



# Rituales colectivos en el fútbol femenino profesional en España. Estructuras rituales en el Athletic de Bilbao y la Unión Deportiva Tenerife

## *Collective rituals in professional women's football in Spain. Ritual structures in Athletic Bilbao and Unión Deportiva Tenerife*

**José Luis Castilla**

Universidad de La Laguna

jlcast@ull.edu.es

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0002-6025-5537>

**Fernando Gutiérrez-Chico**

Universidad de Cantabria

fgutierrezchico@gmail.com

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0002-5491-0347>

**Aníbal Mesa**

Universidad de La Laguna

animelo@ull.edu.es

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0003-1138-4903>

**Manuel González Ramallal**

Universidad de La Laguna

mramal@ull.edu.es

ORCID id: <https://orcid.org/0000-0002-9381-2096>

### Palabras clave

- Fútbol femenino
- Ritual
- Género
- Athletic Bilbao
- Unión Deportiva Tenerife

### Resumen

Este artículo analiza las prácticas rituales en el fútbol practicado por mujeres. Se exploran, describen y secuencian las formas de elaboración e innovación ritual grupal en dos clubes de fútbol femenino profesional pertenecientes a la Primera División Española (Liga F), el Athletic de Bilbao y la Unión Deportiva Tenerife. Ambos clubes presentan significativas diferencias de estructura, trayectoria y representatividad, mayor en el caso del Athletic y menor en el del Tenerife. Cada club representa uno de los dos principales paradigmas de los modelos históricos, estructurales e institucionales en el fútbol femenino en España. Metodológicamente nos apoyamos en el análisis discursivo derivado de seis entrevistas cualitativas en profundidad realizadas a jugadoras de ambos clubes. A partir de la propia voz de las protagonistas elaboramos sus estructuras rituales características. Ello nos permitió confirmar la importancia y plena incorporación de las mujeres a las dinámicas rituales características del mundo del deporte, así como ciertas resignificaciones y desplazamientos del ritual desde lo sagrado a lo secular.

## Key words

- Women's football
- Ritual
- Performance
- Gender
- Clubs

## Abstract

*This article analyses ritual practices in women's football. It explores, describes and sequences the forms of group ritual elaboration and innovation in two professional women's football clubs of the Spanish First Division (Liga F), Athletic de Bilbao and Unión Deportiva Tenerife. Both clubs are very different in structure, trajectory and representativeness, more in the case of Athletic and less in the case of Tenerife. Each club represents one of the two main paradigms of historical, structural and institutional models in women's football in Spain. Methodologically, we relied on the discursive analysis derived from six in-depth qualitative interviews conducted with players from both clubs. With the voices of the protagonists we elaborated the characteristics of their ritual structures. This allowed us to confirm the importance and full incorporation of women into the ritual dynamics characteristic of the world of sport, as well as certain resignifications and displacements of ritual from the sacred to the secular.*

## Introducción

Sociólogos como Merton (1934) expresan que los rituales son gestos en gran medida sin sentido. Pensadores contemporáneos como el surcoreano Han (2013) manifiestan que los elementos rituales no son relevantes en las dinámicas sociales contemporáneas. Por el contrario, investigadores como Segal (2004) o Romagna (2021) consideran que los rituales no son elementos vacíos, sino que cuentan con un significado simbólico y con un gran poder de transición. Además, académicas como Segalen (2005, 36) subrayan que “en lugar de hablar de desritualización, podemos hablar de un desplazamiento del campo de lo ritual”. Consecuentemente, la laicización habría formulado nuevas formas de religiosidad secular y cartografiado espacios de recreación y performance de gran creatividad. En este sentido, Moore y Myerhoff (1977) se aventuraron a afirmar que los rituales no necesariamente deben ser religiosos, lo cual abre un campo de acción, interpretación y análisis muy amplio en torno a los rituales seculares.

El deporte no ha sido ajeno a esta discusión. Guttmann (1978) sostenía en su obra clásica *From Ritual to Record* que la modernización de los deportes, resignificados de la mano de la industrialización de la sociedad, hizo que desapareciera el carácter ritualístico propio de las prácticas tradicionales. Este habría dado paso al énfasis en el logro, el récord. Por el contrario, Eichberg (2008) rechazó y contrapuso este

tipo de enfoques evolucionistas. Aunque concuerda con el componente proto-capitalista que implicaba la generación de récords, considera que los rituales no habían sido despojados del deporte moderno. A su juicio, la persecución del récord deportivo había producido un desplazamiento, una transformación que convertía a los deportes modernos en un ritual del récord.

La secularización de la cultura ha incorporado nuevos actores y ha permeado aspectos culturales de nueva creación social como el deporte moderno. Estos nuevos lenguajes seculares siguen creciendo en el espacio social como formas idiosincráticas de comprenderse, de entenderse y de validarse. Este fenómeno resulta aún más visible cuando el deporte del que hablamos es colectivo. Cuando un ‘Nosotros’ se enfrenta a un desafío, este fenómeno adquiere rasgos variados (Litchfield y Dionigi, 2013; Bartosová et al., 2017; Piepiora et al., 2022). Como comentaba Durkheim (1992), no puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivas que le proporcionan su unidad y personalidad.

Dentro de lo fértil que resulta el deporte para la discusión y el análisis de este tema (Goodger, 1986; Bartosová et al., 2017; Piepiora et al., 2022), así como de la relevancia de los rituales para los atletas (Broch y Kristiansen, 2014; Brevers et al., 2011), o los roles desempeñados por los distintos actores sociales deportivos (Romagna, 2021), cabe subrayar cómo

la perspectiva de género también deja su impronta. Aunque el acceso de las mujeres a las formas rituales deportivas está relacionado con su tardía incorporación al deporte moderno, su propio desarrollo interroga aspectos como sus peculiaridades, sus formas creativas, sus contenidos y sus conformaciones rituales (Conde et al., 2023; Martín, Soler y Vilanova, 2017;). Si bien son pocos los estudios centrados específicamente en los rituales deportivos practicados por mujeres, algunos datos derivados de estos resultan significativos. Así, se ha profundizado en cómo las deportistas han negociado rituales masculinizados por la propia construcción socio-cultural de determinadas prácticas físico-atléticas (McGinnis; Gentry y McQuillan, 2009). Igualmente, se ha puesto el foco en cómo las variables género y edad interseccionan a la hora de resignificar los rituales deportivos (Litchfield y Dionigi, 2013). Asimismo, se ha subrayado la posibilidad de que las mujeres sean más supersticiosas que sus homólogos varones en el deporte (Brevers et al., 2011).

Con todo lo anterior presente, la discusión entre la no ritualidad y la neo-ritualidad -proyectada hacia el deporte-, así como el análisis de la tríada ritual-deporte-género en el fútbol practicado por mujeres delimitan las coordenadas de esta investigación. Concretamente, nos centramos en el ámbito deportivo español, un marco cuya literatura al respecto es prácticamente inexistente.

Construido históricamente como un espacio androcéntrico, el fútbol atraviesa una transformación sociocultural en las últimas décadas. Por un lado, cuantitativamente, cabe resaltar el crecimiento que está viviendo el fútbol practicado por mujeres. Las licencias federativas han experimentado un crecimiento exponencial: de las apenas 2.000 registradas por la Real Federación Española de Fútbol a comienzos de 1980 se ha pasado a más de 107.000 en 2024 (Consejo Superior de Deportes, 2024). Además, la selección absoluta se ha convertido en un referente internacional tras ganar la Copa del Mundo en 2023. Este éxito se suma a los logros obtenidos en categorías inferiores y a nivel de clubes por el FC Barcelona, referente continental. A nivel individual, las jugadoras españolas Alexia Putellas y Aitana Bonmatí han sido condecoradas con los mayores distintivos futbolísticos. Por otro lado, cualitativamente, la progresiva incorporación de las mujeres a este espacio ha conllevado una remodelación que, lejos de reproducir comportamientos masculinos, crea una cultura deportiva propia. Como remarcan Martín et al. (2017, 110-111), con su incorporación "las mujeres han hecho posible la emergencia de otros modos de hacer y entender el deporte. Las mujeres tienen mayor pre-

sencia en el mundo del deporte que antes y ello ha llevado a cambios muy profundos en él".

Este artículo se asienta sobre la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo ritualiza el fútbol practicado por mujeres en España sus enfrentamientos deportivos? El objetivo general es profundizar en la interpretación de los procesos y límites ritualísticos a través del deporte. Se han establecido dos objetivos específicos: a) explorar y describir las formas de elaboración e innovación ritual grupales en clubes deportivos profesionales integrados por mujeres; y b) analizar dichas secuencias rituales grupales. Para ello se utiliza como casos de estudio a dos clubes de fútbol femenino pertenecientes a la Primera División Española (Liga F) cuyos modelos institucionales presentan diferencias de estructura, trayectoria y representatividad: Athletic Bilbao (en adelante, ATH) y la Unión Deportiva Tenerife (en adelante, UDT).

Este artículo contiene cuatro apartados principales. Primeramente, se establecen las coordenadas teóricas que enmarcan la investigación: ritualidad, su trasfondo en el deporte y su aplicación en las prácticas llevadas a cabo por mujeres. Seguidamente, se detalla el diseño metodológico a partir de los casos de estudio utilizados y el análisis de discurso derivado de una serie de entrevistas en profundidad a jugadoras de ambos clubes. Posteriormente se presentan los resultados de la investigación ordenados según una "estructura ritual" basada en el trabajo de Díaz Cruz (1999). Finalmente, un apartado dedicado a la discusión y conclusiones cierra el texto.

### **Marco teórico: rituales, performances culturales y deporte**

Con frecuencia utilizamos los conceptos de ritual, ceremonia o costumbre para caracterizar los fenómenos, prácticas o rutinas a los que nos referimos en este artículo. La modernidad ha tendido a convertir tales categorías en convergentes e indistintas. El concepto de religión resulta un tanto inútil para explicar ritos mundanos manifiestamente laicos como los rituales deportivos, especialmente en un mundo que ha secularizado lo religioso, pese a la posición relevante que aún ocupa. De acuerdo con Besnier, Brownell y Carter (2017), el concepto 'religión' es una categoría científico-social que impone una serie de distinciones sobre las prácticas diarias de los deportistas que no son claramente destacadas por estos. Así, subrayan que ni desde el punto de vista etic ni desde el emic existe correlación con los postulados de dicha categoría. Desde el primero, invita a establecer líneas divisorias entre ciertas prácticas que resul-

tan inexistentes para los atletas. Por su parte, desde el segundo, 'religión' no supone una categoría significativa para los deportistas cuyas cosmovisiones se componen de términos o ideas más específicas. Todo ello sin olvidar la discusión entre lo sagrado y lo profano. Siguiendo a Broch y Kristiansen (2014), lo primero abarca aquellas representaciones de ideales morales, así como aquello que una persona o grupo más aprecia. Lo segundo remarca lo mundano e indigno, incluso lo contaminado. No obstante, según señalan, el valor sagrado o profano de las representaciones es dinámico y puede cambiar con el tiempo.

Partimos de una definición ritual canónica como la de Turner (2000, 21), para quien el ritual es "una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas". Ahora bien, la racionalidad depende fuertemente del punto de vista cultural y la cosmovisión que la sustenta, por tanto, preferimos la definición de Leach (1976, 383). Para este autor, el ritual es un "acto o sucesión de actos no instintivos y predecibles que no pueden explicarse racionalmente como medios para la consecución de un fin". En cualquiera de los casos, los rituales tratan de alterar el mundo invocando poderes misteriosos y fuerzas ignotas. Sus actores son tan persistentes en sus acciones rituales como poco claros en la magia que se despliega y de la que dicen beneficiarse.

Desde una perspectiva no tan generalista, Díaz Cruz (1999), basándose en clásicos como Grimes, Lewis o Rappaport, identifica las propiedades formales de los rituales en las siguientes diez categorías claramente distinguibles:

- *Repetición*. De contenido o de forma. En un tiempo y un espacio establecidos.
- *Acción*. Actividades no espontáneas y actuadas.
- *Estilización y comportamiento especial*. Complicancia en fascinar mediante símbolos extraordinarios u ordinarios, pero usados como inusitados.
- *Orden*. Eventos organizados, secuenciados, que no excluyen el caos, pero que demandan mucha prescripción.
- *Performance evocativa*. Estado de alerta, sólicito y atento. Apunta al compromiso afectivo, cognitivo y volitivo.
- *Dimensión colectiva*. Significados sociales que no necesitan audiencias, aunque sus reglas deben ser públicas.
- *Felicidad e infelicidad causada*. Es una consecuencia.
- *Multimedia*. Representaciones multisensoriales y heterogéneas.

- *Tiempos*. Fragmentan la vida en tiempos diferentes. Establecen limitaciones temporales que se estiran y encogen.
- *Lugares*. Se sacralizan espacios. Se purifican unos lugares y se mundanizan otros. Se resignifica lo público y lo privado.

Este sumatorio conecta con los aportes que ofrece el concepto de performance cultural. Enmarcada como unidad básica para el estudio de la cultura, ha sido interpretada bien como reflejo o condensación del sistema social (Geertz, 2005; Singer, 1972), bien como una dialéctica entre los procesos socioculturales y dramáticos en un tiempo y espacio concretos (Turner, 1988a). En cualquier caso, de acuerdo con Besnier, Brownell y Carter (2017, 159), crean nuevas oportunidades interpretativas y simbólicas toda vez que se reconocen como "momentos temporalmente condensados en los que los participantes conscientemente representan y evalúan valores, roles e instituciones sociales". Cabe señalar, no obstante, el cuestionamiento que autores postmodernos han subrayado al respecto. Así, han discutido asuntos tales como a qué intereses y de quién sirve todo el simbolismo desplegado en estas performances culturales, o si el supuesto componente comunitario que se genera llega a reconocer toda la heterogeneidad de condiciones en las que se encuentran sus participantes.

Las actividades que conforman los rituales pueden ser diversas y sus características pueden resultar específicas sólo para determinados grupos sociales (Witkowska, 2023). Aunque los rituales no tienen un perfil claramente definido, la psicología deportiva los suele asociar tanto a efectos de resiliencia de equipo, como a la forma de gestionar el afrontamiento comunal en procesos claramente agonísticos. De esta manera, la gestión del grupo y su cohesión, la gestión de los afectos y relaciones, así como la gestión de los valores identitarios marcan efectos sinérgicos del que no están excluidos, por supuesto, los efectos placebos (Bartosová et al., 2017; Brevers et al., 2011; Piepiora et al., 2022; Schippers y Van Lange, 2006). Un ejemplo lo encontramos en las investigaciones de Guinness (2018) sobre el rugby en Fiji. Bajo el término *rugby theology* (teología del rugby), agrupa a toda la amalgama de prácticas y rutinas que los jugadores locales practican alrededor de un partido con el fin de orientar sus actuaciones hacia el éxito profesional. Según el autor, no importa tanto la fe particular de cada participante, sino que la preocupación compartida sea controlar el destino deportivo.

Varios autores han tratado de destacar las particularidades de los rituales aplicados al deporte.

Womack (1992) se refiere a ellos como actividades conscientes que generan una gran agitación orientadas a hacer frente a situaciones altamente estresantes. En la misma línea, Morán (1996) enfatiza que no necesariamente están ligados a una clara función técnica en el desarrollo de una habilidad, pero que contribuyen al control de la suerte o el destino. Por su parte, Driver (1991) destaca el componente grupal de estas rutinas y las engloba en torno a una serie de prácticas recurrentes, costumbres de equipo y normas culturales asociadas a los deportes de equipo. De hecho, autores como Bal et al. (2014) remarcan que los participantes en deportes de equipo son más supersticiosos o realizan más rituales que aquellos que realizan prácticas individuales. El componente identitario es otro aspecto señalado. Romagna (2021) apunta que lo que se inicia, en ocasiones, como una mera rutina puede terminar convirtiéndose en un ritual que promueve un sentimiento de pertenencia. De este modo, genera una liminalidad que separa a los participantes de los espectadores, que diferencia a unos equipos de otros (Goodger, 1986). En suma, como indican Broch y Kristiansen (2014, 837), lo que resulta significativo “es desarrollar rutinas que conduzcan a un nivel de significado para los atletas”. De todos modos, de acuerdo con Schippers y Van Lange (2006), hay que ser cautos con las categorías utilizadas. La diferencia entre rituales supersticiosos y rutinas pre-partidos no siempre es clara.

### **Deporte, mujeres y su efecto en los rituales**

El dominio general, y hasta cierto punto genérico, del varón sobre la vida pública le ha proporcionado muchas prerrogativas y no pocos privilegios propios de su hegemonía en el espacio social. El contraste genérico entre lo público y lo privado ha situado a las mujeres casi siempre en el espacio doméstico (no público), a la sombra de la visibilidad social. Es cierto que ha habido territorios en los que las mujeres han ocupado lugares de referencia de lo público, especialmente en rituales religiosos. Según explica García Romero (2015) en relación al deporte femenino y la religión en la antigua Grecia, en Olimpia las mujeres participantes no corrían en honor a Zeus, sino de su esposa divina Hera, la diosa del matrimonio. A pesar de ciertas excepciones, lo cierto es que la vida pública ha sido monopolio casi exclusivo de los varones. Aunque, como advierte Sennett (1994), lo público y lo privado no han tenido una configuración homogénea a lo largo de la historia.

En el deporte moderno, el acceso de la mujer ha estado igualmente condicionado por una construc-

ción sociocultural androcéntrica. Las mujeres han tenido una relación y un acceso muy diferente al de los varones en términos de representación y liderazgo. La historia de su participación es la historia de la reivindicación por acceder al mismo (Conde et al., 2023; Martín, Soler y Vilanova, 2017). Las mujeres han ido aportando sus valores y formas de hacer al tiempo que progresivamente se han incorporado al deporte en España. Han establecido un comportamiento propio a la par que han conquistado espacios sociales históricamente de varones. El deporte contemporáneo practicado por mujeres ha seguido una ruta compleja en su convergencia e igualación. Utilizando estrategias políticas distintas, llevan décadas superando limitaciones y enfrentándose, a su vez, a fuertes paradojas. Algunos ejemplos de estrategias son: a) políticas de igualación, orientadas a la conquista de metas de igualdad sobresalientes; b) de diferenciación en el ajuste deportivo, con adaptaciones que vindican ajustes biométricos claros; o c) de hiperidentificación deportiva hasta hoy exclusivamente femeninas (UEFA, 2019; FIFPRO, 2020). Consecuentemente, el deporte moderno se ve obligado a moverse entre las políticas de la igualdad y las políticas de diferencia empujados por la construcción de nuevos mercados económicos que necesitan políticas pragmáticas y flexibles de crecimiento. Guttmann (1978, 32-34) ya se refería a este desequilibrio como el tercer anacronismo que previene la emergencia del deporte moderno en su forma pura. Según este autor, los otros dos anacronismos serían la discriminación por clase y por ‘raza’.

Pero no todo es mercado en el deporte. La convergencia del deporte femenino con el deporte masculino nos informa de cómo se han igualado aspectos diversos de ritualización; cómo ellas se han incorporado a ritos y prácticas deportivas en grados similares a los masculinos. Y todo ello pese a que en algún análisis antropológico se sugiere que la convivencia entre mujeres y rituales resulta un tanto paradójica. Así, por ejemplo, Segalen (2005, 36) comenta que las mujeres suelen mantenerse al margen en la guerra de rituales, de preocupaciones claramente masculinas: “Cuanto más se acentúan los valores y los símbolos de la masculinidad, más tiende una actividad hacia el ritual y la codificación y más excluidas están las mujeres. A la inversa, las actividades colectivas femeninas son escasamente portadoras de símbolos (...) lo que hace que los hombres como colectivo estén encargados de manifestar lo sagrado”. Estos aspectos están en discusión hoy en día. De hecho, varias investigaciones realizadas en espacios temporales diversos subrayan que las mujeres deportistas son más propensas a usar comportamientos supersticiosos

que los varones, teniendo así una mayor necesidad de involucración en rituales (Bleak y Frederik, 1998; Brevers et al., 2011; Buhrmann y Zaugg, 1981; Gregory y Petrie, 1974).

## Metodología

Este estudio se basa en el análisis discursivo derivado de una serie de entrevistas cualitativas en profundidad realizadas a jugadoras de dos clubes de fútbol practicado por mujeres con desigual estructura, trayectoria y representatividad. Uno de los clubes es el ATH, cuyo equipo femenino pertenece a una institución futbolística históricamente masculina de gran significación social y deportiva tanto a nivel nacional como internacional: el Athletic Club de Bilbao. Es pionero en el fútbol femenino español y uno de los más laureados del país. Cabe subrayar su particular política de jugadores, por la cual se nutre, únicamente, de futbolistas nacidos y/o formados deportivamente en el País Vasco (Athletic Club, n.d.). El otro club es la UDT, netamente femenino e independiente de estructuras masculinas, cuyo calado socio-deportivo es menor en comparación con el ATH. Cuenta con una trayectoria histórica menor, así como menos éxitos competitivos. Esta elección no responde a criterios comparativos, sino complementarios. A su modo, cada club representa uno de los dos principales paradigmas de modelo histórico, estructural e institucional del fútbol practicado por mujeres en España. Consecuentemente, ello nos permite ampliar la perspectiva para el propósito de nuestra investigación.

Desde un enfoque principalmente emic, el empleo de una herramienta cualitativa nos permitió obtener narraciones en torno a las secuencias rituales en deportes colectivos e informarnos sobre sus características en el fútbol profesional femenino. Para obtener información de primera mano nos apoyamos en un guion de entrevista semiestructurado que constó de quince preguntas relacionadas con ámbitos temáticos relativos al fútbol y a la ritualidad en sus respectivos clubes<sup>1</sup>. Consideramos que la entrevista semiestructurada aporta significativas ventajas en diversos órdenes (Gratton y Jones, 2010, 155-157): enfoque flexible, preguntas subsidiarias, elevadas posibilidades de investigación inductiva y emergencia de datos,

generación de un clima de confianza, desarrollar un sentido del tiempo y de la historia en un lugar concreto, contextualizando las respuestas obtenidas. La información recogida fue analizada mediante la técnica de análisis sociológico del discurso, entendido éste como información de lo social, ideología de los sujetos que lo sostienen y producto social (Herzog y Ruiz, 2019). Para ello tomamos las preguntas y respuestas del guion y establecimos una plantilla para interpretar la secuencia ritual de ambos clubes a partir de 12 categorías de análisis: sentido de la acción; momento; lugar; duración; oficiante; protagonistas; objetos; vestimenta; función interpretada; rasgo identitario; consistencia en el tiempo y sentimiento dominante.

Las informantes fueron seleccionadas mediante un muestreo cualitativo intencional basado en características relevantes para los propósitos del estudio (Gratton y Jones, 2010; Valles, 2002;). El muestreo se basó en un criterio de representación de informantes clave, con una dilatada trayectoria deportiva en el club de pertenencia (mínimo cinco temporadas) y previsible competencia discursiva para conectar experiencias individuales y grupales en torno a los temas a investigar (Alonso, 2015). Se buscó, por tanto, obtener narrativas acordes con los objetivos del estudio y los marcos teóricos y sociales de referencia. Para este propósito también contamos con la participación de los Directores de Comunicación de ambos clubes, que nos orientaron en la toma de decisiones en torno a la elección de los sujetos informantes según los mencionados criterios. La saturación teórica se alcanzó con seis entrevistas en profundidad: dos futbolistas y una exfutbolista del ATH (de una plantilla de 30 jugadoras) y tres futbolistas de la UDT (de una plantilla de 24 jugadoras). Todas ellas cumplían los criterios de muestreo. Las jugadoras entrevistadas del ATH poseen una amplia trayectoria y protagonismo dentro del club, incluidas las categorías inferiores y alguna experiencia foránea. La exjugadora del ATH seleccionada tuvo una amplia carrera dentro del club como jugadora, dentro del "staff" técnico y en el marco de los procesos de negociación tendentes a la profesionalización del fútbol femenino en España. En el caso de la UDT se entrevistó a jugadoras con entre cinco y siete temporadas seguidas de permanencia en el club, dos de ellas canarias y una peninsular, todas ellas con experiencias previas en otros clubes fe-

<sup>1</sup> A modo de ejemplo, algunas preguntas incluidas en el guion de entrevista semiestructurado fueron: ¿Qué tipo de rituales tienen como equipo? (antes de partidos, en los entrenamientos, tras la victoria, tras la derrota, etc.); ¿Qué importancia tienen para vosotras esos rituales? ¿Son igualmente importantes para todas o hay diferencias internas?; ¿Cómo creen que valora el resto del club esos rituales propios?; ¿Las mujeres disponen de menos simbología en el fútbol que los hombres?; ¿Qué significa el vestuario para ti?, etc.

meninos de primer nivel. Las entrevistas se llevaron a cabo entre 2021 y 2022 y se grabaron en vídeo y audio para, posteriormente, ser transcritas y analizadas.

Si bien todo ritual es complejo y encabalgado, hemos aislado la secuencia ritual y centrado su correspondiente análisis en el marco temporal de los partidos de fútbol en ambos equipos. Es, justamente, la preparación del combate agonístico y su resolución lo que marca el sentido de un rito que transita entre lo privado y lo público. Como sugiere Segalen (2005), el ritual privado está más volcado a la afectividad y a modificar el estado de los actores y su conjura. Por el contrario, el ritual público adquiere un significado más social e intenta actuar sobre la situación con carácter performativo más amplio. En los casos que nos competen, trataremos los rituales colectivos de vestuario en la antesala del desafío deportivo el día de competición. Se trata de captar la secuencia ritual que cada uno de los dos grupos establece antes (previa) y después (post) del partido.

## Resultados

Parafraseando a Leach (1978, citado en Díaz Cruz, 1999, 295), cabe advertir que las secuencias rituales descritas en este apartado constituyen un fragmento de secuencias rituales que se extienden a todo un tiempo semanal de entrenamientos y convivencia en grupo. Es muy habitual el encabalgamiento entre secuencias rituales y no debe perderse de vista que la segregación aquí es arbitraria. Para este trabajo nos inspiramos en la mencionada categorización de Díaz Cruz (1999). Para ordenar el recorrido proponemos la siguiente "estructura ritual":

## Repetición

La secuencia ritual es estable. Se repite en cada partido. No hay lugar para improvisaciones o eventualidades. En ambos grupos la estructura se sostiene en el tiempo con algún cambio del entrenador. Destaca la confraternización derivada del acto ritual: "son importantes porque no estás sola, tus compañeras te van a ayudar" (UDT1)<sup>2</sup>. En el caso del ATH, buena parte de esta secuencia se cultiva desde el equipo filial: "llevamos haciendo esto toda la vida. Y la mayoría de nosotras venimos de categorías inferiores también.

*Lo tenemos súper interiorizado"* (ATH1). En la UDT, aunque los cambios son pocos, están afectados por la eventualidad de algún técnico.

## Acción y Modelo de Estructura Ritual

Se divide en dos espacios: privado y público.

*Acción en espacio privado.* El lugar es el vestuario. En cada partido se repite una secuencia ritual convergente que hemos caracterizado en tres fases.

- Fase de encarnación musical. En la UDT se inicia con la transformación en la vestimenta y la canción "El baile del gorila" de la cantante Melody. Es importante entender que no sólo se escucha, se canta y baila de forma participada. La canción es un signo de alta identificación de la UDT, una seña reconocible de identidad muy original: "*Nació cuando una jugadora la puso una vez y normalmente siempre bailan las mismas. Finalmente, todo el mundo se levantó. Y ganamos. A raíz de ahí continuó. Cada una bailando a su manera. No me imagino a un equipo masculino haciendo esto en un Atlético de Madrid o en un Barcelona que tienen una presión más mediática*" (UDT3). En el caso del ATH, la secuencia también es sonora mientras se visten, pero no tienen una canción específica. Como nos señalan sus jugadoras, el reggaetón es el género que impera en el vestuario actualmente: "*Es como un momento íntimo. Con la música, como es algo que estamos escuchando todas, pues es algo que estamos compartiendo todas*" (ATH1).
- Fase de hermandad. Los oficiantes son los entrenadores, las jugadoras o algún miembro del "staff". En la UDT se proyecta un vídeo personalizado de alguna jugadora del equipo. Posteriormente, se le deja hablar de su experiencia con el grupo, así como de su trayectoria: "*Hace que nos unifiquemos mucho pese a la diversidad. Humaniza mucho. Los vínculos se hacen más fuertes*" (UDT2). Se incorpora a esta fase la oración (Padre Nuestro) y el abrazo conjunto. El grupo deja ver su unidad a través del relato personal de reconocimiento y/o a través del abrazo físico. El grupo se hermana y constituye una uni-

<sup>2</sup> Para garantizar el anonimato, se emplea un código alfanumérico para referirse a las jugadoras entrevistadas: UDT o ATH (según el club) seguido de un dígito.

dad antes del desafío. En el caso del ATH esta fase se caracteriza por un doble abrazo. Uno al comienzo, que se produce silenciosamente en círculo (con diversas formas de interpretar el silencio: mutismo, rezo, etc.): *“Es una cosa de equipo, eso es lo que me transmite. Es un momento también bastante íntimo. Es algo que tenemos que sacar todas juntas adelante. Es ese momento de unión”* (ATH1). En el segundo abrazo se forma un doble círculo, el interno formado por las titulares y el externo formado por las suplentes. A la conclusión las jugadoras encaran el lugar donde permanece el “staff” con el que prolongan el abrazo tras el cual se dirigen hacia la salida del túnel de vestuarios.

- Fase de conjura. Esta fase se articula entre gritos de guerra e himnos propios. En la UDT, la oficiante es la capitana. Cantan un himno de equipo inventado por ellas. En el ATH, la oficiante es la capitana junto con una jugadora -normalmente la misma- que sirve de impulsora. Se realiza el grito de guerra en euskera (“Bat, bi, ta, hiru...”)³: *“Para mí dice mucho del nivel de activación que llevas tú y que lleva el equipo. Un partido en el que sales y haces un grito de mierda (sic), pues igual sales un poco con la caraja. No tiene por qué ser, pero a veces ocurre”* (ATH1). Ambos son enunciados de conjura de grupo ante el desafío deportivo. La conjura se enuncia en voz alta y se expresa en el comportamiento físico de contacto mediante una piña de jugadoras.

*Acción en espacio público.* El lugar es el campo de fútbol. En cada encuentro se sucede una secuencia ritual que separamos en otras tres fases.

- Fase de unidad pública pre-partido. En el ATH se forma un corro y se hace un grito pre-partido ya sobre el campo entre las titulares. La capitana es la oficiante. Según explican sus jugadoras, no sólo se trata de un método de activación interna, sino también de conexión con la afición a la par que de intimidación al rival. En la UDT tiene similares características, pero con gritos y arengas. Es el entrenador quien oficia esta fase en el campo.
- Fase de unidad pública postpartido. En la UDT se juntan todas al final del partido ya sea para consolarse o para celebrar. Como subrayan las

jugadoras, *“ahí se nota la unión”* (UDT1) y es un acto *“sagradísimo; nadie se puede ir al vestuario”* (UDT2). En el caso del ATH no existe esta fase.

- Fase de salutación al público. Ambos equipos saludan a la afición para agradecer su presencia y en señal de respeto. Particularmente en el caso del ATH, cuando excepcionalmente se juega en San Mamés (el estadio principal del club donde juega el primer equipo masculino) se da una vuelta saludando a la grada: *“Como no es habitual, pues para nosotras también suelen ser partidos más señalados. Te sientes especialmente agradecida a toda la gente que ha venido. Y pues lo hacemos un poco distinto. No sé si sería así si jugásemos todos los fines de semana o todas las jornadas en casa en San Mamés”* (ATH1).

*Retorno al espacio privado.* El lugar es nuevamente el vestuario. Tras cada partido ocurre esta secuencia ritual con una única fase.

- Fase de desencarnación musical. Es un momento de celebración o duelo. El caos invade el lugar sagrado. Es tiempo de abrazos, ducharse, pasar de una vestimenta a otra, hablar del partido, analizar jugadas, etc. Se retorna al ‘yo’ en grupo. La música suele acompañar a los dos equipos en esta fase como parte del proceso de desescalada.

### **Estilización y comportamiento especial**

Los dos equipos tienen un comportamiento estilizado de grupo. Pese a que algunas personalidades sobresalen en fases diferentes de la secuencia ritual (entrenadores, capitanas, etc.), el subrayado de estilización se dirige al grupo como sujeto interpelado. La renovación del compromiso ante el grupo no se desarrolla sólo con palabras. La gesticulación, la mirada, el abrazo y la determinación prolongan el relato del grupo. No es una rutina intrascendente, es una interpelación repetida de conjura, mutualidad y responsabilidad colectiva.

### **Orden**

El orden está prescrito (a excepción de los años de Covid-19⁴). Existen secuencias rituales en las que

³ En euskera significa: “Uno, dos y tres...”.

⁴ Con la llegada del Covid-19, el protocolo de actuación en el vestuario se vio alterado por completo. Las jugadoras debían llegar vestidas desde casa y con mascarillas. Esto modificó la dinámica de la secuencia ritual.

el caos está permitido, pero suelen ser postpartido y de carácter celebratorio. Nada es azaroso. Las distintas fases de la secuencia apuntan a que el propio orden da confianza, estabilidad, concentración pautada. El orden está al servicio del objetivo y el desafío.

### **Performance evocativa**

La identidad se ceba en el grupo. En la UDT, el relato del protagonista del día alumbra la importancia de la persona, su trayectoria y su significación para el grupo. En el ATH, el hecho de jugar en San Mamés incorpora una expansión ritual complementaria (dar vuelta al campo al final del partido). Se invoca el poder del grupo. Se trata de alterar el mundo a tu favor en un momento decisivo: *"Te diría que va más allá de tus sueños. Es una cosa muy especial y única. Sientes que eres parte de un cambio que es mucho más grande"* (ATH1).

### **Dimensión colectiva**

Turner (1988b, 119) subraya que "el *communitas* pertenece al ahora". En los dos equipos los lenguajes tienen carácter social. Aunque la interacción en el vestuario corresponde a las relaciones entre personas y afinidades, la interpelación al grupo como unidad es la comunicación de la secuencia ritual. Se ratifica el vínculo. Existen purificaciones de espacios, como la presencia o ausencia del "staff" técnico. En este sentido, la noción de grupo se rearticula una y otra vez en función de los actantes tolerados. Por eso el grupo base son las jugadoras, el grupo en su mínima expresión. Esta dimensión se abre en el proceso ritual pudiendo incorporar otros actores que conforman también el equipo (fisioterapeuta, delegado, "staff" técnico, etc.).

### **Felicidad e infelicidad**

Según lo recogido en las entrevistas, la felicidad nerviosa es la expresión emocional dominante en la secuencia ritual previa al partido. La fuerte carga emocional del momento consagrado a una causa satura esta secuencia. La celebración y el refuerzo identitario o el consuelo y la lamentación compartida forman parte del escenario: *"Nuestra identidad es reconocible fuera"* (UDT3). El duelo también se gestiona en grupo. En el ATH, la experiencia de jugar en San Mamés marca una importante diferencia ritual. Según las jugadoras entrevistadas, la conquista social que

representa jugar en semejante espacio, construido histórica y socialmente por y para varones, simboliza una victoria *per se*. La diferencia ritual que acarrea se observa, principalmente, en el postpartido con la ejecución de una vuelta de honor como devolución del agradecimiento a la hinchada.

### **Multimedia**

Esta categoría incluye todo tipo de relaciones con cosas que albergan una atmósfera objetual. Se trata de vestimentas, fuentes sonoras y sensoriales (olores), máscaras, colores, etc. Por ejemplo, en la UDT el proyector constituye una peculiaridad de la dimensión multimedia, y en ambos equipos la música, los móviles y sus aplicaciones, la transformación en la vestimenta, los signos de distinción personal, etc. conforman un género híbrido de matices.

### **Tiempos**

Los tiempos de la secuencia ritual son también fijos, estables y creados con la idea de estirar y encojer el tiempo. Es el paso del tiempo ordinario al tiempo sagrado que sugiere Eliade (2018), aunque aquí lo sagrado tiene una lectura secular. Todas las fases suelen ser cortas en tiempo, salvo la de encarnación musical por constituir un proceso de generación de ambientación junto al cambio de vestimenta. La racionalización y la estandarización propias del deporte moderno (Guttmann, 1978), así como su profesionalización han impuesto las estructuras temporales de organización de la competición a la propia dinámica de grupo. Esto ha provocado ajustes, compromisos y obligaciones más allá de la propia secuencia ritual. Estamos ante una docilización o sumisión de los cuerpos de las practicantes (Foucault, 1995). El manejo de los tiempos para tales acciones demandadas se correlaciona con el cuerpo y sus gestos. Sin embargo, y pese a estas potenciales presiones del exterior (por ejemplo, protocolos televisivos), no se baraja la supresión de ningún ritual: *"No se sacrifica ninguno. Igual se hace todo un poco más rápido. Lo comprimimos un poco, pero lo hacemos todo"* (ATH1).

### **Lugares**

Los lugares públicos y privados marcan una diferencia importante en la secuencia ritual como hemos señalado. En ambos equipos se comparte la idea de que "el vestuario es sagrado". Constituye un espacio

lleno de códigos de comunicación, de intimidad emocional, de depuración de club propia de las jugadoras en exclusividad. El "staff" técnico entra y sale del mismo, pero ese espacio es de ellas. La puerta del vestuario no es cualquier umbral, es el límite territorial de la intimidad del grupo. El campo es el lugar público del desafío, el terreno en el que se representa el combate. Para el ATH jugar en San Mamés es jugar en un espacio sagrado en sí mismo por la historia que rodea al estadio y a la institución. En el caso de la UDT, al compartir instalaciones con otros clubes y por la precariedad de las infraestructuras, esta circunstancia no se da.

### Discusión y conclusiones

Las innovaciones en los rituales deportivos están creando nuevos lenguajes y distintas formas de expresión propias de las mujeres. Las transferencias icónicas institucionales fundadas en el lugar (o la institución) y la identidad de género están configurando formas de elaboración ritual sofisticadas en los eventos deportivos. Sin duda, los procesos de empoderamiento del género femenino constituyen un soporte sólido para repensar y reescribir la investigación sobre rituales deportivos y mujeres. Pese a que algunos analistas afirman la desritualización social, lo que se observa en nuestro estudio es todo lo contrario. Al menos en el deporte, lejos de desritualizarse, los procesos de elaboración ritual se desarrollan intentando alterar el mundo invocando fuerzas ignotas. Así, el proceso se sumerge en una concatenación de tres fases que pasa por la desritualización religiosa, la profesionalización convergente y las formas diversas de neo-ritualización.

La secuencia ritual estudiada es la realizada en el estadio antes y después de los partidos. Entre las dimensiones descritas hemos caracterizado fases en función de los espacios transitados: espacio privado del vestuario y espacio público del terreno de juego. Estos procesos rituales descritos y analizados están altamente nutridos. Reflejan su existencia, su complejidad y su elevada sofisticación. Consiguen los elementos que los rituales históricamente han tenido: son performativos, cohesivos, generan un lenguaje interno y llegan a una complicidad que condiciona la transformación social circundante. Se establecen sobre lo profano con nuevas formas de ser sagrado. Sobre esa idea se genera una cadena de performances que son empoderantes. Las jugadoras se invisten de un poder colectivo en un lugar sagrado (el vestuario) y acumulan significados trascendentes para afrontar un desafío cargado de incertidumbre (el partido).

El componente místico percibido en nuestra investigación se orienta a la gestión de la suerte. Esto parece se alinea con los aportes de Guinness (2018) que remarca cómo el componente religioso que rodea a los jugadores está canalizado hacia el control del destino y de la incertidumbre propia de la práctica del deporte. En los discursos analizados en nuestro estudio las jugadoras señalan que el carácter agonístico del partido hace que el desafío no se produzca sólo en el terreno de juego (espacio público). Está ya presente en el vestuario, espacio privativo y sagrado de las jugadoras. El partido comienza ahí dentro. Por un lado, como comunicador estratégico: la canción del gorila de la UDT se escucha en el otro vestuario e, incluso, en las gradas. Por otro, como espacio de identificación en el caso del ATH, con vestuario propio y taquillas individuales: "*Es parte de tu casa, la tienes que cuidar y mimar*" (ATH2).

La profesionalización tardía del fútbol practicado por mujeres en España ayuda a entender cómo las jugadoras recrean estas formas de ritualización en un espacio cultural nuevo. Es un espacio -el fútbol- conquistado socialmente, tradicionalmente hostil hacia ellas, que construyen y que resignifican. Construyen un 'Nosotras' donde históricamente han sido 'Ellas'. Como sostienen varios autores, los rituales pueden ser herramientas poderosas para establecer y reforzar identidades (Goodger, 1986; Romagna, 2021). Para Litchfield y Dionigi (2013), las competiciones deportivas que sólo involucran a mujeres pueden constituir espacios de resistencia y empoderamiento debido a las oportunidades que se generan para crear un espacio de comunidad dentro de un contexto libre de dominación masculina. Esta dimensión colectiva está presente en los casos de estudio analizados. Los rituales intentan romper el aislamiento. No sentirse solas, sino partícipes de algo más grande con impronta propia. En el caso del ATH, que las capitánas se elijan democráticamente (a diferencia del equipo masculino, basado en la antigüedad) simboliza su valor como grupo.

El cambio de los componentes no altera el ritual. Las plantillas establecen procesos de socialización ritual. La idiosincrasia se cultiva y se perpetúa en un clima de socialización ritual abierto. En el ritual abierto, algunas fases del rito pueden recrearse de forma más personal. Por ejemplo, el rezo puede no conocerse o el silencio puede resignificarse. No hay una lectura única de las acciones, aunque todas persiguen lo mismo. Se antepone el grupo a las individualidades. El multiculturalismo en la UDT y la homogeneidad cultural en el ATH no contravienen esta sociabilidad ritual. La polisemia de los rituales sirve de integración a la par que particularismo propio. Como subrayan Mc-

Ginnis, Gentry y McQuillan (2019, 21), la *communitas* turneriana “implica el sentimiento de aceptación y la aceptación de los otros, frecuentemente sin importar el estatus social o la trayectoria”.

Esta investigación, mediante el discurso, aporta una mirada desde la perspectiva de las jugadoras. Pone en el centro de la elaboración del ritual a las propias protagonistas y sus formas de dramatización. Aunque para cierta sociología como la de Bourdieu (1982, citado en Segalen, 2005), los ritos necesitan una autoridad superior a los sujetos (Iglesia, Estado, etc.), estamos aquí ante un ritual autoadministrado. En todo momento se sienten protagonistas del ritual, no sienten que sea una imposición al entrar en el equipo. Se perciben como creadoras aventajadas a la par que construyen un proceso de intimidad. La interferencia ritual por parte de algunos entrenadores se percibe como un rompimiento. En el caso de la UDT, se interpreta como un choque entre profesionalización y formas de recreación idiosincráticas de carácter local: “Nosotras tenemos esa parte de cuanto más fiesta, más rendimiento. Si tú le quitas eso, el equipo no tiene vida, no tiene esencia” (UDT2). De hecho, la canción del gorila que tanto las caracteriza en otros campos fue suprimida por la acción de un entrenador y retornó al grupo rápidamente. En el caso del ATH, el espacio del vestuario se purifica de actores según qué entrenador dirija. El estilo del técnico y su concepción del fútbol condiciona: “Con Villacampa no entrábamos todas al vestuario. Con Iraia, sí estábamos todas, equipo técnico y jugadoras” (ATH2). No obstante, manifiestan alguna crítica a la incorporación de ciertos elementos rituales externos poco consolidados en el seno del grupo. Pese a que los rituales cambian, las futbolistas subrayan la estabilidad que los rodea. La exposición a transformaciones sustantivas por nuevos actores refuerza la elevada valoración de las jugadoras por sus secuencias rituales existentes. No se echan de menos elementos rituales alternativos o complementarios.

La institucionalidad influye más no condiciona. La presencia de la institucionalidad es una variable a tener en cuenta, cuyos efectos a nivel práctico no son tan trascendentales en la construcción ritual de las jugadoras. Crean y elaboran a pesar de ello desde un espacio social ya construido. Para las jugadoras de la UDT, la escala del proyecto influye en la percepción subjetiva de que se tienen más rituales de vestuario que en otros clubes: “Esto es impensable en otros equipos de la Península” (UDT3). Estos peculiares ritos se viven como una rareza local. El proyecto del equipo femenino del ATH tiene más recorrido en años y más éxitos deportivos. Al mayor soporte institucional se une la relevancia del equipo masculino a nivel

nacional y su raigambre identitaria en el País Vasco. Según sus jugadoras, no creen tener más rituales que el resto de equipos de España. Hablan con naturalidad de elementos culturales que han aprendido en la propia cantera. Consideran los rituales colectivos como algo positivo, pero sin darle tanta trascendencia. De hecho, en algún caso, se le da más relevancia a rituales institucionales que a los propios de grupo. En cualquier caso, las particularidades de una u otra institución no son barrera. Tienen un espacio de creación y lo desarrollan.

En cualquier caso, este campo de estudio requiere un trabajo descriptivo más amplio para alcanzar un nivel de certezas más sólidas. Este estudio exploratorio advierte a los investigadores e investigadoras de la importancia de describir estos fenómenos en deportes históricamente dominados por varones. La experiencia del fútbol profesional masculino invita a pensar que la progresiva profesionalización tenderá a presionar la ritualización en tiempo y forma, debido a la incorporación de actores comerciales e institucionales que plantean sus propias agendas sobre los eventos (Castilla, González-Ramallal y Mesa López, 2019).

## Referencias

Alonso, Luis E. 2015. “La entrevista abierta como práctica social.” En García-Ferrando, Manuel, Francisco R. Alvira, Luis E. Alonso y Modesto Escobar (Coords.), *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, 390-417. Madrid: Alianza.

Athletic Club. n.d.. “Un club único.” Acceso el 3 de marzo de 2025 <https://www.athletic-club.eus/filosofia/cual-es>

Bal, Baljinder; Singh, Davinder; Badwal, Kulroop y Gurmej Dhaliwal. 2014. “Superstitions Behavior and Decision Making in Collegiate Athletes: An Illogical Phenomenon.” *Advances in Physical Education* 4: 1-5. <https://dx.doi.org/10.4236/ape.2014.41001>.

Bartosová, Katerina; Buresová, Iva; Dacerová, Veronika y Adriana Valcová. 2017. “Rituals in Sport.” *Kinesiology Slovenica* 23 (1): 5-13. <https://www.kinsi.si/en/archive/2017/301/rituali-v-sportu>

Besnier, Niko, Susan Brownell y Thomas Carter. 2017. *The Anthropology of Sport. Bodies, Borders, Biopolitics*. Oakland: University of California Press.

Bleak Jared L. y Christina M. Frederik. 1998. “Superstitious Behavior in Sport: Levels of Effectiveness and Determinants of Use in Three Collegiate Sports”. *Journal of Sport Behavior*, 21 (1): 1-15. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/superstitious-behavior-sport-levels-effectiveness/docview/215874748/se-2>

- Bourdieu, Pierre. 1982. "Les rites comme actes d'institution". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 43: 58-63.
- Brevers, Damien, Bernard Dan, Xavi Noel y Frédéric Nils. 2011. "Sport Superstition: Mediation of Psychological Tension on Non-Professional Sportsmen's Superstitious Rituals." *Journal of Sport Behavior* 34 (1): 3-24. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/sport-superstition-mediation-psychological/docview/853642778/se-2>
- Broch, Trygve B. y Elsa Kristiansen. 2014. "The Margin for Error: Ritual Coping with Cultural Pressures." *Scand J Med Sci Sports*, 24 (5): 837-845. <https://doi.org/10.1111/sms.12077>.
- Buhrmann, Hans G. y Maxwell K. Zaugg. 1981. "Superstitions among basketball players an investigation of various forms of superstitious belief and behavior among competitive basketballers at the junior high school to university level." *Journal of Sport Behavior* 4 (4): 163-175. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/superstitions-among-basketball-players/docview/1311949562/se-2>
- Castilla, José Luis, Manuel González-Ramallal y Aníbal Mesa López. 2019. "Global Rituals in Transformation: A Case Study of the Finals of the Union of European Football Associations Champions League, 1993-2016". *The International Journal of the History of Sport* 36 (15-16): 1457-1477. DOI: 10.1080/09523367.2020.1714596
- Conde, Elena, Cristina Cuenca, Marta Borrueco y Marta E. Blanco. 2023. "Mujeres y deporte en España: avances y desafíos hacia la igualdad." En Moscoso, David y Raúl Sánchez (Eds.), *Sociología del deporte*, 21-42. Madrid: Dykinson.
- Consejo Superior de Deportes. 2024. *Anuario de Estadísticas Deportivas*. Madrid: Ministerio de Educación, Formación Profesional y Deportes. <https://www.educacionfpydeportes.gob.es/dam/jcr:fbf05df0-5e3f-4b57-9d5b-6588d4ad34a9/aed-2024.pdf>
- Díaz Cruz, Rodrigo. 1999. *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. México: Anthropos/UAM.
- Driver, Tom. 1991. *The magic of ritual*. San Francisco: Harper.
- Durkheim, Emile. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eichberg, Henning. 2008. "Olympic Anthropology Days and the Progress of Exclusion: Toward an Anthropology of Democracy." En Susan Brownell (Ed.), *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games*: 343-382. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Eliade, Mircea. 2018. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- FIFPRO. 2020. *Raising Our Game. Women's Football Report 2020*. [https://www.fifpro.org/media/vd1pbtbj/fifpro-womens-report\\_eng-lowres.pdf](https://www.fifpro.org/media/vd1pbtbj/fifpro-womens-report_eng-lowres.pdf)
- Foucault, Michel. 1995. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- García Romero, Fernando. 2015. "Saltos del toro y carreras rituales. Deporte femenino y religión en la Antigua Grecia." *El futuro del pasado*: 35-67. <https://doi.org/10.14516/fdp.2015.006.001.001>
- Geertz, Clifford. 2005. "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight." *Daedalus* 134 (4): 56-86. <http://www.jstor.org/stable/20028014>
- Goodger, John. 1986. "Ritual Solidarity and Sport." *Acta Sociologica*, 29 (3): 219-224. <https://doi.org/10.1177/000169938602900302>
- Gratton, Chris y Ian Jones. 2010. *Research Methods for Sport Studies*. London: Taylor & Francis.
- Gregory, Jane y Brian Petrie. 1974. "Superstitions of Canadian Intercollegiate Athletes: An Intersport Comparison." *International Review of Sport Sociology* 10(2): 59-68. <https://doi.org/10.1177/101269027501000205>
- Guinness, Daniel. 2018. "Corporal destinies: Faith, ethno-nationalism, and raw talent in Fijian professional rugby aspirations." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8 (1-2): 314-328. <https://doi.org/10.1086/698267>
- Guttmann, Allen. 1978. *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports*. New York: Columbia University Press.
- Han, Byung-Chul. 2013. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Herzog, Benno y Jorge Ruiz. 2019. "El análisis del discurso en Sociología: Introducción." En Herzog, Benno y Jorge Ruiz, (Eds.), *Análisis sociológico del discurso. Enfoques, métodos y procedimientos*, 9-26. Valencia: Universidad de Valencia.
- Leach, Edmund. 1976. "Ritual." En L. SILLS. David L. (Dir.), *Enciclopedia internacional de Ciencias Sociales*, vol. 9. Madrid: Aguilar.
- Leach, Edmund. 1978. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.
- Litchfield, Chelsea y Rylee A. Dionigi. 2013. "Rituals in Australian Women's Veteran's Field Hockey." *The International Journal of Sport and Society* 3 (3): 171-189. <https://doi.org/10.18848/2152-7857/CGP/v03i03/53932>
- Martín, Montse, Susanna Soler y Anna Vilanova. 2017. "Género y deporte." En García-Ferrando, Manuel, Núria Puig, Francisco Lagardera, Ramón Llopis y Anna Vilanova (Comps.), *Sociología del Deporte*: 97-124. Madrid: Alianza.
- McGinnis Lee P., James W. Gentry y Julia McQuillan. 2009. "Ritual-Based Behavior that Reinforces Hege-

monic Masculinity in Golf. Variations in Women Golfers' Responses." *Leisure Sciences* 31: 19-36. <https://doi.org/10.1080/01490400802557915>

Merton, Robert. 1938. "Social structure and anomie." *American Sociological Review* 3: 672-682. <https://doi.org/10.2307/2084686>

Moore Sally F. y Barbara G. Myerhoff. 1977. "Secular Ritual." Amsterdam: Van Gorcum.

Moran, Aidan. 1996. *The Psychology of Concentration in Sport Performers*. East Sussex: Psychology Press.

Piepora, Pawel, Justina Baginska, Katarzyna Szczepanska y Zbigniew Piepiora. 2022. "On the Importance of Rituals in Sport." *Journal of Education, Health and Sport* 12 (5): 122-127. <http://dx.doi.org/10.12775/JEHS.2022.12.05.008>

Romagna, James. 2021. "Ritual in Sports: Transition and Transformation." *Character and ... Transitions* 7: 25-38. <https://digitalud.dbq.edu/ojs/index.php/character/article/view/90>

Ruiz, Jorge. 2009. "Análisis sociológico del discurso: métodos y lógicas." *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 10 (2): <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1298/2776#g33>

Schippers, Michaela C. y Paul Van Lange. 2006. "The Psychological Benefits of Superstitious Rituals in Top Sport: A Study Among Top Sportspersons." *Journal of Applied Social Psychology* 36 (10): 2532-2553. <https://doi.org/10.1111/j.0021-9029.2006.00116.x>

Segal, Ruth. 2004. "Family Routines and Rituals: A Context for Occupational Therapy Interventions."

*American Journal of Occupational Therapy* 58 (5): 499-508. <https://doi.org/10.5014/ajot.58.5.499>

Segalen, Martine. 2005. *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.

Sennett, Richard. 1994. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.

Singer, Milton. 1972. *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*. New York: Praeger.

Turner, Victor. 1988a. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ.

Turner, Victor. 1988b. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

Turner, Victor. 2000. *Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.

UEFA (2019). #Time for Action. *Women's Football Strategy 2019-2024*. [https://www.uefa.com/MultimediaFiles/Download/uefaorg/Womensfootball/02/60/51/38/2605138\\_DOWNLOAD.pdf](https://www.uefa.com/MultimediaFiles/Download/uefaorg/Womensfootball/02/60/51/38/2605138_DOWNLOAD.pdf)

Valles, Miguel S. 2002. *Entrevistas cualitativas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. Colección "Cuadernos metodológicos", 32.

Witkowska, Julia. 2023. "Ritual in Sport. An Empirical Study of Table Tennis Players." *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica* 86: 43-59. <https://doi.org/10.18778/0208-600X.86.03>

Womack, Mari. 1992. "Why athletes need a ritual: A study of magic among professional athletes". En Hoffman, Shirl (Ed.), *Sport and Religion*: 191-202. Champaign: Human Kinetics.