

“LA VIRGEN Y LOS CABALLOS NO TIENEN NADA QUE VER”. EL CASO DE LAS
FESTES DE GRÀCIA DE MAÓ, MENORCA

“THE VIRGIN AND THE HORSES ARE NOT RELATED”. THE CASE OF FESTES DE GRÀCIA IN
MAÓ, MENORCA

José Mansilla

Universitat Autònoma de Barcelona; joseamansilla@hotmail.com

Historia editorial

Recibido: 26-09-2023
Aceptado: 12-07-2024
Publicado: 22-10-2024

Palabras clave

Festival; Isla; Espacio urbano; Rito

Resumen

Las fiestas han sido, tradicionalmente, un espacio y un tiempo propicio para la renovación de los lazos comunitarios y el fortalecimiento de la identidad. Con la secularización de las sociedades contemporáneas, la preeminencia de la vida urbana y las dinámicas de individualización y conflicto inherentes a las ciudades capitalistas, este carácter totalizador ha ido perdiendo protagonismo. Ahora bien, eso no significa que las fiestas no sigan jugando, hoy día, un papel fundamental en los procesos de socialización y reafirmación del sentido de pertenencia, además de en los conflictos. La plasmación de estos se ha llevado a cabo en el espacio urbano, marco físico y simbólico ideal para la fiesta. Este es el caso de las *Festes de Gràcia* de Maó, donde la celebración de su *semana grande* no oculta las profundas diferencias existentes en el seno de la sociedad local.

Abstract

Traditionally, festivals have been propitious spaces and times for the renewal of community ties and the strengthening of identity. With the secularization of contemporary societies, the prominence of urban life and the dynamics of individualization and conflict inherent in capitalist cities, this totalizing character has gradually lost its prominence. But this does not mean that festivals do not continue playing, today, a fundamental role in the processes of socialization and reaffirmation of the sense of belonging, besides the social conflicts. The expression of these has been carried out in the urban space, the ideal physical and symbolic setting for the party. This is the case of the *Festes de Gràcia* de Maó, where the celebration of its *great week* does not hide the profound differences that exist within local society.

Keywords

Festival; Island; Urban Space; Rite

Mansilla, José (2024). “La Virgen y los caballos no tienen nada que ver”. El caso de las Festes de Gràcia de Maó, Menorca. *Athenea Digital*, 24(3), e3562. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.3562>

Introducción

La *colcada*¹ de las *Festes de Gràcia* de 2019 debía haber comenzado, tal y como señalaba el folleto oficial publicado por el Ayuntamiento, a las 8.20 h de la mañana. Como cada año, el 8 de septiembre, el desfile, cuyo protagonista principal es el caballo, comienza desde la Plaza de la Conquesta y recorre parte del entramado urbano de Maó, Menorca. No obstante, a las 8.10 h ya se habían producido los primeros movimientos de este ritual festivo. El *Caixer Batlle* y el *Caixer Fadri* se encontraban a las puertas de

¹ Una *colcada*, en menorquín, es una comitiva o desfile realizado a caballo. También puede ser traducido por *cabalgata*.

la Casa Consistorial, mientras que el *fabioler*² repetía, insistentemente, la conocida tonada de apertura de las fiestas.

Una vez se hubieron reunido unos cuantos jinetes, dio comienzo el recorrido. A esas horas, escasamente una decena de personas eran testigos del acontecimiento y todavía se veía gente de recogida tras los festejos de la noche anterior. El itinerario seguido fue el siguiente: desde el Ayuntamiento se siguió por la calle Sant Roc, recto, hasta alcanzar Sa Rovallada de Dalt. Más y más jinetes se iban sumando a la *colcada* conforme esta iba avanzando. Sobre las 11.00 h, una vez incorporada al desfile la Virgen de Gràcia, el grupo llegó hasta la Iglesia de Santa María, donde se celebró una misa.

Estos dos someros párrafos tienen el objetivo de describir el comienzo de las *Festes de Gràcia*, o de la *Mare de Déu de Gràcia*, de la capital menorquina, su día grande y mediante el cual, los mahoneses celebran su existencia colectiva (Durkheim, 1982). Las aproximaciones teóricas clásicas proyectan este tipo de actos como una reconciliación simbólica entre los diferentes grupos e individuos que conforman la comunidad donde se lleva a cabo. Sin embargo, no podemos olvidar que la propia celebración de las *Festes* no resulta ajena a la conflictividad social y política que caracteriza las sociedades contemporáneas (Delgado, 1986). Es más, tal y como señalara el historiador italiano Franco Cardini, para las fiestas italianas llevadas a cabo en ámbitos eminentemente urbanos:

Si es verdad que la fiesta es una ocasión de pacificación, también es cierto que justamente en la fiesta las características ciudadanas se evidencian y exaltan, y que precisamente en ella emergen de nuevo, por tanto, las antiguas líneas de ruptura sociopolítica (1974, p. 175)

La antropología se ha interesado, desde sus inicios, por los mitos y los ritos. Y aunque las aproximaciones que se han llevado a cabo en torno a estos fenómenos han sido dispares, todas coinciden en un elemento fundamental: su carácter esencial a la hora de entender la cosmovisión de una sociedad, esto es, su visión concreta del mundo (Checa y Molina, 1995).

El objetivo del presente artículo es mostrar cómo las *Festes de Gràcia*, en este sentido, expresarían una doble característica: por un lado, supondrían una remarcable expresión de identidad local, tal y como manifiestan sus símbolos, ritos, himnos y actividades varias llevadas a cabo durante esos días y, por otro, Maó, como ciudad capitalista contemporánea, no es ajena a la división en clases sociales y su correlativa política e institucional, de forma que el espacio urbano durante las fiestas se presenta, además,

² Para la tonada del *fabioler* ver Antropólogo perplejo (2018).

como el vehículo ideal mediante el que se hacen patente las divisiones partidistas o, incluso, los rencores personales.

Metodología

Para demostrar la hipótesis planteada, se ha usado una metodología principalmente etnográfica (Corbetta, 2003; Hammersley y Atkinson, 2007). Esta se ha visto, en menor medida, enriquecida y complementada con otros métodos de tipo cualitativo con el objetivo de realizar una triangulación metodológica (Creswell 2003) en un intento de apuntalar al máximo la proposición presentada. De este modo, el primer paso a la hora de llevar a cabo este proceso fue una revisión documental de artículos, informes, reseñas, material gráfico, libros y documentación centrados en Maó y Menorca desde una perspectiva amplia (social, económica, geográfica, cultural, medioambiental), así como en las especificidades de las *Festes de Gràcia*, en el papel actual de las fiestas en las sociedades urbanas y, finalmente, en las tradiciones populares de las culturas del Mediterráneo. El trabajo de campo se desarrolló, de manera intermitente, entre julio de 2016 y septiembre de 2019, tiempo durante el cual se hizo provisión de gran cantidad de información. Se llevaron a cabo una serie de diálogos informales y entrevistas semi-estructuradas con diferentes actores, entre ellos vecinos y vecinas de Maó de distintas edades y género, capellanes de la ciudad, participantes activos en las *Festes* y mahoneses y mahonesas que, en la actualidad, no residen en la isla, aunque mantienen un contacto anual con ella. Además, se observó y participó en las *Festes de Gràcia* de Maó, pero también en las de Lluçmaçanes y Sant Climent, pedanías de la capital isleña que pertenecen administrativamente a la misma, pero que llevan a cabo sus celebraciones en distinta fecha y de forma autónoma. La información recogida aparecerá referenciada conforme vayan siendo útiles a la argumentación planteada. Con el objetivo de evitar repeticiones, se han seleccionado los extractos más representativos de las entrevistas y los acontecimientos observados.

La fiesta como vehículo del conflicto

En lo referente al presente texto, cuando hablemos de fiestas estaremos haciendo referencia a actividades de carácter ritual, esto es, a aquellos actos o secuencias de los mismos de componente simbólico, pautado y repetitivo, vinculados a determinadas circunstancias en relación con las cuales adquiere una cierta obligatoriedad, y del que se desprenden consecuencias de carácter también simbólico, expresivo y no instrumental (GTE-EP, 2003). Es interesante destacar que, de esta definición, se desprenden, al menos, un par de elementos principales: el primero es el carácter *activo*

de las fiestas; nos referimos siempre a una acción que, además, cuenta con una determinada frecuencia o motivo para su realización, como puede ser una onomástica, una conmemoración política o un tiempo concreto de trabajo del año; y el segundo, que su simbolismo puede estar relacionado con determinados elementos o circunstancias externas a su propia celebración, es decir, que las características intrínsecas de las fiestas, sus elementos diferenciales, no tienen por qué estar directamente vinculados al hecho conmemorativo en sí. Esto es muy destacable, como veremos, en las *Festes* de Maó, donde pese a la excusa religiosa, el gran protagonista es el caballo, animal tradicionalmente afín al mundo del trabajo y poseedor de un elevado capital simbólico.

Otra definición, en esta ocasión de la mano de Salvador Rodríguez Becerra, podría arrojar algo más de luz sobre este doble carácter simbólico/activo de la fiesta. Para este antropólogo andaluz, “la fiesta aparece como [la] ritualización de una serie de cualidades, valores y fenómenos sociales, tales como diferencias de status, linaje, generación, sexo, poder político, orden social, etc.” (1985, p. 25). Estaríamos hablando, por tanto, de una forma específica de lenguaje; un lenguaje que no tiene por qué tener ninguna finalidad utilitaria, más allá de su misma expresividad. El caso más conocido de este tipo de fiesta es el carnaval. La celebración del carnaval tiene, al menos, dos elementos fundamentales: por un lado, es el momento del año, coincidiendo con el inicio de la cuaresma cristiana, en el que es posible romper los tradicionales tabús, fronteras y límites vinculados a cuestiones de clase, sexo o etnia, que se mantienen inalterados durante el resto del año y que constituyen la base sobre la que se fundamentan las relaciones de desigualdad de una sociedad. Y, por otro, precisamente por suponer esa *válvula de escape de las energías sociales*, contribuye a proyectar un todo socio-cultural que, mediante la exhibición de esas mismas relaciones, aunque sea en forma de ruptura, cimenta su refuerzo y mantenimiento (Caro Baroja, 1965; Gonzales, 1970; Rodríguez Becerra, 1985).

Un caso interesante, por su cierta similitud con las *Festes de Gràcia*, es el de San Xavier de Bac, en la ciudad de Tucson, Arizona. La antropóloga norteamericana Marsha C. Kelly estudió esta fiesta poniendo en evidencia cómo los distintos roles que desempeñan los grupos que conforman la celebración, agrupados bajo distinciones de carácter étnico, reflejan, de forma real y simbólica, la organización social, así como aspectos culturales propios de esta comunidad (1971).

Ahora bien, aunque desde cierta crítica a la antropología y sociología funcionalista se ha señalado que esta aproximación presenta las fiestas como inexorablemente dirigidas a reforzar situaciones dadas, más que a desencadenar el surgimiento de otras nuevas, con lo que su desempeño estaría relacionado con el

mantenimiento de cierto orden y homeostasis social, estas celebraciones pueden también suponer una forma de expresión de ciertos conflictos subyacentes invisibles en la cotidianeidad no festiva. Esto es así porque, como señala Pedro Molina (1995), las sociedades, mediante las fiestas, expresan los límites de su realidad histórica y la forma en la que la viven. Su celebración puede poner, de esta manera, al descubierto nuevos antagonismos u otros aletargados y olvidados, de forma que “vuelven a revivirse todos los contrastes corporativos [...] acumulados durante años” (Cardini, 1974, p. 172). De este modo, las anteriormente mencionadas energías sociales no son nunca completamente *canalizadas* por las fiestas, de forma que la posibilidad de desbordamiento, y cambio, siempre está presente³.

Además, como en el caso de la celebración del Carnaval de Fuentemayor, en la campiña sevillana, la ritualización del conflicto mediante la celebración de las fiestas puede llegar a reforzar, de forma paradójica, la solidaridad intergrupal, esto es, a nivel de comunidad, de pueblo, y la identidad grupal, a nivel de clase, al mismo tiempo que ejerce un efecto secundario sobre el sistema local total al arrojar combustible al conflicto entre clases (Cosser, 1956; Gilmore, 1975). Algo similar es posible ver en lo referente al caso de las *Festes de Gràcia de Maó*.

El espacio urbano como espacio de desigualdad

Un elemento común a las fiestas es que su realización toma lugar, de forma fundamental, en el espacio urbano. Las calles y plazas de los distintos pueblos y ciudades han supuesto, de forma tradicional, el ámbito por excelencia de la socialización, y aunque si bien hay algunos autores (Sennett, 1977) que han señalado que la reforma protestante, junto con el higienismo y el triunfo de la burguesía como clase hegemónica en Europa Occidental y Estados Unidos, han relegado parte de la antigua *vida de calle* a la intimidad de los hogares, no por eso esta ha dejado de jugar un papel protagónico en algunos ámbitos territoriales, como el Mediterráneo, y en algunos tiempos, como durante la celebración de las fiestas.

³ En la historia reciente de las sociedades industriales hay gran cantidad de ejemplos de estos desbordamientos. Uno de ellos es el de las conocidas como *bullangues* en Catalunya. Estas *bullangues* ocurrieron cuando, en el verano de 1835, durante la celebración de una corrida de toros en la playa de *El Torín*, el desagrado del público con el espectáculo hizo que comenzara a lanzar objetos al albero y a destrozar el recinto, para acabar saliendo en tromba y dirigirse, en manifestación, hacia las cercanas Ramblas donde llegaron a meter fuego hasta a seis conventos. Tal furor pirómano vino determinado no por el desencanto de una tarde de toros, como se puede entender, sino por la situación que en aquellos momentos estaba viviendo el país. Como bien explica el historiador Josep Fontana (2001), estos hechos vinieron determinados principalmente por el enfrentamiento civil desencadenado por la muerte y sucesión de Fernando VII, la *Primera Guerra Carlista*, donde el clero se había posicionado notoriamente a favor de los carlistas, partidarios de un recrudescimiento de las políticas del *Antiguo Régimen*, frente a los liberales, seguidores de Isabel II, entonces menor de edad, e interesados en una vuelta a la Constitución de 1812. De esta forma, tal y como el historiador Joan Cortada, en su obra *Lecciones de Historia de España*, señaló “cualquier cosa basta para determinar un motín popular cuando el pueblo está dispuesto a amotinarse” (1845, p. 429).

Ahora bien, ese carácter propio del espacio urbano que lo hace escenario ideal del encuentro, lo convierte, asimismo, en testigo principal de los conflictos; unos conflictos que se han ido recrudeciendo, reformulando y renovando conforme la mercantilización de las diferentes esferas de la vida en la ciudad ha ido avanzando (Harvey, 2012). Esta conversión del suelo público en una última frontera urbana (Mansilla, 2018; Smith, 1996) puede llegar a desatar, por otro lado, la propia escenificación de la disputa. En por eso que las calles son el proscenio de celebraciones cívicas y religiosas, como el *11 de Setembre* en Catalunya o la Semana Santa sevillana, sino también de manifestaciones, revueltas, algaradas o levantamientos.

El necesario control de lo que ocurre en la calle, una vez convertida en elemento de los procesos de acumulación, adquiere múltiples facetas, algunas de las cuales son de carácter eminentemente discursivo. Es aquí donde encontramos la formulación del concepto de *espacio público* como espacio higiénico, democrático, accesible, diverso..., y todo un sinfín de adjetivos que se aplican con el simple objetivo de que las actividades que se lleven a cabo en él no enturbien la nueva dinámica puesta en marcha (Delgado, 2011).

Y aunque, desde determinadas aproximaciones, se presente a este espacio público “en términos de igualdad la apropiación por parte de diferentes colectivos sociales y culturales, de género y de edad” (Borja y Muxí, 2003, p. 11), interpretando el manido *derecho a la ciudad* lefebvriano (Lefebvre, 1968) como un derecho humano emergente (Pareja, 2011) en clave positivista y socialdemócrata, lo cierto es que esta presentación caería en las redes de la ideología. Considerándolo de este modo, el espacio público no existiría, ya que, como señalara Manuel Delgado, se “derrumba en cuando aparecen los signos externos de una sociedad cuya materia prima es la desigualdad y el fracaso” (2011, p. 21).

El entramado urbano de las ciudades es, hoy día, con mayor o menor potencia, un espacio de y para el conflicto y, como tal, no es el espacio de la igualdad, sino el de la más flagrante de las desigualdades (Mansilla, 2020) y el escenario de la disputa por la ciudad, algo de lo que no es ajena la capital menorquina.

Maó y sus Festes

Maó es la capital de Menorca, isla, a su vez, perteneciente al archipiélago Balear. Si bien, hasta los años 70 del pasado siglo, Menorca mantuvo una economía más o menos equilibrada, con un sector agro-ganadero y una industria alimentaria vinculada al anterior relativamente importante, el cual se completaba con la presencia relevante de manufacturas de joyas y calzado, a comienzos de la siguiente década, y con cierto

retraso con relación a Mallorca o Ibiza, el turismo de sol y playa empezó a desplazar en importancia al resto de sectores. A modo de ejemplo, para el año 2017, el Aeropuerto de Menorca superó los 1,7 millones de llegadas, con un incremento del 24 % con respecto al año 2000 (AEITIB, 2018).

La historia reciente de Menorca no deja de manifestar cierta singularidad. Invadida por un ejército anglo-neerlandés en 1708, cuando se llevaba a cabo en España la Guerra de Sucesión, pasa a formar oficialmente parte de los territorios del Imperio Británico con el Tratado de Utrecht, en 1713, de forma que la isla no volvería a soberanía española hasta 1802. Sin embargo, esos casi cien años bajo control inglés dejarían una profunda huella en Menorca y, principalmente, en la ciudad de Maó, donde es trasladada la capital de la isla y llega a desarrollarse un importante intercambio comercial marítimo con el exterior a raíz de la puesta en valor de su puerto natural. Durante la Guerra Civil Española, Menorca permaneció fiel a la República, a diferencia de Mallorca, principal isla del archipiélago y actual capital autonómica. Esto ha impreso, además, un carácter especial a los mahoneses que tienen a identificarse a sí mismos como abiertos y cosmopolitas, a diferencia de los vecinos y vecinas de la otra gran ciudad menorquina, Ciutadella, más tradicionales.

Es precisamente en esta última ciudad, sede de la Diócesis y del Obispado de Menorca, donde se celebran las fiestas más conocidas y concurridas de la isla: las *Festes de Sant Joan*. Esta popular festividad, celebrada anualmente los días 23 y 24 de junio, junto al fin de semana anterior, tiene un protagonista fundamental: el caballo. Allí, la *cualcada*, o desfile, se encuentra conformada por dos grupos de jinetes y caballos: los *cavallers* y los *caixers*. Los primeros han de ser trabajadores agrarios y ser naturales de Ciutadella, mientras que los segundos son cargos elegidos bianualmente que conforman la parte gruesa de la comitiva. Resulta de interés detenerse en una descripción somera de los mismos, pues sus diferencias con respecto a los jinetes de Maó conforman algunas de las características principales de las *Festes de Gràcia*. *Sa Comitiva* de Sant Joan se encuentra compuesta por: el *Caixer Senyor*, que representa a la nobleza y es el encargado de elegir al resto de *caixers*; los *Caixers pagesos*, que son dos y han de ser hijos de agricultores y amos o capataces de explotaciones propiedad del *Caixer Senyor*; el *Caixer Menestral*, que representa a los oficios manuales tradicionales de la ciudad y debe estar casado; el *Caixer Fadri*, que tiene que ser soltero y recibe la bandera de las fiestas de parte del *Caixe Senyor*; el *Caixer Capellà*, el cual ha de ser natural o residir en Ciutadella y representa al estamento clerical; y, para finalizar, el *flabioler*, que dirige la *cualcada* y representa al municipio (Bosch, 2009).

Por su parte, las *Festes de Gràcia* se celebran el día 8 de septiembre, día de la Virgen o *Mare de Déu de Gràcia*, y se extiende durante dos días antes y un día después⁴. El culto a la Virgen de Gràcia en Maó puede situarse a comienzos del siglo XV, cuando se construye la actual ermita, aunque no fue hasta el año 1729 que el Papa Benedicto XIII bendice la Cofradía de Nuestra Señora de Gracia y elige y aprueba su celebración la fecha en la que la Iglesia Católica conmemora el nacimiento de la Virgen (Cots, 2008). Las fiestas dedicadas a la *Mare de Déu de Gràcia* no originaron, históricamente, ningún ritual destacable, más allá de la tradicional romería el día de su celebración y algunos actos para los más devotos. Sin embargo, finalmente ha acabado por contagiarse —*santjoanizarse*— de los componentes que definen las *Festes de Sant Joan* de Ciutadella (Portella, 1990)⁵. Tal y como comentaba Margalida, vecina de Maó⁶ (Margalida, entrevista personal, septiembre 2018):

Mis primeros recuerdos son de cuanto tenía unos 10 años, en el 44 [...]. Había pocos jinetes, no como ahora, y llevaban trajes que se pasaban de unos a otros. Muchos *pageses* llevaban el traje viejísimo [...]. La gente era más religiosa antes [...] pero cuando terminaba el *jaleo*⁷ [...] también había fiesta.

De este modo, el protagonista indiscutible, al igual que en Sant Joan, es del caballo. Sin embargo, los *caixers* no solamente son diferentes, sino que mantienen características distintas. Así, el *Caixer Battle*, o representante del Ayuntamiento; *Sa Capellana*, clérigo elegido por el sacerdote al cargo de la Iglesia de Santa María; el *Caixer Fadri*, que porta la bandera; el *Caixers Pagés i Menestral*, que no mantiene, como el *fadri*, ninguna característica especial; el *fabioler*, que toca el *fabiol* durante el recorrido; el *Caixer Casat*, cargo de reciente creación que no tiene asignada ninguna tarea; los *Caixers* de Llumasanas y Sant Climent, que representan las dos pedanías de Maó; y, finalmente, los *Caixers Vocals*, sin función concreta. Como puede observarse, y aunque la existencia y características de los cargos ha cambiado con el paso del tiempo, podría decirse que el reparto de la *colcada* es una versión mahonesa de los tradicionales y enraizados miembros de *Sa Comitiva* de Ciutadella. Esto estaría en relación, por un lado, con la creación *ad hoc* de la fiesta y por otro, con el distinto carácter socio-histórico de la población de Maó. De este modo, tal y como señalaba

⁴ Las celebraciones, sin embargo, y como será posible ver más adelante, se inician la última semana de agosto. Las de Sant Climent, por su parte, se llevan a cabo durante la segunda semana de agosto, y las de Lluçmasanes durante el primer fin de semana del mismo mes. Las de este núcleo urbano están dedicadas a Sant Gaietà, cuya onomástica tiene lugar el 7 de agosto.

⁵ A partir de 1890 se apuesta por la Virgen de Gràcia como patrona local y las celebraciones anteriormente vinculadas a Sant Joan pasan a desarrollarse en torno a la patrona.

⁶ Para conservar la privacidad de los informantes, sus nombres han sido cambiados. Por otro lado, todos los participantes han sido informados del objeto y el destino de la investigación.

⁷ El *jaleo* es parte fundamental de la fiesta y la más lúdica. Los jinetes realizan acrobacias con los caballos mientras el público asistente sigue la música y trata de acercarse a los animales.

Catalina, profesora universitaria de 45 años natural de la ciudad (Catalina, entrevista personal, julio 2017):

Menorca, desde siempre, ha tenido una historia diferente. La Corona española nunca le dio el valor estratégico que podría tener, no se valoraba. Los cien años de los ingleses se notan mucho [...]. Fueron ellos los que crearon el camino que enlaza con Ciutadella, dejaron que la gente comerciara... cuando volvió a ser española hubo mucha represión, se metió gente en la cárcel porque la población estaba con los ingleses. El carácter de los maoneses está relacionado con eso [...], es una ciudad liberal, democrática y así se entendió y defendió, en su momento, la República.

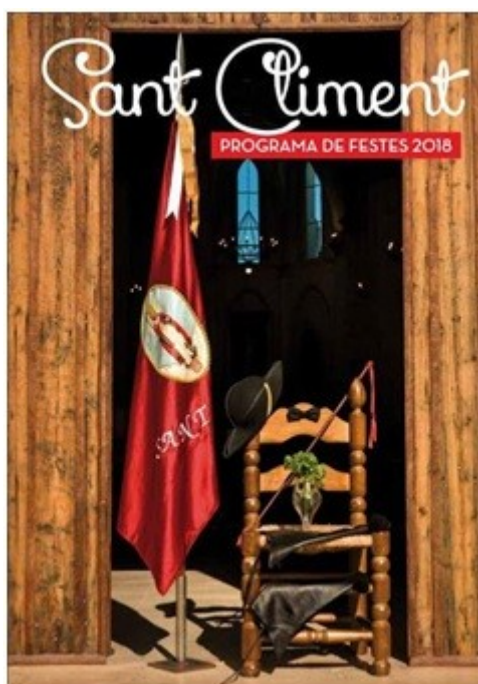
La ausencia de cargos de tipo nobiliario, ligados a una misma clase o estamento social, en Maó —ahora no hay *Caixer Senyor*—; que la mayoría de los puestos puedan ser ocupados, también, por mujeres, o la prevalencia, a nivel simbólico, de los poderes públicos, estaría en directa relación con esta cuestión y, además, abriría la puerta a la competencia política y a la disputa de la fiesta entre las principales fuerzas y partidos de la ciudad. De esta forma, la celebración de las fiestas reforzaría, por un lado, la identidad de los mahoneses y mahonesas como pueblo, a la vez que abriría la oportunidad para desatar los enfrentamientos entre distintos colectivos político-sociales (Gilmore, 1975).

Sin embargo, antes de continuar con este asunto, sería preciso dejar claro la evidente yuxtaposición e imbricación que este conjunto amplio de rituales manifiesta con la más pura tradición religiosa local. No en vano las fiestas están dedicadas a la Virgen de Gràcia. De este modo, y según el sacerdote Joan, de la Iglesia de Sant Benet, en Maó (Joan, entrevista personal, septiembre 2018):

El desarrollo de la parte popular de la fiesta es reciente. Hace unos 70 años, el jaleo duraba media hora. La gente se metía en los portales cuando venían los caballos porque tenían miedo [...]. En las fiestas se da una exaltación de nuestra Madre, eso de que la Virgen salga de la iglesia de las concepcionistas y que hasta que no está en el altar mayor de Santa María, la gente no acaba de aplaudir, eso, se ve poco, porque la gente es muy fría, pero es el sentimiento que provoca la Virgen [...]. A la Virgen no la toques que te muerden (sic).

Siguiendo a Manuel Delgado, las palabras del sacerdote, enfocadas en el carácter puramente religioso de las *Festes*, más bien habría que considerarlas en línea con aquellas aproximaciones que mostraban las tradicionales populares como elementos *oportunistas* con relación a las celebraciones religiosas, ya que, quién se presenta de forma interesada “en los anudamientos del tipo liturgia romana-religiosidad popular”

(1986, p. 252), podría ser precisamente la práctica religiosa. Esto puede verse, en ocasiones, en la misma cartelería que anuncia las fiestas, cuando los elementos religiosos aparecen como trasfondo, sutiles y casi imperceptibles, pero aparecen (Figura 1).



Fuente: A. de Maó.

Figura 1. Cartel de las Festes de Sant Climent

O en la misma percepción de los participantes en las fiestas. Así, tal y como una vecina de Maó me dijo cuando asistía a la *colcada* mientras la virgen (ver Figura 2) llegaba sola y en coche de caballos: “La virgen y los caballos no tienen nada que ver, son dos cosas distintas”.

Efectivamente, para desarrollar un análisis correcto, habría que realizar, más bien, una aproximación a estas fiestas como parte de un sistema articulado en el seno de una amplia red de relaciones y símbolos de origen popular que se expresan como formas de acción social a la vez que como instituciones de tipo religioso. Es decir, las fiestas populares, como la de la Gràcia, se nos aparecerían como hechos sociales totales, al *modo maussiano* (Mauss, 2010).



Figura 2. Entrada de la Virgen de Gràcia en Maó

Esta consideración de las fiestas populares como un *todo sistémico* implica tener en cuenta cómo las rivalidades políticas y sociales se manifiestan pese a la consideración tradicional de las mismas como esferas neutrales separadas. En el caso de las *Festes de Gràcia*, este intento de idealización y desconflictivización de las fiestas se manifiesta, incluso, en los saludos que, desde el Ayuntamiento, realizan los alcaldes y alcaldesas de la ciudad y que son publicados en los programas de fiestas. Así, y a modo de ejemplo, el relativo al año 2000 invitaba a disfrutar de las fiestas en “*pau i sana convivència*” (Ajuntament de Maó, 2000, p. 4), mientras que el del año 2018 señala las mismas como “la culminación cultural y lúdica de todo aquello que sentimos como pueblo” (Ajuntament de Maó, 2018, p. 3). Sin embargo, este llamamiento a la unidad no amaga ciertos conflictos que se hacen patentes en el espacio urbano del municipio.

Tal y como se ha mostrado desde el principio, uno de los principales elementos que vehicula el conflicto es el propio nombre dado a la celebración. Mientras que, desde los últimos años, ha adquirido popularidad —y reconocimiento institucional, tal y como señala el programa del Ayuntamiento—, como *Festes de Gràcia*, tradicionalmente habían sido las *Festes de la Mare de Déu de Gràcia*. Fue Borja Carreras, alcalde del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), quien, a comienzos de la década de los 80, secularizó el nombre. Pese a las casi cuatro décadas transcurridas desde entonces, este elemento sigue siendo controvertido. Así me lo relató un vecino de la ciudad cuando me señaló que “este año había mucha polémica sobre ese tema. El otro día, en la joyería, entró una señora catalana, que lleva mucho tiempo viviendo

aquí, indignada porque el Ayuntamiento había diseñado un cartel si ningún motivo religioso”⁸ (ver Figura 3).



Figura 3. Programa de las Festes de Gràcia 2018

Las discrepancias en torno al carácter religioso o no de las fiestas alcanzan las disputas partidistas de la ciudad; un conflicto que se manifiesta, de forma principal, en el espacio urbano del municipio. Así, durante los días de celebración de las diferentes actividades de 2018, la sede del Partido Popular (PP) local mostraba una amplia pancarta donde se podía leer: “Bones Festes de la Mare de Déu de Gràcia us desitja el Partido Popular”, mientras que las oficinas del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), clamaba, simplemente: “Bones festes Maó”, y las de Ara Maó únicamente mostraban el cartel oficial (ver Figura 4).

Ese mismo año, durante los días de las *Festes*, circuló por redes sociales un *cartel alternativo* al oficial que incorporaba la denominación *Festes de la Mare de Déu de Gràcia*, además de una gramática menorquina en catalán no estándar (ver Figura 5). Según unas declaraciones del autor, militante del PP, al Diario Menorca, la idea de lanzar esta imagen alternativa surge de “defender el nombre completo de las fiestas ya que están cansados de que se omita, olvidando así de que el verdadero origen de la fiesta es religioso” (Carrasco, 2018). Destacar el hecho de que miembros del PP,

⁸ En el año 2015, Ara Maó, candidatura municipalista surgida al calor de las confluencias que se pusieron en marcha en todo el Estado coincidiendo con el auge de Podemos, ganó las elecciones a la alcaldía y gobernó la ciudad hasta el año 2019. Este mismo año, Ara Maó perdió las elecciones, aunque se mantuvo en el poder mediante una coalición con el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) de Maó.

tradicionalmente reacios a la introducción del catalán en las instituciones baleares, utilicen una forma dialectal no reconocida para expresar su disconformidad con la secularización de las fiestas. El espacio virtual ofrece, en esta ocasión, además del urbano un canal ideal para la vehicularización del conflicto, tomando, en esta ocasión, no solamente la secularización de las *Festes* como excusa, sino el propio idioma catalán.



Fuente: Facebook

Figura 4. Programa de las Festes de Gràcia 2018

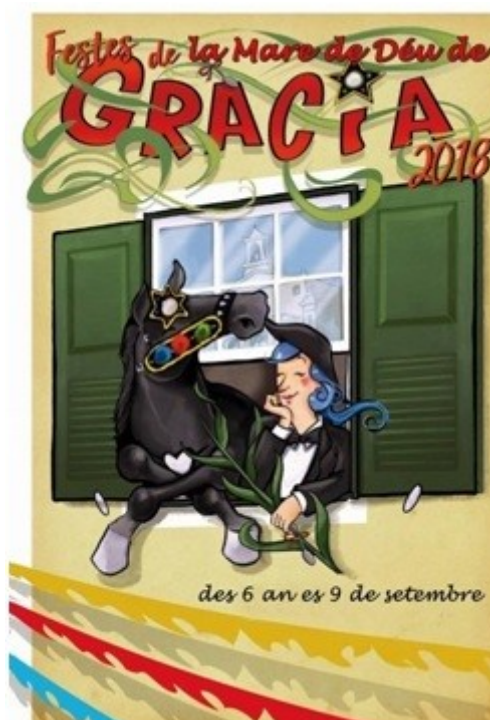


Figura 5. Cartel alternativo de las *Festes de Gràcia*.

Breves conclusiones

Pese a la reticencia, desde algunas instituciones, a reconocer lógica y sentido a las manifestaciones festivas populares, ya que eso significaría, entre otras cuestiones, otorgar coherencia, así como una mayor capacidad de convocatoria, a prácticas generalmente contra-hegemónicas, las fiestas populares han demostrado, a lo largo de su historia, formar parte de la esfera social en igualdad de condiciones que otras pertenecientes e impulsadas desde las instituciones sociales dominantes. Esta yuxtaposición de relaciones y procesos sociales se articulan dentro de un amplio sistema simbólico no exento de contradicciones y conflicto.

En el caso de las *Festes de Gràcia*, de Maó, Menorca, la celebración de su fiesta mayor local no deja de mostrar las objeciones y relaciones conflictivas que se producen en el seno de las sociedades contemporáneas; unos hechos de notable contenido simbólico que se manifiestan a través de la propia organización de las fiestas, pero también en el entramado urbano de la ciudad, principal escenario ritual del mismo.

De este modo, las *Festes* articulan un profundo sentimiento de identidad local para los mahoneses y las mahonesas, como forma de entender su sociedad y a sí mismos, otorgándose coherencia interna, pero también remarcando sus diferencias con localidades próximas, como Ciutadella. Esta diferenciación no puede separarse, tampoco, de la secularización vivida por esta particular celebración. Mientras Ciutadella, ciudad mucho más conservadora, mantiene intactos casi todos los aspectos más tradicionales de su fiesta, tanto a nivel religioso como de estamentos sociales, en el caso de Maó, estas han ido evolucionando con el paso del tiempo, destacando, en su camino, el carácter más abierto y liberal del municipio, de acuerdo con el proceso histórico vivido.

Sin embargo, estas diferencias, fundamentadas principalmente sobre el hecho de la participación política partidista en las *Festes*, permiten, a su vez, y fomentan la aparición de la disputa y el conflicto. En este sentido, es en el que habría que interpretar tanto la disconformidad, mostrada en el uso y la consecuente polémica en torno a la cartelería, así como el mensaje que, desde los distintos partidos políticos, se quiere mostrar a la ciudadanía local desde sus sedes o al empleo de una variante gramatical no reconocida del catalán en las propuestas alternativas. La identificación local de la izquierda como afín a la normalización lingüística del catalán, aunque con particularidades locales, lleva a las fuerzas opositoras conservadoras a utilizar una forma no reconocida como otro elemento simbólico del enfrentamiento.

El caso de las *Festes de Gràcia* de Maó nos muestra que el estudio de las festividades populares son, aún hoy día, de vital importancia para conocer y analizar la idiosincrasia de las sociedades urbanas contemporáneas.

Referencias

- AEITIB (2018). *El Turisme en dades. Informe gener – desembre 2018*.
<http://www.caib.es/sites/estadistiquesdelturisme/es/inicio-23165/archivopub.do?ctrl=MCRST865ZI277884&id=277884> (Consulta 01/01/2019)
- Antropólogo Perplejo (2018, 11 de septiembre). *Fabioler de les Festes de Gràcia - Maó* [Video de YouTube]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=uZRAxbUnNDo>
- Ajuntament de Maó (2000). *Personatges i escenes de les festes de gràcia*. Ajuntament de Maó.
- Ajuntament de Maó (2018). *Festes de Gràcia*. Ajuntament de Maó.
- Borja, Jordi & Muxí, Zaida (2003). *El espacio público: ciudad y ciudadanía*. Electa.
- Bosch, Catalina (2009). *Les Festes de Sant Joan de Ciutadella de Menorca, un estudi de la festa. El centre d'interpretació com a proposta de gestió patrimonial* [Trabajo Fin de Máster, Universitat de les Illes Balears].
http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/memoriesUIB/archives/Bosch_Ar.dir/Bosch_Arbona_Catalina.pdf
- Cardini, Franco (1974). *Días sagrados. Tradición popular en las culturas euromediterráneas*. Argos Vergara.
- Caro Baroja, Julio (1965). *El carnaval. Análisis histórico-cultural*. Ed. Taurus.
- Carrasco, Gemma (2018, 24 de agosto). Diseñan y distribuyen un cartel alternativo de las fiestas de Maó. *Diari Menorca*.
<https://www.menorca.info/menorca/local/2018/08/24/637165/disenan-distribuyen-cartel-alternativo-fiestas-mao.html>
- Checa, Francisco & Molina, Pedro (Coord.) (1995). *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Icària.
- Corbetta, Piergiorgio (2003). *Social research: Theory, methods and techniques*. SAGE.
- Cortada, Joan (1845). *Lecciones de Historia de España*. Antonio Brusi.
- Coser, Lewis (1956). *The functions of social conflict*. The Free Press.
- Cots, Jaime (2008). *La Mare de Déu de Gràcia. Patrona de Maó y su ermita. Notas histórico-descriptivas*. Jaime Cots de Riera, pbro.
- Creswell, John W. (2003). *Research design: Qualitative, quantitative and mixed method approaches*. Sage Publications.
- Delgado, Manuel (1986). Estella: notas sobre el poder y la fiesta. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 47, 251-273.
- Delgado, Manuel (2011). *El espacio público como ideología*. Ed. La Catarata.
- Durkheim, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Akal.
- Fontana, Josep (2001). *La revolución liberal: política y hacienda en 1833-1845*. Instituto de Estudios Fiscales.
- Gilmore, David (1975). Carnival in Fuenmayor. Class conflict and social cohesion in an Andalusian town. *Journal of Anthropology Research*, 31(4), 331-349.

- Gonzales, Nancy L. (1970). Social functions of carnival in a Dominican city. *Southwestern Journal of Anthropology*, 26, 328-342.
- GTE-EP (2003). *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*. IPEC.
- Hammersley, Martyn & Atkinson, Paul (2007). *Ethnography: Principles in practice*. Routledge.
- Harvey, David (2012). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Akal.
- Kelly, Marsha C. (1971). Las fiestas como reflejo del orden social: el caso de San Xavier del Bac. *América Indígena*, 31(1), 141-161.
- Lefebvre, Henri (1968). *El derecho a la ciudad*. Península.
- Mansilla, Jose Antonio (2018). Asaltar los suelos. La privatización del espacio público como distopía urbana. *Biblio3W*, 23(1255).
<https://revistes.ub.edu/index.php/b3w/article/view/27248/28248>
- Mansilla, José Antonio (2020). *La pandemia de la desigualdad. Una antropología desde el confinamiento*. Ed. Bellaterra.
- Mauss, Marcel (2010). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Ed.
- Molina, Pedro (1995). Ritos de paso y sociedad. Reproducción, diferenciación y legitimación social. En Francisco Checa y Pedro Molina (Coord.), *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo* (pp. 21-60). Icaria.
- Pareja, Estel·la (2011). Introducción. En Institut de Drets Humans de Catalunya (Coord.), *Serie Derechos Humanos Emergentes 7: El derecho a la ciudad* (pp. 8-14). Institut de Drets Humans de Catalunya.
- Portella, Josep (1990). *Festes de Gràcia. Les Festes de Menorca (X)*. *Quaderns de Folklore*, 40/41. Ciutadella: Col·lectiu Folklòric Ciutadella.
- Rodríguez Becerra, Salvador (1985). *Las fiestas de Andalucía*. Ed. Biblioteca de Cultura Andaluza.
- Sennett, Richard (1977). *El declive del hombre público*. Anagrama.
- Smith, Neil (1996/2012). *La última frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación*. Traficantes de Sueños.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Usted es libre para Compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y Adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de:

Atribución: Usted debe reconocer el crédito de una obra de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)