i s'hi manté, en les glosses), bé per l'aparició de conflictes que la festa vehicula, bé per la massificació dels actes principals i els problemes que comporta o bé per conformar un paisatge festiu culturalment cada vegada més variat, la festa és filla del seu temps, d'aquesta vila tan urbana del segle XXI, i tan poc pagesa. Així i tot, les contradiccions entre la realitat material i el que la festa demanda s'imposen, amb un domini dels discursos d'identificació amb la pagesia i de perspectives *tradicionalistes* que superen, fins i tot, les concepcions democràtiques que semblen regir el dia a dia de la ciutat. Una festa on conviuen institucions més modernes i democràtiques, com el Patronat de Sant Antoni, i d'altres amb una estructura i un funcionament més antics, com són el càrrec de baciner i els de la colla de dimonis i del sant. La festa, que a finals dels anys vuitanta i, sobretot, als noranta entrà a les escoles (Gomila i Martí, 2007: 227-229), ha anat educant diverses fornades d'allò que Toni Riera anomenà *natus de Sant Antoni*. Després hi tornaré a fer referència però, abans d'entrar en l'anàlisi més profunda, la impressió que se'n desprèn és que l'efecte crida dels anys noranta, ara suposa, a més del goig dels manacorins que viuen la festa a primera fila i en tots els actes i en totes les pràctiques, una problemàtica de massificació que per alguns, més pessimistes, o realistes, serà la *mort d'èxit* de la festa. Un Sant Antoni que, com en diria Delgado (2003: 109-110), s'ha articulat en vista a fer néixer, o més aviat potenciar, una nació; un *noltros* que, mitjançant les representacions col·lectives, vol imposar ordre al desordre i a la diversitat quotidiana de Manacor. Una colonització d'identitats que, com hem vist, genera processos d'efervescència, de fusió social i d'integració social alhora que provoca, sense cap mena de dubte, conflictes diversos entre concepcions ideològiques i culturals antagòniques, a més de reforçar processos d'exclusió. A la vegada, però, permet l'aparició de noves maneres agregades o alternatives de viure la festa, creatives i no destructives, que superen l'espai normatiu del programa santantonier del Patronat, de l'ajuntament i de la majoria dels celebrants.

\*\*\*\*\*

Finalment, i abans d'entrar a analitzar la festa i l'espai que trepitgen inesgotablement els dimonis de Manacor, cal recordar esquemàticament l'estructura de la celebració que es perllonga durant dos dies (sense tenir en compte l'assaig dels gojos ni el primer ball a sa Bassa, una setmana abans del dia desset de gener). La jornada s'inicià dia setze, que enguany ha coincidit en dissabte, a les dues i quart del migdia. davant cal baciner, al carrer de Sant Roc, amb la sortida dels dimonis i el *sus* a la volta. Corregueren i ballaren per diferents indrets del poble fins que a les set del capvespre. Es reuniren de nou davant la Sala i iniciaren la colcada cap a l'església dels Dolors, on feren les completes i el cant dels goigs de Sant Antoni. Una hora després, a les vuit, encengueren el primer fogueró davant la rectoria i, amb un petard luminescent, la resta de la vila es posà a cremar mentre els dimonis feien la ruta nocturna pels

foguerons. L'endemà, beneïdes a les onze del matí , la volta dels dimonis al capvespre, el darrer ball a sa Bassa (a les vuit del vespre) i la missa solemne en honor al de Viana<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> El programa d'enguany, a l'apèndix. Pàgina 138.

## VII. DIMONI, ESPAI I TEMPS: LA PROJECCIÓ DE LA COMUNITAT VILANA PERDUDA EN UN CONTEXT URBÀ



«Els peus dels dimonis no en volen pus, però el cor i la sang els empeny al darrer esforç. I comencen els darrers balls i tothom es resisteix a acabar entre crits de "boti, bot, boti, palmesano el qui no boti" o més contundent i sorprenent encara: "Manacor, Manacor, Manacor". Alguna cosa ha canviat aquests darrers anys, segur».

(Toni Riera, *Cent per Cent*, 2005)<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Sense voler llevar gens ni mica de valor a les paraules del Toni, encertadíssimes si hom vol analitzar d'on ve i quina direcció ha pres la festa del sant, pens que si no hagués incorporat cap complement textual a la imatge, s'hauria explicat per si mateixa. Deu ser una visió semblant a la que té el dimoni gros quan surt al balcó de l'Ajuntament. Fotografia de Toni Riera.



Un dia, devers les dotze del dematí, em vaig presentar a l'Ajuntament per parlar amb el regidor de festes. O el què és el mateix, amb el baciner Mateu 'Aleix'. Havíem quedat d'acord per veure'ns al seu despatx abans de migdia i jo repassava mentalment els temes que m'interessava i allò en què havia d'aprofundir si volia aprofitar bé la conversa i què li havia de demanar per comprendre un poc més bé què dimonis és això de Sant Antoni, i què dimonis és el dimoni gros. Esperava que des de recepció em fessin passar, devia falta poc. I, mentrestant, jo seia i pensava. Pensava i seia. Érem a dia denou de gener del 2016 i feia poc més d'un dia que havien acabat les festes. De fet, abans, quan em dirigia cap a l'Ajuntament havia tengut una sensació d'estranyesa just sortir del claustre de Sant Vicenç. La plaça del Convent i els voltants eren buits<sup>57</sup>. No hi havia ningú davall la Sala! Com podia ser? I la gent? I els crits? On s'amagava la festa que havia viscut feia just dos dies? Per sort, després de parlar amb en Mateu gairebé dues hores, me'n vaig tornar a casa amb les idees clares: el cap de setmana passat no havia vingut a Manacor. Havia estat a un altre poble. Allunyat de la quotidianitat, allunyat de les tasques impertinents de la vida rutinària amb què hem de complir, vulguis o no vulguis. Havia estat lluny de la realitat intentant copsar què pensava que era la festa d'una vila real que fa anys i anys que la celebra; darrerament envoltada d'escalfor humana, temps enrere rodejada pel fred i el vent com a únics espectadors. Havia volgut conèixer què feien aquells dies els veïns del poble; i com més millor; tots. Però de Manacor, lloc que deixava enrere amb el cotxe, prenent la carretera que enfila cap a Palma, resulta que no n'havia conegut cap!

Vull pensar que, enrere en el temps, quan Durkheim estudiava els ritus de les societats australianes que transportaven a l'home «a un món especial, completament diferent d'aquell en què viu de manera ordinària» (Durkheim, 1987: 235), tot i que fos en una altra societat, reflexionava sobre el mateix que jo. I per què, es demana ell, «unes experiències com aquestes [...] no li produïssin la convicció que hi ha efectivament dos mons heterogenis i incomparables entre ells?», alhora que s'explicava a si mateix: «L'un és aquell on arrossega lànguidament la seva vida quotidiana; en canvi, no pot penetrar en l'altre sense posar-se en relació tot seguit amb unes potències extraordinàries que el galvanitzen fins al frenesí. El primer és el món profà, el segon el de les coses sagrades» (ibídem: 236). Mauss, davant un problema semblant, resolgué que «las diferencias cualitativas que separan estas dos civilizaciones sucesivas y alternantes son sobre todo diferencias cuantitativas en la desigualdad de intensidad de la vida social durante los dos momentos del año» (Mauss, 1979: 426). Dos mons heterogenis per l'un, dues civilitzacions per l'altre... i al meu cap, dos pobles diferents, un que viu 363 dies a l'any a Manacor i un altre que durant dos dies (16 i 17 de gener) no sap on és, perquè està en trànsit, i no sap qui és, perquè s'està recreant; es torna a concebre a si mateix com ho fa cada any. Potser amb les paraules que sortiren de la boca del baciner, tot plegat serà més bo de comprendre:

— A jo lo que m'agrada de Manacor és que molts de dies, jo tenc la sort que... conec molta gent i molta gent me coneix a jo i... hi ha gent amb la que alomillor a vegades anam pel carrer junts o això i... alomillor jo no m'atur a dir bon dia o bones tardes. I a jo m'agrada molt això. Jo trob que això no s'hauria de perdre. Que és difícil, perquè jo se de companys meus que viuen a Ciutat, a Palma, o a Inca, o a Manacor mateix i no saluden ningú. És una pena això, és lo que se perd de l'arrel de poble

---

<sup>57</sup> La Plaça del Convent és la petita entrada que hi ha al fons a l'esquerra en la fotografia anterior. I la Sala queda just a sota de la posició en la que s'ha pres la instantània, segurament des del mateix balcó de la Sala.

que segons quins dies, per exemple, els dies de Sant Antoni tornam un poc enrere. I es que és vera. T'aixeques, i ja t'aixeques i surts, poses es peu al carrer i ja comences: bon dia, molts d'anys, i vengà que ja hi som i tal i qual, i per aquí i per allà... Clar, jo allomillor més que un altre, no ho discutesc, però m'encanta això. Venc a dir, a jo m'agradaria que fos tot l'any això! Perquè, aquesta comunió de veres, és vera. A més que te dona aquell caliuet... lo que has de mester! No sentir-te tu tot sol! Sentir-te bé, aquesta és la paraula.

Precisament, són les reflexions entorn a *els dies de Sant Antoni tornam un poc enrere* i a *sentir-te tu tot sol* el que centrà la segona hipòtesi d'aquest estudi, que si ho recordem, planteja que el dimoni ha estat conduit cap a nous significats populars per crear un marc identitari o per concebre un sentit de comunitat que permeti als manacorins pensar, recrear, delimitar i legitimar el seu món en temps de socialitzacions urbanes, mecàniques i en continua estructuració, lluny de l'idíllic passat rural, *tradicional*, segur i orgànic. I m'hi he aproximat des de quatre punts d'anàlisi centrals: la transformació de l'espai de la vila i del temps dels participants durant la festa; les interaccions socials i el comportament col·lectiu que s'estableix al voltant de la colla de dimonis mentre aquests es desplacen i ballen per Manacor; els canvis que, per diversos factors, s'han produït en el comportament dels dimonis (sobretot el del gros) i la relació que la massa participativa té amb la colla; i finalment, la colonització de les múltiples maneres de viure al poble sota els preceptes que "recomana la festa" per formar part de la comunitat que conceben els que l'organitzen<sup>58</sup> i la viuen.

## I. La locomoció festiva demoníaca: l'espai simulat i el temps recuperat

Toni Gomila va escriure al pregó de fires i festes de primavera del 2012 que «*només puntualment, segons quin dia, recobram es color i sa fesomia. Dies assenyalats, on encara mos reconeixem com a poble*» (Gomila, 2012: 12). I quan diu poble, no ho oblidem, ens parla dels 15.000 "de sempre". Els que, tot i no ser-ho, els hi encanta que els identifiquin amb la paraula menestral amb uns orígens a la pagesia. Però, com aconseguen, en un món urbà i fragmentari, compost d'heterogènies i identitats que no cristal·litzen —més aviat fan trencadissa— retrobar allò que, *puntualment*, els torna a un temps idíllic i a un espai vertaderament vertebrat en què la identificació col·lectiva amb la festa és quasi absoluta?

La resposta és fàcil de trobar si recordem que als anys setanta i vuitanta, quan la festa es tornà a omplir de significats i es deixondí de la letargia de les dècades anteriors, el col·lectiu no catalanoparlant més ampli estava format per les gents vengudes del sud de la península ibèrica, categoritzats com a *forasters*. Aquests nouvinguts, tot i ser població rural, no havien compartit el passat pagès mallorquí que es començà a celebrar per Sant Antoni. Un passat pagès que no era real, sinó més bé una evocació etnolingüística que funcionava per representar la mallorquinitat alhora que esborrava el passat urbà dels catalanoparlants de Manacor. La festa i els qui hi participaven construïren la seva identitat a partir d'un mite rural suposadament autèntic i gloriós (Vives, 2009: 134-135). L'autenticitat acostuma a remetre tant a l'origen com a la continuïtat (Frigolé, 2014: 43). Per tant, allò que començaren a fer els manacorins per confirmar les seves representacions idealitzades fou practicar una recreació

---

<sup>58</sup> Entenc l'organització de la festa de Sant Antoni igual que ho feu en Toni Vives el 2005, en una entrada al *Cent per Cent*: «*És vera que el Patronat organitza els actes més emblemàtics o que l'Ajuntament dona certes facilitats, però també en són organitzadors de la festa aquell grup de joves que a les vacances de Nadal ja comencen a pensar, i fins i tot elaborar, les figures que posaran damunt del fogueró per Sant Antoni [...], aquell grup d'amics que tenen il·lusió de muntar una carrossa per sortir a beneïdes [...], aquell cavallista que el dissabte de la festa arregla el seu cavall millor que mai perquè l'endemà llueixi al màxim [...], qualsevol persona de Manacor sabria allargar aquesta llista d'organitzadors espontanis i improvisats de la festa*».

espacial del passat en el present que habitaven i unes activitats físiques que hi recordessin: recuperaren els muls, repuntaren i es vestiren amb roba camperola de finals de segle XIX, dramatitzaren escenes de la vida del sant o dels quefers pagesos, etc. I igualment, varen excloure la immensa majoria de *forasters* dels nous significats rurals (clar, volien una pagesia mallorquina autèntica!). Simularen un espai que els permeté una existència temporalment delimitada la qual els allunyava uns dies de la realitat material. Uns quants jorns en un món ocasional que els hi permeté recuperar una nova concepció del temps i sobreposar-lo a l'únic espai que coneixien: el Manacor urbà i modern.

Avui en dia, la funció és la mateixa, tot i que més complexa a causa de la major homogeneïtzació de Manacor. Igualment, per diferenciar qui són i quina és la seva cultura autèntica en aquesta, la nostra societat oberta i urbana, continua transformant l'espai i recuperant un temps idealitzat concebut com a gloriós. És una manera com qualsevol altra de voler "ser autèntics" i diferenciar-se de tanta diferenciació i de variabilitat efímera. I la colla de dimonis hi juga un paper cabdal: és el múscul de l'acció transformadora i el vehicle de la recuperació cronotòpica. Es llança a la recerca del temps perdut, fent cos omís a les paraules de Proust<sup>59</sup>. Sobretot durant la volta de dissabte capvespre ja que, en comparació amb la nocturna i amb la del diumenge horabaixa, és la més formal, la que compta amb més participació i, actualment, la més juvenil. A l'acte, els dimonis, el baciner i els músics fan un itinerari per Manacor entre les dues i quart i les set de l'horabaixa i s'aturen a fer balls en diferents punts on normalment la gent paga bacina (i normalment com més paga el poble, més temps ballen). Després tornen a la plaça del Convent i acompanyen el carro de la colcada a completes.

No obstant, la primera empenta dirigida a representar-se com quelcom que trenca amb la quotidianitat urbana dels manacorins és l'escenificació d'un nou espai mitjançant la metamorfosi del nucli històric i d'aquells indrets més *santantoniers*, i per tant més manacorins que d'altres —com veurem—, una setmana abans de la festa. El subjecte celebrant sap que ha de menester un model per a l'acció que li permeti deixar l'estat quotidià i entrar en un altre món. Per tant, prepara l'espai i escenifica amb diferents mitjans el temps que vol recuperar. Així, els manacorins s'impacienten i els dies abans de la festa hom ja pot notar canvis substancials en les relacions que mantenen. Hi ha més carn i menys individualitat. Això fa que la festa comenci sempre abans d'hora, que s'avanci a l'element que li donarà l'eficàcia que ara li falta. En definitiva, i com veié Mauss, els manacorins s'aferren a una característica especial i intensa —sagrada— què els defineix durant alguns dies: el seu comportament esdevé eminentment col·lectiu en tots els àmbits diaris. Per tot Manacor, ja en els dies anteriors a l'aparició del dimoni gros, «*transpira el sentimiento que la comunidad tiene de sí misma, de su unidad*» (Mauss, 1979: 405-406). I tot el que preparen els veïnats, des de l'engalanament dels carrers fins a les figures dels foguerons, passant per la compra de menjar i de roba específica, són actuacions de condició col·lectiva «*no sólo porque en ellas participan una pluralidad de individuos reunidos, sino porque son producto del grupo y expresión de él*» (ibídem: 406).

Els carrers s'engalanen amb banderoles blaves amb la tau, la creu del sant. Els balcons s'endomassen i de per tots els recones comencen a sortir «*dimoniets, dimonieus, dimoniell-los, dimonietxos, dimoniets, dimoniassos i dimoniarros*» (Janer, 1989: 22). Els llums de Nadal continuen brillant a les nits mentre els mostradors de les tendes de sabates van plens de forques, de capells de palla i de d'elements diversos preferiblement rogencs i foscos. A les sex-shop els hi surten banyes i coa de dimoni i els vespres comencen a fer olor d'infern, de foc, de

---

<sup>59</sup> Qui ens recorda constantment que, a vegades, l'home creu que l'únic estat possible del temps és el present.

fum, de botifarrons i de llençonisses. El dematí de la revetla de Sant Antoni el poble desperta amb molts carrers tallats i munts de terra repartits arreu o, directament, caramulls de llenya. Sants, dimonis, porxades i pagesos. La gent deixa el cotxe aparcat i pares i fills es desplacen en bicicleta de fogueró en fogueró. Hi comença a haver més suc (qualsevol moment és bo per fer unes herbes, un tassó de mistela, etc.) i els èxits de la radio cedeixen el protagonisme auditiu a les glosses, els assajos de gojos, els versos pagesos, el cant dels més vells, etc. A l'ajuntament hi pengen cartells escrits per glosadors en defensa de la terra, la llengua i la cultura. I al bell mig, una senyera en forma de llaç.

Això demostra que un Ajuntament de dretes, ideològicament heterogeni també, que viu angoixat pels símbols, per les banderes i per unes contradiccions nacionals i lingüístiques continuades, sap que s'acosta el moment de la sortida dels dimonis i pren l'actitud que el moment li reclama: permet l'estesa d'una bandera que no penjaria si no fes falta recrear un espai i superposar un temps de catalanitat mallorquina (o de mallorquinitat amb orígens catalans, que prefereixen dir ells). De fet, un cop complida l'estratègia, quan s'acabà la representació festiva, la llevaren. I encara se'n parla. Però en aquell moment era necessari. Si el ritu i el que ha de representar té per condició uns determinats caràcters etnolingüístics, no se li poden negar. Si la pretensió és d'uniformar el poble, cal uniformar primer l'espai; fer que les transformacions d'allò quotidià se sentin amb la vista, amb l'olfacte, amb el gust, etc. Car, qualsevol festa implica fluctuacions no només en el comportament dels homes sinó també en el marc físic on té lloc: «els espais es disfressen» (Delgado, 1992: 34).

Ara bé, és la sortida dels dimonis de cal baciner, que sempre fan esperar un poc més del compte a la munió que des de fa una bona estona s'hi concentra, el desencadenant principal del nou estat col·lectiu, espacial i temporal. Segurament, Goffman hauria etiquetat l'entrada en escena del dimoni gros per la porta de cal baciner (al carrer Sant Roc) acompanyat dels dos petits, del sant i del so de les primeres notes musicals com una reivindicació de l'espai públic en tota regla (Delgado, 2003: 26). Algú que no acostuma a tenir-hi el control, reclama el carrer; l'usurpa i l'ofereix a la gent. Pens que la comparació amb la possessió espiritual és aquí totalment pertinent. Els dimonis s'encarnen en els fidels i els obliguen a actuar com volen, els transporten al temps que volen i els hi mostren l'espai que volen (Heusch, 1973: 255). Però tot això perquè hi creuen, si no no seria eficaç. I els manacorins hi creuen perquè són ells mateixos, com hem vist, que han preparat aquesta possessió fa pocs dies per entrar en trànsit i, al cap de dos dies, exorcitzar-se tot expulsant els dimonis dins cal baciner de nou (ibídem: 262). I fins l'any vinent.

Tot i aquesta primera crisi proxèmica, l'encarnació del dimoni gros en l'actitud i l'estatus cronotòpic dels manacorins pren un distanciament observable. Es vera que a primer cop d'ull sembla que la colla i la massa que la segueix es fusionen però el cert és que la gent actua més aviat com a seguici celebrant (Roma, 1998: 67). Si no fos així, l'arribada dels dimonis no seria res més que un eixamplament de la massa. I no ho és. Definitivament, els dimonis comanden perquè els participants es deixen comandar i, a més, no actuen ben bé de la mateixa manera que els seus adoradors. O, com a mínim, sempre comanden l'acció i s'anticipen en tot moment. L'activitat centralitzada en el dimoni gros, autèntica locomotora de la transformació de l'espai i el temps, consisteix en realitzar un itinerari compost per activitats ritualitzades que es poden equiparar al que els etòlegs anomenen cohorts naturals: «*formalitzacions humanes que són alhora cultural i naturals, i que estan fetes d'un seguit de desplaçaments, aturades, esperes, espasmes, que són moviments ritualitzats i, per tant, concertats*» (Delgado, 2003: 29).

Mitjançant aquest itinerari, la gent que segueix la colla manipula simbòlicament els indrets pels quals transita (ibídem: 53). Però ho fan exclusivament a partir de l'acció que duen a terme els dimonis, que podem resumir en dues activitats: es desplacen d'una banda a l'altra i s'aturen en llocs concrets. I quan s'aturen no és per estar-se quietes; és per ballar. En aquest context, em d'entendre que ambdues activitats són igual d'importantes i de significatives. De mútua reciprocitat, una acció dóna sentit a l'altre, i a la inversa. Així com el silenci és música, la pausa festiva dels dimonis és dinamisme (i, paradoxalment, és justament en aquest moment quan toquen els sonadors). Per una banda, les aturades marquen punts importants i els hi atorguen estatus; per l'altre, el desplaçament genera els límits d'un espai i els tanca. Els dos processos entre els que es desenvolupa la funció del dimoni gros i els seus acompanyants al voltant del sant provoquen efervescències col·lectives variades, ja que es mouen de manera torrencial, fluïnt, i s'aturen formant cúmuls. Són el ball i la pausa, però, com si de petits infarts es tractàs, allò que extasia la consciència col·lectiva dels participants i dóna lloc als moments més àlgids de la volta pels carrers de Manacor. Amb tot, l'espai i el temps deixen de ser els de fa pocs dies.

Les activitats que realitzen els dimonis estan establertes abans de realitzar-se però, com que qualsevol festa implica liminaritat, cada any es produeixen petites variacions que no per això afecten el funcionament ni el significat de l'itinerari dràsticament. Cal aclarir que, tot i que l'econòmica ja no és la funció essencial de la volta, encara hi és present i la mateixa ruta, com em digué Miquel Oliver, està pensada d'antuvi en l'optimització de la capta bacinera (de fet, són els baciners els que han anat marcat els circuits des de temps enrere). Els balls, doncs, no es fan a determinats llocs perquè sí. No obstant això, el fet que els dimonis surtin a ballar sí que es fa perquè sí simplement perquè ho feien abans. D'aquesta manera, l'espai on ballen aporta continuïtat a la pràctica i a la representació comunitària concebuda i es dirigeix a un temps mitificat. En resulta la forma més simple de concebre's com a comunitat lligada al passat que tenen els manacorins al voltant del dimoni gros: la repetició d'una pràctica que ja feien els seus avantpassats quan Manacor era pagès. Però l'emplaçament de cada ball es fa per diferents motius: uns perquè són normatius i obligatoris, uns altres que són obligatoris perquè s'han tradicionalitzat (ja són mífics), uns altres perquè són *grassos* —econòmicament— i, finalment, també hi ha balls que es realitzen en indrets on s'hi agombola molta gent (si hom vol, els més efervescents).

El primer ball de la volta es fa a davant cal baciner. És dels més esperats i fervorosos ja que des de fa uns deu anys s'hi congrega molta gent. D'entre tots, la meitat no arriba a veure mai el ball a causa de la massificació que sofreix l'acte. L'indret, tot i ser un ball normatiu, canvia quan es barata de baciner i Mateu Juan 'Aleix', que n'és l'actual des del 2003, considera que no s'hauria de pensar com el primer ball del capvespre. En la seva opinió, ho hauria de ser el que es fa davant la Sala de plens municipal, on antigament hi havia l'ajuntament. El ball a la Sala és important per diversos motius: d'una banda lliga la festa amb l'autoritat civil de la vila, i ho fa allà on es dictaven les lleis en temps passats i rurals; en segon lloc, perquè és l'acte que congrega més gent del dia i on més forta és l'efervescència col·lectiva; i tres, perquè des del 1982 el dimoni s'asseu un moment a la cadira del batle i s'entronitza com a rei del poble: la gent esdevé sobirana, perquè l'única sobirania que té el dimoni li ha donat la mateixa societat en aplegar-se. Acte seguit, surt a saludar pel balcó de la Sala als que s'hi congreguen a baix, forçant un dels moments més evocadors de tota la festa de Sant Antoni. És en aquell instant quan es veu nítidament que el dimoni és el vertader protagonista del ritual, perquè allò que fa és unir els participants en un únic cos social (Mauss: 1979: 142). Únicament és allà

dalt com un emblema sagrat, per reforçar les confiançaes i la bonança de les relacions dels que, amb el cap ara apuntant per amunt, s'agermanen i es fusionen: els manacorins estan creant un déu en col·lectivitat i li traspassen la sacralitat que se'ls hi ha encomanat des del moment que han començat a viure, a respirar i a pensar en comú (Durkheim, 1987: 423-424). De la mateixa manera, com que el dimoni gros està imbuït d'una sacralitat que el grup li reconeix —li presta, de fet—, aquest principi religiós també s'estén en tots els indrets profans on la colla balla, esdevenint així espais transformadors i superiors, amb un marcat prestigi social.

Els següents punts imprescindibles de ball són: ca don Monserrat (antic metge i vicepresident quan es fundà el Patronat), les monges franciscanes, Ca's Capità Jaume (autoritat falangista als primers anys de dictadura al poble), Can Llorenç Gelabert (important per la recuperació de la festa), la seu de les antigues monges de la Caritat (qui havien obert un hospici a la primera meitat del segle XX), la Il·lar de residents, ca's de Son Ramon (on viu el dimoni gros més vell que resta en vida, en Joan 'de Son Ramon') i, en darrer lloc, la residència de la tercera edat (per tenir un detall amb els impedits i recordar aquells que un dia els hi transmeteren la festa) —que escapa fins a la carretera de Palma, lluny de la lògica del recorregut—. Entre els esmentats, es particularment controvertit el de Ca's Capità Jaume. Més quan els dimonis i el baciner segueixen anant a ballar-hi tot i saber que "*era qui deia a qui havien de matar o qui havia de viure quan hi havia en Franco*"<sup>60</sup>. Després venen els balls que s'han tradicionalitzat per dues coses: uns perquè abans de l'auge dels foguerons la gent s'aplegava a esperar els dimonis als bars; d'altres, m'han comentat molt de veïns, per mor de la bona bacina que paguen. Són establiments com Ca na Pereta, Cas Felanitxer, el Bar Grimi's, Ca'n Patxó, Ca na Randa, Ca's Boveret, Ca'n Peric, el Bar s'Estació, Ca'n Martí i Ca'n Lliro. El que regenta en Guillem Lliro va obrir fa trenta anys, i des de no fa massa menys el dimoni gros li ofereix un ball, privilegi que no té ningú més en tot Manacor. Finalment, altres llocs on es balla perquè ja és una tradició molt repetida és a la carnisseria ca'n Nicolau (com a benefactora històrica del Patronat) i davant el Palau de la premsa. A més, hi hem d'afegir totes les variables anuals i alguns llocs que guarden relació directa amb el baciner i la seva autoritat, com és el cas de la plaça de ses Verdures, per mor que en Mateu 'Aleix' hi feia feina quan començà a ballar de dimoni abans de dur la bacina<sup>61</sup>.

Si hom analitza els espais on el dimoni gros dansa i duu un poc d'idea sobre la història de la festa, veurà com aquells indrets que es sacralitzen any rere any per mitjà de la *tradicció* legitimadora i la sacralitat de la figura diabòlica, estan molt relacionats amb el passat rural idealitzat i romàntic que començà a dominar l'espectre ideològic de Manacor als anys setanta i que els participants encara serveixen per veure's com una comunitat orgànica i vertadera. Al reforçar punts com l'antiga autoritat civil, la mà dreta de Franco a la vila, les antigues referències catòliques i les cases d'aquella gent pagesa que ajudà a mantenir la festa quan morí l'Obreria, es cerca una línia de continuïtat a través de la mitificació d'un passat agrari ideal i unes pràctiques que s'hi relacionin. No es gens estrany, com teoritzà Durkheim, que justament els moments d'efervescència col·lectiva constitueixin idealitzacions, ja que «*una societat no es pot crear ni recrear sense crear, al mateix temps, l'ideal. [...] És l'acte amb el qual es fa i refà periòdicament*» (Durkheim, 1987: 427). La idealització de la comunitat recuperada, doncs, esdevé una realitat perquè rau en la societat mateixa. Així, sobreposant un

---

<sup>60</sup> Així m'ho digué en Miquel Oliver.

<sup>61</sup> Així m'ho contà ell mateix. Els dimonis i els baciners del Manacor rural de la primera meitat de segle feien el mateix però amb els senyors de les terres que conreaven.

temps que mai existí —excepte aquests dies— a sobre d'un espai *tradicionalitzat*, el grup recolza i projecta la força i la unitat que li atorga l'efervescència col·lectiva, concebuda per ells com a eterna, en un seguit de miratges espacials situats. A més, Halbwachs digué que els grups que volen dotar-se de continuïtat històrica i reproduir l'ordre que els estructura «*imitan la pasividad de la materia inerte*» (Halbwachs, 2011: 136-137).

\*\*\*\*\*

Això, d'altra banda, no implica que entengui els balls com a àtoms separats els uns dels altres i que representen transformacions de l'espai i del temps sense una interrelació completa. Just al contrari. Qualsevol d'aquestes pauses i balls no tendrien sentit en absolut si no es plantejessin com una cadena inter-nodal. Els manacorins que celebren Sant Antoni i, seguint els indrets on balla el dimoni, recreen una identitat comunal fictícia que els permet reflexionar sobre quin lloc ocupen a l'univers i transformar, idealitzar, la realitat quotidiana en nous mons de sentit. El dimoni gros balla a uns llocs i no a uns altres perquè aquests no permeten als participants connectar amb la idea de comunitat orgànica extreta d'una construcció col·lectiva que neix d'un moment d'efervescència. De la mateixa manera, el desplaçament dels dimonis entre una zona de ball i l'altra també marquen un dintre i un fora de la comunitat que es concep mentre dura la festa. Tot i els problemes que pot haver causat la massificació a l'hora de passar per un carrer o per l'altre, i salvant la mica d'espontaneïtat que encara conserva la volta dels dimonis, el recorregut en si i el fet d'anar enllaçant un indret fix amb un altre, i amb una altre, i amb un altre, acaba conformant un cercle sacre que té l'origen en el moviment del dimoni, però fonamentalment dels participants units construint i representant els seus límits. El pas del dimoni crea un espai definit que els participants simbolitzen com un retorn al temps ideal. En moure's de la Sala a ca don Monserrat, o a la residència, o a can Lliro, l'espai esdevé un operador que fa de suport a la memòria col·lectiva (ibídem: 144-145).

Si hom aprofundeix encara un poc més en l'observació de les pràctiques i les representacions que creen un nou marc espàcio-temporal, veurà que la forma que marca el cercle del temps ideal recuperat no és aleatori. En comparar-lo amb l'evolució urbana de Manacor, he pogut comprovar que el *pentagrama satànic* dibuixat per l'itinerari de la colla i el seu seguici coincideix, i no per casualitat, amb el nucli vilà que hi havia a principis del segle XX i que existí fins poc abans del anys seixanta<sup>62</sup>. En aquell moment, si bé ja des de finals de la dècada dels quaranta, es desenvolupà la veloç modernització demogràfica i constructiva (primer d'obra pública, després residencial) que acabà amb la ruralitat econòmica, social i paisatgística que imperava al poble des de que fou fundat pels conqueridors (i colonitzadors) catalans al segle XIII. Si tornam a l'anàlisi que Vives fa de la festa a partir de la revitalització de finals de la dècada dels seixanta, es fàcil identificar que els nous acaptes, i la volta finalment, es construïren a partir d'un recorregut que estableix un refugi de la *mallorquinitat* manacorina (Vives, 2009: 135, 137, 158). És a dir, si els grups etnolingüístics catalans habitaven la part més antiga de Manacor, la ruta s'aturava a l'eixample, on s'establí la immensa majoria de la immigració *forastera*. Si aquest esquema, sense perdre de vista el context actual, el transportam a dia d'avui partint de l'apreciació que l'itinerari del dissabte capvespre no s'ha eixamplat gairebé gens (tot i que el dissabte de la festa ha sofert moltes modificacions dels de llavors ençà), veiem com la volta dels dimonis marca un cercle que dóna continuïtat amb la vila de principis del segle XX. Així, sembla sensat reafirmar que els

---

<sup>62</sup> Vegeu la comparativa gràfica a l'apèndix- Pàgina 140.

manacorins, quan festegen i es mouen pel poble al compàs del dimoni gros, actuen amb la voluntat simbòlica (i que té eficàcia en les relacions socials quotidianes) de transportar un passat mític idealitzat a l'espai urbà contemporani, seleccionat i tradicionalitzat.

D'aquesta manera, els que es deixen posseir per la ruta del dimoni, doncs, temporalitzen l'espai i espacialitzen el temps assolint, gràcies als processos col·lectius d'efervescència, una superposició temporal a un espai determinat que els hi permet representar un projecte comú: la continuïtat amb el món pagès dels manacorins d'avui dia amb la comunitat rural de fa un segle. Els resultats no es fan gaire enfora de les reflexions de Callois sobre la festa i el ritual com a etern retorn. A Manacor, els dies de Sant Antoni, la conjunció dels santantoniers al voltant del dimoni i el trànsit ritual que realitzen pel poble els hi permet destruir un estat de realitat per entrar en un estat liminar i creador. És en el caos primari, la *communitas* —à la Turner— on es conceben com una força superior idealitzada i s'entortolliguen amb les representacions dels seus avantpassats (catòlics, mallorquins i de parla catalana) per renovar i reforçar l'ordre en el qual han de conviure un any més (Delgado, 2004: 91-92). Un tomb des de la realitat heterogènia en direcció a una realitat encara més difícil d'identificar i enclaustrar passant pel somni, o la colonització col·lectiva, d'una comunitat prístina, segura i ideal en què tots voldrien existir però resulta impossible, perquè mai no ha existit i mai no existirà.

La concepció d'un univers integrador, de *portes endins* de la comunitat, implica que necessàriament ha de conviure amb uns exteriors, uns externs. L'efervescència referma uns estat morals i uneix els individus, però aclucar els ulls davant l'evidència d'exclusió que genera qualsevol construcció identitària, qualsevol tipus d'identificació col·lectiva, qualsevol ritual i, consegüentment, la totalitat de les festes populars és pecar d'innocència i, consegüentment, frivoltzar amb la festa i el ritual. Si consider que entendre les lògiques d'exclusió de la volta de dimonis és essencial, no és per criminalitzar a un grup que, uns dies a l'any, se sent fort, unit i etern. Més aviat, l'interès rau en entendre que «els consensos [...] no són merament espaciotemporals, sinó que expliciten relacions socials i polítiques que troben en els territoris i les temporalitats urbanes un determinat ordre d'identificacions qualitatives. La trama resultant està fet d'inclusions, exclusions i indiferències» (Delgado, 2003: 31). Una vegada hem identificat les inclusions de l'itinerari, si volem entendre el sentit del ritu des d'una perspectiva holística, cal concentrar-sen en les exclusions i les indiferències que assenyala Delgado. I em sembla que allò que pot resultar més explicatiu en relació a l'interior i a l'exterior de la volta del dissabte capvespre, és a dir, el dintre i el fora de la comunitat concebuda a partir de l'efervescència i la consciència col·lectiva, és el cercle ritual que dibuixen els dimonis quan es desplacen d'un ball a l'altre.

De fet, a partir de l'observació que aquest itinerari no s'ha eixamplat gairebé gens d'ençà del anys seixanta, podem establir que quelcom semblant és el que ha passat amb les dinàmiques d'integració al Manacor del segle XXI. La comunitat recreada que troba la fórmula unificadora en la mitificació d'un temps pagès, per força, no inclou aquells col·lectius que encara no hi eren. Això fa molt difícil que participants *forasters*, etiqueta perpetuada tot i fer vint anys que visquin al municipi, o aquells classificats com a estrangers o immigrants residents al poble i que gaudeixen d'una integració laboral bastant estable (xinesos, magribins, colombians, etc.), puguin compartir la superposició del temps i la tradicionalització de l'espai i, per tant, viure la festa com els 15.000 *manacorins* i sentir-se part d'un mateix cos social. La barrera de l'autenticitat que neix en la representació de continuïtats entre un món rural idíl·lic i un grup que, segons Toni Gomila, "cada cop que augmenta el nombre de nouvinguts està més tancat en el seu refugi, i s'ha d'obrir o morirà" en un context urbà cada vegada més plural i



fragmentari, marca la cara fosca que Llorenç Prats tan encertadament descriu amb relació al patrimoni local (per exemple, el dimoni gros de Manacor).

La força que ha pres el mite amb la massificació de la festa el darrer decenni, i l'embranchida de la figura del dimoni baix aquest significat, explica en bona part les paraules d'aquest restaurador del Marroc amb el negoci establert a l'avinguda d'En Salvador Joan, coneguda com la *d'Es Tren*, a tocar del barri de Sa Torre:

— *Nosotros venimos aquí porque hay trabajo y porque hay para vivir bien, y nuestro hijos. Nos quieren por el trabajo. [...] No tenemos problemas con la fiesta, a veces también hemos ido a comer a algún fuego pero lo hacemos diferente y se nota. En Manacor la gente habla mucho pero problemas, no hay. La gente no se molesta y cada uno trabaja. No iremos a pasear juntos... nos saludamos a veces pero tampoco vamos mucho por los mismos sitios.*

O les paraules d'un botiguer xinès que va establir la tenda a l'avinguda del Torrent, fort, petit i molt optimista, en resposta a la pregunta que li vaig fer sobre la relació que tenia amb la gent mallorquina de Manacor:

— *Muy bien. Vienen mucho, ahora ya no hay tanta crisis. Nos saludamos también por la calle con los que viven cerca de casa y en la tienda tengo muchos amigos. Muchos clientes. Vienen a comprar y hablamos. Estoy contento porque vienen mallorquines a comprar también, no solo los otros inmigrantes que viven por aquí. Son simpáticos... y hablamos un poco de todo.*

Conversacions com les esmentades fan que vegi reforçada la idea que me'n vaig endur de la participació d'altres col·lectius ètnics i culturals a la volta dels dimonis de dia setze. Si bé és cert que entre els veïns castellanoparlants de procedència espanyola, surats a les escola de Manacor, la presència és notable, veure magribins, xinesos i sud-americans a l'itinerari no és tan fàcil, i tres quartes parts del total són joves de menys de vint anys. Pens que des dels anys noranta fins ara, la massificació de la volta s'ha abastit de joves mallorquins catalanoparlants, fills i germans petits dels que començaren a establir vincles entre la pagesia perduda i el ball dimonier. Si a Manacor hi ha hagut integració dels grups etiquetats com a immigrants recents (des dels anys noranta fins a l'actualitat) ha estat exclusivament econòmica. Karsz assenyala que sota la paraula exclusió s'hi aglomeren tants significats i tantes situacions que, quan es vol emprar de manera pràctica, no és útil. Proposa, amb bon criteri, que l'exclusió amaga el significat real del problema, que sol ésser la segregació. A més, és un terme que estatitza les relacions socials i s'oblida que tota segregació, o exclusió social, és un procés. I els exclosos o els marginats sempre estan procés, en risc, i no totalment exclosos, o per altre banda, totalment integrats (Karsz 2000: 153-154). Però aquest risc els col·loca sota unes condicions de vida materials i psíquiques que els hi impedeix desenvolupar la humanitat que duen a dins, un fet que dificulta el tracte humà comú (Karsz 2000: 190).

A dia d'avui, per les raons que hem donat, és complicat pensar que el dimoni gros pugui estendre les xarxes possessives cap a aquests col·lectius, i com em va mostrar l'evidència etnogràfica, encara sembla més improbable veure ballar la colla de dimonis i sentir la música dels sonadors, amb el cor humà cantant i apagant la sonoritat dels instruments, a la porta d'un restaurant kebab, davant la façana d'una botiga de roba xinesa o al voltant d'un fogueró amb les glosses escrites en castellà devers l'avinguda d'Es Torrent<sup>63</sup>. I donat el cas que el fet es produeixi, que pel que m'han contat Mateu 'Aleix' i Jesús Nicolau, la darrera situació s'ha produït alguna vegada aïllada, els dimonis ballaran *frisa que te frisa* per passar el tràmit i

<sup>63</sup> Documentat visualment a l'apèndix. Pàgina 142.

tornar dins el seu cercle, o tornant al discurs de Toni Gomila, al *refugi de la manacorinitat*. És ben cert que no fou racista, sinó que expressà una realitat evident quan em digué:

— *Si prens el setanta per cent del padró d'espanyols, i penses quins d'aquests són els forasters... crec que ens entendrem amb el terme foraster. Veuràs que el percentatge d'aquest padró coincideix amb els nombres que jo vaig donar al pregó. Perquè si de quaranta-mil habitants un setanta per cent vendrien a ser uns 28.000... [...] D'aquests fas una aproximació, mig i mig, i en treus els 15.000 i la resta són els que deim... forasters, i els altres són immigrants. Són els 15.000 que són el nucli, els manacorins, i tots els altres són els que viuen a Manacor. I que sense pretensió de ser racista ni res, jo crec que és així.*

Així com cohabitar a una ciutat no equival a conviure, participar d'un ritual com si fos un simple moment d'oci i d'esbarjo sense poder convertir-se en part d'un cos social i una consciència col·lectiva, o sigui, un ser moral sagrat, no té cap eficàcia real en terme d'integració. Potser, al voltant del dimoni, la integració pot aparèixer per altres costats. Però allò segur és que actualment, partint del significat que té l'itinerari i la transformació de l'espai i del temps que suposa el ball demoníac, d'operador integrador en té poc fora dels marges estancs que han anat construint els manacorins des dels anys setanta.

## II. L'adorcisme del dimoni gros: el vertader protagonista de la festa és la gent

De la comparança que he fet entre la sortida del dimoni gros de cal baciner per fer el primer ball, i la possessió, qualcú em podria dir: idò, qui és el dimoni gros? És el director de la festa, per ventura? És un déu, potser? El déu dels manacorins? O, més aviat, un rei que ens comanda?... A primera vista, sembla que sí. El dimoni gros hi és omnipresent, les seves banyes voltegen sense aturar a l'altura dels homes i de les dones més alts de la festa. És normal, doncs, que la immensa majoria dels humans diguin: sí. El dimoni gros és el director de la festa, i amb la seva vara, en marca el to i el ritme. I també és un déu, i adoctrina els fidels que l'adoren fins que tots acaben imitant-lo. Fins i tot diran, sí! És un rei o... un dictador! Obliga uns grups d'homes teòricament lliures a complir els seus mandats irracionals i violents. En canvi, als qui coneixen bé la festa, als qui l'han païda de moltes maneres i als qui la viuen certament com una possessió, el dimoni gros sempre els fa falta però saben que no; que el dimoni gros ni dicta, ni evangelitza, ni obliga. Precisament, Miquel Oliver, un home que la coneix molt bé i que encara en parla millor, em digué:

—*Si convides gent ja no de l'illa, sinó de fora de Mallorca a la festa... no ho entenen. No entenen que un grup d'amics es veuen per dinar un dia que en principi no és festiu, amb clara intenció de consumir alcohol i de posar-se a to per, després, a les dues i quart, veure un grup de quatre persones, dos dimonis petits, un dimoni gros i una altra amb la careta de Sant Antoni que fan voltes sempre amb la mateixa tonada. A més, cantant cançons que no entenen i que no relacionen... I no saben què punyetes diu aquesta lletra... Una vegada els hi està bé. Dues, també. Deu, també... Ara, quan duus des de les dues i quart anant darrere els dimonis, i fins a les dues o les tres de la matinada, ho has vist cent cinquanta, dues-centes o tres-centes vegades... La gent no ho entén, idò, què és Sant Antoni. Què és el que n'atreu els manacorins, de la festa? — es qüestionà retòricament:*

— *Precisament els dimonis i els sonadors són un annex a la festa. Per mi la festa és sortir aquest dia i veure en Pere, veure en Pau, veure en Sion... Uep! Com va? Com estàs? Una festa de puta mare, eh? No sé què... anem a beure!... És el trull de la gent. La gent, per jo, és l'autèntic motiu de la festa. Això fa que siguin participatives al cent per cent. Clar, ells pensen que, el protagonisme, el tenen les banyes del dimoni, perquè sempre les cerquen i sempre les veuen. Però la realitat és que no. El protagonisme*

*de la festa, el tenen la gent i les relacions que fas amb les persones. Finalment, només cerques el contacte amb la gent!*

Li hauria d'haver contestat que amb aquells mots acabava de recitar el treball que jo volia escriure. Però no ho vaig fer. Tot i que era un tema sobre el que ja havia reflexionat feia uns mesos, aquesta conversació va fer que encara m'aferràs més a la hipòtesi que el dimoni gros, per a la gent de Manacor, és un referent dominant col·lectiu i un emblema que és capaç d'alçar més de trenta mil persones de la letargia i de l'individualisme i fote-les a moure's, a interactuar, a viure en col·lectivitat i, per damunt de totes les altres coses, a sentir-se un tot amb tots. Per tant, «*adverteix els individus que van a l'uníson i els fa prendre consciència de la seva unitat moral*» (Durkheim, 1987:247), actuant com un símbol interpretable que estructura el marc ritual (Turner, 1980: 21). Així, si a l'apartat anterior he comparat el dimoni amb una locomotora o amb l'aparell locomotor, amb els músculs i amb els braços, ara centr la mirada en l'estudi del maquinista de la festa, el cervell de les pràctiques i de les representacions que, a Manacor, per Sant Antoni, prenen tanta potència al voltant del ball dels dimonis: la gent en col·lectivitat, únicament reïficada i cosificada en la figura dominant del dimoni perquè es puguin observar millor, unificar esforços i crear a partir d'uns models compartits.

Per tant, el dimoni gros no és un sobirà real, sinó un objecte a qui el subjecte social cedeix el comandament perquè dicti unes normes i eviti la desbandada (o no). I si és cert, com he apuntat, que el dimoni és una possessió que s'encarna en el cos social dels manacorins que celebren la festa, he d'afegir una petita apreciació. Quan el dimoni descarna el manacorí per emprar la seva pell, i la de tots, no el controla, ni tampoc disposa de totes les voluntats humanes. Només el complementa, li dóna quelcom que li han pres, o que no ha tengut mai, perquè s'activi. L'acció del dimoni gros és positiva i curativa, guaridora. I s'assembla molt a l'adorcisme, entès per de Heusch com un ritual de reconquesta de l'ànima incompleta. Normalment, la necessitat de reintegrar-la, la soluciona el xaman del grup mitjançant la ingestió, per part del malalt, d'un cos físic (Heusch, 1973: 258). Igualment, el dimoni és el component sagrat que es reincorpora als homes quan estan aplegats als carrers i a les places i els fa ser u.

No obstant la cessió d'autoritat que han ofert a l'objecte referent, el dimoni gros, els subjectes es troben amb la necessitat de sentir-se'n part de nou. Quan el dimoni apareix pel portelló al bell mig del carrer de Sant Roc, la massa que fa temps que l'espera es vol tornar a sentir plenipotenciària i intenta salvar la distància que ha posat entre ella i l'objecte. És just en aquest moment que sona la música i s'inicia el procés que, tanmateix, no es clou fins que el dimoni se'n va a dormir, s'acaba el temps festiu i hom retorna a l'existència mundana rutinària. Durant el temps de trànsit, però, el subjecte celebrant té fórmules per retallar la distància amb el dimoni: la idealització de les relacions socials i de les interaccions des del radi en què s'ha situat, deixant el centre per a la colla de dimonis i per al sant. És una batalla entre les diferenciacions que dramatitza el dimoni gros i l'intent d'esborrar la separació entre el radi, o el seguici, i el centre nuclear de la pràctica ritual per part del subjecte celebrant (Roma, 1998: 66-67). I l'home només pot representar la idealització del comportament i de la interacció entre la pluralitat d'individus que envolten tumultuosament la colla de dimonis, tant en les caminades i en les corregudes de banda a banda, com en els moments estàtics, de ball, a partir de la pràctica cinètica.

Mauss, a l'assaig *Tècniques i moviments corporals* (1936), desvelà per a l'antropologia una cosa tan òbvia com que «*el cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos diremos que el objeto y medio técnico más*

*normal del hombre es su cuerpo»* (Mauss, 1979: 342). És, per tant, primàriament amb el propi cos humà que els manacorins posen en comú unes formes consemblants d'acció que neixen del mateix fet d'estar junts i en aplec al voltant de la colla de dimonis. I són també aquests moviments els que permeten que es produeixin els processos d'efervescència col·lectiva que fan que els qui estan reunits se sentin en harmonia psicomotriu. I si hom es fixa en els infants i en els més menuts, pot copsar que és en aquests moments d'ebullició quan aprenen quina és la manera d'actuar a la festa. Això vol dir que hom pot aprendre la consciència col·lectiva només si la viu en primera persona, perquè són els cossos en fricció i en proximitat els encarregats de produir i de recrear les identitats col·lectives. En aquests moments, l'eficàcia que eleva l'home a un estat moral superior es basa «*no tant a pensar igual —a la manera de les cosmovisions de les societats tradicionals—, sinó a experimentar plegats unes mateixes sensacions»* (Delgado, 2003: 112).

A més, els moviments compartits que inciten la gent que no se separi, els hem d'observar des de l'atracció orgiàstica a què referència Maffesoli (1996: 100). Tot i això, no és una orgia de característiques caníbals. Sí que és cert que, al voltant dels dimonis, la gent es belluga, canvia de posició i competeix per ocupar llocs molt demandats i el caos microcòsmic es deslliura. Però, igualment, sempre ho fa dins un ordre normatiu que ha de respectar. Efectivament, si hom observa la gent que festeja pel carrer aquell dia, hi contempla unes fórmules no escrites però normatives de procedir que uniformitzen el ritual i eviten que els xocs i les confusions dels moments efervescents desfermin una anomia absoluta, sinó una desestructuració com la veia Guyau: «*capaz de incitar al individuo a sociabilidades hasta entonces desconocidas»* (Duvignaud, 1990: 81). Així, un mínim d'ordre sempre és imprescindible per donar sentit a les pràctiques i a les actituds que resulten de les aglomeracions i de les masses humanes. Amb això em refereisc a l'ordre d'interacció que Goffman observa a totes les situacions en què, com a mínim, dues persones interactuen. Entès com unes normes bàsiques de comportament o uns patrons de conducta que s'allarguen en el temps que dura la interacció i permet un context comunicatiu viable per l'intercanvi.

És interessant per entendre com la gent equilibra les seves actuacions públiques quan s'aglomera pels carrers de Manacor, ja que, per Goffman, «*los individuos, en presencia de otros, se encuentran en una posición ideal para compartir un mismo foco de atención, percibir que lo comparten y percibir esa percepción. Esto, en combinación con su capacidad para indicar sus cursos de acción física y ajustar sus reacciones a indicaciones similares de los demás, constituye la precondition para [...] la coordinación continua e intrínseca de la acción, sea como apoyo de tareas altamente colaborativas o como forma de acomodar tareas adyacentes»* (1991: 176-177). De fet, els manacorins no fan res més que compartir aquest focus d'atenció, dirigit cap al ball dels dimonis, i prenen, igualment, unes formes comunes d'actuar. Al llarg de la volta, la rialla i l'alegria són estats d'ànim hegemònics entre els subjectes que celebren el ritual; a més, és, directament, un requisit innegociable per participar-hi. D'altra banda, la immensa majoria vesteix colors obscurs, per no dir que quasi tots els qui són ben a prop del nucli festiu duen la mateixa roba. Exactament, el jersei que comercialitza cada any el Patronat de Sant Antoni, que actua aquí com a uniformador tant de l'ambient del grup com del mateix cos social. Igualment, el consum d'alcohol col·lectiu és una altra prova de la necessitat que tenen els participants d'actuar amb uns comportaments més o menys compartits i, més important, de trobar-se en unes condicions mentals que s'assemblin. I el suc

(ja siguin herbes dolces, mistela, gin, cervesa, etc.), n'és un mitjà dominant, regulat principalment per la pressió social.

El cant que s'estableix al radi que envolta la dramatització de les temptacions del sant, també és un indicador que permet d'observar com els homes han deixat de ser ells mateixos i s'han establert en un nou ordre de consciència, el de la mentalitat ritual i el temps de la col·lectivitat (Durkheim, 1987: 386). És tanta la força dels pulmons que s'hi congreguen que bona part del temps que duren els balls no es poden sentir gens els instruments dels sonadors que acompanyen el baciner i la colla. Són uns moments en els quals qui coneix la lletra la canta ben potent i qui no sap les lletres, dedicades al sant, les persegueix fins que s'hi enganxa. A ningú, no el poden descobrir sense prou coneixements dels càntics; l'ordre d'interacció no ho permet. Per altra banda, les entonacions de les cançons esmentades varien poble a poble i cal veure-les com una de les expressions més vives de la celebració identitària a l'entorn dels dimonis (Vicens, 2010: 93-94).

\*\*\*\*\*

A través de tot els mitjans performatius que es desenvolupen en condicions efervescents, s'estableix un règim social de *communitas*, així com l'anomenà Turner, que «*elimina las normas que rigen las relaciones estructuradas o institucionalizadas, al tiempo que va acompañada de experiencias de una fuerza sin precedentes*» (Turner, 1988: 134). Durant el temps que s'allarga la volta, i gràcies al comportament generalitzat dels celebrants, la distància entre els manacorins i la colla es va reduint i la multitud —tota, sense distinció— recupera les regnes de la celebració. Entre ball i ball, els dimonis es condensen entre les camisetes negres i els mocadors vermells, s'allunyen els uns dels altres, abandonen el sant i interactuen individualment amb els requeriments que demanda la gent. És la gent, doncs, qui duu el ritme en les deambulacions que es produeixen al llarg del recorregut, ja que els dimonis la necessiten per continuar endavant (tant o més com la gent necessita el guiatge dels qui ballen sota les màscares). Amb aquest retrobament entre les dues parts que s'havien separat amb l'aparició del dimoni, allò de sagrat que guarda la colla es transporta a tots els qui l'acompanyen. I tot es confon. Tot gira, com la roda de bicicleta de Mauss i Hubert. «*Los cuerpos se mueven todos al mismo vaivén, las caras llevan todas la máscara y las voces producen el mismo grito*» (Mauss, 1979: 142). Tot es confon i es conforma un cos social que inclou el poble de Manacor i els seus símbols col·lectius, els dimonis, el sant i la música.

Precisament, la integritat que hom pot veure pujar i baixar pels carrers de la vila és producte del propi estat mental dels manacorins. És, en tota regla, una visió revolucionària del seu ésser pel que té d'oposat a la quotidianitat de la ciutat i pel fervor de la proximitat dels presents. Un fervor que actua a partir de l'aglomeració dels manacorins en un mateix espai i que resulta ser «*un excitant excepcionalment poderós. Un cop reunits els individus, es desprèn de la seva proximitat una mena d'electricitat que els transporta tot seguit a un grau molt elevat d'exaltació*» (Durkheim, 1987: 233). Detona, doncs, l'efervescència col·lectiva a Manacor que, com en l'estat de *communitas*, esdevé un tumult. Semblant al que Duvignaud assenyala quan es refereix a l'anomia, la set de destrucció dels vincles socials estables. Per això, quan hom observa les corredisses, les abraçades, les empentes, la cridèria, l'èxtasi, la joia i les tensions que es succeeixen entre els santantoniers pot creure, de primeres, que el grup ha perdut el control de la seva estructura perquè ja no hi

ha res que s'hi assembla. Però si l'observació es perllonga, com en fou el cas, resulta fàcil i evident l'ordre que es genera dins el desordre, car no hi ha interacció humana sense un reglatge mínim que permeti l'expressió col·lectiva, que no es pot fer sentir «*més que a condició d'observar un cert ordre que permeti el concert i els moviments de conjunt*» (ibídem: 233). Igualment, Durkheim veuria a Manacor que un tumult reglamentat continua essent tumult; per bé que els gestos i els crits que pareix que «*tendeixen per ells mateixos a ritmar-se i a regularitzar-se*» (ibídem: 233).

Justament en aquest estat fou interessant analitzar la nova normalitat que congriava la confusió. Em sembla evident que tot i la noció d'igualtat que configura la massa humana entorn a les jerarquies dels referents dominants (que, per nivell d'atenció, s'esglaonen en dimoni gros, dimonis petits i sant), encerclant i prosseguint la marxa del dimoni gros s'estableixen unes noves jerarquies, relacionades amb el comportament momentani dels santantoniers. Les jerarquies, com en el dia a dia, poden ser bastant immòbils en el temps festius; sobretot si deriven d'una naturalesa estatutària. Per això, en aquest procés d'acostament i d'interacció amb la colla, aquella gent que acompanya el baciner, bé per amistat personal o bé perquè són antics membres o actuals organitzadors destacats i reconeguts de la festa, guarden o tenen la possibilitat d'establir una relació més propera amb els balls. D'alguna manera, són privilegis que s'atorguen a les autoritats quan el dimoni gros balla a la Sala i seu amb el batle a la cadira (fins i tot es solen donar la mà). O moments que poden gaudir algunes personalitats del poble com el mateix Guillem Lliro (de Can Lliro), que com he anticipat és l'únic manacorí que balla de tu amb el dimoni gros. Per altra banda, però, aquestes noves jerarquies producte de la *communitas* també són mòbils i passatgeres. Són, per exemple, fenòmens com la proximitat o el fervor que es mostra al llarg de la festa, així com la bacina que hom paga quan rep els dimonis a casa o el temps que hom destina a recórrer el poble vora la colla, el que marca la proximitat i la relació amb la colla que hom assoleix. Això ho vaig notar en les mateixes veus i en les mateixes cares dels festejadors que més alçaven la veu o que cercaven amb més ànsia i violència arrambar-se al límit del cercle que s'obre a cada ball. Una altra fórmula era també la d'estar atent a la pissarreta que un antic membre del Patronat, en Bernat de s'Hort, alçava abans de cada cançó amb el nom de la glosa corresponent, i anticipar la veu al cor de la multitud.

Com veim, la multitud d'enginyers que els manacorins duen a terme per acostar-se la festa, i fer-se seu el dimoni gros, és inesgotable. Però per damunt de tots, un em cridà l'atenció: el *selfie* (l'autoretrat) santantonier. Una manera moderna i tecnològicament avançada que un gran nombre de participants realitzen al llarg de la volta, sobretot els més joves; autèntica majoria dels congregats. El gest d'apropar-se fins al mil·límetre a la carota del dimoni gros i fer-s'hi una fotografia que retrati la cara humana amb la màscara, així com la mateixa fotografia, és probablement avui dia una de les maneres més efectives i directes de demostrar el sentiment santantonier de qualsevol manacorí, amb la relació que això comporta amb la *manacorinitat* de què em parlà en repetides ocasions Toni Gomila. Bàsicament, la fotografia funciona com una relíquia. Roma (1998: 69) fa referència al *record-relíquia* com quelcom que exagera i permet una major comunicació amb l'objecte celebrant de qualsevol ritual. Comunicació que, en darrera instància, no cerca res més que la comunió, contemporània i que es conserva en la memòria col·lectiva durant tots els anys que hom conserva el *selfie*, i la barreja del tot social.

Ara que he retratat les actituds i els comportaments col·lectius dels manacorins al voltant del dimoni, sempre cercant-ne les banyes, veim com la necessitat de demostrar, d'una

manera o d'una altra, comunió i proximitat amb el referent dominant de la festa, ens mostra en forma de paradoxa que el dimoni no n'és el vertader centre. La dedicació, el fervor i la voluntat d'aglomerar-se dels santantoniers mostra que ells són els autèntics conductors de la celebració, i que finalment s'estan celebrant ells mateixos i no la carota, ja que darrera els pèls grotescos i la llengua còmica del dimoni gros no hi ha res. Únicament i exclusivament, els significats i els comportaments que els celebrants volen que hi hagi. D'aquesta manera, els manacorins en congregació són els protagonistes imprescindibles del recorregut i són ells mateixos qui ordenen al dimoni que els posi a bullir en societat. Amb això, però, no vull dir què la carota del dimoni gros de Manacor, la màscara que esdevé l'autèntic símbol de la festa i dels projectes materials dels qui la celebren, no té cap importància per si mateixa ja que, en paraules del filòsof George Santayana, «*los seres vivientes, en contacto con el aire deben cubrirse de una cutícula, y no se puede reprochar a las cutículas que no sean corazones*» (Goffman, 1997: 7). Recordem que Delgado afirma, seguint les tesis de Turner —i com féu Durkheim respecte als emblemes totèmics—, que els símbols que operen en els ritus festius han d'estar en relació amb l'estructura social i, sobretot, han de representar els valors primaris i els principis morals de la societat que els duen a terme, o si més no per cada grup social que els significa (Delgado, 1992: 92).

### III. A la caça del dimoni: la tradicionalització i la domesticació del dimoni gros

Crec que si sempre conservaré a la ment les classes d'antropologia urbana (per dir-ne d'alguna manera, tot i que mai es limità a l'etiqueta) és per la recurrència que el professor Delgado féu sempre de la màscara com quelcom fantàstic. Com en l'obra de Goffman, en Manuel ens ensenyà que les màscares són moments, i que l'home no té una única vida ja que en cada vivència que experimenta, en cada context en què es mou, deixa de ser aquell home i en representa un altre. D'alguna manera, l'humà és un ball de màscares; un teatre d'ombres mimètiques sense originals; mil i una persones (*persona*, careta en grec) compreses entre un únic néixer i un sol morir. Però de tot el que ens descobrí de la màscara, em fascinà especialment una cita que repetia cada parell de sessions. Ho feia, intencionadament, en veu baixa i quan s'adonava que finalment la classe, sota un silenci fervorós, l'escoltava i tots havíem restat presos pel seu discurs dens, ràpid i armat de paradoxes. De cop i volta, mentre l'intentàvem seguir en directe, invocava Elias Canetti: —*Soy exactamente lo que ves, dice la mascara, y todo lo que temas detrás*<sup>64</sup>—, xiuxiuejava com qui domina l'art de sorprendre el públic en el moment exacte. *De facto*, les nostres cares d'aprenents i les nostres ments joves que creien que havien pres el control de la situació esdevenien poemes; figuraven incògnites; tornaven a témer la ignorància.

La mateixa ignorància, o digueu-ne innocència, a què s'exposa una criatura d'entre cinc i vuit anys quan veu passar la colcada dels Reis d'Orient per la via principal del seu poble. Ses *majestats*, per a l'infant, són exactament el que veu: tres homes atemporals venguts de terres llunyanes que, si ha fet bonda, el premiaran amb els presents desitjats. Les màscares, o la representació, són la fantasia que esdevé realitat en la seva ment. Són una trampa social perpetrada per la família. Ahora, no resulta estrany a ningú que l'infant actuï amb respecte i amb temor davant els Reis. Tot i saber que els veu, que existeixen, li resulten estranys i de condició dubtosa. Fou també Canetti (1981: 3) qui asseverà que «*nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido*». Però si ara evoc l'experiència nadalenca, creença *naïf* que

<sup>64</sup> La trobareu a l'assaig *El poder i la massa* que publicà el 1960.

avui encara perviu, i la relació que guarda amb la màscara, és per intentar rescatar la sensació a què s'enfrontava qualsevol infant al Manacor d'abans de la renovació de la festa de Sant Antoni quan topava de front amb uns dels tres infernals figurants que conformen la colla dels dimonis. Amb l'agreujant que amb qui havia de tractar no era un rei generós sinó una bèstia peluda, banyuda i armada amb un garrot!

Les generacions que cresqueren i s'educaren pels carrers del poble abans dels anys vuitanta difereixen en molts aspectes del dia a dia de les que ho fan avui. Però ara només m'interessa una diferència: la festa de Sant Antoni ha passat de ser el vedat de caça humà, i infantil, dels dimonis, a convertir-se en un circuit furtiu especialitzat en la caça del dimoni gros, tant per part dels grans com dels menuts. Amb això pretenc posar en evidència no que els més petits han perdut totalment la por a la figura del dimoni festiu (sé que molts pares mai no m'ho perdonarien!), sinó que la relació dels santantoniers —granats, jovenets, mascles i femelles— amb els integrants de la colla ha virat des d'unes pràctiques més carnavalesques i violentes a unes lògiques molt més simpàtiques i, per entendre'ns, més identitàries. Vaja, com tota la festa en general. Amb tot, seria massa agosarat per part meva voler relacionar totalment el canvi amb els nous significants identificadors, tradicionalitzants i *orgànics* que ha pres la celebració d'ençà de finals dels anys setanta. Però, per altra banda, no és tampoc el meu objectiu aquí desemascarar d'on prové el canvi de la relació del dimoni gros amb la massa celebrant i la diferència del seu comportament actual respecte a l'actuació que la gent recorda de *la festa d'un temps*. Únicament vull mostrar com, pel que m'han relatat i pel que he pogut observar, les lògiques transgressores de la festa han anat cedint en pro d'unes altres més tradicionalistes o identitàries, més controlades i ritualitzades, condicionades per unes intencions diferents.

I que el dimoni gros feia por, i que les actituds dels dimonis vers els santantoniers eren més transgressores i violentes, m'ho han contat alguns veïns que passava encara a la dècada dels anys setanta. Els records que així ho expliquen són diversos, com un qui féu de dimoni petit i veié que una dona de quaranta anys s'acubava després d'encalçar-la i d'arraconar-la dins el seu comerç; o com aquell any que la colla perdé un dimoni petit que comparegué hores després encara mig abeurat tot explicant que s'havia adormit a un portal; o com quan en Melis, l'anterior dimoni gros i un dels més temuts i estimats pel poble (com a dimoni gros) acorralà a una cantonada una jove amb la companyia d'un dimoni petit i ella caigué estesa sense sentit, atemorida; entre moltes d'altres. Valgui sobretot però per mostrar la relació entre els participants i els dimonis, i el mateix comportament d'aquests, el que em contà en Toni Pascual:

— *Els dimonis, primer, se n'anaven a acollonar les nines de Sant Francesc. Els dimonis hi anaven i els compareixien sense que ho esperassin dins una classe, i ballaven i botaven allà dedins. I les nines compixades de por—. I afegí: —Jo he vist al·lots de catorze anys, i dones de vint anys, compixar-se damunt davant el dimoni. I sé d'al·lots que, un parell de dies abans, no sortien de casa seva després d'anar a l'escola, què s'amaçaven davall el llit...*

— *Feia por i, a més, s'entrenava, aquesta por—* li féu costat en Toni Riera.

I el baciner i en Jesús Nicolau me'n posaren dos exemples molt més personals:

— *El primer record que tenc dels dimonis és: el dimoni arribà a ca nostra, que a jo me feien molta de por, amb sis anys, jo estava amagat... però un dimoni petit, que era en Toni Aleix qui després va ser baciner de Sant Antoni, me va afinar i va venir a encalçar-me. Cap a jo. Jo vaig córrer i, a ca la meva padrina teníem una cuina amb unes piques de pedra, i m'hi vaig amagar. I el dimoni va venir fins a davall la pica. Jo, acollonat perquè el dimoni m'encalçava!—* em desvelà en Jesús.



— Quan jo tenia dotze anys... bé, els dimonis ara són una cosa un poc espectacular perquè quan es vesteix entra molta gent dins la casa, veuen com es vesteixen els dimonis... En aquell temps pràcticament no hi havia ningú més que el baciner, la bacinera, els dimonis i els sonadors dins la casa. No entraven ni els familiars. I jo vaig entrar a aquella habitació on es vestien, que era on dormien el baciner i la seva dona, amb un llumet de cent vint-i-cinc que devia tenir una potència de 20 w. com a màxim i... Amb una mitja fosca, veure vestir aquells homes, ja grans, i tu que no deixes de ser un ninot... vaig sortir més espantat quan vaig sortir que quan vaig entrar, tot i saber que eren persones i no dimonis!— m'explicà en Mateu Juan.

Fins i tot sabent que veuria un home vestir-se, veim com les sensacions eren totalment diferents de les que hom pot trobar entorn al dimoni gros. Avui en dia, el 2016, la situació ha canviat molt. De fet, és recurrent al poble la conversa sobre si el dimoni fa por o no en fa, i si n'ha de fer o no n'ha de fer. Alguns ho tenen clar, com el mateix Jesús Nicolau qui feu de dimoni petit una temporada breu i per qui *"els dimonis són per fer por, no per fer-s'hi quatre fotos"*. Per la seva part, na Bel de l'Assemblea Antipatriarcal de la vila em féu saber que, ara mateix, el dimoni és més l'actor que el representa que no un dimoni de veritat perquè *"no fa gens de por"*. Però una de les visions més contundents me l'oferí Toni Vives, tot i que en la mateixa línia desenes de persones més s'han referit al comportament i a la relació del dimoni gros amb la gent com la d'un ninot *Michelin* d'anunci, un animador d'Aguacity, com la mascota de l'equip de futbol RCD Mallorca (que de fet, és un dimoni i el batiaren *Dimonió*<sup>65</sup>), etcètera. En Toni em comentà, melancòlic però reflexiu:

— Jo som molt crític amb la manera que duen els dimonis actualment. No actuen com a dimonis sinó que actuen com a... el "muñeco" de Mickey Mouse de Disneyworld! Un temps eren molt més violents, més sexuals, també el gros... eren dimonis! Eren "capullos", autoritaris, i si la gent no hi anava tant potser també era perquè tenia por dels dimonis, i ja estava bé. Ara són molt complaents, es fan fotos... han pres un punt important de cara a la galeria—. i afegí:

— El canvi d'en Melis es notà bastant, però igualment aquest canvi ha estat gradual, però de cada vegada va a més. Abans el dimoni era com una autoritat. Actualment hi ha uns policies que protegeixen els dimonis de la gent. Hi són, fan el seu ballet i segueixen. Era una cosa molt més desbaratada, s'ha perdut... però de fa poc eh! De fa 15 o 10 anys o manco... És una domesticació, també perquè és més difícil transgredir, però encara es pot: entrar a cases d'algu, córrer entre coets, el tema sexual...

I els qui ho veuen com una conseqüència de la pròpia massificació de la festa, i que creuen que el comportament dels dimonis no ha canviat, troben la resposta en els celebrants santantoniers. No hem d'oblidar en cap moment la màxima que el dimoni gros no té vida pròpia sinó que és, fou i serà el que els manacorins, o cada grup social, vulguin que sigui i com sigui. Toni Pascual em digué: *"Jo crec que no és la figura del dimoni que ha canviat sinó la mentalitat de la gent. Ara, un al·lot no volem que plori, ni li volem dir: —Mos han dit que vendrà el dimoni!... Això estaria mal fet. Li deim que no és que sigui un dimoni, sinó que duu careta i que no ha de passar pena"*. Per tant, d'ençà dels anys vuitanta, amb la revifalla de la cultura popular reprimida pel franquisme i amb la necessitat de retrobar uns referents en les pràctiques pageses d'abans de la transformació de la vila en ciutat, les escoles (que als anys quaranta *evangelitzaren* els santantoniers endimoniats) començaren a convertir els infants en dimonions, com m'ho féu saber en Toni Pascual. Amb tallers de màscares, explicacions sobre la festa i didàctica santantoniera, els més petits veren que en realitat aquells temuts dimonis

---

<sup>65</sup>Una imatge del ninot a l'apèndix, pàgina 145. El fet que l'únic club de futbol de Mallorca que ha jugat a la primera divisió espanyola de futbol recentment, amb la centralitat social que l'esport ocupa, és bona mostra de la importància creixent que la representació del diable ha anat guanyant en les recreacions culturals dels illencs.

no eren més que manacorins que es vestien i es desvestien per fer festa. Són, avui, aquests joves i les generacions que els han succeït els qui vaig poder veure com idolataven el dimoni gros en gran majoria. *Nadius santantoniers*, com em repetí diverses vegades Toni Riera<sup>66</sup>.

Per tant, els nous significats amb què es vesteix el dimoni gros i amb què la massa, i la massificació, s'hi relaciona, han fet passar la figura de policia a protegit; de temut en gran manera a domèstic, davant de la gent. El culte ja no és per a Sant Antoni, sinó per al dimoni; tot i que darrera l'aparença continua essent una adoració a la gent que celebra la festa. El dimoni, protegit com una relíquia d'autenticitat i com una conservació del passat que hom vol explicar per crear un futur a mida del present, entrà a les escoles entre pixats i esglais i en sortí, finalment (perquè ara ja no fa falta que hi vagi) com un heroi, un símbol totpoderós del Manacor conjuntat i dels manacorins orgullosos de pertànyer-hi. La reinvençió de la tradició a la segona meitat del segle XX l'ha volguda fer, d'alguna manera, una representació *tradicionalitzant* que han de controlar uns organitzadors (el baciner, el Patronat, etc.), qui, finalment, li donen una il·lusió d'originalitat sagrada tot objectivant la realitat per presentar-hi una selecció del passat i legitimar un estat del present, com ho veuria Linnekin (1983:241-242), en què ser manacorí implica ballar amb el dimoni: ser santantonier.

I en darrera instància, fer del dimoni gros quelcom tradicional implica domesticar-lo. Donar-li uns sentits i lluitar per mantenir-los. Això ho he pogut comprovar amb l'evolució mateixa de la festa per la vila durant la volta, amb la imposició d'uns llocs de ball per sobre d'uns altres no tan *manacorins* ni *històrics*. Ho he pogut comprovar també amb la representació de la figura del dimoni damunt els foguerons, cada cop menys crítica i que recorre més a evocacions de caire pagès o a temptar el sant, allunyada de la realitat contemporània. I si s'immisceix en alguna qüestió política, l'exemple del fogueró de la lluita dins el PP illenc entre l'antic batle regionalista de Manacor, Toni Pastor, i l'antic líder —espanyolista i centralista— autonòmic del partit, José Ramón Bauzá, demostra quines són les batalles on el demanen<sup>67</sup>. De fet, gran part de la gent amb què he pogut conservar consideren Pastor com un *home amb sentit de poble i un bon santantonier*. Finalment, és interessant indicar que fa alguns anys dos joves del Patronat, en Xavier Isern i en Miquel Oliver, idearen un GPS per poder localitzar el dimoni pel poble en les seves anades i tornades, per amunt i per avall, els dies setze i desset de gener. L'enginyosa invenció no només ens parla de la importància de les noves tecnologies en l'augment del fervor identitari santantonier, sinó també del gran canvi de la festa. En paraules de Miquel Oliver, *"hi ha hagut un canvi de paradigma i la festa s'ha despersonalitzat. Avui ja no esperes el dimoni al teu fogueró sinó que l'encalces. La festa segueix essent multinuclear, d'alguna manera, però no tant. El teu nucli ja no és només el teu fogueró sinó que, en aquests dies, el teu nucli s'expandeix i pot arribar a ser gran part del poble"*.

Potser a partir de totes aquestes reflexions, i més, podrem comprendre millor el pas del Manacor disseminat dels anys 80 al grup de 15.000 o 20.000 persones que s'ajunten i recorren les places i els carrers de la vila als crits de "*Manacor! Manacor! Manacor!*".

#### **IV. Ser manacorí és ser santantonier: els requeriments pràctics de la comunitat**

Al llarg d'aquest capítol, el que he intentat mostrar és com, avui dia, i des de fa algunes dècades, hi ha un important grup d'habitants de Manacor que esdevenen manacorins, i s'hi

---

<sup>66</sup>Una ràpida llambregada a la imatge que inicia aquest capítol mostra la importància que les escoles i aquests col·lectius adolescents han tengut a l'hora de reforçar la festa i convertir-la avui dia en una celebració multitudinària i, fins i tot, massificada per la mateixa gent de Manacor.

<sup>67</sup>A la pàgina 145, a l'apèndix, la fotografia del fogueró.

conserven any rere any, mitjançant la celebració de la festa de Sant Antoni i a través de la relació i de la comunió que practiquen al voltant del dimoni gros. Tot i ser el ritual més multitudinari i efervescent del col·lectiu que Toni Gomila xifra entorn als 15.000, Miquel Oliver em féu saber, com ja temia, que hi ha un llarg nombre de regles no escrites perquè t'acceptin com a membre de la *manacorinitat*. Però, finalment, al llarg de la conversa que mantenguérem a Palma, el dimoni i la festa de Sant Antoni s'acabaven imposant als altres esdeveniments del calendari vilatà. Molt interessant vaig trobar la següent reflexió: "*Per ser manacorí de veres has de saber no només participar de la festa, sinó gaudir de la festa*". L'he interpretada, tenint en compte el context, com la necessitat d'entendre, més que la festa en si, l'origen del motiu de celebració d'aquest dies. Tornam, de nou, a la clàusula autenticadora per excel·lència que tant remarquen els organitzadors i què, segons Frigolé (2014: 46), recerca inserir punts de continuació que legitimin una disposició social específica.

La festa de Sant Antoni a Manacor és festa popular i, com a tal, està fundada per la inclusió de voluntats i de fórmules que la gent genera. També per una inclusió indiscriminada de participants i d'espais que la fan seva, com he volgut reflectir al següent capítol. De fet, tot i les generalitzacions i els significats compartits anunciats al llarg de la investigació, cal tenir clar que hi ha tantes maneres de viure la festa de Sant Antoni i d'interactuar amb les representacions del dimoni gros com persones viuen al poble. En el meu diari de camp, els dies de la festa, hi vaig fer apuntacions de tots colors. La festa, de fogueró a fogueró, semblava moltes vegades una altra. No era el mateix viure-la amb un grup d'amics i d'amigues de denou anys que al costat d'un pare amb la seva filla petita. No foren semblants tampoc els moments que visqué el baciner que els d'alguns adolescents xinesos que seguien prop de la plaça Ramon Llull el batibull dels dimonis. No ho fou, de ben segur, la del vegetarià que menjava alguna cosa freda d'un carmanyola que la del seu veí de torrada, qui pegava queixalades a un tros de llonganissa acompanyat amb pa i amb vi. Els ambients que es respiraven per una banda als foguerons rururbans de la zona de Fartàritx, com al Molí des Tastavins, no tenien res a veure amb el Sant Antoni nocturn dels pubs i de les discoteques, com el BAUXA o el CUBIC.

Sempre que, conversant amb algú del poble, sortia la qüestió de la integració i de la inclusió de totes les formes de viure que hi ha a Manacor i el paper de la festa, la resposta evitava normalment la paraula conflicte i es tancava amb expressions de respecte, de convivència i de compatibilitat, etc. Toni Riera comentà, en referència als diferents Sant Antonis del dia de Sant Antoni:

*— Fins i tot et diria que tampoc hi ha conflicte amb tota la gent que pugui venir i visqui la festa des dels pubs o des d'una altra banda. Què fan? Omplen Manacor i... fan que aquest dia sigui una capital de festa de Mallorca. Saps? Però... conflicte? Hi haurà conflicte el dia que aquestes altres maneres de festa que nosaltres desconeixem més, envaeixin la festa tradicional.*

I en Jesús Nicolau me'n digué:

*— Els xinesos d'aquí deçà vénen a torrar al fogueró. El grup d'"equatorianos" fan un fogueró i canten cançons de Sant Antoni, a pesar que llavors posen també reggaeton! Però canten qualche glosa de Sant Antoni en castellà... els que menys integrats estan són la primera generació de magribins que han vingut. Aquests a lo millor no tant però els fills ja sí, perquè a les escoles els inculquen la festa. Però tot lo altre jo crec que... Sant Antoni ha de ser una festa d'integració. Sant Antoni és dels manacorins, de Manacor. Sant Antoni és nostre! Cada poble té el seu. Ni pitjor, ni millor, ni més dolent. Cadascú té el seu i el fa a la seva manera.*

I, finalment, sobre tot el que la festa té d'inclusiu i d'integrador, Toni Gomila m'explicà:

— El fet de la didàctica de la festa ha permès que a una cosa tan arrelada al poble tothom hi pot participar d'igual a igual. I aquest nin magribí, quan ha anat al fogueró, n' ha estat un més. I el seu pare i la seva mare s'han sentit un més perquè és una festa a la qual poden participar. Així com hi ha altres festes que no hi poden participar... a missa no hi aniran! Els grans esdeveniments encara els marca l'Església. O la taquilla! Per tant, ells ni per taquilla no van al teatre, no van a les carreres de cavalls, no van al circ... Van a les festes de carrer. No tenim grans berbenes allà on hi va tot el poble. No se'n van a estiuajar al Port o a s'illot. No van a Portaventura com els altres nins. Festes allà on participi tot el poble, allà on ells poden participar n'hi ha molt poques... No van de viatge d'estudis, no van de... els pobres no hi van! Per tant, aquesta [Sant Antoni] és la gran festa perquè és de baix cost i hi participa tot el poble. I perquè és a una plaça i la distància és relativa. Tu pots estar a vint metres de jo i, malament no me caiguis bé, humanament estam a prop. Dins el mateix cercle de la festa, celebrant-la d'una altra manera però a prop. I torrar, un torra aquí i un allà. I els senyors, encara que duuguin corbata torren al mateix caliu que tu. I això és bo. Hi poden participar tots!

Ara bé, recuperant el *gaudir* què em comentà Miquel Oliver, cal fer una distinció entre la inclusió participativa i la integració que permet fer-se pròpia la festa. És un escaló bàsic que, a Manacor, implica viure a Manacor o, per altra banda, ser considerat manacorí de veres; entrar dins la comunitat recreada. "Sant Antoni és dels manacorins, de Manacor. Sant Antoni és nostre!", digué en Jesús Nicolau. Bona mostra que hi ha una manera de celebrar la festa, i uns significats concrets del dimoni gros, que un col·lectiu hegemònic de la vila considera autèntics o, si més no, recomanables. Són les prescripcions i els requeriments pràctics que hom ha d'assolir, com si es tractàs d'un examen o d'un carnet d'aptituds, per accedir a la comunitat; a la *manacorinitat*. És la manera de ser santantonier que et permet ser manacorí, i els límits estan ben establerts, donant lloc als espais de frontera dels significats de la festa que exclouen. A partir dels límits establerts, la festa deixa de ser quelcom viscut i esdevé idealització del passat. Un nexa d'unió que s'ha de celebrar sempre tenint en compte les prescripcions que permetin enllaçar-la amb la memòria pagesa de primers del segle XX. I tot i que el procés es duu a terme per construir la identitat dels manacorins, «este es un proceder ajeno a la identidad como algo vivido. «Es su alienación: reducción y conversión abstracta de una memoria de vida en un signo de pertinencia o estigma político» (Terradas, 2005: 64).

Per tant, els processos d'inclusió i d'exclusió al voltant de la representació del dimoni i de la festa en general es filtren a partir de tres grans fites que marquen l'entrada a la comunitat i, així, la capacitat de *gaudir* de la festa amb la majoria dels qui la celebren i no únicament hi participen. A Manacor, per Sant Antoni, com en el dia a dia quotidià, ésser manacorí és centralment una identificació passionària que implica la necessitat de tenir arrels mallorquines (ser manacorí vell, hereu d'un antic món pagès), la indispensabilitat de parlar en català (ja que aquell món rural i orgànic transmetia la cultura en aquesta llengua) i el compromís de comptar-se encara a dia d'avui com a catòlic (o d'arrels catòliques). Condicions que, coneixent la realitat urbana i heterogènia actual de la ciutat de Manacor, exclouen molts en gran manera de la possibilitat que els puguin considerar com a manacorins ja que, per començar, segons alguns, no poden *gaudir* de la festa de Sant Antoni com toca. Un Sant Antoni i uns significats de la representació dels dimonis que, com ho veuria Delgado (2003: 112-115), neixen de la colonització de les vivències i de les múltiples maneres de celebrar la festa, que s'acullen a un marc estricte i estret que dota el grup dels 15.000 manacorins als qui fa referència Toni Gomila d'«un repertori simbòlic compartit i eficaç per a desencadenar sensacions de pertinença i que, a més, implica un projecte polític» (ibídem: 115) que permet el naixement d'una nació.

Mentre que d'una banda el fet lingüístic sembla d'entrada un factor lògic, ja que el mite santantonier s'ha transmès des d'antany per via oral mitjançant les glosses estrictament cantades en català a Manacor, i permet que els celebrants tant xinesos, com marroquins, com sud-americans puguin *gaudir* d'aquest aspecte únicament afegint les cantades *tradicionals* en català al seu fogueró viscut íntegrament en un altra llengua, és més complicat comprendre el fet religiós avui en dia. Toni Gomila, al pregó de fires i festes reconegué, com d'alguna manera ho féu Andreu Genovard, que "*on hi havia Déu, no hi ha ni Cristó*" i que són altres les religions que dominen al poble (en nombre de practicants). Per tant, aquesta *conversió cristiana* del dimoni gros es pot relacionar amb el que Hervieu-Léger (2008: 18-24, 37-39) considera l'*herència cristiana*. Des de la seva perspectiva, la religió, avui dia, s'hauria ancorat ja no en unes creences sinó dins la categoria de cultura (en el seu aspecte vulgar, no holístic). Assimilant així la religió a la cultura popular directament es produeix una filiació totalment cristiana del patrimoni cultural. Això pot donar lloc en segons quins contextos al fet que l'herència religiosa, tot i no tenir ja un poder dominant real, s'empri com a legitimadora enfront d'un moment social en què predomina el que s'ha concebut com a *imperatiu del canvi*. És en aquest espai on tant el rector com els organitzadors de la festa defensen que hom no ha de perdre mai de vista la figura de Sant Antoni, ja que n'és l'origen. Però, per altra banda, el sant es converteix en un pes excloent difícil de superar per als qui professen altres religions a Manacor, com la immensa majoria dels marroquins que hi viuen, i els impedeix formar part de la comunitat recreada a no ser que s'assimilin als preceptes occidentals i d'herència catòlica. I això ho vaig poder comprovar observant algunes actituds i algunes interaccions dels santantoniers manacorins amb els grups categoritzats com a immigrants que s'apleguen fent foguerons<sup>68</sup> però que s'allunyen de les *recomanacions nacionals tradicionalitzants* del dimoni i de la festa de Sant Antoni.

Per acabar i per anunciar el darrer capítol de la investigació alhora, tot i que la festa popular i el dimoni gros mostrin la cara oculta i excloent del patrimoni local que assenyala Prats (2005: 27), la mateixa gent que celebra la festa és la que en darrera instància decideix com la vol. Per això, que uns significants hegemònics dominin entorn a la representació del dimoni no implica que no es produeixin conflictes amb d'altres visions dins la mateixa comunitat que recrea el recorregut i la interacció amb el referent dominant col·lectiu de Manacor de com ha de ser la festa i quin ha de ser l'ordre social, polític, econòmic i material que regesqui la quotidianitat del poble. És així ja que ni la idealitzada *manacorinitat* no escapa del poder de revolta de la festa.

---

<sup>68</sup>Com, per exemple, el que vaig poder documentar fotogràficament a l'avinguda des Torrent. Vegeu-ne un petit reportatge a l'apèndix. Pàgina 146.

## VIII. LES BANYES DEL DIMONI GROS: ORGANITZACIÓ FESTIVA, CRÍTICA POPULAR I CONFLICTE EN EL RITUAL



«Pensem que totes les tradicions s'han de revisar, ja que és innegable la seva vinculació amb el sistema patriarcal en el que han estat creades, perpetuades i estimades. També sabem, perquè ens ho han dit, que mai és bon moment per qüestionar les tradicions. A nosaltres ens importa la festa, l'estimam, però mai passarà per damunt dels drets de les dones, que recordam, son drets humans.

A més, no hem inventat res, no som les primeres en canviar la tradició ni les festes populars. Sant Antoni mateix ha canviat molt al llarg d'aquests anys d'èxit i eufòria santantoniera. El dimoni, per posar un exemple de canvi, ja no fa por».

(Escrit per l'Assemblea Antipatriarcal de Mancor, *Cent per Cent*, gener de 2016)

Cada any, d'entre tots els foguerons que han de cremar el setze de gener a vespre, n'hi ha algun que crida l'atenció perquè defuig les escenes pageses o de la vida del sant anacoreta. Tot i que podem dir que la carnavalitat no ha desaparegut de la vora del foc, sobretot gràcies a la pervivència de la funció social crítica de la glosa, les figures que s'allunyen del passat catòlic i rural són més aviat escasses. Abans, quan repassava la història de la festa, he parlat d'un fogueró que feren a la plaça del Convent l'any 1971, polèmic, crític i ambigu a parts iguals. Després he fet esment al que feren uns veïns en referència al conflicte que s'encetà fa uns anys en el si del PP balear i que afectà ben de ple la vila de Manacor, ja que el batle, Toni Pastor, s'enfrontà al líder autonòmic, Bauzá, qui es consumí en les flames amb dues banyes de dimoni al cap. La condició carnavalesca mateixa de la festa, doncs, sembla ser inalienable i un dels recons més populars que guarden els dies de Sant Antoni. Popular i punyent, doncs, les crítiques i el conflicte que se n'esdevenen no s'ajusten necessàriament a les recomanacions que l'organització festiva pregona, ni al projecte social i de ciutat que l'acompanya. Per exemple, dos integrants de l'Associació d'Amics de Sant Antoni, que iniciaren la participació a la festa fent foguerons, m'explicaren que fa més de deu anys, després que l'Ajuntament permeté que una empresa estrangera tiràs avall l'antiga fàbrica de perles Majorica —símbol del creixement econòmic de Manacor, però també del món obrer— decidiren representar damunt la llenya un avió que s'estimbava contra el campanar de Manacor (un altre dels símbols arquitectònics del poble). L'avió, amb el nom de l'empresa escrit al costat (Alfa Investment), el conduïa el dimoni. I, justament, aquell mateix any hi hagué l'atemptat a les torres bessones de Nova York.

A més, enguany he pogut observar que les tisoires i les retallades eren figuracions recurrents, amb crítiques més àmplies i d'altres que apuntaven directament a gestions econòmiques errònies o elitistes dels polítics municipals. I les mateixes gloses que envolten els foguerons, sempre actualitzades, també apuntaven a la mateixa direcció: la política econòmica, les retallades pressupostàries i en matèria social i la mala praxis dels polítics —retratats com a gent de qui hem de desconfiar—. La crítica i el conflicte, però, no només es manifesten en els espais estàtics i efímers de crema, sinó que els diversos col·lectius de Manacor empren la mateixa figura del dimoni. Actuen pels carrers i per les places del poble, i es fan sentir i demostren que la realitat de la *comunitat* orgànica recreada manacorina, dels qui són dins el cercle i *gaudeixen* de la festa amb tots els privilegis, és molt més tumultuosa i heterogènia que el que la festa sembla mostrar en el seu espai normatiu (els doblers de l'ajuntament, l'organització del Patronat i les decisions de la bacina). Si bé és cert que la festa cerca una identitat ferma i uns significats compartits, també genera heretgies i anomies que demostren que, rere la festa pagesa hegemònica, hi ha diferents visions que recreen *manacorinitats* quotidianes distintes, subalternes.

Jesús Nicolau, recordem-ho, em digué que les festes populars i tradicionals han de ser molt conservadors si hom no les vol perdre. Però la realitat demostra el dinamisme de la festa de Sant Antoni i de l'ús que el poble en fa, així com del que representa la carota del dimoni gros i la colla. Segurament és perquè la festa que he pogut estudiar és molt més popular que tradicional. Recórrer el poble rere els dimonis no s'ha convertit en un espectacle buit de sentits socials ni en un espècie de parc temàtic estancat per voluntats que defugen el que demanen els santantoniers. És un patrimoni que s'allunya del domini total de les lògiques econòmiques del capitalisme avançat i que, tot i que l'autenticitat hi té un pes important, no revesteix la festa i l'encapsula en un elitisme de què la majoria dels celebrants restarien al marge (Smith,

2006: 40). La festa de Sant Antoni, i la representació i la pràctica del dimoni gros, és inassolible i és ingovernable per a un sol projecte social o poder polític. I és ingovernable perquè ja té un altre govern únic i insubstituïble: el dels manacorins que la celebren i que alhora se celebren a ells mateixos.

En el darrer capítol de la investigació, doncs, pretenc mostrar com s'expressa el conflicte material i ideològic que conviu al poble per mitjà de la representació del dimoni santantonier de Manacor. Una hipòtesi que ja he anat desglossant i que per cap motiu contradiu la segona, sinó que aquella és possible gràcies a la consideració del dimoni gros com una font d'expressió i de creació de significats populars a la vila. La representació de l'ésser infernal i les pràctiques que duu a terme han funcionat històricament al poble com un aparador dels conflictes i de les lluites socials —de classe, òbviament— que hi ha hagut. I avui en dia continua ordenant, canalitzant i permetent que els grups socials pensin quin lloc ocupen a la societat, el paper que hi juguen a l'estructura política i, encara més important, quins són els seus desitjos per al futur de Manacor (Antebi i Pujol 2008: 17). Els dies de Sant Antoni, segons que he sentit a dir i he vist, la capital del llevant mallorquí es consolida com un teatre gramscian en què, a part de recrear-s'hi una comunitat fantasiosa i allunyada de la realitat material del conglomerat urbà, lliuren combat diferents projectes socials per mitjà de les banyes dels dimonis. L'hegemonia festiva es disputa any rere any, tal i com cada any es renova també la idea de comunitat orgànica dels manacorins. El que document a continuació no és res més que un ball de dimonis hegemònics que s'enreden en les danses d'altres dimonis subalterns que duen implícits uns altres programes socials (Feixa, 1994: 28-29).

## I. El dimoni és del poble: organització, participació i nissagues.

Fa alguns anys que, a l'illa de Mallorca, s'han anat encadenant processos de liberalització de les festes populars considerades *tradicionals*. La participació i els papers més rellevants de les celebracions que marca el vigent calendari catòlic han experimentat alguns canvis que han modificat les restriccions que impediien a una part dels veïns del poble que exercís de dimoni, de cossier, de dama dels cossiers, de *quinto* major, de valentes dones solleriques, de Joan Mas o de Dragut a la festa dels moros i cristians de Pollença. En els darrers casos, Sóller i Pollença han ideat sistemes de votacions per escollir els protagonistes de la representació dels símbols històrics locals. Tot i això, no podem parlar d'obertura com a tònica dominant arreu de les viles de l'illa. Hi ha indrets com Sineu, a la jove festivitat del Much de Reig del mes d'agost, que perquè hom pugui competir als Jochs Phlorals i el triïn Much o Muca, ha de complir unes condicions molt fixades, bàsicament definides amb la dita *ser sineuer des de sempre*. A l'illa veïna, Menorca, hi trobam el clar exemple de la festa de Sant Joan fixada per la tradició i el passat, ja què, per exemple, a Ciutadella, només pot interpretar la representació de caixer senyor qui descendeix directament d'una família senyorial o ensenyorida de la vila.

A Manacor, el debat s'encengué, com em contà Miquel Oliver, des del moment que començà la massificació i la festa de Sant Antoni s'extasià, i convertí el dimoni gros en un heroi local, referent dominant col·lectiu dels manacorins. I tot i que no tothom pensa que, avui dia, el fet de qui ha de representar el dimoni és un tema que preocupa els santantoniers, mentrestant van apareixent retalls de premsa que proposen una reflexió que concorda més amb la realitat material suposadament democràtica que hom pot conèixer al Manacor de l'any 2016. Toni Riera, al *Cent per Cent*, digué poc després de la festa d'enguany que a Manacor s'ha alçat "*una visió democratitzadora de la celebració, moderna, que qüestiona les*



*tradicions*", com ara "*l'elecció de les persones que han de fer de dimonis*"<sup>69</sup>. Però per aprofundir en el debat em sembla just i necessari reprendre breument l'estat de la qüestió de la direcció organitzativa del Sant Antoni manacorí, ja que si no coneixem com funcionen el Patronat de Sant Antoni i la institució del baciner avui dia, no podrem entendre els arguments proposats pels qui defensen postures més conservadores, diguem-ne neorruralistes, ni les dels qui pretenen canvis, obertura i liberalització sota la carota del dimoni gros.

He comentat anteriorment que el Patronat de Sant Antoni, associació cultural fundada als anys vuitanta que recollí el cercle de persones que revitalitzaren la festa els anys setanta sota la direcció del rector Mateu Galmés, es situà en poc temps en una posició central a l'hora d'organitzar els esdeveniments, sufragar-los i popularitzar-los. Amb el pas dels anys, i per motius d'edat i de salut, els *vellets* del Patronat (com els coneixen popularment) s'anaren allunyant de l'organització feixuga de la festa i es produí una inevitable renovació que, d'alguna manera, democratitzà i laïcitzà l'ens. La qüestió familiar deixà de ser una condició i s'hi acostà gent nova amb ganes de col·laborar. El 2005, elegiren president l'actual baciner, Mateu Juan, però amb la massificació i amb l'auge de la festa a principis del segle XXI, féu falta ampliar la junta, que no ha deixat de créixer des d'aquell moment (Nicolau, 2007: 202-203). Actualment, i per tot el que suposà l'entrada del baciner en el món de la política professional ara fa un any (recordem que és regidor a l'ajuntament pel PI), el president n'és Toni Gomila, mestre d'escola, qui fou el membre més votat en la darrera tria.

En una conversa que tenguérem a la seu del Patronat, Toni Gomila i Albert Carvajal (vicepresident de l'associació) m'explicaren que el 2016 l'entitat la conformen vint-i-dos vocals amb igual dret de veu i de vot, dels quals un és el baciner, un altre el rector i un altre una veu de l'administració pública —normalment, el regidor de festes—. Tenen uns estatuts que van renovant quan ho necessiten i que posen èmfasi en la declaració de béns i d'ingressos de l'associació, i destaquen que són transparents amb el que tenen i que qualsevol que vulgui pot anar-hi i consultar-ne les entrades i sortides econòmiques. Potser allò que no està del tot regulat és la forma d'accedir al Patronat, i segurament per això mateix la gent el critica com quelcom tancat i, fins i tot, *fosc*. Tot i això, vist des de dins, el Patronat resulta una associació que està bastant d'acord amb el temps actual, amb democràcia indirecta com a funcionament intern i amb la comptabilitat declarada. La segona pota que s'encarrega de prendre decisions importants sobre la festa és el baciner, amb permís del rector i el mandat sobre els actes amb relació religiosa de la celebració.

Actualment la institució de la bacina passa per uns moments bastant controvertits, cosa que no és nova històricament parlant, com he explicat abans. A diferència del Patronat, de marcada façana democràtica i moderna, el de baciner és un càrrec d'organització premoderna i té un funcionament de condició autoritària, ja que qui pren les decisions sobre la bacina i la colla de dimonis, també del Sant i dels sonadors, és en darrera instància el baciner. A més, és una institució hereditària: Toni Juan 'Aleix', pare de l'actual baciner, ho fou abans que ell. I abans dels *aleixos*, que ja sumen més de trenta anys al càrrec, hi hagué els Serra (Miquel 'Comarot' i Andreu 'Cornet') entre principis dels anys vint i l'any 1983. Fins al moment, a més, ha estat el baciner l'encarregat de decidir qui havia de fer de dimoni gros, de sant i de dimonis petits. El darrer que trià dimonis, als anys vuitanta, fou l'actual baciner vell, Toni Juan, i com dictava la tradició hi col·locà un nebot. Per tant, a la colla actual, el baciner Mateu Juan hi té un cosí (el dimoni gros, Toni 'Puig'), que és familiar de qui fa de sant, i un fill com a dimoni petit. Podem dir, doncs, que més o menys la cosa roman en família. Però davant l'impuls de les

---

<sup>69</sup> Podeu llegir l'article complet a l'apèndix. Pàgina 158.

crítiques i de les demandes populars, la gent del Patronat m'explicà que, des de fa un temps *"l'associació disposa d'un reglament de règim intern que el que fa és que en el moment que hi ha un lloc vacant per fer de dimoni, el baciner ha de proposar al patronat una terna, tres persones, i a partir d'aquesta terna l'associació tria"*. Una situació a què no han hagut de recórrer de moment.

No obstant les diferències, pens que allò que tenen en comú tant el Patronat com la institució del baciner, tot i que en la primera també hi ha debat intern, és que no estan disposats a acceptar un sistema d'elecció dels dimonis més obert, ni pel que fa al temps que ha de fer de dimoni ni pel que fa a la manera com l'han de triar (permetent que tot el poble ho decidesqui democràticament), a l'estil de votacions directes o indirectes anuals o bianuals, per exemple. Són del parer que si qualcú accedeix a una vacant, com així m'ho confirmaren, és lícit i bo per a la festa que ho sigui fins que la salut i els ànims li ho permetin. El seu discurs entronca amb la defensa d'un funcionament festiu continuador del que imperava a la festa quan era realment pagesa. És a dir, defensa les institucions premodernes que hi regien, com l'autoritat de la bacina que, com sabem, es generà durant l'època en què l'Obreria estava en procés de desaparició. A més, les instàncies organitzadores no han discutit el nomenament del càrrec de baciner, ni el fet que és hereditari. Els defensors de l'estatu quo pel que fa a la participació i a l'accés als papers centrals de la festa, es posicionen tant des d'una lògica neorruralista com des de l'apel·lació al bon funcionament, fins al moment, de la manera *tradicional* d'organitzar i de distribuir les pràctiques santantonieres.

Quan es refereixen als dimonis, al baciner i a la legitimitat que tenen per ocupar i per cedir més o menys a dit aquests càrrecs, fan èmfasi en l'època de decadència de la festa, entre els anys quaranta i finals dels seixanta. Així em respongué la pregunta sobre l'obertura d'aquests càrrecs, Mateu Juan, el baciner:

*— Ara ho volen ser... però fa vint anys? Et veien passar pel carrer i et deien. Què fas, sonat? I on putes vas? Fins i tot en els meus primers anys, me sentia assenyalat, eh? I n'hi ha d'aquests que ara se fan la foto amb el dimoni o voldrien ser-ho i són els qui estaven asseguts a una terrassa, i et veien passar i se xapaven el cul de rialles. Com que ara estires masses, interessa... hi ha interessos afegits!*

I Jesús Nicolau també apel·là ben igual a l'estigma de temps passats:

*— Una sèrie de famílies, quan la cosa anava malament i ningú volia dimonis, varen dir: "noltros no hem d'amollar". I això varen ser els Aleixos i els Melis—. I afegí: — Durant cent anys han duit la festa. Jo crec que tenen un pes a dins la festa. Per què si quan ningú volia fer de dimoni, ningú volia dur la bacina... durant cent anys han duit el cotarro de la festa quan ningú la volia dur, i ells han seguit endavant, i ara perquè la festa és un boom i tothom es vol apuntar al carro... Jo crec que aqueixa gent té uns privilegis. Crec! És la meva opinió...*

És una opinió semblant a la que té qui és ara el president del Patronat:

*— Qui mantén la festa de carrer és el baciner... i llevat d'un dimoni petit, els altres ballen perquè ho feien quan ningú volia ballar! I els dimonis sortiren perquè aquell home els continuà duent. El baciner preservà la tradició.*

A més s'aferra al discurs de no tocar les coses si funcionen:

*— El Patronat, el que no pot fer és el que molta gent del poble demana. Obrir la figura del dimoni. I ara què feim? Tu véns i quan fa dos anys que ja saps ballar te n'has d'anar perquè ho sigui jo que a lo millor som baixet i no ho sé fer... Es què així no ha estat mai!—* exclamaren en Toni Gomila i n'Albert Carvajal.

Veim, doncs, com l'argumentari tant dels qui han estat i són part del Patronat, així com el del baciner, empen la tradició i la salvaguarda dels dimonis quan estaven tocats de mort per negar la possibilitat d'una pràctica més oberta i repartida dels càrrecs de dimoni gros, de dimoni petit i fins i tot de baciner. Trobam aquí, de nou, la *ideologia de l'autenticitat* lligada a un origen o a un passat ideal que alguns col·lectius sobreposen a la igualtat, tot fent naturals les desigualtats i oposant-se als discursos democràtics que, fora de la festa de Sant Antoni, defensen cada dia i imperen en la realitat política de Manacor (Frigolé, 2014: 43-45).

És en aquest espai, doncs, on es produeix el xoc i apareix el conflicte entre les principals associacions i institucions organitzadores i la gent —no poca— que veu la pràctica de la festa necessàriament d'una altra manera ja que, finalment, té en ment uns projectes socials diferents per al futur del poble. És precisament la imatge que me'n donaren algunes integrants de l'Assemblea Antipatriarcal de Manacor, partidàries d'una política molt més popular, directa i consensuada, i que resumeix bé el que bona part del jovent manacorí amb què he parlat m'ha comunicat:

— *Que una família dugui tot el tema dels dimonis i que el Patronat sigui molt tancat, també influeix en el fet que la festa no sigui tan popular. La família va reviure la festa però ara la necessitat és una altra, és fer una festa popular. Que la festa popular existeix! Però no és la que fa el Patronat... no sé si m'explic. És popular perquè la gent fa mil coses, però el Patronat no és popular. La gent no tria els dimonis, és una cosa de família...*— digué Bel. I Marga afegí:

— *El poble, l'ha de fer la festa, no una família ni un patronat. No tenim cap classe de decisió dins la festa del nostre poble. I diran, sí, pots entrar al patronat.. però jo no vull formar part del patronat, vull que la festa s'obri a la participació de la gent. Puntual. Però tampoc em vull ficar dins el patronat. Això no ho faran.*

La recerca de nous models de festa prové, en part, de l'associació entre l'organització i les famílies que copen les institucions humanes de baciner, dels dimonis, etc. Miquel Oliver també hi reflexionà:

— *El que demana la gent i, sobretot, alguns cercles és: per què ho ha de ser el fill d'en Mateu i no ho puc ser jo? També podríem parlar d'en Toni o d'en Toni Gorrió, de mal nom. Si que hem de reconèixer que tot era molt familiar abans... Però ara tot és a dalt i la gent diu: vull ballar. I la resposta que et donaran els del Patronat és: i on eres fa vint-i-cinc anys? Qui vàrem treure la festa forem noltros, els Aleixos, mos toca. No té gaire sentit.*

I en Toni Gomila:

— *Hi ha una part obscura en l'organització. Hem de fer llum en aquesta part obscura? O ficar-mos amb qui tria els dimonis? Pffff... al final, el noranta per cent de la gent no sap qui és el dimoni gros... És igual qui sigui el dimoni gros. Als anys vuitanta hi va haver un parell de joves que demanaren ser-ho, quan llevaren els altres dimonis grossos... Hi ha unes coses tan estrictes i tan estúpides que... Per exemple, qui ha de ser el dimoni? Ha de ser hereditari i d'aquella família? És evident que no. No ha de ser d'aquella família! Qui ha de ser el dimoni? No sé com l'han de triar però ara mira els cossiers. Cada anys tenen una dama nova i ningú es preocupa... A Pollença, per elecció, trien en Dragut i en Joan Mas. Hem d'arribar a això a Manacor? Quan la gent ho demani fort, tal volta ho haurem de fer... No ho sé. Però no ha de ser de la família.*

I és en aquest context de visions entrecruades on, com no podia ser de cap altra manera, es produí un drama social que la representació del dimoni vehiculà. Un grup de joves santantoniers que vivien plenament la festa decidí que encara hi volia participar més —o així m'ho contaren— i, per diversos motius, començaren a ballar com a dimonis d'una altra colla:

— Això va ser el tercer any de fer foguerons plegats. El 2005, més o manco, deu fer uns nou anys. I tot va ser perquè a un fogueró, un vespre, hi havia dues cares de dimonis que eren de la barriada de Santa Catalina. I amb dos amics nostros vàrem dir: i si mos posam les cares i ballam pel fogueró? Varem començar a ballar i després pensàrem... I si feim uns dimonis noltros? I per què no?

Varem fer màscares noves i la idea fou associar-mos i fer de dimonis per ballar al nostro fogueró, i a lo millor a qualque altre lloc més, al de qualque amic. I així començàrem. Va córrer la veu i anàrem a ballar. Primer a Cales de Mallorca, i ara anam a s'illot, a sa Coma, a Portocristo... on mos conviden. El dia de Sant Antoni començàvem a Manacor a les nou i mitja i fins la una de la nit, anàvem sempre on mos convidàvem. No sortírem com a alternativa a res, només volíem ser dimonis. Maldament no siguin les carotes dels de Manacor, és festa. Tenim una banda de música, dimonis, carai! Però mai volguérem substituir el dimoni gros de Manacor, només n'hi ha un. Però la festa és tan grossa que no pot arribar pertot, i allà on no va i fan foguerons, mos cridaven. Mos criden. Lo únic que volem és participar noltros també a la festa. Volíem modificar sobretot que qualsevol manacorí pogués ésser dimoni. Si ells no mos ho deixen, o no ho deixen a cap manacorí, llavors noltros...— m'explicaren dos dels fundadors del Amics de Sant Antoni.

La feta encengué encara més el poble, la festa i n'alimentà el debat. I des d'aquell moment, i fins fa pocs anys, en què es produí una reconciliació i els Amics de Sant Antoni s'integraren en l'organització festiva ajudant el Patronat, i amb un vot a les reunions, uns altres dimonis —uns projectes diferents de festa— lluitaren contra el dimoni gros o, si més no, contra l'ofensiva tradicionalitzadora que, segons els Amics, havia emprés el Patronat. En part, tota la gent que tenia una ideologia diferent al que simbolitza el retorn a la comunitat orgànica i pagesa recreada durant la festa de Sant Antoni mitjançant les pràctiques al voltant de la representació dels dimonis i del sant, s'aprofità d'una colla que nasqué per engrandir la festa, i que transgredí en aquell moment, però que no cercà ser una alternativa al dimoni gros manacorí. Es produí un conflicte ritual que finalment serví per canalitzar tensions i per regular les relacions de domini entre uns projectes socials i uns altres menys poderosos, o visibles al llarg de l'any. Avui, els Amics de Sant Antoni van del braç del Patronat i algunes de les idees que crearen per engrandir la festa s'han integrat al programa normatiu de Sant Antoni: el concurs de mostradors, el de la decoració de frontis, etc. Com ho veié Gluckman (1978: 314), l'acció conflictual del ritual també generà compensació i solidaritat davant la distribució no igualitària de poder, visibilitzant i alhora apaivagant el protagonisme d'un grup que pogué posar en perill l'hegemonia organitzadora del Patronat però que hi ha acabat negociant i que avui dia continua sortint a ballar pels carrers el dia setze a vespre però que poca gent coneix. Així, finalment, l'aparició del conflicte serví per beneir l'ordre establert i per naturalitzar-lo una mica més (ibídem: 306).

Per aprofundir-hi un poc més, vaig pensar que l'episodi reclamava una anàlisi en termes gramscians d'hegemonia i de subalternitat. Al llarg dels anys d'estira—i—arronses entre ambdós grups i ambdós dimonis, i de publicacions creuades a la premsa local, es produïren, segons Tòfol, dels Amics de Sant Antoni, "*moments de molta tensió en què sempre estàvem a males però sense dir-mos res, no hi havia comunicació perquè, de fet, era lo que mos faltava a tots*". Per una part hi havia el Patronat, que es feia seu el dimoni gros, des d'una posició d'hegemonia i de dominància organitzativa, i a més comptava amb la majoria del suport social popular. Així, l'acció dels Amics romangué des del primer moment en la marginalitat, en un espai subaltern. L'hegemonia que gaudia el Patronat, que segons Carles Feixa (1994: 28) «és un marc per percebre la realitat, la carcassa d'una estructura de relacions de domini i subordinació [...], estableix regles de joc, però no les estratègies ni el resultat de la contesa», no representava, però, la totalització de la societat. I això permeté que els Amics de Sant

Antoni, amb els seus dimonis carregats de definicions alternatives de la realitat (ibídem: 28) — si més no, cercant un Manacor més ampli, més ciutadà i no tan enrocat en els llinatges de finals del segle XIX— pogueren discutir el pes al Patronat i la colonització d'identitats que fixava la festa.

Es produí el que E. P. Thompson (ibídem: 29-30) presentà com un teatre de l'hegemonia: una lluita d'aparences per posseir el símbol referent i dominant del col·lectiu celebrant, i alhora per poder inculcar una ideologia o una altra al projecte festiu. Tot i això, el projecte de retorn al passat pagès, mallorquí i catòlic del Patronat, el baciner i una bona part dels organitzadors més populars, empesos per les forces regionalistes de l'ajuntament, tant de les dretes com de les esquerres —moltes vegades des d'una concepció *romanitzada* del que fou i implica ser manacorí—, feia anys que havia començat a calar entre els santantoniers, creant aquell refugi de *manacorinitat* durant un parell de dies. La massa defensà l'hegemonia organitzativa del Patronat, ja que el domini que exercia semblava natural, legitimat per l'autenticitat que havia recreat des de la reinvençió de la festa de Sant Antoni i dels significats del dimoni gros a partir de l'èmfasi posat en el que representava la continuació de l'Obreria perduda.

## II. El sexe dels àngels caiguts: festa, dimònies i gènere.

Si en algunes festes populars de caire *tradicional*, també a Mallorca, ha estat difícil obrir-les a la participació i a la mutació dels ordres que la representen, com les limitacions de qui pot i qui no pot accedir a esdevenir el símbol del poble per un dia sota un vestit o una màscara, ens és fàcil imaginar com està la qüestió del gènere. Tenint en compte que *"tot el que afecta les dones sempre passa fàcilment a un segon pla"*, com em digué Marga de l'Assemblea Antipatriarcal de Manacor, no cal capficar-s'hi massa per entendre que una societat patriarcal genera formes rituals i celebracions de tot tipus del mateix ordre. És Delgado (1992: 43-44) qui afirma que *«el que la festa diu, en pronunciar-se com a còpia miniaturitzada de la societat mateixa que la celebra, és que aquest paper postergat que exerceix a la festa [...] és el mateix que duu a terme a la vida quotidiana. Com hauria de ser previsible, una societat masculinista[...] no pot produir altra cosa que festes que se li assemblin»*. L'esperança és recent i el camí molt llarg. Tot i això, hi ha notícies —recents— com la d'Aina Sastre que el fan semblar més proper. Finalment, aquest estiu per les festes de Sant Roc, al poble mallorquí d'Alaró, la jove ha ballat la dansa dels cossiers com a dama. I si dic finalment és perquè, tot i que la protagonista del cercle ritual, amb el permís del dimoni alaroner, és una representació femenina, al llarg de la història de l'esdeveniment l'havia representada un home.

Però tornant a Manacor, al poble saben prou bé que el dimoni que habita els inferns, i uns dies els carrers de la vila, un dia fou un àngel. I qui ha escoltat mai la dita *parlar del sexe dels àngels* deu saber que quan hom ho intenta és impossible treure'n l'entrellat. Car, els àngels són purs i no en tenen, de sexe. Però a Manacor les coses són totalment diferents. Els veïns fa molt temps que han superat l'ambivalència sexual que pot provocar la representació del dimoni; a la vila sempre ha estat, literalment, un home... Les paraules del rector, Andreu Genovard, així m'ho feren veure:

— *Hi ha coses que són de pura lògica. Jo no veig un dimoni com una dimònia.*

I Toni Gomila s'hi estengué un poc més, des del dubte però amb una conclusió semblant. La resta de converses que vaig mantenir amb manacorins, també amb dones, sobre el tema, més o menys anaren en la mateixa línia:

— No tenc por de passar per misogin, però t'ho dic... una dona, no. Perquè hi ha un component fàllic... si mires l'origen de la festa del solstici d'hivern, és la victòria de la llum contra les tenebres. I tot es refereix a la festa de la fertilitat de la terra i, per tant, de la fecunditat. Per tant, ha de ser un mascle. El fet que sigui un home i no una dona mos permet conèixer els orígens de la festa que celebrem. I no es tracta d'una qüestió física sinó d'una qüestió de simbologia. Si mos ha de servir per explicar la festa, el dimoni ha de ser un home. Bé, a veure... tant és si qui l'encarna és un home o una dona. El tema és que li hauríem de seguir dient dimoni, i no dimònia. El dimoni té sexe i és masculí.

I si en Toni dubtà, em sembla que pot ser a causa de l'efecte que han tengut les festes d'enguany. Així, doncs, sembla ser que els manacorins tornen a trobar-se indecisos, i han tornat a encetar el debat.

La representació visual del dimoni gros, repetesc, s'ha anat convertint en referent dominant col·lectiu a la vila amb el pas de les dècades. L'emblema i el logotip dels manacorins. Si més no, per als manacorins que participen a la festa i l'entenen com l'algidesa de la seva identitat. Per tant, resulta entenedora la indignació que s'escampà pel poble i per les xarxes socials el catorze de gener, dos dies abans de l'inici del bessó de les festes de Sant Antoni, per mor de la publicació d'unes imatges del Dimoni Gros a la popular (i polèmica) revista *Perlas y Cuevas*. Representa la figura allunyada del seu entorn festiu ortodox, o d'un marc que tengui un sentit habitual (ja sigui religiós, rural o fins i tot de crítica política), i al reportatge juga i, suposadament, sedueix una exòtica model russa anomenada Aline, amb els pits a l'aire i amb postures sexualment provocadores<sup>70</sup>. Cada habitant del poble amb qui en vaig poder parlar interpretà el fet de manera diferent: per uns era una simple broma típicament carnavalesca; per uns altres, una perfecta tàctica de màrqueting; per uns tercers, un acte d'insensibilitat vers els infants i les dones; fins i tot, algú digué que l'autor del reportatge havia actuat en defensa de la igualtat i per lluitar contra el masclisme! Aquí, però, el que m'interessen són dos punts que s'interrelacionen clarament amb els processos d'exclusió i de marginació social, i la relació que guarden amb el patrimoni *tradicional* i amb el món festiu —i també amb la quotidianitat— de Manacor.

Primerament, cal tenir en compte que dos col·lectius feministes del poble, l'Assemblea Antipatriarcal de Manacor i les Dones de Llevant, feren públic un comunicat en què condemnaven els fets, anunciaren la denúncia del reportatge a l'Institut Balear de la Dona i demanaren al Patronat de Sant Antoni que fes públic el rebuig a aquesta mena de publicacions<sup>71</sup>. El Patronat, en una línia diferent de la condemna dels dos col·lectius, lamentà en un comunicat «la realització de còpies o imitacions de la carota del Dimoni Gros o d'altres elements de la festa de Sant Antoni de Manacor amb finalitats econòmiques o de qualsevol altra mena ja que ataquen l'essència de la festa»<sup>72</sup>. Per tant, allunyat del missatge que els demanaven les feministes. Poc després, el Consell Insular de Mallorca donà suport públic al primer manifest i donà a l'afer del reportatge unes magnituds supralocals. Cal posar de manifest que, al poble, l'únic partit polític que hi féu esment específic fou la marca local de Podemos. Anunciaren que: “Desde Podemos rechazamos este tipo de imágenes que reducen a las mujeres a meros objetos o mercancías, además de alimentar y crear estereotipos negativos que no hacen más que perpetuar la sociedad machista y la violencia que ello conlleva”. A més, Dones de Llevant i l'Assemblea Antipatriarcal de Manacor convocaren una manifestació a sa Bassa per al dia següent (com il·lustra la portada del present capítol).

<sup>70</sup> Vegeu-ne una imatge a l'apèndix. Pàgina 147.

<sup>71</sup> Comunicat de condemna feminista, a l'apèndix. Pàgina 159.

<sup>72</sup> Publicat a la pàgina oficial de Facebook del Patronat el mateix dia catorze de gener del 2016.

El segon moment que m'interessa ocorregué dos dies després, durant la revetla de Sant Antoni. Mentre a l'església del poble cantaven els tradicionals goigs dedicats al sant sota signes de clara massificació (i amb places limitades per l'organització), a la plaça de Sant Jaume, no gaire lluny, una munió de persones cantaven uns goigs alternatius fora del context eclesiàstic. Però la novetat no fou aquesta, ja que era el segon any que ho feien, sinó el que passà en acabar els cants. Tres al·lotes sortiren enmig de la multitud congregada (dues-centes persones, com a mínim), vestides de dimoni amb atributs femenins, i ballaren al voltant d'unes torxes prèviament preparades al so de la tonada santantoniera<sup>73</sup>. A més, llegiren un manifest en què posaven en clar les intencions i les causes de la seva inesperada aparició.

Quan vaig tornar al poble dies després, i amb la festa ben païda per part dels qui hi havien participat, les reaccions anaven des de l'enuig, passant per la comprensió i fins l'exaltació de l'acte. Per uns era una falta de respecte; per uns altres, ganes de fer-se veure. El baciner em comentà que això no feia més que desvirtuar una tradició i que havia estat una *"pixada fora de test"* que només servia per dividir. D'altres, amb un altre argumentari, m'asseguraren que *"una dona només hi té feines, vestida de dimoni, si és perquè prové d'una de les famílies que aixecaren la festa i que duen la bacina, o el baciner l'escull"*. En canvi, un grup gens minoritari de la gent amb què vaig trobar-me interpretà que l'esdeveniment era una manera més d'obrir la festa, de fer-la més gran i de permetre que més gent la senti seva. Si per uns era el resultat de la provocació del reportatge masculista, per altres era la culminació d'un procés de democratització de la festa. Tot i els rumors, les organitzadores m'explicaren que ja tenien els vestits preparats i l'acció planejada abans de conèixer la intenció del director de *Perlas y Cuevas*, i com s'organitzaren:

— *Ja hi havia gent implicada i sabíem que no estaríem soles. La idea principal quan ens reunírem per parlar de les completes alternatives no era de treure unes dimònies. La idea va sortir perquè un jove de Manacor els va dir, a les Dones de Llevant: jo tenc preparada una carota de dimoni i si voleu vos la convertesc un poquet en dona i en feis el que vulgueu. I d'aquí va començar... Que deim? Que sí o que no? Bé, ja ho vorem, encara que sigui fer una foto o un poc la... Això devia ser abans de Nadal. Va ser proposar això i molta gent, de cap col·lectiu en concret, ho va veure bé. Una, després, va dir: jo, si voleu que vos cusi les cares... un va dir que podia cosir, l'altre que podia fer allò altre i vàrem treure de per tot les forces per poder-ho fer. A més, hi havia gent que li feia ganes ballar—* contà Marga.

La cosa venia de més endins que del reportatge masculista. A un article publicat al diari digital *Cent per Cent*, l'Assemblea Antipatriarcal demanava amb contundència que la dona *«ha de poder ballar dins el personatge del dimoni o de sant Antoni. Tan clar com que les dones hem de tenir els mateixos drets que els homes»*. I acabava:

«Només afegir però que l'objectiu últim és reivindicar que hi hagi representació femenina per tot, també a l'infern, de fet, hi seríem si no hi hagués un sistema patriarcal que ens ho dificultés intencionadament. Volem estar als alts càrrecs dels centres educatius, no només a la base; volem que els nostres noms també siguin considerats importants a l'hora d'anomenar carrers i places, volem que les nines quan s'imaginin el seu futur, tinguin referents femenins en tots els àmbits... i les festes populars, és una més»<sup>74</sup>.

Tot aquest compendi de fets em resulta tan interessant per la vivor de la festa, que en mostra la importància i la centralitat en la vida del poble. També perquè recupera velles anàlisis d'exclusió que semblen superades i hom deixa de banda per l'atenció que generen els nous

<sup>73</sup> Fotografies dels moments i de la colla de dimònies, a l'apèndix. Pàgina 149.

<sup>74</sup> L'article complet, a l'apèndix. Pàgina 156.

contextos d'estigmatització i de marginació social. De fet, en l'estudi dirigit per Subirats (2004: 120), els investigadors conclouen que hem d'analitzar l'exclusió social tenint en compte el gènere, ja que encara n'és un eix central i determina de manera contundent les relacions socials. Recuperant les impressions *monstruoses* de Zizek, amb les dones i amb la feminitat s'estableix una interrelació abstracta amb les representacions existents sobre aquesta part de la població en el si d'un imaginari social hegemònic que les col·loca en un lloc concret i les identifica a partir de perfils predeterminats, i prejudicials, i immòbils (Delgado 1998: 148) A més, tot i no ser una minoria social, són igualment objecte d'un llistat infinit d'actituds discriminatòries. Tot i no semblar explícits, els estereotips no fan res més que col·locar la dona en desavantatge i per davall dels homes, tractant-les (voluntàriament o subtilment) des del masclisme i la misogínia (Delgado 1998: 187). I això és exactament el que féu, per una banda, la representació del dimoni gros amb la model russa i, més difícil de veure però d'igual condició, és la discriminació festiva vers les manacorines amb relació a la figuració emblemàtica del dimoni.

Si la discriminació i l'estereotip vulgar vers la dona tenen lloc a totes les esferes de la vida social, també ho fan en els rituals festius que doten d'identitat els subjectes celebrants, com la festa de Sant Antoni. Com passa amb la figura del dimoni gros manacorí, que sempre l'ha interpretada un home d'ençà que en tenim coneixement des que celebrem la festa. I si el fet que s'hi puguin vestir ja es restringeix als homes del poble, es fàcil imaginar la dificultat de veure-hi una dona a sota per part de l'organització i de bona part dels celebrants. A més, no només és el dimoni, qui és masculí. La resta d'ocupacions de pes i de poder que es relacionen amb la festa (baciner, junta del Patronat), les copen majoritàriament els homes. Igualment, al consistori municipal, el nombre d'homes regidors, així com passa en les llistes de la majoria dels partits polítics que es presentaren a les eleccions, supera les dones que tenen un càrrec públic. La festa ens parla del poble, i la comunitat que recrea el dimoni de l'ordre masclista que els organitzadors no intenten superar, com ho eren les relacions entre l'home i la dona en el temps pagès *ideal* recuperat per fundar any rere any la *manacorinitat* dels santantoniers.

I dic això perquè a la mateixa festa he pogut detectar dues característiques que resulten eficients i legitimats mecanismes d'exclusió i de marginació per qüestions de gènere. Subtils però en cap cas innocents. L'una és la concepció patrimonial masclista que impera a Manacor, com en molts altres indrets de l'illa, d'Europa i del món; l'altra, tot i que hi té connexió, està relacionada amb la tradició i amb l'autenticitat. En el primer cas, si ens centram en el patrimoni, no podem obviar que el subjecte i l'objecte patrimonial sempre són problemàtics i polítics, ja que suposen una legitimació de demarcacions a partir d'unes relacions de poder habitualment asimètriques (Smith, 2011: 41). Un castell, un ball, una música i una màscara, així, hom no les pot veure més que des d'una dimensió processual. Aquesta mirada ens permet entendre el patrimoni a partir de les inclusions, però també des de l'exclusió social. Si és un procés de negociació cultural, llavors, ens permet comprendre que és allò que hom en recorda, allò que n'ha restat, i per altra banda, el que n'ha volgut deixar al marge (ibídem, 2011: 42). Per tant, una memòria centrada en l'home construeix un present igualment patriarcal, i el patrimoni permet que naturalitzi les desigualtats en les relacions de gènere (ibídem, 2008: 159). Bona prova n'és l'organització i les disputes que comencen a veure en el si de les festes manacorines de Sant Antoni. Si el dimoni a Manacor recrea un passat per transportar-lo al present i n'obvia la memòria femenina, el projecte i l'ordre social que s'amaguen rere la festa no parlen a favor de la integració i de la igualtat del manacorí i de la manacorina, ni avui en dia ni en el futur.



En segon lloc, i connectat amb la construcció del patrimoni, hi trobam que la legitimació d'aquestes desigualtats rau en una idea essencialista de tradició que conserva i manté l'autenticitat d'allò únic. Els defensors de mantenir i de transferir la festa a les generacions que vendran, com ha estat sempre, allunyen el patrimoni (el dimoni gros) i la festa, de les transformacions que d'alguna manera la podrien posar al dia. Alguns arguments que he pogut evidenciar són semblants al que detectà Margaret Bullen en l'estudi de les relacions de gènere durant la celebració dels Alardes a Irún. Els qui tenen idees més aviat *tradicionalistes* o *conservacionistes* superposen l'ordre simbòlic ritual festiu a l'ordre social que impera en la realitat quotidiana, i hi neguen continuïtats i capacitats perquè s'influesquin mútuament (Bullen, 2003: 948). Per tant, tot el que hom ha guanyat històricament i socialment en el tema de la igualtat de gènere a Manacor, s'esfuma durant els dies de Sant Antoni.

És interessant aquí que emmarquem el mateix revifament d'aquestes festes populars en el marc de la globalització, que per alguns habitants de Manacor són processos que atempten contra la festa, l'obren. Llorenç Prats, com la mateixa Bullen, veu en aquestes actituds que segreguen i marginen uns mecanismes de protecció davant una realitat material que canvia i que nega la idealització de la comunitat, l'ortodòxia, i també que volen actuar com a autodefensa davant del potencial buidatge del sentit que li han donat fins al moment a aquell aspecte patrimonial o festiu (2005: 24; 2003: 951). Si es dóna el cas, per alguns veïns, que s'obri la representació del Dimoni Gros a les dones, això seria un atemptat a la festa, ja que la buidaria de memòria i de sentit: pervertiria la tradició. Els canvis que qüestionen un statu quo social, doncs, els perceben com un atac i com un buidatge del sentit tradicional d'allò més valorat i estimat, mentre que la introducció de noves activitats, i fins i tot de dos dimonis més a la dècada dels 90 (que no arrelaren entre els manacorins), la minimitzen, i l'entenen com a bones intencions i, com he recollit, «*per fer més bauxa i bulla tots plegats*». La dona, una altra vegada, a Manacor, passa a un segon pla.

Finalment, per tancar l'argumentació dels qui veuen l'exclusió femenina de segons quins llocs de la festa com un fet que marca la tradició, i immutable, Joan Frigolé (2014: 43-45) apunta que cal indagar en la ideologia de l'autenticitat, que sol remetre a un origen i a la continuïtat. Com que només aquell patrimoni autèntic és capaç de triomfar en les lògiques econòmiques del capitalisme avençat, el Patronat de Sant Antoni proposa les arrels com a bandera de l'estatisme. I altres persones, partint del «*sempre ho hem fet així*», sobreposen l'autenticitat a la igualtat tot difonent i naturalitzant, de nou, les estructures de gènere, polítiques, econòmiques, així com la percepció històrica i de memòria patriarcal que dominen a la vila. Per altra banda, cal entendre l'aparició de les dimònies, que segons les joves de l'assemblea continuaran sortint mentre complen l'objectiu que la població de Manacor qüestionari algunes coses, com un nou punt subaltern d'aquell teatre de l'hegemonia gramsciana que combat amb una realitat que pretén tombar. Ni que sigui poc a poc, com han fet a Ariany (on ja hi ha dues dimònies), o com fa pocs dies ha succeït a Alaró en el ball dels cossiers.

### III. L'irreductible llogaret rural del dimoni: el debat identitari entre macianers i manacorins

Hem vist, doncs, com tot allò que el dimoni té a la vila de convergent i d'integrador, també ho té de centrífug. Com a qualsevol festa, el referent dominant col·lectiu de Manacor —i d'altres pobles de l'illa—, el dimoni, és capaç de «*posar-se al servei de l'objectivització de comunitats que ens condicions ordinàries sols poden tenir una existència virtual, [...] amb la missió d'espectacularitzar una determinada col·lectivitat humana, mostrant-la, a si mateixa i a les*

*altres, com dotada d'uns límits simbòlics específics i atorgant als seus membres la possibilitat d'experimentar un determinat sentit d'identitat compartida»* (Delgado, 2003: 43-44). Però, per altra banda, és a través de la transformació dels conflictes materials en la figura del dimoni com s'expressen les desavinences i les friccions entre els grups socials de la vila. El que el dimoni té de centrífug fa que les molècules de qualsevol *comunitat recreada* pel ritual actuïn d'una altra manera:

«[...] juguen a ignorar-se o atreure's d'acord amb moviments impredecibles. Mentre que la festa comunal — o la dimensió comunal de la festa— anul·la les distàncies entre els individus, la festa col·lectiva —o la dimensió col·lectiva de la festa— afirma aquestes distàncies, puix que és del joc amb elles del que depenen les sociabilitats sobre la marxa que es van desencadenant sense solució de continuïtat» (ibídem: 49).

I no només dins el nucli urbà de Manacor. El municipi, format per molts llogarets i urbanitzacions residencials costaneres i d'interior, té unes lògiques d'identitat concèntriques: un s'illot, per exemple, és de s'Illot, i després és de Manacor. De la mateixa manera que, qui viu al barri de Santa Catalina, hi té un sentit de pertinença, però també sap que és manacorí, o així se'n considera. Però amb Son Macià, un d'aquests nuclis municipals menors, els manacorins sempre hi han mantengut una relació especial, una classe de paternalisme bonista i un sentiment d'admiració. D'alguna manera, els vilans del nucli urbà de Manacor s'hi han volgut sentir units. Els macianers, des de les lògiques concèntriques anunciades, generalment, no vacillen quan diuen que són manacorins, però per altra banda també s'autoidentifiquen fortament amb la condició macianera. Diria que a la mateixa altura, i un punt més. Toni Vives em contà que *"sempre ha estat una identitat que no ha estat antagònica, o dins o fora, sinó que ha tengut com a cercles concèntrics"* però que els macianers, sempre que fan una glosa sobre el tema, els agrada dir als manacorins del centre que, si un dia s'independitzen, els donaran l'estatut d'autonomia (notau-ne l'actitud perifèrica de la broma).

Miquel Oliver, macianer per part materna que ha fet vida al centre des de petit, em digué que *"al macianer, li agrada diferenciar-se del manacorí, tot i que ell després també s'hi inclou a un nivell més ampli. Però si qualque cosa caracteritza els macianers és el fet de marcar terreny, d'establir separació"*. Amb els altres veïns de Manacor amb qui he tractat el tema, les evocacions dominants n'han estat la ruralitat —*"són rústics"*, comentà Tòfol Barceló— de les formes de vida dels habitants de Son Macià i l'acceptació que els macianers, avui, no han de menester per res els de la vila. Hi ha una oposició semblant a la que, a Mallorca, implica ser de poble o de ciutat (*ser llonguet*). Més enllà de les opinions creuades, l'observació sobre el terreny a Son Macià ens permet entendre les grans diferències entre el nucli urbà i el poble, que són a poc més de cinc quilòmetres de distància. Hi perviuen de manera important encara les pràctiques pageses, a més manté un paisatge rural i encalmat; això fa de Son Macià un dels darrers nuclis poblacionals relativament importants del municipi que serveixen la memòria camperola d'antany. Fins i tot, els manacorins contempen les festes de Sant Antoni de Son Macià com quelcom *pur i autèntic*, que conserva els sentits de la pagesia que invocava el sant al segle XIX.

Aquest conjunt de factors, connectats amb els significats que prengué la festa vilatana de Sant Antoni, i la figura del dimoni gros, a partir de la revitalització —i reinveniçió— de la celebració manacorina, expliquen per què l'any 1971 s'instaurà la tradició d'acabar la volta nocturna del setze de gener al fogueró de Son Macià, on es duia a terme el darrer ball de la nit. Vives, des de l'estudi de la història de les relacions entre ambdues poblacions, i de la festa, interpreta que, amb l'anada a Son Macià, els santantoniers demostraven *«una voluntat d'inclusió d'aquest nucli rural dins la identitat local manacorina. [...] Tot plegat contribueix a*

*enfortir la identitat col·lectiva comuna entre la vila i el nucli rural»* (Vives, 2009: 152). En definitiva, volien convertir el llogaret en un santuari, i el desplaçament —primer amb el camionet; després amb fins quatre autobusos en els quals "*entre drets i asseguts hi havia més de vuitanta persones*"<sup>75</sup>—, en una peregrinació i en una immersió en un món rural i pagès que a Manacor, a la vila urbana, feia temps que no existia.

Mantengueren la peregrinació fins que, després de molts problemes de seguretat per part del Patronat i de les queixes dels macianers perquè els dimonis arribaven a hores intempestives al poble des de la capital municipal —els arribaven a rebre amb pijama al crit de *No sabeu quina hora és?*—, a mitjan de la dècada passada a Son Macià decidiren que ja no els feia falta el dimoni gros. La gent del Patronat m'explicà que el darrer any que hi anaren, alguns joves del poble posaren terra, macs i terrossos a la carretera que hi dona accés perquè la comitiva vilatana no hi pogués arribar. El fet de ser el darrer plat de la festa, en un moment en què la ciutat s'havia expandit molt i el recorregut del dimoni no permetia arribar abans a Son Macià, féu que els macianers recuperaren l'antiga colla de dimonis de principis de segle (Pascual, 2007: 167-170). Amb aquesta acció, la representació d'un dimoni tornà a canalitzar unes situacions de tensió latent —tot i que mai violentes— en què es féu palès que els macianers no estaven d'acord amb la visió social ni amb l'ordre municipal que la capital assumia. Així, les desavinences identitàries i les reclamacions polítiques perifèriques cosificaren en la nova colla de dimonis de Son Macià<sup>76</sup>, amb què els qui celebraven igualment la festa de Sant Antoni amb unes beneïdes multitudinàries establiren un altre factor diferenciador del nucli urbà manacorí.

El dimoni gros fou exclòs del seu santuari i una part de la ruralitat que representava, el retorn al passat mític i a la *comunitat* orgànica ideal, es perdé, i es convertí totalment en un dimoni urbà. Per tant, en aquesta ocasió, la pugna al teatre de l'hegemonia *diabòlica* caigué de part dels macianers qui, des d'aquell moment han pogut dotar els seus dimonis d'uns significats concrets i més locals, amb què han aconseguit variar determinades estratègies de subordinació i antics dominis (Feixa, 1994: 28). Ara, amb l'afegit dels dimonis a les beneïdes, que es consideren arreu de les més *tradicionals* i *autèntiques* de Mallorca, i amb la vocació de presentar-se al món com un lloc *tradicionalment* rural i pagès, sobretot gràcies a l'expansió econòmica i social del mercat setmanal que fan els macianers amb productes agrícoles de la vila, Son Macià ha trobat una fórmula pròpia d'immiscir-se en les lògiques del capitalisme avançat. No hem d'entendre la recuperació dels dimonis només com quelcom diferenciador i segregador del que representa l'oposició entre la capital municipal i la perifèria rural, ni com un simple conflicte d'identitats en pugna per l'hegemonia política, sinó com un factor de dimensions tradicionalitzants i que exagera la ruralitat del nucli i el fa visible al món —als turistes— i als mercats globals. La recuperació d'una autenticitat patrimonial identitària lligada a un origen històric, de la qual els dimonis macianers d'avui es declaren continuadors, desperta els interessos econòmics i comercials del capitalisme avançat (Frigolé, 2014: 44). És un fet estratègic que he detectat amb molta més intensitat a Son Macià que a Manacor.

#### IV. "Un dia només ballaran per als rics". La bacina i l'impost de pertinença

No voldria acabar la present investigació sense fer una breu aproximació a la qüestió econòmica del dimoni gros, i de la festa de Sant Antoni, que he pogut observar en l'estada i en les anades a Manacor. Recordem que abans que la festa es renovà, a partir dels anys

---

<sup>75</sup> M'ho contà Miquel Oliver.

<sup>76</sup> Vegeu-ne algunes imatges a l'apèndix. Pàgina 153.

seixanta, les voltes del dimoni per la vila tenien una funció bàsicament —tot i que no estrictament— econòmica. El baciner havia de recaptar sous per poder mantenir la capella del sant a l'església dels Dolors, per costejar els desperfectes de les carotes i els vestits de la colla i per pagar els dimonis, el sant i els sonadors. Avui, en canvi, l'economia no és el motiu primordial que mou la festa, com esper que he deixat clar amb les pàgines acumulades. Són els comerços locals i l'ajuntament els que, monetàriament i amb espècies (carns, embotits, pa, vi, mistela, etc.)<sup>77</sup>, sufraguen la festa, a més del merchandising que duu a terme el Patronat amb la venda de camisetes, de capells, de mocadors, etc. De nou, però, aquell ens més criticat per les pràctiques organitzatives i de distribució festiva no és el Patronat, sinó la institució de la bacina i, consegüentment, el baciner.

Una altra vegada, doncs, el conflicte i la disputa popular s'emmarquen en les contradiccions que genera el poder que la gent percep d'una institució festiva —i social i econòmica— premoderna o que funciona amb unes lògiques econòmiques anteriors a les que imperen en els mercats actuals, i en el si del capitalisme avençat, i a les que trobam a la realitat quotidiana moderna, democràtica, tot i els matisos, i amb voluntat de transparència de la població manacorina. A això, hi hem d'afegir que històricament, com em féu veure Jesús Nicolau, la representació del baciner s'ha equiparada a oficis de *pesseters* i *d'aprofitats*, com podia ser la imatge dels moliners en el passat. Però és clar, els discursos dels crítics no s'assemblen gens al del baciner i al del dimoni gros que, amb la resta de la colla i els sonadors, són els únics que avui dia es reparteixen els beneficis de la bacina i, per tant, els únics que saben quins doblers recapta els dies de Sant Antoni.

El baciner, quan li vaig demanar com podia respondre les crítiques que creixen entre els santantoniers amb relació a la gestió de la bacina, es mostrà serè i contundent:

*— La gent hi posa la voluntat. Hi pot haver gent que posarà des d'un euro o dos i ballarà igual. I hi ha gent que segons a quines hores i segons a quina zona, te posarà cinquanta euros. El ball no depèn dels doblers, sinó del temps. El que val és el temps! No és el que et donen el que té valor dins la bacina, sinó la voluntat. El que te puc dir és que, tot i les queixes, enguany és l'any que hem fet més doblers, i pensàvem que la bacina acusaria el fet que jo ara som polític... idò ha estat el que hem fet més doblers. I aquests doblers en principi es destinen a pagar els sous de la gent que surt a la colla... dimonis, sonadors i baciner. Els sous. També es paga el manteniment dels vestits: picarols nous, vetes per vestits per fer cosits nous, la carota si s'ha de fer un retoc... La veritat es que més de la meitat el que feim es donar doblers a una ONG, a una causa... i a lo millor altres vegades, i és ben lícit supòs, i jo ho he fet, he anat a sopar amb la meva dona i els meus fills i disfrutat de la companyia que aquests tres o quatre dies no he pogut tenir. Altres anys no ens hem repartir res, com l'any del tsunami... te'n recordes? Ho donàrem exclusivament a Creu Roja. I tot el que sobra ho donam al Patronat.*

I en Toni 'Puig', qui fa de dimoni gros, afegí:

*— A noltros mos donen cent euros, però noltros no ho feim per doblers! Aquests cent euros molts de pics han anat a... quan hi va haver lo de les inundacions, el Patronat de Sant Antoni ho decideix també. No és una ONG però no té ànim de lucre, no? A més, aquests dies noltros també berenam, dinam i sopam... s'ha de pintar la carota de tant en tant. Els comptes estan molt clars, eh. Al cap de dues o tres setmanes de Sant Antoni feim un dinar amb tots els col·laboradors i tothom qui ha ajudat i a noltros mos donen un sobre amb aquests doblers. No mos amagam però, deu mevet. Aquests doblers, jo me'n vaig a dinar amb els meus fills i la meva dona. Però és just. Jo som Toni. I no he pogut celebrar Sant Antoni a ca nostra... és una cosa testimonial lo que cobram, com si dir no has fet res per res. No crec*

---

<sup>77</sup> Al programa de cada any hi apareix un llistat desglossat dels benefactors que té el Patronat per pagar la festa. Vegeu-ne el d'enguany a l'apèndix. Pàgina 160.

*que ningú dels qui hi som no ho faria sense cobrar res. Però bé, no comprarem cap finca! La gent diu coses perquè no ho coneix, i tothom té dret a criticar i dir les coses... però es fiquen en coses que... no aporten idees, perquè noltros no estam aferrats a la cadira perquè cobram... i que ho fessin sense cobrar te puc assegurar que no en conec cap.*

Totalment oposat a aquest discurs, un xiuxiueig popular va augmentant de volum:

*— No estam gens d'acord amb la gestió econòmica de la festa, està monopolitzada i va massa aviat. És una cosa d'interessos, d'una família... no és popular, la bacina pareix un negoci— digué Marga de l'Assemblea Antipatriarcal.*

*—La intenció principal del baciner ha de ser, crec, recaptar el màxim de bacina... una cosa diferent és: què fas amb aquest recapte? Què fas amb la bacina? Això és criticable. El seu error és pensar que no ha de donar explicacions. Em sembla que l'acceptació social del patronat de Sant Antoni està enganxada a una persona que, perquè no vol, no és transparent. Vol funcionar com es feia abans. Es Patronat ho té tot damunt el programa... l'únic que falta és el recapte del baciner. Clar, el que es critica és que a segons quins llocs que a canvi d'un ball... el baciner va allà on pot aconseguir més doblers mentre el recorregut no es desvirtuï gaire. I van molts als bars perquè als bars els hi interessa, i a la bacina li va bé — contestà, contundent, Miquel Oliver.*

Les crítiques que segueixen aquestes conceptualitzacions provenen sobretot de la joventut, que creu que l'econòmica és una condició que, tot i que no és tan clara ni protagonista, encara té molt de pes en l'organització i en la gestió dels principals papers de la festa, i en el món de la institució de la bacina. Al final, la realitat és que paguen la majoria de balls, sia la voluntat o un preu socialment fixat, i els balls esdevenen, com he tractat anteriorment, una qüestió de capital social: el ser més o manco manacorí, dins la comunitat que recrea la festa per mitjà del recorregut del dimoni gros. De fet, un veí equatorià de Manacor amb qui vaig establir conversa en un cafè, es mostrà sorprès de l'existència de la bacina i de les lleis que imposa encara avui a la festa. Em digué que no sabia gaires coses sobre el tema, ni s'hi volia ficar, però amb una frase quadrà allò que molts manacorins pensen: *"Algún día a los demonios sólo los verán bailar los ricos, porque estos bailes se pagan! No me parece nada popular"*.

Per concloure, si fa un segle el dimoni gros passava pels carrers i cobrava uns doblers que revertien en mantenir i fer créixer, bàsicament, el culte al sant, ara mateix la representació dels dimonis s'assembla més a un recaptador fiscal que cobra l'impost més important que hom paga a Manacor aquests dies: l'impost de pertinença. La quota de *manacorinitat* anual. I el sistema descrit implica que les jerarquies identitàries i l'ordre social que s'amaga darrere la carota del dimoni gros, segons el projecte que han volgut establir alguns àmbits de l'organització festiva, és al capdavant de condició econòmica, mercantil i classista.

## IX. EL DARRER BALL. CONCLUSIONS



— *El primer any que férem el darrer ball davant Cas Gallo... Jo no havia vist mai, ni m'ho hauria imaginat, cap manacorí cridant: Visca Manacor! Que boti Manacor!... Jo això no ho havia vist mai. Veure el dimoni provoca un gran sentit de manacorinitat que, així com passa el temps, cada any va a més. I cada vegada s'hi apunta més gent<sup>78</sup>.*

---

<sup>78</sup> M'ho contà en Jesús Nicolau un dia calorós de juny, a la terrassa interior d'Es Xarop.

Si he començat la investigació amb el primer ball del dimoni que té lloc a Manacor una setmana abans de la festivitat de Sant Antoni, sembla lògic acabar-la referint-me al darrer ball. Es representa des del 2005 cada desset de gener a les vuit del capvespre, actualment a la plaça de Sa Bassa (Gomila, 2007: 226). La invenció va néixer, com em contà en Miquel Oliver, perquè anteriorment el final de festa era molt trist: la volta dels dimonis anava perdent seguidors, a poc a poc, al llarg de l'horabaixa i moria amb més pena que glòria. De la mateixa manera, per no deixar a l'aire tot el cúmulo d'objeccions que m'han interessat analitzar de la festa de Sant Antoni i, concretament, de la representació de la figura del dimoni gros, considero que aquesta etnografia necessita realitzar un darrer ball i una envestida final aclaridora del que he esbossat al llarg del treball. Clarament i concisament, intentaré reprendre les perspectives i les principals preguntes que funden l'estudi i concloure amb algunes reflexions centrals que hom ha d'entendre com el que durant aquest any pels carrers i les places de Manacor, entre vells i joves, dones i homes, mallorquins i *forasters*, cristians i musulmans, he intentat aportar a la comprensió del què a dia d'avui és una de les expressions més riques, més vives i més carregada de significats múltiples i dinàmics de l'illa de Mallorca: la representació festiva del dimoni, partint de l'anàlisi específica —amb trets compartit a altres pobles— del dimoni gros de Manacor.

\*\*\*\*\*

A més d'analitzar críticament les lògiques del món festiu i tot el que té de popular, de revolucionari —ahora que de conservador— i d'efervescència social creadora, he centrat la recerca en l'estudi de les pràctiques i les representacions que els habitants de Manacor duen a terme i conceben de la figura del dimoni gros, sense cap mena de dubte el símbol amb més visibilitat i força de la vila. El que he fet, a partir d'una revisió de la història del poble i de la festa de Sant Antoni, ha estat un procés d'apropament etnogràfic a la realitat santantoniera manacorina d'un any, aproximadament, en què he volgut aprofitar tot el que la gent ha escrit, el que els manacorins saben i tot el que la gent diu del que fa per observar sobre el terreny i comprendre els significats i les concepcions que existeixen al poble arran de la dimensió festiva, però també de la quotidiana que impera a Manacor. I com, a través de la figura del dimoni, les estructures del poble i les maneres de viure-hi i de relacionar-se els uns amb els altres que practiquen els seu habitants esdevenen més nítides que mai. Cal mencionar que, tot i la condició etnogràfica del treball, he privilegiat l'ús de causalitats i anàlisis històriques per l'especificitat i la direcció de les hipòtesis plantejades.

En el terreny directament situat, m'he centrat en punts d'atenció que he considerat essencials per poder provar-les o desmentir-les. Quatre grans punts que dialoguen al llarg de l'estudi i són, bàsicament: la transformació de la vila i del temps dels participants durant el transcórrer del dimoni gros per Manacor; les interaccions que s'esdevenen entre els manacorins al voltant del ball i el desplaçament; els canvis de comportament que ha anat experimentant la representació i la pràctica del dimoni gros; i, finalment, la comunicació i el conflicte —quan n'hi havia— entre les diferents maneres de viure la festa i d'entendre el passat, el present i el futur de l'ordre social del poble. Amb les mires posades en aquests espais, vaig pensar que se'm faria més fàcil l'objectiu principal d'entendre què dimonis és el dimoni com la gent, i cada grup social o cada col·lectiu de Manacor, l'entén i l'interpreta, a més

d'haver-lo posat al centre d'una festa que fa un segle regia i dirigia la religiositat popular cap a Sant Antoni. La idea era que si parava esment en els punts que he llistat, tant en les observacions pertinents com en la conversa amb la gent del poble, em seria bo de comprendre què ha significat, i com es situen en l'actualitat, per als manacorins la modernització que ha fet d'un nucli rural una de les grans ciutats, primer industrial i després turística i terciària, de l'illa. A partir d'aquest mirador em semblà que l'aparador de les exclusions i les inclusions del poble que mostra l'aparador diabòlic, valgui la redundància, em donaria pistes de la història i de la construcció de les identitats canviants que s'han inventat, que han mort i que varien imprevisiblement amb el pas dels anys tot i aquells que creuen que les festes i que les identitats poden ser, de per si, continus perfectes i *tradicionals* per definició.

Els interessos que m'han guiat al llarg de l'estudi a Manacor estan vehiculats per dues grans hipòtesis que he discutit reflexivament amb l'objectiu d'acomplir la comprensió de l'exposat fins al moment. Recordem-les abans de discutir que se n'ha fet, després del procés de topiar i negociar amb realitats que la teoria potser no contemplava de bon principi, i si val la pena mantenir-les per esser un marc interessant per seguir-hi investigant. En primer lloc, vaig pensar en la figura del dimoni gros com una representació que, per la seva omnipresència física i cultural a Manacor, funcionava com a referent dominant col·lectiu, com ho diria Turner, o com un emblema —segons els estudis de Durkheim sobre el totemisme— per als habitants del poble que celebren i viuen la festa. I entès això, i la centralitat en tots els aspectes de la representació, em vaig plantejar el fet que, des de la seva invenció, el dimoni gros, i el que passa a la festa de Sant Antoni a nivell general, ha estat un espai recurrent per a l'expressió popular i canalitzador del conflictes i de les disputes entre els projectes socials, polítics i econòmics que breguen diàriament a Manacor, tant els més institucionalitzats i hegemònics com aquells ideològicament més minoritzats i subalterns, emprant la terminologia gramsciana. Per tant, en definitiva, que respirar en conjunt al voltant del dimoni gros els hi permetria pensar-se com a societat, ordenar les seves relacions jerarquitzades, construir el que vulguin esdevenir des de voluntats col·lectives i saber quin lloc ocupen en el context de Manacor i global.

En segon lloc, després de diverses prospeccions i de múltiples reflexions amb la pròpia gent de Manacor i amb varis estudiosos del tema, vaig voler interpretar que des d'aquest espai de representació central dels pensaments i dels desitjos històrics i de les esperances dels manacorins, el dimoni gros i els seus significats han volgut ser colonitzats per una part del poble, i un model de poble concret lligat a unes ideologies determinades, per així poder recrear-se i concebre una comunitat amb sentit i orgànica en unes condicions materials d'existència mecanicistes i urbanes, delimitant límits grupals; excloent per incloure, bàsicament. Si a la representació i a les pràctiques que al seu entorn s'hi duen a terme les havia de veure com quelcom integrador que recrea lligams comunitaris a partir de la renovació i la invenció de vincles veïnals idealitzats i processos d'efervescència creadora de sistemes que permeten fer perdurar qualsevol grup que s'automitifiqui, també m'hi referia com quelcom conflictual i excloent per definició. La prioritització identitària que, vaig suposar, comportaven els significats hegemònics del dimoni establerts a partir dels anys vuitanta a Manacor amb l'auge de la reinvençió festiva santantoniera, fou la que transformà la intensitat i el fenomen segregant del mateix ritual. O sigui, que rere el dimoni gros hi havia un projecte social que excloïa els altres i apareixia naturalitzat, com a vàlid i real, a través de lògiques de caire autenticador i tradicionalitzador, manipulades i fixades des de llocs de poder, càrrecs i



institucions normativitzades i fixes, o hereditàries, que s'allunyen de la realitat moderna i democràtica de Manacor.

\*\*\*\*\*

En resposta al primer que em vaig proposar comprendre, concloc que la pràctica etnogràfica sensorial m'ha mostrat el que m'insinuava inicialment la teoria acadèmica sobre la festa de Sant Antoni i la representació del dimoni festiu. El dimoni gros és, ara ja sense cap mena de dubte, una figura que funciona com a referent dominant col·lectiu dels habitants de Manacor ja que és un símbol interpretable i la unitats ritual mínima de la festa però última a l'hora d'estructurar el context ritual. La seva carota, al cap i a la fi, és pura paradoxa: com aclarí des d'una dimensió general Delgado (2003: 37), la condició festiva —ritual— d'aquest dimoni té la capacitat de «servir com una mena de glosa o comentari sobre les condicions en què es desenvolupa la vida quotidiana». Desemascarada per la màscara. Possibilita un «un camp de batalla en el qual freguen o xoquen els valors dominants i les impugnacions respectives» (Antebi i Pujol, 2008: 17) de la societat de Manacor.

I això és un fet històric des què naixé el dimoni gros. Ja sigui en èpoques més pàgases, en contextos de modernització i dictadura, com en el cas del fogueró del Convent de 1971 o en societats modernitzades com la de Manacor avui dia, que a través del dimoni parla al món de com es veu, i com veu qui fou, i com hauria de ser en els anys venidors. Està dotat d'una eficàcia simbòlica que, tot i semblar màgica, té una explicació primàriament social. Una eficàcia representada que pren forma només a través de la pràctica de l'estar junts (Maffesoli, 1990: 149-150). Els manacorins s'ajunten i travessen en totes les direccions cardinals possibles els carrers del poble per què el dimoni gros els permet ajuntar-se, i és en el moment col·lectiu d'efervescència ritual que provoca la comunió gregària de cossos i ànimes quan els sentits que representa la figura passa de vana identificació identitària superficial a crear estats socials constructors i destructors (Durkheim, 1987: 227-228). Són els moviments dels cossos dels celebrants santantoniers, com a eina humana primera pel que fa a l'expressió popular (Mauss, 1979: 342), sintonitzats amb els del dimoni que el codifiquen i converteixen la representació i el ritual en un bé comú grupal compartit (Segalen, 2005: 30).

El dimoni gros ens parla d'una societat que debat els seus anys de vida en pocs dies convertint el poble en un autèntic teatre de l'hegemonia, partint de la concepció gramsciana que mai hi ha una ideologia que sigui capaç de totalitzar un espai social i que a la ideologia dominant li cal conquerir el seu poder constantment (Feixa, 1994: 28-29). Mitjançant el dimoni, diverses concepcions i projectes socials, polítics, econòmics i ideològics a Manacor es debat quin ha de ser el paper de la dona, les relacions interètniques que s'hi han de donar, la concepció que hom té sobre representativitat i democràcia, etc.

Reflexionant entorn a la següent qüestió que vehicula la investigació, més concreta, segons la qual la interpretació dels significats del dimoni gros han estat colonitzada per un projecte social i un espectre ideològic específic del poble que es pot definir a partir de tres grans caràcters: els que consideren que l'esser manacorí és tenir un passat pagès, és esser catalanoparlant —tot i que en aquest cas, és complicat generalitzar— i és esser catòlic, o si més no, prendre els valors d'un catolicisme secularitzat convertit en una càpsula cultural (des d'una concepció vulgar i popular del terme *cultura*). Mitjançant la festa es produeix el que Delgado anomena *el naixement de la nació*. A Manacor, un Sant Antoni i uns significats de la representació dels dimonis que, com ho veuria Delgado (2003: 112-115), neixen de la

colonització de les vivències i de les múltiples maneres de celebrar la festa permet la creació d'una *nació*; d'una *manacorinitat ortodoxa*. L'organització festiva, i els que la suporten, naturalitzen com a tradicional i autèntic una invenció humana més i idealitzen la postura ideològica que avui en dia segueix essent dominant que, ulls tancats enfront la realitat material urbana i heterogènia de la vila, recrea una comunitat orgànica a mida del que pogué ser (però mai fou) Manacor a finals del segle XIX o a principis del XX.

I ho fa mitjançant la renovació i la idealització d'una parts de les interaccions i els vincles veïnals, ja que selecciona aquelles que li semblen més aptes per construir-se socialment i políticament a mida (Durkheim, 1987: 432). També a través de la superposició de la memòria, quan amb el transcorregut del dimoni pel poble i la preparació que els santantoniers realitzen dies abans de les voltes demoníaqes. En el nou espai *tradicionalitzat*, els manacorins fan del temps i de l'espai del dimoni la projecció de la unitat que recerquen i obtenen gràcies als processos d'efervescència col·lectiva. Els celebrants del dimoni, com feu notar Halbwachs (2011: 136-137), es doten de continuïtat històrica i reproduïxen l'ordre social en el que creuen tot imitant la immobilitat de la matèria inerta. L'exaltació i la fricció produïdes per l'efervescència col·lectiva permeten refermar un status quo, i adorar-lo, tot i que per altra banda podrien acabar amb ell fàcilment (Durkheim, 1987: 233). Per Sant Antoni, A Manacor, al voltant del dimoni gros «*s'hi representa el passat amb l'únic present de representar-lo, de gravar-lo més profundament en els esperits*» (ibídem: 384). I en aquests casos, les voluntats superen allò que la quotidianitat del poble sembla que lògicament hauria de mostrar. Recuperem i repensem la cita de Prats de nou, ara que sí que ja ens hem endinsat en la història i l'anàlisi sociològica de la vila.

«Si se mantiene en su propia inercia, el patrimonio local tiene, tarde o temprano, una cara oscura, que se manifiesta cuando la población se enfrenta a problemas acuciantes, como reconversiones económicas, deslocalización de empresas, procesos de despoblación o, por el contrario, crecimientos demográficos súbitos y de una magnitud suficiente como para cuestionar los discursos identitarios preexistentes, presencia creciente de contingentes de emigrantes procedentes de otros contextos culturales o cualquier otro factor de conflictividad exógeno. En estos casos, la memoria compartida y el discurso patrimonial tienden a cerrarse en sí mismos, a tornarse monolíticos y ortodoxos y a convertirse, en definitiva, en poderosos mecanismos de exclusión y de negación de la realidad» (Prats, 2005: 27).

A més, el plantejament casa bé amb el fet que la figura del dimoni gros fou fortament potenciada amb la reinvenió de la festa entre els anys setanta i els anys vuitanta. Justament en el temps que es gestà la dominància social de la ideologia que avui sembla tenir l'hegemonia de les pràctiques normatives de la celebració i de la representació del dimoni. Aquesta, com que persegueix l'autenticitat i tradicionalitzat tant de la festa que organitzen com de la pròpia identitat amb la qual es conceben —fixa i amb les fronteres ben delimitades— recorda només el que vol recordar i, a més, des del mite local, naturalitza la *tradicionalitat* de la memòria grupal en detriment d'altres concepcions del passat en posició de subalternitat a Manacor. Precisament, la línia de continuïtat que recreen les pràctiques i les representacions amb què els manacorins es relacionen amb el dimoni, dona sentit a l'existència en la seva ment, durant uns dies, d'una comunitat orgànica *autèntica* a l'estil del poble que era Mancor fa un segle (Frigolé, 2014: 43-45). A l'estil del que Tönnies conceptualitzà com a *Gemeinschaft* i que necessita ser recreada per obtenir seguretat d'actuació i d'identificació davant d'una realitat d'existència formalment molt més indeterminada (Bauman, 2001: 9-12). El dimoni gros, doncs, és *tradicional* per què celebrar-lo pel poble és una pràctica que es feia en un passat romàntic idealitzat, i el mateix fet de repetir-la converteix als que així ho fan en una comunitat amb sentit i sense fractures

històriques, a més d'oferir-li l'autenticitat que demanden les lògiques capitalistes dels mercats actuals. I és de l'ús que en fa el poble de festes com Sant Antoni, i la representació i la pràctica col·lectiva amb el dimoni, d'on provenen els crits que, actualment, al llarg de la celebració, esglaien: *Manacor! Manacor! Manacor!*

Ara que he revisat les hipòtesis que m'han acompanyat al llarg del treball pens que, tot i que cal mantenir-les obertes a més observació, a més reflexió i a més contraposició amb un cúmul de discursos locals més ampli i més variat, són un marc vàlid per interpretar com el dimoni i les representacions que li donen vida a Manacor han anat evolucionant amb el pas del temps i, alhora, per entendre com ho ha fet la societat manacorina aquest darrer segle. Només vull recordar de nou que dec els resultats de la investigació a aquells qui m'han permès endinsar-se en els seus mons i gratar passat, present i futur d'un dels seus béns comuns més preuats. Gràcies de nou als Tonis i a les Tonines, i a tots els altres que no ho són però que conviuen a Manacor. I que el dimoni pugui segur ballant per molts d'anys a la vila. I que aquesta, sigui poble o ciutat, es pugui encendre durant uns dies a l'any amb la potència humana amb què ho fa per Sant Antoni. Però com a coda, que ho faci sempre pensant en les problemàtiques locals del moment, i pensant-se observant la resta de dies de l'any i no un mon que, per sort o per desgràcia ja no existeix. Que la festa, com assenyala Prats, es pugui celebrar a partir d'un interès per donar «prioridad absoluta al capital *humano*: las personas antes que las piedras. Cuando hablo de capital humano y de personas, me refiero, naturalmente a la población, pero a toda la población, autóctona o no, y a procesos de participación activa» (Prats, 2005: 28).

## BIBLIOGRAFIA

- AGAR, M. 1982. «Towards an Ethnographic Language». *American Anthropologist*, 84, 779-795.
- ANTEBI, A. & PUJOL, A. 2008. *Entre el poder i la màscara. Una etnohistòria del Carnestoltes a Barcelona*. Barcelona: Temes d'Etnologia de Catalunya, Generalitat de Catalunya.
- BAKHTIN, M. 1975. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- 2002. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- BATAILLE, G. 1998. *Teoría de la Religión*. Madrid: Taurus.
- 2010. *La literatura y el mal*. Barcelona: Nortedur.
- BAUMAN, Z. 2001. «Identity in the Globalizing World». *Social Anthropology*, 9, 1-12.
- 2006. *Comunidad. En busca de la seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- 2007. *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires: Paidós.
- BERREMAN, G. 1972 . «Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management» a Robben, C. & Sluka, J. 2012. *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. John Wiley & Sons, Nova York.
- BOURDIEU, P. 1999. *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BULLEN, M. 2003. «Transformaciones socio-culturales y la recreación de una fiesta». *Zainak*, 24, 937-953.
- BURKE, P. 2005. *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- CALAVITA, K. 2005. *Immigrants at the Margins. Law, Race, and Exclusion in Southern Europe*.
- CANETTI, E. 1981. *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores.
- CARVAJAL, A. i GOMILA, A. 2007. «La devoció de sant Antoni a Manacor». A *Sant Antoni de Viana i Manacor, vuit segles de tradició. Manacor, 2007*. Manacor: Patronat de Sant Antoni de Manacor.
- 2007. «El ball dels dimonis, d'entremès a gresca». A *Sant Antoni de Viana i Manacor, vuit segles de tradició. Manacor, 2007*. Manacor: Patronat de Sant Antoni de Manacor.
- CONDOMINAS, G. 1991. *Lo exótico es cotidiano*. Júcar: Madrid.
- DE HEUSCH, L. 1973. *Estructura y praxis: ensayos de antropología teórica*. Madrid: Siglo XX.
- DELGADO, M. 1992. *La festa a Catalunya, avui*. Barcelona: Barcanova.
- 1998. *Diversitat i integració. Lògica i dinàmiques de les identitats catalanes*. Barcelona: Editorial Empúries.

- 1998. «Racismo y espacio público». *Acciones e investigaciones sociales*, 7, 5-28.
- 1999. *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- 2004. «Tiempo e identidad. La representación festiva de la comunidad y sus ritmos». *Zainak*, 26, 77-98.
- DELGADO, M. (coord.). 2003. *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*. Barcelona: Temes d'Etnologia de Catalunya, Generalitat de Catalunya.
- DURKHEIM, E. 1987. *Les formes elementals de la vida religiosa: el sistema totèmic a Austràlia*. Barcelona: Edicions 62.
- DUVIGNAUD, J. 1990. *Herejía y subversión: ensayos sobre la anomia*. Barcelona: Icaria.
- EFAK, G. 1977. *El Dimoni Cucarell*. Barcelona: Concèntric.
- FEIXA, C. 1994. «El teatre de l'Hegemonia. Revisitació a Gramsci». *El Contemporani*, 2, 27- 33.
- FRIGOLÉ, J. 2014. «Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado». *Éndoxa*, 33, 37-60.
- GARRIDO, C. 1995. *Mallorca màgica*. Palma: J. J. Olañeta.
- GEERTZ, C. 1992. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- 1997. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- GENOVART, G. 2014. *Antropología de la festa de Sant Antoni*. Palma: Lleonard Muntaner.
- GIL, E. 1991. *Estado de fiesta*. Madrid: Espasa-Calpe.
- GINARD, R. 1996. *Croquis artanencs*. Palma: Editorial Moll.
- GLUCKMAN, M. 1978. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- GOFFMAN, E. 1991. *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- 1997. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 2006. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOMILA, A. 2007. «La festa avui». A *Sant Antoni de Viana i Manacor, vuit segles de tradició. Manacor, 2007*. Manacor: Patronat de Sant Antoni de Manacor.
- GRAMSCI, A. 2011. *¿Qué es la cultura popular?*. València: PUV.
- HALBWACHS, M. 2011. *La memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- HERVIEU-LÉGER, D. 2008. «Producciones religiosas de la modernidad». A MALLIMACI, F. (comp.). *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue Universidad.
- HORTA, G. 2004. «Espiritismo y carisma. Orígenes carismáticos del liderazgo en el movimiento espiritista europeo del siglo XIX». *Gazeta de Antropología*, 20.

- INGOLD, T. 2008. «Anthropology is Not Ethnography». *Proceedings of the British Academy*, 154, 69-92.
- JANER, G. 1989. *Mallorca, els dimonis de l'illa*. Palma: Edicions Mil·lenari.
- 2008. *Hem d'enganyar el dimoni. Fantasia còmica i literatura de tradició oral*. Palma: Edicions Documenta Balear.
- JÁUREGUI, J. 2002. «La teoría de los ritos de paso en la actualidad». *Antropología. Boletín oficial del INAH*, 68, 61-95.
- JEFFERS, R. 1999. *Robinson Jeffers. Antología*. Tlalpan, D. F: Libros del Umbral.
- KARSZ, S. 2004. «La exclusión: concepto falso, problema verdadero». A KARSZ, S. (coord.). *La exclusión: bordeando sus fronteras*. Barcelona: Gedisa.
- LEACH, E. 1971. *Rethinking Anthropology*. New York: The Athlone Press.
- 1995. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- LÓPEZ, A. & RAMÍREZ, A. 2015. «Un decálogo a contracorriente sobre la islamofobia». *Viento Sur*, 138, 19-26.
- MAFFESOLI. 1990. *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- 1996. *De la orgía. Una aproximación sociológica*. Barcelona: Ariel.
- MALINOWSKI, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- MARTÍ, J. 2008a. «Práctica festiva y tradición en las celebraciones urbanas actuales». *Jentilbaratz*, 11, 163-175.
- 2008b. «Fiesta e integración». MARTÍ, J. (ed.). *Fiesta y ciudad: pluriculturalidad e integración*. Madrid: CSIC.
- MASSIP, F. 2007. *Història del Teatre Català, vol. I: Dels orígens a 1800*. Tarragona: Arola editors.
- MAUSS, M. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- MINOIS, G. 2002. *Breve historia del diabló*. Madrid: Espasa Libros.
- MUCHEMBLED, R. 2004. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- NICOLAU, J. 2007. «El patronat». *Sant Antoni de Viana i Manacor, vuit segles de tradició. Manacor, 2007*. Manacor: Patronat de Sant Antoni de Manacor.
- NICOLAU, M. E. 2007. «Sant Antoni com a element artístic». A *Sant Antoni de Viana i Manacor, vuit segles de tradició. Manacor, 2007*. Manacor: Patronat de Sant Antoni de Manacor.

- NIETZSCHE, F. 2009. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza.
- PALOMAR, S. & FONTS, M. 1993. *La festa de Sant Antoni al Matarranya*. Carrutxa, Calaceit.
- PINEDA, C. F. 2014. «Cicero Philosophus. Un análisis histórico del estatus filosófico de Cicerón». *Légein*, 19, 61-93.
- PRAT, J. 1993. «Del diable i les seves arts: Temptacions, obsessions i possessions». A BERTRAN, J. y otros *El Ball de Diables de Tarragona. Teatre i festa a Catalunya*, Tarragona, Ball de Diables de Tarragona/ El Mèdol.
- 1999. «Folklore, cultura popular y patrimonio: sobre viejas y nuevas pasiones identitarias». *Arxius*, 3, 87-109.
- PRATS, LL. 2005. «Concepto y gestión del patrimonio local». *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 17-35.
- RIERA, A. 2014. «L'evolució de la festa de Sant Antoni a Manacor. Riscs i reptes. D'on venim? On anam? Què volem?». A les *Actes de les II Jornades de la festa de Sant Antoni als Països Catalans*. Manacor.
- ROMA, J. 1998. «La festa i el seguici. Notes per al casament d'una Infanta». *Revista d'etnologia de Catalunya*, 13, 62-71.
- SEGALEN, M. 2005. *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- SIMMEL, G. 2001. *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Ediciones Península.
- SMITH, L. 2006. *Uses of Heritage*. Nova York & Londres: Routledge.
- 2008. «Heritage, Gender and Identity». A GRAHAM, B. & HOWARD, P. 2008. *The Ashgate research Companion to Heritage and Identity*. Hampshire & Vermont: Ashgate.
- 2011. «El espejo patrimonial. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?». *Antípoda*, 12, 39-63.
- SOUVIRON, J. M. 1967. *El príncipe de este siglo. La literatura moderna y el demonio*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- SUBIRATS, J. (dir.). 2004. *Pobreza y exclusión social. Un análisis de la realidad espanyola y europea*. Barcelona: Fundació La Caixa.
- SWARTZ, O. 1999. *The View from On the Road. The Rethorical Vision of Jack Kerouac*. Illinois: Southern Illinois University Press.
- TARDE, G. 1898. *Études de Psychologie Sociale*. París: Giard & Brière.
- TERRADES, I. 2004. «La contradicción entre identidad vívida e identificació jurídico-política». *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 20, 63-79.
- TURNER, V. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

- 1987. *Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- 1988. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- TOMÀS, J. 2014. «La investigación en estudios africanos y la literatura de ficción. Reflexiones personales». *Nova Africa*, 31.
- TÖNNIES, F. 1984. *Comunitat i associació*. Barcelona: Edicions 62.
- VALRIU, C. 1995. *El carnaval a Mallorca*. Palma: J. J. Olañeta.
- VICENS, F. 2010. *Diguem Visca Sant Antoni! Una aproximació musical a la festa*. Palma: Documenta Balear.
- VINYES, R. 1989. *La presència ignorada. La cultura comunista a Catalunya*. Barcelona: Edicions 62.
- VIVES, A. 2006. *Identitats excloents o comunitats incloents? La festa de Sant Antoni a Manacor durant el segle XX*. Estudi per a la fundació Jaume Bofill.
- 2009. *Les festes de Sant Antoni a Manacor. Ritual, identitat i mobilització al segle XX*. Palma: Leonard Muntaner.
- VIVES, A. & SERRA, C. 2007. «La colcada, les beneïdes i els foguerons a mitjan segle XX». A *Sant Antoni de Viana i Manacor, vuit segles de tradició. Manacor, 2007*. Manacor: Patronat de Sant Antoni de Manacor.
- WOLF, E. 2001. *Figurar el poder*. México: CIESAS.
- ZIZEK, S. 2009. «Teme a tu prójimo como a ti mismo». A ALEMÁN, J. et alii. *Los otros entre nosotros. Alteridad e inmigración*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.





## APÈNDINX DOCUMENTAL



# DOCUMENTACIÓ VISUAL

## 1. Goigs populars de Sant Antoni de Viana.



GOIS POPULARS  
en: se canten, desde antiguamente, a Manacor, a honra y gloria del benaventurat  
**SANT ANTONI DE VIANA**  
en la fiesta de la zona festiva.

**CHOR**  
*¡Sant Antoni gloriós  
de Viana anomenat,  
siaa nostro 'n advocat;  
de tot perill gordaumós!*

**CANÇONS**  
Sou un Sant molt poderós  
que 'n el món mos assistiu  
y en el cel intercediu  
per nostros, benefactors,  
devem, sempre, alabarvos  
de gust y de bona gana.  
¡Sant Antoni de Viana  
de tot perill gordaumós!

Sou un Sant tant vertadé,  
que sou dels mes principals;  
gordaumós eis animals  
y les persones també.  
Contraris de Lucifer,  
aquell superbo dimoni,  
digau:—¡Viva Sant Antoni!  
¡que mos ajud si convé!

El Dimoni es tan astut  
que va contra 'ls cristians  
amb trapes, fraus y enganys;  
no troba ardit que no 'l juch;

y a la fi queda retut  
quant no n' hi surt cap de bona.  
Digau:—¡Viva Sant Antoni!  
y així romandrà vençut.

Siem devots de bon cor  
d' aquest Sant prodigiós  
pegehos y conradores  
y vians de Manacor.  
Tots plagats lessem elogi  
perque guart el bestiar,  
diguent:—¡Viva Sant Antoni  
que l' Infern fa tramolar!

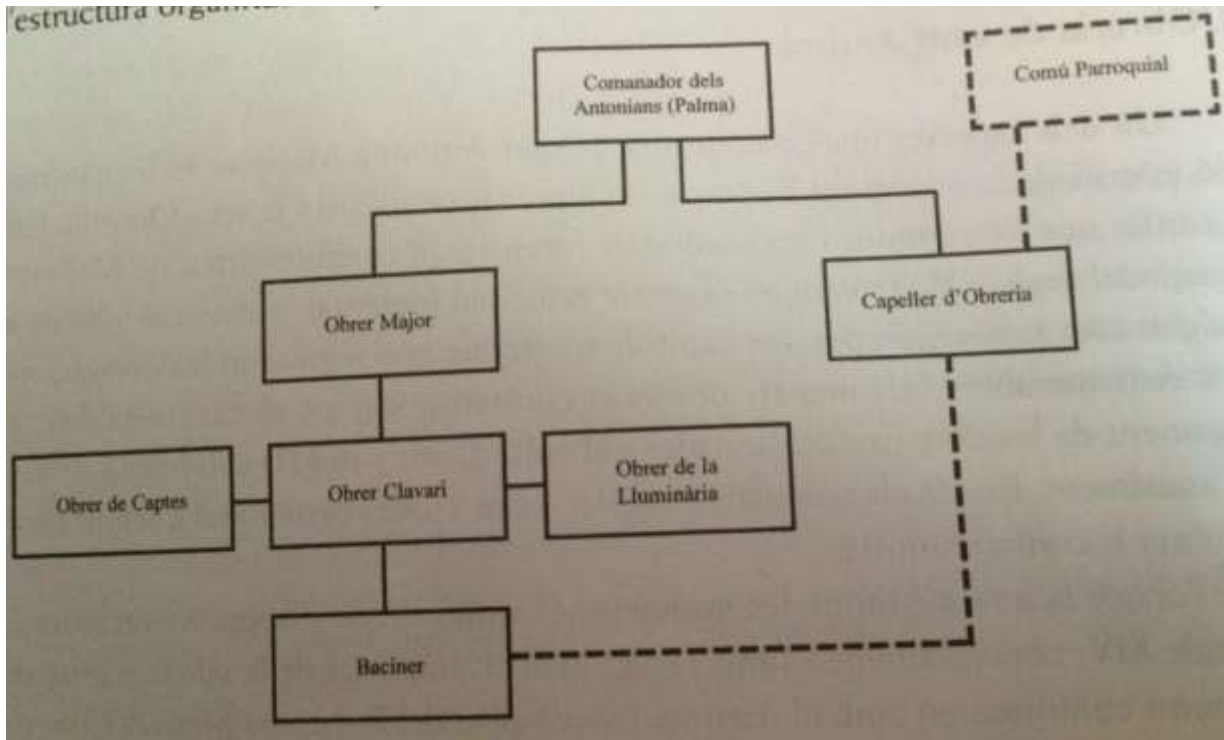
**ACABAMENT**  
¡Oh gloriós Sant Antoni  
de Viana anomenat!  
¡Ja 'n l' Infern encadenat!  
tenui el perverg Dimoni!  
Escoltau la certimoni  
amb que vos hem alabat,  
diguent:—¡Viva San Antoni  
de Viana anomenat!

**CHOR**  
*¡Sant Antoni gloriós,  
de Viana anomenat,  
siaa nostro 'n advocat;  
de tot perill gordaumós!*

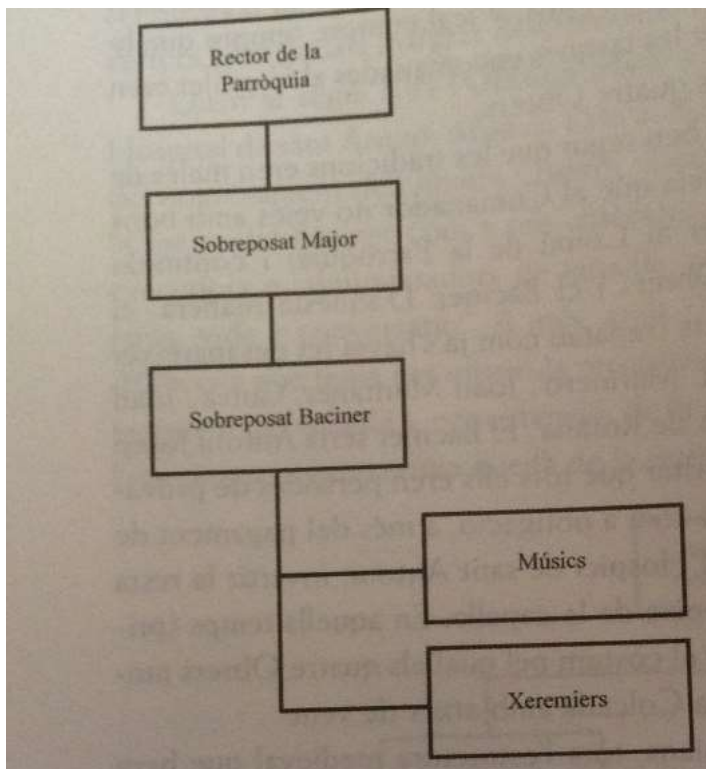
Tip. Vda. de B. Nouvelló.—Manacor

## 2. Resum gràfic de l'evolució de l'Obreria de Sant Antoni entre el segle XVI – XX<sup>79</sup>.

### I. Estructura vigent al segle XVI.

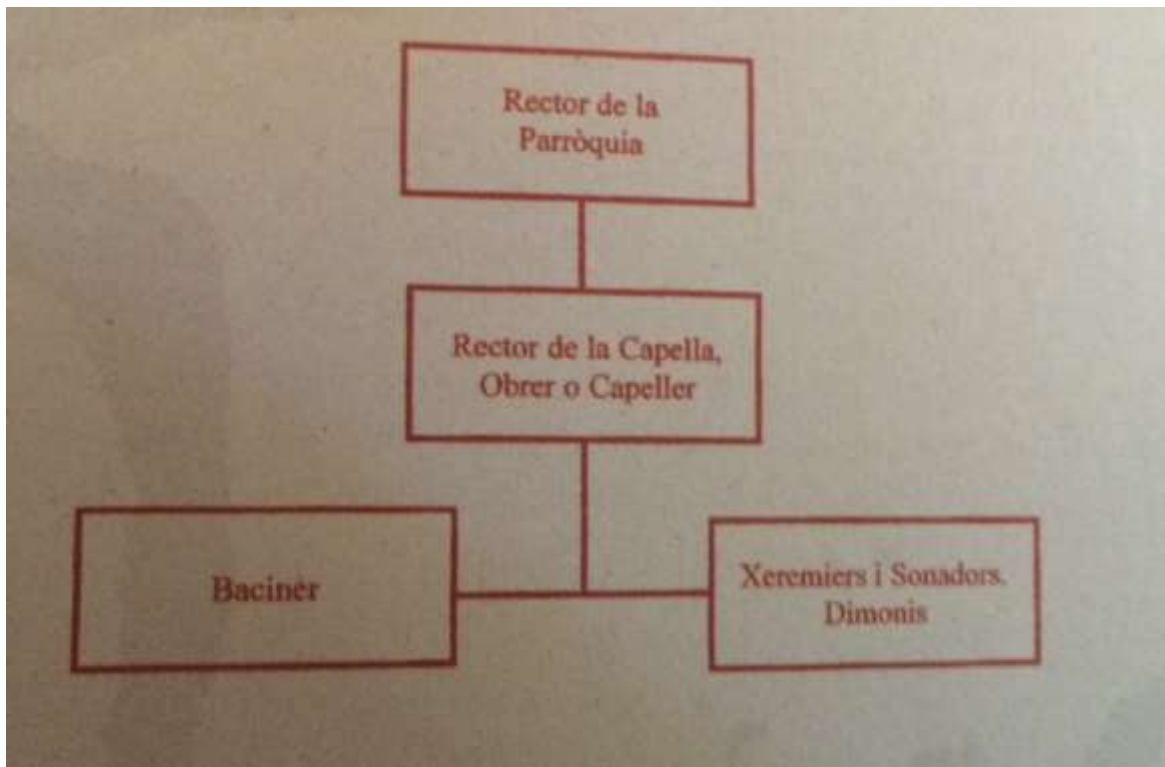


### II. Diagrama de l'Obreria entre 1854 i 1864.



<sup>79</sup> Per un coneixement més ampli dels canvis estructurals de l'organització i finançament de la festa entre els segles XIV i principis del segle XX, vegeu les pàgines 53 i 54 de la investigació.

III. Estructura de l'obreria de Sant Antoni entre 1864 i la seva mort, durant la postguerra.



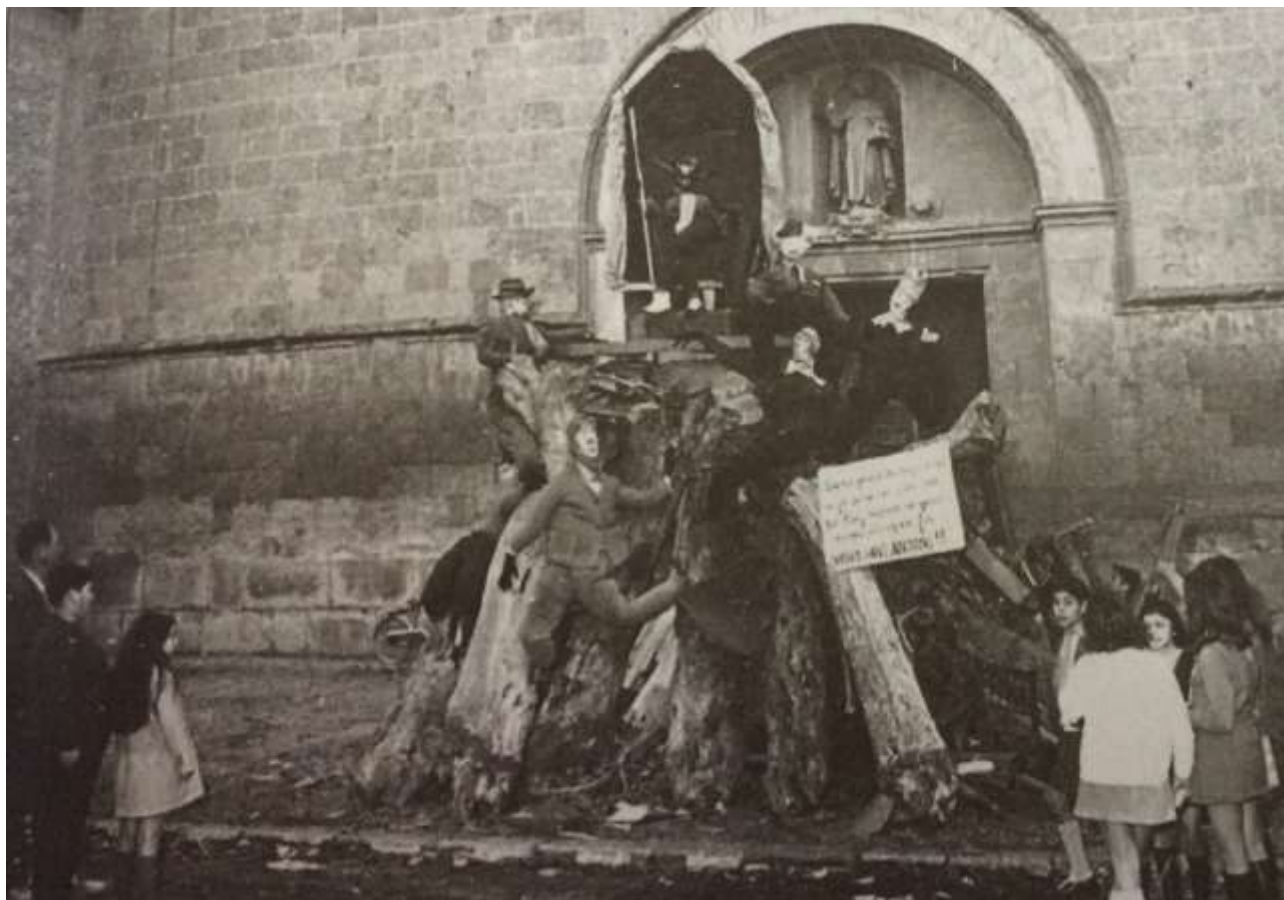
### 3. Evolució de la població de Manacor en el segle XX<sup>80</sup>.

**Evolució de la població de Manacor en el segle XX**

ANY	HABITANTS	% INCREMENT INTERCENSAL
1900	12408	—
1910	12436	0,02
1920	13033	0,48
1930	15721	2,06
1940	19060	2,12
1950	18702	-0,18
1955	18839	0,14
1960	19332	0,53
1965	20130	0,82
1970	23071	2,92
1975	24250	1,02
1981	24208	-0,03
1986	24345	0,11
1991	25511	0,95
1996	30018	3,53
2001	31575	1,03

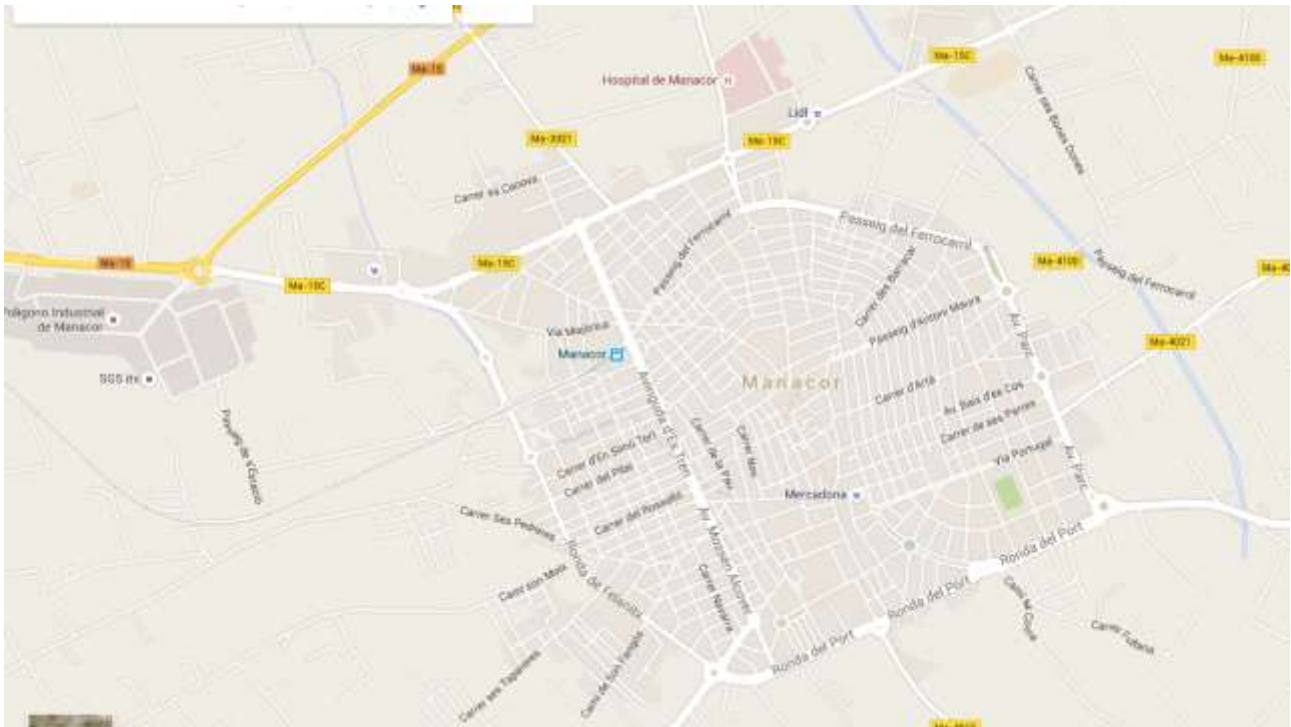
<sup>80</sup> Taula realitzada el pel geògraf Pere Salvà (2002: 17) a partir dels censos de població de l'Institut Nacional de Estadística (INE) i de l'Institut Balear Autòmic d'Estadística (IBAE).

#### 4. Controvertit fogueró de la plaça del Convent el 1971<sup>81</sup>.



<sup>81</sup> Extret de la pàgina 137 del llibre editat pel Patronat *Sant Antoni de Viana i Manacor, vuit segles de tradició*.

## 5. Mapa actual del desenvolupament urbà de la vila de Manacor<sup>82</sup>.



<sup>82</sup> Font: Google Maps.

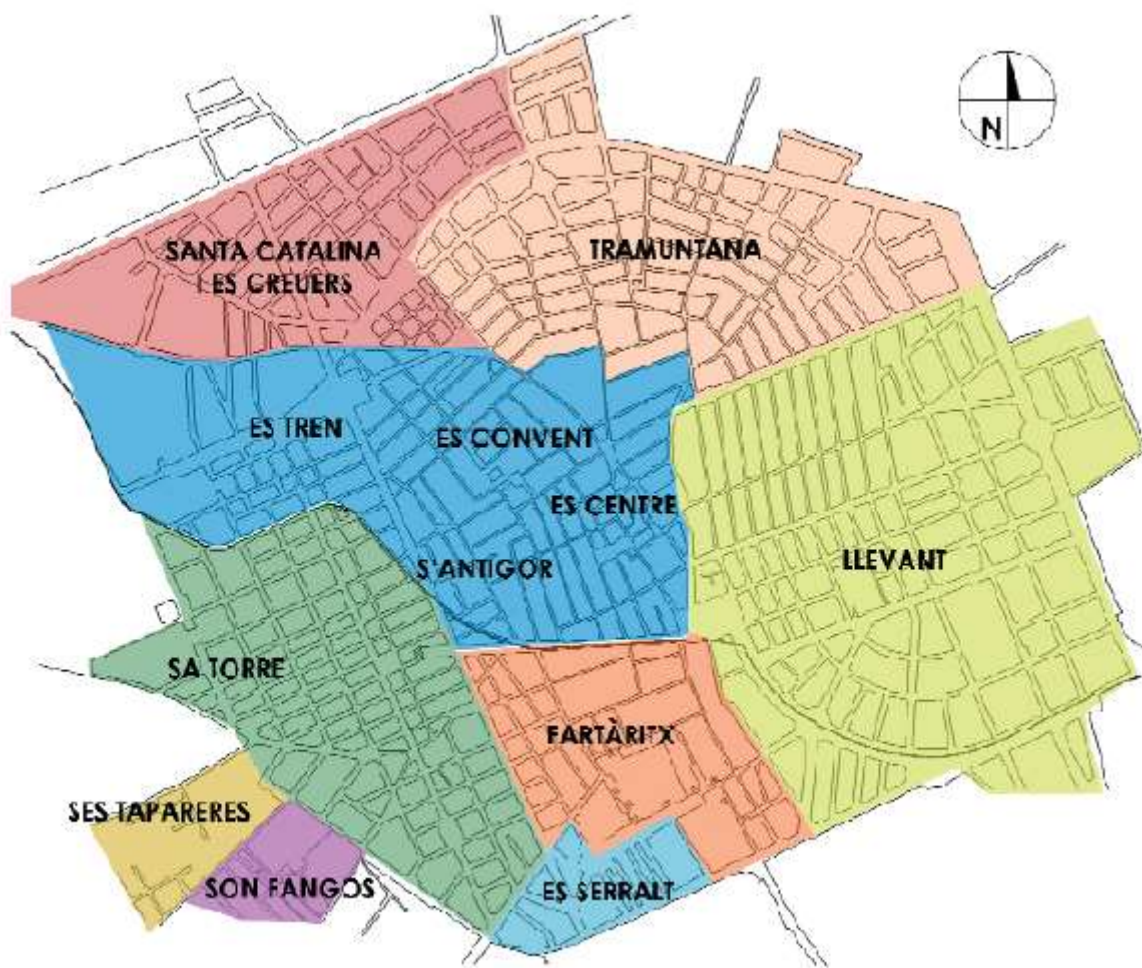


6. Ubicació de les dues mesquites de Manacor i radi de la major concentració d'espais laborals i d'habitatge de la immigració marroquina, xinesa i llatinoamericana<sup>83</sup>.



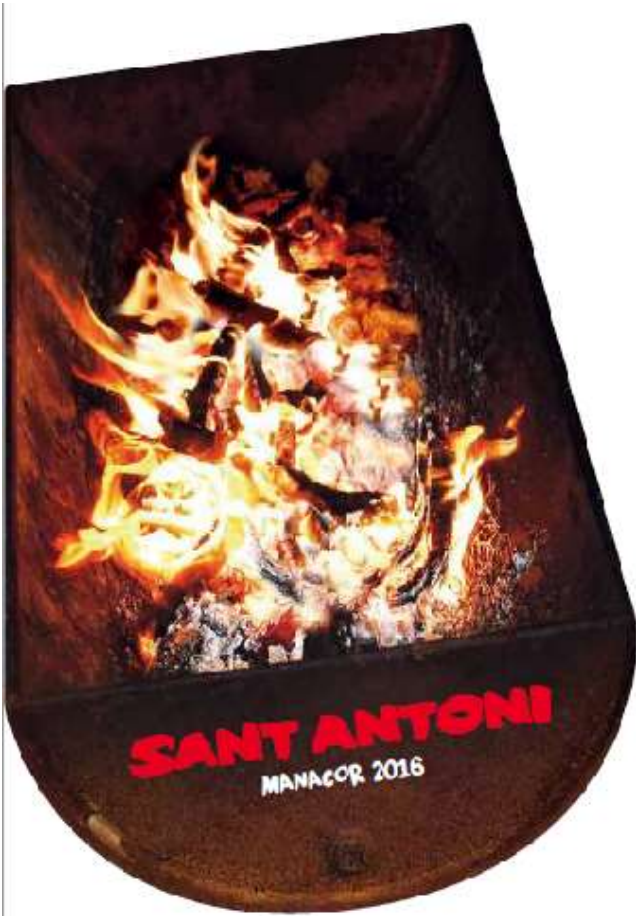
<sup>83</sup> Zohra Laaoussi m'ho indicà en un mapa turístic del municipi que finalment es convertí en un document essencial de la meua recerca.

## 7. Barriades de Manacor<sup>84</sup>.



<sup>84</sup> Mapa extret del pla de participació ciutadana que desenvolupà Agenda Local 21 l'any 2010 al poble.

8. Portada del programa de festes de l'any 2016 i salutació del batle.



**É** s festa grossa. A tota els racons de Manacor tant Antoni desperta les ganes de banya i les ganes de compartir una rebuació vivim. La festa de sant Antoni es viu al carrer, entre amics, amb família, passant d'entir a Compietes, envoltant els foguerons i tancant el ball dels dimonis.

Aquests dies les arrels més profundes de la nostra tradició buccinan arreu de Manacor en forma de foc i de festa perquè sant Antoni ens té i ens distingeix com a poble. Aquest és un dels grans valors de la festa: ens identifica, hi sabem trobar un sentiment comú, una manera precisa de celebrar-la. Hoo de saber que el «nostre» sant Antoni és un tresor envejable. Una tradició viva i actual que, a Manacor, conservem celebrant-la com una i respectant-la com sempre.

Vell voluar-vos a viure la festa de manera civica i participativa. Això és el que millor faim els ciutadans i les ciutadanes de Manacor: ficar-hi i celebrar que plegats som un gran poble.

Viva Manacor!  
Viva sant Antoni!

FEDBO ROSSELLÓ CERDA  
TARLE DE MANACOR

9. La volta al segle XXI recupera el traçat de la vila rural de la primera meitat del segle XX<sup>85</sup>.

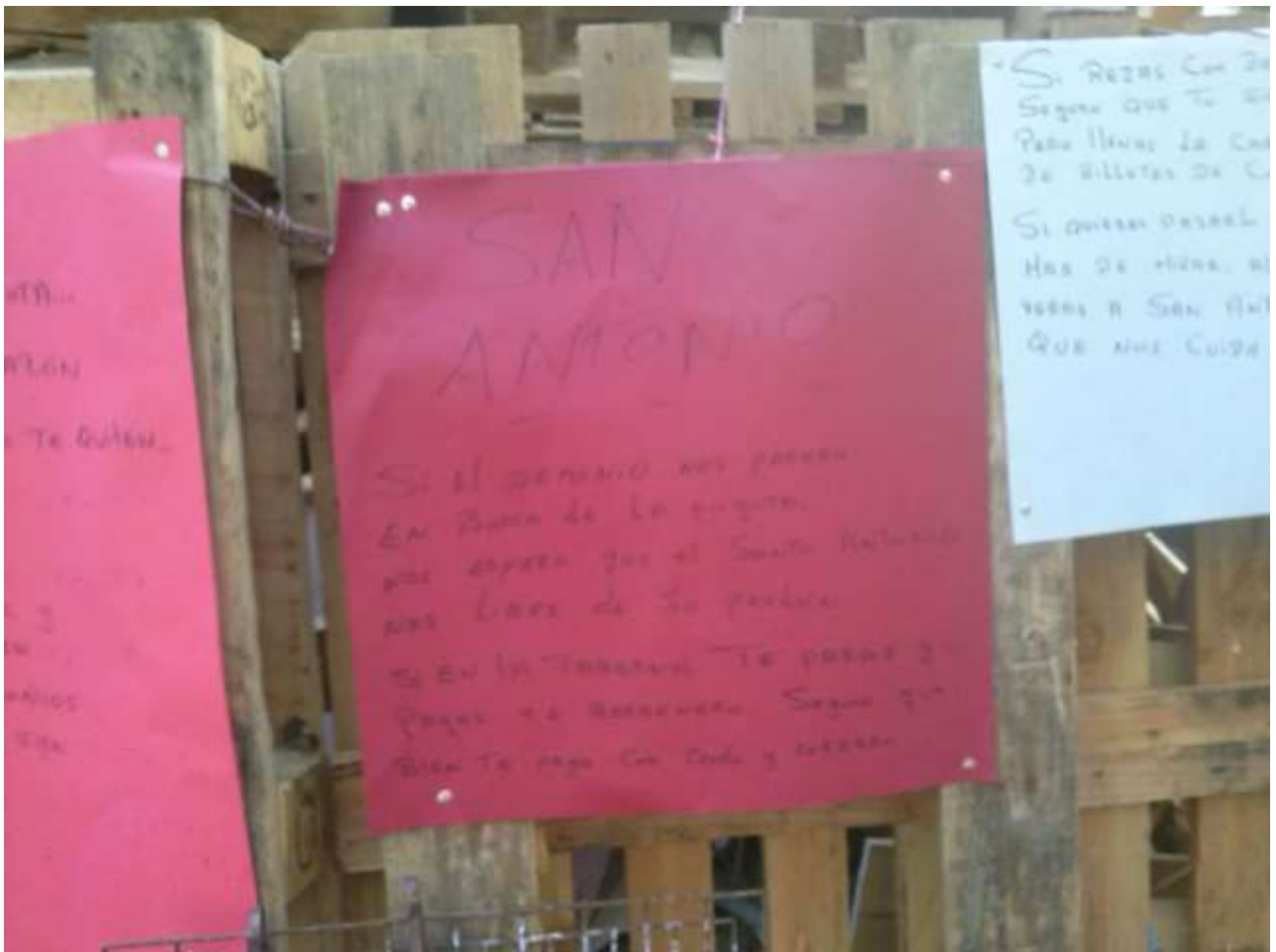


<sup>85</sup> Gràcies al Xavier Isern per oferir-me els gràfics del transcòrrut i les voltes dels dimonis d'enguany. La resta de mapes els he pres del fons documental de les Jornades d'Estudis Locals de Manacor.



10. Un fogueró colombià a Manacor.







Si REZAS Con DEBOCION  
SEGURO QUE TU BIEN COMES...  
PERO LLENAS LA CARTERA  
DE BILLETES DE COBRES...  
Si QUIERAS PASARLO BIEN  
HAS DE MIRAR AL CIELO Y  
VERAS A SAN ANTONIO.  
QUE NOS CUIDA CON GRAN ESHERO

Si  
ENCIENDES LA FICHA...  
ENCIENDE EL CORAZON  
QUE LOS VECINOS NO TE QUITEN  
LA ILUCCION  
Si  
Ala hora de la cena y  
San Antonio tambien  
Segun que los demanios  
Te desahacen como sigo

11. Dimonió, la mascota del RCD Mallorca de futbol.



12. Toni Pastor versus José Ramon Bauzá, entre sants i dimonis.



13. Un fogueró marroquí en construcció el dia de Sant Antoni, a l'avinguda del Torrent.





14. Reportatge eròtic sobre el dimoni gros a la revista local Perlas y Cuevas.



15. Un dels dimonis del Amics de Sant Antoni.



16. Les dimònies de Manacor.











17. Colla de dimonis de Son Macià.



## DOCUMENTACIÓ ESCRITA

### 1. Alerta, manacorins! El dimoni no és SUPERBÓ, és superdolent!<sup>86</sup>

No anam de verbes. Un dels moments més esperats de la festa de Sant Antoni a Manacor és el cant dels goigs a l'Església. La gent en diu anar a completes, però el seu vertader interès és cantar els goigs al sant que aquests dies tots veneram amb devoció.

Però el veneram bé? Cantam bé els goigs de Sant Antoni? Des que la festa s'ha massificada hom ha detectat que hi ha algunes confusions de pes en la forma de pronunciar algunes de les paraules que tants de manacorins avui poden cantar de pens sense necessitat de mirar cap paper.

On rau, però, la confusió principal? A la segona part de la segona estrofa, la cançó diu: "Contraris de Llucifer, / aquell superbo dimoni / digau viva Sant Antoni / que mos ajud si convé!". Milers de joves estiben l'església, centenars de papers voleien, els capells de palmes s'escampen entre la camisetada negra i vermella, però... entre tot aquest fervor, què diuen les veus dels manacorins? "Contraris de Llucifer, / aquell superbò dimoni". El fet no deixa de ser un contrasentit. El dimoni el símbol del mal, de la perversió, de la rebel·lia i la temptació, ara resultarà que és SUPERBÒ?

El filòleg i professor de la UIB Joan Melià recorda que el "superbo" dels goigs manacorins sembla un "cultisme antic" i assegura que "el canvi col·loquial del superbò és molt recent, propi del 'pijisme' juvenil de finals del selge passat i arribat a través del castellà". Melià adverteix que aquesta forma de crear els superlatius "es menja el terreny de formes pròpies com la terminació -íssim, que avui no fa servir gairebé ningú".

Però si el dimoni no és SUPERBÒ (és a dir, MOLT BO, BONÍSSIM), què és? Què significa la paraula SUPERBO, així, amb la força damunt la E i pronunciada amb accent obert? En la seva entrada SUPERBO el Diccionari Català-Valencià-Balear remet a un altre mot, l'adjectiu SUPERB i amb aquest significat: "Que té o manifesta supèrbia". La SUPÈRBIA és un dels set pecats capitals, que, també segons el DCVB, significa: "Estima excessiva de si mateix amb menyspreu del altres; desig immoderat de la pròpia exaltació". Vaja, un SUPERB, o SUPERBO, és un cregut, un vanitós, un fatxenda.

Ja ho saben, idò els manacorins que pretenen de ser-ho: per esser bons santantoniers, han de cantar: SUP(È)RBO i no SUPERBÒ, que significa tot el contrari.

---

<sup>86</sup> Article redactat per Toni Riera Vives a la revista electrònica Cent per Cent al gener de 2016. Llegiu-lo a: [[http://www.centpercent.cat/alerta-manacorins-el-dimoni-no-es-superbo-es-superdolent\\_3544/](http://www.centpercent.cat/alerta-manacorins-el-dimoni-no-es-superbo-es-superdolent_3544/)].

## 2. Article a *L'ignorància sobre el comportament dels dimonis els dies de Sant Antoni*.<sup>87</sup>

¿Heu vist may sa manera de fé festa à Sant Antoni que tenen es manacorins? ¿No? Vaitx à contarvoshó.

Animació, molta. Música, també. Gent, moltíssima. Bestiá, en gran. Fins aquí tot va bé; però lo que trobam que s'hauría de desterrá del tot, son tants de tròns com tiran per baix de ses atlòtes, cremantlós qualque vegada ses faldetes y es vestit.

Axò es un poch bárbaro y perteneix més à n'es gènero ervissench qu'à n'es mallorquí.

Lo que tampoch mos agrada massa va essê ets encalsos que donan els dimònis à ses famelles fadrines de la vila. Son d'un gènero més que grotesch sobre tot ses de devés es Barracá. Si representan ses tentacions del gloriós Sant, procurau no dexarló de vista; y sobre tot, si teniu una mica de sentit comú no li doneu sa botella de s'aygordent, quant heu begut, perquè begui es qui fa de Sant. Ja veys, dimònis, qu'axò es un mal exemple que donau à tothom, y qu'es sa tentació en que més aviat cau à cada instant.

Valga que ja han comensat es derrés dies.

Ydò heu de pensà y creure qu'à Manacò féren, no fa molt de temps, un ball.

Y à lo milló, quant tothòm estava divertintsê, es mitx de sa gent hey va havê un ase de bòn-de-veres y ben de carn y òs.

Y aquest ase no hey entrà p'es séu gust sinó que ley féren entrà no sâbem qui, però fos qui fos, sa berba va essê massa pesada y que desdiu d'un pòble que passa per il·lustrat.

---

<sup>87</sup> Publicat a la pàgina 3 del número 190 de la revista, a dia 27 de gener del 1883.

### 3. Dimònies per Sant Antoni.<sup>88</sup>

Sempre hi ha coses més importants que els drets de les dones.

L'assemblea antipatriarcal de Manacor i el Col·lectiu de Dones de Llevant presentarem dia 16 tres dimònies a les completes alternatives.

Primer de tot, volem agrair la col·laboració de totes aquelles persones que, desinteressadament, ens han ajudat a fer possible el seu primer ball. A les dimònies, per ficar-se a l'infern, a na Magdalena, per les dimònies petites, i en Joan, per la dimònia gran. També a tots els músics i músiques que les acompanyaren, i a Ca'n Garanya pels complements, i en general a totes les persones que venguéreu a l'acte de les completes alternatives a cantar els goigs i acollíreu les dimònies amb il·lusió.

Els motius per presentar tres dimònies són molts:

Per començar, volem aclarir que no tenim cap intenció que es canviï la fesonomia del dimoni gran, ens encanta el personatge i com a manacorines l'estimam, però perquè es mereixi el nostre respecte, l'ha de poder interpretar una dona. I qualsevol home. Molta gent té ballera, i totes i tots pagam i feim la festa. Una dona ha de poder ballar dins el personatge del dimoni o sant Antoni. Tan clar com que les dones hem de tenir els mateixos drets que els homes.

Per altra banda, la nostra voluntat no és instaurar una figura nova, ara bé, si el poble vol dimònies, n'estarem ben orgulloses d'aportar valor i diversitat a la festa. Però sobretot, el que volem es remoure consciències i fer reflexionar als manacorins i manacorines sobre la invisibilització de les dones, en aquest cas, a la festa de Sant Antoni. Cada 8 de març, dedicam tot un mes a visibilitzar un col·lectiu de dones (perleres, emprenadores, educadores, sanitàries, artistes, etc) i al llarg de tot l'any fem moltíssims actes al respecte.

Pensam que totes les tradicions s'han de revisar, ja que és innegable la seva vinculació amb el sistema patriarcal en el que han estat creades, perpetuades i estimades. També sabem, perquè ens ho han dit, que mai és bon moment per qüestionar les tradicions. A nosaltres ens importa la festa, l'estimam, però mai passarà per damunt dels drets de les dones, que recordam, son drets humans.

A més, no hem inventat res, no són les primeres en canviar la tradició ni les festes populars. Sant Antòni mateix ha canviat molt al llarg d'aquests anys d'èxit i eufòria santantoniera. El dimoni, per posar un exemple de canvi, ja no fa por. I a Ariany, al 2008, fou el propi Ajutament que decidí aportar a la colla de dimonis, dues dimònies, per posar un exemple proper.

Per últim, i no per això menys important, la dimònia que hem presentat, és un personatge femení en aspecte... perquè estam cansades de la injustícia de tenir sempre representacions masculines, però no és una dona, les dones no tenim banyes ni la cara

---

<sup>88</sup> Extret de la revista digital *Cent Per Cent*.

vermella. Si un home volgués interpretar el personatge de la dimònia n'estaríem ben contentes, ara bé, mentre no tinguem espai les dones en les representacions masculines, que és, en essència, el nostre objectiu no estarem contentes.

Només afegir però que l'objectiu últim és reivindicar que hi hagi representació femenina per tot, també a l'infern, de fet, hi seríem si no hi hagués un sistema patriarcal que ens ho dificultés intencionadament. Volem estar als alts càrrecs dels centres educatius, no només a la base; volem que els nostres noms també siguin considerats importants a l'hora d'anomenar carrers i places, volem que les nines quan s'imaginin el seu futur, tinguin referents femenins en tots els àmbits... i les festes populars, és una més.

Visca Sant Antoni, i sant Antoni, com a patró dels animals, guardau-mos a totes i tots, que hi ha un bon que fer!

#### 4. Poble, festa, recolliment, alternatives i mercantilisme.<sup>89</sup>

Els manacorins han fet aquest cap de setmana una nova demostració de força, i han tornat a guanyar el torcebraç a la desídia i a l'avorriment per esdevenir una gent orgullosa de ser qui és i de ser on és. Avui dia ningú no posa en dubte la potència de la festa manacorina, equiparable gairebé a les de la Pobla o d'Artà, autèntics emblemes d'una celebració castissa, antiga i renovada alhora.

Però són tot flors i violes? Possiblement no. L'èxit de la proposta manacorina, feta i reinventada en la línia de la d'Artà, ha tengut com a conseqüència visible un augment exponencial i sobtat del nombre de persones que viuen la festa. El que un temps per als pagesos manacorins podia haver estat una festa adusta, aspra, de recolliment, de reflexió sobre les temptacions que visqué el sant anacoreta, avui s'ha convertit en una autèntica disbauxa d'alcohol i sexe. Diguem, doncs, que els nouvinguts a la festa manacorina, n'han pres únicament la part festiva i disbauxada, entre d'altres motius perquè el sentiment religiós ha quedat a una banda, mentre anava creixent la necessitat d'aferrar-se a una baula identitària que molts creien desfeta.

Mentrestant, la festa, massificada, ha de conviure i ha de conciliar la seva existència amb el mercantilisme. Els doblers i l'economia ja són un fet indestruïble de la festa. Porquim a preu de patató es ven durant tota la setmana, les botelles d'herbes s'esgoten als súpers, els bars i pubs serveixen gintònics i copes a quatre euros, es ven tota casta de marxandatge relacionat amb la festa, sigui de forma oficial o d'estraperlo. Perquè la festa mantengui la seva essència hauria de ser capaç de mantenir un equilibri amb el fet mercantil i que aquesta motivació no passàs davant a d'altres qüestions més transcendents.

I d'altra banda, els qui cerquen aquesta transcendentalitat i aquest recolliment, els qui tresquen la tradició més austera i reflexiva, la més conservadora també, topen de morros amb una visió democratitzadora de la celebració, moderna, que qüestiona les tradicions més castisses i proposa variacions en els protocols, des de la introducció de les dones en els balls dels dimonis a la transparència en la gestió de la bacina o en l'elecció de les persones que han de fer de dimonis.

No jutjam ni una cosa ni l'altra, sinó que posam damunt la taula el fet de gaudir d'una festa orgànica, dinàmica, viva, en disposició d'evolucionar i de recrear-se, en disposició, també, de morir d'èxit. Dels qui la viuen, dels manacorins que la senten, dependrà que les coses es moguin en un sentit o en un altre.

---

<sup>89</sup> Editorial de gener del *Cent per Cent*.

## 5. Manifest contra el masclisme esgrimit per la revista Perlas y Cuevas:

### **El Col·lectiu de Dones de Llevant i l'Assemblea Antipatriarcal de Manacor manifestam:**

1.- La condemna enèrgica de la portada i contingut de la revista *Perlas y Cuevas* on s'utilitza la dona com a objecte per fer publicitat de la festa de Sant Antoni. Es inacceptable el tractament i el text, exemples de masclisme groller, curtor extrema i falta de respecte a les festes populars i tradicions.

2.- És patent la involució respecte als drets i consideració de les dones. Mai s'haurien atrevit a fer el mateix amb el cos de l'home.

3.- A més del masclisme també es clara una conducta racista pel tractament de les dones estrangeres, considerades venals i les dones locals, considerades unes reprimides.

4- Ja hem denunciat el fet davant l'Institut Balear de la Dona que de forma immediata ho enviaran a l'Observatorio de la Imagen de las Mujeres.

5.- Hem demanat al Patronat de Sant Antoni que faci pública la seva condemna en defensa del sentit de la festa i dels drets de les dones.

6.- Demanam la retirada immediata de la revista i que el nom d'Antoni Ferrer Vallespir sigui conegut per tot el poble perquè els fets tenen autor, que o bé són els autors materials o bé els qui toleren o fomenten aquestes conductes oïoses.

Per altra banda, és bo recordar que la mateixa revista tenia publicitat de prostíbuls.

No descansam, el patriarcat s'infiltra i ho contamina tot, mereix ja FOC I FUM de valent.







FC Barcelona	20	Segurol	100
Ferret Galeria Adob	20	S'Estanc del Tren	100
Ferret Galeria Catalunya Artigos	50	Son Catala	50
Ferret Galeria Estrella Yoda	20	Sport H&K	40
Ferret Galeria Ronda Generalas	10	Taller electrodomesticos Nadal de Sabadell	60
Ferret Galeria	120	Talleres TOT MOTOR	30
Ferret Galeria Nofre	60	Talleres G. Parera Sabadell	50
Ferret Galeria d'Infants	50	Talleres G. Borrás Ventosa	50
Ferret Galeria Morley i Rosaló	50	Talleres Urdà-Llull	50
Pub Còctils	50	Talleres Mascharell	30
Pub Còctils	60	Talleres de Vina, vinificació	50
RCD 21	100	Talleres Jaume i Moya	60
Restaurants Es Crecó (Vilanova)	50	Talleres	10
Ris Telecomunicacions	30	Telesiglabes	100
Sa Botiga 2011	40	Vides Fulana	100
Sa Canina, zoològic dels pedregos	200	Vipac.com	20
Sa Ronda dels Restaurants	60	X'ram Tònia	
S'Agriola, associació cultural			

### OBSEQUIS

Acadèmia Mercad	obsequi	Restaurants Avinguda	col·laboració festa
Akha Tado	obsequi	Restaurants S'Espiga	obsequi
Amarens Nadal - Canyillo	obsequi	Berners Fulana Canyillo	obsequi
Apertom	obsequi	Hilber Mercader	50 kg de boffarons
Bat' Can Nofre	vi	50 kg de llanganets	col·laboració
Beldalles Can Nadal	obsequi	Wprensa Leo	
Biqui, sala de ballada	obsequi	Instal·lacions elèctriques	col·laboració beneficis
Bilbao	300 kg taronges	J. Pujols SLU	obsequi
Canà Dindia, fruites	obsequi	Jordi Joana	obsequi
Canà Res, boutique	25 pans i 2 ensaïmades	Jordi a Ferrer	obsequi
Canà Papi, ton	obsequi	Jordi a Manó	obsequi
Canà Papi, ton	obsequi	Katja, Dofus & More	obsequi
Canà Papi, ton	obsequi	La Montañana	obsequi
Canà Papi, ton	obsequi	Llanganets El Tre Mascol	obsequi
Canà Papi, ton	obsequi	Maria	obsequi
Canà Papi, ton	obsequi	Maria Nadal	obsequi
Canà Papi, ton	25 pans	Marti Sport	obsequi
Canà Papi, ton	vi	Natal, establiment de cura i parafarmàcia	obsequi
Canà Papi, ton	12 ensaïmades	Orfila	obsequi
Canà Papi, ton	25 pans	Panaderia De Tor	obsequi
Canà Papi, ton	35 pans i 20 ensaïmades	Panaderia Florit	8 ensaïmades
Canà Papi, ton	20 kg de boffarons	Panaderia Ramis	obsequi
Canà Papi, ton	obsequi	Paper vegetarià	20 kg de boffarons
Canà Papi, ton	col·laboració festa	Piñata Sals	obsequi
Canà Papi, ton	col·laboració mercaderies	Restaurants Es Pac	obsequi
Canà Papi, ton	col·laboració festa	Restaurants Es Tanyó	obsequi
Canà Papi, ton	col·laboració festa	Saltó Carpa D'Am	obsequi
Canà Papi, ton	col·laboració festa	Selva, botella	5 kg de ginyets
Canà Papi, ton	col·laboració festa	Ser Salmesà	obsequi
Canà Papi, ton	col·laboració festa	Sin Donk	obsequi
Canà Papi, ton	col·laboració festa	Sopla i pastiques	3 ensaïmades
Canà Papi, ton	col·laboració festa	Taller Gomila Can Salem	obsequi
Canà Papi, ton	col·laboració festa	The Horse Shop	col·laboració beneficis
Canà Papi, ton	col·laboració festa	Toni Ulys	vi
Canà Papi, ton	col·laboració festa	Woo Llibria	obsequi

