

Héctor Medina Miranda

Vaqueros míticos. Antropología comparada de los charros en España y en México

México: Gedisa, 2020, 265 páginas

Nos encontramos ante la feliz reedición, considerablemente ampliada, de un libro anterior publicado previamente con distinto título en 2013 por la Diputación de Salamanca,¹ ciudad donde el autor, el antropólogo mexicano Héctor Medina Miranda, realizó su tesis doctoral, y lo primero que hay que hacer es felicitar a la editorial Gedisa por su iniciativa, que permite darle mayor visibilidad a una publicación que indudablemente la merece.

Lo primero que cabe destacar este libro es tanto el tema como la original manera de abordarlo. Aunque no escasean en el ámbito hispano los ejemplos de publicaciones acerca de fiestas taurinas procedentes de la antropología o la sociología (recuérdese a Caro Baroja, Álvarez de Miranda, Pitt-Rivers, Gil Calvo, Manuel Delgado, Romero de Solís o Saumade, por poner algunos casos ilustres), aquí nos encontramos con un brillante ejemplo de combinación de historia y antropología, que además recurre al método comparativo, lo que es de agradecer por partida doble. Como punto de partida para su trabajo, el autor se plantea qué mitos (entendidos no como meras narraciones fabulosas, sino como auténticas epistemes), generados por la ideología política de cada momento histórico, han dado lugar a los estereotipos (entendidos como símbolos colectivos) creados acerca del charro en España y México durante la primera mitad del siglo XIX, y que han dado lugar a respectivos símbolos nacionales, aunque estos, como advierte acertadamente el autor, sean “no prioritarios”.

¹ Medina Miranda, H. (2013): *Los charros en España y en México. Estereotipos ganaderos y violencia lúdica*. Salamanca: Diputación de Salamanca.

El libro se divide en cuatro partes, subdivididas a su vez en sucesivos capítulos. En la primera, dedicada a “Héroes, toros y alteridad”, se comienza con el mito de Hércules, lo que dista ser mera erudición o deseo caprichoso de remontarse en el tiempo lo más lejos posible, ya que es con este héroe mítico con quien gran parte de la alta nobleza europea –incluyendo la monarquía hispánica– pretendió durante siglos remontar su linaje, legitimando así su dominación. El remoto mito del robo de ganado al rey ibérico Tubal por parte del héroe heleno vendía a justificar, pues, la dominación de monarquía y nobleza sobre el pueblo descendiente del linaje de este último, estableciéndose, así, una legitimidad cultural frente a una inicial otredad. Los pretendidos herederos del mítico hijo de Zeus y Alcmena emprenden, a partir de aquí, una empresa civilizadora contra las figuras que constituyen la alteridad en la modernidad incipiente: islam, protestantismo y pueblos americanos, de cara a quienes el mito sirve, junto al del apóstol Santiago, como legitimador de su conquista y evangelización. Entre los siglos XVI y XVII, la identificación del toro con herejes y paganos (especialmente musulmanes), servirá para dramatizar el triunfo sobre una alteridad salvaje a la que se vence gracias a las propiedades de la nobleza, adquiriendo tanto los populares juegos de cañas como el aristocrático toreo a caballo un carácter de manifestación festiva de la lucha contra el paganismo y la herejía. En el siglo XVIII, el toreo a caballo deja paso al toreo a pie, y es ahora cuando surge propiamente la tauromaquia, concebida como la forma más civilizada de una práctica sumamente extendida, cuyo carácter artístico se opondrá abiertamente a prácticas festivas con toros consideradas como bárbaras, es decir, propias de clases menos civilizadas. El toreo va siendo concebido a la vez como arte y como práctica de españolidad, al tiempo que surgen teorías autoctonistas para explicar su origen, lo que tiene que ver con su conversión en símbolo político: como afirma el autor, “el propósito era crear símbolos nacionales” (p 44). Pese a lo certero del análisis, tal vez no hubiera estado de más recordar que es ahora precisamente cuando, tras la victoria borbónica en la Guerra de Sucesión contra la dinastía austríaca, culminada en 1714, el centralismo borbónico promulga los decretos de Nueva Planta, incorporando a la Corona de Castilla los suprimidos reinos de Valencia y Aragón, así como el Principado de Cataluña, lo que significa, tanto *de facto* como *de iure*, el surgimiento del Estado español, lo que tal vez hubiera ayudado a comprender mejor la mencionada mutación. En todo caso, el origen salvaje de las fiestas, antes atribuido a romanos y moros, es transferido al ámbito local, y a partir de ese momento las corridas populares serán interpretadas –en una corriente más ideológica que científica– como un resabio de autóctonas fiestas primitivas. Se impone así “una frontera infranqueable entre la tauromaquia y el toreo popular”

(p.47), correspondiendo un origen aristocrático únicamente a la primera. A la vez que asume rango de símbolo patrio, el torero de a pie podrá así ser presentado como un agente civilizador, al tiempo que legitima su ascenso social. El proceso se completará cuando, durante el siglo XIX, y especialmente a partir de la Guerra de Independencia contra el francés, se imponga el modelo andaluz en las corridas de toros.

El sólido nivel teórico que sostiene todo el libro aumenta si cabe en el capítulo V, donde, con resolución y una argumentación sólida, el autor se enfrenta abiertamente a las corrientes interpretativas predominantes de las tauromaquias, que tendrían un carácter sexual y sacrificial (Leiris, Pitt-Rivers, Romero de Solís, etc.). Según esta teoría no sólo las corridas simbolizarían la escenificación de la cópula entre hombre y mujer, sino que el toro sería el atávico residuo sacrificial de supuestos cultos prehistóricos o protohistóricos, algo empíricamente indemostrable y que no resiste un análisis etnográfico serio basado tanto en la observación como en la documentación histórica. Resulta curioso –y significativo– que nunca se haya identificado a esa supuesta deidad a la que se sacrifica el animal, o por qué se mata supuestamente a un dios, según una variante interpretativa, aparte del hecho evidente de que la escenificación de la muerte del toro no aparece en gran parte de los rituales taurinos de tipo popular, y tampoco en las múltiples corridas de toros que se realizan fuera de España. No quisiera dejar de destacar que, desde la perspectiva crítica que caracteriza el libro, hay una cierta reivindicación de la importante figura –demasiado desconocida entre nuestros científicos sociales, incluidos quienes practican la sociología de la religión– de Álvarez de Miranda, que constituye una notoria excepción dentro de la corriente totémico-sacrificial predominante.

La segunda parte del libro se dedica a la formación del símbolo provincial del charro salmantino. Se comienza por perfilar al charro histórico, campesino considerado por las élites como incivilizado e inculto, vinculado estrechamente a la actividad económica ganadera, pero considerado, de manera mítica, como descendiente de los primitivos moradores de la provincia. Se analizan también múltiples prácticas populares con toros y otros animales (como el toro enmaromado o correr los gallos), que vienen a cimentar más la tesis de que el sacrificio del animal no es, ni de lejos, condición irrenunciable de este tipo de prácticas. Se detalla cómo muchas de estas costumbres, sumamente extendidas durante el Antiguo Régimen, sufrieron una importante ofensiva por parte de las élites culturales ilustradas, que se decantan por la tauromaquia, lo que tiene mucho que ver con el proceso de reconversión del denostado charro en símbolo, primero urbano y capitalino y, luego, provincial. Asistimos al detallado proceso

de construcción de una ortodoxa y culturalmente legítima visión del charro, mediante un proceso de descontextualización histórica de prácticas y reconversión de símbolos que es, en definitiva, un producto folklorizado con un alto valor identitario, sin escapar a la mirada del autor aspectos nada irrelevantes en la construcción de tales estereotipos, como la música o la vestimenta.

La tercera parte trata la formación del charro mexicano como símbolo nacional. Traza el autor un panorama histórico sobre la introducción de toros y caballos en México a raíz de la conquista, de la mano de los nuevos terratenientes y a expensas de la agricultura local practicada por los indios. Vemos cómo, a la hora de “civilizar” a éstos, las figuras míticas de Hércules y Santiago vuelven a tener gran importancia, identificándose en sus genealogías virreyes y altos mandos militares con las mismas. Como hemos visto en el caso de los moros, toreo caballeresco y juegos de caña vuelven a expresar ritualmente el triunfo sobre los “paganos incivilizados”, sirviendo a los españoles (tal vez sería más correcto decir a los castellanos, al menos en las primeras fases de la conquista) para demostrar su superioridad militar y legitimar su autoridad política. Con todo, los indios mostrarán una notable capacidad de reapropiación y resignificación de unos rituales en principio completamente ajenos, sirviéndose de ellos, a su vez, para establecer distancias culturales con otros grupos sociales indígenas como los chichimecas, a los que se transfiere el calificativo de “paganos salvajes”. Con la independencia de México (1821), la nación emergente, en un proceso paralelo al que acaece en España con el torero, necesita de nuevos héroes, que se distancien claramente de los españoles. Es ahora cuando el rancharo o charro, convenientemente complementado a continuación con la china poblana, la adelita o la charra, comienza a nutrir el imaginario político colectivo del antiguo virreinato. Posteriormente, el mariachi superará en popularidad al charro, desplazándolo en parte, pero este seguirá inspirando el imaginario político mexicano, ya en el siglo XX, a través de la reglamentación de la charrería que, mediante un proceso de civilización y encauzamiento de la violencia lúdica paralelo al experimentado por las corridas de toros hispanas, se convierte en el “deporte nacional” mexicano, asentado en unas élites sociales que, precisamente a través de su protagonismo en el mismo, se distancian de prácticas populares

Por fin, la cuarta parte viene dedicada a “los charros en ambos lados del Atlántico”, donde alcanza su máximo desarrollo el método comparativo que permea la obra. Constata como tanto el charro como el torero responden a la creación de sendos estados nacionales durante el siglo XIX, desplazando la iconografía característica del Antiguo Régimen, pero desde la base de un mismo intento de control de la violencia lúdica, y actuando en ambos casos como

agentes supuestamente civilizadores, en un proceso de deslegitimación de prácticas culturales características de las clases bajas, con lo que las viejas alteridades (el hereje, el moro, el indio) se ven desplazadas por otras más modernas y autóctonas. La alteridad salvaje encarnada por el toro se ve así controlada por nuevos agentes, también desde la base del intento de control y monopolio de la violencia lúdica. Si el charro mexicano, a diferencia del salmantino, acaba convirtiéndose en símbolo nacional es porque al nacionalismo español le es más útil la figura del torero, sin las connotaciones socialmente perturbadoras del jinete salmantino, especialmente a raíz de la guerra contra los franceses. En ambos se produce un fenómeno de depuración y folklorización con paralelas connotaciones políticas. Inspirándose en Detienne, Medina habla así de “mitidelogías” en ambos casos, es decir, discursos míticos que constituyen ideologías nacionales, en un proceso complejo que dista de haberse cerrado, como se puede ver en la utilización reciente del conflicto en torno a la tauromaquia y otras fiestas con toros por parte de nacionalismos sin estado como el catalán o el vasco.

La riqueza de matices del libro no puede ser reflejada en este comentario, pero no se debería dejar de señalar aquí el capítulo en que aborda la capacidad creadora de los pueblos indios a partir de la adopción de prácticas festivas propias del “complejo «euro-americano»”, disociándolas de los ritos sacrificiales y resignificándolas según sus propios intereses. Defiende el autor que no es necesario que un rito sustituya a otro previo de época prehispánica para ser “propiamente indígena”, lo que le lleva a la necesidad de plantear la necesidad de conocer las distintas maneras en que el uso de los bovinos ha servido para activar la creatividad de grupos humanos bien diversos.

Si al principio de esta reseña hemos celebrado el método empleado por Héctor Mirada para su investigación, queda, para cerrar, felicitarlo también por su audacia teórica, desplegada con soltura y de manera convincente. Su trabajo, sólidamente basado en investigación empírica, ayuda a desmontar una interpretación demasiado asentada, tanto en antropología como en sociología, y que es digna de ser calificada como mítica en el sentido más antropológico de la palabra. Precisamente, otra de las principales aportaciones del libro es cómo consigue poner de relieve la importancia del mito en la conformación de los imaginarios políticos modernos, en paralelo al desarrollo de modelos civilizatorios nacionales, desarrollando modélicamente inspiraciones teóricas basadas en autores tan distintos como Lévi-Strauss y Norbert Elias.

Se trata, además de una obra que está bien escrita, lo que siempre facilita la lectura, y presentada en un formato lo suficientemente grande como para apreciar el abundante –y de gran calidad– material gráfico que acompaña a la publicación, complementándola eficazmente. Un libro espléndido, pues, que merece ser leído con atención.

Pedro García Pilán
Universitat de València