

PERSPECTIVAS ANTROPOLOGICAS EN EL ESTUDIO DE LA AGROCIUDAD: EL CASO DE PUENTE GENIL

ANDRÉS BARRERA GONZÁLEZ

La agrociudad constituye —tal como la propia palabra indica— un asentamiento poblacional intermedio e híbrido, entre lo rural y lo urbano. Pero la particularidad de este tipo de localidades —proponen quienes han profundizado en su estudio— no obedece exclusivamente al factor tamaño y a su carácter mixto. Las agrociudades —o al menos las del área mediterránea que nos ocupa— poseen rasgos estructurales y perfiles socioculturales que las dotan de especificidad sociológica: acentuadas desigualdades sociales, marcada disociación y antagonismo clasista, morfología urbanística compacta, intensas pautas de sociabilidad informal, fuertes sentimientos de identificación localista, predominio de un *ethos* urbano en detrimento de los valores y signos de identidad asociados al mundo rural (López-Casero, 1972: 89-133; Blok/Driessen, 1984: 111-124; King/Strachan, 1978: 110-123).

De ser así, este tipo de localidades que denominamos agrociudades merecen una atención específica de las ciencias sociales, en particular de la sociología y la antropología. No sólo por la importancia relativa que tienen en algunas regiones del área mediterránea, sino también por el interés de explorar y precisar el valor heurístico del propio concepto de *agrociudad* (1). En lo que toca a la antropología, el esfuerzo realizado en tal dirección es aún muy escaso. En realidad, son contados los trabajos de investigación intensiva que se han llevado a cabo en localidades que puedan ser clasificadas como agrociudades (2).

Por una suerte de deformación profesional o inercia, tal vez también debido a las limitaciones y exigencias del método antropológico tradicional, los seguidores de la disciplina han preferido siempre los pequeños pueblos para realizar sus investigaciones. O, de lo contrario, buscan investigar en un enclave étnico o subcultural bien definido de alguna gran ciudad, como alternativa a la aldea tribal africana u oceánica de la edad dorada de la antropología. Pero las agrociudades son excesivamente grandes para que resulte viable un estudio de comunidad al estilo clásico, y demasiado pequeñas y poco complejas estructuralmente como para que en su seno hayan podido configurarse enclaves etnoculturales bien definidos y separados.

En el estudio antropológico de la agrociudad es, sin duda, pertinente una primera aproximación, que podríamos denominar *ecológica*, siguiendo las directrices de los teóricos de la temprana Escuela de Chicago. E igualmente pueden aplicarse algu-

(1) Tal es, a mi entender, una de las proposiciones más sugestivas que hace en su proyecto de investigación Francisco López-Casero: «La agrociudad mediterránea en una comparación intercultural», publicado en este volumen.

(2) Cabría citar, con ánimo meramente indicativo, los trabajos llevados a cabo en Sicilia por Jeremy Boissevain, Anton Block y Jane y Peter Schneider, y los realizados en Andalucía por David Gregory y David Gilmore (ver bibliografía general). Muchos otros antropólogos han trabajado antes y después en ambas regiones, y en otras del Mediterráneo donde existen agrociudades, pero no en localidades que pudieramos clasificar como tales.

nos de los postulados y conceptos desarrollados por la geografía humana y la incipiente antropología urbana (3). Para comenzar, se trata de poner de relieve las pautas de distribución espacial de la población: por ocupación o profesión, por *estatus* familiar, por clase social y, en su caso, por afiliación étnica —barrios de gitanos, por ejemplo—. En las agrociudades existen calles y barrios perfectamente identificables —e identificados por los propios habitantes de la ciudad— con particulares estratos poblacionales. El pertinente análisis de los datos del censo y el padrón municipal de habitantes —junto con otras fuentes complementarias de las que pueda disponerse— nos proporcionará las bases empíricas sobre las que construir el mapa socioecológico de la ciudad a estudiar. Junto al perfil meramente urbanístico de la localidad, tendremos entonces los elementos de lo que ha dado en llamarse *espacio social objetivo* (Buttimer, 1975).

Más allá de la delimitación de los contornos sociales objetivos del espacio, interesa también conocer —mediante la observación directa y la realización de entrevistas más o menos estructuradas— los usos, significaciones y concepciones de los individuos acerca del espacio urbano, en el sentido socioantropológico más amplio. Se trata de investigar las maneras en que el espacio físico media la interacción social en el contexto de la agrociudad. Para ello habrá de procederse a identificar cuáles son los espacios preferentes de ocio y sociabilidad, los espacios sacros, las franjas liminales y transicionales, los focos de la experiencia colectiva. Y una vez identificados, deberá profundizarse en el análisis de las percepciones subjetivas a ellos vinculadas.

(3) Robert E. Park/Ernest W. Burgess, 1975; Louis Wirth, 1981; o bien la excelente monografía sobre los barrios de la ciudad de Chicago de un reciente continuador de la obra de los autores arriba citados: Albert Hunter, 1974; en lo que toca a la literatura propiamente antropológica, existe un interesante libro en el que se revisa y comenta creativamente toda ella: Ulf Hannerz, 1982; y sobre el caso particular del Mediterráneo: Michael Kenny/David I. Kertzer, 1983; véase igualmente la monografía de Irwin Press sobre un barrio de Sevilla: Irwin Press, 1979.

Emergerán así los mapas cognitivos y referenciales que sirven a los habitantes de la ciudad para dar orden y sentido a sus desplazamientos cotidianos, y significado a muchas de sus acciones. En definitiva, estaremos ahora desvelando una topografía mental y cultural, un *espacio social subjetivo*, si se quiere. Topografía que reflejará una parte de los valores, aspiraciones y tradiciones culturales de la colectividad.

En los pueblos y ciudades del área mediterránea, las plazas y calles mayores son espacios primordiales de la vida colectiva —tanto la cotidiana como la festiva—; escenarios privilegiados de ritual festivo civil y religioso. La sociabilidad informal alcanza cotas muy elevadas en las agrociudades meridionales (López-Casero, 1972; Publicaciones de la Casa Velázquez, 1978 y 1982; Driessen, 1983). Otros focos importantes de actividad ritual y valor simbólico-referencial lo constituyen las iglesias, capillas y ermitas locales; aparte de su evidente funcionalidad religiosa. En los días señalados del calendario católico —y durante las celebraciones de la Semana Santa, en particular si se trata de la España meridional—, el eje de la vida local se desplaza a las iglesias parroquiales, a los locales de las cofradías y *corporaciones*, a ciertas ermitas o santuarios situados en la periferia de la ciudad o del término. No hace falta decir que el antropólogo concienzudo deberá seguir a las gentes en sus actividades cotidianas y rituales, tratando de comprender los motivos que las guían.

Es de interés conocer cuáles son los puntos de partida y llegada, los lugares de concentración o dispersión de las gentes, y los itinerarios tradicionales que siguen los cortejos procesionales. En casos como el de Puente Genil, han de hacerse mapas detallados de distribución de los locales de cofradías y *corporaciones* bíblicas; así como de las múltiples peñas y asociaciones voluntarias que existan. La observación *in situ* del ritmo de la vida cotidiana y la participación en los momentos álgidos de la acción ritual y religiosa servirán al antropólogo para profundizar en la comprensión de todo lo que guarda relación con los usos sociales y rituales del espacio urbano. Las conversaciones infor-

males o estructuradas con los vecinos protagonistas nos darán a conocer sus percepciones simbólicas sobre el mismo. Pero los usos y significados adscritos al espacio no son permanentes ni unívocos: cambian con el tiempo y varían según las circunstancias y los grupos implicados. No debe, por tanto, descartarse el trabajo de archivo, con medios gráficos de distintas épocas y fuentes historiográficas locales; además de zambullirnos en la memoria viva y la experiencia diversa de las gentes.

Para completar la aproximación *ecológica*, han de investigarse las funciones que cumple la agrociudad respecto a su entorno, tanto el más inmediato como el más amplio. Dentro de los habitualmente extensos términos municipales de las agrociudades mediterráneas, suelen distinguirse zonas de diferente carácter y funcionalidad. En el entorno inmediato de la ciudad es común la existencia de una zona de cultivos intensivos, donde se asienta una población de hortelanos y pequeños propietarios o arrendatarios —las llamadas *aldeas* de Puente Genil—. En esta zona de transición —conocida como *ruedo* o *corona*— se hallan algunas ermitas o recintos de carácter sagrado, por lo que pudieran desvelarse significaciones simbólicas específicas asociadas a la misma. La parte más importante del término desde un punto de vista agrícola son las zonas del *trasruedo*, donde se practica la agricultura extensiva en grandes fincas. La población del *trasruedo* se agrupa en pequeños pueblos o barrios —calles en Osuna—, o bien se distribuye en cortijos —*masserias* en Sicilia—, con residencia temporal o permanente en ellos. Finalmente, se distingue en los términos de las agrociudades una zona preriférica de baldíos y tierras de menor calidad, por lo general deshabitada (4).

(4) A este respecto, son de interés dos de las ponencias presentadas en el simposio celebrado en Bad Homburg en mayo de 1987: Michel Drain: «Relaciones entre la agrociudad y su entorno: el caso de España y Portugal»; Henk Driessen: «Neither town nor country. The importance of transitional space in the organization of Andalusia's habitat» (publicadas en este volumen).

Las redes de relación e intercambio que unen a la agrociudad con otras de su entorno son, por lo general, poco densas. Cada agrociudad tiende a ser una réplica exacta de las demás; de ahí su escasa interdependencia. De alguna manera, las agrociudades son como pequeñas islas en medio de la ancha campiña, no sólo plásticamente, sino también por su carácter autocontenido. Sin embargo, debido a circunstancias de histórica dependencia política y por la implantación progresiva del monocultivo, las agrociudades de ciertas regiones mediterráneas han visto desde siempre subordinada su economía a un mercado nacional —e incluso trasnacional— cuyos hilos maneja una minoría local, bien relacionada con las instancias externas donde se toman las decisiones que afectan precios y condiciones de mercado. Es decir, la agrociudad mediterránea aparece integrada de manera decisiva en sistemas trasnacionales o mundiales. Esto ha sido claramente puesto de manifiesto por importantes historiadores (Braudel, 1976; Wallerstein, 1984). Y no hace falta advertir sobre los nefandos efectos, directos e indirectos, que tal dependencia —característica de las regiones donde predomina la agrociudad— puede traer consigo. Algunos de ellos han sido bien estudiados en lo que toca a Sicilia, en dos conocidas monografías antropológicas (Blok, 1974; Schneider/Schneider, 1976). En el empeño de analizar la posición que ocupa la agrociudad respecto al entorno regional y geopolítico más amplio, nos servirán de guía los conceptos, teorías y datos recopilados por los geógrafos (Labasse, 1973; Smith, 1976; Drain/Lhenaff/Vanney, 1971; Rochefort, 1961).

Dada la relativa complejidad de las relaciones sociales en el seno de localidades como las que nos ocupan —aunque no fuera sino por su tamaño— y la incidencia de muy diversas variables en cada situación concreta, tendrá sin duda interés hacer uso —entre otras posibles— de las técnicas que conforman lo que ha dado en denominarse *network analysis* (análisis de redes) (5). Ha de prestarse atención al análisis de la morfología,

(5) En relación a los presupuestos en los que se fundamenta el análisis

contenidos y operatividad de tales redes en situaciones concretas, y ver de qué manera resultan modificadas o no en el particular contexto de la agrociudad. El análisis de redes, por su versatilidad, permite ser aplicado en la investigación de realidades donde confluyen muy diversas variables; por lo que ha de ser apropiado y útil para el estudio de las relaciones sociales en localidades como las que nos ocupan. Existen, no obstante, algunas limitaciones graves para su aplicación sistemática, sobre todo en lo que toca al volumen de datos que se necesita recoger y manejar, e incluso problemas sustanciales que tienen que ver con la trivialidad en que puede caerse al aplicar estas técnicas.

En la parte meridional y mediterránea de la Península Ibérica proliferan las formas de asociación voluntaria vinculadas a las celebraciones festivas locales, que, según los casos, conllevan mayor o menor grado de interclasismo; aparte el hecho decisivo de participar los vecinos en conjunto en los mismos rituales públicos y ser movidos por el mismo objetivo último de engrandecer las fiestas locales. Me refiero a las cofradías, hermandades, peñas, asociaciones falleras, *filas* de Moros y Cristianos en los pueblos de Alicante, y comparsas carnavalescas. En Andalucía, las celebraciones de la Semana Santa, con todo el tejido asociativo y organizativo que las hace posibles, son las fiestas de mayor relieve socioantropológico. El caso particular de Puente Genil, por su complejidad y envergadura, se nos antoja particularmente atractivo.

En la actualidad existen en Puente Genil veinticuatro hermandades y cofradías, cada una de las cuales hace desfilar por las calles de la ciudad la imagen o imágenes que les dan nom-

de redes y las técnicas de que se hace uso en investigaciones empíricas de este tipo, pueden consultarse las obras siguientes: J. C. Mitchell, 1969; o la excelente recapitulación que sobre este método y sus posibles aplicaciones socioantropológicas lleva a cabo Ulf Hannerz, 1982. Jeremy Boissevain (1974) desarrolla el método y lo aplica en particular a datos recogidos en su trabajo de campo en Malta. Elisabeth Bott (1971) lo aplica al estudio de las interacciones e interconexiones que establece un conjunto de familias en Londres.

bre, con sus respectivos acompañamientos procesionales. El número y actividad de tales asociaciones de carácter formalmente religioso ha experimentado un gran auge en las dos últimas décadas, lo cual ejemplifica un fenómeno generalizado de revitalización festiva y localista ocurrido en España durante los tres o cuatro últimos quinquenios, y también en otros lugares del Mediterráneo (Velasco, 1982; Barrera, 1985; Boissevain, 1984).

Con todo, las cofradías y hermanadas no constituyen sino uno de los pilares de la Semana Santa en Puente Genil; el otro lo forman las llamadas *corporaciones bíblicas*. El objeto explícito de las *corporaciones* es vestir y representar en vivo un variopinto conjunto de personajes, hechos, alegorías y conceptos abstractos tomados de las Sagradas Escrituras y la teología cristiana. Las popularmente denominadas *figuras bíblicas* se intercalan entre los pasos e imágenes que procesionan las hermanadas y cofradías (6).

Las *corporaciones bíblicas* son asociaciones o clubs semanasanteros compuestos exclusivamente por varones, orgánicamente independientes de las cofradías, si bien vinculadas a ellas por un núcleo medular de individuos que participan activamente en la vida de unas y otras. De hecho, todos los miembros de cualquier *corporación* pertenecen a la vez a diferentes cofradías o hermanadas. Más aún, buena parte de las *corporaciones* han nacido en el seno de alguna hermandad o cofradía, con lo cual sus miembros siguen manteniendo una relación estrecha, colaborando en todo lo que se refiere a la organización de los rituales procesio-

(6) Sobre la Semana Santa de Puente Genil, su folklore y el tejido asociativo que conlleva, existe abundante literatura local y de carácter divulgativo en enciclopedias regionales y en los propios programas de la fiesta. Ciertas obras constituyen verdaderos bancos de datos sobre particulares instituciones. José Segundo Jiménez ha publicado hasta el momento tres voluminosos libros sobre sendas instituciones festivas locales: *El libro de La Judea*; *La cofradía de Jesús Nazareno*; *La Corporación El Imperio Romano*. Véase también el libro de Francisco Luque Estrada *Puente Genil Bíblico. Figuras, Romanos, Cofradías y Hermandades*. Puede también consultarse el libro de J. Luque Requerey *El Viernes Santo al sur de Córdoba* (ver bibliografía).

nales, así como la administración y sostenimiento económico de la misma. Históricamente, las *corporaciones* surgen del mundo cofradiero, constituyendo una especialización funcional de las mismas, que con el tiempo da lugar a contenidos específicos.

En Puente Genil —27.454 habitantes en 1985— existen en la actualidad unas cuarenta y cinco *corporaciones*. Cada uno de estos peculiares clubs de varones semanasanteros dispone de un local o *cuartel*, donde los *hermanos* —tal es el apelativo que usan los miembros para dirigirse unos a otros— se reúnen a lo largo del año, y en particular durante los días de la Cuaresma y la Semana Santa. El *cuartel* es centro de operaciones procesionales para los miembros de cada *corporación* y, lo que es más importante, lugar de intensa convivencia masculina en torno a la charla amigable más o menos trascendente, la lectura ocasional de pasajes bíblicos, el canto de saetas —en su variante local, denominada *saeta cuartelera*—, la comida, el vino y continuados brindis, vítores y arengas que ensalzan el espíritu de confraternización.

El número de miembros varía de una a otra *corporación*. Las recién creadas suelen agrupar de ocho a quince individuos, siendo aún patente en ellas su origen habitual, es decir, las pandillas informales de amigos de la adolescencia. Las bien consolidadas y de más larga trayectoria pueden tener entre veinte y cuarenta miembros, si exceptuamos el renombrado Imperio Romano, que pasa del centenar. Para formar parte de una *corporación* oficial se ha de ser varón, mayor de edad, dedicado semanasantero y cumplidor de las reglas implícitas y explícitas que rigen en la vida cuartelera (7).

No es fácil descubrir pautas de valor genérico en lo que se refiere a la génesis, conformación e identificación sociológica de

(7) En cuanto a las finalidades explícitas de las corporaciones, las reglas de Las Autoridades Judaicas establecen en su artículo 2.º: «La finalidad de esta asociación es colaborar en el mantenimiento de las tradiciones pontanas, cooperar al esplendor de la Semana Santa y estrechar los lazos de amistad entre sus componentes y los de las demás corporaciones que existen o puedan existir en la citada villa» (Véase J. S. Jiménez, 1977, 309).

las cofradías, hermandades y *corporaciones*. En cuanto a las primeras, su composición es bastante heterogénea en la actualidad, aunque algunas conservan un discernible carácter gremial u ocupacional, clasista o bien familista (8). En lo que toca a las *corporaciones*, nos enfrentamos a un fenómeno de mayor complejidad sociológica, riqueza de matices y variabilidad. Lo cual aconseja no adelantar conclusiones antes de haber llevado a cabo un análisis pormenorizado que desvele todos sus entresijos y significaciones. En buena parte, la indefinición señalada debe ser entendida como efecto de la fluidez del sistema de *status* y clases local, acentuada en las últimas décadas, así como a la multiplicación del número de tales asociaciones festivas en las últimas décadas.

Una persona puede apuntarse o ser apuntada a una cofradía o hermanadad a cualquier edad y sin distinción de sexo, aunque se apunta mayormente a los varones y éstos son quienes ocupan los puestos de responsabilidad y desempeñan los roles más sobresalientes en la vida interna de la cofradía y en los rituales públicos. En la elección juegan como factores decisivos, según los casos: los vínculos de parentesco —hay advocaciones cofradieras que 'pertenecen' por tradición a tal o cual familia o parentela—, la residencia en el barrio donde radica la iglesia o ermita que alberga a la imagen titular, la pertenencia a un determinado gremio o campo de actividad profesional; en fin, los personales vínculos de amistad o relación de otra índole con quienes en un momento determinado forman parte de la misma, sobre todo si desempeñan tareas de cierta responsabilidad o representación.

(8) Isidoro Moreno, *Cofradías y hermandades andaluzas*, 1985. En el primero de los ensayos que componen este libro, «Las hermandades andaluzas, una aproximación desde la antropología», págs. 13-129, el autor propone una exhaustiva taxonomía de las cofradías y hermandades semana-santeras, que puede ser aplicada para un análisis morfológico. Puede consultarse también el artículo de Henk Driessen «Religious Brotherhoods: Class and Politics in an Andalusian Town», 1984.

La mayor parte de los vecinos de Puente Genil —y de aquellas personas que nacieron en la ciudad, aunque en la actualidad no residan en ella— pertenecen a una o varias cofradías, y sobre todas, a la macrocofradía de Nuestro Padre Jesús El Nazareno, patrón de Puente Genil, popularmente llamado «El Terrible» —dicho en un tono mezcla de temerosa reverencia y cariñosa familiaridad—. Es evidente, sin embargo, la existencia de un sector de la población —cuya importancia en términos cuantitativos habrá de medirse de algún modo— que, por falta de recursos o arraigo local, o bien por razones ideológicas, permanece al margen de las celebraciones religiosas. En Puente Genil tal sector ha de ser, en mi opinión, menos nítidamente definido en sus contornos sociológicos que en otras localidades de la campiña, claramente fragmentados en términos de clase social. Aunque en toda fiesta local se prediquen y hagan prevalecer en el plano ritual-simbólico valores asociados a un ideal de *communitas*, es inevitable que ciertos rasgos cruciales de la estructura social encuentren igualmente su reflejo e incluso reforzamiento en el desarrollo de la misma.

En lo que toca a las *corporaciones*, ha de contarse como factor muy importante —entre los que determinan la pertenencia— el de los vínculos de amistad y relación personal. Claro que la amistad y la relación personal tienden a construirse en buena parte dentro del ámbito de la propia clase social, parentela o sector ocupacional. Tratándose de las *corporaciones* de mayor solera, la estirpe familiar y el estatus socioeconómico pudieran convertirse en factores decisivos por sí mismos. En principio, cualquier individuo de Puente Genil puede aspirar a ser miembro de una determinada *corporación* con tal que pague las cuotas correspondientes. Ahora bien, ha de ser *presentado* por uno de sus miembros en activo, que hace de *padrino*, y posteriormente su candidatura es votada por todos ellos. Así es que en realidad existen importantes filtros selectivos que actúan directa e indirectamente en la conformación de cada una de estas asociaciones.

Aparte de cumplir ciertos requisitos no explícitos —pero muy determinantes— en lo que al estatus y condición social del individuo se refiere, según la *corporación* de que se trate, se exige del candidato que sea una persona «que sepa estar», que tenga capacidad para relacionarse con los demás en términos de *hermandad* y compañerismo en todo momento y circunstancia de la vida *cuartelera*. Es decir, dentro del espacio *cuartelero* —y por extensión en el ámbito espacio-temporal de las celebraciones festivas— se exige por norma intrínseca la interacción en términos de radical igualdad entre los individuos. Despojados de los atributos de riqueza y *status* que los separan en la vida cotidiana, el hombre queda frente al hombre en el *cuartel*, pertrechado de su sola hombría, ingenio y reputación personal. Así se entiende que en el mundo de las *corporaciones* se juzgue con la mayor severidad cualquier conducta ofensiva de un *hermano* para con otro, en menoscabo de su *honor* personal, siendo por regla de estatutos una de las causas para la expulsión de un miembro (9).

El candidato a formar parte de una *corporación* se convierte —una vez que ha sido presentado por algún miembro en activo— en novicio sometido a un período de prueba, que en algunos casos se fija en «un año de convivencia en el cuartel», antes de ser admitido como *hermano* de pleno derecho. En la vida cotidiana del *cuartel* existen, por lo demás, eficaces mecanismos ritualizados para conseguir que el neófito o el invitado casual se pongan, ¡les guste o no!, en ese plano de igualdad formal frente a los demás que conlleva la interacción entre los miembros de la *corporación*. El análisis de la función que cumple el uso de las túnicas y otros elementos de la vestimenta propia de los miembros de cada cofradía y *corporación*, respecto a la simbólica igualación entre ellos, sin duda será de mucho interés.

(9) El reglamento de Los Testigos Falsos advierte a este respecto en su artículo 50: «El herir la dignidad o el honor de cualquier hermano con palabras u obras llevará consigo una sanción que, a juicio de la Directiva, esté en relación directa y en consonancia con el mal causado. Independientemente, estará obligado a dar toda clase de explicaciones al agraviado.»

Un valor ético-moral es destacado por encima de todos en el espacio y tiempo festivo: la *hermandad* y confraternización por encima de barreras de clase o condición social. Pues bien, en el seno de las *corporaciones* tal ideal de amistad y confraternización es ritualizado de manera continua y persistente. La retórica de la *hermandad* impregna toda la vida *cuartelera* y cofradiera. Los valores relacionados con la amistad desinteresada y la armonía de las relaciones entre las personas son enaltecidos y ritualmente reforzados, dentro de los *cuarteleles* y locales de las cofradías, durante las múltiples comidas y cenas «de hermandad», y también, por extensión, en el marco de la comunidad local que celebra su fiesta.

Todo este énfasis ritual y simbólico en la *hermandad* y armonía de las relaciones, por encima de barreras de edad, procedencia y condición, es tanto más significativo cuanto que la realidad fuera del ámbito espacio-temporal festivo no anda exenta de desigualdad, distanciamiento y conflicto. Por otro lado, las tensiones y el conflicto anidan y se desarrollan en las propias *corporaciones* y cofradías, al igual que ocurre en el seno de cualquier otro grupo. Ciertos conflictos no resueltos, celos personales, animadversiones no bien definidas, etc., permean sutilmente la interacción entre determinados individuos. Y en ocasiones eclosionan de manera repentina e incluso virulenta a propósito de cualquier incidente trivial.

Pero el empeño por construir una *communitas* en la igualdad no se deja morir, se impone siempre en el ámbito festivo por encima de discordias pasajeras y frente al fracaso eventual de la convivencia. De manera que la búsqueda incesante de un ideal de comunión colectiva se convierte en impulso primario que goberna y define la vida cofradiera y *cuartelera*, y caracteriza a su vez el hecho festivo en su globalidad. Incluso tal vez debe entenderse que rige en parte —como se inclinaría a pensar Ferdinand Tönnies— el desarrollo de la intrahistoria de la comunidad local, al menos en el plano de lo ético-moral. Las desigualdades y jerarquías propias de la estructura social encuentran

reflejo en ciertos momentos del desarrollo del ritual, pero el hecho festivo en su conjunto tiende a mitigarlas, negarlas y superarlas, predicando un ideal de igualdad e identidad (Turner, 1982; Pitt-Rivers, 1986; Barrera, 1985).

Hemos puesto de relieve cómo bajo el ritual festivo y religioso subyace una densa trama asociativa que conlleva específicas e intensas pautas de interacción social. Desde una perspectiva socioantropológica es de primordial importancia la investigación empírica de tal trama: analizando minuciosamente la composición sociológica y la trayectoria histórica de cada una de las cofradías y agrupaciones festivas, así como de las demás asociaciones voluntarias existentes en la localidad; desvelando qué tipo de imbricaciones ocurren entre la pertenencia a tales asociaciones y la participación de los individuos en redes sociales construidas en otros ámbitos de la vida local; describiendo y analizando las pautas de interacción y relación que se dan entre los miembros de cofradías, *corporaciones*, peñas; investigando, en fin, la función que cumple la convivencia y el ritual festivo respecto a la definición de la identidad personal, grupal y local-regional (Boissevain, 1965; Grimes, 1981; Agulhon, 1968).

Interesa, en definitiva, determinar hasta qué punto las redes de interacción y actuación que cristalizan en torno a las celebraciones de la Semana Santa —y las demás fiestas locales— tienen o no significación decisiva respecto a lo que ocurre en otros ámbitos de la realidad y respecto a los perfiles de la estructura social. Sin que vaya por ello a ser descuidado el análisis semiótico de los rituales festivos en sí mismos y de la compleja simbología desplegada, tratando de desvelar sus significados en relación al contexto sociocultural local y regional. La fiesta conlleva una dramatización de ideas y valores grupales, una representación creadora de ciertos principios de organización social e identidad grupal, particulares recreaciones del tiempo y del espacio, etc. Cuestiones todas ellas de interés desde una perspectiva antropológica (Fernández, 1976; Bourdieu, 1979; Lisón, 1982).

Para cumplir con algunos de los propósitos de investigación

anteriormente definidos respecto a las asociaciones voluntarias, particularmente en lo que toca a las *corporaciones* y cofradías, disponemos de fuentes documentales de gran interés. Me refiero a los libros de actas que conservan la mayor parte de ellas desde los primeros momentos de su andadura. En tales libros quedan reflejados los acuerdos tomados en las *juntas* celebradas periódicamente, así como las altas y bajas que se producen en la afiliación a la *corporación*, algunas veces especificando la persona que *presenta* al candidato o las circunstancias y motivo de la baja. Se refiere también la composición de las juntas directivas que se eligen cada uno o dos años. Tales datos constituirán una valiosísima materia prima si son recogidos de manera sistemática, para llevar a cabo los proyectados análisis de composición social de las asociaciones, así como su evolución a lo largo del tiempo y, por lo tanto, la historia de la propia fiesta, al menos en lo que toca a los siglos XIX y XX. Son también materiales de gran valor para llevar a cabo los análisis de redes y estudiar los procesos de emergencia de liderazgos, tanto los internos a las asociaciones como en el contexto de la vida política local...

Al leer los libros de actas de algunas *corporaciones* se observan hechos de notable interés. En primer lugar se comprueba que el mundo de las *corporaciones* se caracteriza por una gran fluidez interna, sobre todo en lo que toca a las primeras etapas en la vida de cada una de ellas. Y en su conjunto hasta finales de los sesenta, en que las *corporaciones* comienzan a adquirir sus locales de reunión en propiedad, lo que es indicación de un proceso genérico de consolidación grupal. Se ha producido en el mundo de las *corporaciones* relacionadas con la Semana Santa en Puente Genil una evolución hacia formas más institucionalizadas, en contraste con la informalidad de las primitivas, a veces meras pandillas de amigos que se reunían para divertirse durante las fiestas. No obstante, en la vida interna de las mismas aún persiste una sólida resistencia a cualquier tipo de ordenancismo o encorsetamiento burocrático. Sorprenden las continuas referencias en los libros de actas a la imposición de multas a los miembros

de la *corporación*: por no asistir a las *juntas* oficiales, por no hacer efectivo el pago de la cuota en los plazos acordados o por incumplimiento de alguna de las normas implícitas y explícitas que rigen la vida *cuartelera*. A este respecto me parece muy sugerente el concepto de *solidaridad forzada* elaborado por Ruth Behar en el análisis del funcionamiento del *concejo abierto* de una aldea del noreste español. Escribe la autora citada:

«Las reglas existían para asegurar que no meramente la mayoría, sino todo el mundo, cumpliese con sus obligaciones. En último término era una idea de justicia lo que subyacía a tales reglamentaciones, y también un ideal de solidaridad. Las cargas de la comunidad han de ser sobrelevadas por todos por igual, sean un poco más pobres o un poco más ricos, tanto los bien dispuestos como los reticentes» (Behar, 1986).

La imposición continua de multas y sanciones a los miembros de las asociaciones festivas por parte de sus pares es un hecho que refleja la actuación simultánea de los impulsos contrapuestos, en permanente tensión dialéctica. Por un lado, la resistencia del individuo a ser coartado en su radical individualidad y de la propia vida interna de este tipo de asociaciones festivas a ser encorsetada en un marco normativo rígido. Y de otro lado, la sentida necesidad de que todos cumplan con idénticas obligaciones y, por lo tanto, permanezcan en ese plano de estricta igualdad que se exige en el contexto ritual festivo que nos ocupa, para lo que debe existir un orden y unas sanciones que lo apoyen. Parafraseando de nuevo a Tönnies, sin *comunidad* no hay moralidad, no hay vida; pero sin *asociación* no hay progreso.

Pero el mundo de las corporaciones, cofradías y asociaciones voluntarias locales es de una riqueza sociológica que en absoluto se agota en las cuestiones apuntadas. En el desarrollo cotidiano de la convivencia entre sus miembros se ventilan cuestiones básicas de *sociedad*, es decir, de relaciones e interacción entre personas por las que la sociología y la antropología han de interesarse siempre. Me refiero a hechos primarios que tienen que ver

con la naturaleza de las relaciones interindividuales en pequeños grupos, la construcción de la identidad personal y grupal, la compleja dinámica interna de las agrupaciones semiinformales. La observación detenida de lo que ocurra dentro de los locales donde se reúnen los miembros de estas asociaciones puede proporcionarnos etnografía de gran calidad respecto a las cuestiones planteadas.

RESUMEN

En este artículo se aboga por el uso de un conjunto plural de métodos y técnicas en el estudio antropológico de la agrociudad, tanto cualitativos como cuantitativos, desde la observación participante a las prolíjas técnicas del llamado «análisis de redes». Se propone una primera aproximación ecológica, mediante la que se busca desvelar los usos sociales, simbólicos y rituales del espacio-tiempo en las localidades a estudiar. Por otro lado, se advierte sobre la necesidad de entender la relación que cada particular localidad mantiene con su entorno, del más inmediato al más inclusivo. Igualmente se hacen algunas precisiones acerca del uso de ciertas dicotomías que suscitan cuestiones de interés heurístico.

En la segunda parte del artículo se lleva a cabo un análisis en extenso de las asociaciones relacionadas con las celebraciones festivas de Puente Genil, una localidad de la campiña andaluza. A la par, se sugieren líneas de investigación, métodos y técnicas a emplear y materiales empíricos que han de recabarse. La relevancia socioantropológica de los rituales festivos va, no obstante, más allá del substrato organizativo. Cabe un análisis complementario de sus funciones y significados simbólicos; asimismo, de su importancia en lo que toca a la definición de identidades colectivas o la recreación de valores éticos-morales que sustentan la vida de la comunidad.

BIBLIOGRAFIA

- AGULHON, MAURICE: *Penitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, París, 1968.
- BARRERA GONZÁLEZ, ANDRÉS: *La dialéctica de la identidad de Catañula*, Madrid, 1985.
- BEHAR, RUTH: *Santa María del Monte. The Presence of the Past in a Spanish Village*, Princeton, N. J., 1986.
- BLOK, ANTON: *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960*, Oxford, 1974.
- BLOK, ANTON/DRIESSEN, HENK: «Mediterranean agrotowns as a form of cultural dominance», en *Ethnologia Europaea*, 14 (1984): 111-124.
- BOISSEVAIN, JEREMY: *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, 1974.
- BOISSEVAIN, JEREMY: *Religion, Power and Protest in Local Communities*, Berlín, 1984.
- BOISSEVAIN, JEREMY: *Saints and Fireworks. Religion and Politics in Rural Malta*, Londres, 1965.
- BOTT, ELISABETH: *Family and Social Network*, Nueva York, 1971.
- BOURDIEU, PIERRE: *La Distinction. Critique sociale du jugement*, París, 1979.
- BRAUDEL, FERNAND: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Madrid, 1976.
- BUTTIMER, A.: «Social space in interdisciplinary perspective», en *Readings in Social Geography*, Londres, 1975.
- DRAIN, M./LHENAFF, R./VANNEY, J. R.: *Le Bas Guadalquivir. Introduction géographique*, Madrid, 1971.
- DRIESSEN, HENK: «Male sociability and rituals of masculinity in rural Andalusia», en *Anthropological Quarterly*, 56 (1983): 125-133.

- DRIESSEN, HENK: «Religious Brotherhoods: Class and Politics in an Andalusian Town», en E. R. WOLF (comp.): 1984.
- FERNÁNDEZ, JAMES W.: *The Mission of Metaphor in Expressive Culture. Current Anthropology*, 15 (1974): 119-145.
- GRIMES, RONALD L.: *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Santa Fe*, Nuevo México, México, 1981.
- HANNERZ, ULF: *Exploring the City Toward an Urban Anthropology*, Nueva York, 1982.
- HUNTER, ALBERT: *Symbolic Communities. The Persistence and Change of Chicago's Local Communities*, Chicago, 1974.
- JIMÉNEZ RODRÍGUEZ, JOSÉ SEGUNDO: *El Libro de La Judea*, Puente Genil, 1977.
- JIMÉNEZ RODRÍGUEZ, JOSÉ SEGUNDO: *La cofradía de Jesús Nazareno*, Puente Genil, 1986.
- JIMÉNEZ RODRÍGUEZ, JOSÉ SEGUNDO: *La Corporación: El Imperio Romano*, Puente Genil, 1981.
- KENNY, MICHAEL/KERTZER, DAVID I.: «Urban Life in Mediterranean Europe», en *Anthropological Perspectives*, Urbana, 1983.
- KING, RUSSELL/STRACHAN, ALAN: «Sicilian agrotowns», en *Erdkunde*, 32, 2 (1978): 110-123.
- LABASSE, JEAN: *La organización del espacio*, Madrid, 1973.
- LISÓN TOLOSANA, C.: «Aragón festivo. La fiesta como estrategia simbólica», en *Antropología social y hermenéutica*, Madrid, 1982.
- LÓPEZ-CASERO, FRANCISCO: «La agrociudad mediterránea en una comparación intercultural», en LISÓN, C. (comp.): *Antropología Social sin fronteras*, Madrid, 1988: 143-167.
- LÓPEZ-CASERO, FRANCISCO: «La plaza», en *Ethnica*, 4 (1972): 89-133.
- LUQUE ESTRADA, FRANCISCO: *Puente Genil bíblico. Figuras, Romanos, Cofradías y Hermandades*, Puente Genil, 1981.
- LUQUE REQUEREY, J.: *El Viernes Santo al sur de Córdoba*, Córdoba, 1980.
- MITCHELL, J. C.: «The concept and use of social networks», en *Social Networks in Urban Situations*, Manchester, 1969.

- MORENO NAVARRO, ISIDORO: *Cofradías y hermandades andaluzas*, Sevilla, 1985.
- PARK, OBERT E./BURGESS, ERNEST W.: *The city*, Chicago, 1974.
- PITT-RIVERS, JULIÁN: «La identidad local a través de la fiesta», en *Revista de Occidente*, 38/39 (1986): 17-35.
- PRESS, IRWIN: *The City as Context. Urbanism and Behavioral Constraints in Seville*, Urbana, 1979.
- ROCHEFORT, RENÉE: *Le travail en Sicile. Etude de géographie sociale*, París, 1961.
- SCHNEIDER, JANE/SCHNEIDER, PETER: *Culture and Political Economy in Western Sicily*, Nueva York, 1976.
- SMITH, CAROLA: *Regional Analysis*, Nueva York, 1976.
- TURNER, VÍCTOR: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Ithaca, 1982: 95 ss.
- VARIOS AUTORES: *'Plazas' et sociabilité en Europe et Amerique Latine*, París, 1982.
- VARIOS AUTORES: *Forum et 'plaza mayor' dans le monde hispanique*, Madrid, 1978.
- VELASCO, HONORIO (comp.): *Tiempo de fiesta*, Madrid, 1982.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL: *El moderno sistema mundial*, vol. I: «La agricultura capitalista y los orígenes de la economía/mundo europea en el siglo XVI», Madrid, 1984.
- WIRTH, LOUIS: *On Cities and Social Life. Selected Papers*, Chicago, 1981.
- WOLF, ERIC R. (comp.): *Religion, Power and Protest in Local Communities The Northen Shore of the Mediterranean*, Berlín, 1984.