



AIBR

Revista de Antropología
Iberoamericana

www.aibr.org

Volumen 18

Número 3

Septiembre - Diciembre 2023

Pp. 561 - 585

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Mujeres y poder simbólico en el espacio público. Las diablasas de Mataró, rompiendo la dominación masculina

Judit Castellví-Majó

Marta Rovira-Martínez

marta.rovira@uab.cat

Universitat Pompeu Fabra¹

Recibido: 15.07.2022

Aceptado: 17.10.2022

DOI: 10.111156/aibr.180306

RESUMEN

Aunque el rol de las mujeres en las festividades tradicionales en Cataluña ha sido subordinado al de los hombres, desde hace unos años las mujeres intentan ganar protagonismo. En este artículo se expone un estudio de caso realizado a propósito de un grupo de diablasas de la ciudad de Mataró (Barcelona). A partir de las entrevistas realizadas y un proceso de observación participante, se estudian las implicaciones que conlleva el hecho de romper con la hegemonía masculina con un grupo formado exclusivamente por mujeres, especialmente cuando se trata de una actividad festiva tradicionalmente ejercida por hombres. El texto analiza las dinámicas internas del grupo, su exposición pública y las relaciones entre poder y vulnerabilidad que conlleva su actividad. Finalmente, se discuten las paradojas que se producen entre un feminismo *invisible* o implícito y las relaciones de dominación masculina en el campo de la cultura tradicional y en el espacio público.

PALABRAS CLAVE

Dominación masculina, cultura popular, feminismo, folclore, espacio público.

WOMEN AND SYMBOLIC POWER IN PUBLIC SPACE. WOMEN DEVILS OF MATARÓ, BREAKING MALE DOMINATION

ABSTRACT

Although the role of women in traditional festivities in Catalonia has been subordinate to that of men, for some years now women have been trying to gain prominence. This article presents a case study about a group of women devils in the city of Mataró (Barcelona). Based on the interviews carried out and a participant observation process, we analyse the implications of breaking with male hegemony with a group exclusively of women, especially when it is a festive activity in public space and with fire. The text analyses the internal dynamics of the group, its public exposure and the relationships between power and vulnerability. Finally, the paradoxes between an invisible or implicit feminism and the fight against male domination in the field of traditional culture and in public space are discussed.

KEY WORDS

Masculine domination, popular culture, feminism, folklore, public space.

1. Este artículo muestra una parte de los resultados del proyecto CHIEF No. 770464, perteneciente a la convocatoria Horizon 2020 de la Comisión Europea.

Introducción. Diablos y demonios en la tradición cultural catalana

El concepto de *tradición* se utiliza para definir las prácticas culturales que se producen con continuidad a lo largo del tiempo. Sin embargo, estas tradiciones a menudo contienen transformaciones, lo cual no es extraño si cambia el contexto social y temporal en el que se producen (Hobsbawm y Ranger, 1983; Mira, 1990). Este es el caso de las expresiones de folclore en Cataluña, caracterizadas por las transformaciones que han sufrido a lo largo de los últimos años debido a los cambios en el contexto histórico, político y social en el que se han desarrollado (Rovira i Saurí, 2015).

En primer lugar, por el cambio que supuso el final de la dictadura franquista, muy poco permisiva con las asociaciones populares y la ocupación de la calle para realizar actividades festivas. La llegada de la democracia creó un efecto multiplicador en el asociacionismo cultural de base tradicional en Cataluña. Además, la popularización del folclore local gracias a la televisión y la eclosión de las fiestas mayores hizo que expresiones de cultura tradicional que eran propias de una zona de Cataluña, como los mismos *castellers*, o los *diablos*, gigantes y cabezudos, etc., se *copiaran* por doquier. Cada ciudad quería reproducir el mismo modelo de fiesta mayor, con todos los componentes de cultura tradicional, que la capital, Barcelona, había ido integrando de todo el país a partir de los años setenta con el primer ayuntamiento democrático (Masana, 2006).

En el caso que nos ocupa, podemos observar la aparición de las agrupaciones (las *colles*) de «diablos» o «demonios» desde el final del franquismo. Con los datos de que disponemos, que incluyen a casi todas las agrupaciones de Cataluña, Comunidad Valenciana e Islas Baleares, podemos observar la aparición de al menos 88 agrupaciones entre 1980 y 1989, 59 entre 1990 y 1999, 65 entre 2000 y 2009 y 22 entre 2010 y 2017². Estas cifras nos confirman que la tradición medieval de los bailes de diablos y demonios se transforma en el siglo XX en un nuevo fenómeno festivo popular de carácter local, con un fuerte componente de identidad cultural catalana.

El baile de diablos es una de las representaciones festivas más antiguas de cultura popular y tradicional catalana³, con referencias escritas en 1150 en el Principado de Cataluña y en 1512 en Valencia (Amades, 1982).

2. Federació de Diablos y Demonios de Catalunya.

3. En Catalunya, se utiliza este concepto para para identificar las prácticas culturales con base asociativa y popular. La Dirección General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural de la Generalitat de Catalunya se ocupa de este tema. En https://cultura.gencat.cat/ca/departament/estructura_i_adreces/organismes/dgcpct/.

La síntesis del *ball de diables* es una representación teatral de la lucha del Bien contra el Mal con el baile de San Miguel como principal representación. Su contexto escénico también fue utilizado en las procesiones eclesiásticas como acompañamiento para dar un aspecto más ceremonioso, principalmente para las fiestas del Corpus. Los diablos desfilaban como líderes de la comitiva para abrir paso a las procesiones, fiestas de carnaval, etc. La Transición supuso la recuperación de algunos elementos de la tradición, con la incorporación de elementos novedosos, en una relectura de la tradición y su adaptación a los gustos de los participantes actuales, incluyendo elementos más espectaculares como el fuego en el caso de los *correfocs* (Contreras, 1978; Contreras y Prat, 1984; Grau, 2009).

La incorporación del fuego es, de hecho, uno de los aspectos más llamativos de este proceso de transformación en la cultura popular, ya que hasta entonces su uso había sido residual. Así pues, a partir de la década de los años ochenta, el fuego se impone como elemento festivo protagonista en las fiestas mayores (Grau, 2009), práctica que se extiende por pueblos y ciudades de Cataluña, Valencia e Islas Baleares, de forma que fueron multiplicándose las agrupaciones locales. En la actualidad existen un total de 300 grupos y se realizan más de 1.500 actos de fuego anuales⁴.

Así pues, el *correfoc* se ha convertido en una cita obligada; se trata de un pasacalle donde los protagonistas, ya sean personas disfrazadas de diablos o bestiario de fuego (dragones, serpientes u otros animales imaginarios), desfilan encendiendo fuego y persiguiendo a los espectadores para que corran o bailen debajo de las chispas. Aunque implica un cierto riesgo, la actividad se realiza bajo protocolos de seguridad.



Imagen 1. *Correfoc*. Fotografía de Judit Castellví.

4. Fuente: <http://www.diables.cat/qui-som>.

La incorporación de las mujeres en la cultura tradicional-popular

En este estudio de caso, basado en la observación etnográfica, se analiza cómo la actividad de un grupo de mujeres diablasas confronta la dominación masculina en el espacio público y en el marco del encuentro entre modernidad y tradición en las fiestas mayores y populares de Mataró. Nos interesa abordar esta cuestión tanto desde el punto de vista de la dinámica social y estructural del fenómeno, como desde el punto de vista del proceso de empoderamiento de las mujeres participantes en el grupo. En este sentido, cabe preguntarse hasta qué punto la existencia de un grupo exclusivamente de mujeres tiene un propósito feminista.

Para abordar estas cuestiones se desarrolla la discusión teórica a partir de cuatro ejes: la situación de dominación masculina en la cultura patriarcal, las relaciones de poder simbólico en el marco de las fiestas tradicionales, el uso del espacio público como espacio de representación de conflicto y consenso, y las implicaciones de la visibilidad y el empoderamiento de las mujeres en ese espacio.

Desde el punto de vista social, uno de los cambios más importantes que se produce en estas fiestas con diablos a partir de la Transición a la democracia en España es la participación de las mujeres, no sin limitaciones y conflictos (Roca, 2019; Verge, 2018). Todavía hoy existen agrupaciones de diablos que no permiten la entrada de las mujeres⁵. Es en este contexto donde nace el grupo de diablasas estudiado. Con el eslogan «Deseo de fiesta, deleite por el fuego», hicieron su primera aparición pública durante la fiesta mayor de Mataró en 1985, y han seguido actuando desde entonces, en diferentes lugares de Cataluña, ganando cada vez más protagonismo. La idea surgió de cuatro chicas de unos 20 años que querían formar parte de los grupos de diablos de esta ciudad, pero vieron negada su entrada por la razón de ser mujeres. Así que decidieron crear un grupo de diablos que estaría exclusivamente formado por mujeres, realizando exactamente las mismas actividades que los grupos mixtos o exclusivamente formados por hombres.

El grupo está compuesto por 35 mujeres de entre 18 y 61 años. Durante muchos años fue el único grupo exclusivamente femenino, aunque después surgieron otros grupos en otras localidades.

Su actividad consiste principalmente en desfilas en pasacalles, en los que bailan al ritmo de los tambores que las acompañan. Van disfrazadas de diablo y llevan mazas y horcas con petardos y carretillas de fuego.

5. Los pueblos de l'Arboç y Sant Quintí de Mediona, en Cataluña.

Mientras corren y bailan al ritmo de los tambores, persiguen al público para asustarlo o bailar con él. El acto más importante del año en el que participan es el *correfoc* principal de la fiesta mayor de Mataró, *l'escapada a negra nit*⁶, en la que invitan a varios grupos de diablos y pueden llegar a desfilan simultáneamente unos 120 diablos.



Imagen 2: *Escapada a negra nit*. Fotografía de Judit Castellví.

Marco teórico. Dominación masculina e incorporación de las mujeres en la cultura festiva

La fiesta es un momento fuera de lo ordinario que crea una base de relaciones propias, que puede hacer creer que las desigualdades de género no se reproducen de la misma forma que en la vida cotidiana (Llinares, Galán, Bullen y Prieto, 2019), porque se interpretan roles distintos (Roma, 1994). Sin embargo, la cultura festiva popular esconde jerarquías de clase, género, así como conflictos políticos (Shiach, 1994).

En el folclore popular catalán, al igual que en otros casos, la modernización ha implicado la incorporación de las mujeres en actividades y agrupaciones que antaño eran exclusivas de los hombres (Verge, 2018). En el teatro *amateur* y la sardana este cambio se produjo a finales del siglo XIX (Anguera, 2010). En el caso de los *castellers*, los gigantes y cabezudos o los diablos y demonios, su popularización y extensión territorial en los años noventa e inicios del siglo XXI conlleva también la creciente presencia de las mujeres, vinculada al mismo proceso de modernización

6. Traducción al castellano: «Escapada en negra noche».

de las formas de funcionamiento de estos grupos de folclore popular (Roca, 2019)⁷.

El cambio en las formas y en la misma expresión cultural que supone la posible incorporación de las mujeres en las *colles* de cultura tradicional y popular indica, como dice Bourdieu (1979), el carácter arbitrario de su exclusión y su relación con la definición de lo que es posible y no posible en el campo de la cultura. Sin embargo, según Bourdieu (1979), las relaciones están menos transformadas de lo que cabría pensar por las apariencias.

Las diablesas de Mataró constituyen una excepción paradójica en el contexto del conjunto de agrupaciones de diablos y demonios, tradicionales en los Países Catalanes (Cataluña, donde tienen más presencia, Comunidad Valenciana, Islas Baleares y en la parte catalana del Sur de Francia). Una excepción paradójica, porque por un lado subvierten el dominio simbólico del sexo masculino al constituirse en grupo exclusivo de mujeres y crear así el efecto contrario a la exclusión de las mujeres producida en otros grupos. Pero, por otro lado, no representan por sí mismas una transformación de las relaciones sociales y los significados simbólicos vinculados a las relaciones de poder. Si el poder simbólico es un poder que opera en el terreno de las definiciones de la realidad (Bourdieu, 1977), en este caso, el grupo de mujeres diablesas no transformaría por sí mismo las definiciones y los significados del fuego como poder masculino.

Capital y poder simbólico en la cultura festiva

En este sentido, es pertinente distinguir entre dos conceptos que surgen de las tesis de Bourdieu sobre la relación entre cultura y poder. Nos referimos a los conceptos de «capital simbólico» y «poder simbólico». Debemos entender como «capital simbólico» el valor acumulado («capital») en forma de bienes simbólicos dentro de un campo de relaciones concreto (Bourdieu, 1977); es decir, como capital «material» que aporta la práctica del reconocimiento en el marco de las relaciones que se desarrollan en ese campo. En el campo de la cultura folclórica actual, el hecho de participar legítimamente —es decir, a través de un grupo de cultura reconocido como legítimo— implica la adquisición de un capital simbólico, al mismo tiempo que aporta a los individuos participantes capital social y, por lo tanto,

7. La incorporación de las mujeres en los *castells* ha permitido alcanzar torres humanas de hasta diez pisos, por la disminución del peso global; no se había logrado nunca antes.

legitimidad como sujetos participantes y concededores de las reglas de dicho campo cultural.

De hecho, la participación en asociaciones se ha concebido como una forma de adquisición de capital social (Coleman, 1990; Putman, Leonardi y Nanetti, 1993), no solo para los individuos, sino para la sociedad en general. Tal como lo han planteado Putman, Leonardi y Nanetti (1993), el capital social incluye aspectos estructurales (como las redes sociales) y culturales (como las normas y valores sociales, y sobre todo la confianza social), cuyo desarrollo permite reducir el individualismo y el aislamiento, e incrementar la solidaridad y la implicación política. Sin duda, la participación de las mujeres en un grupo de diablos les confiere este tipo de capital social y simbólico, como personas que forman parte de quienes representan la fiesta mayor. Por otro lado, «*Los símbolos son los instrumentos por excelencia de 'la integración social'*», dice Bourdieu (1977: 408), en la medida en que contribuyen al consenso sobre el sentido del mundo social, aunque lo hacen enmascarando su supeditación a la cultura dominante.

¿Pero quién tiene el poder de crear estos símbolos y sus significaciones? Cuando hablamos de «poder simbólico», por el contrario, nos referimos a la capacidad de producción simbólica como instrumento de dominación o como instrumento de legitimación de una determinada fórmula simbólico-cultural (Bourdieu, 1977). Cabe preguntarse, pues, si un sistema de dominación masculino puede aceptar la disrupción que supone un grupo que rompe la regla dominante para dar poder a las mujeres. Es decir, hasta qué punto el caso de las diablasas representa una propuesta de ruptura del esquema de definiciones de la realidad hasta entonces concebida en cuanto a la participación de ambos sexos en una actividad de cultura popular y tradicional. En este sentido, la exclusión de los hombres de este grupo representa un socavamiento de la concepción de la realidad simbólica cultural.

Según los resultados del estudio de Roca (2019) sobre el papel de las mujeres en diferentes actividades de cultura tradicional en Cataluña, este continúa supeditado al de los hombres en las estructuras asociativas de cultura tradicional. Las mujeres mantienen una posición desigual en los espacios de reconocimiento (poder simbólico) y toma de decisiones, que continúan siendo dominados por los hombres. De esta forma, el marco asociativo de la cultura tradicional reproduce los roles de género y las jerarquías asociadas. Así pues, la participación desigual de las mujeres en todos los aspectos de la cultura, desde la producción, la identificación, la transmisión, el consumo y la gestión es un hecho permanente (Llinares *et al.*, 2019). En el caso de los grupos de diablos esta desigualdad se produce

sobre todo en los niveles directivos, donde las mujeres representan el 15%, mientras que son el 40% de los asociados (Consell de l'Associacionisme Cultural, 2019).

Espacio público: conflicto y consenso

La cultura festiva tradicional no puede dejar de interpretarse como un espacio de lucha donde se construye y reconstruye continuamente la distinción entre los grupos dominantes y subordinados Hollows (2005). Los rituales de interacción en el espacio público suscitan una tensión entre los actores, que sucumben en el plano emocional a través del mismo ritual. La lucha simbólica con el fuego, en el caso de los *correfocs*, implica no solo una ocupación del espacio, sino un juego de «agresión» con el uso del fuego con la *intención* de pretender generar miedo entre los participantes. Sin embargo, ellas también pueden ser «asaltadas» por aquellos participantes más atrevidos. Este atrevimiento de los participantes suele provenir de hombres, lo cual produce a su vez una situación de vulnerabilidad simbólica de las mujeres diablas. Un asalto simbólico que puede traducirse fácilmente en cosificación y acoso, tal como explican Gisbert i Gràcia y Rius-Ulldemolins (2020) para el caso de las fallas de Valencia. La lucha simbólica y ritual puede llegar a enmascarar actitudes de acoso sexual y reproducir así formas de dominación masculina a través de «juegos agresivos» (Ariño, 1988; Gisbert i Gràcia y Rius-Ulldemolins, 2020). Se podría decir que la visibilidad y el empoderamiento de las mujeres en el espacio público conlleva el «precio» de exponerse a la «agresión», a una violencia estructural que acecha de forma constante al cuerpo de las mujeres (Segato, 2003). La paradoja es que ellas deberían ser, en el caso de las diablas, las que tienen el poder de amedrentar a los participantes.

Visibilidad y empoderamiento femenino

Nuestro objeto de estudio, un grupo de 35 mujeres de todas las edades, disfrazadas de diablos, acompañadas por música de tambores, lanzando carretillas y petardos en pasacalle, es, *a priori*, una imagen que rompe con los esquemas patriarcales de la cultura masculina dominante en la fiesta tradicional en el espacio público. Esto corrobora la idea de Posada (2020) sobre el empoderamiento femenino como propósito de la cuarta ola feminista. De acuerdo con este planteamiento, debemos pensar el feminismo no solo como una reclamación de igualdad entre hombres y mujeres, sino como un intento colectivo de tomar el poder por parte de las mujeres, de

convertir a las mujeres en sujeto colectivo político (Millett, 2016). Precisamente, en el marco de la dicotomía opresión/dominación, entendemos que las diablesas son un «espacio-puente» dentro de sus comunidades (Del Valle, 1997), porque «*se sitúan estratégicamente entre los espacios donde las mujeres han sido confinadas tradicionalmente en los rituales culturales y el objetivo final: conquistar espacios en la esfera pública festiva*» (Gisbert i Gràcia, 2015).

Por otro lado, Esquirol (2015) plantea que, gracias a las prácticas de significación cultural, las mujeres son capaces de reinventar y vivir un sentimiento femenino alternativo, lo cual no implica necesariamente que este ejercicio de contestación o negación suponga un posicionamiento feminista en sí mismo. Esta interacción permite que las mujeres establezcan relaciones para construir solidaridad, nuevas formas de mutualismo y redes de ayuda mutua a la vez que genera un espacio para alzarse y actuar conjuntamente, muy a menudo a través de las redes sociales (Peroni y Rodak, 2020; Rampton, 2015). En este sentido, el concepto de *sorodidad* que propone Lagarde (2006: 3) cobra todo su significado. Es un movimiento transversal, que engloba a todas las mujeres, de múltiples edades y condición social. Aunque las temáticas a abordar siguen siendo las mismas que en épocas pasadas, la convergencia entre patriarcado y neoliberalismo cobra relevancia y se convierte en uno de los ejes del feminismo actual, que añade a la reivindicación de igualdad económica, a la igualdad social y política que se reivindicaba en épocas anteriores (Posada Kubissa, 2020). Algunas autoras añaden que luchan también desde un punto de vista ecológico, político y socio-reproductivo (Brunet, 2020), convirtiendo así la democratización de los cuidados en otro de los ejes de la reivindicación feminista (Ezquerria, 2018).

Esta incorporación de la perspectiva feminista sugiere que el contexto popular tiene un gran espacio que ofrecer al feminismo, ya que entiende que la femineidad no está conformada por identidades ni categorías culturales fijas, sino que los significados de la masculinidad y femineidad se construyen y reconstruyen en condiciones históricas específicas que, a la vez, están inmersas en otras formas de identidad cultural que son estructuradas también por relaciones de poder (Hall, 1984). Según Posada (2020), debemos entender que el empoderamiento implica la construcción de la autonomía personal; pero también debe entenderse como un proceso colectivo de transformación. Estudiando estos espacios-puente, es importante también tener en cuenta la incidencia que tienen en el avance de nuevos logros para el devenir social e histórico de las mujeres (Del Valle, 1997), sin olvidar que en la cultura popular tradicional emergen costum-

bres, valores, memoria, tradiciones que se configuran mediante la transmisión de un valioso patrimonio (Verge, 2018).

A la vista de las cuestiones planteadas, nos preguntamos si esta transformación se produce en el caso del grupo de diablesas, si rompe con la dominación a través de la visibilización de las mujeres y su legitimación simbólica como protagonistas naturales de la celebración festiva, así como si resuelve la problemática del riesgo de acoso y agresión en el espacio público. Como afirma Posada Kubissa (2020), la reacción al empoderamiento femenino está tomando la estrategia de la violencia sexual. Esta reacción pasa «*por querer trasladar el mensaje a todas las mujeres de que sus conquistas emancipatorias las ponen en la mira de lo que cabe definir como la cultura de la violación*» (Posada, 2020: 25), como una amenaza permanente al hecho de «exponerse» a riesgos en el espacio público.

Es decir, nos planteamos si las motivaciones que empujan a las participantes en el grupo responden a una cuestión de género u otras motivaciones, si las diablesas sienten que su actividad cultural comporta un activismo feminista y, finalmente, si este grupo como tal es capaz de superar la vulnerabilidad de las mujeres en el espacio público. En este sentido, queremos introducir aquí el concepto de un feminismo *invisible* o implícito, que consiste en la realización de prácticas que permiten empoderar a las mujeres en una actividad determinada, o mediante la participación en un grupo de apoyo, pero sin que esto implique una reivindicación feminista explícita ni un desarrollo de discurso feminista ideológico y político, pero sí una expresión femenina de la cultura y un reposicionamiento de las mujeres en el espacio cultural donde se implican. Jane Addams (2015) hablaba del empoderamiento de las mujeres migrantes mayores a través de sus saberes domésticos (cocinar, coser, etc.) frente a las jóvenes sindicalistas en su experiencia en Hull House.

Así pues, el análisis que se realiza a continuación se plantea en base a dos preguntas. En primer lugar, ¿existe una intención explícita de empoderamiento de las mujeres rompiendo la tradición y reasignando los roles de género? En segundo lugar, ¿se produce la elaboración de un discurso propiamente feminista en el caso del grupo de diablesas?

Metodología

La metodología utilizada ha consistido en la aproximación etnográfica realizada entre abril de 2019 y enero de 2020, durante los cuales se han realizado entrevistas y observaciones. En la fase inicial de la investigación se llevó a cabo observación participante en pasacalles, reuniones y encuentros informales con las integrantes del grupo, que se mantuvieron a lo

largo del período de trabajo de campo, siguiendo la circularidad de los procesos etnográficos (Cotán, 2020). Las primeras semanas se dedicaron a conocer en profundidad la dinámica del grupo y sus integrantes a través de la observación, con el fin de seleccionar las informantes clave y potenciales candidatas para las entrevistas. En ese momento también recibió formación sobre el manejo de pirotecnia y seguridad. Entre los meses de abril y julio de 2019, que es cuando el grupo lleva a cabo su máxima actividad, participó en la actividad del grupo como parte de él en las actividades y pasacalles (*correfocs*). En la siguiente tabla se definen las categorías para la observación participante.

Dinámicas del grupo:	<ul style="list-style-type: none"> — Dinámicas — Interrelaciones dentro del grupo — Ambiente — Presencia de rituales — Relaciones de amistad — Conflictos
Composición del grupo y membresía:	<ul style="list-style-type: none"> — Características sociodemográficas de los miembros — Variabilidad de participantes — Idioma utilizado — Acceso, mecanismos de exclusión e inclusión — Relación entre jóvenes y con los adultos (interna y externa)
Género:	<ul style="list-style-type: none"> — Relación del grupo, roles y funciones con el exterior — Roles de género — Imagen/imaginario de la mujer — Existencia de conflictos/desigualdades de género
Lugar/espacio:	<ul style="list-style-type: none"> — Espacios/lugares utilizados por el grupo — Significados de los espacios — Rol del espacio para el grupo — Uso/interrelación y transformación del espacio para la actividad — Relación interna y externa durante la actividad — Conflictos con otros grupos/personas — Relación de la actividad con la identidad local y nacional
Creación cultural:	<ul style="list-style-type: none"> — Lenguaje y prácticas culturales — Otros elementos culturales observables — Creación cultural por parte del grupo — Fines sociales/políticos de las actividades — Relación con otros actores cívicos y/o autoridad
Aprendizajes, transmisión de conocimiento:	<ul style="list-style-type: none"> — Transmisión de aprendizaje dentro del grupo — Importancia del aprendizaje y la transmisión de conocimientos dentro del grupo — Rol de la historia, origen, herencia, tradición, etc.

Diversidad e interculturalidad	<ul style="list-style-type: none"> — Diversidad en el grupo — Relación de los miembros del grupo hacia el exterior y lo ajeno — Mecanismos de exclusión/inclusión — Discriminación y racismo — Acciones para promover tolerancia, respeto, protección, etc. — Valores de los miembros del grupo
---------------------------------------	---

Tabla 1. Categorías de análisis de la observación participante.

En la segunda fase de la investigación, se realizaron 12 entrevistas semiestructuradas en profundidad: 10 entrevistas individuales a miembros del grupo, una entrevista grupal a dos miembros fundadoras y una entrevista a dos técnicos de cultura del ayuntamiento. La mayoría de las entrevistas se llevaron a cabo entre julio y octubre de 2019. En todas las entrevistas se pidió el consentimiento informado para grabarlas, fueron anonimizadas, transcritas y analizadas mediante el programa de análisis cualitativo Nvivo. Con el fin de mantener su anonimato, en este artículo aparecen numeradas. Las categorías utilizadas en las entrevistas en profundidad son:

Motivaciones:	<ul style="list-style-type: none"> — Motivo y cronología de participación en el grupo — Aspectos que aporta la participación en el grupo/actividad — Aspectos positivos y negativos del grupo/actividad — Participación en otras actividades/grupos — Aprendizajes
Práctica y herencia cultural:	<ul style="list-style-type: none"> — Definición propia de cultura — Aportación de las actividades culturales en la vida personal y aprendizaje
Cultura del grupo:	<ul style="list-style-type: none"> — Relación del grupo con la cultura, la política y la ciudad — Aportes de les diablesas a la cultura — Orígenes del grupo — Rol del espacio público — Conflictos en el grupo — Acceso y participación en el grupo — Relación del grupo con el exterior
Relaciones e Identidades:	<ul style="list-style-type: none"> — Relaciones de amistad — Relación con personas de otros contextos y orígenes — Situaciones de discriminación
Preguntas locales:	<ul style="list-style-type: none"> — Definición e importancia de la identidad — Definición de la propia identidad

Tabla 2. Categorías de análisis de las entrevistas.

El análisis de los datos se realizó mediante la codificación de los diarios de campo y las transcripciones de las entrevistas. La codificación se realizó en dos niveles: el primero, en base a las unidades de significados y las categorías siguiendo un análisis literal de los datos; del segundo emergieron los temas y relaciones entre los conceptos de investigación.

Realizar el análisis de esta manera permitió identificar los temas relevantes para cada una de las unidades de texto y, al mismo tiempo, proporcionó la base para una comparación extensa y profunda. Toda la información fue analizada de forma inductiva y en el marco del análisis de contenido.

Análisis de los resultados

Motivos y significado de ser diablesa: ¿identidad local o de género?

Según Roca (2019), las mujeres que participan en la cultura festiva tradicional lo hacen influidas por dos factores: la herencia familiar y las amistades. Es decir, tener familiares que han participado en la actividad, o relaciones sociales en dicha actividad o cualquier forma de cultura festiva tradicional. El segundo factor es su relación con las tareas reproductivas y de cuidados, ya que siempre se presentan dificultades de conciliación para participar en asociaciones culturales. Por eso parece que es más fácil para las mujeres jóvenes o sin personas a su cargo.

Resultados similares aparecen en nuestro trabajo; las diablesas tienen fuertes vínculos familiares con las festividades y las actividades culturales relacionadas con ellas. Este es el caso de la informante D1, que ha heredado este vínculo a través de la transmisión de valores de generación en generación.

...Siempre las he vivido [Les Santes, fiestas patronales] así; no la conozco sin vivirlas desde dentro. Recuerdo cuando era muy pequeña mis abuelos me llevaban a ver a los gigantes porque mis padres estaban ocupados con la organización. Mis padres siempre estuvieron involucrados en la organización de la fiesta mayor y, desde que tengo memoria, mis hermanos y yo también, así que crecimos viviendo Les Santes desde dentro, y las diablesas fue el grupo que siempre me llamó más la atención. Creo que estaba predestinada a convertirme en una de ellas (entrevista D1, junio de 2019).

Ella no es una excepción, ya que la mayoría de las mujeres entrevistadas tienen familiares que están o estuvieron involucrados en las fiestas mayores del municipio. Incluso una de las entrevistadas manifestó que ser diablesa fue un legado que recibió de su padre, quien falleció cuando ella

tenía doce años. Fue uno de los recuperadores de las fiestas y uno de los constructores de la *Momeroteta*, una figura de fuego de Mataró, con cabeza de buey y cuerpo de mula: «*Ser diablesa me hace recordarlo, es una forma de recordarlo. Vivir Les Santes para él, era su vida...*» (entrevista D2, julio de 2019).

Solo dos de las 35 diablesas no habían tenido contacto previo con la festividad, ni sus familias eran culturalmente activas en las fiestas ni en ninguna otra actividad cultural. Sin embargo, desde su adolescencia han mostrado interés en formar parte de ella y se han convertido en activas promotoras culturales en el seno de sus familias, valorando los ideales, aprendizajes y beneficios que la cultura popular local puede aportar a sus vidas.

D3.— Si no es por mí no se hace nada. Siempre propongo ir cine, al teatro, a un concierto. Con la familia cuesta más, pero intento hacer cosas, si no, no hacen nada. Ahora que tengo una sobrina la voy a meter en todo. El otro día había un ensayo de los *gegants* y dije vamos para allá de cabeza con la niña... quiero que lo mame desde enana. Y si la puedo meter en los cabezudos la meto, y si luego la puedo meter en diablesas, la meto.

E.— ¿Y por qué quieres transmitirle eso?

D3.— Para que luego yo pueda hacer cosas con ella. Porque no he podido hacer eso en casa, y me hubiera gustado tener la oportunidad. Pero en mi casa nadie sabía de qué se trataba todo eso. Creo que mientras se entretenga con la cultura, no querrá entretenerse con otras cosas. Yo quiero que ella crezca con eso (entrevista D3, julio de 2019).

La actividad principal de las diablesas tiene lugar en las fiestas mayores. Se celebran en todos los pueblos y ciudades de Cataluña y a pesar de ser muy similares, se estructuran a partir de la veneración de un patrón local y cada una tiene sus propias características locales. Este hecho aglutina y promueve la identidad local, que a veces se vive con orgullo y en competencia con otras localidades; a veces también como expresión de la identidad catalana. De esta manera, la mayoría de las informantes afirma que una de las razones para convertirse en diablesa está vinculada con su relación con la ciudad, de lo que se sienten orgullosas y viven la participación en la fiesta mayor como un compromiso y una responsabilidad para preservar las tradiciones: «...*La verdad es que me aporta mucho; el orgullo de formar parte de una de las agrupaciones festivas de la ciudad, con la fama que implica, creo que mola mucho y está muy bien visto desde fuera y me aporta poder representar a la ciudad*» (entrevista D4, junio de 2019).

La motivación manifestada en algunas entrevistas se mezcla con la identidad de género. El hecho de que exista un grupo de mujeres diablasas aparece aquí como un elemento de atracción hacia las mujeres que quieren participar en la fiesta mayor de Mataró: «Desde muy pequeña participé en las fiestas, y era el grupo que más me llamaba la atención. Creo que ser diablesa es una aspiración como mujer de esta ciudad. Si eres de aquí, te gusta el fuego, y eres mujer, quieres ser diablesa» (entrevista D4, julio de 2019).

En los discursos analizados, podemos observar esta idea de un feminismo *invisible*, en el sentido de que la reivindicación como tal no forma parte de la justificación para participar en un grupo de diablasas, sino antes que eso, aparece el recurso a la idea de la tradición y su fuerza simbólica. Es en este escenario donde se sitúan las participantes y donde definen su rol. La existencia del grupo de diablasas institucionaliza la participación de las mujeres en el espacio de la fiesta mayor y lo convierte en una forma de valor simbólico.

«Mujeres de fuego»: reivindicación de género a través de la acción cultural

Por lo tanto, a pesar de las características y origen del grupo, y al contrario de lo que podríamos imaginar, las diablasas no se identifican explícitamente como feministas. Algunas de ellas lo hacen de forma individual; pero no como grupo. Aunque el debate en defensa de los derechos de las mujeres está presente permanentemente en sus conversaciones, no ven el grupo como una forma de actividad feminista. Para entender el contexto en el que se manifiesta este «no feminismo», hay que saber que el Ayuntamiento de Mataró, de quien depende económica e institucionalmente, no les permite exhibir símbolos políticos o cualquier forma de expresión reivindicativa o política, tal como nos explicó la responsable de cultura del ayuntamiento:

Imagínate, si hoy dejamos que la gente use símbolos políticos y mañana uno de los voluntarios decide llevar una esvástica. Si permitimos algunos símbolos, tenemos que permitir todos. [...] Las diablasas representan a la ciudad, y la ciudad tiene una pluralidad de ideas políticas, por lo que no permitimos que ninguna de ellas entre aquí para evitar dejar las otras atrás (entrevista a la responsable de servicios de fiestas y territorio del municipio, junio de 2019).

Dentro del grupo, esta limitación impuesta por el ayuntamiento es el origen de muchos debates y algún conflicto, principalmente relacionados

con la cuestión del género; pero no solamente. En el grupo también se planteó el debate acerca del conflicto político sobre la independencia de Cataluña, así como su posicionamiento en cuanto a la situación de prisión y exilio de los políticos y activistas catalanes: *«Para mí fue un ejercicio tremendo renunciar a mi derecho a reclamar en favor de mis derechos políticos, porque estos tienen que ver con mi cultura, la cultura catalana, y eso es exactamente lo que estamos haciendo aquí»* (entrevista D8, octubre de 2019).

El debate también se produce en torno a la relación entre la cultura y su papel político, sobre la legitimidad de que en el marco de una actividad cultural se lleven a cabo reivindicaciones que van más allá de dicha actividad. La división entre cultura, política, compromiso y opiniones produce una falta de consenso que paraliza al grupo ante cualquier posible posicionamiento. Algunas de ellas manifiestan claramente que la cultura no tiene relación con la política y no tienen derecho a utilizar la plataforma pública que les proporciona el grupo para reivindicar sus ideas personales:

...pero es que somos un grupo cultural, entonces, desde mi punto de vista, todo lo que sea cultural se puede reivindicar, y la discriminación de género para mí es cultural y el tema político, no es cultural, pero sí afecta a la cultura. Entonces, yo no lo vivo mal, como ha habido algún caso que dejó grupo porque no se sentía identificada. Pero no creo que nos prohíban ser diablesas por llevar una pinza amarilla, lila o naranja. También es verdad que, si damos permiso a una, la otra dirá bueno pues yo llevo la bandera de no sé qué o con una esvástica, y... (entrevista D4, julio de 2019).

En cambio, la mayoría de las componentes piensa que, al ser mujeres y pertenecer a un grupo cultural exclusivamente femenino, deberían usar su influencia para reclamar los derechos de las mujeres y el feminismo, aunque en la práctica no puedan hacerlo por las normas del ayuntamiento. Son muchas las diablesas que afirman sentirse incómodas con esta regla y piensan que tal vez deberían romperla:

El problema es que como grupo institucional no podemos exhibir nada de carácter político... Como mujer lo haría, porque al fin y al cabo estamos reclamando algo que es nuestro. No quiero meterme en el tema de los presos políticos, pero en lo que nos concierne directamente creo que debemos participar. Al final es cultura, y estamos mostrando cultura en nuestra ciudad (entrevista D6, julio de 2019).

Hasta ahora el debate sobre estas demandas se ha mantenido encerrado en el ámbito personal, y solo ha sido manifestado externamen-

te por algunas de las chicas que, muy a menudo con la desaprobación de otras mujeres del grupo, defienden sus valores uniéndose a alguna campaña a favor de los derechos de las mujeres, usando alguna insignia o lazo lila. Es el caso también de la actividad que querían realizar para celebrar el 35° aniversario del grupo, en el que iban a participar un gran número de mujeres⁸. Una de ellas lo explicó así: «*No es una actividad de protesta; sin embargo, será una actividad muy poderosa en términos de género, ya que surge del momento político que vive la mujer, se está posicionando y se está empoderando*» (entrevista D4, julio de 2019).

Así pues, de forma más sutil, sí que observamos formas de expresar la feminidad y de reivindicarse como mujeres, aunque esto no incluya una propuesta feminista por parte del grupo. De forma simbólica, la presentación del grupo y el lenguaje utilizado ahonda en la relación entre feminidad y poder. Se autodenominan *dones de foc* («mujeres de fuego»), expresión que lleva implícita la idea de coraje, fuerza, pasión y, en cierto sentido, se puede encontrar cierta connotación sexual. También lo utilizan como un grito de grupo antes del inicio de una actuación, para darse energía y sentir que tienen el poder, al tiempo que lo comunican al público. Esta expresión también es utilizada como *hashtag* en las redes sociales.

De hecho, al proyectar estos valores de valentía y fortaleza, algunas piensan que pueden convertirse en un referente para las generaciones futuras en la lucha contra los estereotipos de género.

E.— ¿Puedes aportar algo más a la ciudad siendo diablesa?

D5.— Como referencia para las generaciones más jóvenes, para las niñas, sí. Todas somos mujeres con fuego, y eso nos pone en la categoría de mujeres luchadoras, fuera de los estereotipos de género (entrevista D5, julio de 2019).

Vulnerabilidad de las mujeres en la fiesta y en el espacio público

A pesar de esta disposición al empoderamiento de las mujeres por parte del grupo, ellas mismas reproducen prejuicios en sus discursos, como vemos a continuación:

Durante una reunión en la que no llegamos a una decisión, la gente empieza a decir que «*no podemos ponernos de acuerdo en nada porque somos mujeres*» y es como, ¡¡vamos!! ¡Por favor, no lo hagáis! Quizás no estemos de acuerdo

8. Debido a la crisis sanitaria del SARS-COVID, no se llevó a cabo la actividad.

porque todas somos muy diferentes, o por cualquier otro motivo... pero tenemos que romper con la idea de que esto pasa porque somos mujeres. Otro estereotipo es decir que tenemos unos armarios muy ordenados porque somos mujeres, ¡por favor! Por eso creo que es importante trabajar desde dentro, al menos un poco (entrevista D1, julio de 2019).

A través de las entrevistas, también reflejaron vivencias de situaciones de vulnerabilidad durante sus actuaciones. Situaciones en las que se convierten en objeto de prejuicios o incluso de acoso. Ciertamente, las diablesas se sienten más vulnerables en el espacio público, justamente el lugar donde ellas intentan construir una identidad propia basada en el empoderamiento como «mujeres de fuego» y donde intentan desarrollar un rol basado en la valentía y la fortaleza, combatiendo los estereotipos de género. Paradójicamente, es en ese momento cuando son más vulnerables al acoso.

En las entrevistas, algunas mujeres mencionaron experiencias de abuso y falta de respeto hacia ellas durante las actuaciones, incluyendo tocamientos por parte de los hombres del público:

E.— ¿Te has encontrado en una situación complicada... por ser mujer?

D5.— Sí, vamos a *correfocs* donde la gente es consciente de que todas somos mujeres, y no importa quién seas, una diablesa siempre será una mujer, así que tocan el culo o lo que quieran. Me pasó a mí y le pegué al tío en la cabeza con la maza; me enfadé mucho. Más tarde vi cómo iba tras otra diablesa durante el mismo *correfoc*... Y luego, durante el *No n'hi ha prou* [«No es suficiente» — actividad nocturna de fuego], nosotras, las diablesas, abrimos el espectáculo y cuando acabamos estamos libres para el resto del espectáculo. Una vez que terminamos, decidí quitarme la capa y unirme al espectáculo, así que salí y estaba bailando cuando un grupo de chicos comenzó a tocarme el culo. Era muy incómodo, así que volví a entrar. En lugar de enfrentarme a ellos, simplemente entré porque eran muchos tíos. ¡Me sentí tan incómoda! Pero no hice nada, había tanta gente que... Ahora estoy enojada porque no tuve una mejor reacción. Podría haber subido al equipo de seguridad y los hubieran echado o algo así (entrevista D5, julio de 2019).

Hay que tener en cuenta que sus actuaciones se desarrollan mayoritariamente por la noche, durante las festividades en las que una parte del público consume alcohol. Los participantes en el *correfoc* juegan a acercarse al máximo al fuego pasando debajo de las chispas que ellas generan. Es una actividad en la que se juega con el riesgo, aunque se toman medidas de seguridad y tienen protocolos de comportamiento muy claros.

También se han visto sometidas al acoso como grupo por parte de otro grupo masculino de diablos de la misma ciudad. Ese grupo reclama un reconocimiento institucional igual al de las diablasas. Este grupo ha utilizado como estrategia la crítica y el acoso contra las mujeres del grupo de diablasas, lo cual incluye acciones como tirarles de la capa o tropezar con ellas durante los *correfocs*, publicar artículos en las redes sociales criticando su actividad, etc. Sin embargo, ellas, en este conflicto, tienen el apoyo de los demás grupos institucionales de la ciudad: «*Creo que el principal conflicto con el grupo de los diablos se debe a que somos el único grupo que es exclusivamente para mujeres, por primera vez en la historia, y no queremos que nos lo quiten*» (entrevista D7, julio de 2019).

Otra cuestión que puede hacer aumentar la vulnerabilidad de las mujeres es el hecho de que la maternidad puede coartar su participación en el grupo de diablasas. El reglamento de la Comisión de Cultura de la ciudad establece formalmente que, por razones de seguridad, las mujeres embarazadas no pueden actuar. Si están embarazadas deben informar a la comisión de fiestas y se les dará una excedencia, sin ser reemplazadas ni perder su lugar en el grupo, hasta que estén listas para actuar nuevamente. En los casos que observamos, algunas mujeres retoman sus actividades dos o tres meses después del parto.



Imagen 3. Diablasas durante el *correfoc*. Fotografía de Judit Castellví.

Sin embargo, el grupo ha conseguido incorporar la maternidad como una situación no conflictiva con la participación. Estando embarazadas, algunas de ellas asumen cargos en distintas comisiones de la organización de la fiesta, lo cual indica su nivel de compromiso con la actividad. Además, hijos e hijas suelen estar presentes durante las diferentes actividades. Es especialmente interesante su presencia en las reuniones, donde pueden asistir niños de cualquier edad, sin generar ningún conflicto, lo cual facilita la conciliación familiar. Por lo que se ha observado, esto no es lo habitual entre otros grupos masculinos o mixtos. De esta forma, podemos identificar en estas prácticas las fórmulas de solidaridad y sorodidad entre mujeres que comentábamos al inicio de este análisis (Lagarde, 2006; Peroni y Rodak, 2020; Rampton, 2015).

Conclusiones

A través del estudio de caso del grupo de diablesas de Mataró hemos podido observar dos paradojas que se producen en el espacio cultural cuando un grupo de mujeres interviene tomando el poder en un escenario masculinizado. En primer lugar, la paradoja de un grupo de mujeres que institucionaliza la participación femenina en la fiesta mayor rompiendo con un grupo que excluye a los hombres, pero que no se constituye como grupo reivindicativo feminista. En segundo lugar, la paradoja de la existencia de dicho grupo, que rompe las reglas implícitas de la dominación masculina en las prácticas más arriesgadas y atrevidas de los grupos de diablos, pero que no consigue generar un cambio institucional de largo alcance, siendo sometidas al acoso por parte de los hombres participantes en la fiesta mayor.

Hemos observado que las motivaciones que tienen estas mujeres para participar en el grupo de diablesas no responden en un primer momento a la cuestión del género, al menos no exclusivamente. Aunque está presente la idea de la igualdad para las mujeres, la tradición y la representación simbólica que ejercen como diablesas tiene más peso en estas motivaciones. Sin embargo, a pesar de la falta de reivindicación feminista, articulada de forma ideológica, en el caso estudiado podemos hablar de la existencia de un *feminismo invisible*, que se basa en la construcción de un sentimiento femenino alternativo (Esquirol, 2015) a través de la interacción solidaria de las mujeres en el seno del grupo, como señalan también Peroni y Rodak (2020) o Rampton (2015). Mientras se manifiestan las limitaciones de lucha por el poder simbólico en el espacio público, podemos afirmar que la solidaridad y sorodidad entre mujeres sostiene la creación del empoderamiento necesario para ellas para librar la batalla.

Hemos visto como, a través de la presencia y actividad de un grupo de mujeres como grupo de diablas, se produce un intento de frenar la dominación masculina en un espacio social, el de la fiesta tradicional y los grupos de cultura, rompiendo las barreras que se imponen a la participación de las mujeres. El grupo de diablas asume protagonismo introduciéndose, a través de la acción institucional del Ayuntamiento de una ciudad mediana de Cataluña, en un entorno festivo que implica riesgo, poder y visibilidad en el espacio público. En este caso tenemos un ejemplo de cómo las políticas públicas pueden intervenir con acciones puntuales para romper la hegemonía masculina en determinados espacios, al mismo tiempo que crean referentes femeninos en una actividad que es dominada por los hombres.

Sin embargo, también hemos observado que esto no conlleva, en este caso, una política explícitamente feminista sostenida por un discurso ideológico. Aunque esto contradice la idea de Bourdieu de que la lucha de las mujeres pasa necesariamente por el compromiso político (1998), si nos atenemos a los efectos que tiene sobre la realidad concreta la existencia del grupo de diablas podemos identificar el impacto que tiene, así como las limitaciones existentes.

Por un lado, observamos un cambio en los roles de las mujeres en el espacio analizado. El grupo de diablas funciona a partir de la eliminación de las jerarquías habituales que se producen en los grupos de diablos entre los géneros, tal como hemos señalado a través de los trabajos de Verge (2018) y Roca (2019). Al tratarse de un grupo de mujeres, todas asumen todos los roles posibles en el grupo, y la conciliación familiar, en su sentido más amplio, se asume como un hecho natural e intrínseco a su condición de mujeres, sin generar conflictos ni malentendidos, cumpliendo así con la pauta de solidaridad que explican Peroni y Rodak (2020) y sororidad de Lagarde (2006).

Por otro lado, observamos una cierta toma de conciencia por parte del grupo sobre cómo la condición de género interviene en su actividad, tanto en la asunción de un trabajo de empoderamiento necesario a través del lenguaje («mujeres de fuego») y la comunicación que realizan como grupo en las redes sociales y difundiendo su actividad. La misma actividad que realizan implica que cuando están en la calle vestidas de diablas, su concepto tradicional de *mujer* se transforma. Como se explicó en las páginas anteriores, el «diablo» es una figura que surge de la dicotomía entre el bien y el mal y de la necesidad moral de distinguir entre ellos, el diablo encarnando el lado del mal (Rofes y Rofes, 2015).

Como afirman algunas de ellas en las entrevistas, cuando actúan en un *correfoc* están jugando con fuego, tienen el control y por tanto el poder.

Entonces se produce una inversión de roles entre lo femenino y lo masculino. De esta forma, se produce una tergiversación de los roles de género en el ámbito simbólico de la fiesta, pero igualmente performativo, como hemos observado, a través de la interiorización de esta forma de poder simbólico en la subjetividad de las mujeres participantes. También podemos observar cómo ellas transforman la vivencia de formar parte de un grupo de diablos a través de nuevas formas de conciliar maternidad y participación cultural.

Sin embargo, los riesgos que acechan a las mujeres en el espacio público representan una limitación relevante en la normalización de la presencia de mujeres con poder simbólico en este espacio, aunque no una limitación en la actividad misma, gracias al apoyo institucional. Hemos observado cómo las mujeres que forman parte del grupo son acosadas y manoseadas durante la actividad nocturna por los hombres, incluso en grupo. También hemos visto que la existencia del grupo de diablesas y su relevancia institucional es combatida por otro grupo de diablos, formado por hombres, que discute sus «privilegios» de forma agresiva. El espacio público se presenta, pues, como un espacio de lucha entre géneros, tanto a nivel de representación simbólica como a nivel físico, respecto a la posesión de los cuerpos.

Tanto en un caso como en el otro, podemos identificar formas de respuesta agresiva a la presencia de este grupo de diablesas y la interrupción que implica en la «normalidad» de la fiesta tradicional. A su vez, el grupo de diablesas reacciona a estos ataques con el apoyo mutuo creando una relación de hermandad de mujeres (Lagarde, 2006) que aparece y emerge como uno de sus valores más apreciados. Quizá las diablesas no se conciben a sí mismas como un grupo de mujeres feminista, pero sus actos las llevan a ser un ejemplo de empoderamiento femenino.

Esta investigación nos proporciona un ejemplo de cómo el empoderamiento de las mujeres puede producir cambios sociales, y cómo estos pueden resultar al mismo tiempo limitados. En este caso observado la existencia del grupo necesita el apoyo institucional, pero no representa un cambio que vaya más allá. Sin embargo, la solidaridad intergrupal y la exclusividad de las mujeres en el grupo generan nuevas formas de lucha contra la dominación masculina, a través de lo que hemos llamado *feminismo invisible*. Cabría observar otros casos para reafirmar estas conclusiones, tanto de grupos de diablos exclusivamente de mujeres, así como realizar una comparación con los grupos de diablos que son mixtos, la mayoría de los que existen actualmente. Así podríamos observar los efectos que tiene la participación de las mujeres en los grupos mixtos, aunque algunos estudios realizados (Roca, 2019; Verge, 2018) ya nos dan pistas

sobre cómo se reproducen formas de dominación masculina en esos grupos a través de jerarquías y roles en la organización.

Referencias

- Addams, J. (2015). *Veinte años en Hull House*. Murcia: Editum. Universidad de Murcia.
- Amades, J. (1982). *Costumari català*. Barcelona: Salvat y Edicions 62.
- Anguera, P. (2010). *La nacionalització de la sardana*. Barcelona: Rafael Dalmau Editor.
- Ariño, A. (1988). *Festes, rituals i creences*. València: Edicions Alfons El Magnànim.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (1979). *La Distinction : critique sociale du jugement*. Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1977). Sur le pouvoir symbolique. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 32: 405-411.
- Brunet, I. (2020). La cuarta ola del feminismo. *Revista Internacional de Organizaciones*, 24: 403-420.
- Coleman, J. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Belnap Press / Harvard University Press.
- Consell de l'Associacionisme Cultural (2019). *Estat de la cultura popular*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- Contreras, J. (1978). Les festes populars a Catalunya com a manifestació de la identitat catalana. *Mayurqa: Revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts*, 18: 217-224.
- Contreras, J. y Prat, J. (1984). *Les festes populars*. Barcelona: La Llar del Llibre / Els Llibres de la Frontera.
- Cotán, A. (2020). El método etnográfico como construcción de conocimiento: un análisis descriptivo sobre su uso y conceptualización en ciencias sociales. *Márgenes. Revista de Educación de la Universidad de Málaga*, 1(1): 83-103.
- Del Valle, T. (1997). *Andamios para una nueva ciudad: lecturas desde la antropología*. Madrid: Cátedra.
- Esquirol, M. (2015). *Femininity, neoliberalism and popular culture: the depolitization of feminism*. Tesis doctoral. Departament de Filologia i Comunicació. Universitat de Girona. En: <https://www.tdx.cat/handle/10803/285781#page=1>. Accedido el 30 de junio de 2021.
- Ezquerria, S. (2018). De la economía feminista a la democratización de los cuidados. *Viento Sur*, 156: 39-47.
- Gisbert i Gràcia, V. (2015). En nom de la tradició: conflictes sociofestius per raó de gènere. *Anuari del conflicte Social [en línia]*, 5: 385-401.
- Gisbert i Gràcia, V. y Rius-Ulldemolins, J. (2020). ¿La reina de la fiesta? Fiestas tradicionales y reproducción de la desigualdad de género. El caso de las Fallas de Valencia. *Disparidades. Revista de Antropología*, 75(2): e021.
- Grau, J. (2009). Jugar amb bèsties de foc. *Caramella: Revista de Música i Cultura Popular*, 20: 43-47.

- Hall, S. (1984). Notes of deconstructing 'the popular' Cultural Theory: An Anthology. *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollows, J. (2005). Feminismo, estudios culturales y cultura popular. *Lectora. Revista de Dones i Textualitat*, 11: 15-28.
- Lagarde, M. (2006). Pacto entre mujeres. Sororidad. Aportes para el debate. *Coordinadora Española para el lobby europeo de mujeres*, 18: 123-135.
- Llinares, L.; Galán, B.; Bullen, M. y Prieto, J. (2019). *Patrimonio inmaterial y desigualdades de género: Análisis y propuestas desde una perspectiva antropológica y jurídica*. La Cultivada. En: <http://lacultivadaediciones.es/wp-content/uploads/2020/02/patrimonio-y-genero.pdf>. Accedido el 21 de julio de 2021.
- Masana, H. (2006). Terra de diables. *Diari de Vilanova*. 10 de noviembre. En: <http://www.festes.org/arxiu/terradediabls.pdf>. Accedido el 22 de julio de 2021.
- Milllett, K. (2016). *Sexual politics*. New York: Columbia University Press.
- Mira, J.F. (1990). *Cultures, llengües i nacions*. Barcelona: Edicions de la Magrana.
- Peroni, C. y Rodak, L. (2020). Introduction. The fourth wave of feminism: From social networking and self-determination to sisterhood. *Onati Socio-Legal Series*, 10(1s): 1S-9S.
- Posada, L. (2020). Las mujeres y el sujeto político feminista en la cuarta ola. *IgualdadES*, 2: 11-28. En: <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=16&IDN=1436&IDA=39041>. Accedido el 10 de julio de 2021.
- Putman, R.D.; Leonardi, R. y Nanetti, R. (1993). *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Rampton, M. (2015). *Four Waves of Feminism*. Oregon: Pacific University Oregon.
- Roca, N. (2019). Les dones a l'associacionisme cultural català. La incorporació i la participació de les dones en la cultura popular. *Canemàs*, 18. En: https://www.ens.cat/assets/PDF/canemas/Canemas_18.pdf. Accedido el 5 de julio de 2021.
- Rofes, J.D. y Rofes, L. (2015). Festa de foc. Els Diables de la Selva del Camp. *Butlletí del Centre d'Estudis Selvatans*, 9: 59-80.
- Roma, J. (1994). Fiestas. Locus de la iniciación y de la identidad. En: *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*: 204-214. Barcelona: Ariel.
- Rovira, M. y Saurí, E. (2015). Diversitat i integració en l'associacionisme cultural català. *Canemàs*, 10. En: https://www.ens.cat/assets/PDF/canemas/Canemas_10.pdf. Accedido el 5 de julio de 2021.
- Segato, R.L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Shiach, M. (1994). Feminism and Popular Culture. *Critical Quarterly*, 33(2): 37-46.
- Verge, T. (2018). On són les dones a les entitats de cultura popular? *Canemàs: Revista de Pensament Associatiu*, 16: 30-45. En: https://www.ens.cat/assets/PDF/canemas/Canemas_9.pdf. Accedido el 5 de julio de 2021.

