

Del Tío Honorio al Tío de la Vara: la estigmatización del Folklore como fuente (pre)histórica a través del «catetismo» mediático

PEDRO R. MOYA-MALENO

Universidad Complutense
Centro de Estudios del Campo de Montiel
preyesmo@ucm.es

Recibido: 13-X-2017
Aceptado: 15-XI-2017

RESUMEN

La tendencia general desde la España de mediados del siglo XX de hacer humor en los medios de comunicación de masas inspirado en el mundo rural español ha coincidido con el desprestigio y decadencia de la Etnografía como campo de trabajo y fuente de conocimiento. Desde una comprensible reacción al abuso y manipulación de la Etnografía local y colonial, este artículo pretende remarcar, si no las razones sociopolíticas comunes de ambos fenómenos, cuanto menos su convergencia y las consecuencias académicas para el desarrollo de la propia disciplina y de vías de estudio del Pasado en las que las tradiciones de la Península Ibérica son fundamentales.

PALABRAS CLAVE: Costumbrismo, Catetismo, Música, Cine y televisión, Humor gráfico, Emigración, Etnoarqueología, Hegemonía.

[en] From *Tío Honorio* to *Tío de la Vara*: Folklore stigmatization as (pre)historic Source through *Yokelism* in Media

ABSTRACT

The general tendency of mid-twentieth-century Spain to make humor in mass media inspired in the national rural world has coincided with the stigma and decadence of Ethnography as a field of work and source of knowledge. From an understandable reaction to the abuse and manipulation of local and colonial Ethnography, this article shows, if not the common sociopolitical reasons of both phenomena, at least its convergence and the academic consequences for the development of the own discipline and the other ways of the study of the Past in which the traditions of the Iberian Peninsula are fundamental.

KEYWORDS: Costumbrismo, Yokelism, Music, Cinema & TV, Graphic Humor, Emigration, Ethnoarchaeology, Hegemony.

–¡ Verba vana aut risui apta non loqui!
[...]

*La risa es un viento diabólico que deforma las facciones
y hace que los hombres parezcan monos*

– *Los monos no rien. La risa es un atributo humano*
–¡ *Como el pecado!*
[...]

El nombre de la Rosa

(Diálogo entre el venerable Jorge de Burgos
y Fray Guillermo de Baskerville)

Jean-Jacques Annaud, 1986

[Umberto Eco, 1980], V.S. castellano

1. INTRODUCCIÓN

Los recientes y continuados éxitos de audiencia de *Los Chanantes* o José Mota condensan en el área manchega hoy día una tendencia general, cuanto menos desde la España de mediados del siglo XX, de dar protagonismo al mundo rural como contexto y trama principal en distintos soportes de la industria del entretenimiento. Aunque un mínimo análisis debe retrotraerse cuanto menos al costumbrismo de mediados del siglo XIX, durante los últimos setenta años el peso de hacer humor inspirado en lo pueblerino acabó por constituir un género propio y de los más exitosos: películas, tiras cómicas, grupos de música y decenas de personajes de teatro, anuncios y programas televisivos que han calado en todos los sectores sociales y horquillas de edad. En especial, un estereotipo, el del palurdo. El palurdo ha vendido y sigue vendiendo.

Inmersos en la Europa del siglo XXI, en plena era digital y de la globalización, buena parte de la sociedad española sesteaa con las constantes reposiciones de largometrajes producidos desde mediados del siglo XX; digiere para merendar catecismo, tanto física como audiovisualmente en todo tipo de publicidad; y, al final, acaba cenando una ración más en horario de *prime time*. Otra parte de la sociedad, más moderna y contracultural ella, se alimenta de un menú semejante, aunque éste emplatado en viñetas satíricas y esqueches de circuitos alternativos. Los nacionalismos se valdrán de la ironía para reforzar las identidades de turno –española o independentista– con simpáticas escenas o con otras más perversas para ahondar en las diferencias con el Otro. Quizás sólo entre los detritívoros contumaces –telebasura– y *youtubers* tales clichés parecen atenuarse. Todos, unos y otros a la hora de la barra libre de cualquier evento, acabaremos bailoteando y balbuceando algunas de las canciones que de forma recurrente glosan histriónicamente la supuesta vida de pueblo.

De forma paralela, durante la segunda mitad del siglo XX ha sido patente la decadencia de la Etnografía en España como línea de investigación, trabajo de campo y área académica. Así hasta entrar en el siglo XXI, con la práctica desaparición de especialistas y la salida en general, del circuito docente y científico. Paradójicamente, cuanto más se han ido despoblando la España interior y cuando más se habría necesitado registrar los estertores de usos y costumbres preindustriales, más en desuso y desgracia han caído los proyectos de este tipo y más bajo viene siendo el perfil de los estudiosos e instituciones preocupados por la cultura popular tradicional. En la encrucijada de estar ante fenómenos agonizantes, básicos para su estudio mismo y como fuentes auxiliares para otros tipos de análisis, la Antropología se volcó en ver las contradicciones y el nuevo tablero emergente, mientras que la mayoría de los historiadores y arqueólogos desecharon directamente la importancia de estas realidades por ser testimonios “modernos”. Unos y otros, dejando de lado al paciente agonizante; y, en esta encrucijada, la España rural –cada vez más vacía–, abrazó para rematar el monocultivo del folklorismo asociado a la industria turística (Martí, 1996).

Es por ello que este artículo¹ pretende poner de relieve la convergencia del éxodo rural, con la omnipresencia del “catetismo” mediático y la estigmatización del Folklore como campo de estudio y como fuente para otras disciplinas, como es el caso de los estudios históricos y prerromanos de la península Ibérica que nos atañen.

2. EMIGRACIÓN Y REAFIRMACIÓN DE IDENTIDADES

El *catetismo* es un género donde es difícil discernir al *pueblerino* como argumento –etnicidad, nobleza baturra, *locus amoenus*, etc.– del *palurdo* como objeto de mofa. La vida en pequeños núcleos ha sido foco histórico de la atención de escritores, tratadistas, moralistas y políticos. Desde los autores grecolatinos contamos con infinidad de testimonios que, de forma antagónica, alaban o critican el modo de vida rural. Sería largo y redundante enumerar las visiones de uno y otro lado desde la Historia Antigua hasta tiempos actuales, por lo que basta con recalcar que el fondo del asunto, como bien ha quedado reflejado en todo tipo de estudios al respecto (Todorov, 1989; Díaz-Polanco, 2002; Del Molino, 2016: *passim*), es la Alteridad en su dicotomía campo-ciudad.

¹ Este artículo desarrolla el póster presentado en el Congreso *Pedro Echevarría Bravo: Músicas y etnomusicología en La Mancha*, celebrado en Villanueva de los Infantes (Ciudad Real) entre el 15 y el 17 de julio de 2016, bajo un título similar: “Del Tío Honorio al Tío de la Vara: el “catetismo” mediático como estigmatización de las fuentes folklóricas en la Península Ibérica para la (pre)Historia”.

Aunque estas visiones proceden, las más de las veces, desde el mundo urbano, existe también un matiz de jerarquía social, puesto que, al fin y al cabo, se circunscribieron a los círculos letrados –como iglesia y familias adineradas– con independencia del tipo de concentración poblacional del creador/consumidor del mensaje. Las imágenes icónicas de las serranas del Arcipreste de Hita o las églogas del Siglo de Oro fueron buscadas y ampliadas con toda clase de tipismos por viajeros románticos y nacionalistas. El costumbrismo se asentó como una forma de alimentar el espíritu personal y el de una audiencia deseosa de autoafirmarse en las bondades o depravación de su entorno socioeconómico, en el orgullo patrio, por la sed de exotismos, etc. Pero no hay duda que el gran desarrollo del histrión rural de masas en España es un fenómeno del siglo XX, teniendo a su servicio unos canales audiovisuales de difusión y un alcance generalizado al público inauditos hasta la fecha.

La escalada del humor y/o ridiculización con temática popular, por tanto, se ha de considerar imbricada en su contexto, especialmente conectado a los procesos socioeconómicos del país, a la expansión de la literatura y el periodismo y al desarrollo tecnológicos. Por tal motivo, se hace necesario comprender el proceso de la cada vez mayor visibilidad del mundo rural (Fig. 1). Como hemos señalado, la Otriedad rural-urbano siempre ha tenido notarios con pluma o pincel que han llevado a la ciudad lo-que-veían o lo-que-querían-ver. Pero, también al contrario, el asiento de Madrid como cabecera centrada del país la erigió desde el siglo XVII en polo de atracción de la población de todo sus reinos. Por lo menos de parte de aquella que no había emigrado ya a ultramar, lanzada a las guerras coloniales o por voluntad propia, como encarnan los *indianos* (p.e. Sánchez-Albornoz, 1995; Dopico, 1996; Rodríguez Galdo, 1996. Las distintas crónicas, relatos y estampas de los siglos XVIII y XIX muestran la llegada a Madrid de todo tipo de personas buscando la fama en las artes, otros encandilados por lo que se dice de la capital, como mano de obra de una ciudad creciente, otros huyendo de la hostilidad social del pueblo (Gómez-Porro, 2000: 41ss) y de los más variopintos buscavidas.

Durante el algo más de medio siglo que transcurrió entre la llegada del cinematógrafo a España –1896– y las primeras difusiones de radio –años 20– y de televisión en 1956 (Bello, 2012), el país tuvo cambios de hondo alcance y sobradamente conocidos: guerras civiles y externas –coloniales–, industrialización, mecanización del campo, etc. Sólo desde los últimos años del XIX hasta la década de los treinta en el siglo XX, Madrid duplicó su población, pasando de casi 540.000 habitantes a algo más de 900.000 de todos los rincones (Fernández García, 1989; Gómez-Porro, 2000: 206) y, en consecuencia, apenas dará abasto. Incluso los menos analfabetos acabaron en numerosas ocasiones empobrecidos y malviviendo en los suburbios:

*Afuera de Madrid: estercoleros,
medianerías rojas;
trozos de sembradura con senderos;
de vez en vez, un álamo sin hojas.*

[...]

*Pobreza, suciedad. Por la bocana
de la calle, que hiende el caserío,
blanca y azul, lejana,
la Sierra, madre del sediento río.*

(Enrique de Mesa [1878-1929], en Gómez-Porro, 2000: 206)

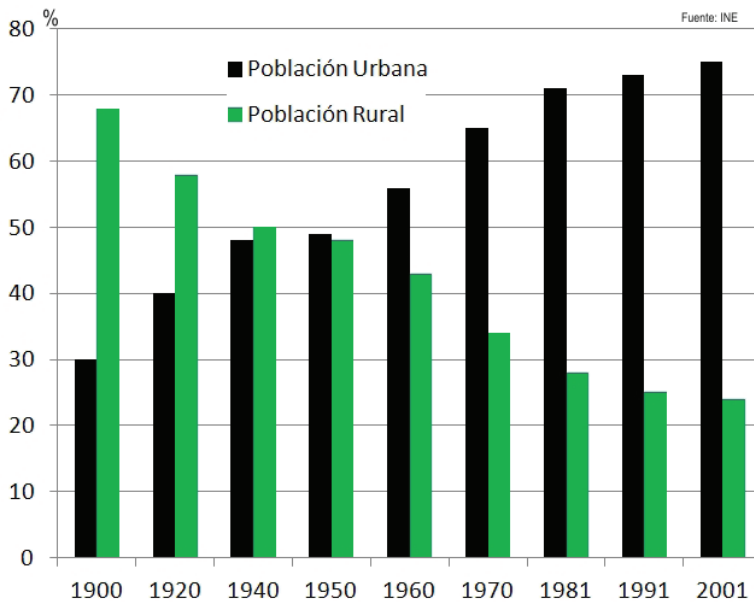


Fig. 1: Gráfica con el traspaso de la población rural a urbana durante el siglo XX. Fuente: INE y autores mencionados en el texto.

Como en el país luso, donde se dice «*Portugal es Lisboa, el resto es paisaje*» (Del Molino, 2016: 25), la llegada de constantes oleadas de inmigrantes y su paupérrimo nivel de vida levantó aún más el muro del rechazo a los paletos propios y ajenos por parte de las clases ilustradas y/o pudientes de los núcleos más florecientes. Las particularidades culturales, como la moda, el habla o la ingenuidad rural frente a las de la ciudad serán constantes argumentos para el pintoresquismo y la literatura costumbrista, como pacto cultural con el que todos divertirse pero también para remarcar la jerarquía imperante (Peláez, 2014) (Fig. 2).



Fig. 2: Viñeta de Mingote acerca de la ignorancia a la par que altanería de las clases económicamente pudientes de mediados de siglo XX (en Laiglesia, 1970: 160).

Los paletos ni tan siquiera tendrán su hueco para los nuevos movimientos revolucionarios. De hecho, para estas corrientes —emanadas de la vida urbana— esas comunidades serán igualmente a combatir. Bien es conocido que Marx consideraba a los campesinos como patatas, porque juntos podían sumar una multitud, pero no una masa, en tanto que individualistas, conservadores y antirevolucionarios; por su parte, muchos de los cazurros inmigrados constituían parte de un lumpemproletariado² difuso, errante y con tendencia a apoyarse en la burguesía (Marx, 1851-1852: §V; Chayanov, 1925; Del Molino, 2016: 27).

La prosperidad de la industria catalana o la siderurgia cantábrica del primer tercio del siglo XX fueron decisivas para crear o incrementar la atracción de mano de obra no especializada de otras regiones peninsulares (Picavea, 1983; Rodríguez Galdo, 1996; Marín Corbera, 2010a y 2010b: 16). Tras cierto estancamiento y equilibrio durante la última Guerra Civil y la postguerra, a partir de la década de

² En esta “escoria” social definida por Marx (2004: 122s) entrará un amplio grupo de vividores pero también de trabajos residuales realizados por los emigrados a la ciudad: burgueses degenerados y aventureros, vagabundos, exsoldados, presidiarios redimidos y huidos, timadores, rateros, ludópatas, alcahuetes, proxenetes, mozos portadores, escritores y artistas de medio pelo, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos, etc.

1950 y hasta 1970 tuvieron lugar las grandes migraciones del campo a la ciudad. Es lo que S. del Molino (2016: 28s y 55-81) ha denominado recientemente como «*el Gran Trauma*». En una España de los años 50 que, como decía Gila, se definía por una prenda, la boina (Fusi, 1985: 20), tuvo lugar la conquista definitiva de las principales capitales por paletos y provincianos y mediante poblados chabolistas de crecimiento exponencial, como el “*cinturón troglodita y barraqueril*” que se denunciaba en la Barcelona de 1949 o como, en Madrid, el conocido Pozo del Tío Raimundo a partir de 1956 (AA.VV., 1986: 9-19; Gómez-Porro, 2000; Aroca, 2010: 19; Marín Corbera, 2010a). También hacia suburbios precarios y ensanches caóticos de otros centros de desarrollo –Valencia, Bilbao, etc.– y capitales de provincia (Aroca, 2010; Iraola *et al.*, 2011).

Había pasado la conmoción política, social y demográfica más inmediata de la contienda, individuos y familias enteras optaron por el éxodo a ciudades de España y Europa por el exceso de mano de obra, la progresiva mecanización agraria y la puesta en marcha de nuevas políticas tecnócratas y neocapitalista de finales de la década de los cincuenta. Los intentos de regulación de las riadas humanas fueron infructuosos, como el *Decreto 23 agosto 1957* (Presid., B.O. 21 sept.), de *asentamientos clandestinos*, con el que se pretendía evitar la propagación de gentes por cuevas y chamizos mediante peticiones formales y salvoconductos de los gobernadores civiles así como prohibiendo contratar a dichos emigrantes³. Las consiguientes bolsas de pobreza, fruto de un ineficiente sector público sin equipamiento social y del oportunismo explotador de los inversores en el “ladrillo” e industriales aprovechados, no disminuyeron el efecto llamada de la obsesión industrializadora de Franco, sobre todo tras el Plan de Estabilización de 1959 (Fusi, 1985: 19-22; Del Molino, 2016: 61s y 223-225) (Fig. 1 y 3).

Durante la década de los 60 España experimentó el sobradamente conocido cambio económico y social: nuevos ministros, nuevos lenguajes y un salto hacia el *desarrollismo* (1959-1973) que soterraba de facto unos cimientos doctrinarios cada vez más escénicos que orgánicos. El *baby-boom*⁴ fue absorbido y retroalimentado con los puestos de trabajo que ofertaba el crecimiento del tejido industrial y el turismo mediterráneo, generándose unas perspectivas de bienestar y de movilidad social difícilmente asequibles en los pueblos (Fusi, 1985: 22; Vallejo, 2015). Si en 1960 la agricultura todavía era el 24% del PIB y empleaba al 41.7% de la población activa,

³ Estando en este trabajo siempre presente el área manchega, hemos de reseñar que Ciudad Real fue la tercera provincia de procedencia de los primeros emigrantes al Pozo del Tío Raimundo en 1956 –detrás de Jaén y la propia capital–, y que, en concreto, localidades pequeñas como Cózar, del Campo de Montiel, fueran origen de tantas personas (11) como otras ciudades más grandes, como Alcázar de San Juan o Almagro (AA.VV., 1986: 15-19).

⁴ La población española pasó de 28.117.873 habitantes en 1950 a 37.742.561 habitantes en 1981.

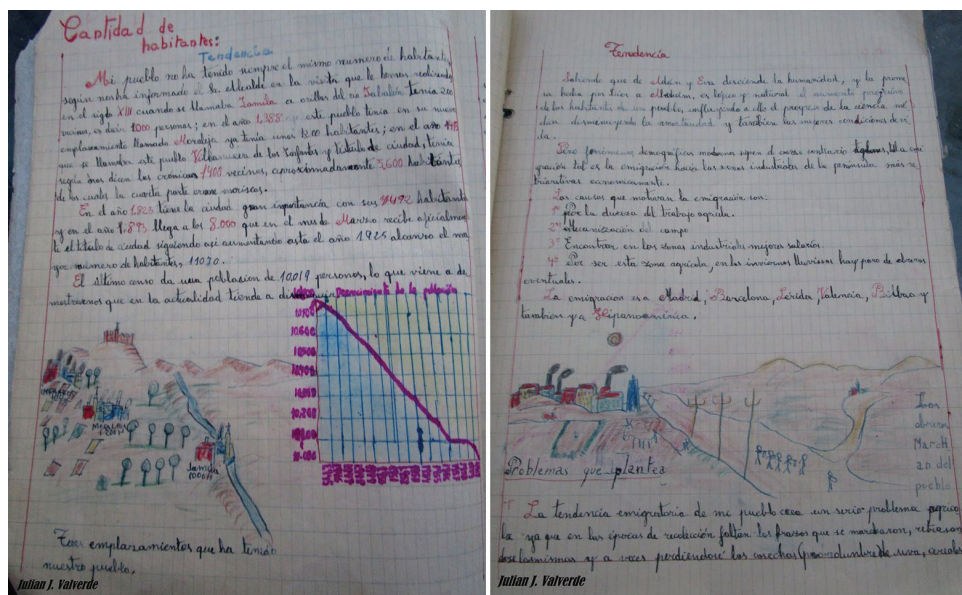


Fig. 3: Trabajo escolar realizado en Villanueva de los Infantes (Ciudad Real) en 1956. En él que se describe y dibuja, con toda la crudeza de un niño, la sangría migratoria de este pueblo del Campo de Montiel- La Mancha. Sirve de ejemplo de la conciencia y depresión mental que supuso el fenómeno migratorio incluso entre los niños de la época. Documento rescatado por J.J. Valverde Pradillos y publicado con su permiso.

en 1970 esos datos habían bajado ya a un 13% y 29.2%, con un transvase de casi 600.000 personas a la industria y al sector servicios entre 1950 y 1969. En esta década las ciudades de más de 100.000 habitantes pasaron de ser el hogar del 27.7% de la población al 40%. La brecha en las rentas que se había entre las provincias más energéticas y las más pobres fue cada vez más insalvable y expulsó entre 1963 y 1970 casi cuatro millones de emigraciones desde los pueblos de España (Fusi, 1985: 18). En 1969 Extremadura había perdido un tercio de su población y La Mancha una cuarta parte; un año después, en 1970, Cataluña tenía 840.206 habitantes nacidos en suelo andaluz (*Ibid.*, 14 y 18s; Marín Corbera, 2010b: 12).

Imbuídos por ese horizonte optimista, los padres no pudieron negar o fueron incapaces de detener la liberación de sus hijos. El ocaso del control rural y de la pedagogía tradicional, unido a las nuevas influencias que derramaban por España sus emigrantes y turistas, acabó por asentar una contracultura de la juventud, mucha de la cual además ya tuvo acceso a la universidad. En esta dinámica, la oposición campo-ciudad tomó carta de naturaleza como factor culturador de la modernidad. La modernidad era desechar lo “viejo” por “lo nuevo”, ya fuera en los materiales de construcción, el utillaje doméstico, la vestimenta o los gustos musicales (Gon-

zález Ruibal, 2003b). Las corrientes urbanas desde los años 50 de *beatniks/ye-yes, rockers, mods, hippies, early hipsters*, etc. golpearon a un anquilosado Patrimonio Inmaterial. A la música popular, los bailes, la literatura oral, etc., que había sido pilar de identidad y manipulación del régimen franquista y de sus estructuras –Sección Femenina y Coros y Danzas–, sólo le quedaba sucumbir o resistir de forma heterogénea a la voraz *etnofagia* que estaba acaeciendo por parte de la ciudad (*sensu* Díaz-Polanco, 2002), aunque fuera con estilos también clásicos⁵. Porque, evidentemente, con esos mimbres, en lo que a los valores más esenciales se refiere, la dicotomía campo-ciudad se plasmó como un conflicto generacional en el que la pérdida de autoridad y el cambio de modelo fue radical (Fusi, 1985: 31; Rodríguez Ruiz, 2000: 138).

Pero también los padres tuvieron que distanciarse de sus lugares de origen y antiguos paisanos, no sólo en kilómetros. El desarraigo, el éxito o la vergüenza del fracaso asentaron una escenificación por parte de los emigrantes que sólo podía ser triunfalista. O no se volvía al pueblo –mensaje de desdén– o se hacía para presumir y ser modelo a seguir, alentando los deseos de los vecinos de emigrar a toda costa (Gómez-Porro, 2000: 203ss; González Ruibal, 2003b). Una superioridad aparente que no mostraba el coste de la desestructuración social ante el anonimato, la explotación, el desarraigo y otras muchas penurias y miserias humanas (Rodríguez Ruiz, 2000: 138). Incluso cuando, como entre 1973 y 1976, tuvo lugar una grave crisis económica.

Acabado el Franquismo y con el hundimiento de la tasa de fertilidad en España, el balance del conflicto campo-ciudad arrojó un saldo letal para el medio rural en lo demográfico y psicológico, germen de la *España vacía* que ha bautizado S. del Molino (2006). Pero también un resultado nefasto, como veremos, de desconexión y desigualdad para con lo rural respecto a la ciudad (*sensu* García Canclini, 2004) por las cuales se lastra hoy día la idea del cateto como elemento de mofa en el humor y, muy probablemente –con más o menor consciencia– en distintos ámbitos del pensamiento y política española.

2.1. MÚSICA

A la hora de afrontar el fenómeno rural en la música son distintas las vías para su análisis. De una parte, es bien conocido el interés e inspiración en la música popular presente en los compositores de música culta. Posteriormente, el Romanticismo, los nacionalismos y regionalismos potenciaron dicha recopilación en la búsqueda de las esencias populares y patrias, tanto desde el ámbito de la crea-

5 Lanza, 15-8-1980, p.7: “Villanueva de los Infantes: I Concurso Comarcal de cante flamenco.”

ción como desde círculos eruditos y académicos (*inter alia* Schindler, 1941; Porro, 2010; Castellanos, 2018; Navarro, 2018: *passim*). Así fue como se fueron gestando los sucesivos cancioneros y cómo sobre ellos se construyeron nuevos discursos nacionalistas, ora conservadores, ora progresistas (Calvo, 1989; Alonso González, 1992: 327s; Muñiz, 1998; Moya, 2018). Baste señalar la convergencia –cada cual desde su punto de vista e intencionalidad– de la labor de las agrupaciones de Coros y Danzas fomentadas por la Sección Femenina del régimen dictatorial, y la de la canción de autor, canción protesta y grupos folk del tardofranquismo, rescatando, si no las canciones directamente, sí la estética, ritmos, instrumentos, etc. (Torres Blanco, 2005: 233-235; López Espín, 2018).

En esta expansión de la música popular fueron capitales los medios de comunicación de masas. La radio fue el más temprano de los vectores en irradiar a partir de los años 20 del siglo XX tanto programaciones musicales seleccionadas (De la Ossa, 2018: 27s), como los numerosos espacios misceláneos que durante décadas trajeron lo rural a su audiencia mayoritariamente urbana. Ejemplo de esto último podría mencionarse el dominical de Radio Barcelona “La comarca nos visita” (1955-1972), en el cual, además de temas provincianos, tenían cabida sardanas y canción tradicional en catalán (Coromina, 2009).

Sin embargo, fue bajo el influjo del nuevo lenguaje audiovisual de la televisión cuando el costumbrismo musical parece reformularse, acorde con la sociedad del momento, como mostró el programa *Campo Pop*⁶, presentado por A. Amestoy en 1970. Por un lado, entroncando con orgullo con lo castizo y lo local en estéticas y temáticas. Es el caso de cómo lo *beat* se adaptó al producto ye-yé nacional desde la ciudad, por ejemplo, con las icónicas capas de Los Brincos (1964-1968). Pero también desde los pueblos, dando voz a grupos como Estrella Azul –Prioro, León– o elevando a otros como Los Paletos (1964-1975)⁷. Estos últimos, enfundados en sus trajes manchegos, musicaron la hemorragia demográfica del campo con canciones como “Cuando te vayas” (1970) (No-Do, 1970; Anónimo, 2010; Bellón, 2010). Mientras que a la “Anduriña” de Juan y Junior –exBrincos, 1968– se le quedaba pequeña la aldea gallega, para los manchegos el sufrimiento de la partida sólo se solventaría con el regreso algún día⁸.

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=-t56QfCWAGg> (acceso: 2-X-2016).

⁷ El grupo nació originalmente como Los FWYNS, a colación de los pueblos del Campo de Montiel de procedencia de sus componentes –F (Fuenllana), W (Villahermosa) e YN (Villanueva de los Infantes)– y a los tres años cambiaron a Los Paletos, llegando a alcanzar con su canción “Siento” el tercer puesto de la clasificación nacional de éxitos. Su despegue internacional fue coartado por desavenencias con su representante y por la propia dispersión de los miembros por diversas causas (Bellón, 2010). Puede visionarse “Cuando te vayas” en la noticia que el NO-DO les dedicó en 1970: www.rtve.es/filmoteca/no-do/not-1448/1487609.

⁸ Un retorno que, en el mejor de los casos, han venido haciendo los emigrantes, toda vez jubilados, para pasar

Por el otro lado, y sorteando toda censura y falta de medios (Torres Blanco, 2005: 238ss; *Id.*, 2010 y 2017), como se ha señalado, los intérpretes de la Nueva Canción, canción de autor y canción protesta tampoco obviaron el folklore de sus distintas regiones. Unos redescubriéndolo, otros inspirándose en sus rasgos identitarios y otros directamente cantándole al pueblo (Claudín, 1981; González Lucini, 2006). Tras décadas de maltrato por parte del Régimen, no sólo se intentaba llevar la literatura oral, la culta y la utopía a la masa social sino también dignificar el medio rural. Puesto que no es nuestra misión enumerarlos aquí, cosa ya hecha en distintas ocasiones (Claudín, 1981), consideramos basta ilustrar la última clase con composiciones como las de La Bullonera (1973-1980)⁹ –focalizadas en Aragón–, y, en general para todo el país, con canciones icónicas como “Río Duero” (G. Diego, José Juan González¹⁰, 1977) o “España huele a pueblo” en 1975 de Benito Moreno¹¹; mientras, del primer tipo, bien lo podrían ejemplificar los conocidos Paco Ibáñez¹², Aguaviva (1969-1979), Nuevo Mester de Juglaría (1969-...), Jarcha (1972-...), y un largo etcétera.

El traer a colación a Aguaviva no es casualidad. Y es que, como sabrá el lector, de los mismos que se jugaron el tipo y la carrera cantando a R. Alberti en “Poetas andaluces 1950” (1969), de parte de ellos¹³, salieron los que asentaron el subgénero del *catetismo* en la música española con La Charanga del Tío Honorio (1975-1978). Primero como El Rosario de la Aurora y rápidamente bajo la denominación de tal charanga, concentraron en un proyecto musical los tópicos de la España profunda y cazorra de forma irreverente hasta límites insólitos:

«[...]

¿Qué se puede hacer con la boina el tío Genaro?

Hay que capala, y desinfectala.

¿Qué se puede hacer con los chorizos del alcalde?

Hay que cocelos, hay que cortalos, hay que pelalos, hay que comelos.

¿Qué se puede hacer con la hija el boticario?

...

¿Qué se puede hacer con el guardia el cementerio?

Hay que asustalo, hay que amedrentalo.

su última etapa sana, si bien, como en el caso de “Il ragazzo della via Gluck” de Adriano Celentano (1966), nada es igual ya y apenas encuentran gentes y lugares a los que anclarse.

⁹ Javier Maestre y Eduardo Paz.

¹⁰ Valencia de las Torres (Badajoz), 1950-...

¹¹ San Juan de la Palma (Sevilla) 1940-2018.

¹² Valencia, 1934-...

¹³ Luis Gómez Escolar (1949-...), Honorio Herrero (1951-...) y Julio Seijas (1949-...).

¿Qué se puede hacer con la banda de éste pueblo?
Hay que tirititi, hay que tralarala, hay que chunda-chunda, hay que soportala.
¿Qué se puede hacer con las mozas casaderas?
Hay que ligalas, hay que tocalas.
¿Qué se puede hacer con el tonto de este pueblo?
Hay que engañoalo, hay que brealo, hay que correlo, hay que querelo.
[...]

Hay que lávalo, La Charanga Del Tío Honorio (1975)

Ver/oír para creer. Tras rozar los números uno de las listas de ventas y actuaciones por todo el país con títulos ya míticos como este “Hay que lávalo”¹⁴, instalaron en la audiencia lo que ellos mismos bautizarían como «*Roz rurá*» —léase Rock Rural—. La trascendencia e impacto de sus letras, temas y caracterización —paletos cejijuntos de boina calada— fue tal, que hizo de este grupo el arquetipo musical de lo que, como veremos a continuación, constituyó el triunfo del catetismo en buena parte del panorama creativo español (AA.VV., 2000: 44; Molero, 2010) (Fig. 4).

No hay duda de que la aparición de La Charanga... se puede definir como un giro sorprendente vista la trayectoria musical y política de Aguaviva pero, sin embargo, parece se dieron las condiciones idóneas para el producto y su éxito. Al hecho de que los compositores e intérpretes implicados ya venían cediendo canciones humorísticas de temas festivos, se unió que el empacho de pop-rock británico hizo mirar hacia adentro, a lo propio. Así, al igual que se empezó la experimentación en ámbitos en los que cualquier novedad era poco menos que sacrilegio, como en el flamenco, en otros ámbitos se puso sobre la palestra la versión más bizarra de la cultura popular. Esto fue quizás también posible porque, en última instancia, se estaba en un clima de aperturismo y festivo, con una progresiva generalización de la televisión, y en una sociedad en la que la canción protesta empezaba a manifestar su agotamiento por falta de objetivo común (Torres Blanco, 2005: 241s). Y en la base, una masa social emigrada que, por convencimiento o por pose para disimular su fracasada “nueva” vida en la ciudad, debía reírse del medio rural.

Sea como fuere, y aunque el destello de La Charanga del Tío Honorio fue tan intenso como fugaz, lo cierto es que a partir de entonces el *catetismo* marcó el camino a seguir por otros grupos musicales y humoristas que incorporaron personajes y canciones de este género en sus funciones (Blanco, 2000). De este modo, durante el último tercio del siglo XX han aparecido en escena artistas y músicos de los más variopinto que, dada su variedad de registros —de la canción musical al

¹⁴ Puede visionarse su paso por *Estudio Abierto* de TVE en 1975 en www.youtube.com/watch?v=8gjdRk9iiA.



Fig. 4: Distintas escenas de la presencia y desarrollo del motivo cateto en la cultura española a través de la música: a) Los Paletos (1970); b) La Charanga del Tío Honorio (1975); c) Fernando Esteso (1976); d) Zapato Veloz (1992); y e) El Koala (2017). Fuentes: Fotogramas RTVE –a) *NO-DO*; b) *Estudio Abierto*; y d) *Un, Dos Tres...*; c) Portada single “La Ramona”; e) Imagen promocional de la web de contratación: www.lafactoriadelsow.com/full_5447f9b466d6d_1086934774259972292.jpg (acceso: 25-XII-2016).

espectáculo de humor (*vid. infra*)–, han copado de con este estilo buena parte de los canales de transmisión cultural existentes. Gracias a su presencia en las galas, revistas y videoclips de la televisión y radio, hasta en los chiringuitos, salones de bodas y fiestas de los pueblos, han logrado encumbrar sus canciones a los primeros puestos de las listas. Algunos ejemplos son sobradamente conocidos, como las actuaciones de Fernando Esteso –“La Ramona” (1976)¹⁵, “Bellotero Pop”–, las de su pareja de la época del *destape*, Andrés Pajares, y los constantes escarceos musicales de humoristas (*vid. infra*). Otros intérpretes vienen incorporando más reciente y esporádicamente hasta nuestros días nuevos ejemplos a la nómina del *catetismo* musical. Estos, ya procedentes del medio rural mayormente, parecen menos hirientes que sus predecesores para con sus semejantes aunque sin abando-

¹⁵ Puede visionarse en <https://youtu.be/UpzDkJ6Ldk4>.

nar tópicos, como lo fueron Zapato Veloz¹⁶ (“Tractor Amarillo”, 1992) o el malagueño El Koala¹⁷. (“Opá, yo viazé un corrá”, 2006). A éste último se le ha querido reatribuir la paternidad del género del “Rock Rústico”, aunque no deja de ser más de lo mismo con sonidos eléctricos¹⁸.

Sin embargo, testimonio de la honda –y anacrónica ya– huella de La Charanga..., ha sido la banda tributo al efecto de 2012, denominada Honorios Causa, formada por algunos de los primeros espadas de la música satírica y absurda en activo¹⁹. También el hecho de que, sumidos en una sociedad globalizada, algunos de estos temas estrella del *catetismo* hayan sido ovacionados y versionados en Sudamérica²⁰.

2.2. CINE, TELEVISIÓN Y OTROS GÉNEROS AUDIOVISUALES

Al alimón con la música, el capote de la inspiración en lo rural es un género que también ha estado y sigue estando recurrentemente asido por el sector audiovisual. En primer lugar, en formato cine; y, posteriormente desde mediados de los años 60 del siglo XX, la televisión constituyó –tanto como extensión del celuloide como ya de forma independiente– un generador y altavoz de contenidos en sí mismo. Así es como a lo largo de todo el siglo se cocinó, recreó e instaló en todos los espectadores la idea de lo que eran nuestras aldeas y pueblos y sus gentes... o lo que debía de creerse que fueron, eran y son.

A este respecto, los productos audiovisuales basados en lo rural comprenden un amplio abanico de narrativas que van desde lo costumbrista a lo social pasando, con un peso específico destacado, por todas aquellas donde prima la exageración y la burla al mundo campesino. Puesto que se trata de un fenómeno que ha sido bien analizado ya en los trabajos y obras coordinadas de P. Poyato (2007a con refs., 2007b, 2012 con refs.), Gómez y Poyato (2010 con refs.) y otros historiadores y

¹⁶ El grupo, formado por Javier Díaz Gotín, José Carlos Álvarez Fernández y Mario Mosteiro Fernández, procedente de la esfera musical local asturiana y gallega, estuvo en activo entre 1991 y 1994.

¹⁷ Manuel Jesús Rodríguez Rodríguez (Rincón de la Victoria, Málaga, 1969-...) llegó a esta faceta suya tras pasar por distintos estilos y bandas desde 1986: punk-rock en Santos Putos; rumbas, sevillanas y rock andaluz con Arte y Duende y Los Ducati.

¹⁸ Véase su descripción en la página web donde se le puede contratar: «*El Koala, es considerado el padre del rock rústico por el contenido de temática rural de sus canciones y una marcada influencia de grupos de rock español como Los Suaves, Extremoduro, Seguridad Social o Barón Rojo*» www.lafactoriadelslow.com/el-koala (acceso: 25-XII-2016).

¹⁹ Puede visionarse en www.youtube.com/watch?v=SDv-nvVasBk.

²⁰ Por ejemplo, la versión del “tractor Amarillo” hecha por Entorno Norte, grupo de Culiacán (Sinaloa, México), ha recibido más de 43.000 visitas hasta la fecha en el portal de Youtube (www.youtube.com/watch?v=ekpUWzWSX20) y el grupo original causó furor en el Cono Sur.

críticos del cine (*inter alia* Montiel, 2001; Seguin, 2002; Del Amo, 2009; Navarrete, 2009; Gómez, 2010; Sánchez-Biosca, 2010; Rodríguez Fuentes, 2011; Aguayo, 2012), sólo procede hacer aquí un rápido esbozo que contextualice el fenómeno.

2.2.1. *Cine*

A lo largo de la historia del celuloide es posible observar distintas visiones del mundo rural, todas deudoras de los mismos procesos políticos o intelectuales de cualquier obra de arte o trabajo académico (Poyato, 2010a).

Pasados los albores de la industria fílmica, V. Sánchez-Biosca (2010) resume la primera etapa de generalización del cine en los años treinta –y siguientes– como un ciclo en el que el universo rural fue representado por tres ópticas principales: una idealizada, otra brutal y otra tercera heroica y legendaria.

Si dejamos de lado la última mirada, experimental y ahíta del misticismo de “la tercera vía”, la visión predominante del campo durante mucho tiempo fue la que aportaron obras literarias clásicas y contemporáneas cocinadas en producciones cinematográficas dispuestas a ensalzar el espíritu nacional. En películas como *Nobleza baturra* (Rey, 1935) o *Mar abierto* (Torrado, 1946) –ambientadas en Aragón y Galicia respectivamente–, el paisaje rural, sus tipos y canciones y bailes folklóricos, servían para contextualizar melodramas de amores impedidos, venganzas y adulterios y/o rezumantes de moralina cristiana (Castro, 2012). Es cierto que los filmes mencionados y otros tantos, como *Marianela* (Perojo, 1940), se acercan al mundo rural no como un mundo perfecto, sino que deja entrever, los problemas de clase, etc. pero no sólo con las cautelas que la España de la Restauración y del Franquismo exigían; el escaso interés por lo popular y la orientación misma de los textos literarios y teatrales originales, por ejemplo, de A. Torrado en el rollo gallego o el de B. Pérez Galdós (1878), marcaron el producto final. Sin ir más lejos, en *Marianela* aparece la dicotomía mundo urbano y rural desde el punto de vista paternalista y los personajes hablarán perfectamente y con una claridad de ideas propia de la adaptación de los hermanos Álvarez Quintero. También destaca la función del mundo rural para aportar el toque cómico de muchos de estos melodramas. Así es como de entre los bailes, cantes y escenas de “populacho” acaba apareciendo el histrión de turno, el bobalicón del pueblo o el que destaca por alguna otra cualidad de forma jocosa.

Frente a esta España del *perojismo*, que así se denominó tal cine costumbrista moralizante y presuntuoso en honor al director homónimo (Montiel, 2001; Castro, 2012), surgió un nuevo enfoque centrado en la desoladora realidad social española. Ora imbuidos por el Realismo, ora por el Regeneracionismo de Joaquín Costa, ora por las vanguardias y movimientos socialistas, el cine de “*los putrefactos*” –que

también así definieron los nuevos directores costumbristas— comenzó a convivir con películas con mayor o menor intención documental. El trabajo paradigmático en este sentido es, huelga presentarlo, *Las Hurdes: Tierra Sin Pan* de Luis Buñuel (1933). Poco se puede aportar ya de lo dicho acerca de este metraje. Entre otros rasgos: la influencia que en ella hay tanto de los trabajos antropológicos del hispanista francés M. Legrende (1927) y de otros regeneracionistas españoles como del ideario comunista; su consecuente visión de la realidad descarnada y cercenada; de cómo pasó de ser una herramienta para denunciar la miseria en la II República—quien censuró la cinta— a propaganda de ésta contra los sublevados de 1936; su construcción como pseudo-documental bajo el cual se halla una narración estética de lo que ha venido a denominarse como una «épica del andrajó»; o el peso de la creación—culto y urbana— de una “leyenda negra” de este tipo en los espectadores y en los propios protagonistas (*inter alia*, Fuentes, 1984; Conley, 1988; Poyato, 2004; Martínez Forega, 2008; Medak-Seguín, 2014; Torres Hortelano, 2015; Del Molino, 2016: 101-121). De hecho, testimonio de la perduración de esta España brutal en el imaginario del siglo XXI es el tratamiento sesgado que da *El 7º día* (Saura, 2004) al crimen de Puerto Hurraco en 1990.

Esta perspectiva brutal de la España profunda también fue evolucionando, como es posible apreciar—indistintamente en el tiempo— en películas como *La Venganza* (Bardem, 1958), *Furtivos* (Borau, 1975), y, ya en la década de los ochenta, *Los Santos Inocentes* (Camus, 1984), de la novela homónima de M. Delibes (1981). En éstas y otras similares los estereotipos en las actitudes quedan subyugados a los problemas de clase y a otras realidades populares, como el ancestral cainismo imperante. Los trajes rurales abandonan los tipismos decimonónicos y de los Coros y Danzas y se ciñen a la realidad del día a día de la España de Posguerra y Transición, con un conocimiento más profundo del medio rural. Caso paradigmático de este cambio podría ser *Tasio* de M. Armendáriz (1984), que si no es documental es verosímil y real, fruto de los rodajes etnográficos previos del director en las sierra de Urbasa—*Carboneros de Navarra* (Armendariz, 1981)—. También las hay que intentan adentrarse en los modos de vida y las intrahistorias de los personajes—anhelos y preocupaciones—, que son distintos según la época y el enfoque, como puede ser la emigración²¹ o incluso el neorruralismo²² (Poyato, 2010b).

Entre un polo del *perojismo* y otro desolador, también ha habido visiones más realistas de nuestros pueblos y caseríos (Poyato, 2009a y 2009b). Unas veces el

²¹ Desde distintos puntos de vista, desde el deseo de irse a la ciudad con idea o no de volver—como en *La aldea maldita* (Rey, 1930), *Surcos* (Nieves Conde, 1951) o *El camino* (Mariscal, 1963)— al metraje de la muerte silenciosa de las poblaciones—*El cielo gira* (Álvarez, 2005); *Flores de otro mundo* (Bollaín, 1999)—.

²² *El árbol de las cerezas* (Recha, 1998) o *Las ovejas no pierden el tren* (Fernández-Armero, 2014).

realismo se presenta directamente a modo de películas documentales. En *La ruta de Don Quijote* (Biadiu, 1933) se engarzaron a ritmo de la novela cervantina paisajes y escenas rurales de La Mancha y el Campo de Montiel, sin soflamas políticas. Caso extraordinario se ha de considerar *Sierra Maldita* (Amo, 1954), la cual, además de bailes y lances populares –vestir el palo, combate de hachas–, infiltra insólitamente el éxito de prácticas supersticiosas de fertilidad y cómo acaban captadas por la iglesia católica. De otro modo, el realismo se cuele como meros decorados por los que trascurren los personajes, ya fuera sin preparación alguna, como en *Cuerda de Presos* (Lazaga, 1956) –donde las casas y personajes de las localizaciones exteriores muestran el medio rural de Postguerra–; o ya con toda la infraestructura que implica un rodaje moderno, como en *Tierra* (Medem, 1996).

Pero, ni que decir tiene que, tanto el pseudo-documental como el cine, siguieron aportando visiones rurales intencionadamente distorsionadas e idílicas. El primero se ejemplifica en el propio NO-DO, el noticiario cinematográfico de la España del régimen franquista. En cuanto al cine, a partir de los 50 se empezó a transformar lo rural arquetípico en comedias de *western rural* en las cuales la imagen del paleta en la ciudad es central y sirve tanto en sí mismo de objeto de comedia como de modelo de virtudes primigenias en vías de extinción. De hecho, fue en el ámbito de la cinematografía del *desarrollismo* en España en el cual se acuñó este subgénero del *catetismo* o el *paleta cinema* y donde se labraron parte de su currículum actores y directores tan conocidos como Paco Martínez Soria²³ –«*icono del paleta sabio y reaccionario*» (Guerra, 2012: 9; Huerta y Pérez, 2012)–, con películas como *La ciudad no es para mí* (Lazaga, 1966), o Alfredo Landa²⁴, protagonista de *Cateto a babor* (Fernández, 1969) o *Jenaro el de los 14* (Ozores, 1974) (Fig. 5). Como testimonio estadístico, la película del maño alcanzó los 4.296.281 de espectadores y la última mencionada del navarro, la nada desdeñable cifra de 1.086.327²⁵. Tal fue la identificación de actores y género que a este cine entre 1969 y 1978 acabó por denominársele también *landismo*, en el que se alterna la figura del *macho ibérico*, el pillo y el cazurro ingenuo, pero siempre obedientes y leales (Recio, 1992; Richardson, 2000; Navarrete, 2009; Huerta y Pérez, 2015).

Pasado el *desarrollismo* que tanto había puesto al paleta –emigrante o no– en la picota, la nueva etapa del *destape* (1975-1983) y la apertura de miras anteriormente comentadas en el cine tendió a desterrar paulatinamente los guiones de *catetismo*.

²³ Francisco Martínez Soria (Tarazona, 1902-Madrid; 1982).

²⁴ Alfredo Landa Areta (Pamplona, 1933 - Madrid, 2013).

²⁵ Datos procedentes del catálogo de películas clasificadas del Instituto de la Cinematografía y de las Artes Audiovisuales (ICAA), del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España: <http://infoicaa.mecd.es/CatalogoICAA/Peliculas/Detalle?Pelicula=4050> (acceso: 14-V-2016).

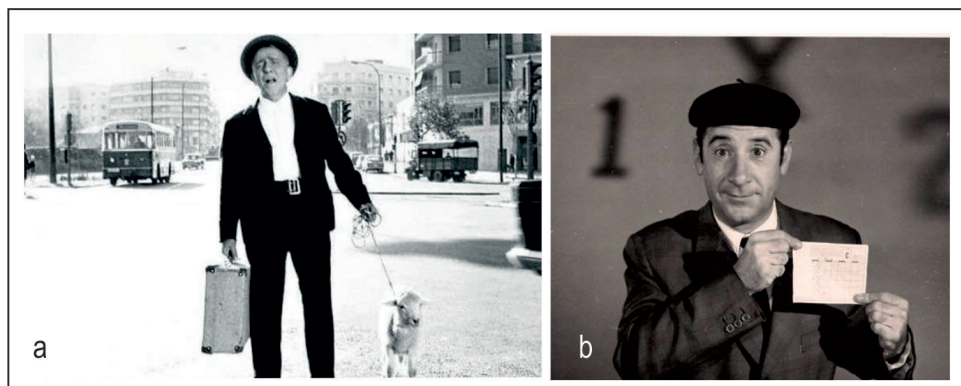


Fig. 5: Fotogramas que ilustran el género del *catetismo*: a) Paco Martínez Soria en *La ciudad no es para mí* (1966); y b) Alfredo Landa en *Jenaro el de los 14* (1974).

Pero, no se puede afirmar la defunción de este género. Por un lado, su sombra como “cine popular” ha sido alargada gracias a la televisión (Del Amo, 2009; Navarrete, 2009). Tal es así que, de nuevo, *Cateto a babor* ha sido la película más vista de la historia de la televisión española, con 10.078.000 de espectadores en su emisión de 1992 en TVE1. Superó así incluso a las nuevas y exitosas películas que han hecho comedia con el tema de las idiosincrasias regionales –pero sin ahondar en el paleta–, como *Ocho apellidos vascos* (2015)²⁶. Por otra parte, cintas como la reciente *El pregon* (De la Orden, 2016), vuelven a explotar el leitmotiv de una población grotesca y salvaje y las divergencias campo-ciudad supuestamente existentes todavía en pleno siglo XXI: un escenario de procesiones, cabra y campanario y de vecinos a modo de *pinturas negras* de Goya para encuadrar las desventuras de humoristas de moda como Andreu Buenfuentes y Berto Romero. Por cierto, como apunte dentro de las otras desventuras del panorama político nacional, paisaje catalán –Santa Pau, Gerona– relleno de aires castellanos del inventado pueblo de Proverzo.

2.2.2. Televisión

La generalización de la televisión en los domicilios también ha tenido su importancia en la consolidación del paleta. Por un lado, reponiendo cíclicamente este prototípico género del celuloide y alargando en microespacios de la pequeña pantalla la vida de este arquetipo (Peláez, 2003); esto es, un proceso lento y constante de reafirmación de la imagen que en su día entró vía cine en las generaciones de nuestros abuelos y padres, pero también modelando a las sucesivas hornadas de

²⁶ La emisión de TVE1 del martes 14 de enero de 1992 superó a los 8.270.000 espectadores de *Ocho apellidos vascos* de Telecinco el 12 de noviembre de 2015 (González, 2016).

televidentes. Por otra parte, creando nuevos programas y colaboraciones que, aunque no necesariamente de larga vida, sí de fuerte impacto en la generación frente al televisor. Véase las actuaciones durante de las dos últimas décadas del siglo XX de Miguel Gila²⁷, de los mencionados Andrés Pajares²⁸ y Fernando Esteso, los Hermanos Calatrava²⁹, Juanito Navarro³⁰, Manolo Royo³¹, Beatriz Carvajal³² o Marianico el Corto³³ en programas de TVE como *Un, dos, tres... responda otra vez* o *No te rías que es peor*; y de los muñecos ventrílocuos “Macario” de José Luis Moreno³⁴ o “Doña Rogelia” de Mari Carmen³⁵ durante numerosas galas de sábado noche de emisión nacional, así como en otros de las cadenas regionales. Tampoco ha faltado el tema en *revistas*, como *El Último Tranvia*, en el que la comediente Lina Morgan³⁶ encarnaba a una rica pueblerina venida a la ciudad (Fig. 6).

Sin embargo, es sabido, la televisión no ha inventado nada a este respecto, ni en el formato ni en el tipo de humor. Se puede decir sin ambages que desde mediados de los años 50 del siglo XX los programas de variedades radiofónicos acogieron y asentaron la vena hilarante del costumbrismo ingenuo, tanto en la radio española como la de los exiliados. De hecho, fue en este soporte sonoro en el que se forjó la carrera de muchos de los que posteriormente dieron el salto a la pequeña pantalla y al cine, si bien, tampoco perdieron la oportunidad de entrar en la sociedad por los nuevos soportes sonoros. Así es como aparecieron todo tipo de vinilos y cassettes, unas veces llevando la lógica paleta al campo de lo surrealista –como Gila (s.a. y 1969)– y, otras

²⁷ Miguel Gila Cuesta (Madrid, 1919-Barcelona, 2001). Puede visionarse un ejemplo en https://www.youtube.com/watch?v=Sbaa0eIs_KQ

²⁸ Andrés Pajares Martínez (Madrid, 1940-...). Dentro de su amplia filmografía dentro del género del *destape*, también hizo escenas de humor paleta. Puede visionarse una de estas escenas de paletos: www.youtube.com/watch?v=UZDVZNOVV5M

²⁹ El dúo de los Hermanos Calatrava está compuesto por Manuel y Francisco García Lozano, pacenses (Villanueva de la Serena) emigrados a Cataluña, donde iniciaron su carrera en los años 50. Puede visionarse un ejemplo de su caracterización antagónica del paleta y el urbanita en: www.youtube.com/watch?v=wa1QUM409ss.

³⁰ Juan Navarro Rubinos (Madrid, 1924-2011)

³¹ Manuel Royo Ubieto (1969-...), en el *Un, dos, tres...* entre 1987 y 1993. Puede visionarse en www.youtube.com/watch?v=zsoURhT3cX8 y www.youtube.com/watch?v=vqW8HvKAsTs (acceso: 24-IV-2017).

³² Beatriz Pla Navarro (Madrid, 1949-...), estuvo en el *Un, dos, tres...* entre 1982 y 1986. Puede visionarse en <https://www.youtube.com/watch?v=Ty-3CD0zZo> (acceso: 24-IV-2017).

³³ Miguel Ángel Tirado Vinués (Zaragoza, 1949 -...) explotó desde 1985 hasta mediados de los 90 –con presencia casi diaria– el humor maño ataviado de baturro. Aunque sin interrumpir su actividad, sus intervenciones han ido decayendo entrado a el siglo XXI (Fernández, 2014). Puede visionarse un fragmento de su paso por *No te rías que es peor* en https://www.youtube.com/watch?v=Td_X_sa9a3M (acceso: 24-IV-2017).

³⁴ José Luis Rodríguez Moreno (Madrid, 1947-...).

³⁵ María del Carmen Martínez-Villaseñor Barrasa (Cuenca, 1943-...).

³⁶ María de los Ángeles López Segovia (Madrid, 1936- 2015)



Fig. 6: Distintas escenas de humor costumbrista / paleta en televisión en España desde los años 80: a) A. Pajares, b) M. Royo, c) Los Hermanos Calatrava, d) “Macario”, e) Lina Morgan, f) Beatriz Carvajal, g) “Doña Rogelia”, h) Los Morancos, i) “Marcial”, y j) “El Tío de la Vara”.

muchas, explotando la dicotomía campo-ciudad con el garrulo soez de protagonista. Véase, el dúo “don Cirilo y Doña Croceta” de Juanito Navarro y Simón Cabido:

*«La risa, la risa, qué risa la de Juanito,
Sus bromas, sus chistes, sus cosas de paletos
[...]»³⁷*

³⁷ Estribillo de la canción de apertura y cierre de la cinta *Nuevas historias del Cirilo y la Croqueta. Declare en beneficio de 'toos'* (Navarro y Cabido, s.a.a), populares desde finales de los años 70. Puede escucharse en www.



Fig. 7: Transmisión del estereotipo de humor paleta en soporte sonoro: M. Gila (s.a.), “don Cirilo y Doña Croqueta” –de J. Navarro y S. Cabido– y otro cassette de chistes de Marianico ‘el Corto’.

Unos y otros artistas, incluso los que no sabemos muy bien donde ubicarlos³⁸, también supieron diversificarse para todos los públicos. Así es como las historias de paletos del gusto de padres y abuelos se han venido retroalimentando, tanto adecuando el discurso para las nuevas generaciones de niños (Navarro y Cabido, s.a.b) (Fig. 7), como haciendo giras por pueblos y salas menores.

Ya en el siglo XXI y con monitores de plasma, se han instalado en la parrilla con especial fuerza el gracejo andaluz de Los Morancos, la ironía costumbrista vasca de *Vaya Semanita* (Moreno del Río, 2015) o la idiosincrasia “gañana” de los personajes y situaciones surrealistas de “Los Chanantes”³⁹ y de José Mota⁴⁰, algunos tan icónicos como el Marcial de *Muchachada Nui* o el Tío de la Vara del segundo. Para los dos últimos las hablas y procederes de La Mancha y del Campo de Montiel respectivamente constituyen el alma de uno o varios personajes que se han hecho “virales”. Con diferencia, el montieleño ha creado más personajes y guiones que redundan constantemente en el mismo arquetipo de paleta, de gorra calada y sogá por cinturón, tanto en sus contextos como en otros aparentemente

youtube.com/watch?v=vzqsspM02nI.

³⁸ El personaje del “El Señor Barragán”, encarnado por J.M. Rubio Barragán (Barcelona, 1946-...), apareció con fuerza en la última década del siglo XX y, gracias a la saga filmica de *Torrente* de Santiago Segura, ha conservado su presencia mediática. Se trata de una figura grosera y naif que no basa su humor en el motivo rural, aunque su boina raída y cuerda por cinturón bien podría identificarlo así.

³⁹ Joaquín Reyes (Albacete, 1974-...), Ernesto Sevilla (Albacete, 1978-...), Pablo Chiapella (Albacete, 1976-...) y Raúl Cimas (Albacete, 1976-...) forman el denominado como “Cuarteto de Albacete”, al que se unen Julián López (El Provencio, 1978-...) Carlos Areces (Madrid, 1976-...) (Cantalapiedra, 2008).

⁴⁰ José Sánchez Mota (Montiel, 1965-...)

ajenos, como Tomás –que procede de su etapa anterior en el dúo Cruz y Raya– o Jacintus_40 «*influencer y youtuber rural*». Un humor que, como él mismo reconoce, «*está entre Quevedo y los cerdos de mi pueblo*» (Reuss, 2009). Recientemente está introduciendo nuevos *sketches* con otras idiosincrasias españolas, como la vasca.

2.2.3. Publicidad

En última instancia, dentro de este repaso por lo audiovisual es importante también no olvidar el género publicitario. Se trata de un campo tanto igual interesante y falto de estudios críticos y profundos más allá de nuestras superficiales pinceladas. En el circuito televisivo son reclamos protagonizados por personajes reales, como el octogenario cabrero alcarreño⁴¹, cuya presencia en un anuncio de todoterrenos de Mitsubishi ahondaba en la imagen de una España más aislada todavía de lo avejentada y moribunda que estaba; o inventados, como la abuela asturiana de *Fabada Litoral*, de la que se valen para evidenciar el sabor “auténtico” del pueblo y que fue una secuela directamente del triunfo del primero (Moreno, 2005). Y es que el impacto de este tipo de publicidad ha sido innegable. Siguiendo con nuestros ejemplos, el primero fue vencedor del Festival de Publicidad de San Sebastián e hizo que la agencia que lo creó pasara de cinco empleados a cien (Esteo, 2010; Granda, 2010); desde entonces, se mantiene vigente el segundo, reeditado y actualizado en distintas ocasiones hasta la actualidad⁴².

Finalmente, y sin extendernos mucho más, se ha de sobrevolar la publicidad estática, aquella que, por motivos, obvios, no tiene el lenguaje y el dinamismo de las anteriores herramientas audiovisuales. Se trata de otra gran esfera de estudio compuesta por marcas registradas o logotipos de negocios que, dada la ocasión, podrían ejemplificarse en dos empresas de pastelería artesana manchega: “El Cateto”, fundada en Almagro en 1969 (Fig. 8a y b), y “El Abuelón”, creada en 1934 en Villanueva de los Infantes (Fig. 8c). Evidentemente, lejos nosotros de atribuir o criticar cualquier tipo de intencionalidad por parte de estos obradores, las comparativa entre dos formas de enraizar con la “tradición”, muestran que la elección de uno u otro nombre e icono tiene, cuanto menos, varias derivadas.

⁴¹ Jesús García Velasco (c.1923-2010), ‘el abuelo de Majaelayo’, protagonizó en 1993 y 1998 un par de anuncios en los que daba a entender la desconexión aldeana de décadas respecto a la realidad urbana. Bajo el lema «*adonde no llega nadie*», el cabrero preguntaba, por ejemplo, «*y el Madrid qué, otra vez campeón de Europa, ¿no?*» o qué opinaba el dictador Franco –fallecido hace una veintena de años– sobre distintos temas (Anónimo, 2010; Granda, 2010). Puede visionarse en: www.youtube.com/watch?v=KqLq--gFoDc (acceso: 24-X-2016).

⁴² *Fabada Litoral* ha hecho diversos anuncios desde el primero de 1994, adaptándose al lenguaje tecnológico y urbano de cada época. Pueden visionarse en www.youtube.com/watch?v=llkCROfw9CU o www.youtube.com/watch?v=woiZMR6WnGY (acceso: 24-X-2016).



Fig. 8: Ejemplo de logotipos en la pastelería artesana manchega de Ciudad Real: a) y b) ‘El Cateto’ (Almagro); y c) “El Abuelón” (Villanueva de los Infantes). Fuente: a) Talavera (2010: detalle retocado); b) www.elcateto.com/images/demo/logo.png y c) www.elabuelon.com/assets/images/logo-y-texto-490x725-34.png (acceso: 26-X-2010).

En primer término, y frente a una escena igualmente de garrota y boina en la de Infantes, la elección de un lardo de pueblo –posteriormente evolucionada a un simpático pueblerino con boina (Fig. 8a y b)– como imagen corporativa de la almagreña nos habla también de un posible doble mensaje de consumo interno que, de forma más o menos inconsciente, aporta lecturas contradictorias: de una parte, la exaltación, de nuevo, de la comunión en lo rural en un momento de brecha migratoria avanzada la mitad de siglo XX; por otro lado, a su vez, el marcar un distanciamiento en la localidad de la burguesía industriosa –que tenían el lenguaje publicitario a su favor– frente al resto de catetos. En segundo lugar, y de una forma u otra, hoy día este último ejemplo redundo en el tema del palurdo y se suma como medio de difusión global de la idea, puesto que, también comercializada por internet⁴³, su cliente potencial ya es el mundo entero.

⁴³ www.elcateto.com (acceso: 24-X-2016).

2.2.4. Internet

Es difícil, si no imposible, escudriñar la inmensidad de la Red como para emitir un juicio al 100% acerca del tratamiento del medio rural en los últimos medios audiovisuales en llegar a escena. En esencia para lo que nos interesa, Internet es un gran altavoz de contenidos ya existentes en los soportes ya mencionados y en otros de los que hablaremos a continuación. Por tanto, estamos ante un vasto repositorio en el que buena parte de ellos están a disposición de todo el que tenga tiempo y anhelo de buscar una forma u otra de enfocar una idea acerca de los pueblos.

En otro plano, internet se ha mostrado como espacio para la creación de nuevos contenidos que, de otro modo, no hubieran podido ver la luz por los costes y cortapisas editoriales, tecnológicas, etc. En lo que a nuestro tema respecta, hemos de considerar positivo el cierto repunte de etnografías rurales. Aunque a modo de historias de vida o narraciones de eruditos en páginas webs y perfiles personales y locales muy heterogéneos, ha vuelto a poner en circulación narraciones localistas que prescinden de la necesidad de incluir al payaso paleta por exigencias del guión. De hecho, sólo rara vez, algunos barbilampiños *youtubers* de moda –faltos de temas suponemos–, han recurrido a las catetadas transgeneracionales o se han adentrado en contrastar la vida rural y urbana⁴⁴. Con todo, espacios de creación como los canales de videoblog también constituye un aliado para el medio rural, puesto que se ha producido cierta sinergia entre los actores urbanos preocupados por el medio y día a día del campo y el empoderamiento en las redes de los propios habitantes rurales⁴⁵.

2.3. HUMOR GRÁFICO

Otro de campos abonados para el humor o mofa para con el cateto ha sido el de viñetas individuales y tiras en prensa o secciones en revistas satíricas. Para tener una idea certera de estas, de nuevo, sería necesario revisar pormenorizadamente caricaturas e ilustraciones, cuanto menos, desde mediados del siglo XIX que no hayan sido ya abarcadas en otros trabajos más acotados (Torres Regueiro, 1989; Almudévar, 2000; González Alcantud, 2008; Martínez Gallego, 2010; Caballero, 2015; Méndez, 2015). Por ello, porque dicho análisis es una labor titánica, nuestro propósito no puede ser otro que aportar algunos destellos de este fenómeno.

⁴⁴ Véase “Youtuber Rural vs. Youtuber Urbano” (2014), de Enrique Arias ‘Thous’: www.youtube.com/watch?v=mIWdEywQsU0 (acceso: 2-X-2017).

⁴⁵ Véase el ejemplo de “proyecto” *Apadrina una boina* de un pueblo de La Rioja: www.youtube.com/channel/UCFUtTrfAyc5Trvu8VIKtReQ (acceso: 29-XII-2017) u otras nuevas estrellas juveniles del Youtube, como el mallorquín www.youtube.com/channel/UCm3LTxQLUr56HEiYXTVQIXQ (acceso: 30-XII-2017).

Unas primeras pinceladas al asunto, es la presencia del costumbrismo en las ilustraciones de la prensa del siglo XIX y principios del siglo XX en las que, por ejemplo, los trajes típicos son elementos de mofa (Laiglesia, 1970: 51). Seguidamente, el tema paleta tuvo fuerte eco en revistas satíricas del Franquismo y de principios de la Transición (Segado, 2008; García Roldán, 2013; González Lozano, 2014; Vílchez, 2015), como en *La Codorniz* (1941-1978) y *Hermano Lobo* (1972-1976)⁴⁶. En estas, más que en otras de la época⁴⁷, distintos humoristas representarán, por un lado, a la masa popular como un mar de boinas a los que los prohombres y gerifaltes del Régimen intentan domesticar y engañar, como alguna viñeta de Mingote⁴⁸ (Laiglesia, 1970: 160). Por otro lado, escenas directamente de catetos al uso de las ya vistas anteriormente, como el prisma de charanga y pandetera presentado por Serafín⁴⁹ (*Ibid.*: 130), o el de otros caricaturistas que, a la sazón, eran los mismos que estaban haciendo humor en las ondas o en la televisión, como Gila (Fig. 9a y b) (Ramírez, 1975).

Entre el humor gráfico más reciente que ha explotado el filón del paisanaje rural también se perciben distintos tipos de actitudes por parte de los dibujantes y guionistas. En un extremo podemos encontrar al humor blanco de Davila, inspirado en la Galicia rural, el cual ha encontrado en estos últimos años buena acogida y predicamento en la prensa autonómica (Fig. 9d).

Frente a este, las escenas corrosivas y cínicas de la sección “Comunidades Autónomas” recientemente publicada en *El Jueves*. En dicha tira de *...la revista que sale los miércoles* el traje regional constituye un elemento más de burla en un conglomerado histriónico que pretende explicar cada región autonómica a los foráneos (Fig. 9e-f). En las tiras publicadas encontramos de nuevo, como conjunto, la consabida suma de estereotipos: los autocreados, los *vox populi* o a los que han tenido acceso los guionistas y dibujantes encargados de cada región. Pero es en el análisis detallado de cada entrega en el que se hace patente el diferente tratamiento que se les da a unas autonomías, como Madrid, Cataluña o Aragón –cuyo hilo argumental es más político, urbano o climático–, frente al retorno al *palurdismo* como tema preferente en otras. Casualidad o no, Castilla-La Mancha es a nuestro juicio –el mío y de otras personas consultadas sin intención de ser exhaustivos–

⁴⁶ Se encuentra digitalizada en www.hermanolobodigital.com (acceso: 26-X-2016) gracias al Proyecto Hermano Lobo de la Universidad de Salamanca, José Ángel Ezcurra Carrillo y Ediciones Pléyades S.A.

⁴⁷ Otros nuevos semanarios, como *Barrabás* (1972-1977), *El Papus* (1973-1987), *El Cocodrilo Leopoldo* (1974-1975), *Por Favor* (1974-1978) o *El Jueves* (1977), se centraron más en el lenguaje urbano y empezaron a implementar los fotomontajes como recurso (Vílchez, 2015).

⁴⁸ Ángel Antonio Mingote Barrachina (Sitges, 1919-Madrid, 2012).

⁴⁹ Serafín Rojo Caamaño (Madrid, 1925- 2003).



Fig. 9: Ejemplo del tratamiento del humor gráfico a lo pueblerino en diarios y semanarios españoles desde mediados del siglo XX: *La Codorniz* –a) Herreros (1956)–, *Hermano Lobo* –b) M. Gila (s.a.), c) Ramón (1975)–, *El Faro de Vigo* –d) Luis Davila (2016)– y *El Jueves* –e) Julio (2017), f) AA.VV., (2017), g) C. Ponsí, Modgi y J. Ferrús (2017)–. Fuente: a) *Hermano Lobo* (s.n.), en <https://canalcultura.org/2013/02/15/los-analfabetas/analfabetas-gila-caricatura> (acceso: 26-X-2016); b) *Hermano Lobo*, 169 (1975); c) *La Codorniz*, 189 (1956); d) *El Faro de Vigo*, 2016, en www.farodevigo.es/humor; e) Tweeter @eljueves y Julio (2017); f) *El Jueves* (2017); y g) Ponsí et al., 2017.

una de las más castigadas por ironías, ridiculizaciones y desprecios hacia el mundo rural y de lo que de él se desea remarcar (Fig. 9e): cerrazón, obsesión rural y atraso.

Vemos, por tanto, cómo continua la mofa del folklore y de los rasgos identitarios para seguir alimentando el estereotipo de la supuesta alma cateta que sigue atrincherada en algunas zonas de la España rural, como si toda Cataluña –por seguir con el ejemplo (Fig. 9g)– fuera la prolongación de la “internacionalísima” Barcelona y no hubiera una “Cataluña profunda” igualmente risible. Este recurso es todavía más clamoroso a la luz de otros nuevos ilustradores que, como Raquel Córcoles (2010) y su *Moderna de pueblo*, afrontan el supuesto choque entre la cultura rural y urbana desde otra perspectiva, más social y de género, sin perder mordacidad en las críticas o en las paradojas del día a día en la ciudad (Cortés, 2016)⁵⁰.

2.4. EL TRIUNFO DEL ESTEREOTIPO CATETO

El costumbrismo es un fenómeno con peso específico español y con más de dos siglos de recorrido que está presente en las distintas artes y disciplinas (*inter alia* Pérez Carrera, 1996; Vázquez, 1996; Espejo-Saavedra, 2015; Aguaviva, 2007). Bien por expansión natural a los rincones del imperio hispánico (*inter alia* AA.VV., 1999; Pérez Salas, 2005), bien por importación en el marco europeo, aparece más allá de nuestras actuales fronteras. En lo que a humor se refiere, la chanza respecto a lo popular ha constituido una de las herramientas habituales de los creadores costumbristas (*inter alia* Neira, 1991; Castro, 2012) e incluso sigue alimentando recurrentemente la industria del cine, por ejemplo, en éxitos de taquilla de Francia o Italia⁵¹ (Zurro, 2017). Ahora bien, en las películas europeas se muestra un humor blanco que resalta como mucho algunas idiosincrasias fonéticas y la diferencia de ritmos campo-ciudad. También es posible constatar que el

⁵⁰ *Soy de pueblo* (2011, con M. Rabadán) fue concebida según la autora como una novela gráfica con la que sobrevivir en la ciudad siendo emigrante de pueblo [¿Reus, con más de 100.000 habitantes?]. Sin embargo, el éxito parece haber apartado la frescura inicial para dotar a sus personajes y obras posteriores de un activismo feminista (Córcoles, 2017a, 2017b) en una perfecta evolución hacia una “postmodernidad de pueblo”.

⁵¹ *Bienvenidos al Norte* (Boon, 2008), *Nada que declarar* (Boon, 2010), *Bienvenidos al Sur* (Miniero, 2010), *Non c'è più religione* (Miniero, 2016), *Un italiano en Noruega* (Nunziante, 2016), *Mi familia del norte* (Boon, 2018)

humor sobre lo rural no tuvo por qué ser una etapa inequívoca de sociedades que se estaban modernizando, como es perceptible en la Portugal de la segunda mitad del siglo XX⁵². Sin embargo, el catetismo en España se instaló caló con especial virulencia, tanto en el cantidad como en su agresividad.

Evidentemente hay grados y también es cierto que buena parte de los productos del catetismo tienen una doble lectura La más amable, la que señala a estos personajes como antihéroes, palurdos pero honestos, que hacen justicia o que de sus acciones pueden extraerse lecciones morales con independencia del embalaje menos refinado que los envuelve. Pero, por otro lado, estamos ante mofas reiterativas sobre el mismo estereotipo; se encasilla gentes y lugares que, en buena parte, nada tienen que ver con esas visiones ya, que son simplemente una parte más de esas sociedades o incide en cualidades que están tanto igual presentes en las ciudades a las que media España rural emigró. Y en el fondo de la cuestión, el problema reside en el mensaje que se trasmite y cómo cala en el espectador.

En esa línea también puede señalarse que, dentro de la variabilidad de tipos de humor que se han utilizado, el hecho de que algunos humoristas o de que en algunos espectáculos no se haya utilizado el cliché paleta tampoco les libra de otras afrentas en las que no vamos a profundizar. Sólo señalar que el último tercio del siglo XX ha visto tolerar y jalea igualmente el humor homófobo y contra toda minusvalía, como bien se concentra en un único “sencillo” de F. Esteso (1973): *Mariquita La Ye-Ye: Sevillanas tartamudas*. Este también sería el caso del dúo Martes y Trece (1985-1997), los cuales lideraron el humor televisivo sin necesidad de hacer del tópico rural su leitmotiv, aunque cayeron en otros. Los más flagrantes y de los que se han venido arrepintiendo públicamente, el homófobo y el de la violencia de género (Rey, 2017).

En este sentido, no hay duda del predominio del varón, cuando no invisibilidad, de la mujer en este humor rural. Desde una perspectiva de género, estamos ante el vivo reflejo de la tradición patriarcal y machista de los propios humoristas. Este tipo de análisis es evidente, y acusarles de ello o esperar lo contrario en un contexto feminista testimonial (Del Moral, 2005), sería anacrónico puesto que su prisma no era otro que el de la realidad imperante en la sociedad, tanto en las viñetas (Garrido, 2015 y 2016) como en otros géneros (Guerra Gómez, 2012; Huerta y Pérez, 2015; Del Molino, 2006: 153ss). Se aprecia en los personajes elegidos pero también han venido siendo hombres los que dirigían la escena, escribían la letra o

⁵² Herman José fue durante los años 80-90' del siglo XX humorista sobresaliente en formatos televisivos portugueses similares a los españoles y, sin embargo, el humor con lo rural como base era anecdótico. Puede visionarse en: www.youtube.com/watch?v=UjXIXGcWnuY

escribían los discursos de las mujeres rurales⁵³. Con todo, ante este panorama en el ámbito del catetismo, tampoco podríamos decir qué es mejor: si que el paleta fuera él, que el tonto del pueblo al que hay que apalearse fuera varón y que la mujer raramente aparezca como paleta nauseabunda, o, en el caso de ellas, estar condenada al ostracismo, ser una mera acompañante del hombre, una cándida o un objeto de la violencia verbal o física del marido o de los mozos.

Por otro lado, si en el retrato-burla de la Charanga del Tío Honorio el destino de las mozas casaderas o la hija del boticario del pueblo se le suponía ser cuanto menos manoseadas por los garrulos, no mejor parados salían otros sectores de la sociedad. Al tonto del pueblo hay que amargarle la vida⁵⁴ y los viejos apestaban. Como si el trato y condiciones de unos y otros en la ciudad, ya fuera en los nuevos suburbios chabolistas para emigrantes o en las bolsas de miseria –como las Injurias de Madrid y en sus castizas corralas–, las condiciones de vida fueran mucho más dignas, salubres y civilizadas (Sánchez Sanz, 1979: 6ss; AA.VV., 1986: 9-44).

Como es frecuente, los humoristas procuran remarcar que sus creaciones son parodias y no imitaciones, que no hay una intención de ridiculizar ni personalizar el objeto de la mofa. Tampoco L. Buñuel buscaría específicamente humillar a alguien en *Las Hurdes* o a comunidades enteras. Sin embargo, a nadie se le escapa que la conjunción de la fuente de inspiración con la trama elegida y la dramatización de la misma acaban por construir y transmitir un discurso en el que la exageración de algo que ciertamente es puntual hoy día sigue siendo la definición por extensión de los habitantes de una zona (Cañamero, 2014). En muchos de los ejemplos expuestos, de buena parte de la Submeseta Sur.

En el caso extremeño, tal y como muestra el reciente documental de metacine *Las Hurdes, tierra con alma* (Santos, 2016) y diversos estudios anteriores (*vid. supra*), la imagen proyectada de la comarca *jurdana* ha sido rechazada de plano por los propios habitantes. No hay mayor paradoja que el mito del salvajismo siga cosido al nombre de una comarca que lucha contra tal asociación al tiempo que no puede negar que sea por ello un polo de atracción turística (Torres Hortelano, 2015; Matías, 2016; Del Molino, 2016: 126s).

Sin embargo, lo realmente interesante del *catetismo* es que, al contrario de lo que se podría pensar, raras son las críticas a este humor desde los territorios sa-

⁵³ La inercia machista ha sido indudable (Huerta y Pérez, 2015: 3) pero la incorporación de la mujer a estos espacios de autorepresentación se ha empezado a invertir hace relativamente poco, como muestra la entrevista realizada a Paula Bonet y Raquel Córcoles en *JotDown* en 2015, bajo el título “Siempre hemos sido explicadas desde una voz masculina en la que nosotras pintábamos poco”.

⁵⁴ Suponemos que la inclusión final de que al tonto del pueblo también “hay que quererlo”, fue una concesión impostada a la racionalidad para no desatar críticas.

tirizados. Manchegos o andaluces se ríen y hacen subir las audiencias de estos espacios y llegan a sentirse orgullosos de hijos de la tierra que, como José Mota, han llevado el nombre de un pueblo, de una comarca o de la región a la televisión nacional. Sin ir más lejos, el nombre del centro cultural que le dedicó su localidad natal de Montiel en 2010⁵⁵. No es mi misión ni especialidad el desentrañar los mecanismos mentales que anteponen en la población el “salir en la televisión” por encima de la propia imagen que se aporta, pero intuyo que en ámbitos como el manchego todavía tiene mucho, precisamente, de ese aislamiento y/o olvido rural que sobrevalora el ser protagonista en ese bien de prestigio catódico –en el que rara vez se informa de algo más allá de la M50 y la B40–, aunque sea para ahondar el propio desacredito de la zona retratada. Y es que, sin obviar que haya gentes de todas partes que puedan gustar de este humor, paradójicamente se trata de un producto cuya singularidad territorial hace que, bien por desapego a lo foráneo si no por la politización regionalista y nacionalista, sea rechazado de plano en aquellas zonas que dicen ser la vanguardia de la modernidad o aquellas que tienen a sus propios catetos. O así me lo han transmitido, por ejemplo, andaluces cuando la hegemonía en la parrilla nacional de Los Morancos fue sustituida por el humor manchego.

Así pues, de nuevo aunque por distinto camino, La Mancha ha llegado al punto de ser uno de los referentes del *catetismo* nacional abrazando la máxima del mundo publicitario «*que hablen de ti, aunque sea mal*», acuñada tiempo antes por O. Wilde (Molina, 2010). Este escenario desde luego que afectará a la idea que desde el exterior se tenga de zonas como esta, pero, como ya advertíamos, es igualmente importante sopesar hasta qué punto este tipo de discursos ahondan todavía más en la autoconvencimiento y fijación de una supuesta forma de ser o en el fomento de unas tradiciones más “puras” que otras. No hay duda, tomando como referencia planteamientos desde la geografía de la percepción a la geosimbólica, la tematología o la imagología (*inter alia* Bonnemaïson, 1981: 249; Pageaux, 1994, Domínguez, 2004; Torres Hortelano, 2015; Giménez, 2016), del valor de la creación de mitos –literarios, mediáticos, etc.– y de la confluencia de otras relaciones simbólicas en la construcción consciente o por ósmosis involuntaria de una autoimagen propia y en el inconsciente colectivo de los representados. La imagen paleta se renueva, se asienta entre generaciones rurales que son tan nativas digitales como las de ciudad y vuelve a poner en ellas y en sus territorios el sello de “zona salvaje” con el más peyorativo de los cuños.

⁵⁵ *Lanza Digital*, 13-IX-2010.

3. ETNOGRAFÍA ENDÓGENA Y (PRE)HISTORIA

De forma paralela a la trayectoria e imagen rural que venimos aportando, el concepto de Folklore ha atravesado distintas etapas. Aunque se pueden distinguir grandes tendencias predominantes, dichas fases no son lineales, sino que en un mismo periodo pueden estar conviviendo corrientes contrarias en su forma de contemplar las tradiciones populares y la utilidad de las mismas. Esto se debe a que las distintas disciplinas que componen las Ciencias Sociales y Humanidades han ido buscando desde finales del siglo XIX sus propias identidades y métodos. Una historia de aciertos y errores fruto de la madurez de cada momento, pero también de todo tipo de manipulaciones académicas y políticas que han conducido a reacciones más o menos agresivas o renovadoras.

Evidentemente, no es éste el lugar más adecuado para afrontar tal revisión historiográfica, y, de hecho, nos remitimos a las ya existentes y a otra venideras (Moya-Maleno, 2012; Heras y Moya, e.p.). Sólo cabe, por tanto, resaltar una mínima contextualización que enmarque el fenómeno y nos permita comprender los puntos de partida, los desarrollos y estado de la cuestión de la profundización en la Europa prerromana a través de la cultura material y de un conjunto variado de fuentes, incluido el Folklore.

Durante la Edad Moderna, el Pasado más remoto de Europa y la Península Ibérica no iba más allá de seguir a pies juntillas los restos arqueológicos, la epigrafía, la numismática, los textos clásicos y las citas bíblicas, por lo general trufados de ficciones y falsedades creadas por eruditos. Sin embargo, el colonialismo, los nacionalismos, la industrialización y el desarrollo de la Antropología y la Etnografía permitieron observar las prácticas y creencias locales y de áreas remotas con nuevos ojos. Como es sabido, fue el arqueólogo británico William J. Thoms quien, hacia 1846 y en la génesis misma de la Arqueología como disciplina científica, generalizó los arcaicos vocablos sajones *folk* y *lore* –el *conocimiento popular*– con tal idea de reconstrucción retrospectiva del Pasado (Burke, 1981; Douglas, 2010: 25).

De este modo, a mediados del siglo XIX e inspirados por el romanticismo germano, el colonialismo anglosajón y el celtismo identitario del mundo francófono, se multiplicaron las descripciones de canciones y literatura popular, de cultos paganzantes y la documentación de todas aquellas zonas sumidas en un atraso secular o aisladas en la periferias de los nuevos estados-nación. Así fue como la labor compiladora de folkloristas quedó imbuida de escuelas evolucionistas y esencialistas y, si estos no se volcaron directamente en encontrar el verdadero espíritu del pueblo –*volksgeist*– (Martin, 1703; Cambry, 1805; Grimm, 1835; Tylor, 1865; Mannhardt, 1875 y 1877; ...), no tardaron otros en gestar la supuesta correlación entre cultura, etnia, lengua y Folklore.

En este contexto, en la Península Ibérica se aunó la línea abierta por los grandes comparativistas de la época, como el escocés James G. Frazer y su obra más carismática, *La Rama Dorada* (1890), con los regionalismos y el antimodernismo radical emanados de las contradicciones entre la rápida industrialización urbana. Así, en una Portugal y España influenciada por el trasfondo nacionalista –ora lusitano ora hispano– y las corrientes antropológicas de la época, irrumpieron los grandes folkloristas análogos a Thoms. Quizás los más representativos sean Francisco Martins Sarmiento (1833-1899) y Antonio Machado y Álvarez (1846-1893). Algunos como el propio ‘*Demófilo*’ invirtieron su trabajo –y literalmente su fortuna– en dotar al Folklore de un «*fin esencialmente arqueológico*» (Navascués, 1943: 4ss), mientras que Martins Sarmiento y otros autores emplearon con notable objetividad científica textos clásicos, testimonios populares, la arqueología y un amplio conocimiento de la producción científica europea (Cardozo, 1933: 12 y 16; Mendes Correa, 1933: 61-64; Guerra, 1999). Un dinamismo que tuvo como resultado la aparición de sociedades de estudios folklóricos por doquier, de las primeras reuniones temáticas al efecto –como el primer congreso internacional de sociedades de Folklore en París (1889)– y numerosos compendios en la material, como el *Corpus du Folklore préhistorique en France...* de P. Saintyves (1934) (Hoyos, 1917: 153ss; Postic, 1995).

Tanto unos de forma individual –imbuidos incluso de cierto exilio personal–, como otros, cumpliendo los programas de encuestas y reportajes de tradiciones populares e indígenas extraeuropeos, esta inercia se tradujo en un frenético trabajo de campo etnográfico y arqueológico en la Península Ibérica. En este hervidero de optimismo tuvo mucho que ver, nunca mejor dicho, la fotografía como herramienta etnográfica ideal para complementar el trabajo de folkloristas y antropólogos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Sirva de ejemplo, de una parte, los trabajos arqueológicos y etnográficos alentados por Archer Milton Huntington (1870-1955) y la *Hispanic Society of America* (1904) o la llegada de estudiosos y fotógrafos franceses y alemanes, especialmente de la *escuela de Hamburgo* –Karutz en 1898; Hielscher en 1922; Krüger en 1927; Schindler en 1941 (Ros y López, 1999; Bonet, 2011: 60ss)–, para, con la imagen, “levantar acta notarial” de las regiones más inhóspitas, desde la Cornisa Cantábrica y las montañas pirenaicas «*hasta las olvidadas, primitivas aldeas de Extremadura*» (Bérchez, 2011: 26).

En este ambiente historiadores y antropólogos asumieron en sus discursos la fuerza de la diacronía y el arraigo de las *supervivencias*, con continuas analogías con las tradiciones populares y de otros continentes supuestamente inmutables. Los primeros bajo el *método histórico cultural* fomentado desde la *escuela de Viena* por W. Schmidt (1868-1954) y Fritz Graebner (1877-1934), entre otros (L. Zambotti, E. Smith, J. Imbelloni, etc.); los segundos, al hilo de la escuela fran-

cesa de sociología de E. Durkheim (1912) (Ortiz y Sánchez, 1994: 455; Rubio Caballero, 2011). En España, tanto a nivel estatal como en sus regionalismos y nacionalismos se instaló lo que E. Hobsbawm bautizara a nivel general como la *invención de la tradición* (Hobsbawm y Ranger, 1983): una intencionalidad política que desvirtuaba los estudio de las tradiciones locales y su difusión en todas las artes hasta desembocar lógicamente en una autoconcienciación étnica que todavía sobrevive en ambientes nacionalistas, eruditos y esotéricos (Ortiz y Sánchez, 1994: 593; Álvarez Junco, 2001: 189-192; Díaz Santana, 2002; Wallis y Blain, 2003; Marín Suárez, 2005; Almagro-Gorbea, 2008; Vélez, 2014; Aguilera y Viaña, 2016; Castellanos, 2018).

Evidentemente, todos estos excesos del comparativismo evolucionista fueron criticados como reduccionistas y totemistas (Leach, 1985; Beard, 1992; Bonte y Izard, 1996: 306s). Antropólogos y folkloristas, como A. Van Gennep (1937-1958), trataron de consolidar el carácter científico de los estudios del comportamiento humano y la Antropología Social anglosajona, con autores como A. Radcliffe-Brown (1952 y 1958), B. Malinowski (1944) o T. Parsons (1951) cambió el objeto de estudio y redujo todo rasgo cultural al contexto social, espacial y temporal inmediato que los desarrolla. Por su parte, la Arqueología francesa y anglosajona, espejo en el que los nuevos especialistas de la Península Ibérica se reflejaban, también reaccionó: la vía estructuralista, ejemplificada por A. Leroi-Gourhan (1964 y 1965), advirtió que de los humanos sólo trascendía su arte y su cultura material (*Id.*, 1943) –nada de cosmologías, etc.–. Para el Funcionalismo-Procesualismo y las nuevas corrientes etnoarqueológicas anglosajonas sólo fueron válidas ciertas comunidades indígenas no europeas –supuestamente más vírgenes– y sólo para estudios de patrones de dispersión de materiales o tecnológicos (Binford, 1962).

Así pues, desde los años 80 del siglo XX y desde una parte de la investigación de España y Portugal, la utilización del folklore y de fuentes de distinta naturaleza para la Prehistoria e Historia quedó prácticamente vetada por una fuerte línea antifolklorista, la cual, además, va aparejada con frecuencia, en el caso de la Edad del Hierro, a los discursos celtoescépticos. Si sumamos los postulados postprocesuales y postmodernos, las principales críticas se agrupan entre las que recelan del uso étnico y político de las tradiciones y las que niegan toda posibilidad de interpretar el Pasado con fuentes etnográficas locales.

Las primeras reaccionaron contra los intereses regionalistas y nacionales de las tesis raciales celtistas fomentadas desde la España franquista (Díaz Santana, 2002). Dicho análisis historiográfico ha pasado a ser base del argumentario para seguir tildando de esencialista y filofascista todo aquello que tenga que ver con las tradiciones populares y el uso de fuentes etnográficas a partir de los años setenta (L'Abadía, 1987; Fernández Acebo, 2003; Marín Suárez, 2005: 312ss). En segundo

lugar, los que rechazan el método comparativo. Esto es, ningún elemento cultural de una época anterior puede sobrevivir sin haber cambiado totalmente su significado y, por tanto, los fenómenos de continuidad o son inexistentes, o poco precisos o indescifrables (Leroi-Gourhan, 1943; Alcina, 1989: 176; Fernández Martínez, 1994; Hernando, 1995; Marín, 2005: 326; Peña Santos, 2005; González Ruibal, 2005: 181; *Id.*, 2006: 52s; Briz y Vila, 2006; López Sáez *et al.*, 2009; González Álvarez, 2011: 142 y 144). Incluso más allá en la consideración de J.C. Bermejo Barrera (2004: 134ss) de que es filosóficamente inadmisibile la construcción (pre) histórica porque, ante la imposibilidad de conocer los atributos que conformaron el Pasado, cualquier estudio de carácter histórico o arqueológico se reduce a una mera imaginación del sujeto pensante sobre unas fuentes discutibles y con instrumentos tan peligrosos como la analogía.

A efectos prácticos en nuestra materia esta reacción ha implicado sacudir beneficiosamente de arcaísmo muchas tradiciones populares cuyos eruditos locales siempre han deseado imbricar en un pasado ancestral. Pero, por extensión, el resultado final ha sido, de una parte, a) el ostracismo de los trabajos folkóricos anteriores, b) el arrinconamiento y marginalidad de los estudios en los que se trabajan etnografías endógenas y Arqueología y c) revistas de estudios de tradiciones populares cada vez menos especializadas y fuera de los índices de “calidad científica”, como la *Revista de Folklore*. Sólo algunos investigadores, especialistas y publicaciones periódicas han aguantado el envite con su línea original, verbigracia en el caso editorial, los *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* o los *Cuadernos de etnología de Guadalajara* (López de los Mozos, 2008). Las revistas y encuentros que han sobrevivido airoso a tal revolución ha sido por virar hacia la Antropología Social –o directamente hacia la Sociología–, como sería el caso de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*.

Ejemplos recientes de la continuación del desprestigio del Folklore europeo y de todo el proceso de cambio fueron las actas *Etnoarqueología de la Prehistoria. Más allá de la analogía* (Briz y Vila, 2006) y, ya actualmente, el volumen monográfico de la revista *Complutum*, del departamento de Prehistoria de la Universidad Complutense –vol. 28(2)–, dedicado a *Etnoarqueologías desde las instituciones españolas* (Calvo *et al.*, 2017). Los once artículos de este especial se basan en trabajo de campo en África y Sudamérica, unos estudios tan valiosos como ilustrativos de la implantación y poder de la línea neocolonial y excluyente que copa las más altas instituciones y que quedará como testimonio para el futuro –supuestamente– como la única “Etnoarqueología viable”, en tanto que sancionada académicamente.

Como casi consecuencia natural, los centros de investigación fueron desterrando la etnografía de sus asignaturas y nomenclaturas, siendo uno de los casos más flagrantes, quizás, el del Museo del Pueblo Español. Dicha institución, que

fue concebida a principios del siglo XX al uso de otros grandes museos nacionales de etnografía, folklore y artes populares del entorno, fue creado definitivamente en 1934. Aunque operativo, apenas llegó a estar abierto, pues tras la contienda tuvo interminables problemas con las sedes, hasta que en 1993 fue fusionado con el Museo Nacional de Etnología dando lugar al Museo Nacional de Antropología. Sin embargo, la dilución de esta sección ha sido casi total desde que en 2004 quedó como Centro de Investigación del Patrimonio Etnológico (CIPE) en asociación con el Museo del Traje. Unos fondos impresionantes sin espacio expositivo, sin apenas personal y tras unas siglas insustanciales y opacas para el público donde domina la vertiente de la moda. Esta situación nacional no es menos lamentable que la falta de preocupación por las numerosas colecciones y “museos” etnográficos que se encuentran repartidos por buena parte de la Península Ibérica y por la despreocupación por el trabajo de campo en comunidades rurales en proceso de desaparición total. Por el contrario, la labor etnográfica sigue muy activa hoy día y apoyada públicamente en otras regiones cuyo *pedrigree* nacional sí fue restituido, como muestra por ejemplo, el magnífico trabajo desarrollado de forma sistemática por el proyecto Etniker en el *Atlas Etnográfico de Vasconia* desde mediados de los años 60 del siglo XX.

Aunque este panorama puede considerarse el boceto de la realidad científica predominante durante el último tercio del siglo XX, por fortuna, la evolución de la Etnografía, la Arqueología o la Historia no fue unilineal y, con mayor o menor intensidad, fue arrojando distintas confluencias entre la Etnografía, la Literatura, etc. y el estudio de la (pre)Historia confluían. No profundizaremos en ello más que para resaltar cómo, desde la Antropología y la Historia de mitad del siglo pasado, la idea de que el pasado de una cultura era lo que la explicaba impulsó los estudios holísticos y comparativos en distintas disciplinas, desde F. Boas (1940) a C. Lévi-Strauss (1955), A. Brelich (1954), F. Braudel (1958; 2002), R. Pettazzoni (1958) o G. Dumézil (1968). Se trata de una vía para analizar mitos y ritos al uso de cómo la lingüística estructural rastrea las unidades de significado más pequeñas que ha dado notables frutos en los consiguientes discípulos de dichas escuelas.

En España, el hecho de que referentes como B. Taracena o J. Caro Baroja mantuvieran la atención a las tradiciones populares hizo que esta llama no se extinguiera definitivamente entre los historiadores y arqueólogos. El primero ya había advertido que leyendas y costumbres contribuirían «*de modo eficaz al conocimiento de la ideología de nuestros primitivos pobladores*» (Taracena, 1923: 72); el segundo, no acabando de abandonar esta línea y denunciando el olvido de la Antropología Social de las fiestas locales y de otras facetas de la cultura popular (Caro Baroja, 1965a: 291; 1965b: 374). Como ya señalara A. Beltrán (1988: 116), no es menos cierto que la inclusión de notas etnográficas en la Arqueología en un principio tenía tanto

de intuición como de «*divertimento*», como otra forma de acercarse a los procesos de aculturación o cuestiones socio-económicas. Paulatinamente, los trabajos de este tipo para con las comunidades de la Hispania Céltica fueron incrementándose (*inter alia* Gómez-Tabanera, 1980; Fernández de Escalante, 1981; Alonso Romero, 1991; Delpech, 1990) y sirvieron de nexo hasta la reformulación de esta estrategia etnoarqueológica encabezada por M. Almagro-Gorbea (1993, 1995, 2009 y 2010) y otros investigadores (*inter alia* Vázquez Varela, 1995; García Fernández-Albalat, 1999; García Quintela, 2005; *Id.* y Santos Estévez, 2008; Parceró, 2005: 154).

Las nuevas generaciones de investigadores han trabajado, con mayor o menor énfasis y allá donde han considerado posible, la conjunción de los testimonios materiales del Pasado prerromano con textos antiguos y otros más recientes, la Tradición Oral, la Lingüística y la Etnografía endógena. Además de lo señalado, podrían incluirse entre otros, a J.A. Arenas, M. Alberro, J.R. Álvarez-Sanchís, A. Álvarez Peña, L. Berrocal, R. Brañas, L. Castro, F. Criado Boado, L. García Sanjuán, D. González Álvarez, F.J. Fernández Nieto, A. Jimeno, A. Llanos, A. Lorrio, F. Marco Simón, A. Martínez Velasco, T. Moneo, J.C. Olivares, C. Parceró, A. Pena, G. Ruiz Zapatero, M. Santos, G. Sopeña, M. Tenreiro, J.F. Torres Martínez o F. Vela Cossio.

4. HACIA UNA *DESTRADICIONALIZACIÓN* ACADÉMICA

El término *destradicionalización* ha sido acuñado para hablar de la irrupción de la Modernidad individualizadora y alternativa en las vidas cíclicas y ritualizadas de unas comunidades que miraban más al Pasado que al Presente y el Futuro (Giddens, 1991; Heelas *et al.*, 1996; Fernández de Rota, 2005: 122s). Fue el panorama de una España a partir de mediados del siglo XX en el que la emigración rural masiva hizo renegar de dichas inercias culturales con el pasado. A unos, los que se iban, por convencimiento o impostura de las bondades de su nueva vida. Los otros, los que se quedaban, iniciaron poco a poco también dicho proceso, igualmente persuadidos o para no lastrar la etiqueta de “paletos” herrada por el ya mayoritario mundo urbano y globalizado. Aunque, como hemos señalado, en ese mismo proceso puedan acabar asumiendo la identidad paleta reelaborada desde fuera.

Pero si vemos este vocablo en relación con la evolución historiográfica expuesta, se trata de un término que condensa lo dicho hasta ahora del ocaso –por muerte natural, suicidio asistido o asesinato– de los estudios de usos y creencias –algunas ancestrales– en el registro etnográfico español y portugués. Por esta razón y ante los nuevos paradigmas imperantes, es necesario avanzar hacia una destradicionalización también académica que amplíe los “*usos y costumbres* investigadores” ses-

gados por las corrientes imperantes hoy día. Tanto los que devienen de la escuela procesual como los de las *post*-.

Como hemos desarrollado en distintas ocasiones (Moya-Maleno, 2008 y 2012), consideramos fundamental no castrar la Historia como un “sistema biológico”, en el que las influencias nacen, se desarrollan y mueren. Se trata más bien un sistema de evolución ‘en trenza’, en el que tienen cabida rupturas drásticas pero también resistencias y cambios muy lentos y *procesos de larga duración* (Fig. 10). Ni todo son matanzas y aculturaciones expresas ni las comunidades rurales han sido meras receptoras pasivas de influencias externas o de las “modernidades” de las élites políticas, económicas o culturales de cada época. Por tanto, en un mundo político y académico donde se ha puesto de nuevo la mirada en el valor de la Antropología y Etnografía, por ejemplo, de los *pueblos originarios*, los *First People* o las *Premières Nations*⁵⁶ del continente americano, como herederos del saber cultural y tecnológico de las gentes que hicieron el Patrimonio Arqueológico de su contexto, resulta cuanto menos paradójico el determinar como acientífico toda aproximación que, además de los datos arqueológicos, utilice las fuentes europeas literarias, etnográficas, etc. susceptibles de proceder, cuanto menos de la Europa Prerromana (Hobsbawn y Ranger, 1983; Onrubia, 1988; Alcina, 1989; Hutton, 2011).

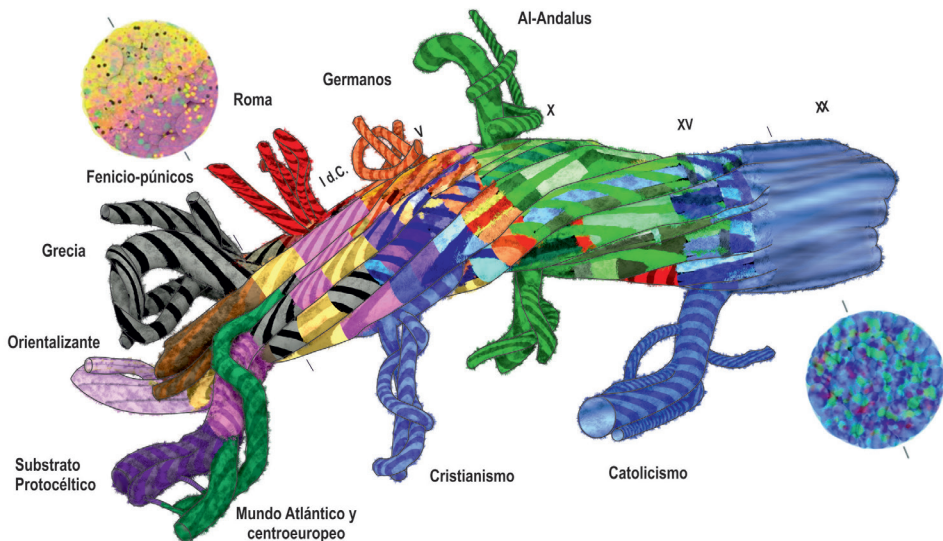


Fig. 10: Representación esquemática del modelo de evolución histórica “en trenza”, con constantes innovaciones, resistencias y reelaboraciones culturales. Elaboración: Pedro R. Moya-Maleno y Marcos Galeano Prados.

⁵⁶ Dejamos para otro momento el abordar el poso evolucionista y manipulado existente en estos términos.

En este panorama, el Postmodernismo y la Teoría Crítica, que tanto han sido ensalzados para decretar la muerte de vías de análisis del siglo XX (Vicent, 1976; Lyotard, 1979), tienen también su propio “efecto boomerang”. No es posible que todos los investigadores seamos hijos de nuestro tiempo –si es que no te encuadran en otros todavía anteriores para más inri– mientras que los acusadores parecen inviolables y ajenos al sistema, al cual sin duda pertenecen con las mismas circunstancias de realidad y relaciones de dominio que cualquier otro individuo o grupo. No se trata de revolverse de forma gratuita contra toda argumentación que contradiga unas líneas de investigación posibilistas, sino de bucear de igual forma en los cimientos sobre los que se levanta el negacionismo; en por qué y qué consecuencias ha tenido cambiar el foco hacia una etnografía sociológica en vez de una arqueoetnografía endógena a todos los niveles.

Desde un punto de vista ontológico puede entenderse, como se ha señalado, el enmendar una Etnografía que fue utilizada durante buena parte del siglo XX europeo con fines políticos espurios. Pero tanto como cualquier otra disciplina, desde la Medicina a la propia Arqueología, y no por ello se ha dejado de excavar. El celtismo folklórico y la manipulación interesada de las fuentes para la justificación de teorías *ad hoc* desde el siglo XVIII no pueden señalarse como un grave problema del método empleado hoy día, sino como una muestra de cómo fosilizan en la sociedad moderna los primeros dictámenes “científicos”. Estamos, como ya denunciara M.V. García Quintela (1999: § 3), ante lo más parecido a una prolongada *caza de brujas historiográfica* desde la II Guerra Mundial cargada de la misma intencionalidad política que se critica, puesto que se determina inseparable el estudio de estas fuentes y los nacionalismos o regímenes salazaristas o franquistas durante las que se desarrollaron (contra Pais de Brito, 1982). Es como si hoy día se tildara al CSIC de caterva falangista por haber sido la apuesta científica del régimen de Franco. Todo lo contrario.

Por tanto, la crítica destructiva de los planteamientos posibilistas actuales en función de los trabajos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX es un ardid perverso basado en la descontextualización de cada investigación en su época y que se refugia en la distancia del hecho a analizar. Por ello tampoco puede desprestigiarse gratuitamente y de forma genérica a aquellos etnógrafos e historiadores que desde el siglo XIX buscaron en las sociedades rurales contemporáneas retazos con los que adentrarse en el estudio de la Antigüedad carente de datos y de metodologías arqueológicas, ni minusvalorarse la importancia de las fuentes históricas por muy romanos o eclesiásticos que fueran sus redactores. Como ha señalado M. Almagro-Gorbea (2009: 127),

«el interés esencial de este análisis, todavía inmaduro en muchos aspectos a falta de estudios en profundidad, es que plantean la necesidad de estudios es-

pecializados para avanzar en este campo de investigación tan atractivo y complejo desde el punto de vista metodológico, pero que tantas y tan interesantes aportaciones puede proporcionar para conocer y comprender mejor a los celtas de Hispania desde su propia mentalidad y cultura, dejando de lado discusiones estériles y que parecen ya superadas».

Sin embargo, la determinación de los detractores de la Etnoarqueología con fuentes europeas de lo-que-es-serio y de lo-que-no-resiste-ninguna-crítica-metodológica (González Ruibal, 2003a: 10; Marín Suárez, 2005: 326) está dotada de una vehemencia cada vez más recurrente en los textos científicos –introducciones historiográficas, recensiones, etc. (Lombardía, 2006)– y, lo que es más peligroso, con acciones paralelas. El resultado, pues, parece más propio de un ejercicio de interpretación totalitaria del concepto de *subversión* de P. Bordieu (1997: 54 y ss; 2000: 125) y un claro exponente de las relaciones de dominio más que un análisis profundo de las carencias interpretativas de la Arqueología y de la cultura material y, por ende, de la exploración en la potencialidad de otras vías de penetración.

En este contexto, lo que subyace –tampoco debe obviarse–, es que la adopción de planteamientos anti-etnográficos para la Arqueología puede tener también una vertiente menos prosaica, en tanto que para la teoría crítica no se trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo eliminando de raíz las circunstancias existentes (Maiso, 2011: 297). A tenor de la evolución del panorama arqueológico en las dos últimas décadas, y en lo que a nuestro tema respecta, todo parece indicar la existencia de una pose ciertamente estética. Primeramente, utilizando la crítica como forma de minar el supuesto poder de investigadores concretos de una Academia de la que se ha renegado hasta que se ha accedido a ella. En segundo lugar, el posicionamiento contra los planteamientos posibilistas mediante hostigamiento y/o aislamiento y desprestigio en distintos círculos académico-institucionales, foros estudiantiles y redes sociales sirven como hoja de servicios para la promoción personal dentro de los cuadros postmodernos y neomarxistas –en su acepción más partidista, no de análisis histórico–. Un ascenso que no hará sino retroalimentar a esa familia en su posición hegemónica hoy día a pesar del metarrealato victimista de su narrativa.

En resumidas cuentas, todo parece que estamos también ante maniobras preconcebidas de crítica destructiva como lucro –académico, de prestigio personal y de supervivencia en la carrera científica– y de hostigamiento como pose. Sin embargo, lo que encontramos frente a dicho relato suele ser una actitud complaciente por los investigadores –por aquello de *lo políticamente correcto*–, cuando no por el miedo que subyace a la reacción en bloque de quien hoy por hoy detenta altas cuotas de poder y una autoinvestida autoridad moral. Igualmente, genera en la li-

teratura científica de unos y otros una gran cantidad de material irrelevante para la resolución de las incógnitas pendientes.

Así pues, llegados a este punto y convencidos de la operatividad de tener en cuenta todas aquellas fuentes procedentes del pasado y/o recogidas mediante un trabajo de campo científicamente válido, cabría preguntarnos si entre las razones profundas que llevan a negar esta vía de análisis se encuentra, a saber:

- la comodidad de no tenerse que enfrentar a un enorme nuevo mundo de fuentes y a sus idiosincrasias internas.
- el conocimiento/temor a encontrar en el mundo rural elementos de interpretación que no respondan a los postulados políticos que consciente y verdaderamente se persiguen bajo la pátina investigadora.
- la incapacidad o peligro a enfrentarse en el trabajo de campo a una realidad social rural –a veces no letrada– que comparte códigos con el investigador y que, por tanto, no tiene por qué responder a la posición de superioridad que sí pueda ejercerse –incluso inconscientemente– en proyectos de corte neocolonial.
- el escudo contra críticas y contraste del trabajo de campo que supone desarrollar investigaciones en zonas poco accesibles a estudiosos sin apoyo institucional fuerte o redes académicas *ad hoc*.
- el propio rédito académico de llevar proyectos en el extranjero como fin en sí mismo.

En esta búsqueda de otras posibles causas de rechazo a la etnografía local, y enlazando con nuestro discurso migratorio inicial, aparece la posibilidad de que estemos ante la perduración de los efectos mentales del éxodo campo-ciudad de mediados del siglo XX, otra versión o síntoma del “gran trauma” español. El de las generaciones que abandonaron de jóvenes sus pueblos o el de los que nacieron ya en entornos urbanos reestructurados a golpe de realidad pero que, con el tiempo, acabaron formando los cuadros de investigación española. Sin ser esto, evidentemente, ni siquiera un atisbo de análisis de nuestras migraciones sobre modelos tipo *Push-Pull Theory* (p.e. Zhang *et al.*, 1997; Mosca y Wright, 2010), de corte psicológico (Gutiérrez, 2005) o de las tensiones entre culturas dominantes y sus resistencias (Said, 1993; Hall, 1997; Díaz-Polanco, 2002), lo cierto es que la amplia difusión del relato del paleta en la esfera pública se erige como un fuerte candidato para la retroalimentación de unas gentes que, ya de por sí, podrían haber aprehendido dicho discurso en sus casas, escuelas o nuevo mundo “urbano” en el que se desenvolvían. Un argumento irradiado del catetismo que adquiere su punto álgido en la nueva cultura de masas de la transición y que se establece como caracterización oficial de este Otro rural, pobre y deprimido (González Ruibal, 2003b;

Bauman, 2005; Campos y Greene, 2005; Rodríguez López, 2017). Un fenómeno de aculturación y de autoconvencimiento en la fijación de una supuesta forma de ser desarrollado por actores del *desarrollismo*, no necesariamente conscientes, a través del lenguaje audiovisual, musical, gráficos, escénico, etc. que es perfectamente equiparable al del “espíritu nacional” realizado por la propaganda franquista a través de la música (Muñiz Velázquez, 1998) o para con el mundo colonial (Gruzinski, 1991 y 1994).

Al contrario de lo que opina S. del Molino (2016: 222ss) al respecto de esta misma generación como la de los que no sentían vergüenza «*por ser hijos de paletos*», no dejaban de ser que jóvenes del extrarradio al albur de las dinámicas y modas urbanas y cuyo vínculo rural era un mero referente lejano y/o intermitente. Al fin y al cabo, estaríamos ante la más que conocida idea de la ciudad como *lux mundi*, la cual –igual que el paradigma de la idílica vida rural– viene siendo una tónica dominante desde la Antigüedad, otrora asociando la *humanitas* a la vida urbana en áreas bien comunicadas, lejos de los poblamientos aislados y bárbaricos y donde se podía enseñar artes tan básicas como la agricultura y el comercio (Aguilera, 2015; Olesti, 2017). Se trata de un *topos* cuya presencia en la realidad del ejercicio investigador en España al menos desde principios del siglo XX debería incitar a un análisis postcolonial pero introspectivo, de secano y para tierra adentro, para ver hasta qué punto la identidad de ciertas líneas de investigación se han construido sobre la oposición y desconexión a este Otro rural.

Así que, mientras que –de forma pública– no se sigue haciendo humor colonial racista y el paraguas posmoderno vuelve a legitimar sin mayor problema la vía etnográfica neocolonial en países exóticos, el peso en España del *catetismo* mediático bien podría estar lastrando de forma más o menos inconsciente que los estudios (pre)históricos sobre los últimos retazos culturales preindustriales de la Península Ibérica o trabajos anteriores sigan siendo poco frecuentes, si no anatemizados. Especialmente para aquellas regiones no designadas sectariamente como “históricas” o “nacionales” y que fueron granero de mano de obra barata y carne de chabolismo periurbano (Gómez-Porro, 2000).

De este modo, el predominio de la Teoría Crítica contra la presencia de Etnografía y Antropología de España y Europa en trabajos arqueológicos obvia y coarta la posibilidad de desarrollar una *interculturalidad crítica* (*sensu* Salas, 2006; Rochietti, 2011). Esto es, abogar por el respeto, el reconocimiento y el autorreconocimiento de la riqueza y variedad étnico-cultural dentro de la polimórfica realidad contemporánea [y anterior] de las propias tradiciones culturales del contexto más inmediato al ítem histórico-arqueológico que se pretende estudiar.

Por ende, a pesar de que siempre ha existido la necesidad de investigar las esferas social o ideológica de las distintas comunidades prerromanas y posteriores de la España, hemos dejado que se vacíen los pueblos y el medio rural para:

- paradójicamente, repetir del leitmotiv evolucionista, los *universales* y los paralelos genéricos tan al gusto de la Antropología colonial.

- en el caso del mundo céltico, acabar en un romanismo tan exacerbado que ni los propios historiadores de la Antigüedad consideran. O, lo que es lo mismo, para situar el origen histórico de algunas instituciones, formas de pensamiento y estrategias de subsistencia en el mundo romano con la misma seguridad con la que se tildan de políticas la presunción de situar el origen de dichas formas en momentos prerromanos (Parcero, 2005: 153s).

- instalar nuevas líneas fenomenológicas y experimentales que intenten aproximarnos a la Antigüedad, ya sea en sus cadenas operativas (Cuartero *et al.*, 2016), semiótica del paisaje (Díaz-Andreu y Benito, 2012; Till, 2017) u otras percepciones, etc. (Bradley, 2005). En este sentido, queremos creer que se trata de una reacción ante la necesidad de implementar nuevas vías ante las carencias detectadas más que en una estrategia más o menos diseñada para imponer –sin oposición ya del extinto o silenciado registro etnográfico preindustrial– conceptos modernos e ideas prefijadas, incluso a través de cocinadas arqueometrías si hiciera falta.

5. ALGUNAS CONCLUSIONES

A lo largo de los dos últimos siglos y medio las descripciones de tipos populares, usos y costumbres locales ha sido una constante vía de conocimiento de una Europa cada vez más urbana y mecanizada. Paralelamente, el mundo occidental ha acudido a registrar otras tradiciones foráneas de África, Asia y América para entender sus orígenes y, por oposición, para levantar sobre ese contraste las estructuras y espíritus nacionales. En ese ambiente dieron sus primeros pasos las disciplinas histórico-arqueológicas y la Antropología y sus correspondientes instituciones, museos e investigadores independientes. Pasado el tiempo, el abuso consciente o no de las transposiciones analógicas desde la Etnografía y fuentes medievales hacia el mundo prerromano tuvieron el consiguiente “efecto rebote” a partir de los años 50 del siglo XX: la respuesta crítica, olvidar el interés por las tradiciones del mundo rural local a favor de la sociología y dictaminar la continuidad fascista o decimonónica de toda línea de trabajo que adopte una estrategia etnoarqueológica con fuentes de esta naturaleza u otra que no sean las meramente arqueológicas.

Siendo fundamental la crítica a los excesos raciales y étnicos, el progresivo

arrinconamiento del trabajo de campo etnográfico y del uso de otras fuentes en España ha coincidido en el tiempo con el vaciado paulatino del medio rural en busca de los polos económicos favorecidos durante los siglos XIX y XX. En este contexto, especialmente durante el último Franquismo y la Transición, aparecerán todo tipo de manifestaciones respecto al mundo rural. De una parte, visiones nostálgicas e intentos de recuperar desde la Etnología y la Antropología todos aquellos elementos de un campo que estaba vaciándose. Un momento del paso a la modernidad esquizofrénica en el que, por ejemplo, Coca-Cola —uno de los buques insignias de la globalización— patrocinaba generosamente encuentros de investigación de las tradiciones populares, como las *I Jornadas de Estudios Folklóricos Aragoneses*, en 1965, organizadas por Antonio Beltrán (1965; 1988: 117).

En el lado opuesto, aunque quizás también con algo de nostalgia, el auge del género del *catetismo* en la cultura de masas. Paletos, más o menos bestializados en el humor gráfico, cine, televisión, música o teatro, ha venido ejemplificando la victoria de lo urbano frente a un pasado que debía romper y menospreciar. Se trataba de una dictadura psicológica —dentro de la dictadura y de la posterior democracia— ejercida a partes iguales desde las ciudades por las élites culturales y económicas como por esos mismos cazurros reinventados que habían abandonado el pueblo y que, en muchas ocasiones, vivían en peores condiciones que allí. Y ya por las generaciones siguientes a la primera migración familiar como hecho diferenciador de la *modernidad*.

Así pues, el desarraigo e incorporación a nuevas dinámicas desarrolló la escenificación del —supuesto— éxito con vestimentas, electrodomésticos, automóviles y otros bienes de consumo finales, alardes de solidaridad, etc. (González Ruibal, 2003b), pero también, cuanto menos, con el beneplácito al esplendor del *catetismo*. El triunfo del arquetipo rural podría ir no más allá de lo que es el propio humor, un espejo mordaz o ácido de todo cuanto toca, y que en este tema también sirvió para caricaturizar las debilidades patrias y, por supuesto, para abrir una rendija por la que exorcizar la represión —sexual, ideológica, etc.— de una gran parte de la población. Pero, al igual que en el teatro costumbrista de la segunda mitad del siglo XIX (Peláez, 2014), a la función lúdica y transgresora del humor también sigue una conservadora, como herramienta para mantener la jerarquía social. Y mientras tanto ha sido criticado el cliché del *trogloдитismo* desde los análisis historiográficos (Ibarra, 2006), poco se ha reflexionado acerca de la presencia del nuevo paradigma neourbano en las generaciones de investigadores que vivieron experiencias migratorias o que se desarrollaron personal o científicamente al calor de la ridiculización del mundo rural.

Por tanto, a la pregunta de si ha sido el *catetismo mediático* el culpable de que se haya dejado de lado y hostigado el uso del Folklore y otras fuentes afines como objeto de análisis para la Historia y la Prehistoria, la respuesta es claramente no. O

por lo menos sería ingenuo decir que ha sido causa directa. El *catetismo* mediático no es un plan orquestado por la órbita científica antifolklorica vertido hacia la sociedad. La repulsa por aquel mundo como foco de interés científico se enmarca en una sana búsqueda de nuevos retos científicos. Pero también parece encajar con la tendencia latente de descrédito de todo lo rural emanada y/o asumida por las propias generaciones de emigrantes y por sus hijos, a la sazón las nuevas hornadas de elites culturales o de creadores de contenidos que ridiculizaron a los paletos, o de investigadores que olvidaron/estigmatizaron el estudio de las tradiciones populares como fuente (pre)histórica por ser consideradas una antigualla de los preceptos decimonónicos y filofascistas. Es por ello que, si bien estas corrientes críticas son imperantes todavía hoy día, ni ello ni la supuesta supremacía moral que da realizar acusaciones de tal calado al tiempo que haber ocupado de buena parte del espectro de poder institucional y activista, pueden evitar que sean igualmente tradiciones académicas susceptibles de ser puestas en liza. En este caso, quizás como fruto de la inmersión inconsciente, como pose impostada ante la necesidad de distanciarse y reinventarse desde la ciudad o, lo dudamos, por acarrear pesadas mochilas (neo) comunistas con prejuicios acerca del lumpen rural. En última instancia, tampoco se puede obviar el posible interés de las siguientes generaciones de acólitos a esta línea investigadora deconstruccionista: como incorporación a las corrientes vencedoras, como *cursus honorum* político-académico o como argumento para evitar abarcar un vasto Patrimonio Material e Inmaterial preindustrial endógeno y sus correspondientes analogías con distintas épocas y lugares.

Por todo ello, bien sea continuando las líneas nunca cortadas de estudios holísticos, bien sea como convencimiento de la *destradicionalización* de las corrientes hegemónicas hoy día, no hemos de olvidar la labor primordial de, cuanto menos, palpar los rasgos simbólicos, sociales, tecnológicos, etc, que pudieran destilarse en los testimonios de todo tipo de fuentes y, en especial, de los últimos hombres/mujeres-memoria de los sistemas preindustriales de Europa y la Península Ibérica.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco los datos aportados y la revisión crítica del texto realizada por Luis A. Sánchez Gómez. No obstante, todos los fallos y posicionamientos al respecto del tema son íntegramente del autor.

FUENTES

AUDIO Y DISCOGRAFÍA

- ESTESO, F. (1976): *La Ramona*. Discophon. Single.
— (1973): *Mariquita La Ye-Ye. Sevillanas tartamudas*. Discophon. Single.
GILA, M. (1969): *Gila, Gila, Gila*. Regal. LP.
— (s.a.): *Historia de mí*. AMB Discografica. LP.
LA CHARANGA DEL TÍO HONORIO (1975): *El Oni*. CBS. LP.
— (1976a): *Hay que Lavaló*. CBS. MaxiSingle.
— (1976b): *Ay, Cordera*. CBS. MaxiSingle.
LOS PALETOS [1969](2003): *Príncipe azul...* Berta. CD.
NAVARRO, J. y CABIDO, S. (s.a.a): *Nuevas historias del Cirilo y la Corqueta. Declare en beneficio de 'toos'*. Impacto. Cassette.
— (s.a.b): *Cosas y canciones para niños de el señor Cirilo y doña Croqueta*. Belter y Bruguera. Cassette.
MORENO, B. (1975): *Romances del Lute y otras canciones*. Movieplay. LP.

WEBGRAFÍA

- ANÓNIMO (2010): “Los paletos: el pop campomontieleño de los años 60”. *Ensalá de Limón*, 30-III-2010: <http://ensaladelimon.blogspot.com.es/2010/03/los-paletos-el-pop-campomontieleño-de.html> (acceso: 6-XII-2016).
ANÓNIMO (s.a.): “El Kolala”. *La Factoria del Show*: www.lafactoriadelshow.com/el-koala (acceso: 25-XII-2016).
BELLÓN SERRANO, S. (2010): “«LOS PALETOS» antes «LOSFWYNS»”. *Villahermosa. Portal de historia y arte*: www.villahermosacr.es/paletos.htm (acceso: 6-XII-2016).
CÓRCOLES, R. (2017a): “Mis viñetas más machistas”. *Moderna de pueblo*: <http://modernadepueblo.com/mis-vinetas-mas-machistas> (acceso: 12-XII-2017).
COROMINA, T. (2009): “«La comarca nos visita» (contra la supressió del batxillerat nocturn)”. *Naciódigital*, 10-V-2009: www.naciodigital.cat/opinio/582/comarca/nos/visita/contra/supressio/batxillerat/nocturn (acceso: 7-V-2017).
EL ABUELÓN (2015): *Panadería, Bollería, Pastelería “El Abuelón”*. www.elabuelon.com (acceso: 26-X-2010).
EL CATETO (2015): *El Cateto*. www.elcateto.com (acceso: 26-X-2016).
FERNÁNDEZ, J.M. (2014): “¿Qué fue de Marianico el Corto?”. *ABC*, 28-IX-2014. www.abc.es/estilo/gente/20140928/abci-marianico-corto-201409261611.html (acceso: 26-X-2016).
GONZÁLEZ, E. (2016): “Cinco películas de Alfredo Landa que siguen retratando España”. *Sabemos Digital*, 9-V-2016: http://sabemos.es/2016/05/09/espana-cinco-peliculas-alfredo-landa_16459 (acceso: 2-I-2017).
JULIO (2017): “Castilla-La Mancha explicada a los no manchegos”. *El Jueves*: www.eljueves.es/temazo/castilla-mancha-explicada-los-manchegos_1038 (acceso: 27-IV-2017).

- MOLERO, J. (2010): “Crítica: Hay que Lavallo. La Charanga del Tío Honorio”. La Fonoteca, 17-VIII-2010: <http://lafonoteca.net/disco/hay-que-lavallo> (acceso: 12-I-2017).
- MOLINA, C. (2010): “La estrategia de comunicación de Ryanair: que hablen de ti, aunque sea bien”. *Mr Pessimist. El lado positivo de la comunicación*, 13-IX-2010: <https://mrpessimist.wordpress.com/2010/09/13/la-estrategia-y-la-politica-de-comunicacion-de-ryanair-en-la-prensa-y-en-internet/> (acceso: 7-XII-2017).
- NO-DO (1970): “Imagen y canción”. *Revista Cinematográfica Española*, nº 1448-B: www.rtve.es/filmoteca/no-do/not-1448/1487609 (acceso: 30-VI-2017).
- PONSÍ, C., MODGI y FERRÚS, J. (2017): “Cataluña explicada a los NO catalanes”. *El Jueves*: www.eljueves.es/temazo/cataluna-explicada-los-catalanes_1103/12 (acceso: 15-V-2017).
- REY, A. (2017): “Personajazos: Mi marido me pega”. *El Mundo*: www.elmundo.es/blogs/elmundo/personajazos/2017/05/29/mi-marido-me-pegas.html (acceso: 31-V-2017).
- TALAVERA, T. (2010): “El Cateto”. *Tomás Talavera Fotografía*. <https://i0.wp.com/tomastalavera.com/wp-content/uploads/2010/07/CIMG0003.jpg> (acceso: 26-X-2016).

FILMOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, M. (2005): *El cielo gira*. José María Lara P.C. / Alokatu S.L.
- ARMENDARIZ, J.R. (1981): *Nafarrako Ikazkinak - Carboneros de Navarra*. Institución Príncipe de Viana-Diputación Foral de Navarra.
- (1984): *Tasio*. Elías Querejeta P.C.
- BARDEM, J.A. (1958): *La Venganza*. Coproducción España-Italia
- BIADIU, R. (1933): *La ruta de Don Quijote*. CIFESA.
- BOON, D. (2018): *Mi familia del norte [La ch'tite famille]*. Les Productions du Ch'Timi-Pathé.
- (2008): *Bienvenidos al Norte [Bienvenue chez les Ch'tis]*. Pathé Renn Productions-Hirsch-TF1 Films Production-Les Productions du Chicon-Région Nord-Pas-de-Calais-Canal+-Centre National de la Cinématographie-Cinecinema.
- (2008): *Nada que declarar [Rien à déclarer]*. Pathé-Scope Pictures-TF1 Films Production-Les Productions du Ch'Timi-Canal + France.
- BORAU, J.L. (1975): *Furtivos*. El Imán.
- BUÑUEL, L. (1933): *Las Hurdes: Tierra Sin Pan*. Ramón Acín.
- CAMUS, M. (1984): *Los Santos Inocentes*. Ganesh.
- FERNÁNDEZ, R. (1969): *Cateto a babor*. Aspa Producciones Cinematográficas.
- FERNÁNDEZ-ARMERO, A. (2014): *Las ovejas no pierden el tren*. Morena Films-Televisión Española (TVE) / Canal+ España.
- LAZAGA, P. (1956): *Cuerda de presos*. Ansara Films.
- (1966): *La ciudad no es para mí*.
- MARISCAL, A. (1963): *El camino*. Bosco Films.
- MEDEM, J. (1996): *Tierra*. Sogetel-Lolafilms.
- MINIERO, L. (2010): *Bienvenidos al Sur [Benvenuti al Sud]*. Medusa Film-Cattleya-SKY-Constantin Film Production.
- (2016): *Non c'è più religione*. Cattleya.

- NIEVES CONDE, J.A. (1951): *Surcos*. Atenea Films.
- NUNZIANTE, G. (2016): *Un italiano en Noruega* [Quo vado?]. Taodue Film-Medusa Film.
- ORDEN, D. de la (2016): *El pregón*. Atresmedia Cine-El Terrat-TV3-Movistar+.
- OZORES, M. (1974): *Jenaro el de los 14*. Estudios Cinematográficos Roma-Filmayer.
- PEROJO, B. (1940): *Marianela*. Ulargui Films.
- RECHA, M. (1998): *El árbol de las cerezas*. Oberón Cinematográfica.
- REY, F. (1930): *La aldea maldita*. Pedro Larrañaga-Florián Rey.
- (1935): *Nobleza baturra*. Compañía industrial Film Español S.A. [CIFESA].
- SAURA, C. (2004): *El 7º día (El séptimo día)*. Lolafilms-Artedis.
- TORRADO, R. (1946): *Mar abierto*. Suevia Films-Cesáreo González.
- SANTOS, J.M. (2016): *Las Hurdes, tierra con alma*. Canal Extremadura TV-TVE-Tensacalma.

HUMOR GRÁFICO

- CÓRCOLES, R. (2017b): *Idiotizadas, un cuento de empoderhadas*. Planeta. Barcelona.
- y RABADÁN, M. (2011): *Soy de Pueblo. Manual para sobrevivir en la ciudad*. Glénat. Barcelona.

HEMEROGRAFÍA

- Hermano Lobo. Semanario de humor dentro de lo que cabe* (1972-1976): www.hermanolobodigital.com (acceso: 26-X-2016).
- ANÓNIMO (2010): “Muere el abuelo de «y el Madrid qué otra vez campeón de Europa»”. *La Razón*, 2-VI-2010. www.larazon.es/historico/2140-muere-el-abuelo-que-preguntaba-si-el-madrid-era-otra-vez-campeon-de-europa-LLLA_RAZON_271386 (acceso: 24-10-2016).
- ESTEO, J.L. (2010): “La aventura está aquí al lado, en Majaelrayo. Un recuerdo de Jesús García Velasco y el famoso spot del Montero”. *Anuncios: Semanario de publicidad y marketing*, 1333 (JUN 21): 30.
- FERNÁNDEZ, A.L., GALIANO, I. y MALET, O. (2015) (entrev.): “Paula Bonet y Raquel Córcoles: ‘Siempre hemos sido explicadas desde una voz masculina en la que nosotras pintábamos poco’”. *Jot Down.es* (junio 2015): www.jotdown.es/2015/06/paulabonet-y-raquel-corcoles-siempre-hemos-sido-explicadas-desde-una-voz-masculina-en-la-que-nosotras-pintabamos-poco (acceso: 14-V-2017).
- GRANDA, E. (2010): “De cabrero a actor principal”. *El País*, 2-VI-2010. https://elpais.com/sociedad/2010/06/02/actualidad/1275429609_850215.html (acceso: 24-10-2016).
- LANZA (2010): “Montiel dedica un centro cultural al cómico José Mota”. *Lanza*, 13-IX-2010. www.lanzadigital.com/provincia/montiel-dedica-un-centro-cultural-al-comico-jose-mota (acceso: 16-II-2016).

ZURRO, J. (2017): “Ocho apellidos italianos: el humor costumbrista arrasa en Europa”. *El País*, 27-IX-2017. https://www.elespanol.com/cultura/cine/20170426/211479435_0.html (acceso: 30-IX-2017).

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1986): *Llamarse barrio: el Pozo del Tío Raimundo*. Comunidad de Madrid, Ayuntamiento de Madrid y SGV. Madrid.
- (1999): *Caricatura y costumbrismo: José María Espinosa y Ramón Torres Mendez, dos colombianos del siglo XIX*. Catalogo de la Exposición “Caricatura y costumbrismo” del Museo de America 16 marzo-15 abril 1999. Museo de América. Madrid.
- (2000). *Pop español. El pop español de la «A» a la «Z»*. España: Ediciones Orbis.
- ABADÍA, L' (1987): “Clasificación de las Danzas existentes en el Principado de Asturias, por su práctica actual como Folklore puro o testimonial”. En *Actas de las I Jornadas de investigación de Danzas Guerreras, Agrarias de Fertilidad, de Paloteo y similares*: 97-99. Ayuntamiento de Fregenal de la Sierra. Fregenal de la Sierra.
- AGUAVIVA GRACIA, J. (2007): “El costumbrismo español en la misma coordenada temporal que el Romanticismo, aspectos relacionantes: similitudes y diferencias”. *Anales: Anuario del centro de la UNED de Calatayud*, 15(1): 31-46. UNED Calatayud. Calatayud.
- AGUAYO, C. (2012): “Lo rural enlaza desde la ficción con el discurso de lo real [Reseña de A. Gómez y P. Poyato (coords.) *Profundidad de campo: más de un siglo de cine rural en España*. Luces de Gálibo, 2010]”. *Fonseca, Journal of Communication*, 4: 312-314. Universidad de Salamanca. Salamanca.
- AGUILERA DURÁN, T. (2015): “De ladrones, guerrilleros y revolucionarios. El tópico del bandidaje en la Iberia prerromana”. En D. Gómez Castro (ed.): *Economía y ejército en el mar corruptor*: 113-146. Anejos de Herakleion 1. Herakleion. Madrid.
- y VIAÑA GUTIÉRREZ, A. (2016): “El otro bajo tierra: reflexiones sobre identidad, alteridad y Arqueología”. *Revista Arkeogazte*, 6: 37-54. Arkeogazte. Vitoria.
- ALCINA FRANCH, J. (1989): *Arqueología Antropológica*. Akal. Torrejón de Ardoz.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1993): “Los Celtas en la Península Ibérica: origen y personalidad cultural”. En M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa*: 121-173. Actas El Escorial. Madrid.
- (1995): “Aproximación paleoetnológica a la Celtiberia meridional: las serranías de Albarracín y Cuenca”. En F. Burillo (coord.): *Poblamiento Celtibérico. III Simposio sobre Los Celtiberos*: 433-446. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza.
- (2008): *Los orígenes de los vascos*. Delegación Corte de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. Madrid.
- (2009): “La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Céltica”. *BSAA arqueología*, LXXV: 91-142. Universidad de Valladolid. Valladolid.
- (2010): “De la Épica celta a la Épica castellana. La Literatura como nuevo campo de estudios de la Hispania Céltica”. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 18*: 9-40. Universidad de Navarra. Pamplona.

- ALMUDEVAR ZAMORA, I. (2000): "Presentación de un libro de Rafael Andolz: «El humor altoaragonés»". En F. Nagore Laín (coord.): *Homenaje a Rafael Andolz: estudios sobre la cultura popular, la tradición y la lengua en Aragón*: 653-658. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca.
- ALONSO GONZÁLEZ, C. (1991-1992). "Pedrell y la canción culta en la España decimonónica". *Revista de Musicología*, 11-12: 305-328. SEDEM. Madrid.
- ALONSO ROMERO, F. (1991): *Santos e barcos de pedra. Para unha interpretación da Galicia atlántica*. Ed. Xerais. Vigo.
- ÁLVAREZ JUNCO, J. (2001): *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Taurus. Madrid.
- AROCA, J.V. (2010): "Cuando la Barcelona franquista expulsaba a los migrantes". *Andalucía en la Historia*, 28:18-23. Fundación Centro de Estudios Andaluces. Sevilla.
- BAUMAN, Z. (2005): *Vidas desperdiciadas, la modernidad y sus parias*. Paidós. Barcelona.
- BEARD, M. (1992): "Frazer, Leach, and Virgil: The Popularity (and Unpopularity) of the Golden Bough". *Comparative Studies in Society and History*, 34 (2): 203-224. Cambridge University Press. Cambridge.
- BELLO CUEVAS, J.A. (2012): "El cine español (1896-1930): origen y evolución de sus géneros y estructuras industriales". *Filmhistoria*, 22(2). Universidad de Barcelona. Barcelona: www.publicacions.ub.edu/bibliotecadigital/cinema/filmhistoria/2012/2/pdf/06.pdf (acceso: 20-XI-2017).
- BELTRÁN MARTÍNEZ, A. (ed.) (1965): *Ias. Jornadas de Estudios Folklóricos Aragoneses*: 11 al 16 de mayo de 1965. Ayuntamiento de Zaragoza. Zaragoza.
- (1988): *Ser Arqueólogo*. Fundación Universidad-Empresa. Madrid.
- BÉRCEZ GÓMEZ, J. (2011): "Espejo y espejismos de España". En Fundación Bancaja (ed.) (2011): *Atesorar España. Fondos fotográficos de la Hispanic Society of America*: 11-37. Fundación Bancaja. Valencia.
- BERMEJO BARRERA, J.C. (2004): *¿Qué es la historia actual?* Akal. Madrid.
- BINFORD, L.R. (1962): "Archaeology as Anthropology". *American Antiquity*, 28 (2): 217-225. Society for American Archaeology. Washington.
- BLANCO, B. (2000): "Rock rural riojano". *Piedra de rayo*, 2: 22-25. Sapozaabal.
- BOAS, F. [1940](1966): *Race, Language and Culture*. The Free Press. Londres.
- BONET CORREA, A. (2011): "Huntington y la imagen del Patrimonio Histórico español". En Fundación Bancaja (ed.) (2011): *Atesorar España. Fondos fotográficos de la Hispanic Society of America*: 56-69. Fundación Bancaja. Valencia.
- BONNEMAISON, J. (1981): "Voyage autour du territoire". *L'Espace géographique*, 10(4): 249-262. Doin. París. <https://doi.org/10.3406/spgeo.1981.3673>.
- BONTE, P. y IZARD, M. (dirs.) (1996): *Diccionario de Etnología y Antropología*. Eds. Akal. Torrejón de Ardoz.
- BORDIEU, P. (2000): "La causa de la ciencia. Cómo la historia social de las ciencias sociales puede servir al progreso de estas ciencias". En *Id.: Intelectuales, política y poder*: 111-127. Eudeba. Buenos Aires.
- [1994](1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama. Barcelona.

- BRADLEY, R. (2005): *Ritual and Domestic Life in Prehistory*. Routledge. Londres.
- BRELICH, A. (1953-1954): “Un culto preistorico vivente nell’Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore”. *Studi e Materiali di Storia delle Religione*, 24-25: 36-59. Università la Sapienza. Roma.
- BRIZI GODINO, I. y VILAMITJÀ, A. (coords.) (2006): *Etnoarqueología de la Prehistoria. Más allá de la analogía*. CSIC. Madrid.
- BURKE, P. [1981] (2005): *La cultura popular en la Europa moderna*. Alianza. Madrid.
- CABALLERO WANGÜEMERT, F. (2015): *Xaquín Marín, innovación e tradición no humor gráfico galego*. Tesis doctoral. Universidad de Vigo. Vigo.
- CALVO, LL. (1989): “La Etnomusicología en el Instituto Español de Musicología”. *Anuario Musical*, 44: 167-197.
- CALVO, M., GARCÍA ROSSELLÓ, J., JAVALOYAS, D. y ALBERO, D. (eds.) (2017): Etnoarqueologías desde las instituciones españolas. *Complutum*, 28(2). Universidad Complutense. Madrid.
- CAMBRY, J. (1805): *Monumens celtiques, ou recherches sur le culte des pierres, précédées d’une Notice sur les Celtes et sur les Druides, et suivies d’Etymologies celtiques*. Mad. Johanneau. París.
- CAMPOS, D. y GREENE, R. (2005): “La experiencia del otro en el imaginario contemporáneo”. En O. Gutiérrez (coord.): *La ciudad y el miedo*. Asociación de Geógrafos españoles y Universidad de Gerona. Gerona.
- CANTALAPIEDRA, C. (2008): “La “Chanantemania” conquista a las marcas dirigidas a los jóvenes. Media Markt mantiene una relación consolidada con el programa de la 2 ‘Muchacha Nui’, que también mira con cariño a Trina, Caja Madrid y Movistar”. *Anuncios: Semanario de publicidad y marketing*, 1244 (jun23): 8-18. Publicaciones profesionales. S.l.
- CAÑAMERO ALVARADO, M.C. (2014): “Extremadura representada de los medios de comunicación. Intertextualidad y estereotipos”. *Historia y Comunicación Social*, 19: 351-362. Universidad Complutense. Madrid. http://dx.doi.org/10.5209/rev_HICS.2014.v19.45138.
- CARDOZO, M. (1933): “Dr. Francisco Martins Sarmiento”. En AA.VV.: *Homenagem a Martins Sarmiento*: 1-19. Sociedade Martins Sarmiento. Guimarães.
- CARO BAROJA, J. (1965a): “A caza de botargas”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXI (3-4): 273-292. CSIC-Instituto Cervantes. Madrid.
- (1965b): “Del Folklore religioso europeo como disciplina histórica”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXI (3-4): 370-379. CSIC-Instituto Cervantes. Madrid.
- CASTELLANOS GÓMEZ, V. (2018): “El regionalismo musical manchego”. En Moya Maleno, F.J. y Moya-Maleno, P.R. (eds.): *Pedro Echevarría Bravo. Músicas y Etnomusicología en La Mancha*: 59-82. RECM Extra 2. Centro de Estudios del Campo de Montiel. Almedina. <https://doi.org/10.30823/recm.0201885>.
- CASTRO DE PAZ, J.L. (2012): *Sombras desoladas: costumbrismo, humor, melancolía y reflexividad en el cine español de los años cuarenta (1939-1950)*. Shangrila Textos Aparte. Santander.

- CHAYANOV, A.V. [1925](1974): *La organización de la unidad económica campesina*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- CLAUDÍN, V. (1981): *Canción de autor en España. Apuntes para su historia*. Eds. Júcar. Madrid.
- CONLEY, T. (1988): *Su realismo, lectura de Tierra sin pan, de Luis Buñuel*. Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo e Instituto Shakespeare. Valencia.
- CORTÉS NAVARRO, I. (2016): "Cómo ser Moderna de Pueblo". *Cómic Digital Hoy. Una introducción en presente*: 366-375. ACDCómic: www.acdcomic.es/comicdigitalhoy/14-Como-ser-Moderna-de-Pueblo-Isabel-Cortes-acdcomic.pdf (acceso: 3-V-2017).
- CUARTERO MONTEAGUDO, F., ALCARAZ CASTAÑO, M. y BAENA PREYSLER, J. (2016): "De la variable controlada al dato empírico: Cuatro casos de control de variables en experimentos de tecnología lítica". *BAEX: Boletín de Arqueología Experimental*, 11: 168-188. Universidad Autónoma. Madrid. <http://dx.doi.org/10.15366/baexuam2016.11>.
- DE LA OSSA MARTÍNEZ, M.A. (2018): "La música en tiempos de Pedro Echevarría: la política musical de la Segunda República y la guerra civil española". En Moya Maleno, F.J. y Moya-Maleno, P.R. (eds.): *Pedro Echevarría Bravo. Músicas y Etnomusicología en La Mancha*: 21-58. RECM Extra 2. Centro de Estudios del Campo de Montiel. Almedina. <https://doi.org/10.30823/recm.0201884>.
- DEL AMO, Á. (2009): *La comedia cinematográfica española*. Alianza Editorial. Madrid.
- DEL MOLINO, S. (2016): *La España vacía: viaje por un país que nunca fue*. Turner. Madrid.
- DEL MORAL VARGAS, M. (2005): "El Grupo Femenino Socialista de Madrid (1906-1914): pioneras en la acción colectiva femenina". *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 27: 247-269. Universidad Complutense. Madrid.
- DELPECH, F. (1990): "Simbolique territoriale et systeme sacrificiel dans un ansien ritual de 'terminatio' andalou: notes pour une anthropologie des confins". En P. Córdoba y J.-P. Etienne (comp.): *La fiesta, la ceremonia, el rito*: 147-164. Casa de Velázquez-Universidad de Granada. Granada.
- DÍAZ SANTANA, B. (2002): *Los celtas en Galicia: arqueología y política en la creación de la identidad gallega*. Toxosoutos. Noia.
- DÍAZ-ANDREU, M. y GARCÍA BENITO, C. (2012): "Acoustics and Levantine rock art: Auditory perceptions in La Valltorta Gorge (Spain)". *Journal of Archaeological Science*, 39 (12): 3591-3599. Academic Press. Londres. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jas.2012.06.034>.
- DÍAZ-POLANCO, H. (2002): "Identidad, globalización y etnofagia". *Boletín de Antropología Americana*, 38: 97-118. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.
- DOMÍNGUEZ, C. (2004): "Tematología e crítica literaria". En A. Casas (coord.), *Elementos de crítica literaria*: 129-160. Xerais. Vigo.
- DOPICO GUTIÉRREZ DEL ARROYO, F. (1996): "Censos, movimiento natural y saldos migratorios: una nueva estimación de la natalidad, la mortalidad y la emigración españolas en el último cuarto del siglo XIX". En M. González Portilla (coord.): *Los*

- movimientos migratorios en la construcción de las sociedades modernas*: 15-30. Universidad del País Vasco. Bilbao.
- DOUGLAS, O. (2010): *The Material Culture of Folklore: British Ethnographic Collections between 1890 and 1900*. Tesis inédita. University of Oxford. Oxford.
- DUMÉZIL, G. [1968](1977): *Mito y epopeya. Vol. I: La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. Seix Barral. Barcelona-Caracas-México.
- DURKHEIM, E. [1912](1993): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza. Madrid.
- ESPEJO-SAAVEDRA, R. (2015): *Autenticidad y artificio en el costumbrismo español*. Ediciones de la Torre. Madrid.
- FERNÁNDEZ ACEBO, V. (2003): “Una crónica de la arqueología de posguerra en Cantabria a través de las Actas del Centro de Estudios Montañeses (1939-1951)”. *Altamira*, LXII. Centro de Estudios Montañeses. Santander. 7-70.
- FERNÁNDEZ DE ESCALANTE MORENO, M.F.J. (1981): *Del Derecho Natural de los Héroes al de los hombres: la épica castellana y la Blutrache germánica. La saga de los Infantes de Lara y el eco de un viejo mito Indoeuropeo*. Universidad de Granada. Granada.
- FERNÁNDEZ DE ROTA MONTER, J.A. (2005): *Nacionalismo, cultura y tradición*. Anthropos. Rubí.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, A. (1989): “La población madrileña entre 1876 y 1931. El cambio de modelo demográfico”. En A. Bahamonde y L.E. Otero (ed.): *La sociedad madrileña durante la Restauración, 1876-1931*, Vol. 1: 29-76. Comunidad de Madrid. Madrid.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V.M. (1994): “Etnoarqueología: una guía de métodos y aplicaciones”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 49 (2): 137-169. CSIC. Madrid.
- FRAZER, J.G. [1922](2006): *La rama dorada: magia y religión*. Ed. de E. y T. Campuzano. Fondo de Cultura económica. México D.F.
- FUENTES, V. (1984): “Las Hurdes (tierra sin pan) o «la épica del andrajo»; notas de andar y mirar”. En J.M. López de Abiada (coord.): *Entre la cruz y la espada, en torno a la España de posguerra: homenaje a Eugenio G. de Nora*: 169-178. Gredos. Madrid.
- FUSI, J.P. (1985): *El boom económico español*. Historia 16. Madrid.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2004): *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Gedisa. Buenos Aires.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1999): *Las rutas sagradas de Galicia: perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folclore actual*. Diputación de La Coruña. La Coruña.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1999): *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana III*. Akal. Madrid.
- (2005): “Sobre castreños y celtas: Historia y comparación”. *Complutum*, 16: 185-204. Universidad Complutense. Madrid.
- y SANTOS ESTÉVEZ, M. (2008): *Santuarios de la Galicia Céltica. Arqueología del Paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*. Abada Editores. Madrid.
- GARCÍA ROLDÁN, A. (2013): “La Codorniz: la sátira en el primer franquismo (1914-1966)”. *Aportes: Revista de historia contemporánea*, 82: 35-64.

- GARRIDO ZANÓN, C. (2015): “La construcción de la imagen de la mujer en el humor gráfico del semanario hermano lobo (1972 - 1976)”. *Revista de la SEECI*, 36: 20-30. Universidad Complutense-Universidad de la Frontera-Sociedad Española de Estudios de la Comunicación Iberoamericana. Madrid.
- (2016): “La familia española en el tardofranquismo: una aproximación desde el humor gráfico de hermano lobo”. En R. Mancinas-Chávez (coord.): *Comunicación y Desarrollo Social: Actas del I Congreso Internacional Comunicación y pensamiento: 1530-1544*. Ediciones Egregius. Sevilla.
- GENNEP, A. van [1937-1958](1999): *Le Manuel de Folklore français contemporain*. Laffont. París.
- GIDDENS, A. [1991](2000): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Trad. de J.L. Gil. Península. Barcelona.
- GIMÉNEZ MONTIEL, G. (2016): *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. ITESO. Guadalajara.
- GÓMEZ GÓMEZ, A. (2010): “Cine rural en España. Paisaje, paisanaje y doble llave al sepulcro del Cid”. En A. Gómez Gómez y P. Poyato (coord.): *Profundidad de campo: más de un siglo de cine rural en España*: 15-38. Luces de Gálibo. Viladamat.
- GÓMEZ, A. y POYATO, P. (coords.) (2010): *Profundidad de campo: más de un siglo de cine rural en España*. Luces de Gálibo. Viladamat.
- GÓMEZ-PORRO, F. (2000): *La conquista de Madrid: paletos, provincianos e inmigrantes*. Sílex ediciones. Madrid.
- GÓMEZ-TABANERA García, J.M. (1980): “Estantigua, hostis, antigua, huestia, gúesta y...hostia”. *Archivum*, 29-30: 551-564. Universidad de Oviedo. Oviedo.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (2008): “La caroca andaluza o el ingenio humorístico acotado por el decoro. Lectura etnohistórica”. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 3(1): 3-16. Antropólogos Iberoamericanos en Red.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D. (2011): “Arqueología, Folklore y comunidades locales: los castros en el medio rural asturiano”. *Complutum*, 22(1): 133-153. Universidad Complutense. Madrid. https://doi.org/10.5209/rev_CMPL.2011.v22.n1.8.
- GONZÁLEZ LOZANO, C. (2014): “La Codorniz: Los límites de la libertad”. *Revista Atticus*, 25 (Mayo): 20-28.
- GONZÁLEZ LUCINI, F. (2006): *...Y la palabra se hizo música. La canción de autor en España*. Fundación Autor. Madrid.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2003a): *La experiencia del Otro: una introducción a la etnoarqueología*. Akal. Tres Cantos.
- (2003b): *Etnoarqueología de la emigración. El fin del mundo preindustrial en Terra de Montes (Galicia)*. Diputación de Pontevedra. Pontevedra.
- (2005): “¿Para qué sirven los celtas?”. *Complutum*, 16: 181-185. Universidad Complutense. Madrid.
- (2006): *Galaicos: poder y comunidad en el noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C.- 50 d.C.)*. Museo Arqueológico e Histórico Castelo de San Antón. La Coruña.
- GRIMM, J. [1835](1965): *Deutsche Mythologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.

- GRUZINSKI, S. (1991): *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- (1994): *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- GUERRA GÓMEZ, A. (2012): “El rostro amable de la represión. Comedia popular y “landismo” como imaginarios en el cine tardofranquista”. *Hispania Nova*, 10. Universidad Carlos III. Madrid: <http://hispanianova.rediris.es> (acceso: 11-IV-2016).
- GUERRA, A. (1999): “F. Martins Sarmento e a Questão do Celtismo”. En *Actas do Congresso de Proto-História Europeia*: 179-192. Sociedade Martins Sarmento. Guimarães.
- GUTIÉRREZ, O. (coord.) (2005): *La ciudad y el miedo*. Asociación de Geógrafos españoles y Universidad de Gerona. Gerona.
- HALL, S. (ed.) (1997): *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage Publications. Londres.
- HEELAS, P., LASH, S. y MORRIS, P. (eds.) (1996): *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Blackwell. Cambridge.
- HERAS MARTÍNEZ, C. y MOYA-MALENO, P.R. (e.p.): “Etnoarqueología: el largo y tortuoso camino de una estrategia indispensable”. *Otarq*. Actas COTARQ 2016. JAS Arqueología. Madrid.
- HERNANDO GONZALO, A. (1995): “La Etnoarqueología, hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado”. *Trabajos de Prehistoria*, 52 (2):15-30. CSIC. Madrid. <https://doi.org/10.3989/tp.1995.v52.i2.415>.
- HIELSCHER, K. [1922](2007): *Das Unbekannte Spanien [La España desconocida: arquitectura, paisajes, vida del pueblo]*. Ed. de J.A. Núñez Guarde. Edilux. Granada.
- HOBBSAWM, E. y RANGER, T. [1983](2002): *La invención de la tradición*. Crítica. Barcelona.
- HOYOS SAINZ, L. de (1917): “Segunda parte”. En L. de Hoyos y T. de Aranzadi (1917): *Etnografía (sus bases, sus métodos y aplicaciones a España)*: 129-235. Biblioteca Corona. Madrid.
- HUERTA FLORIANO, M.A. y PÉREZ MORÁN, E. (2012): “La creación de discurso ideológico en el cine popular del tardofranquismo (1966-1975): el ‘ciclo Paco Martínez Soria’”. *Comunicación y Sociedad*, 25(1): 289-311. Universidad de Navarra. Pamplona.
- (2015): “Cine y sociedad: la construcción de los personajes masculinos y femeninos en el ‘landismo’ tardofranquista”. *Arbor*, 191(773): 1-13. CSIC. Madrid: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/2046> (acceso: 11-IV-2016). <https://doi.org/10.3989/arbor.2015.773n3013>.
- HUTTON, R. (2011): “How Pagan Were Medieval English Peasants?”. *Folklore*, 122 (3): 235-249. The Folklore Society. Londres.
- IBARRA JIMÉNEZ, A. (2006): *De la arqueología a la ensoñación popular*. Toxosoutos. La Coruña.
- IRAOLA ARRETXE, I., MATEOS GONZÁLEZ, TX. y ZABALO BILBAO, J. (2011): “Discursos sobre la integración: la inmigración al País Vasco en los años 1950-1970”. *RIPS: Revista de investigaciones políticas y sociológicas*, 10(3): 115-130.

- LAIGLESIA, A. de (coord.) (1970): *Humor gráfico español del siglo XX*. Salvat.
- LEACH, E. (1985): "Reflections on a visit to Nemi: did Frazer get it wrong?". *Anthropology Today*, 1: 2-3. Royal Anthropological Institute. Londres.
- LEGENDRE, M. (1927): *Las Jurdes: étude de géographie humaine*. Feret & Fils. Burdeos.
- LEROI-GOURHAN, A. [1943](1988): *El hombre y la materia. Vol. I: Evolución y técnica I*. Taurus. Madrid.
- (1964): *Le geste et la parole. Vol. I: Technique et langage*. Albin Michel. París.
- (1965): *Le geste et la parole. Vol. II: La mémoire et les rythmes*. Albin Michel. París.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1955](1987): "La estructura de los mitos". En *Id.: Antropología Estructural*: 229-252. Paidós. L'Hospitalet de Llobregat.
- LOMBARDÍA YENES, L. (2006): *Radiografía d'un panfletu. Sobre'l llibru «Astures y Asturianos». Historiografía de la Edad del Hierro en Asturias, de Carlos Marín Suárez*. Fundación Belenos. Oviedo.
- LÓPEZ DE LOS MOZOS JIMÉNEZ, J.R. (2008): "Cuadernos de etnología de Guadalajara. Veinte años de investigación (1986-2006)". En J.A. Flores (coord.): *Etnografías en Castilla-La Mancha. Adhesiones y transformación*: 239-245. Almad. Toledo.
- LÓPEZ ESPÍN, J. (2018): "La recopilación de la música tradicional de la provincia de Albacete a través de los cancioneros de Carmen Ibáñez Ibáñez". En Moya Maleno, F.J. y Moya-Maleno, P.R. (eds.): *Pedro Echevarría Bravo. Músicas y Etnomusicología en La Mancha*: 269-286. RECM Extra 2. Centro de Estudios del Campo de Montiel. Almedina. <https://doi.org/10.30823/recm.0201892>.
- LÓPEZ SÁEZ, J.A., LÓPEZ-MERINO, L., ALBA SÁNCHEZ, F., PÉREZ DÍAZ, S. (2009): "Contribución paleoambiental al estudio de la trashumancia en el sector abulense de la Sierra de Gredos". *Hispania*, LXIX(231): 9-38. CSIC. Madrid. <https://doi.org/10.3989/hispania.2009.v69.i231.97>.
- LYOTARD, J.-F. (1979): *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Éditions de Minuit. París.
- MAISO, J. (2011): "¿Qué significa hoy Teoría Crítica de la industria cultural? Entrevista a Roger Behrens". *Constelaciones, Revista de Teoría Crítica*, 3: 292-314. CSIC. Madrid.
- MALINOWSKI, B. (1944): *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*. The University of North Carolina Press. Chapel Hill.
- MANNHARDT, W. [1875](2002): *Wald- und Feldkulte. Band 1: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme: mythologische Untersuchungen*. Olms. Hildesheim.
- [1877](2002): *Wald- und Feldkulte. Band 2: Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert*. Olms. Hildesheim.
- MARÍN CORBERA, M. (coord.) (2010a): "La novena provincia: la emigración de andaluces a Cataluña". *Andalucía en la Historia*, 28: 10-41. Fundación Centro de Estudios Andaluces. Sevilla.
- (2010b): "Una tradición forjada a partir de 1939. La emigración andaluza hacia Cataluña, una historia del siglo XX". *Andalucía en la Historia*, 28: 12-17. Fundación Centro de Estudios Andaluces. Sevilla.

- MARÍN SUÁREZ, C. (2005): “El celtismo asturiano. Una perspectiva arqueológica”. *Gallaecia*, 24: 309-333. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.
- MARTÍ I PÉREZ, J. (1996): *El folklorismo: uso y abuso de la tradición*. Ronsel. Barcelona.
- MARTIN, M. [1703](1999): “A description of the Western Isles of Scotland circa 1695”. En M. Martin y D. Monro: *A description of the Western Isles of Scotland circa 1695; A Late Voyage to St Kilda; A Description of The Occidental i.e. Western Islands of Scotland*: 13-231. Ed. de C.W.J. Withers. Birlinn. Edimburgo.
- MARTÍNEZ FOREGA, M. (2008) “Las Hurdes de Cáceres y Las Hurdes de Luis Buñuel: La analogía como denuncia social y conmoción artística”. *Revista Luciérnaga - Comunicación*, 1(1): 30-38. Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid.
- MARTÍNEZ GALLEGO, F.A. (2010): “De com es perdé l’humor: l’esgotament de la sátira als mitjans de comunicació valencians des d’una perspectiva històrica”. *Arxius de sociologia*, 23: 79-91. Universidad de Valencia. Valencia.
- MARX, K. [1851-1852](2004): *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*. El Cid Editor. Santa Fe.
- MATÍAS MARCOS, J.D. (2016): *La producción geosimbólica de las Hurdes: Teoría, historia y práctica de un territorio imaginario*. Tesis Doctoral. Universidad de Extremadura. Cáceres.
- MEDAK-SEGUÍN, B. (2014): “Trosky, Einsenstein y Las Hurdes: Dialécticas políticas en el cine de Luis Buñuel”. *Hispania*, 97(4): 600-611. American Association of Teachers of Spanish and Portuguese.
- MENDES CORREA, A.A. (1933): “Martins Sarmiento e a conciencia nacional”. *Revista de Guimarães*, XLIII: 53-66. Sociedade Martins Sarmiento. Guimarães.
- MÉNDEZ PAGUILLO, J.C. (2015): “Humoristas gráficos de Sevilla: Emilio Ríoja y las viñetas de la Transición española”. *Revista internacional de Historia de la Comunicación*, 4: 220-249.
- MONTIEL MUES, A. (2001): “¿Dulce o agria transición? Benito Perojo (1938-1942)”. En L. Fernández Colorado y P. Couto-Cantero (coord.): *La herida de las sombras. El cine español en los años 40*: 237-256. Academia de las Artes y las Ciencias Cinematográficas de España/A.E.H.C. Madrid.
- MORENO DEL RÍO, C. (2015): “Humor satírico e ironía costumbrista en la televisión pública vasca del siglo XXI. El fenómeno *Vaya Semanita*”. En B. Bottin y B. de Buron-Brun (coords.): *El humor y la ironía como armas de combate: literatura y medios de comunicación en España (1960-2014)*: 607-629. Ed. Renacimiento. Sevilla.
- MORENO, J.J. (2005): “Las sopas de la abuela. El lanzamiento de las sopas caseras supone un nuevo paso en la evolución de la marca Litoral desde que la marca incorporó a su comunicación el personaje de la abuela”. *Anuncios: Semanario de publicidad y marketing*, 1087 (ene17): 26-27. Publicaciones profesionales. S.I.
- MOSCA, I. y WRIGHT, R.E. (2010): “National and International Graduate Migration Flows”. *Population trends*, 141(141): 33-50. Palgrave Macmillan UK. Londres. <https://doi.org/10.1057/pt.2010.20>.
- MOYA MALENO, F.J. (2018): “Las Canciones manchegas para piano y voz de Pedro Echevarría Bravo. Un hito en el regionalismo musical manchego”. En *Id.*, y Moya-Maleno, P.R. (eds.): *Pedro Echevarría Bravo. Músicas y Etnomusicología en*

- La Mancha*: 83-99. RECM Extra 2. Centro de Estudios del Campo de Montiel. Almedina. <https://doi.org/10.30823/recm.0201886>.
- MOYA-MALENO, P.R. (2008): "Etnografía y Etnohistoria aplicadas a la Hispania Céltica". En OrJIA (coords.): *Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: dialogando con la cultura material (JIA 2008)*. Vol. I: 215-222. Eds. Cersa. Madrid.
- (2012): *Paleoetnología de la Hispania Céltica: Etnoarqueología, Etnohistoria y Folklore como fuentes de la Protohistoria*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Madrid.
- MUÑIZ VELÁZQUEZ, J.A. (1998): "La música en el sistema propagandístico franquista". *Historia y Comunicación Social*, 3: 343-363. Universidad Complutense. Madrid.
- NAVARRETE, J. L. (2009): *Historia de un género cinematográfico: la española*. Quiasmo. Madrid.
- NAVARRO JUSTICIA, E. (2018): "Pedro Echevarría Bravo y su relación con la actual institución Milà i Fontanals". En Moya Maleno, F.J. y Moya-Maleno, P.R. (eds.): *Pedro Echevarría Bravo. Música y Etnomusicología en La Mancha*: 187-234. RECM Extra 2. Centro de Estudios del Campo de Montiel. Almedina. <https://doi.org/10.30823/recm.0201890>.
- NAVASCUÉS, J.M. de [1943](1988): "El folclore español. Boceto histórico". En F. Carreras (dir.): *Folklore y costumbres de España*. Vol. I: 3-164. Eds. Merino. Madrid.
- NEIRA, L. (1991): *Costumbrismo y humor*. Amauta. Montevideo.
- OLESTI VILA, O. (2017): "Augusto y el control de los territorios pirenaicos", J. Mangas, S. Montero y A. Rodríguez Mayorgas (eds.): *La Hispania de Augusto*: 163-190. *Gerión*, 35, N° Esp. Universidad Complutense. Madrid. <http://dx.doi.org/10.5209/GERI.56143>.
- ONRUBIA PINTADO, J. (1988): "Prehistoria y Etnoarqueología: elementos para una reflexión epistemológica". En E. Manzano y J. Onrubia (eds.): *Métodos y tendencias actuales en la investigación geográfica e histórica: Actas de las Jornadas de Madrid (23-27 de marzo de 1987)*: 57-74. Universidad Complutense. Madrid.
- ORTIZ GARCÍA, C. y SÁNCHEZ GÓMEZ, L.A. (eds.) (1994): *Diccionario histórico de la Antropología española*. CSIC. Madrid.
- PAGEAUX, D.-H. (1994): *Les ailes des mots : critique littéraire et poétique de la création : essai*. Harmattan. Paris.
- PAIS DE BRITO, J. (1982): "O Estado Novo e a aldeia mas portuguesa do Portugal". En *O Fascismo em Portugal*: 511-532. A Regra do Jogo.
- PARCERO OUBIÑA, C. (2005): "Los celtas en la cara oculta de la Luna". *Complutum*, 16: 152-155. Universidad Complutense. Madrid.
- PARSONS, T. (1951): *The Social System*. The Free Press. Chicago.
- PELÁEZ PÉREZ, V.M. (2003): "Imposición de espacios para la parodia: del medio teatral al audiovisual". *Cuadernos de dramaturgia contemporánea*, 8: 53-65. Muestra de Teatro Español de Autores Contemporáneos.
- (2014): "La cultura popular se ríe de sí misma: ejemplos teatrales de la Segunda mitad del siglo XIX". En E. de Gregorio y M.M. Ramón (coords.): *Visiones multidisciplinares sobre la cultura popular: actas del 5º Congreso Internacional de SELICUP*: 95-102. Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.

- PEÑA SANTOS, A. (2005): "Quiero creer. Reflexiones desde Galicia de un escéptico en celtismo". *Complutum*, 16: 205-208. Universidad Complutense. Madrid.
- PÉREZ CARRERA, J.M. (1996): *Periodismo y costumbrismo en el siglo XIX*. Santillana. Madrid.
- PÉREZ SALAS, M.E. (2005): *Costumbrismo y litografía en México: un nuevo modo de ver*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas. México, D.F.
- PETTAZZONI, R. (1958): "El método comparativo". *Numen*, 6: 1-14. International Review for the History of Religions.
- PICAVEA SALBIDE, P. (1983): "La población del País Vasco: origen y desarrollo del proceso demográfico actual". *Vasconia: Cuadernos de historia-geografía*, 1: 325-350. Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián.
- PORRO FERNANDEZ, C.A. (2010): "Los registros sonoros de Alan Lomax en Castilla y León: Segovia. Octubre de 1952 (I)". *Revista de Folklore*, 346: 111-123. Fundación Joaquín Díaz y Caja España. Valladolid.
- POSTIC, F. (1995): "La naissance de la littérature orale". *Ar Men*, 65: 34-47. La Chasse-Marée. Douarnenez.
- POYATO SÁNCHEZ, P. (2004): "Tierra sin pan, venero de la imagen-pulsión buñueliana". *El Documental, carcoma de la ficción*, 1: 155-161. Filmoteca de Andalucía. Córdoba.
- (coord.) (2007a): *Lo rural en el cine español*. Diputación de Córdoba. Córdoba.
- (2007b): "Lo rural en el cine español". En *Íd.* (coord.): *Lo rural en el cine español*: 9-14. Diputación de Córdoba. Córdoba.
- (coord.) (2009a): *El realismo y sus formas en el cine rural español*. Ayuntamiento de Dos Torres. Dos Torres.
- (2009b): "El realismo y sus formas en el cine rural español". En *Íd.* (coord.): *El realismo y sus formas en el cine rural español*: 7-14. Ayuntamiento de Dos Torres. Dos Torres.
- (2010a): *El cine rural y sus vínculos con la ciudad, la literatura y la pintura*. Ayuntamiento de Dos Torres, Diputación de Córdoba y Universidad de Córdoba.
- (2010b): "La aldea maldita (F. Rey, 1930), una película rural regeneracionista". En A. Gómez Gómez y P. Poyato (coord.): *Profundidad de campo: más de un siglo de cine rural en España*: 57-78. Luces de Gálibo. Viladamat.
- (coord.) (2012): *Paisajes del cine rural español: IX muestra de Cine Rural en Dos Torres (Córdoba) del 26 al 28 de octubre de 2011*. Ayuntamiento de Dos Torres, Diputación de Córdoba y Universidad de Córdoba.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1952): *Structure and Function in Primitive Society*, Essays and Addresses. Cohen & West. Londres.
- (1958): *Method in Social Anthropology; selected essays*. University of Chicago Press. Chicago.
- RAMÍREZ, J.A. (1975): *La historieta cómica de posguerra*. Editorial Cuadernos para el Diálogo. Madrid.
- RECIO, J. M. (1992): *Alfredo Landa*. CILEH. Barcelona.
- REUSS, E. (2009): "Entrevista a José Mota, humorista y actor: «mi humor está entre Quevedo y los cerdos de mi pueblo»". *Epoca*, 1240: 58-61. Difusora de Información Periódica. S.I.

- RICHARDSON, N.E. (2000): “«Paleto Cinema» and the Triumph of Consumer Culture in Spain: the Case of Pedro Lazaga’s «La ciudad no es para mí»”. *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 4: 61-76.
- ROCCHIETTI, A.M. (2011): *El Desierto Inacabable y una historia sudamericana*. Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto.
- RODRÍGUEZ FUENTES, C. (2011): “Ruralidad y atavismo en el cine español [Reseña de A. Gómez y P. Poyato (coords.) *Profundidad de campo: más de un siglo de cine rural en España*. Luces de Gálibo, 2010]”. *Fotocinema*, 2: 140-141. Universidad de Málaga. Málaga.
- RODRÍGUEZ GALDO, M.X. (1996): “Emigración y evolución de los indicadores demográficos en Galicia (1750-1930)”. En M. González Portilla (coord.): *Los movimientos migratorios en la construcción de las sociedades modernas*: 367-386. Universidad del País Vasco. Bilbao.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, S. (2017): “Historia oral de la guerra civil y el franquismo en Andalucía”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 39: 375-386. Universidad Complutense. Madrid. <http://dx.doi.org/10.5209/CHCO.56281>.
- RODRÍGUEZ RUIZ, E. (2010): *Alcubillas, un pueblo con historia*. S.C.A.L. “Ntra. Sra. del Rosario. Alcubillas.
- ROS FONTANA, I. y LÓPEZ ÁLVAREZ, X. (1999): *Fritz Krüger. Fotografías de un trabajo de campo en Asturias (1927)*. Museo del Pueblo de Asturias. Gijón.
- RUBIO CABALLERO, J.A. (2011): “El espejo irlandés. Panceltismo y nordismo en el discurso nacionalista de Bretaña (1845-1945)”. *Ayer*, 84(4): 131-158. Asociación de Historia Contemporánea-Marcial Pons.
- SAID, E.W. (1993): *Culture and Imperialism*. Chatto & Windus. Londres.
- SAINTYVES, P. (1934) : *Corpus du Folklore préhistorique en France et dans les colonies françaises*. E. Nourry. París.
- SALAS ASTRAIN, R. (2006): “Ética, políticas del reconocimiento y culturas indígenas”. En *Id.* y D. Álvarez (eds): *Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos*: 71-81. Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago.
- SÁNCHEZ SANZ, M.E. (1979): “Vivir en una ‘Corrala’”. *Narrria*, 13: 3-8. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, N. (comp.) (1995): *Espanoles hacia América: la emigración en masa, 1880-1930*. Alianza Editorial. Madrid.
- SÁNCHEZ-BIOSCA, V. (2010): “Entre arcadia y barbarie. Figuras del campo en el cine de los años treinta”. En A. Gómez Gómez y P. Poyato (coord.): *Profundidad de campo: más de un siglo de cine rural en España*: 79-90. Luces de Gálibo. Viladamat.
- SCHINDLER, K. [1941] (1991): *Música popular de España y Portugal*. Reed. I. Katz. Centro de Cultura Tradicional. Salamanca.
- SEGADO BOJ, F. (2008): *La Transición española en el humor gráfico de la prensa diaria (1974-1977)*. Tesis doctoral. Universidad Complutense. Madrid.
- SEGUIN, J-C. (2002): *Historia del cine español*. Acento. Madrid.
- TARACENA AGUIRRE, B. (1923): “Para el Folklore de la provincia de Soria”. *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias*, 2: 69-72. Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Madrid.

- TILL, R. (2017): "An archaeoacoustic study of the Hal Saflieni Hypogeum on Malta", en *Antiquity*, 91(355): 74-89. Antiquity Publications. Durham. <https://doi.org/10.15184/aqy.2016.258>.
- TODOROV, Tz. [1989] (2013): *Nosotros y los otros*. Biblioteca Nueva. Madrid.
- TORRES BLANCO, R. (2005): "«Canción protesta»: definición de un nuevo concepto historiográfico". *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 27: 223-246. Universidad Complutense. Madrid.
- (2010): *La oposición musical al franquismo. Canción protesta y censura discográfica en España*. Brian's Records, Bilbao.
- (2017): "Raimon a la villa, 1968/1976: la voz de un pueblo y la construcción de su mensaje". *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 39: 315-338. Universidad Complutense. Madrid. <http://dx.doi.org/10.5209/CHCO.56276>.
- TORRES HORTELANO, L.J. (2015): "La re-construcción imaginaria de lo real en Campos de Níjar y Las Hurdes. Tierra sin pan". *Sociocriticism*, 30(1-2): 197-235. Universidad de Granada. Granada.
- TORRES REGUEIRO, X. (1989): "Manuel Roel, recreador do humor popular galego". *Anuario brigantino*, 12: 233-248. Ayuntamiento de Betanzos. Betanzos.
- TYLOR, E.B. [1865] (1973): *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. The University of Chicago Press. Chicago-Londres.
- VALLEJO POUSADA, R. (2015): "¿Bendición del cielo o plaga? El turismo en la España franquista, 1939-1975". *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 37: 89-113. Universidad Complutense. Madrid. http://dx.doi.org/10.5209/rev_CHCO.2015.v37.50988.
- VÁZQUEZ MARÍN, J. (1996): *Literatura costumbrista*. Trotta-CSIC. Madrid.
- VÁZQUEZ VARELA, J.M. (1995): "Etnoarqueología de la extracción del oro de los ríos en el Noroeste de la Península Ibérica". *Trabajos de Prehistoria*, 52(2): 157-161. CSIC. Madrid. <https://doi.org/10.3989/tp.1995.v52.i2.424>.
- VÉLEZ BARREIRO, M. (2014): "Globalización versus celtismo en la música folk de Galicia: la reacción cultural contra el mito celta y la «fiebre irlandesa» en los años 80 y 90". En E. de Gregorio y M.M. Ramón (coords.): *Visiones multidisciplinares sobre la cultura popular: actas del 5º Congreso Internacional de SELICUP*: 207-212. Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.
- VÍLCHEZ DE ARRIBAS, J.F. (2015): "Prensa satírica en España: 1970-1980, una década de esplendor". *El Argonauta español*, 12: <https://journals.openedition.org/argonauta/2268> (acceso: 26-X-2016).
- VINCENT, J.-M. (1976): *La théorie critique de l'école de Frankfurt*. Galilée. París.
- WALLIS, R.J. y BLAIN, J. (2003): "Sites, Sacredness, and Stories: Interactions of Archaeology and Contemporary Paganism". *Folklore*, 114: 307-321. The Folklore Society. Londres.
- ZHANG, Z., ZHANG, T. y ZHANG, Q. (1997): "The push-pull theory of migration and its application". *ChinJPopulSci*, 9(3): 255-63.