

# De la Reivindicación por la Igualdad a la Concienciación Feminista: Reflexividad Ritual, Conflictos de Género y Politización en la Mucada (Sineu, Mallorca)

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.73.28>

**Francesc Alemany Sureda**

Escuela de Doctorado, Euskal Herriko Unibertsitatea, Leioa, España

<https://orcid.org/0000-0002-8469-6038>

[xesc1993@hotmail.com](mailto:xesc1993@hotmail.com)

## Resumen

En las páginas siguientes me tomo seriamente los espacios de subversión estructural que ofrecen ciertos momentos rituales siguiendo la estela de la antropología feminista que se interesa por las transformaciones y los conflictos festivos motivados por cuestiones de género. Para ello, me adentro en la Mucada (Sineu), iniciada a principios de siglo como espacio de recreación festiva juvenil de la tradición local. La fiesta consiste en un colaje de romerías, comparsas y actos lúdicos que preceden a una procesión paródica de la Semana Santa del lugar. Analizo cómo el repertorio práctico y simbólico transgresor de la Mucada – ritual originariamente exclusivo para hombres – ha propiciado la activación de procesos de reivindicación y de concienciación feminista que han promovido modelos sociales alternativos a los estereotipos de género tradicionales. Además, atiendo la entrada de mujeres en la fiesta y sus vindicaciones procesualmente; eso es, críticamente, sin obviar de qué manera ciertos modelos de masculinidad heteropatriarcal originarios aún se dejan sentir hoy en la fiesta. Finalmente, sostengo que la apertura de vindicaciones en pro de la igualdad de género en fiestas populares referenciales como la Mucada conlleva un potencial subversor que rebasa los paréntesis rituales.

## Palabras Clave

cultura popular, conflictos de género, reflexividad, politización feminista, antropología del género

## Hacia una Antropología Subversiva de la Fiesta: Los Conflictos por Razón de Género y la Crítica Patrimonial Feminista

En el pasado, se ha tendido a encerrar el potencial transformador de la fiesta en paréntesis de transgresión momentáneos y compensadores (Babcock, 1978; Bakhtin, 1965/1984; Gluckman, 1954). Todavía hoy existe mucha cautela a la hora de considerar los espacios de subversión política que ofrecen ciertos momentos o interpretaciones rituales, así como su impacto en la cotidianidad. Sin embargo, tanto los investigadores del Colegio de Sociología (Hollier, 1979/1982) como la antropología más interesada en las dimensiones contestatarias de la cultura popular (Delgado, 2003; Duvignaud, 1974; Juliano, 1992) se han acercado al ritual como arena de conflicto y diferenciación, reconociendo en sus marcos un dinamismo latentemente subversivo. Personalmente, llevo un tiempo observando etnográficamente cómo ciertos procesos de reflexividad que emanan de prácticas festivas permiten a personas y colectivos contestar políticamente al patriarcado, entendido como organización sociopolítica estatal y como conjunto de representaciones y prácticas cotidianas que sostienen el dominio material y simbólico del hombre sobre la mujer (Bourdieu, 1998/2000) y quienes se alejan de la heteronorma. Nada nuevo bajo el sol, pues la antropología feminista lleva años advirtiendo que las fiestas no solo son espacios de reproducción de desigualdades de género o de su transgresión momentánea, sino que también posibilitan su subversión estructural (Gisbert, 2016; Guilló, 2016; Linstroth, 2015; Montesinos & Bullen, 2022).

Siguiendo esta estela, y con el objetivo de ahondar en el conocimiento de transformaciones y conflictos festivos relacionados con los sistemas de género, en las páginas siguientes reflexionaré a partir de algunos materiales históricos y etnográficos sobre la Mucada, una jornada festiva que desde 2004 se repite cada verano en el pueblo mallorquín de Sineu y que es considerada una de las más transgresoras de la isla<sup>1</sup>. Para ello, primero revisaré los fundamentos de su aparato ritual y las masculinidades que lo definieron. Pensemos que la Mucada, un complejo colaje de tránsitos, juegos y actos lúdicos que preceden a una procesión paródica de la Semana Santa local, fue originalmente gestada por hombres y para hombres en torno a la figura del Much (Figura 1).

---

<sup>1</sup> Aquí presento algunos resultados del proyecto de investigación *La Mucada: Invenció de Tradicions, Deconstrucció Identitària i Deslocalització Cultural a la Mallorca Rural* (Sineu, 2003-2021), becado por el Institut d'Estudis Baleàrics en el curso 2020-2021 y realizado por Antoni Vives Riera, Pau Obrador Pons, Jordi Orell Villalonga, Marcel Pich Esteve y yo mismo. Agradezco a Lidia Montesinos Llinares (Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea) la lectura del borrador inicial; sus críticas han ayudado mucho a robustecer este artículo.



**Figura 1**  
El Much, protagonista bóvido masculino de la fiesta, en carro.  
*Créditos. Macià Puiggròs*

Seguidamente, testimoniaré la incursión femenina que se produjo en 2006 en clave de reivindicación igualitaria, dando aparición a una coprotagonista (la Muca, representada por una mujer) que transformó la fiesta. Con todo, hay que tener presente que cuando nos adentramos en cuestiones de género “también hablamos sobre jerarquía, poder y desigualdad, no simplemente sobre diferencia” (Linstroth, 2015, p. 76). Por eso, en mi acercamiento etnográfico a la Mucada he tomado en cuenta la “crítica patrimonial feminista” que propone Jiménez-Esquinas (2016), quien demanda superar los análisis de “añadir mujeres y agitar” centrados en el reconocimiento y atender también a las desigualdades en asuntos de distribución del poder y de producción de subjetividades identificables en cualquier proceso de (re)configuración de realidades de género. En consecuencia, además del episodio de entrada de mujeres, también exploro cómo la transgresión, la creatividad y la reflexividad auspiciada por los fundamentos paródicos de la Mucada han facilitado que ya desde las primeras críticas femininas al protagonismo exclusivamente masculino – expresadas mediante la disputa de categorías locales de “normalidad”, “lógica”, entre otras – la fiesta se imbricara con procesos y movimientos feministas globales que han impactado subversivamente en el día a día del pueblo. Mostraré de qué manera las primeras “incursiones femeninas”, entendidas como consecuencia de decisiones/deserciones de unas pocas jóvenes, se relacionan con las posteriores “irrupciones feministas”, que dialogan constantemente con aquellas pero son ya el resultado de una intervención festiva colectivamente organizada y conscientemente feminista. Finalmente, mediante una doble conclusión, relativizaré el alcance subversivo de la Mucada; primero, para mostrar que debemos acercarnos a los episodios relacionados con el conflicto o la subversión de género de manera procesual; segundo, para dar cuenta de cómo la apertura de reivindicaciones

igualitarias en fiestas populares que conllevan una gran eficacia simbólica potencian transformaciones en ámbitos que rebasan el paréntesis ritual (Montesinos & Bullen, 2022).

## La Mucada en Retrospectiva: Una Parodia Juvenil Masculina de la Representación Tradicional de Sineu

Que mucha gente conciba la Mucada como una de las fiestas más rompedora de Mallorca no se debe únicamente al rosa generalizado que visten sus participantes<sup>2</sup>. En la última década, su aparato transgresor se ha focalizando en la desestabilización lúdica de estereotipos patriarcales y sexuales; además, se han incorporado mensajes LGBTI y feministas en muchos momentos del ritual.

Con todo, la fiesta no nació con una vocación subversiva de los roles de género; contrariamente, fue la impugnación femenina de su carácter exclusivamente masculino el principio que transformó una juerga local en el actual encuentro de más de 12.000 personas venidas de toda la isla, con participación turística incluida. Para entender aquella transformación de género y su impacto en la fiesta debemos indagar en su contexto más inmediato, Sineu, pueblo de unos 3.700 habitantes situado en la comarca más interior de la isla, *el Pla*. Si bien se trata de un espacio urbano y turistizado como el resto de Mallorca, comúnmente se representa como reducto de una *mallorquinitat* (de herencia rural, católica y etnolingüísticamente catalana) categorizada como tradicional. Sobre todo, por su ascendente agrario y la posición periférica que ocupa en relación a las zonas de turismo masivo y a la capital político-administrativa de la isla. Tal sentido hegemónico de la autenticidad se representa en contraposición a la supuesta “contaminación” turística de otras partes de la isla. Ahora bien, paradójicamente la representación histórica de Sineu como espacio de tradición ha sido moldeada por la mirada turística – mediterraneista, colonial – desde el siglo XIX (Obrador & Vives, 2021).

De hecho, y en el marco de una renovación festiva juvenil acaecida desde los 90 alrededor de Mallorca (Obrador et al., 2022), debemos entender el nacimiento de la Mucada hace 20 años como una expresión de urbanidad orientada contra la posición de ruralidad periférica con que el capitalismo turístico global ha encasillado Sineu. La primera edición, que cristalizó en 2004, se edificó sobre sedimentos festivos acumulados en torno a una comida de amigos (*dinar de germanor*) iniciada años antes con el fin de dinamizar las clásicas fiestas patronales. Aunque aquella juerga autogestionada que entonces juntaba a unas 100 personas se ha convertido en el mayor referente colectivo intergeneracional de Sineu, hoy sigue fundada sobre lo que siempre fue, una jornada de actividades paródicas que exploran y transgreden distintos referentes culturales locales, principalmente el hasta entonces más famoso de ellos, la procesión de Semana Santa. En la Mucada, el puesto del Cristo pascual, emblema de la tradición festiva local, lo ocupa un buey antropomorfo inspirado en

---

<sup>2</sup> Al fin y al cabo, una cuestión anecdótica, pues se implantó cuando en el segundo año los organizadores quisieron establecer una camiseta oficial y el rosa fue el color con más existencias en la tienda.

una leyenda del lugar y estéticamente moldeado a semejanza de uno de los personajes rituales más extendidos de Mallorca, los *dimonis*.

Igualmente, desde los primeros tiempos los marcos de la transgresión han ido más allá de la parodia de lo estrictamente local y se han nutrido (y transformado a tenor) de todo tipo de símbolos, episodios y eventos culturales, políticos y festivos de Mallorca, las Baleares, los Países Catalanes, el País Vasco o el Estado español, así como de referentes globales (Frank Sinatra, The Beatles, Maradona, I(L)NY, etc.). Mediante el constante recurso al bricolaje, los organizadores han urdido juegos, romerías, comidas, personajes paródicos secundarios y comparsas que complementan la procesión del Much, precedida de un pregón leído por un famoso parodiado que es sin duda el momento más reivindicativo de la jornada. Permite observar la orientación progresista y catalanista de la fiesta, que en parte nació para confrontar la asentada hegemonía política de la derecha regionalista local. Si bien a inicios de la década pasada se produjo una progresiva feminización organizativa que explica su actual dimensión feminista y cada vez más *queer* — pues combina una polaridad marcadamente cisgénero con el planteamiento de debates a favor de la disrupción del binarismo —, inicialmente se fraguó como un ritual juvenil de hombres y para hombres mayoritariamente acordes con los límites de la masculinidad tradicional local.

Para empezar, el nombre y el aspecto cornudo de su protagonista, el Much (del italiano *mucca*, vaca), surgieron de un antiguo cotilleo local que, como las cencerradas que estudió E. P. Thompson (1991/1995), expresaba “burla u hostilidad contra individuos que transgredían ciertas normas de la comunidad” (p. 520) en relación a la desviación matrimonial. Este no fue el único residuo conservador del bricolaje que formó el aparato mítico y ritual de la Mucada: los organizadores concibieron al Much como gay hasta que se produjo la incursión femenina. Aunque esto se podría interpretar como una voluntad de cuestionar la masculinidad tradicional y dar cabida a otras subjetividades de género y orientaciones sexuales en la fiesta, hay que entender la homosexualidad del personaje como reflejo de la heteronormatividad de los festejos, transgredida por la burla y la parodia con el objetivo de reafirmar el orden imperante (Bakhtin, 1965/1984). No olvidemos, además, que la fiesta nace enraizada en una comida de exclusividad masculina relacionada con la pervivencia de una esfera de ocio local masculinizada en la que los hombres, por su rol de productores, tenían el derecho a un tiempo de disfrute fuera de la jornada laboral que también tenía su reflejo en el ámbito festivo (Bullen & Pérez, 2020).

Ciertamente, mediante la transgresión que practicaron en los primeros años de la Mucada, muchos jóvenes se rebelaron contra binomios de significación propios de discursos de la modernidad capitalista (urbano/rural, moderno/tradicional, etc.). La recreación paródica de referentes locales permitió a los primeros *mucaires* desafiar la subjetivización en términos periféricos y tradicionales impuesta por la industria turística global y negociar su autonomía cultural en relación a generaciones anteriores. Sin embargo, tal revisión de la identificación local partió no solo de la exclusión de cualquier feminidad sino también de esquemas sesgadamente heteropatriarcales que continuaban enraizados en un universo festivo tan masculinizado como eran los

*quintos*. Por lo tanto, la exclusividad masculina y la masculinidad que reprodujeron no se alejaban de las relaciones y las normas de género imperantes en la esfera ritual tradicional local.

## Incursiones Femeninas Locales, Irrupciones Feministas Globales: Reflexividad Ritual, Reivindicaciones “Lógicas” y la Subversión de la Norma Heteropatriarcal

La exclusividad masculina caracterizó la Mucada hasta que en la tercera edición (2006) se produjo una incursión femenina de gran trascendencia para el futuro de la fiesta. Sin embargo, al abordarla con quienes la vivieron topé inicialmente con una minimización de la disputa que provocó y que después ellos y ellas mismas me relataron. En parte, tal racionalización inicial tiene que ver con la precocidad de la Mucada en relación al contexto isleño, donde los debates y los episodios de entrada de mujeres no tomaron relevancia hasta una década después<sup>3</sup>. A su vez, con la violencia simbólica que reproduce la interiorización de roles y estereotipos desiguales que, también en Sineu, naturalizan subordinaciones por motivo de género (Bourdieu, 1998/2000).

Primero, tanto hombres como mujeres indicaron que, más allá de pequeñas resistencias, no detonó ningún conflicto y que la incursión femenina se produjo por “lógica”, “naturalidad” o “normalidad”. Después, al ahondar en el episodio emergieron memorias de dinámicas conflictivas con los patrones de género entonces establecidos, complejizando los significados de la “lógica” anunciada. No podía ser menos, pues la entrada de mujeres subvirtió la exclusividad masculina del espacio referencial de renovación de la identificación local. Como veremos inmediatamente, las tensiones entre normalidades y lógicas de género que provocó el proceso hicieron emerger críticas que abrieron el camino a su más reciente identificación con el feminismo.

Si bien la incursión femenina en el protocolo no se produjo hasta 2006, en la época de las comidas de *germanor* las jóvenes ya interactuaban con los chicos que gestaron la Mucada acompañándolos en su juerga vespertina mientras esperaban la verbena nocturna. Además, en la segunda edición de la fiesta (2005) inauguraron una comida de mujeres (*Dinar de Meravelles*) para calentar la espera del Much. Hoy muchos hombres lo ven como “pasos naturales”; pero entonces, aduciendo que las chicas estropearían su comida masculina, hubo resistencias (comentarios recelosos, negativas a espacios mixtos) que reflejan la ansiedad de perder ciertos privilegios resultantes de la segregación festiva, que tradicionalmente ha moldeado comportamientos desiguales para hombres (licencias sociales, permisión de desviaciones morales) y para mujeres (rectitud moral, mantenimiento de la reputación doméstica). Ahora bien, los deseos de participación de las jóvenes continuaron y en 2006 cambiaron de escala: quisieron integrarse en el protocolo porque la Mucada iba ganando referencialidad y generaba más ganas de juerga. Si bien no hubo casi resistencia a que entraran, el

<sup>3</sup> Sobre todo, desde que el parlamento autonómico de las Islas Baleares acordó que “las administraciones públicas tienen que promover y garantizar la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres en la participación en fiestas tradicionales y en la cultura popular, y corregir estereotipos sexistas” (Ley 11/2016, 2016, artículo 32.4).

conflicto y la crítica festiva emergieron a raíz de la posición que debían ocupar, ya que inicialmente se les ofreció hacerlo con una recreación paródica de los Caballos Fufos de Tzacote – serían las Egües Fufes. Así lo recogí en una entrevista (31 de diciembre de 2020) con quién fue la primera Muca:

queríamos ocupar o compartir protagonismo con los hombres. Pero en aquel momento no fue una cosa intencionada ni, ni... es que es lo *lógico*. ( ... ) Si en la sociedad hay hombres y mujeres, lo más *lógico* es que en una fiesta del pueblo hubiera hombres y hubiera mujeres. No hombres y caballos... fufos! Y claro, cuando nos dijeron... es que era no, no, no y no! ( ... ) Su respuesta o su propuesta no... no cabía dentro de la *normalidad*, entre comillas, ¿no? No era lo *lógico*, salía del patrón. ¿Qué es eso de hombres y caballos? Anda, tira!

No solo era el hecho de aparecer como caballos, pues *fufa* es una manera de decir vulva en catalán. Desde entonces, en su mirada hacia la fiesta ya no solo regían las ganas de juega que las habían impulsado antes. Se abrió el apartado de la reivindicación, según aquellas primeras chicas (entrevista, 31 de diciembre de 2020) articulada mediante

una cuestión, si quieres, de orgullo femenino. *Cagondéu*, no me hagas... si a mi órgano sexual o reproductor o como le quieras decir le llaman *fufa*, yo no seré eso. ( ... ) Lo lógico es que seamos 50/50, porque la sociedad funciona así, punto. ( ... ) Y reclamas lo que reclamas por qué es lo lógico, quiero decir, lo lógico es que si hay un Much, que haya una Muca.

Si bien rechazan que tras su enfado hubiera motivaciones políticas, hay en sus apelaciones a la “lógica” latidos de “ideas e identidades politizadas que abogan por la igualdad y los derechos de las mujeres” (Linstroth, 2015, p. 171). Contrarios, además, a lo que la mayoría de hombres entendía por “normalidad”, que era: (a) su exclusión, o (b) una inclusión no protagonista. También, en su reivindicación aparecen patrones de la tercera ola feminista creciente a principios de siglo en las calles y en las instituciones en torno a la demanda de horizontes paritarios y políticas de igualdad transversales (Lombardo & León, 2014). Así, aunque su reivindicación “lógica” de igualdad no tuviera una identificación consciente con el feminismo, habría sido inconcebible sin su influencia. A fin de cuentas, esta empujó las críticas populares femeninas existentes contra el privilegio masculino, alineando lo popular con lo contestatario por su cuestionamiento de la universalidad de los modelos culturales hegemónicos de género (Juliano, 1992).

Sea como sea, la disputa propició la aparición de la Muca, hecho que no solo añadió una bóveda femenina complementaria al Much, sino que reestructuró la fiesta en dos polos: el masculino, centrado en la parodia más localista de la tradición desde la reivindicación lúdico-política del nacionalismo de izquierdas; el femenino, de estética más globalista y, con el tiempo, abiertamente amigable con los colectivos LGBTI y feminista (Figura 2).



**Figura 2**  
Primera edición con la Muca (2006).  
Créditos. Macià Puiggròs.

Desde entonces, ambos se juntan en el punto álgido de la Mucada y realizan una parodia libidinosa del encuentro pascual entre el Cristo y la Virgen que cierra el círculo de la carnavalización de la tradición festiva del pueblo. Además, tal y como remarcan los organizadores originales, la irrupción femenina fue un factor dinamizador crucial de la fiesta. En su estudio entre los *ndembu* de Zambia, Turner (1957/1996) ya observó cómo la perturbación social puede generar procesos de inclusión grupal por medio del ritual; en Sineu, el choque de “lógicas” analizado ha permitido que la identificación local transgresora que despliega la Mucada se expanda hacia la inclusión de subjetividades allende las masculinidades heterosexuales. Esto, juntamente a la explosión de las redes sociales virtuales y al efecto rebote de las políticas patrimonializadoras, ha incentivado un crecimiento que no se ha detenido hasta devenir masivo e imposibilitar la continuidad de aquellos orígenes autogestionados de la fiesta. La organización ha tenido que aceptar cierta colaboración con el ayuntamiento y, a partir de 2012, formalizarse en asociación legal.

A parte de una relativa institucionalización, el rasgo más definitorio de esta segunda época de la fiesta en que los participantes empezaron a contarse por miles (3.000, en 2013) fue la feminización de la organización. Cuando se constituyó la asociación se aprovechó para dar entrada a nuevas generaciones que cambiaron la composición masculina inicial por una mayoría de mujeres que no ha parado de ensancharse. El cambio se ha traducido en la potenciación del polo de la Muca<sup>4</sup> en la secuencia ritual, que progresivamente ha llevado más allá del rosa de las camisetas la

<sup>4</sup> Proceso relacionable con las transformaciones ideológicas y estratégicas de los referentes y programas de buena parte de la izquierda del siglo XXI, cada vez más seducida por movimientos transnacionales de raigambre postmoderna más centrados en el reconocimiento de identidades excluidas que no por los viejos esquemas de la revolución social – la redistribución o expropiación, en términos de Fraser (2007).

dimensión *queer* de la Mucada, sobre todo a partir de la XI edición (2014), cuando un chico transformado en la famosa *drag queen* alemana Conchita Wurst inició el pregón con la defensa de la subversión de identidades de género y sexuales y lo cerró con un largo besuqueo al alcalde conservador del momento.

En este último sentido, antes ya se dejaban ver banderas LGBTI, pero su generalización desde aquel año ha dado un significado más transgresor a la fiesta. Por otra parte, el crecimiento del polo de la Muca ha sumado otro color predominante a la fiesta, el morado, pues los discursos LGBTI y los discursos *queer* (que, por otra parte, entran en contradicción con su estructura polar masculino/femenino) precedieron a una transformación feminista de muchos símbolos y espacios, sobre todo del mismo pregón. En 2016 lo leyó por vez primera una mujer haciendo de mujer, exigiendo la igualdad de género en las fiestas populares. Esta deriva la culminó la mismísima Muca en 2018 con un pregón declaradamente feminista: “desde aquí hago una petición, / porque pienso que ya es hora, / que alguna plaza o callejón, / lleve nombre de mujer! / Hombre, mujer y transexual, / disfrutad y haced fiesta, / y uniros a la protesta / para que nos traten por igual” (Ocb Sineu, 2018). Un giro que no se explica exclusivamente por la feminización de la organización, sino también por la implicación política de muchas de sus actuales integrantes en la explosión de la cuarta ola feminista global a mediados de la década.

En esta segunda época, a diferencia de los esquemas más locales de la primera incursión femenina y sus contestaciones más populares al dominio masculino (a partir de la re-imaginación de lo “lógico” y lo “normal”), la reivindicación ha pasado a articularse conscientemente en relación a procesos políticos globales como el movimiento feminista o a favor de los derechos LGBTI. Si entonces se centraba en la normalización de la igualdad, ahora persigue especialmente la desnaturalización de violencias y desigualdades sistémicas identificadas como productos del sistema patriarcal. Se ha producido una irrupción de lenguajes y estrategias explícitamente feministas; irrupciones, al fin y al cabo, porque más allá de la organización, a resultas de la relación institucional que ha experimentado la fiesta, las campañas del área de igualdad del ayuntamiento han entrado en sus dinámicas (e.g., “No és no!”, “No i punt”).

Además, desde su aparición en 2018 el colectivo feminista local Dones d’Arrel ha criticado – también en un grupo de discusión de esta investigación en el que dialogaron con la organización – los aspectos patriarcales y binarios de la fiesta acelerando el debate en términos de subversión feminista. Más allá de las distancias entre cada una de estas instancias, es interesante observar cómo todas dialogan con las primeras incursiones femeninas a la fiesta, aun y que desde distintas posiciones y prioridades que, a fin de cuentas, funcionan como alegoría de los debates que hay en el sí del feminismo (Montesinos & Bullen, 2022). Se articulan mediante distintos proyectos sistémicos (diferencia, igualdad, *queer*, etc.) del feminismo global, pero recurren a la experiencia local para dar sentido a su lucha en el interior o por medio de la fiesta. Por eso, interpreto esas irrupciones como intervenciones colectivas que persiguen un programa conscientemente feminista. A diferencia de los primeros años, los espacios de reivindicación de la mujer han dejado de ser periféricos y ya no dependen del permiso masculino (Figura 3).



**Figura 3**  
Procesión de la Muca,  
en camino hacia el  
encuentro con el Much.  
Créditos. Macià Puiggròs.

Este diálogo entre la incursión y la irrupción se percibe muy marcadamente en los impactos que la concienciación feminista de la Mucada ha urdido en el plano retrospectivo de la memoria, en relación a la fiesta pero también a episodios locales anteriores. Por ejemplo, hay chicas más jóvenes que observan más antagónica y agonísticamente la disputa de género que abrió la incursión femenina de 2006: “no queríamos ser yeguas fufas y por eso somos parte de este camino!” exclamó, vestida de Muca en el pregón de 2018, una de las actuales organizadoras que no vivió aquellos hechos. Por su parte, algunos iniciadores de la fiesta que hablaban de “paso natural” han redefinido aquello como una reivindicación, autocriticando posiciones de antaño: “somos un poco tradicionales, costumbristas; vamos de revolucionarios, pero también... ¿qué quieres que te diga?”, explicó en una entrevista (30 de diciembre de 2020) uno de los fundadores.

Son revisiones conflictivas de la memoria de la Mucada que, sin embargo, no terminan allí y dialogan con otras memorias de desigualdad de género locales que antes no eran descritas como tales colectivamente, como los conflictos que se produjeron cuando las mujeres quisieron desfilan en los pasos de Semana Santa o formar parte del universo de los *quintos* en el último cuarto del siglo pasado. Una relectura en clave feminista potenciada, en primer lugar, por la reflexión en torno a la tradición que activa la Mucada; segundo, por sus espacios de referencialidad intergeneracional. Pienso en la comida unitaria que han mantenido muchos años las mujeres — la de hombres rápidamente se disgregó —, espacio de solidaridad y reflexividad que actúa en el plano de lo más ordinario, el gozo. Así lo comunicó en un grupo de discusión que organizamos con mujeres del pueblo una participante de alrededor de 60 años “lo que me gusta es que te juntas y es la única vez al año que nos juntamos *sineueres* de edades muy distintas. (...) Siento que todas somos... todas disfrutamos por igual” (entrevista, 9 de julio de 2021).

## ¿Es la Mucada una Celebración Feminista? La Subversión Festiva Como Proceso

Hasta aquí, he explorado cómo en la primera época de la fiesta las incursiones reivindicativas de un grupo de chicas jóvenes del pueblo abrieron espacios de presencia femenina en la fiesta; también, cómo las irrupciones feministas que se han producido en los últimos años se relacionan colectiva y conscientemente con el feminismo a través de la politización expresa del género. Transformaciones festivas que han tenido impactos subversivos en actúes, memorias y prácticas más allá de la fiesta y que constatan que la reflexividad ritual “tiene importantes implicaciones a todos los niveles: forja un vínculo entre el ámbito festivo, ritual y lúdico, entre las señas de identidad y estructuras sociales del mundo cotidiano, laico y laboral” (Bullen & Pérez, 2020, p. 35). Por mucho que en la Mucada aparezcan hiperbolizados, los múltiples – y en ocasiones enfrentados – cuestionamientos contrahegemónicos que se difunden ese día “desafían visiones dominantes de los roles de género (...) y promocionan interpretaciones alternativas sobre las relaciones entre sexos” (Linstroth, 2015, p. 82). Como todas las fiestas, la Mucada no solo refleja las desigualdades presentes en el orden cotidiano; también las pone bajo reflexión y, *hasta cierto punto*, permite su subversión.

Una manera de abordar las limitaciones y las potencialidades (el *hasta cierto punto*) de los episodios de conflicto y subversión relacionados con el género es pensarlos como procesos. Pero en nuestra investigación, después de discutir sobre las etiquetas, representaciones y simbologías que últimamente ha adquirido la Mucada, planteábamos si cabía concebirla como una fiesta feminista. Hay que reconocer que la pregunta no resulta la más coherente si la intención es acercarse procesualmente a las transformaciones festivas; por suerte, las respuestas de la gente de Sineu (y también las críticas al borrador de Lidia Montesinos y a la comunicación oral durante el congreso de Carmo Daun e Lorena) nos hicieron entender que este parece ser mejor camino teórico-metodológico. Desde la organización, por ejemplo, una de las chicas que entró en la fiesta con la creación de la Muca dijo en un grupo de discusión con mujeres del pueblo (9 de julio de 2021) que esta ha cumplido su “parte de concienciación (...). A los más jovenitos sí que ya les ha podido afectar en la manera de relacionarse, la manera de ligar. La Mucada creo que ya ha hecho un poco esta presión o este cambio de chip”.

Otra chica, que entró en la organización en la segunda etapa festiva, comentó que hay momentos, como los Tallers Muchals, que permiten dinámicas reflexivas y espacios asamblearios cercanos a la pedagogía feminista. Sin embargo, limitó sus impactos contrapatriarcales a algunos pocos aspectos, una matización que expande otra instancia del pueblo, pues una de las integrantes de Dones d’Arrel dijo en el mismo grupo de discusión que en la fiesta “no estamos trabajando para una igualdad de género. Estamos reproduciendo todos estos estereotipos de género y yo insto a que esto de algún modo se pueda cambiar” (entrevista, 9 de julio de 2021).

Dicho esto, y en consonancia con la voz de les Dones d’Arrel, cualquier análisis de la Mucada que tome en cuenta la “crítica patrimonial feminista” (Jiménez-Esquinas, 2016) y rebase el paradigma de “añadir mujeres y agitar” debe reconocer que los

discursos *queer* que ha albergado ocasionalmente la Mucada no se encuentran exentos de contradicciones, sobre todo por la naturalización del binarismo estructural de la fiesta que reforzó la fórmula de entrada de las mujeres. Aunque la incursión no se produjo como habrían querido los hombres (yeguas *fufas*), la creación de la Muca (y de un polo femenino diferenciado, con sus comparsas, comida, etc.) no solo se ha constituido sobre una hipersexualización de la Muca (con las tetas al aire) que el Much no presenta sino también como un complemento secundario de este.

En sus casi 20 años de vida, la Muca ha sido biográficamente representada principalmente como esposa del Much y madre de su hijo. “Heteropatriarcal total”, reconoce parte del sector femenino más joven de la organización. Estos aspectos, la bipolaridad estructural de la fiesta y otros detalles (el travestismo masculino, que el Much sea chico y la Muca chica) hacen que la fiesta entre en contradicción con los esfuerzos de *queerizarla* que últimamente han salido de su polo femenino. Al fin y al cabo, la creación de figuras femeninas como la Muca para incorporar a las mujeres implica riesgos que pueden ser una forma de mantener la superioridad y la centralidad de los roles masculinos (Bullen et al., 2021). Por eso, en ocasiones las dislocaciones de género que produce la Mucada actúan como reposición de estereotipos a través de parodias que terminan por reforzar binarismos.

Ahora bien, tales observaciones críticas no nos deben alejar de la comprensión de fiestas como la Mucada como potencialmente transformadoras por su capacidad de gestar “espacios culturales subversivos” (Blake, 2014, citado en Bullen & Pérez, 2020, p. 48). Nuevamente, debemos abordarlas como procesos en los que las estructuras rituales y sus dejes patriarcales entran en reflexión con intervenciones colectivas conscientemente feministas. Esto permite que las prácticas festivas se transformen mediante y a través de la revisión de la experiencia vital de los y las celebrantes, además de a través de la actualización de experiencias de subordinaciones pasadas en términos de desigualdades de género.

Al ser una reivindicación de género (una vindicación de igualdad más o menos conscientemente inspirada en demandas feministas) aquello que más ha transformado el ritual y ha potenciado sus campos de reflexividad y referencialidad, los debates y transformaciones en este sentido actúan como espacios de articulación y activación política de críticas (al presente y a la memoria festiva) hacia los sistemas de género ordinarios. En definitiva, retroalimentan procesos capaces de promover modelos sociales alternativos a los estereotipos tradicionales más allá del paréntesis ritual, inspirados globalmente pero vividos y memorados mediante referentes festivos locales. Un potencial que reconocen muchas mujeres y, lo que también resulta de interés, alguno de los hombres iniciadores, como hizo en una entrevista (30 de diciembre de 2020) uno de los que más tiempo ha presidido la Muchal Foundation: “las mujeres, el tema del empoderamiento del que ahora tanto se habla... en la Mucada no se ponía esta palabra porque igual no se usaba tanto o no la conocíamos, pero sucedió. Sucedió”.

## Referencias

- Babcock, B. (1978). *The reversible world: Symbolic inversion in art and society*. Cornell University Press.
- Bakhtin, M. (1984). *Rabelais and his world* (H. Iswolsky, Trad.). Indiana University Press. (Obra original publicada en 1965)
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina* (J. Jordá, Trad.). Anagrama. (Obra original publicada en 1998)
- Bullen, M., Montesinos, L., & Pecharromán, B. (2021). *Estrategias para la participación de las mujeres en las fiestas locales de la Comunidad Autónoma del País Vasco*. Emakunde.
- Bullen, M., & Pérez, B. (2020). Desde la reivindicación de la participación a la incorporación del género en el patrimonio cultural festivo en el estado español. In Fundación Gabeiras para el derecho y la cultura (Ed.), *Patrimonio inmaterial y desigualdades de género* (pp. 13-57). La Cultivada.
- Delgado, M. (Ed.). (2003). *Carrer, festa i revolta: Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*. Generalitat de Catalunya.
- Duvignaud, J. (1974). Fiesta y subversión. *Diálogos*, 5(59), 6-13.
- Fraser, N. (2007). Feminist politics in the age of recognition: A two-dimensional approach to gender justice. *Studies in Social Justice*, 1(1), 23-35. <https://doi.org/10.26522/ssj.v1i1.979>
- Gisbert, V. (2016). En nombre de la tradición: Conflictos socio-festivos por razón de género. *Anuario del Conflicto Social*, 5, 385-401. <https://revistes.ub.edu/index.php/ACS/article/view/16014>
- Gluckman, M. (1954). *Rituals of rebellion in South-East Africa*. Manchester University Press.
- Guilló, M. (Ed.). (2016). *Festak, genero-harremanak eta feminismoa*. UEU.
- Hollier, D. (1982). *El colegio de sociología* (M. Armiño, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1979)
- Jiménez-Esquinas, G. (2016). De «añadir mujeres y agitar» a la despatriarcalización del patrimonio: La crítica patrimonial feminista. *Revista PH*, 89, 137-140. <https://doi.org/10.33349/2016.0.3708>
- Juliano, D. (1992). *El juego de las astucias: Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Horas y Horas.
- Ley 11/2016, de 8 de julio, de garantía de los derechos y de la dignidad de las personas en el proceso final de su vida. «BOE» núm. 175, de 21 de julio de 2016. (2016). <https://www.boe.es/eli/es-pv/l/2016/07/08/11>
- Linstroth, J. P. (2015). *Marching against gender practice. Political imaginings in the basqueland*. Lexington Books.
- Lombardo, E., & León, M. (2014). Políticas de igualdad de género y sociales en España: Origen, desarrollo y desmantelamiento en un contexto de crisis económica. *Investigaciones Feministas*, (5), 13-35. [https://doi.org/10.5209/rev\\_INFE.2014.v5.47986](https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2014.v5.47986)
- Montesinos, L., & Bullen, M. (2022). A vindication of the rights of women. Equal participation in rituals in a festival context. In R. Porras, R. Mazzola, & I. Saborit (Eds.), *Vindictory justice. Beyond law and revenge* (pp. 265-283). Springer.
- Obrador, P., & Vives, A. (2021). Espai, tradició i cos. La Mucada de Sineu i la subversió festiva de l'alteritat turística. In A. Vives & F. Vicens (Eds.), *Cultura turística i identitats múltiples a les Illes Balears. Passat i present*. Afers.
- Obrador, P., Vives, A., & Pich, M. (2022). The renewal of festive traditions in Mallorca: Ludic empowerment and cultural transgressions. In J. Kidwell & M. Nita (Eds.), *Festival cultures: Themes, methodologies and theoretical approaches*. Palgrave MacMillan.
- Ocb Sineu. (2018, 14 de agosto). *El pregó de la XV MUCADA. Enguany la Muca ha estat l'encarregada d'oferir al públic assistent el pregó* [Actualización de estado]. Facebook. <https://www.facebook.com/658466074285975/posts/1398446076954634/>

Thompson, E. P. (1995). *Costumbres en común* (J. Beltrán & E. R. Halffter, Trads.). Grijalbo. (Obra original publicada en 1991)

Turner, V. (1996). *Schism and continuity in an African society*. Berg. (Obra original publicada en 1957)