

HISTORIA, ANTROPOLOGÍA Y ESTUDIOS LITERARIOS: ASPECTOS DE LA ESTEREOTIPIA EN JULIO CARO BAROJA

Enrique Santos Unamuno
Universidad de Extremadura

begiradaz deuseztu nahi izan genuelarik begirada
eta hurkoari destainuz itzulerazi norberarekiko
gorrotoa

Xabier Lete

[pues con la mirada quisimos anular otra mirada
y con desprecio devolver al prójimo el odio de cada
uno hacia sí mismo]

1. Las siguientes páginas¹ constituyen la primera parte de un proyecto investigador de más largo alcance centrado en la obra de Julio Caro Baroja, estudioso polifacético e irrepetible donde los haya, difícil de encasillar en las rígidas parcelaciones académicas al uso. Si en esta ocasión vamos a detenernos en los posibles puntos de contacto entre nuestro autor y los estudios literarios y culturales, especialmente en lo tocante al amplio campo de los fenómenos estereotípicos, en un segundo trabajo cerraremos el círculo fijando nuestra

1.- Estas reflexiones han sido elaboradas al amparo del grupo de investigación *Lenguas y Culturas en la Europa Moderna: Discurso e identidad* (CILEM), incluido en el catálogo de grupos de la Junta de Extremadura (ref. HUM008) y con la ayuda de la Consejería de Economía, Comercio e Innovación y de los Fondos Feder de la Unión Europea.

atención en el importante papel desempeñado por la noción de *carácter* (y, en segunda instancia, de *nación*) en la obra del antropólogo vasco, con especial hincapié en la cuestión de los caracteres étnicos y nacionales y su tipificación a lo largo de la historia. No obstante, antes de entrar en materia juzgamos necesario incluir algunas palabras preliminares al fin de ubicar con mayor precisión los dos trabajos dedicados a nuestro autor en el seno de una determinada línea de investigación dentro de ese cruce de caminos que solemos denominar, de forma a todas luces insatisfactoria, Literatura Comparada.

En efecto, desde hace algún tiempo, hemos tratado de articular nuestras posiciones en torno a un campo de pesquisas que hemos dado en llamar *ImageNation Studies*. Con dicha etiqueta hemos querido referirnos a un haz de cuestiones tradicionalmente agavilladas en ámbito europeo bajo el marbete de *Imagología* o, más recientemente, (*Comparative*) *Image Studies*. En otra sede, definimos los *ImageNation Studies* como una amplia línea de investigación comparatista apoyada en tres vértices fundamentales: las nociones de *estereotipo* (especialmente los estereotipos de tipo étnico), *carácter* y *nación*. Subrayábamos asimismo que no se trataba en absoluto de volver a dar pábulo a la caracterología nacional o a la etnopsicología (muy presentes en los estudios literarios y en las ciencias sociales, aún hoy, como tendremos ocasión de ver en el segundo de los trabajos dedicados a Julio Caro Baroja), sino más bien lo contrario. Es decir, era nuestra intención abordar dichos conceptos desde un punto de vista teórico e histórico, en un principio de forma separada, pero haciendo hincapié a continuación en sus interacciones y en su posible combinación, siempre teniendo como trasfondo los diferentes factores del sistema literario, pero sin olvidar otras formas de representación ficcional de base lingüística e icónica, así como otras esferas del imaginario social. Expresábamos asimismo nuestra firme convicción de que dicho campo de investigación, aun manteniendo puntos de contacto en lo metodológico, no podía ser subsumido sin más por el ámbito de la Tematología comparatista, ya que la idea de *lo extranjero* (directamente ligada a la cuestión del etnocentrismo como constante cultural de toda sociedad) parece constituir un universal antropológico, mientras las cuestiones ligadas al surgimiento y consolidación de las modernas *naciones* están en la misma base del sistema literario contemporáneo. Consideraciones ambas que, a nuestro juicio, autorizan la concesión de un espacio teórico diferenciado.

En cuanto al ámbito geolingüístico de dicha tarea, y acogiéndonos al tan traído y llevado derecho (cuando no obligación) a explicitar la propia *location*², nuestro interés

2.- Nos parece, en efecto, que en los estudios comparatistas de última hora se ha exagerado cuando, por ejemplo, se ha criticado a autores como Hugo Dyserinck por tratar de analizar y desmontar en todo su desarrollo y complejidad la cuestión de los caracteres nacionales y de la etnopsicología europea guardando las debidas distancias y reservas científicas. El motivo de la censura reside en que dicha posición aparentemente «razonable» choca con la necesidad, dictada por las corrientes poscolonialistas, «di chiarire e di rendere esplicita la propria appartenenza socioculturale e posizione ideologica, ovvero la propria *location*, come fonte stessa di conoscenza critica» (Moll, 1999: 220). Ello quizá porque se confunden las labores investigadoras con los quehaceres publicitarios o se concibe el estudio de las identidades como un medio vicario de reforzar la propia autoestima grupal.

se concentraba sobre todo en el ámbito occidental europeo, todo ello sin perjuicio de ulteriores ampliaciones o puntos de contacto con investigaciones relativas a otras áreas geográficas y culturales. A tal efecto, nos guareceremos desde un principio bajo el ala del propio Caro Baroja, quien, como veremos, recurría a su vez a la autoridad kantiana para justificar la necesidad en Antropología de partir de *cerca* para llegar *lejos*. De esta forma justificaba su menor interés por culturas lejanas en el espacio y su ahínco en el estudio de los pueblos y culturas de Europa, muy especialmente de la Península Ibérica. De lo contrario, afirmaba, parecería que «a Nosotros no hace falta estudiarnos para saber cómo somos» (1985a: 242).

Baste añadir que, en lo tocante a los tres vértices de los *ImageNation Studies* (estereotipo, carácter, nación), el ejemplo de Caro Baroja nos ha servido de acicate, de brújula y de estudio de caso para constatar que la pesquisa articulada en torno a esas nociones, ya subrayadas por los dos principales filones *imagológicos* europeos (el francés y el germano-neerlandés) puede contribuir a un mejor conocimiento de la historia del sistema literario europeo a lo largo del tiempo, una vez superados tanto ciertas incongruencias conceptuales de las filologías nacionales como los dictados de un inmanentismo pretendidamente *cosmopolita* y de un comparatismo en apariencia angélico (la falsa carta de la *universalidad*), incapaces ambos de bastarse a sí mismos (SANTOS UNAMUNO, 2009: *passim*)³.

Todo ello, sin duda, al precio de salir del enrocamiento de las humanidades y, muy especialmente, de los estudios literarios, que contrabandean dicho enrocamiento bajo apariencia de autonomía. Como tantas otras veces, han sido los comparatistas quienes por vocación han movido ficha teórica, llamando la atención sobre la necesidad de seguir entablando diálogo con disciplinas sociales tan constitutivas de la dimensión literaria como pueden ser la antropología o la historia. En ese orden de cosas, hay quien ha abogado por «la reprise en compte de la valeur de *document anthropologique* (singulier, certes, autant qu'on le voudra) que constitue tout objet littéraire» (DAROS, 1999: 159), mientras otros, ampliando una brecha abierta ya hace tiempo por los estudios imagológicos renuncian a la *autonomía* de lo literario, buscan la compañía de los historiadores socioculturales y admiten por fin la necesidad de «replacer ce que nous entendons par *littérature* au sein d'un ensemble plus vaste auquel nous pouvons

3.- Por cuestiones de espacio, hemos eliminado las referencias bibliográficas relativas a dichas escuelas imagológicas. Huelga decir que el magisterio y el ejemplo de autores como Daniel-Henri Pageaux, Hugo Dyserinck, Manfred Beller o Joep Leerssen, entre muchos otros, han sido fundamentales a la hora de orientar nuestra lectura de la obra antropológica e histórica de Julio Caro Baroja. Para una comprensión más cabal de nuestras posiciones frente a dichas escuelas, remitimos a algunos de nuestros trabajos anteriores (SANTOS UNAMUNO, 2006 y 2009).

donner le nom, tout aussi difficile à bien définir, d'*imaginaire*» (CHEVREL, 1999: 61), sin perjuicio por lo demás de seguir considerando la *dimensión extranjera* como uno de los núcleos del comparatismo.

De esta forma, a partir de las indisolubles relaciones entre Literatura y Antropología y de la reubicación del hecho literario dentro de una más amplia historia de las representaciones, desembocamos en la ya añeja tríada antropología/sociología/historia, cuyas cambiantes relaciones a lo largo del siglo XX han pasado, según Julián Casanova, de un encuentro inicial a una ruptura y parecen volver a confluír (sobre todo las dos primeras, a juicio de este historiador, reacio a las cuestiones antropológicas) sobre las nuevas bases de la sociología histórica (CASANOVA, 1991: 78-100 y 168-196). Lástima que en un libro que dedica tanto espacio a los posibles contactos entre esas tres disciplinas no se conceda una sola línea o mención (entre otros) a la obra de Julio Caro Baroja, un estudioso que podría haber dado alguna pincelada de color a ese *secano español* de los años de la dictadura franquista tan bien descrito por el autor. A ese respecto, ni tan siquiera podríamos aducir el conocido lugar del *nemo propheta in patria*, pues la figura de Caro Baroja ha corrido pareja suerte también en el ámbito foráneo, víctima quizá de su propia libertad e independencia de pensamiento y de su escasa simpatía por el ámbito académico anglosajón y por el mundo universitario en general⁴. Causa perplejidad, por ejemplo, constatar la total ausencia de Julio Caro Baroja en cuanto evidente precursor de una corriente tan enriquecedora como es la denominada Nueva Historia Cultural en trabajos divulgativos cual el exitoso *What is Cultural History?* (2004), del británico Peter Burke, libro que se habría beneficiado de una sección, o cuando menos un mínimo aparato de notas, especialmente concebidos para el lector español y destinados a paliar su ensimismamiento geográfico y académico (del libro, no del lector). A poner de manifiesto ese carácter pionero del historiador y antropólogo vasco (al que no es ajeno su interés por los fenómenos de la estereotipia étnica y nacional) habremos de dedicar el siguiente parágrafo.

4.- Con razón señalaba ya hace tiempo Davydd Greenwood que la obra de Caro Baroja «no es leída extensamente por los científicos sociales de habla inglesa», a pesar de los muchos aspectos que la pondrían en relación con autores tan emblemáticos e influyentes como Clifford Geertz, entre otros (GREENWOOD, 1989: 32-33). En la misma línea reivindicativa y apologética, Bernard Traimond afirmaba no hace mucho: «Estas vías, análisis diacrónico en etnología, "densa observación" [sic], rechazo de las generalizaciones apresuradas, han permitido a Julio Caro Baroja traspasar las modas y criticar las ideas del momento sin jamás desviarse de un camino iniciado en Vera a comienzos de los años 30. Más de sesenta años después, estas vías no han estado nunca tan de actualidad y su autor aparece ahora como un precursor» (TRAIMOND, 2004: 26). Por su parte, a pesar de ser consciente del precio exigido, Caro Baroja fue siempre tajante en sus valoraciones respecto a la vida universitaria y sus servidumbres: «Hay saberes que no me interesan nada, como son el saber de la Universidad, el de los que hacen oposiciones, el de los que presentan el *curriculum* más abundante, el de los que publican muchos *papers* y van a muchos congresos...» (1985a: 439).

2. Como se desprende de lo dicho hasta ahora, no es casual que en el momento de empezar a articular un campo tan vasto y heterogéneo hayamos recurrido a la figura de Julio Caro Baroja, cuyos múltiples intereses y capacidades le llevaron a hollar indistintamente los territorios de la Antropología, la Historia, la Etnología, la Lingüística, la Geografía, la Sociología o los estudios literarios, lo cual redundaría en «la apariencia de *felix diversitas* que ofrece el conjunto de su obra» (CID, 1989: 68). Multiplicidad no tan feliz, por lo demás, al menos a juzgar por la fortuna de la obra barojiana en ámbito hispano, obra muchas veces ignorada, como ya señalamos, por historiadores que se resisten a dejar de considerarse meros actualizadores de un pasado singular (remedando el juicio aristotélico que oponía Poesía e Historia), o que sólo tienen ojos para los debates universitarios, y por antropólogos con frecuencia alérgicos a las dimensiones históricas de su objeto de estudio.

Con razón se ha señalado que los puentes tendidos entre disciplinas por la Antropología histórica (o Historia antropológica, si se prefiere) de nuestro autor «a la postre han provocado el aislamiento de una obra que, precisamente por no querer pertenecer a una sola parte, ninguno de los grupos profesionales implicados ha acabado por asumir» (CARREIRA-ORTIZ, 1998: X). Una situación motivada en buena medida por la propia estructura del campo universitario y académico, como no dejó de señalar repetidamente el propio Caro Baroja, quien repudiaba la tendencia a «banalizar ciertos conceptos o mecanizarlos y a darle a la Antropología un carácter, a mi juicio excesivo, de "asignatura universitaria"» (1985b: 129). En contra de dicha banalización (o reducción), nuestro autor abogó siempre por una concepción más globalizada y capilar de las disciplinas, reflejada, a su parecer, en la configuración del campo científico europeo anterior a la *Querelle des Anciens et des Modernes* y a su definitiva cristalización, dos siglos después, en especialidades férreamente compartimentadas, prisioneras de la idea de que «la ciencia procede en fases muy tajantes y muy cortantes, y [de] que hasta que no aparece este libro o aquél, los demás, anteriormente, no tenían ideas concretas sobre determinados hechos» (1985a: 34). Frente a semejante vulgata, creía don Julio que «en el orto de las Ciencias los saberes son coherentes y se relacionan entre ellos, no porque haya quienes los estudian, como hoy, de modo "interdisciplinario", sino en su realidad total» (1983: 226). Paradójicamente, semejantes tomas de posición, algo atrabiliarias y en apariencia poco preocupadas por los más sofisticados debates metodológicos y epistemológicos, flanquean una dilatada obra histórica y antropológica desarrollada durante más de medio siglo y que, a pesar de la indiferencia de algunos salones académicos, prefigura y acompaña buena parte de las discusiones en torno a la historia social y cultural (también en lo tocante al sistema literario) propias del siglo XX. Algunos de los núcleos teóricos (y problemáticos) de la obra barojiana se revelan especialmente profucos a la hora de conectar

los estudios literarios con los debates en torno a la mencionada tríada antropología/sociología/historia. Así pues, antes de pasar a considerar en detalle la noción de estereotipia en Caro Baroja, será bueno dedicar cierta atención a las posiciones teóricas que justifican la importancia concedida a dicha noción.

En primer lugar, es preciso subrayar la presencia constante y masiva de fuentes literarias en los trabajos de nuestro autor y su inamovible convicción de que «la conexión de la literatura con la antropología es un fenómeno que habría que estudiar mucho más intensamente de lo que hemos hecho» (1985a: 53). Dicha conexión inescindible supone, como es obvio, que los textos literarios son insertados en sus contextos de producción, transmisión y uso, en detrimento de una actitud puramente formalista o valorativa encaminada sin más a fijar cánones críticos. Meridianas son, a ese respecto, sus afirmaciones relativas a ciertos especialistas en Filología que «saben más de palabras y cosas que de hombres y pasiones» (1966: 40), o sus alusiones a «los sacerdotes de la Estética», dados a la condena y a la remisión de géneros, obras y autores «en nombre del “buen gusto”, expresión que debía estremecerles, dado el carácter bajo, culinario, que tiene y que, sin embargo, no les ofende» (1969: 19). De ahí el interés de nuestro autor por territorios poco frecuentados por la historia literaria tradicional. Si las palabras recién citadas provienen del prólogo de su seminal *Ensayo sobre la literatura de cordel* (1969), no es menos tajante cuando afirma, al dar inicio a su análisis de la comedia de magia, «afronto el asunto literario sin demasiado interés por la calidad estética e idiomática de las obras que examino; lo que me interesa e inquieta en ellas, al leerlas hoy, en frío, es el aspecto ideológico y el contexto social que reflejan» (1974b: 13). Ligadas a ese interés por lo *marginal* (curioso adjetivo cuando se aplica al noventa por ciento o más de la literatura producida antes como ahora) se hallan sus múltiples pesquisas en torno a la literatura *popular* y sus reflexiones acerca de tan problemático concepto. A día de hoy, sigue siendo digna de admiración y de discusión su negativa a dar por buenas parejas opositivas reductoras como culto/popular o elitista/masivo y su reelaboración o postulación de conceptos como el de *castizo*, *popularizante* o *semipopular*⁵. Resulta sorprendente comprobar que buena

5.- Muy ilustrativas a este respecto son, entre otras muchas, las páginas del *Ensayo...* en las que Caro Baroja arremete contra la concepción cultural jerárquica que divide y enfrenta de forma tajante arte culto (superior) y arte popular (inferior), identificando este último con las producciones de masas (cfr. el párrafo titulado «¿Arte para la masa?», 1969: 401-405). Igualmente enjundioso resulta el prólogo del volumen *Temas castizos*, en el que la etiqueta *castizo* se utiliza para contrarrestar la idea de lo popular como algo puro y más allá de la cronología. Frente a esa concepción, nuestro autor afirma que lo castizo «no es lo puro o lo genuino ni lo antiguo. Es más bien lo determinativo, lo más significativo, dentro de un ámbito popular en un momento» (1980a: 11). Consecuencia de semejantes posiciones fue también un amplio proyecto investigador, luego frustrado, pero del que salió el útil *Diccionario de Literatura Popular Española* (1997), al cuidado de Joaquín Álvarez Barrientos y M.^a José Rodríguez Sánchez de León, en cuyas páginas y en cuya selección de voces laten muchos de los presupuestos teóricos de Caro Baroja (que se encargó de la redacción de unas pocas voces).

parte de los estudiosos (muchos de ellos jóvenes) que a día de hoy se nutren en España del andamiaje teórico de los *Cultural Studies* anglosajones o de las diferentes tradiciones de la historia cultural, hacen gala de un total desconocimiento de los trabajos barojianos en torno a la literatura y la cultura populares, donde se hallan expresados con rotundidad multitud de presupuestos básicos de las corrientes señaladas, desde el análisis microhistórico a la italiana (*Microstoria*) hasta el interés centroeuropeo por la historia de la vida cotidiana (*Alltagsgeschichte*) o la de las comunidades marginales o desposeídas (*History from below*), sin olvidar las variantes francesas de la historia intelectual difundidas por las diferentes generaciones de la escuela de *Annales*, desde la *histoire des mentalités* a la más reciente *histoire des représentations*. Así, por ejemplo, cuando Roger Chartier llama la atención sobre la dificultad de asignación social de las prácticas *populares* (lo cual convierte en «un falso problema» saber si lo popular es lo creado por el pueblo o lo que le está destinado), o cuando propone fijar la atención sobre todo en «la manera en que, en las prácticas, las representaciones o las producciones se cruzan y se imbrican distintas figuras culturales» (CHARTIER, 1992: 35), parece trazar de forma inmejorable el punto de vista de Caro Baroja. Lo mismo podría decirse de autores como Pierre Bourdieu al describir el sintagma *lo popular* como «un épithète magique», un legado del folclorismo decimonónico de carácter nebuloso y destinado a evitar cualquier análisis crítico; en suma, un concepto «à géométrie variable» y, por tanto, casi inservible (BOURDIEU, 1983: 133).

En última instancia, el continuo uso de textos literarios en los trabajos de Caro Baroja y su combinación desprejuiciada con otro tipo de fuentes de tipo histórico, biográfico o jurídico, constituye el núcleo de su proyecto antropológico (y uno de los acicates para nuestro propio proyecto investigador), que podemos relacionar, sin miedo a equivocarnos, con la ascendencia de Immanuel Kant, en palabras del propio Caro, «el filósofo que desde un punto de vista crítico, limitado, más me ha influido, desde los días de la juventud» (1985b: 19). Esta influencia, así como la propia concepción del trabajo antropológico e histórico, puede rastrearse muy bien en *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno* (1985), resultado de un curso impartido en el CSIC durante los meses de febrero y marzo de 1983. En dicho volumen, Caro Baroja traza un personal recorrido por las ideas antropológicas de los siglos XVIII, XIX y primer tercio del XX. No es en absoluto casual que los dos primeros capítulos (sobre un total de trece), le estén reservados al solitario de Königsberg, de cuya *Antropología* (1798) se destacan fundamentalmente dos aspectos: la noción de *esquema* o *plan* (de la que nos ocuparemos en el próximo párrafo, al hilo del concepto de estereotipo) y el uso de fuentes variadas como base del trabajo antropológico, fuentes entre las que

se contarían la literatura (en especial narrativa y dramática), los libros de viajes, la biografía, la autobiografía y la Historia universal. Sin duda, no será necesario llamar la atención de nuevo sobre el peso de semejante proyecto en la tarea de Caro Baroja, pero quizá no esté de más hacer hincapié en un aspecto relacionado con ese *memento kantiano* relativo a las fuentes.

En efecto, frente a la concepción antropológica dominante durante todo el siglo XIX y buena parte del XX, tendente a establecer universales culturales, épocas o fases culturales generalizables y a dar prioridad como objeto a los pueblos *naturales* (también denominados *salvajes* o *primitivos*), Caro Baroja centró siempre su interés en los pueblos *históricos* del ámbito europeo (especialmente los pueblos que han gravitado en torno al Mediterráneo), rentabilizando precisamente todo ese acopio de fuentes escritas (en las que, como vimos, no es fácil deslindar lo popular de lo culto) susceptibles de proporcionar una gran cantidad de informaciones preciosas a la hora de llevar a cabo su proyecto de Historia antropológica. Desde ese punto de vista, no resulta extraño que la visión barojiana del pensamiento antropológico occidental (tal como aparece en el volumen apenas citado) quedara unificada por una serie de críticas sucesivas que el autor iba desarrollando contra las diferentes escuelas (evolucionista, difusionista, funcionalista, estructuralista...), críticas basadas sobre todo en lo que el autor consideraba el abandono de una antropología de raigambre europea (*desde y sobre* Europa) a partir de mediados del siglo XIX. Como consecuencia de dicho abandono, «lo que queda fuera del ámbito de lo “antropológico” estricto es el estudio de los pueblos europeos, si no es a la luz de ideas como la supervivencia o arcaísmo, o como campo de estudio de los cultivadores del Derecho consuetudinario, la Arqueología jurídica o el estudio de los idiomas y lo que puede ser el Folklore en formas artísticas» (1985b: 59). De nuevo, las concepciones barojianas pueden emparentarse sin lugar a dudas con ciertos desarrollos contemporáneos de los *Cultural Studies* o de la Nueva Historia Cultural y entroncar asimismo con los interrogantes planteados por los *ImageNation Studies*⁶.

En ese orden de cosas, otras polaridades problemáticas objeto de discusión en el seno de ciencias sociales como la Antropología o la Historia se hallan también en el corazón de la reflexión barojiana. Nos referimos, por ejemplo, a las dualidades

6.- La necesidad de una antropología del pasado y del presente que superara la teoría de las supervivencias y las rígidas separaciones entre lo culto y lo popular, lo individual y lo colectivo, con explícita alusión al modelo kantiano, puede hallarse en múltiples lugares de la obra de Caro Baroja. Valgan como muestras las siguientes referencias: 1967 (17 y 21), 1985a (242), 1985b (58-59).

cambio/permanencia⁷, individual/colectivo⁸, material/simbólico o sincronía/diacronía. No es éste el lugar para desarrollar de manera fehaciente la discusión (nunca la resolución) de dichos binomios en la obra de Caro Baroja, por lo que remitimos al lector interesado a los lugares críticos reseñados en las notas. Bástenos señalar aquí que nuestro autor siempre rehuyó las soluciones cómodas y sin matices, las generalizaciones apresuradas. Así, si como historiador siempre hizo hincapié en la singularidad de los hechos históricos, como antropólogo interesado por la filosofía y la sociología no dejó de subrayar la conveniencia de los análisis comparativos y los logros de la abstracción. Lo mismo cabe decir respecto a la oscilación entre lo individual (lo subjetivo) y lo colectivo (lo social), como veremos con más detalle a propósito del concepto de *arquetipo* y como se deduce de su interés por los géneros biográficos, compatible a su vez con la aceptación de la importancia de las *representaciones colectivas*, tan encarecida por Émile Durkheim y la tradición sociológica europea. Asimismo, si siempre fue hostil a las que denominaba *teorías-ganzúa* (capaces de abordar todas las cuestiones desde un punto de vista único), en especial al materialismo histórico más ortodoxo y a las corrientes psicoanalíticas, frente a las más defendibles *teorías-llave* (capaces de darnos un acceso privilegiado a según qué problemas)⁹, no por eso dejó de otorgarle al marxismo el mérito de haber puesto el dedo en la llaga de lo material como dimensión fundamental en los estudios históricos, sociales y culturales, a la vez que, fiel a la tradición antropológica, nunca descuidó la articulación de dichos aspectos materiales con la esfera de lo simbólico.

7.- A juicio de Davydd Greenwood, «nada excita tanto el interés de Caro Baroja como esta complicada interacción entre cambio y continuidad» (1989: 16). No es extraño que el lugar más recurrente de nuestro autor en sus ataques al evolucionismo y el difusionismo fuera su negación de la teoría de los atavismos o *survivals* y su corolario de una mentalidad moderna y civilizada opuesta a pueblos y clases sin historia cuyos restos pervivirían en ciertos segmentos del mundo desarrollado (fundamentalmente, el campesinado). Frente a esta concepción, Caro Baroja reivindicó siempre la complejidad de la dimensión temporal de las sociedades y el límite que significaba reducirlas a cuestiones de sincronía y diacronía (principal motivo de sus censuras al funcionalismo y al estructuralismo). Más indicaciones relativas a la pareja cambio/permanencia y sincronía/diacronía pueden hallarse en Caro Baroja 1980b (27-38), 1984 (17), 1985b (104-105, 171 y 173) y 1985c (62-64).

8.- Esta dualidad constituye una de las preocupaciones más presentes en la obra barojiana, como veremos en el próximo párrafo, al hilo de las relaciones entre las nociones de *arquetipo* y *personalidad*. Ligada a ella se encuentra la cuestión del papel desempeñado por la razón y la conciencia en las acciones y representaciones humanas, así como la consideración de la Psicología y la Sociología como posibles auxiliares de la Antropología. En otras palabras, «la absorción de lo que desde fuera se ofrece al individuo es el gran problema que tenemos en la antropología. La sociología lo resuelve, si es durkheimiana, diciendo que a lo que hay que atender es a las cosas que son exteriores al individuo y no a las individualidades. Pero esa es una solución para los sociólogos. Para los antropólogos y para los filósofos, como es natural, no es una solución» (1985a: 239). Véase también 1957 (178), 1958 (19-21) y 1985b (108-117).

9.- En el ensayo titulado «Clave histórica», se lee: «Hay teorías-llave y teorías-ganzúa. La teoría-llave sirve para abrir una cerradura, no para otra. La teoría-ganzúa sirve para romper cualquier cerradura. Su eficacia es enorme a condición de fracturar, quebrar e inutilizar para siempre los mecanismos individuales» (1970: 41). Idéntica imagen con otras palabras en 1980c (223) y 1985a (28).

En efecto, a pesar de haber criticado la noción de ideología como falsa conciencia, nuestro autor reconoce la existencia de una condición humana a caballo entre lo material y lo simbólico. Así pues, la ideología arranca de la vida social, pero no parece tan claro que la vida «sea *vaga* cuando el hombre piensa, se imagina y representa y *sólo* real cuando produce materialmente algo; porque lo que sea esta producción “material” es cosa en sí dificultosa de concebir de modo autónomo» (1978: 600). Un apunte éste donde no es difícil entrever los derroteros por los que la historia socio-cultural (empezando por las revisiones postmarxistas) iba a derivar en el último tercio del siglo XX. Ahora bien, si Caro afeaba al sociologismo marxista su miopía selectiva en beneficio de los factores materiales, no era menos decidido cuando descartaba las posiciones simbolistas de cierta antropología de cuño freudiano o junguiano, a la que consideraba «un poco mística y muy ajena a la experiencia del hombre» (1985a: 242). Dentro de los estudios literarios, esa concisa crítica podría muy bien aplicarse a todo un filón de *antropología del imaginario* que va desde Gaston Bachelard a Gilbert Durand hasta Antonio García Berrio, por poner un ejemplo en el ámbito de la teoría literaria vernácula. Se trata de posiciones, como diría Caro Baroja, que tratan la capacidad simbolizadora del ser humano «como una especie de Filosofía primaria y rudimentaria sometida a ser supervivencia sin fin» (1974a: 226). Una trampa en la que los estudios literarios han caído y siguen cayendo con frecuencia.

El propio Caro Baroja, por lo demás, era perfectamente consciente de la novedosa naturaleza bifronte de su trabajo antropológico e histórico. No en vano, llegó a abogar por lo que denominaba «una especie particular de estructuralismo. [...] un estructuralismo histórico si vale tal manera de expresarse» (1974a: 225)¹⁰. El equilibrio entre lo diacrónico y lo sincrónico, entre lo sociológico, lo antropológico y lo histórico, queda así bien explicitado. Es preciso llamar asimismo la atención acerca de la etiqueta *estructuralismo histórico*, no en vano utilizada en múltiples ocasiones para referirse, por ejemplo, a la posición teórica de un autor como el ya mencionado Pierre Bourdieu (otro estudioso bifronte entre la antropología y la sociología retrospectiva, autor además de páginas preclaras relativas al hecho literario). No estará

10.- Aunque en este caso nuestro autor se refería a los posibles métodos aplicables al estudio de los mitos y su formación, la idea de un estructuralismo histórico como método propio está presente en la obra barojiana al menos desde finales de los años 50. En efecto, en *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (1961) se alude a unas conferencias impartidas en Coimbra en 1959, pendientes de publicación y en las que se defendía la utilidad de dicho método. En la «Introducción» a dicho volumen se define el trabajo realizado, en clara alusión polémica respecto a la escuela funcionalista, como «un intento de aplicación de método tal, que parte de la base de considerar a los pueblos como entidades primordiales en toda investigación antropológica, reaccionando contra ciertas corrientes actuales que son hostiles a los métodos historicistas y que achican también los campos de observación en el espacio de una manera mísera» (1961: 17).

de más mencionar, a propósito de estructuralismo diacrónico, lo que Christofer Lloyd llamó a mediados de los años 80 teorías *estructuristas*, centradas en las relaciones a lo largo del tiempo entre estructuras sociales y acciones colectivas e individuales (CASANOVA, 1991: 74-75), entre libertad y coacción, por usar una dualidad cara a Roger Chartier, otro estudioso que, como ya señalamos, posee más de un punto en común con nuestro autor. Una vez más, la obra del antropólogo e historiador vasco se nos presenta bajo una luz contemporánea y reclama nuestra atención en cuanto comparatistas y estudiosos de literatura y de cultura. Hora es ya, sin embargo, de pasar a la segunda parte de nuestro trabajo, centrada en el primer vértice teórico constitutivo de los *ImageNation Studies*: la noción de estereotipo y sus posibles declinaciones. Será nuestro cometido en las siguientes páginas tratar de ver hasta qué punto los fenómenos de estereotipación colectiva (sobre todo en su vertiente étnica y nacional) constituyen una de las bases de la obra de Julio Caro Baroja y de qué forma puede esa obra iluminar la labor de quienes tratan de relacionar dichos fenómenos con el estudio de la literatura y la cultura, especialmente desde un punto de vista imagológico.

3. No constituye una novedad hacer hincapié en la importancia que la noción de estereotipia en cuanto mecanismo de reproducción social tiene en la obra de Caro Baroja¹¹. Aceptada en línea de principio dicha aseveración, no queda sino desarrollarla y analizar con más detalle el lugar ocupado por la estereotipia (y sus variantes) en el universo teórico de nuestro autor. Nos topamos así con una de las grandes dificultades para todo aquel que se adentre en la indagación de la estereotipia: la presencia imponente de una selva conceptual enmarañada y proliferante. Por si fuera poco, no se trata sólo de una enorme cantidad de etiquetas, definiciones y distingos aquejados de una falta de sistematización patente. A mayores, nos damos de bruces con una incómoda dualidad, causa en buena medida de la mencionada confusión. La realidad es que conviven en la historia dos tradiciones teóricas del estereotipo: si la primera de ellas (que denominaremos *axiológica*) tiene un cariz marcadamente peyorativo en su relación con los procesos estereotípicos, la segunda (llamémosla *descriptiva*) se caracteriza por una posición más neutra y científica. Ambas tradiciones se entremezclan en la antropología histórica de Caro Baroja, con todas las ambigüedades derivadas de semejante mixtura.

11.- A partir de la cuestión de las minorías étnicas y de la identidad como tema central en la obra de Caro Baroja, Greenwood señala que la idea fundamental es la de los «viejos tópicos, nociones que han durado centurias y que son reorganizadas con consistencia como si fueran nuevas» (GREENWOOD, 1989: 19-20). Antonio Carreira y Carmen Ortiz, por su parte, elencan la serie de temas clásicos de nuestro autor e incluyen en ella «los tópicos en torno al carácter, los modos de vida y la historia nacional» (CARREIRA-ORTIZ, 1998: X). También Bernard Traimond, refiriéndose a Caro, habla de la cuestión de los arquetipos como «el tema que le ha perseguido toda la vida» (TRAIMOND, 2004: 25).

Respecto a la tradición *axiológica* y despectiva en relación con el estereotipo, diferentes autores han puesto el dedo en la llaga al hablar de la Modernidad filosófica como origen de la misma. No en vano, la lucha contra el *prejuicio*, especialmente el de origen colectivo (lucha prefigurada ya en la teoría de los *ídola* de Francis Bacon y en el antiaristotelismo propio de la revolución científica), fue el caballo de batalla de la Ilustración y marca el inicio de una aversión sistemática hacia lo que Juri Lotman denominó en su día *poética de la identidad*. Ruth Amossy es sin duda una de las estudiosas que mejor ha trazado ese periplo entre la *práctica* del estereotipo (propia de todo grupo humano) y la *conciencia* del mismo, que ella sitúa en la segunda mitad del siglo XIX, una vez más al calor de la Modernidad, en este caso estética. Insoslayable, llegados a este punto, el nombre de Gustave Flaubert, obsesionado por las *ideas recibidas* (recordemos su *Dictionnaire des idées reçues*) y por la omnipresencia de la *bêtise*, cuyos hilarantes campeones siguen siendo hoy en día Bouvard y Pécuchet, esos grandes cazadores de banalidades y estereotipos. Será en ese momento, a partir de mediados del siglo XIX, cuando surja lo que Amossy denomina la obsesión del estereotipo (*la hantise du stéréotype*). Hasta entonces, las virtudes del *tipo* propias de la poética clásica de la identidad (rastreadas desde los caracteres teatrales y teofrasteos hasta los costumbrismos nacionalizadores europeos del siglo XIX), no habrían dejado lugar para la conciencia del *estereotipo* como principal enemigo del pensamiento racional y culto. Una vez que se extiende la histeria ante el esquema colectivo, el pánico moral frente a la banalidad y la vulgaridad (en su sentido etimológico) como elementos connotados negativamente, la tradición axiológica no hará sino crecer hasta conformar en profundidad las concepciones críticas, literarias y, en general, humanísticas. Se amplía entonces el léxico estereotípico y se entrecruzan y solapan los significados: estereotipo, *cliché*, tópico, lugar común, *idée reçue*, *poncif*... (AMOSSY, 1991: 48-75)¹². A ese respecto, no será ocioso recordar, a propósito de Flaubert y su entorno, que nos hallamos en el mismo contexto descrito por Pierre Bourdieu en sus estudios sobre la constitución y emergencia del campo literario autónomo. El siglo XX no hará sino escarbar aún más en la herida estereotípica, con la consiguiente paradoja de que, si por una parte se denuncia el estereotipo en

12.- Son especialmente interesantes las páginas en las que Amossy se detiene en el proceso por el que al origen retórico del lugar común (el tópico) se le añade una nebulosa de términos que remiten a la repetición mecánica, a la reproducibilidad técnica como base de la connotación peyorativa ínsita en los fenómenos estereotípicos (*estereotipo, cliché, poncif*...). Se configura así un campo semántico en la que lo *popular* y lo *masivo* pasan a ser el ámbito privilegiado de lo banal y lo vulgar (AMOSSY, 1991: 31-35). Esos orígenes tipográficos y plásticos están profundamente radicados en la tradición axiológica. El propio Caro Baroja, a propósito de los estereotipos regionales y nacionales habla de «imágenes como de viejo grabado en madera, tosco e infantil» y de «estampas como de "Epinal" o de viejo taller dieciochesco» (1972: 82), o los relaciona con los clichés fotográficos decimonónicos (83).

nombre del desenmascaramiento de ideologías opresoras, por la otra se utiliza dicha denuncia como medio de distinción social, intelectual y estética (todo por la masa, pero sin la masa). Una actitud muy presente en el campo de los estudios humanísticos, especialmente en los literarios¹³.

Algo diferentes son las cosas en lo tocante a la tradición de las ciencias sociales que se van desarrollando a caballo entre los siglos XIX y XX, mucho más escoradas hacia la tradición *descriptiva* antes mencionada, especialmente a partir de los años 20. Mención aparte merece Walter Lippmann, quien dedicó la tercera parte de su libro pionero, *Public Opinion* (1922), a la cuestión de los estereotipos y otorgó a éstos la naturaleza de objetos de estudio (no meros fantasmas o espantajos al uso). Lippmann definió los estereotipos como imágenes mentales preconcebidas y fijadas por el medio social: «For the most part we do not first see, and then define, we define first and then see. In the great blooming, buzzing confusion of the outer world we pick out what our culture has already defined for us [...] in the form stereotyped for us by our culture» (LIPPMANN, 1922: 44). Esa tradición del estereotipo como imagen mental (muy rentable para los estudios imagológicos), pronto se amplió con nuevas definiciones del término, caracterizado según los casos como concepto, idea, creencia, actitud o (pre)juicio. Nos interesa especialmente la definición del estereotipo como concepto o idea, pues la misma ha contribuido a situar la estereotipia en cuanto fenómeno cognitivo humano necesario a la hora de organizar, simplificar y categorizar la experiencia con el fin de permitir nuestra aprehensión de la realidad, so pena de convertirnos en ordenadores andantes, cultivadores de una utópica *mathesis singularis*, memoriosos Funes extasiados ante la percepción de todas y cada una de las crines de un potro.

Pero volvamos ahora a Caro Baroja para constatar que en su obra antropológica e histórica se mezclan la tradición descriptiva con la axiológica, la selva terminológica y la conceptual, como un reflejo de los aspectos recién esquematizados. Para ello, basta enumerar los diferentes términos utilizados por Caro Baroja para referirse a los fenómenos estereotípicos (por otra parte, centrales en su quehacer, como ya señalamos): *arquetipo, mito, lugar común, tópico, cliché, estereotipo*... En cuanto a su desigual presencia en la obra barojiana, y sin ser necesario hacer un recuento

13.- Véase el sugerente capítulo que Ruth Amossy dedica a Roland Barthes y su actitud ante la estereotipia (1991: 77-96). Otro ejemplo paradigmático de esa actitud adversa hacia el estereotipo, basada en la separación tajante entre alta y baja cultura puede verse en la descripción que Daniel Couégnas da de los mecanismos *paraliterarios*, siempre connotados negativamente a través de nociones como las de repetición, ilusión referencial o identidad. El culmen de semejante actitud puede verse en el párrafo sobre *clichés* y verosimilitud, donde de forma desesperada se intenta redimir a Balzac del infierno estereotípico con argumentos poco convincentes, a decir verdad (COUÉGNAS, 1992: 73-80).

exhaustivo de ocurrencias, destaca sobre todo el uso de conceptos como *mito* y *arquetipo*, por una parte, y *lugar común*, *tópico*, *cliché* o *estereotipo*, por la otra. Los dos primeros términos son utilizados en general como sinónimos, si bien el primero de ellos parece mantener respecto al segundo (y a todos los demás) una relación de hiperonimia, a la que luego nos referiremos. Por lo demás, todos los términos señalados parecen en última instancia intercambiables y son utilizados en uno u otro contexto según criterios contextuales o de *variatio*.

Lo que más interesa resaltar es que, sin dejar de expresar juicios en ocasiones cercanos a la tradición *axiológica* en torno a la estereotipia (el estereotipo como falseador de realidades), Caro Baroja parece situarse claramente en el surco de la tradición *descriptiva* propia de las ciencias sociales. Así, en diferentes lugares se hace hincapié en la naturaleza cognitiva del proceso estereotípico de modelización sobre la base de esquemas o fórmulas, proceso que aparece como «inherente a la mente humana» (1979: 160), pues al ser humano «le gusta más manejar cosas hechas que no cosas que no tienen la forma tan lograda y acabada como él quisiera» (1985a: 237)¹⁴. El mecanismo para domeñar esa realidad caótica y múltiple es la generalización, afirma Caro en «Sobre la formación y uso de Arquetipos en Historia, Literatura y Folklore», ensayo fundamental para entender la cuestión que nos ocupa: «se piensa en algo que, reuniendo las características de varios ejemplares conocidos, corresponde a una noción general y superior a ellos» (1979: 94). Dicho mecanismo lleva aparejada la simplificación y la arbitrariedad: «La imagen no es producto de una suma o acumulación de rasgos particulares. Se forma con arreglo a criterios con pretensión de sintéticos y bastante arbitrarios por lo general» (1988: 15). No obstante, Caro Baroja hará hincapié en su base *real* en origen, en sus consecuencias prácticas en la vida social y, por ende, en su interés como objeto de estudio: «dentro de su banalidad puede tener algún rasgo de exactitud. Puede provenir de una amplificación, de una generalización y por eso el estudio del lugar común, del *koinos topos*, tiene en sí un interés teórico cuando se trata de temas antropológicos e históricos» (1980a: 105). Otras características del arquetipo o estereotipo, señaladas también a menudo por

14.- Recordemos la importancia que Caro Baroja concedía al concepto de esquema o plan general manejado por Immanuel Kant en su *Crítica del Juicio* (1790) para justificar sus posiciones en Biología. De nuevo nos encontramos ante la dualidad individual/colectivo que tanto preocupó a nuestro autor: «En la Biología parece que la idea kantiana de que existe una "legalidad universal" y de que hay esquemas comunes dentro de las variaciones, es algo que no se puede eliminar» (1985b: 13). Esa relación kantiana entre esquemas y variaciones se halla sin duda en la base de la teoría barojiana del arquetipo y sus relaciones con la personalidad, como se ve en este pasaje del primer volumen de *Vidas mágicas e Inquisición*: «Dentro de cada sector las mujeres jóvenes, las viejas, los hombres cultos y los iletrados, se comportan de formas diferentes y variables, pero de acuerdo con una especie de "plan" o "esquema" que se repite muchas veces» (1967: 55).

sociólogos, psicólogos sociales o imagólogos, son la polivalencia («una vez creado se usa en circunstancias y coyunturas varias»; 1979: 98), la incertidumbre en cuanto a sus orígenes («son hijos de muy distintos padres, de muy distintas intenciones», 99) y, sobre todo, su capacidad para determinar las percepciones y orientar, por tanto, la acción. Señala Caro Baroja: «la prioridad de la existencia de una idea altera la observación, y esta idea o arquetipo falso da resultados que son mecánicos, también falsos en última instancia» (95)¹⁵. En otras palabras, e invirtiendo la teoría evemerista, que racionaliza el origen de los mitos (de los arquetipos), considerándolos resultado de un proceso de mitificación de una realidad racional anterior, es preciso subrayar en todo proceso cognitivo y valorativo «el peso *previo* de las representaciones sobre el hombre» (1979: 166). A ello se refería precisamente Lippmann cuando afirmaba que primero definimos y luego vemos, en la línea inaugurada por las *representaciones colectivas* defendidas por Durkheim y que tanto interesaron a nuestro autor.

Llegamos así a una caracterización del *lugar común* como fenómeno que, más allá de valoraciones, reviste un lugar de primer orden en los asuntos sociales, consecuencia, sin ir más lejos, de los propios mecanismos cognitivos y lingüísticos humanos, también en el plano individual: «un observador se halla ante un grupo de hechos en los que ve, o cree ver, un elemento común, y una vez que ha verificado este descubrimiento se cree autorizado a emplear una voz para aludir a estos hechos» (1958: 25). Según Caro Baroja, «[e]stamos ante algo más enigmático y con más fuerza que una simple banalidad: se trata de opiniones *en molde*, como estereotipadas, con una forma clara acerca de unos temas de importancia decisiva para el hombre, su posición y la de otros en el mundo» (1986: 95). Esta alusión final a las relevantes consecuencias no sólo individuales sino sociales de la estereotipia, nos mete de lleno en la importancia cuantitativa y cualitativa de los fenómenos de estereotipación de y entre grupos humanos. Es el caso de los tipos socioprofesionales o étnicorreligiosos, uno de los objetos predilectos de la Tematología tradicional y de la Imagología y que está muy presente en la obra de Caro Baroja. Buena prueba de ello son sus monumentales estudios *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (1961), donde se empieza a tratar de forma sistemática la cuestión de la estereotipación étnica,

15.- La cuestión del valor de verdad de los textos tanto ficcionales como *científicos* (al menos en lo relativo a las ciencias sociales) nos lleva a la indudable posición constructivista de nuestro autor, quien hizo siempre mucho hincapié en los mecanismos retóricos de construcción textual (de nuevo los lugares comunes, en este caso argumentativos), identificados a su vez con la fabricación de la creencia y, en última instancia, del pasado. A ese respecto, cfr. «Sobre la importancia de la mentira en las ciencias históricas», escrito en 1968 (1970: 43-54), «La fuerza del olvido» (1970: 55-59) y, desde un punto de vista aplicado, *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)* (1992), una de sus últimas obras publicadas en vida.

y *Formas complejas de la vida religiosa* (1978), donde la noción de *arquetipo* (y de *carácter*) se utiliza como base para describir y clasificar una serie de modelos sociales (la hechicera, el sacerdote, el labrador, el mercader, el pobre...) ligados a ciertas prácticas y vivencias del catolicismo en la España de los siglos XVI-XVII, a partir precisamente de la idea de que «las personas tienen una voluntad de caracterizarse a sí mismas con arreglo a estereotipos generales», lo que permitiría «clasificar en series a determinadas personalidades», para comprobar así que «muchas de ellas se van a parecer tanto que formarán un arquetipo» (1985a: 42). Esa misma metodología, basada en el tránsito de lo individual a lo colectivo por medio de los fenómenos estereotípicos, había sido ya ensayada por el autor en varios trabajos dispersos, algunos de los cuales fueron recogidos posteriormente en títulos como *Vidas mágicas e Inquisición* (1967), *El señor inquisidor y otras vidas por oficio* (1968) o *Ritos y mitos equívocos* (1974). A lo largo de esos trabajos, el autor trata de relacionar «ciertos tipos de personalidad y ciertos estados de conciencia» (1967: 9), sobre todo casos en los que «el arquetipo puede más que el "tipo", que el hombre de carne y hueso; se mete en él y lo domina para siempre» (1968: 13) (la cursiva es nuestra en ambos casos). De nuevo la influencia de la noción kantiana de *esquema* es bien visible, como se deduce de la propia denominación de *tipos ideales* para referirse a las personalidades arquetípicas que aparecen a través de las diferentes biografías estudiadas por nuestro autor: «es decir, que antes y después de que exista Fulano y Zutano, se da la idea de un hombre o de unos hombres que se comportan como él se ha comportado o se dice que se ha comportado» (1968a: 169). En «Arquetipos y modelos en relación con la historia de la brujería» (1974), un auténtico trabajo de temología literaria centrado en la figura de la hechicera, Caro Baroja se sitúa conscientemente en el surco de la *Stoffgeschichte*, distinguiendo de forma embrionaria el concepto de *arquetipo* («usaré también el viejo vocablo griego para referirme, en especial, a figuras individualizadas»; 1974c: 216), que correspondería a los *mitos* o *tipos literarios* (como Don Juan o la Celestina, expresamente mencionados en el pasaje), y el de *modelo* («al referirme no a personas o individualidades sino a situaciones dadas»; *ibid.*), más cercano a la noción de *Stoff* o *trama*, si bien la terminología temológica es variada, cuando no caótica. Sea como fuere, la noción de *personalidad*, junto a la de *estereotipo* (ambas encarnadas en el *arquetipo*) serán precisamente la vía principal utilizada por Caro Baroja para huir de una física social basada exclusivamente en posiciones de campo (al estilo del sociologismo marxista), sin caer por lo demás en un fenomenología a ultranza incapaz de analizar las disposiciones del sujeto más que en términos individuales (como en la tradición psicologista). A la postre, se trata de

articular las complejas relaciones entre mundo ficcional y mundo empírico. El binomio *personalidad/estereotipo* será analizado por nuestro autor en términos caracteriales, recurriendo para ello a la tradición antropológica clásica y a la importancia de la poética y la retórica (entre otras disciplinas, incluidas la ética o la medicina) en la configuración de dicha tradición, especialmente por medio de la compleja noción de *carácter*. De ello habremos de ocuparnos con más detenimiento en nuestro próximo trabajo, por lo que aquí nos limitaremos a reseñarlo.

Esa insistencia e interés del antropólogo vasco por los estereotipos sociales y por los mecanismos simbólicos (¿literarios, quizá?) subyacentes es bien visible en los propios títulos de sus obras o de secciones de las mismas. Así, en 1959 publica el artículo «La ciudad y el campo, o una discusión sobre viejos lugares comunes» que, no por casualidad, arranca de *Las nubes* de Aristófanes y de la oposición entre el campesino urbanizado Estrepsíades por un lado y su mujer e hijo por el otro, representantes éstos de una conducta derrochadora y ciudadana (1959: 12-13). De 1965 es el trabajo titulado «Los gitanos en la literatura española», aparecido como epílogo a un libro de Jean Paul Clébert. En 1980, dicho trabajo se publicará de nuevo incluido en el volumen *Temas castizos*, ahora con el significativo título de «Los gitanos en cliché», pues de estereotipos y lugares comunes de base étnica trata el texto, como no deja de señalar el autor, que hace uso indistinto de los tres términos¹⁶. La tradición tópica poético-retórica es también la base de «Menandro y los campesinos del Mediterráneo», escrito en 1963 e incluido en *La ciudad y el campo* (1966). Se trata de un artículo motivado por el hallazgo (reciente a la sazón) de la comedia *El discolo* y de nuevo centrado en los lugares comunes de la cultura clásica y su pervivencia a lo largo de los siglos. Más enjundia teórica tiene «Magia, personalidad y comunidad», el segundo capítulo del primer volumen de *Vidas mágicas e Inquisición* (1967), donde se arranca del clásico trabajo de Ernst Robert Curtius y se reflexiona acerca de las relaciones entre literatura y personalidad, tópico y vida¹⁷. A mediados de los años 70, incluido en el volumen *De la superstición al ateísmo (Meditaciones antropológicas)*, publicado en 1974, hallamos un ensayo titulado «El mar en situaciones tópicos», cuyo último párrafo

16.- En los párrafos iniciales y en las conclusiones del mencionado ensayo pueden encontrarse interesantes consideraciones sobre el papel de los tópicos y los lugares comunes en las creaciones literarias. En dicho volumen se incluye también el trabajo «Málaga vista por viajeros ingleses de los siglos XVIII y XIX» (publicado originalmente en 1962), un estudio en la más pura línea imagológica tradicional.

17.- No es la única mención de Curtius y de la polémica ligada al celeberrimo *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948) que hallaremos en la obra barojiana. Al igual que en el caso de la pareja *estereotipo/personalidad*, el concepto retórico-poético de *topos* será reconducido por Caro Baroja a la cuestión del carácter, por lo que, para una discusión más pormenorizada, remitimos al lector a nuestro próximo trabajo, centrado precisamente en la noción de carácter en Julio Caro Baroja.

lleva por nombre precisamente «Tópico literario y tópico de situación», abundando en la circularidad de la relación entre literatura (ficción) y mundo social. El mismo *leitmotiv* puede hallarse en el mencionado *Las formas complejas de la vida religiosa*, uno de cuyos parágrafos reza «Del tópico retórico al tópico histórico». Los ejemplos podrían multiplicarse y, a riesgo de ser tediosos, mencionaremos, por significativos para nuestro propósito, el famoso ensayo titulado «El mito del *carácter nacional* y su formación con respecto a España» (1970), en el que las nociones de *mito* y *tópico* quedan equiparadas, un breve escrito al hilo del anterior publicado en *Triunfo* en 1972 («Sobre caracterizaciones nacionales y regionales»), el artículo publicado en 1986 en *Revista de Occidente* bajo el título «Tópico literario y caracterización antropológica: caracteres nacionales», donde vemos de nuevo combinados los dos términos objeto de nuestra indagación (*estereotipo* y *carácter*) y el prólogo al libro de Emilio Temprano, *La selva de los tópicos* (1988), centrado en la caracterización histórica de las regiones españolas. De los títulos de estas últimas contribuciones podemos deducir con facilidad que los fenómenos de estereotipación caracterológica estudiados por Caro Baroja no se limitaron a los tipos socioprofesionales o étnicorreligiosos, sino que nuestro autor prestó también una gran atención a cuestiones que entran de lleno en el ámbito de las preocupaciones imagológicas y, por ende, en el campo de los *ImageNation Studies*.

En efecto, dentro de la formación de estereotipos colectivos, revisten una importancia indudable los de base étnica y nacional, como no ha dejado de poner de relieve la psicología social de las últimas décadas. No obstante, también los estudios literarios se han interesado por el concepto de *lo extranjero* y los fenómenos estereotípicos que conlleva en el plano textual. Así, los estudios imagológicos, centran su atención en «attitudes and judgements between nations as fixed in texts» (BELLER, 2007: 432), tanto desde el punto de vista teórico como histórico. El comparatista italiano Remo Ceserani no duda en rescatar la noción de *lo extranjero* del terreno estrictamente temático, afirmando que «prima ancora di essere un personaggio di miti e di storie, è stato uno stereotipo culturale, presente nella psicologia e nell'immaginario delle comunità umane» (CESERANI, 2007: 2383). En otro ámbito de estudio (el de la psicología social de los años 80) según la *Social Identity Theory* de Henri Tajfel, revisada y extendida por John Turner en su teoría de la autocategorización (*Self-categorization Theory*), los individuos derivan buena parte de su sentido del yo de los grupos a los que pertenecen. Por otra parte, las identidades sociales del individuo varían en su relevancia (*saliencia*), de forma que en determinado momento una identidad social tenderá a ser más relevante y a ejercer más influencia en las acciones y creencias del individuo. Existe, además, una tendencia

innata a una autoestima positiva tanto en el plano individual como grupal, por lo que se perciben los propios grupos (*ingroups*) como algo distinto y superior a los otros grupos (*outgroups*) (CINNIRELLA, 1997). Tajfel habla a ese propósito de «la creación o mantenimiento de la “diferenciación positiva” [*positive distinctiveness*] del propio grupo respecto de otros» (TAJFEL, 1981: 186) como una constante en muchas culturas. Si en el plano individual, como ya señalamos, esos procesos de generalización sirven para esquematizar un mundo social excesivamente complejo, Tajfel habla de tres funciones sociales de la estereotipia como parte de la identidad colectiva: la *causalidad social* (por medio de los estereotipos se explican complejos y engorrosos problemas, como se aprecia en el fenómeno de los chivos expiatorios o *scapegoating*), la *función justificadora* (respecto a la conducta de unos grupos sobre otros) y la *función diferenciadora* (que ayuda a los grupos a mantener esa mencionada distintividad positiva respecto a otros, incluso al precio de transformar el estereotipo vigente) (185-186).

Fenómenos todos ellos analizados en la obra de Caro Baroja (en forma de casos prácticos muchas veces), como se desprende de algunos de sus ensayos más tempranos. En «Sobre psicología étnica» (1951), «El sociocentrismo de los pueblos españoles» (1954) y «Sobre ideas raciales en España» (1956), que acabaron confluyendo en el volumen *Razas, pueblos y linajes* (1957), se describen de forma inmejorable fenómenos como el sociocentrismo (o etnocentrismo) y su plasmación en tópicos como el de la «pureza de sangre» o en pseudodisciplinas como la Psicología de los pueblos. Así pues, la importancia de los estereotipos de base étnica y nacional como mecanismos de regulación social de la identidad es patente también en nuestro autor, quien justificaba dicho interés personal por los procesos de estereotipación de pueblos y naciones, de minorías étnicas y grupos oprimidos como consecuencia de su «reacción constante, mantenida, contra los tópicos de la retórica política unitaria española que se dicen extraídos de la Historia misma» (1978: 601). Huelga decir que dicha reacción sumerge de lleno a nuestro autor en la tradición axiológica del estereotipo.

En otro orden de cosas, más teórico y menos visceral, destaca la noción antropológica de *horizonte enemigo*, que el autor maneja en numerosas ocasiones para hablar de los conflictos entre grupos y sociedades, pues «el hombre -en grupos o individualmente- tiene siempre una idea de ataque y de defensa» (1985a: 329). El antropólogo, así pues, «[t]iene que determinar dónde están los horizontes enemigos para tener una idea precisa de esa sociedad» (*ibid.*). Vía privilegiada de dicho estudio

son, sin duda, los procesos de estereotipia étnica y nacional: «el antropólogo tiene que estudiar, en primer lugar, el significado que los lugares comunes y los dictados tópicos tienen como expresión de donde se pone, por un grupo dado, el horizonte enemigo. Ese horizonte que para los hombres es mucho más variable que para los animales, y que más que una forma material espacial la tiene psíquica, aunque el estudio de los horizontes enemigos físicos de los pueblos, basados en hechos a veces cambiantes, es algo acerca de lo que se puede investigar mucho más de lo que se ha investigado hasta ahora, en términos generales» (1986: 101).

Tal reivindicación del estudio de los lugares comunes, estereotipos, arquetipos, tópicos y clichés, ya sean de base espacial, socioprofesional, religiosa, étnica o nacional, constituye, a mi juicio, uno de los legados barojianos que los investigadores en literatura comparada no deben dejar caer en saco roto. En efecto, el antropólogo vasco expresó en diferentes ocasiones la necesidad de elaborar un «índice de tópicos antropológicos» (1985a: 94), llegando a afirmar incluso que «la descomposición de arquetipos es casi la mayor función que tiene la crítica por delante» (1979: 165). Un cometido que no sólo se limitaba a las situaciones antropológicas reales, como cuando abogaba por la elaboración de un índice de motivos a la manera de la escuela folclórica finlandesa referidos a las situaciones «que se le dan al hombre en un ámbito físico determinado, de modo repetido y también limitado, a partir de unas fechas» (1974a: 100). En ese mismo trabajo se mencionaban las conversaciones de Goethe con Eckermann y, concretamente, aquella en la cual el primero recordaba al literato italiano Carlo Gozzi y su afirmación de que, reduciendo las cosas al esqueleto, sólo existían treinta y seis situaciones dramáticas. También en el ámbito de la literatura, en este caso *popular* (con todas las salvedades relativas al término antes mencionadas), Caro Baroja se refería en su *Ensayo sobre la literatura de cordel* a la importancia del estudio de situaciones típicas amorosas desarrolladas en marcos como la verbena o la fiesta veraniega: «[p]or medio de tal estudio puede llegarse a ver cuánto hay de necesidad al calificar, como se hace hoy día con harta ligereza, de “anecdóticos” a hechos fundamentales en la vida humana, que presentan rasgos muy estereotipados y que pueden tener expresiones no sólo poéticas, sino también plásticas. El índice de situaciones típicas es grandísimo y de mucho significado en el desarrollo de la lírica peninsular» (1969: 281).

Afortunadamente, hoy día el estudio de los estereotipos parece gozar de buena salud, incluso en un campo tradicionalmente reacio a lo largo de la segunda mitad del siglo XX como es el de los estudios literarios (con la excepción de las escuelas

imagológicas y de los *Cultural Studies*). A ese respecto, interesa mencionar a un autor como Jean-Louis Dufays, quien ha llegado incluso a hablar de un nuevo paradigma basado en la indagación de los estereotipos como fenómenos básicos del hecho literario. Un estudio encaminado a dilucidar «los papeles clave que desempeñan dichos fenómenos en la producción y recepción de los textos». En otras palabras, un trabajo basado en «la necesidad de un uso no estereotipado del concepto de estereotipia» (DUFAYS, 2002: 119), «la necesidad para la teoría literaria de resistir al menos un poco ante el mito de la Diferencia, de la Originalidad, de la Novedad», para admitir por fin «que toda lectura, como por otra parte toda forma de cognición, es antes que nada una identificación y una manipulación de “tópicos”» (DUFAYS, 2002: 125).

A conclusiones semejantes había llegado mucho tiempo antes el propio Caro Baroja a propósito de la noción de *mitogenia* como actividad «que domina al hombre desde la infancia y que, por tanto, lo mismo puede pesar sobre la religión, que sobre la historia y la literatura» (1979: 94; la cursiva es nuestra). Se ponen de relieve entonces las semejanzas entre relato histórico, relato literario e incluso relato legendario y el término *mito* se convierte así en hiperónimo de una serie de voces para referirse a la creación de esos estereotipos que constituyen buena parte del imaginario social, de las representaciones colectivas. Caro Baroja define los mitos como «narraciones que son, si no realistas en el sentido vulgar de la palabra, sí cargadas de pretensiones de realidad, porque el mito es una expresión concreta (aunque más o menos poética) de lo que una sociedad cree que existe gravitando *sobre* ella: una sociedad con un lenguaje determinado y un horizonte propio» (1974a: 205). Y, añadimos nosotros, una sociedad que no necesariamente debe ser primitiva o salvaje, ahistórica y ágrafa, sino que puede ser una de las múltiples sociedades europeas que se han sucedido y han convivido a lo largo de la historia.

Por si fuera poco, cuando entran en juego las estructuras narrativas y el problema de la *mimesis de acciones humanas*, surge sin duda espontánea la mención de Aristóteles y su elucubración en torno al *mythos* como *trama* generadora de verosimilitud, potente mecanismo de paso de lo particular a lo general, de lo informe a lo acabado. «El arquetipo sirve para dar un aire de perfilamiento y perfección formal a algo que en sí no es tan perfilado o tan mondo y lirondo» (1979: 164), señala Caro Baroja. E insiste: «el arquetipo da al relato un aire de integridad que las acciones humanas no suelen tener por lo general» (1979: 22). Arquetipo, relato y creencia aparecen así como tres eslabones de la misma cadena, tanto en lo que atañe a la historiografía como a la literatura y a la leyenda. En «Sobre la importancia de las mentiras en las

ciencias históricas» (escrito en 1968), nuestro autor acaba recurriendo al capítulo noveno de la *Poética* aristotélica para refutar la tajante división del Estagirita entre una Historia singularizadora y una Poesía generalizadora. Verosimilitud y necesidad, como mecanismos de concepción y de construcción textual, ponen en común, según Caro Baroja, tanto al discurso dialéctico y poético como al retórico y al histórico. De ello deduce el autor que la Mentira (el estereotipo, según la tradición axiológica), es la base de todas esas disciplinas, «el protagonista principal de la Historia, al que no se quiere reconocer su superioridad sobre todos los demás» (1970: 46). Por ese motivo, Caro Baroja, frente a los cursos universitarios de introducción a la historiografía, aboga más bien por otro tipo de cursos «sobre “formas y genealogías de la mentira histórica”, agrupadas en series y categorías claras» (*ibid.*). Esas series y categorías corresponden ni más ni menos a todos los tópicos y lugares comunes analizados en la ingente obra del historiador y antropólogo vasco, que puede ser considerada en buena medida como un intento de llevar a cabo ese índice de tópicos antropológicos, esa descomposición de arquetipos por él anhelada.

Si combinamos estas afirmaciones de principio con lo señalado a propósito de la estereotipación como función cognitiva básica del ser humano (fundada en la generalización y la simplificación), con el etnocentrismo y sociocentrismo propio de los grupos y con las teorías psicológicas y sociológicas de la identidad social (el ya mencionado *horizonte enemigo*), desembocamos en otra noción que para Caro Baroja está íntimamente ligada a la de arquetipo. En uno de los párrafos de su citado ensayo «Sobre la formación y uso de Arquetipos en Historia, Literatura y Folklore» (1979), no por casualidad titulado *Caracteres étnicos y nacionales como arquetipos*, se vuelve a relacionar la capacidad mitógena, creadora de arquetipos, con la formación y conceptualización de los caracteres tanto individuales, morales y socioprofesionales como aquellos «que se dan a pueblos y naciones enteras utilizando, también, nociones arquetípicas o lugares comunes» (1979: 162-163). Las relaciones de esa atribución de caracteres nacionales con los fenómenos estereotípicos son patentes desde el punto de vista formal y funcional, como ya quedara reseñado en su famoso ensayo de 1970 acerca de la idea de *carácter nacional español*: «Considero, en efecto, que todo lo que sea hablar de “carácter nacional” es una actividad mítica» (1970: 72).

De nuevo, como en el caso del estereotipo, asoma la transición entre lo individual y lo colectivo, entre lo real y lo ficcional (lo verdadero y lo verosímil), esta vez a través de un concepto como el de *carácter*, un constructo fundamental, como ya señalamos, en la tradición ética, psicológica, antropológica y literaria occidental, así como directamente

ligado a los procesos de estereotipia y a la codificación discursiva de la naturaleza, el comportamiento e incluso la espacialización (ubicación *tópica*, de hecho) de los seres humanos de acuerdo con temperamentos, zonas, climas, regiones o países. Pero el tiempo y el espacio son tiranos y de todo ello habremos de ocuparnos en otra sede.

Referencias bibliográficas

- AMOSY, Ruth (1991): *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*. París, Nathan.
- BELLER, Manfred (2007): “Stereotype”, en Beller, Manfred y Leerssen, Joep, *Imagology: the cultural construction and literary representation of national characters*. Amsterdam-Nueva York, Rodopi, pp. 429-434.
- BOURDIEU, Pierre (1983): “Vous avez dit «populaire»?”, *Annales de la recherche en sciences sociales*, 46, marzo, pp. 98-105 (en *Langage et pouvoir symbolique*. París, Seuil, 2001, pp. 132-151).
- BURKE, Peter (2004): *What is Cultural History?*, Cambridge (UK), Polity Press (*¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2006).
- CARO BAROJA, Julio (1957): *Razas, pueblos y linajes*. Madrid, Revista de Occidente (Murcia, Universidad, 1990).
- (1958): “Sobre varias cuestiones de antropología”, *Papeles de Son Armandans*, 22, enero, pp. 9-27 (en 1970, pp. 13-29).
- (1959): “La ciudad y el campo o una discusión sobre viejos lugares comunes”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XV, pp. 381-400.
- (1961): *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid, Arión, vol. 1.
- (1966): “Menandro y los campesinos del Mediterráneo”, en *La ciudad y el campo*. Madrid, Alfabeta, pp. 36-62.
- (1967): *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid, Taurus, 2 vols.
- (1968): *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid, Alianza.
- (1969): *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid, Revista de Occidente (Madrid, Istmo, 1990).
- (1970): *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid, Seminarios y Ediciones.
- (1972): “Sobre caracterizaciones nacionales y regionales”, *Triunfo*, 532 (extra), 9 de diciembre, pp. 81-83.

- (1974a): *De la superstición al ateísmo (Meditaciones antropológicas)*. Madrid, Taurus.
- (1974b): *Teatro popular y magia*. Madrid, Revista de Occidente.
- (1974c): “Arquetipos y modelos en relación con la historia de la brujería”, en *Ritos y mitos equívocos*. Madrid, Istmo, pp. 215-258.
- (1978): *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Akal.
- (1979): “Sobre la formación y uso de arquetipos en Historia, Literatura y Folklore”, en *Ensayos sobre la cultura popular española*. Madrid, Dosbe, pp. 89-168.
- (1980a): *Temas castizos*. Madrid, Istmo.
- (1980b): “El tiempo en Antropología”, *Revista de Occidente* (4.ª época), 2, julio-septiembre, pp. 25-38.
- (1980c): “El doctor Francisco López de Villalobos”, *Tiempo de historia*, 70, septiembre, pp. 108-121 (“Un perfil renacentista: el doctor Francisco López de Villalobos”, en *Miscelánea histórica y etnográfica*, compilación de Antonio Carreira y Carmen Ortiz. Madrid, CSIC, pp. 221-234).
- (1983): *La aurora del pensamiento antropológico. La Antropología en los clásicos griegos y latinos*. Madrid, CSIC.
- (1984): *El laberinto vasco*. San Sebastián, Txertoa.
- (1985a): *Disquisiciones antropológicas*. Madrid, Istmo.
- (1985b): *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Madrid, CSIC.
- (1985c): *Escritos combativos*. Madrid, Ediciones Libertarias.
- (1986): “Tópico literario y caracterización antropológica: caracteres nacionales”, *Revista de Occidente* (4.ª época), 56, enero, pp. 91-103.
- (1988): “Prólogo” a Temprano, Emilio, *La selva de los tópicos*. Madrid, Mondadori.
- CARREIRA, Antonio y ORTIZ, Carmen (1998): “Prólogo” a Caro Baroja, Julio, *Miscelánea histórica y etnográfica*. Madrid, CSIC, pp. IX-XIV.
- CASANOVA, Julián (1991): *La historia social y los historiadores. ¿Cenicienta o princesa?* Barcelona, Crítica (nueva edición actualizada, 2003).
- CESERANI, Remo (2007): “Straniero, straniera”, en Ceserani *et al.*, *Dizionario dei temi letterari*. Turín, UTET, vol. 3, pp. 2382-2391.
- CHARTIER, Roger (1992): *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona, Gedisa.
- CHEVREL, Yves (1999): “Littérature comparée et histoire des mentalités: Concurrence ou collaboration?”, en Tötösy de Zepetnek, Steven *et al.* (eds.), *Comparative*

- Literature Now / La littérature comparée à l'heure actuelle*. París, Champion, pp. 51-62.
- CID, Jesús Antonio (1989): “La literatura oral y popular en la obra de Julio Caro Baroja”, en AA. VV., *Julio Caro Baroja. Premio Nacional de las Letras 1985*. Barcelona, Anthropos/Ministerio de Cultura, pp. 68-88.
- CINNIRELLA, Marco (1997): “Ethnic and National Stereotypes: A Social Identity Perspective”, en Barfoot, C. C. (ed.), *Beyond Pug's Tour. National and Ethnic Stereotyping in Theory and Literary Practice*. Amsterdam-Atlanta, Rodopi, pp. 37-51.
- COUÉGNAS, Daniel (1992): *Introduction à la paralittérature*. París, Seuil (*Paraletteratura*, Florencia, La Nuova Italia, 1997).
- DAROS, Philippe (1999): “Anthropologie, littérature générale et comparée”, en Bessière, Jean y Pageaux, Daniel-Henri (eds.), *Perspectives comparatistes*. París, Champion, pp. 153-169.
- DUFAYS, Jean-Louis (2002): “Estereotipo y teoría de la literatura: los fundamentos de un nuevo paradigma”, *Anthropos*, 196, pp. 116-126.
- GREENWOOD, Davvyd (1989): “Etnicidad, identidad cultural y conflicto social: una visión general del pensamiento de Julio Caro Baroja”, en AA. VV., *Julio Caro Baroja. Premio Nacional de las Letras 1985*. Barcelona, Anthropos/Ministerio de Cultura, pp. 12-33.
- LIPPMANN, Walter (1922): *Public Opinion*. Nueva York, Harcourt, Brace & Co. (Mineola, N.Y., Dover, 2004).
- MOLL, Nora (1999): “Immagini dell'«altro». Imagologia e studi interculturali”, en Gnisci, Armando (ed.), *Introduzione alla letteratura comparata*, Milán, Mondadori, pp. 211-249.
- SANTOS UNAMUNO, Enrique (2006): “Las «imágenes nacionales» como objeto de estudio: nación y guerras simbólicas. El caso español (1990-2006)”, *Norba. Revista de Historia*, 19, pp. 259-284.
- (2009): “De la imagología a los *ImageNation Studies*: prolegómenos de una propuesta teórica”, en CRESPO, Salvador *et al.* (eds.), *Teoría y análisis de los discursos literarios. Estudios en homenaje al profesor Ricardo Senabre*. Salamanca, Ediciones Universidad, pp. 425-432.
- TAJFEL, Henri (1981): “Social Stereotypes and Social Groups”, en *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge (“Estereotipos

sociales y grupos sociales”, en *Grupos humanos y categorías sociales: estudios de psicología social*. Barcelona, Herder, 1984, pp. 171-190).

TRAIMOND, Bernard (2004): “Prólogo” a Caro Baroja, Julio, *El mito del carácter nacional*. Madrid, Editorial Caro Raggio, pp. 11-29.

EMILIO ALARCOS LEYENDO A BLAS DE OTERO: HACIA UNA TEORÍA DE LA LÍRICA

David Viñas Piquer
Universitat de Barcelona

Me tomaré la licencia de empezar recordando una parte del chotis que Pedro Salinas dedicó a José Manuel Blecua después de haberle dedicado también unas simpáticas aleluyas que se inician con estos versos:

Llorando de erudición
nace Blecua en Aragón.
Aún andar no se le ve
y ya pone notas al pie.
Que con la pelota, antes,
juega con las variantes...

Lo que se dice en el chotis es esto:

Blecua
con su sordera y su labia
tiene a las chicas en Babia.
Si echa mano a la estilística
no hay una que se *resística*
a su verbo arrollador.