

## **Identitats locals entre la invenció de la tradició i la tradició de protesta: les festes de Sant Antoni a Mallorca en temps de globalització\***

**Antoni Vives Riera**  
**Universitat de Barcelona**

Des dels darrers decennis del segle xx, en el conjunt d'Europa occidental, s'ha assistit a un notable increment de participació popular en les festivitats locals representades com a "tradicionals" (Boissevain 1992). Aquesta revitalització de vells rituals ha estat més aviat inesperada, ja que durant molt temps se'ls va considerar residus històrics condemnats a desaparèixer davant l'empenta dels processos de modernització i urbanització al món rural (Weber 1976). El reviscolament dels costums passats ha estat relacionat al mateix temps amb la crítica postmoderna a la industrialització homogeneitzadora i amb la conseqüent revalorització de la diferència cultural en un context de globalització econòmica (Wieviorka 1994). En certa mesura, s'ha donat un creixement de la demanda de rituals que ofereixen una alternativa de particularitat local i autenticitat davant els efectes estandaritzadors de la modernització (Paine 2000). En aquest sentit, no hi ha dubte que des de mitjan segle xx les festes populars han estat interioritzades com una forma de recuperació d'antigues tradicions perdudes. Si a partir dels anys seixanta les viles de la part forana de Mallorca es van començar a modernitzar a un ritme vertiginós (Serra 2002), el renaixement de festes populars com la de Sant Antoni per ventura hi va ser una resposta.

---

\* Aquest article està realitzat a partir de materials de recerca inèdits extrets de la tesi doctoral 'Modernització i pervivència de la vila rural com a subjecte històric durant el segle xx: Les festes de Sant Antoni i el cant de l'Argument a la vila d'Artà (Mallorca)', defensada l'any 2008 al Departament d'Història Contemporània de la Universitat de Barcelona (consultable íntegrament a <http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0609108-112609/index.html>); i finalment també materials extrets de l'informe realitzat per a la Fundació Jaume Bofill 'Identitats excloents o comunitats incloents? La festa de Sant Antoni a Manacor durant el segle xx' (2006), publicat parcialment en format de llibre com a Vives, A. 2009. *Les festes de Sant Antoni a Manacor. Ritual, identitat i mobilització al segle xx*, Palma: Leonard Muntaner, editor.

Tanmateix, el passat que s'ha intentat recuperar recentment a les festes populars ja no és vigent. L'autenticitat d'allò que és tradicional-local no es pot entendre d'altra forma que en contraposició a l'artificialitat que representa la modernitat. Així per tant, els nous rituals festius de finals del segle xx constitueixen un fenomen innovador que no tindria sentit en una societat vertaderament ancestral i aïllada del món exterior (Mitchell 2002). En aquest sentit, les festes recuperades esdevenen vertaderes tradicions inventades en dates més o manco pròximes, tot i la voluntat de semblar antigues, pròpies de pretèrits immemorials (Hobsbawm; Ranger 1988).

S'ha comentat que la deshistoricització d'un passat mític inexistent serveix sovint per pal·liar les angoixes i inseguretats provocades per l'acceleració del ritme de canvi històric que comporten els processos de modernització (Bauman 2001). La progressiva individualització i desintegració de la societat fa que les persones reaccionin tot cercant referents sòlids d'identificació comunitària. Quan la praxi social és regulada per estructures d'ordenament cada vegada més grosses i potents, els individus que no poden prendre el control de les seves pròpies vides cerquen consol en les identitats ètniques o regionals. En l'actual context de globalització, sembla lògic pensar que la celebració de festes d'identificació local no va més enllà de manifestacions espasmòdiques d'un desig irresolt que mai no comporten cap forma efectiva de reintegració comunitària col·lectiva. Tanmateix, s'ha assenyalat igualment que en la reinvençió recent de celebracions populars també es genera el capital social suficient com per mantenir xarxes de solidaritat veïnal (Turner 1988). Contràriament a allò que es pot pensar inicialment, en els nous rituals festius també s'estableixen vincles socials dins el conjunt de participants. En aquest sentit, hom pot atribuir a aquests lligams cert poder de cohesió i mobilització col·lectiva que va més enllà del moment de la celebració. El present article pretén analitzar resumidament l'evolució al llarg segle xx de les festes de Sant Antoni a les viles mallorquines d'Artà i Manacor. El seu principal objectiu és destriar fins a quin punt la seva recuperació ha suposat l'afirmació d'una identitat local purament estètica, o si en canvi ha contribuït a produir el teixit social necessari perquè cada vila pugui reproduir la seva subjectivitat històrica en el si d'un món globalitzat.

### **La invenció de la tradició**

El cas de les festes de Sant Antoni a Manacor conforma un bon exemple de celebració gairebé reinventada de bell nou a mitjan segle xx, almanco pel que fa al protocol ritual. Una novetat que es va introduir en aquesta època va ser l'encesa de foguerons durant la revetla. Amb anterioritat als anys seixanta, el dissabte a vespre de la festa se celebrava a dins cases particulars que rebien la visita de la comitiva d'organitzadors del culte al sant acompanyats de la colla de dimonis i grups de joves muntats a mul o cavall. Més tard, la comunitat festiva va començar a sortir al carrer al voltant de foguerons. Existeixen testimonis que afirmen que l'origen d'aquest costum a Manacor es troba en la iniciativa de diversos clergues procedents de Muro, vila mallorquina on la festa sempre s'ha celebrat amb l'encesa de grans fogueres (Duran 1989; March 1995). Tanmateix, un examen acurat de la premsa local de l'època evidencia que la recepció popular tan positiva d'aquesta tradició s'explica per l'afluència de molts manacorins i manacorines a les festes del sant celebrades a la vila de sa Pobla.<sup>1</sup> Durant els anys seixanta, es va proposar allà un model de celebració més espectacular i obert a la població externa (Llompert 1968). Així, la festa poblera es va convertir en un espai d'acollida de molts de santantoniers de la resta de Mallorca, molts d'ells procedents de viles on la celebració es trobava en declivi.

Tanmateix, els foguerons de Manacor es van diferenciar ben aviat dels de sa Pobla a causa de la presència al seu cap damunt de ninots d'elaboració casolana disposats per ser cremats a la revetla. Tot sembla indicar que aquest costum va arrelar a la vila manacorina a imitació de les falles valencianes. Almanco així ho expressava la premsa contemporània als fets. En aquest sentit, l'any 1968 el setmanari *Perlas y Cuevas* plantejava si '¿Vamos distanciándonos de

---

<sup>1</sup> *Arriba*, 21 de gener de 1961, núm. 1178, pàg. 5; *Perlas y Cuevas*, 25 de gener de 1969, núm. 190, pàg. 2. Les publicacions periòdiques de premsa buidades en les investigacions realitzades en les quals l'autoria de l'article no consta o no és rellevant són citades com a nota a peu de pàgina.

la hoguera de sa Pobla —prototipo hasta ahora— y acercándonos a la falla valenciana?’<sup>2</sup> Efectivament, a través del contacte amb les iniciatives mediàtiques i institucionals de l’aparell franquista, els veïns i veïnes de Manacor es varen apropiat de la tradició fallera per incorporar-la a la seva manera a les festes de Sant Antoni. No hi ha dubte que des de principis de segle xx les festes de Sant Josep a València van constituir un model de celebració popular especialment domesticada i massificada (Uría 2003). Les falles de la capital del llevant peninsular van ser promocionades més tard pel règim franquista com a model de festa a seguir. Això va fer que se’ls donàs gran visibilitat i presència als nous mitjans de comunicació de masses audiovisuals, els quals s’estaven consolidant en aquella època. Per altra banda, la vila de Manacor va viure l’any 1952 un intent d’introducció de la tradició fallera a les festes de la parròquia de Sant Josep.<sup>3</sup> Les mateixes dates que la festa valenciana, es va proposar un programa d’actes pràcticament calcat al d’allà. Tanmateix, la temptativa no va tenir èxit i aquest tipus de celebració no es va tornar a plantejar mai més. Així, per tant, tot sembla indicar que el conjunt de manacorins i manacorines coneixien les festes falleres prou bé com per poder-les imitar.

Tot i que la idea d’encendre foguerons durant la revetla de la festa va suposar en el seu moment una novetat importada de fora, han estat nombrosos els intents posteriors de molts veïnats de la vila per connectar aquesta tradició nova amb el passat més ancestral. El folklorista Antoni Galmés (1982), per exemple, afirmava els anys vuitanta que els orígens del costum es remuntaven com a mínim a 1872, quan el batle de la població va emetre una ordenança que regulava l’encesa de foguerons a diverses festivitats. Tanmateix, mai no ha existit una solució de continuïtat entre aquest testimoni documentat del segle xix i l’actual acte de celebració. Per paga, sembla ben clar que quan es van encendre els primers foguerons els anys seixanta, ningú no tenia la percepció que s’estava recuperant una tradició antiga. Ben al contrari, es creia que se n’estava copiant una de

---

<sup>2</sup> *Perlas y Cuevas*, 24 de gener de 1970, núm. 217, pàg. 1. Abans també a *Perlas y Cuevas*, 20 de gener de 1968, núm. 162, pàg. 3.

<sup>3</sup> *Arriba*, 15 de març de 1952, núm. 716, pàg. 1-2.

fora. En aquest sentit, el caràcter innovador de la festa en la seva reinvençió a mitjan segle xx, combinat amb la necessitat posterior de connectar els nous costums amb el passat llunyà, conforma un cas clar d'invent de la tradició (Hobsbawm; Ranger 1988).

Pel que fa a les festes de Sant Antoni a la vila d'Artà, el protocol ritual que es porta a terme en l'actualitat és molt semblant a aquell que era vigent a principis de segle xx. Per exemple, a l'acte de benedicció d'animals domèstics del diumenge de la festa — l'anomenada “colcada”— els participants surten a la desfilada igual que ho feien fa més de cent anys els estols de les possessions del terme municipal. S'hi presenten vestits amb camisa blanca i mocador vermell, tot muntant cavalls, muls i someres. Tanmateix, aquesta tradició no s'ha reproduït de forma ininterrompuda durant el darrer segle. La vestimenta considerada pròpia de l'acte va caure en desús els anys vint. Per paga, els estols de les possessions que duïen a beneir el bestiar es van fer cada vegada més escassos, fins al punt que durant els anys cinquanta i seixanta gairebé havien desaparegut.<sup>4</sup> En aquesta època, la mecanització del camp va fer dels muls i les someres elements prescindibles per a la pràctica de l'agricultura. Això mateix, juntament amb el procés d'institucionalització i domesticació de la festa a través de la política d'atorgament de premis duta a terme per l'Ajuntament franquista, tot plegat va contribuir al canvi progressiu del format de la “colcada” cap a una desfilada de carrosses engalanades estirades per tractors (Gili 1997).<sup>5</sup>

Va ser l'any 1971 quan un grup de joves de l'associació cultural Club Llevant van desfilat a la “colcada” en l'estil antic de presentació, és a dir, muntats damunt bístia i vestits amb camisa blanca, faixa vermella i mocador del mateix color.<sup>6</sup> Els cavalls, mules i someres van ser facilitats per l'establiment de restauració “Gran Barbacoa”, que endemés de fer menjars, organitzava passejades a cavall per als turistes a les contrades properes. Tot i que formalment l'estètica del ritual era la mateixa que la del passat, els significats que se li donaven eren ben diferents. A principis del segle xx, els estols de

---

<sup>4</sup> *Baleares*, 18 de gener de 1962; *Última Hora*, 18 de gener de 1964.

<sup>5</sup> *Baleares*, 21 de gener de 1956; *Baleares*, 21 de gener de 1958.

<sup>6</sup> *Diario de Mallorca*, 18 de gener de 1971.

joves que cavalcaven pels carrers, ho feien per ruixar als animals amb aigua beneïda en nom del sant. D'aquesta manera, volien protegir-los de malalties i accidents. Els participants desfilaven en representació de les explotacions agrícoles del terme municipal, les anomenades "possessions". Els mocadors i faixes de seda que els cavallers duïen eren teles cares amb les quals, juntament amb el bestiar que cavalcaven i certes joies que mostraven, es volia exhibir el poder econòmic de la casa pagesa en qüestió (Ferrer 1917). L'any 1971 i més tard, la creença en els poders de protecció màgica del sant ja no estava tan estesa. Per paga, els estols ja no representaven cap possessió, sinó grups d'amics moltes vegades reunits formalment al voltant d'una associació. Els mocadors i les faixes ja no responien a la voluntat d'exhibir les millors i més cares gales, sinó al neguit de conservar les tradicions amb la màxima fidelitat, com si és volgués simular, almanco durant les festes de Sant Antoni, que certes coses mai no haguessin canviat.

La valoració com a tradició de l'acte de la "colcada", més enllà de la recerca de protecció màgica del bestiar o l'afirmació del prestigi de les possessions i les famílies pageses, es remunta a principis de segle xx. En aquesta època, el folklorista veïnat d'Artà, el pare Rafel Ginard, ja va reaccionar negativament davant el fet que hagués caigut en desús la vestimenta protocol·lària dels estols que desfilaven. L'any 1928 publicava a la revista *Llevant*:

Ço que és de plànyer és que perda de mica en mica sa manera d'ésser. Per què no surt un artanenc intrèpid, amant de les festes artanenques, i fa recobrar a la cavalcada la bellesa i pompa d'en temps primer? Sé de cert que tothom li ajudaria. Els cavallers duïen —ara són comptats— mocador de seda pel coll amb una punta a darrera, anaven tots en cos de camisa blanca, amb una faixa vermella a la cintura, amb el fuet mestrívolament enflocat i cantant cançons del sant. (Ginard 1928: 2)

Segurament, la iniciativa dels joves del Club Llevant l'any 1971 va ser la resposta afirmativa a les demandes que Rafel Ginard ja havia fet quaranta anys abans. Tot plegat conforma un fenomen de circularitat cultural en el sentit que les representacions de la tradició popular en clau d'alteritat realitzades per les elits cultes foren

apropiades pels mateixos subjectes representats (Burke 2008). La recuperació de l'antiga vestimenta reglamentària no va respondre a la preservació ininterrompuda d'un costum festiu, sinó a la resignificació dels aspectes formals de la celebració. Els nous significats que es van donar als mocadors i les faixes vermelles són els que van fixar durant els primers decennis del segle xx unes autoritats culturals en principi alienes a les festes populars, encara que sempre hi estaren interessades des d'una posició de predomini social. La resignificació positiva de la festa com quelcom antic i tradicional ha estat apropiada al llarg del segle xx pels mateixos veïnats i veïnades de la vila que l'han protagonitzada, la qual cosa ha permès la construcció en clau nostàlgica d'una nova identitat local (Mitchell 2002).

Així per tant, les renovades festes de Sant Antoni a viles com Manacor o Artà poden ser enteses com rituals purament simbòlics en el marc dels quals les representacions mitificadores del passat desemboquen en la construcció d'identitats locals que no transcendeixen en pràctiques socials i règims de disciplina de les actituds de la població (Hall 1997; Foucault 1996). Sembla com si el ritual no tingués cap poder d'integració i institucionalització (Durkheim 1987; Bourdieu 1992). Tot apunta que en el seu si no s'estableixen cap casta de llaços, lleialtats i compromisos entre els individus i la resta de la societat. Tot plegat pot ser interpretat com la reacció patològica davant la falta d'identitats sòlides a partir de les quals orientar l'acció quotidiana. Davant aquest panorama, s'opta sovint per la invenció d'identitats purament estètiques (Bauman 2006). Sembla com si hi hagués una discordança entre la representació festiva de la comunitat en termes de "tradicció" i la praxis social plenament moderna duta a terme quotidianament pels seus integrants durant la resta de l'any (Elias 1989; Habermas 1989a).

Un exemple de tot plegat són també les noves formes de participació en l'acte de benedicció dels animals celebrat a Manacor. Almanco des dels anys setanta del segle xx, ha estat acostumada el dia de Sant Antoni la desfilada a beneïdes de persones que es caracteritzen com a manacorins d'èpoques passades, bàsicament vestits amb la indumentària tradicional pagesa. Això fa de l'acte un ritual de rememorament del passat rural de la vila en el qual s'intenten establir

vincles de continuïtat entre el present modernitzat i unes tradicions llunyanes en el temps, percebudes com en perill de desaparició. El pioner en això de presentar-se a beneïdes vestit a l'antiga va ser l'amo en Toni "Duro". L'any 1971, aquest veïnat de la vila ja participà a la desfilada vestit de pagès i acompanyat d'un ase amb dues beaces.<sup>7</sup> La recepció d'aquesta iniciativa espontània va ser tan positiva que en les edicions immediatament posteriors de la festa ja es presentaren diversos grups de persones que l'imitaven. Per paga, des de 1972 un ciutadà anònim va començar a finançar el premi per a la millor comparsa vestida amb indumentària tradicional pagesa.<sup>8</sup>

A finals dels anys setanta, tot i els imitadors que van sorgir estimulats pels premis, l'escenificació pagesa més esperada a beneïdes encara seguia essent la de l'amo en Toni "Duro". Per no repetir-se, el pioner santantonier es presentava cada any com la personificació d'un ofici antic perdut amb el pas del temps. L'any 1977 va desfilat amb un carro ple de gerres vestit d'aigüaler. Antigament, les persones que exercien aquesta professió es dedicaven a repartir a les cases particulars l'aigua que recollien de la font de la vila, tot cobrant pel servei. La descripció que va fer de la comparsa a la premsa el filòleg i escriptor Gabriel Barceló és un testimoni de com amb les noves formes de participació a beneïdes es va ressignificar la festa:

Ses beneïdes no haurien estat completes si no hi hagués comparegut es personatge que simbolitza tot es passat esplendorós i que pentura és una de ses poques notes d'autenticitat cultural mallorquina. Tot un monument ambulat a la gloriosa pagesia. Tots ja sabem que em referesc a sa bonhomia de l'amo en Toni Duro. No hi mancà no amb ses gerres d'aigüaler i amb so seu satíric somriure com si ens volgués dir ben clar a sa cara: —Hala! Manacorins. Aquí teniu aigua fresca i amb gust d'aigo, no d'aigo amb lleixiu. Què hem d'anar a embullar tuberries amb xarxes de milions per una cosa tant simple i que només val dues dècimes! (Barceló 1977: 12-13)

---

<sup>7</sup> *Perlas y Cuevas*, 23 de gener de 1971, núm. 244, pàg. 6

<sup>8</sup> *Manacor Comarcal*, 15 de gener de 1972, núm. 1751, pàg. 8.



De les paraules de Barceló es pot deduir que almanco certs sectors de la població manacorina revaloritzaven a través de la festa el passat pagès de la vila, al mateix temps que feien una crítica en clau ecològica al procés d'industrialització que s'havia accelerat especialment en els darrers decennis. A l'aigua amb gust a lleixiu que sortia de les xarxes de canalització modernes, el periodista contraposava l'aigua natural i autèntica que repartia l'aigüaler. En aquest sentit, la recepció periodística de l'acte de les beneïdes esdevé un exemple de com la revitalització dels rituals representats en clau tradicional-rural han servit per canalitzar la proposta de nous valors de crítica a la modernitat com l'ecologia, la vida sana i natural o el contacte veïnal informal (Martínez 1996).

Tanmateix, les intencions de denúncia de l'amo en Toni "Duro" amb la seva comparsa no només es limitaven a la proposició de valors alternatius al progrés industrial. Un cartell penjat en el carro que estirava l'ase especificava clarament: 'A falta d'aigua canalitzada en Pere la ven a 10 cèntims sa somada'.<sup>9</sup> Amb aquest missatge, l'entusiasta participant a la festa també volia denunciar les insuficiències d'inversió pública i la mala gestió política en el manteniment de la xarxa de clavegueram a Manacor, juntament amb els alts preus que es pagaven per l'aigua corrent. Sembla com si volgués fer evident que davant les constants avaries i interrupcions del subministrament d'aigua, era preferible el sistema antic de repartiment més barat i efectiu. Tot plegat indica certes línies de continuïtat respecte a les festes de Sant Antoni del passat, ja que la protesta popular de caràcter inequívocament carnavalesc n'ha estat un element característic durant tot el segle xx (Bakhtin 1998; Caro Baroja 1986).

### **La tradició de protesta**

Almanco des del segle xv, els carnavals europeus han conformat un espai temporal d'inversió i permissivitat que ha constituït una oportunitat immillorable per a la protesta popular tolerada per les autoritats, com si es tractàs d'una vàlvula d'escapament per alliberar la tensió acumulada durant tot l'any (Burke 1991; Thompson 1995). A

---

<sup>9</sup> De la fotografia publicada a *Manacor Comarcal*, 22 de gener de 1977, núm. 2012.

les festes de Sant Antoni d'arreu de la part forana de Mallorca, l'element satíric, crític i reivindicatiu s'ha aglutinat a voltant de les cançons anomenades "coentes" que es canten sobretot a altes hores de la revetlla. Aquests versos de contingut sovint polèmic i difamatori eren composts normalment per glosadors, poetes orals als quals s'ha assignat històricament el rol de portaveus populars responsables de fer arribar les queixes i demandes de la població humil als estaments superiors i les autoritats oficials (Serrà 1996; Sbert 1992). En el cas de les festes de Sant Antoni a Artà, la tradició de protesta popular a través de la cançó composta oralment té el seu moment culminant en el cant públic de l'argument (Guiscafrè 2000).

L'argument és una llarga teringa de cançons a mode de resum crític dels esdeveniments més importants de la vila durant tot l'any. Fins als anys setanta del segle xx, les cançons es cantaven públicament el diumenge de la festa a la plaça Major, just davant l'Ajuntament. Igual que ho feia a Manacor l'amo en Toni "Duro" a través de les seves aparicions a les beneïdes, durant els anys seixanta i setanta els argumentaires formulaven en les seves cançons queixes sobre els serveis públics de subministrament d'aigua corrent. A l'argument de l'any 1962, per exemple, el glosador Xesc "Gurries" protestava davant la deficient execució de les obres per millorar la xarxa de clavegueram:

Sa tuberia provaren  
però tampoc no anà bé  
'negaren tot un carrer  
es canons quan rebentaren,  
n'hi hagué molts qui ploraren  
d'aquella aigo que es perdé.

(Femenies 1963: cançó 50)

En aquestes cròniques anuals rimades, diversos glosadors artanencs ja havien reivindicat amb anterioritat l'electrificació de la font de la vila, permanentment aplaçada per falta de pressupost (Femenies 1959). En la mateixa línia, havien demandat igualment la instal·lació d'una xarxa de clavegueram definitiva que evitàs les

contínues avaries i aixecaments de carrers que més tard se seguiren denunciant (Massanet 1961).

A Manacor, la tradició carnavalesca de protesta popular no només s'ha manifestat en les comparses i carrosses de les beneïdes. La càrrega crítica de la festa s'ha concentrat sobretot en els ninots que s'instal·len als foguerons, juntament amb els continguts de les cançons típiques del sant que es penjen escrites en cartolines a la llenya. Una de les primeres d'aquestes composicions figuratives de contingut reivindicatiu va ser feta l'any 1969 per un grup d'amics que es feia anomenar "Los Formidables". El fogueró explicitava la seva denúncia per escrit en un cartell que relatava els tres problemes més importants de la vila, al mateix temps que reivindicava que l'Ajuntament hi donàs solució.<sup>10</sup> Els tres temes plantejats eren la recollida de deixalles, sobretot pel que fa a l'acumulació de brutor al torrent que travessa la població, les deficiències en la xarxa de clavegueram i les insuficiències en el subministrament de corrent elèctric.

No hi ha dubte que les queixes populars que per aquesta època florien a les festes de Sant Antoni a Manacor eren molt semblants, gairebé les mateixes, a les que es formulaven en les mateixes dates a la vila veïnada d'Artà. Pel que fa a la protesta davant les insuficiències de corrent elèctric, els arguments dels anys seixanta en van deixar constància sobradament:

Molt m'agradaria sebre  
que és lo que passa amb so llum  
que cada instant mos fa, pum!  
S'apaga i fosca hem de rebre,  
dins es meu cap no hi pot cabre  
aquesta mala costum.

Mos havien de llevar  
nou pessetes per quilovat;  
si es contracte ja ha acabat,

---

<sup>10</sup> Àlbum fotogràfic *Cròniques de la Vida Municipal*, 1968-1973 (Biblioteca Municipal de Manacor).

per què les mos fan pagar?  
D'això se n'ha de cuidar  
pes poble s'autoritat.

(Femenies 1963: cançons 48 i 49).

A part de denunciar les contínues interrupcions del subministrament elèctric, el glosador es queixava també del preu amb el qual es cobrava l'energia. Considerava que es pagava un mal servei a un preu injustament alt. L'any 1961, la companyia recentment estatalitzada que monopolitzava el subministrament elèctric a Mallorca —GESA— va anunciar l'equiparació de les tarifes elèctriques de l'illa als preus un 14% més baixos que des de 1952 es pagaven en terres peninsulars (GEM 1989). Dos anys més tard, l'argument es lamentava que encara no s'hagués aplicat la rebaixa.

De fet, les illes Balears van viure una situació crònica d'insuficiència en el subministrament elèctric des que les xarxes es van generalitzar durant els anys vint del segle passat. La situació es va agreujar després de la Guerra Civil de 1936. Al decenni dels quaranta, l'Institut Nacional de Industria va considerar massa costoses les despeses per a la millora del subministrament elèctric necessàries per fer reviscolar la indústria insular. Sembla que els beneficis econòmics que podia aportar una àrea geogràfica tan petita i amb tant poc pes demogràfic dins el conjunt del territori estatal, no compensaven les inversions necessàries per superar els obstacles que la insularitat i la *periferitat* territorial suposaven en la renovació de les infraestructures. Com que l'arxipèlag no fou considerat una regió econòmicament estratègica i una prioritat nacional, en aquesta època el consum mitjà d'electricitat a Mallorca va ser ostensiblement més baix que a la resta del territori de l'Estat. Si a la península es consumien 230 Kwh per persona als anys quaranta, a l'illa el consum era tant sols de 100 (Ginard 2000). No fa falta dir que això va limitar greument el creixement de la indústria insular.

Tot i que amb la construcció de la central tèrmica des Murterar l'any 1958, GESA va voler superar definitivament els dèficits crònics en el subministrament elèctric a les Balears, el posterior creixement econòmic basat en la indústria turística va disparar la demanda

energètica en un 16,5% anual acumulatiu entre 1960 i 1973. D'aquesta manera, els subministrament va seguir essent insuficient i les interrupcions continuaren com a pa nostre de cada dia. D'això, se'n feu ressò per exemple l'argument de l'any 1971:

El senyor batle se presta  
diu que ha fetes gestions  
però es qui du es timons  
de la Gesa no contesta  
i no arreglant sa llum aquesta  
coses veurem anar a fons.

(Femenies 1972: cançó 47)

En les darreres cançons exposades s'observa com en nom del conjunt de la població de la vila el glosador s'adreçava al batle com a càrrec polític responsable de posar remei als problemes. Es demanava al cap de l'Ajuntament que fes de mediador amb les administracions públiques a l'hora de traslladar les queixes populars causades per les discriminacions i els desequilibris que patia el territori de la vila.

La formulació de la protesta social al batle de la població davant l'acció o passivitat estatals suposa un clar gir de la tradició santantoniera en clau de politització. Amb anterioritat, a les dècades centrals del segle xx, les protestes que es formulaven a les festes de Sant Antoni a través de les cançons coentes o els arguments es dirigien preferentment a estaments superiors de la societat, per exemple el clergat o el col·lectiu de comerciants. No obstant això, a partir dels anys cinquanta, es van començar a centrar en la gestió política realitzada per l'Ajuntament, tant pel que fa a l'administració dels escassos recursos municipals, com a la defensa dels interessos locals davant els poders exògens de la vila, sobretot a les administracions estatals (Femenies 1952).<sup>11</sup> Tant les cançons dels arguments a Artà com en la temàtica dels foguerons a Manacor, les crítiques sempre anaven dirigides des de les multituds populars a la

---

<sup>11</sup> També a *Manacor Comarcal*, 18 de gener de 1969, núm. 1595, pàg. 12; *Perlas y Cuevas*, 10 de gener de 1970, núm. 216, pàg. 6.

classe política local. Així per tant, mitjançant la festa es va anar conformant en plena dictadura franquista una esfera pública de debat democràtic en la qual els afers de política local i el contacte veïnal cara a cara van jugar un paper determinant (Habermas 1989b; Mitchell 2002). En certa manera, la celebració de Sant Antoni va esdevenir un assaig de gestió democràtica del municipi abans de l'establiment d'un règim democràtic parlamentari a l'Estat espanyol (Escalera 2003).

En el cas de la vila d'Artà, la tradició mateixa de l'argument va ser objecte de debat públic en un moment en el qual els diferents posicionaments polítics a la vila es trobaven en estat embrionari. L'any 1976, el glosador en Xesc "Gurries", autor dels arguments dels darrers quinze anys, es trobava ja molt malalt. Davant la falta d'iniciativa dels pocs glosadors locals de prestigi que quedaven vius, un grup de joves de la vila que es feien anomenar Grup Falcons va decidir compondre un argument perquè la tradició no es perdés (Grup Falcons 1976). Des de 1969, l'activitat d'aquest grup d'amics amb un grau alt de formació acadèmica es va centrar en l'expressió d'opinió a través de la premsa local i en la organització d'activitats juvenils en col·laboració amb els òrgans paraestatsals franquistes. Per desavinences polítiques, es desmarcaren amb el temps del Règim i començaren a fer propostes de canvi a l'Ajuntament de la vila. Va ser així que antics membres del "Grup Falcons" van constituir la columna vertebral de la candidatura Unió d'Independents d'Artà, que fou la més votada a les primeres eleccions municipals democràtiques de l'any 1979.

En aquest context de conformació de l'esfera pública artanenca postfranquista, al Grup Falcons, se li va oposar des de 1976 un col·lectiu de veïnats políticament formats que es feren conèixer amb el nom de Sa Comare Beneta, pseudònim amb el qual firmaven una secció d'opinió pròpia a la premsa local.<sup>12</sup> En aquesta conjuntura política tan especial, la festa de Sant Antoni va esdevenir un capital simbòlic a conquerir per part dels diferents grups que s'estaven definint. L'apropiació de la tradició de protesta popular de l'argument per part del Grup Falcons, va ser resposta per Sa Comare Beneta a

---

<sup>12</sup> Bellpuig, febrer de 1976, pàg. 2.

partir de 1977. En aquesta data, els seus membres emprengueren la publicació anual d'unes cançons al programa oficial de Sant Antoni. Les anomenades 'Dècimes Desbaratades' presentaven la mateixa estructura temàtica de l'argument i, de fet, volien ser una alternativa al glosat oficial de la festa.<sup>13</sup>

En la mesura que les festes de Sant Antoni, particularment la tradició dels arguments, van funcionar com un important suport ritual a través del qual es vehiculava el debat polític, els veïnats i veïnades de vila d'Artà es van constituir en una esfera pública de caràcter híbrid en la qual els nous llenguatges polítics dels mitjans de comunicació de masses i les institucions educatives es fusionaren amb les antigues pràctiques rituals de cohesió social i canalització de la conflictivitat interna (Habermas 1989b; Mitchell 2002). Efectivament, els esquemes de protesta popular fixats en els arguments van condicionar considerablement el debat polític a la vila. Davant l'experiència decebedora de les insuficiències en l'administració de serveis bàsics en l'estil de vida modern —electricitat, aigua corrent, etc.—, els arguments exigien al consistori municipal la defensa dels interessos locals davant el centralisme de l'Estat. D'aquesta manera, es valorava per damunt de tot la independència del batle i els regidors respecte a qualsevol poder exogen a la vila. Segurament, aquesta ha estat la raó per la qual les candidatures independents hereves del Grup Falcons han governat el municipi des de 1979 fins a 2007. Això també explica per què l'any 1980 Sa Comare Beneta feia oposició als Independents que controlaven el consistori, tot acusant-los de ser una agrupació en realitat depenent del Partit Socialista de Mallorca, partit polític amb el qual existien clares coincidències ideològiques,<sup>14</sup> sobretot pel que fa al seu caràcter mallorquinista, ecologista i d'esquerres. Així per tant, el valor de la independència del consistori municipal establert en els arguments ha marcat el debat polític artanenc fins a l'actualitat.

Davant aquesta evidència, no hi ha dubte que el discurs de la festa transcendeix les seves dates de celebració i la seva estètica tradicional-folklòrica aparentment innocent. De fet, des de finals dels

---

<sup>13</sup> *Programa de les festes de Sant Antoni Abat. Artà-1977*. Fons Miquel Barceló de la Biblioteca Municipal d'Artà.

<sup>14</sup> *Bellpuig*, setembre de 1980, pàg. 4.

anys seixanta, la celebració ha constituït una plataforma de presentació en societat del renovat moviment associatiu aparegut al final de la dictadura. A Artà per exemple, Unió de Pagesos i altres organitzacions agràries van tenir un paper clau en la revitalització de l'acte de l'"acompanyada", en el qual la comunitat festiva segueix la comitiva organitzadora per assistir al cant de les completes al temple parroquial.<sup>15</sup> El "Club Llevant", per altra banda, no només va proposar la recuperació de l'antiga forma de presentació dels estols a la "colcada". També va promocionar la tradició d'improvisació oral de cançons a través de l'organització de vetlades de glosadors.<sup>16</sup> Per altra banda, el fogueró que s'encenia a davant la seva seu es va fer cèlebre per l'assistència de gran nombre de persones. Els arguments d'aquesta època l'alabaven pel fet que en el seu fogueró es repartissin embotits de franc i es convidàs a beure a tothom que en volgués, tot reprenent el vell costum paternalista de les famílies preeminents de la vila de fer un convit el dia de la festa (Femenies 1975; Sancho 1977).

A Manacor, el moviment associatiu que aparegué durant els anys seixanta i setanta també va tenir un paper clau en la recuperació de Sant Antoni. Clubs esportius, associacions de pares i mares d'alumnes, grups excursionistes o associacions de veïns, van ser entre d'altres les entitats al voltant de les quals s'organitzaren foguerons on també es repartia gratuïtament menjar i beure.<sup>17</sup> Aquestes mateixes associacions més despolititzades van ser les que van protagonitzar l'any 1987 les mobilitzacions del conjunt de la població de Manacor a favor de la construcció d'un hospital a la vila (Mateos; Salom 1998). La ubicació de l'equipament projectada inicialment a Palma suposava un increment de la centralització dels serveis sanitaris en la ciutat, la qual cosa obligava els veïnats i veïnades de la comarca a llargs desplaçaments. En aquest cas, davant el centralisme metropolità i l'experiència de *periferitat* territorial, la celebració de Sant Antoni van servir com un assaig anual de mobilització popular (Hobsbawm; Rudé, 1985).

---

<sup>15</sup> *Programa de la festa de Sant Antoni Abat. Artà-1980*. Fons Miquel Barceló de la Biblioteca Municipal d'Artà.

<sup>16</sup> *Programa de les festes de Sant Antoni Abat. Artà-1977*. Fons Miquel Barceló de la Biblioteca Municipal d'Artà.

<sup>17</sup> *Perlas y Cuevas*, 21 de gener de 1967, núm. 137, pàg. 10.



El compromís i les molèsties que es prenen anualment els veïnats i veïnades de la vila en la preparació dels diferents actes rituals mantingueren en forma les seves destreses organitzatives i el múscul social col·lectiu. Efectivament, les mobilitzacions a favor de l'hospital comarcal no haurien estat possibles si no fos perquè anualment els llaços de reciprocitat veïnal i la identitat local s'havien renovat a través del ritus santantonier i d'altres. Per paga, la reivindicació local de la construcció de l'hospital de Manacor també es consensuà i se socialitzà a través dels foguerons. L'any 1988, per exemple, el col·legi La Salle va guanyar el primer premi del concurs amb la representació d'un gran hospital que era estirat cap a Manacor per sant Antoni a un costat, i cap a Palma pel dimoni a l'altra part. L'hospital finalment es va construir a la vila i es va inaugurar l'any 1997. No hi ha dubte que les festes de Sant Antoni van jugar un paper important a l'hora de mantenir viva la reivindicació i, en conseqüència, de mobilitzar la població.

### **Conclusions**

De les evidències empíriques exposades en el present article es dedueix que tant a Artà com a Manacor, les festes de Sant Antoni han estat reinventades de bell nou durant els decennis centrals del segle xx. Aquest procés de fabricació de nous rituals s'ha realitzat tant a través de la innovació formal dels diferents actes de la festa, predominant en el cas de la celebració manacorina, com mitjançant la resignificació d'un protocol aparentment inalterat en el temps, model més pròxim al cas d'Artà. Tanmateix, la renovació de la festa no es va realitzar en un full en blanc a partir del no-res. Tot i les innovacions, les pràctiques de protesta popular carnavalesca s'han seguit reproduint al llarg del segle xx. De la mateixa manera, els models de celebració han mantingut uns patrons de participació desmercantilitzada sense una diferenciació clara entre organitzadors i consumidors. Així per tant, el ritual festiu continua generant capital social amb un important potencial d'integració social.

Tot plegat indica que la reforma de la cultura popular en el món rural no ha desembocat en un procés d'assimilació cultural i extinció del substrat premodern en la seva totalitat (Lefebvre 1983;

McDonald 1998). S'ha donat més aviat un fenomen de transculturació en el qual la cultura moderna s'ha hibridat amb les concepcions prèvies del món i la societat (Rama 1982; García Canclini 1990). Els veïnats i veïnades de les viles de Mallorca es van submergir en la cultura moderna sobretot a través del contacte amb l'educació reglada a les escoles i els mitjans de comunicació de masses (Pratt 1992). Enmig d'aquest procés, van ser capaços de configurar de manera autònoma la seva pròpia identitat a través de pràctiques de bricolatge en les quals combinaren certs aspectes dels discursos de la modernitat amb el vell substrat de la cultura popular carnavalesca de contacte interveïnal (Certeau 1998)

En aquest fenomen de realització subjectiva d'identitats locals híbrides, les representacions de l'alteritat que des de posicions de preponderància social i autoritat cultural s'han assignat als celebrants de la festa han jugat un paper molt important (Said 1991; Baumann 2001). En aquest sentit, la construcció de la diferència a través de l'esquema d'oposició binària rural-urbà ha esdevingut clau (Williams 2001; Cloke, 2006). La representació de les viles de Mallorca com l'"altre" rural tradicional per oposició al subjecte dominant urbà i modern ha estat apropiada pels celebrants de Sant Antoni. Així per tant, el valor de la "tradicció" ha esdevingut un dels principals elements que han motivat el reviscolament de les festes durant els anys seixanta. No hi ha dubte que la voluntat de recuperar el passat pagès de l'illa, en perill de desaparició a causa dels processos de modernització, ha tingut un paper clau en la revalorització del ritual santantonier.

Tanmateix, en aquestes pràctiques d'apropiació subjectiva realitzada per part dels col·lectius alteritzats es produeixen modificacions substancials de les representacions inicials proposades pels aparells institucionals exògens (Chartier 2002; Bhabha 1994) En aquest sentit, l'experiència íntima d'incorporació de les disciplines de subalternitat hi ha jugat un rol determinant (Díaz Freire 2003; Csordas 1994). En el cas de les festes de Sant Antoni celebrades a la part forana de Mallorca, va tenir un paper molt important l'experiència de *periferitat* territorial davant les insuficiències de les administracions estatals, per exemple en el subministrament d'energia elèctrica. D'aquesta manera, les festes han esdevingut al llarg de la segona

meitat del segle xx, una eina a disposició dels veïnats i veïnades de les viles mallorquines per prendre el control de la seva pròpia identitat i de manera autònoma generar una veu col·lectiva per fer-se escoltar davant els poders exògens lligats a l'estat o al mercat (Spivak 1994).

Així per tant, la invenció de tradicions i l'apropiació de les representacions de l'alteritat que es detecten en la festa conformen fenòmens d'autoessencialització estratègica en el marc dels quals el valor de l'autenticitat no es correspon tant a l'expressió desesperada d'angoixes lligades a la desintegració social, com a una estratègia subjectiva de gestió d'unes relacions territorials de poder clarament discriminatòries (Cohen 2000; Piot 1999). En aquest sentit, els rituals festius locals han condicionat la pràctica social dels seus celebrants més enllà de les dates estrictes de celebració. Un exemple d'això són les pràctiques de vot de la població d'Artà o la mobilització popular del conjunt de manacorins i manacorines en demanda d'un hospital comarcal. Davant l'aprofundiment en la centralització locativa del poder que ha anat lligada als processos de modernització i globalització, les festes locals representades com a "tradicionals" han permès als seus celebrants donar respostes subjectives d'agència social per fer visibles al món la seva situació i les seves reivindicacions (Ching; Creed 1997; Vives 2009).

## **Bibliografia**

- Bakhtin, M. 1998. 'Carnival and Carnavalesque', J. Storey (Ed.) *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader*, Athens: University of Georgia Press, pàg. 250-261.
- Barceló, G. [Ros des Carrixar] 1977. 'Tres ullades a sa festa de sant Antoni', *Manacor Comarcal*, 2012 (22 de gener), pàg. 6-7.
- Bauman, Z. 2001. 'Identity in the Globalising World', *Social Anthropology*, 9, pàg. 121-129.
- 2006. *Comunidad: en busca de la seguridad en un mundo incierto*, Madrid: Siglo XXI.
- Baumann, G. 2001. 'Tres gramáticas de la alteridad: Algunas antropológicas de la construcción del "otro" en las constelaciones históricas', Nash, M. i D. Marre (Coord.) *Multiculturalismo* y

- Género. Un estudio multidisciplinar*, Barcelona: Bellaterra, pàg. 49-71.
- Bhabha, H. 1994. *Location of Culture*, Nova York: Routledge.
- Boisevain, J. (Ed.) 1992. *Revitalizing European Rituals*, Londres: Routledge.
- Bourdieu, P. 1992. *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.
- Burke, P. 1991. *La cultura popular en la Europa Moderna*, Madrid: Alianza.
- 2008. ‘Algunes reflexions sobre la circularitat cultural’, *Historia Social*, 60, pàg. 139-144.
- Caro Baroja, J. 1986. *El carnaval. Anàlisi històric-cultural*, Madrid: Taurus.
- Chartier, R. 2002. *El mundo como representación*, Barcelona: Gedisa.
- Ching, B.; Creed, G. W. (Ed.) 1997. *Knowing your Place. Rural Identity and Cultural Hierarchy*, Nova York/Londres: Routledge.
- Cloke, P. 2006. ‘Rurality and Otherness’, Cloke, P.; Marsden, T. i P. Mooney (Ed.) *Handbook of Rural Studies*, London: Sage, pàg. 447-457
- Cohen, A. P. 2000. ‘Introduction: Discriminating Relations–Identity, Boundary and Authenticity’, Cohen, A. P. (Ed.) *Signifying Identities. Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, London: Routledge, pàg. 1-15.
- Csordas, T. J. (Ed.) 1994. *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- De Certeau, M. 1998. ‘The Practice of Everyday Life’, Storey, J. (Comp.) *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader*, Athens: University of Georgia Press, pàg. 483-495.
- Duran, D. 1989. *Roda de folklore pagès. Màgia, Jocs i festes de Son Macià*, Manacor: Ajuntament de Manacor.
- Durkheim, E. 1987. *Les formes elementals de vida religiosa: el sistema totèmic a Austràlia*, Barcelona: Edicions 62.
- Díaz Freire, J. 2003. ‘Cuerpos en conflicto. La construcción de la identidad y la diferencia en el País Vasco a finales del siglo xix’, Nash, M. i D. Marre (Ed.) *El desafío de la diferencia*.

- Representaciones culturales e identidades de género, raza y clase*, Bilbao: Universidad del País Vasco, pàg. 61-95.
- Elias, N. 1989. *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Escalera, J. 2003. 'El franquismo y la fiesta. Régimen político, transformaciones sociales y sociabilidad festiva en la España de Franco', Uría, J. (Ed.) *La cultura popular en la España Contemporánea. Doce estudios*, Madrid: Biblioteca Nueva, pàg. 253-263.
- Femenies, F. 1952. *Festa de Sant Antoni Abat. Argument de l'any 1951*, Artà: Impremta La Actividad.
- 1959. *Festa de Sant Antoni Abat. Argument de l'any 1958 per Francesc Femenies Febrer*, Artà: Impremta La Actividad.
- 1963. *Festa de Sant Antoni Abat. Argument de l'any 1962*, Artà: Impremta La Actividad.
- 1972. *Argument de l'any 1971 glosat d'en Francesc Femenies Febrer, corresponent al poble d'Artà. Divulgat el dia de la festa de Sant Antoni Abat dia 17 de gener de 1972*, Palma: Impremta San José.
- 1975. *Argument de 1974 glosat d'en Francesc Femenies Febrer, referent al poble d'Artà, publicat per la diada de Sant Antoni Abat, dia 17 de gener de 1975*, Palma: Impremta San José.
- Ferrer, A. [Alí-Baxà] 1917. 'La festa de Sant Antoni', *Llevant*, núm. 3 i 4, 27 de gener i 10 de febrer, pàg. 4.
- Foucault, M. 1996. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo XXI.
- García Canclini, N. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo.
- Galmés, A. 1982. *Cultura popular mallorquina. Aplec de pautes*, Palma: Sa Nostra.
- GEM 1989. *Gran Enciclopèdia de Mallorca*, vol. 4, Palma: Promomallorca.
- Gili, A. 1997. *Sant Antoni Abat, festa popular d'Artà*, Palma: Documenta Balear.

- Ginard, R. [Fèlix] 1928. 'La festa de Sant Antoni Abat', *Llevant*, 418, pàg. 3.
- Ginard Féron, D. 2000. 'De l'època de l'autarquia a l'expansió turística', Grup d'estudis de la cultura, la societat i la política al món contemporani. *El segle xx a les Illes Balears. Estudis i cronologia*, Palma: Cort, pàg. 181-219.
- Grup Falcons. 1976. *Festa de Sant Antoni Abat. Argument de l'any 1975*, Artà: Impremta La Actividad.
- Guiscafrè, J. 2000. 'L'argument, entre la oralitat i la escriptura', *Actes del XI col·loqui de llengua i literatura catalanes*. Vol. III, Barcelona: Abadia de Montserrat, pàg. 109-133.
- Habermas, J. 1989a. *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*, Madrid: Taurus.
- 1989b. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Burgeois Society*, Cambridge: Polity Press.
- Hall, S. (Ed.) 1997. *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, London: Sage.
- Hobsbawm, E. J.; Ranger, T. (Ed.) 1988. *L'invent de la tradició*, Vic: Eumo.
- ; Rudé, G. 1985. *Revolución industrial y revuelta agraria. El capitán Swing*, Madrid: Siglo XXI.
- Lefebvre, H. 1983. *La revolución urbana*, Madrid: Alianza.
- Llompарт, G. 1968. 'San Antonio Abad y su fiesta en la ruralía mallorquina', *Boletín de la Cámara Oficial de Comercio, Industria y Navegación de Palma de Mallorca*, 661 (octubre-diciembre), pàg. 207-221.
- March, P. 1995. 'El primer "fogueró" de Sant Antoni', *Manacor Comarcal*, 14 de gener, 439, pàg. 18.
- Martínez, J. 1996. *Pueblos, ritos y montañas. Prácticas vecinales y religiosas en el tiempo y el espacio de la comunidad rural*, Bilbo: Desclé De Brouwer.
- Massanet, A. 1961. *Festa de Sant Antoni Abat. Argument de l'any 1960 per Antoni Massanet (a) Barrió*, Artà: Impremta La Actividad.
- Mateos, J.; Salom, J. M. 1998. *L'Hospital de Manacor. L'aspiració d'una comarca*, Manacor: Ajuntament de Manacor.

- McDonald, D. 1998. 'A Theory of Mass Culture', Storey, J. (Comp.) *Cultural Theory and Popular Culture. A Reader*, Athens: University of Georgia Press, pàg. 22-37.
- Mitchell, J. P. 2002. *Ambivalent Europeans. Ritual, Memory and the Public Sphere in Malta*, Nova York/Londres: Routledge.
- Paine, R. 2000. 'Aboriginality, authenticity and the settle world', Cohen, A. P. (Ed.) *Signifying Identities. Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, Londres: Routledge, pàg. 77-117.
- Piot, C. 1999. *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, Chicago: Chicago University Press.
- Pratt, M. L. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.
- Rama, A. 1982. *Transculturación narrativa en América Latina*, México: Siglo XXI.
- Said, E. W. 1991. *Orientalisme. Identitat, negació i violència*, Vic: Eumo.
- Sancho, M. 1977. *Festa de Sant Antoni Abat. Argument de l'any 1976*, Artà: Impremta La Actividad.
- Sbert, M. 1992. *La poesia de tradició oral: Aportació al catàleg de glosadors de Mallorca (Els glosadors de Llucmajor i la seva comarca)*. Tesi doctoral inèdita. Departament de Filologia Catalana i Lingüística General. UIB.
- Serrà, A. 1996. 'Aproximació al poeta oral de llengua catalana', *Llengua & Literatura*, 7, pàg. 7-59.
- Serra, S. et al. 2002. 'Dossier. Mallorca després de la calma', *L'Avenç*, 267, pàg. 19-48.
- Spivak, G. 1994. 'Can the Subaltern Speak', Williams, P. i L. Chrisan (Ed.) *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*, Nova York: Harvester/Whearsheaf, pàg. 66-111.
- Thompson, E. P. 1995. *Costumbres en común*, Barcelona: Grijalbo.
- Turner, V. 1988. *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, Madrid: Taurus.
- Uría, J. 2003. 'Cultura popular y actividades recreativas. La restauración', Uría, J. (Ed.) *La cultura popular en la España Contemporánea. Doce estudios*, Madrid: Biblioteca Nueva, pàg. 77-107.

- Vives, A. 2009. 'Alteridad rural y centralismo urbano en la construcción de la diferencia entre el campo y la ciudad', Nash, M. i G. Torres (Ed.) *Los límites de la diferencia. Alteridad cultural, género y prácticas sociales*, Barcelona: Icaria, pàg. 29-47.
- Weber, E. 1976. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford: Stanford University Press.
- Wieviorka, M. 1994. 'La gran mutación: precondiciones del auge racista en Francia', Contreras, J. (Comp.) *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad*, Madrid: Talasa, pàg. 57-79.
- Williams, R. 2001. *El campo y la ciudad*, Buenos Aires: Paidós.