

El Rodeo, Una Metáfora del Tiempo Viejo

Juan Carlos Skewes V.

Resumen:

Tres son los puntos centrales de este ensayo: 1. La forma como a través del rodeo se ritualizan los sistemas de dominación característicos del régimen hacendal chileno. 2. El rol que la fiesta tiene en la consagración de los actos de posesión e intercambio que definen el lugar estratégi-

co de las figuras patronales en la organización hacendal chilena, y 3. La subordinación de las estructuras reproductivas a la hegemonía hacendal y la forma como esta hegemonía se celebra a través del rito.

Para abordar estos temas propongo un marco teórico fundado en la visión del ritual como un instrumento de los procesos sociales y fundamento de mi análisis en fuentes literarias, folklóricas e históricas que dan cuenta del rodeo, además de observaciones directas y conversaciones con informantes calificados.

Concluyo convocando a expandir la investigación de un tema poco estudiado en antropología y cuyo rol es estratégico, según se desprende de mi análisis, para comprender las dinámicas de poder que operan en la sociedad chilena, las que se reproducen bajo la forma del apatronamiento, y que se integran al imaginario nacional a través de los ritos que las reactualizan.

1. Introducción.

De todos los puntos de la República asisten jinetes al concurso. Están presentes famosos corredores de vaquillas. El público de las tribunas los reconoce y los saluda por sus nombres. Todo forma un conjunto abigarrado en que los huasos más lujosos alternan con mujeres bonitas y elegantes. Es imposible dejar de pensar en una justa medieval al contemplar la medialuna de quincha de mimbre, donde todo un ceremonial se está realizando de acuerdo con leyes consuetudinarias que no se pueden transgredir. Contribuyen a esta ilusión del pensamiento los trajes de la mayoría de los circunstantes: ricos chamantos de colores fuertes, botonaduras y cintajos, pantalón bombacho cubriendo el pie hasta el curvado empeine y los finos y fuertes zapatos de

* Antropólogo, Profesor Universidad Austral de Chile.

1 Quisiera agradecer la valiosa ayuda recibida en la reflexión que da origen a este artículo a Rolf Foerster y a Ricardo Molina por el apoyo bibliográfico.

punta afilada y de alto tacón. El sol de la tarde da de lleno sobre el recinto, destacando los gallardetes tricolores que adornan, de trecho en trecho, el alrededor. Los grandes sombreros cordobeses hacen fondo a los rudos perfiles de estos gentilhombres campesinos. [Lago 1953: 134]

El rodeo², institución asociada en sus orígenes con los tiempos iniciales del mundo colonial, ha sobrevivido hasta nuestros días ocupando una prominente posición entre nuestros ritos nacionales. De hecho, cada diecinueve de septiembre, el Presidente de la República recibe de manos del Presidente del Club de Rodeo un cacho de vino, el que circula entre los miembros del gabinete y los comandantes en jefe de las Fuerzas Armadas y de Orden que asisten a los desfiles militares con los que se celebra el Día del Ejército.

¿Por qué el rodeo llega a ocupar un lugar prominente en la sociedad chilena? En este artículo sostengo que el rodeo representa un despliegue ritual a través del que se exhiben los núcleos articuladores de la dominación que han permitido la constitución y continuidad de la nación chilena. Tales núcleos se relacionan con un *modo de dominación patronal*³, el que ha servido de base al imaginario nacional, y cuyas característi-

cas principales paso a enunciar.

El modo de dominación patronal surge a partir de la concesión de mercedes de tierra asociadas con el sistema de la encomienda, por cuya vía el español se asegura tierra y mano de obra a cambio de facilitar la misión evangelizadora que sirve de justificación a su empresa (Góngora 1960). Su poder se cimenta en un complejo sistema de alianzas que le permite encarar, a la par que la actividad productiva, una guerra cuya inminencia se hace crónica (Góngora 1986). La base económica que el régimen de tierras proporciona permite la formación de una elite que, por la vía de la delegación de sus funciones, puede mantener sus posesiones y participar, simultáneamente, del proceso político, a la vez que mantiene una población que crece vegetativamente al nivel de la subsistencia (Morandé 1977: 179). Se trata de un régimen económico basado en la ganancia absoluta que se logra gracias a la organización interna del trabajo (ibid). Tal como lo sugiere Morandé, semejante articulación da lugar a la figura del patrón, por cuya intermediación se realizan los valores de la hacienda, en tanto la producción de tales valores queda sujeta al arbitrio del administrador y del capataz. El ocio, en la perspectiva de este autor, ocupa un lugar central en la definición de la ideología oligárquica⁴. Se-

2 Con formas distintivas se encuentra el rodeo en los Estados Unidos y Canadá. La fiesta en esos países guarda poca, si es que alguna, relación con el rodeo chileno. Una de las tantas diferencias entre un rodeo y otro es el carácter estrictamente individual que el rodeo norteamericano tiene. En cierto modo, se trata de la gran metáfora del norte que se ofrece como la tierra de oportunidades que se abre a quien se aventure en ella. La competencia se da, pues, entre vaqueros que sobreviven a los corcoveos de las bestias. En México aparece con el nombre de chamarritas, una institución virtualmente extinta entre los criollitos (descendientes de españoles que no reconcen mestizaje). En Guatemala existe una danza cuya coreografía se asemeja al rodeo chileno, conocida como la danza del torito.

3 El rol que a la hacienda cabe en la estructuración social

chilena es discutido por Morandé (1977: 178), quien sostiene que, a lo menos hasta la segunda década de nuestro siglo, "la hacienda es la estructura social y económica más determinante de la vida nacional".

4 Las palabras patrón y capataz tienen un profundo significado simbólico, el que sirve de base a buena parte de nuestra interpretación. La figura del patrón tiene la doble significación de padre y de benefactor. En ella se resumen el poder reproductor del padre, la autoridad que a dicho poder se adscribe y el poder de la reproducción espiritual, el que aseguran los santos patronos. La palabra capataz, en cambio, alude al poder transformador o productor de quien es capaz de ejercer una determinada función. El patrón delega, pues, su poder en quien es capaz de manejar a los trabajadores de la hacienda. Su poder se torna eficiente a través del capataz.

mejante posición, refrendada por la autoridad eclesial, se sostiene en la compleja red de relaciones simbólicas que mantienen la tierra bajo el control de la figura patronal (Cousiño y Valenzuela 1994: 62 y ss.). Recordemos aquí que dicho control requiere encontrar un significado que le de vigencia en la comunidad a la que se dirige. Debe, pues, ser negociado y trabajado dentro de un sistema cultural *antes* que sus implicaciones sociales y económicas puedan ser toleradas (Hodder 1988: 73). El rodeo, así como otros eventos rituales, contribuirá a sacralizar el modo de dominación patronal, haciendo para los actores no sólo soportable sino hasta deseable la existencia de este régimen.

El rito, en este contexto, define un marco en el que se inscriben las alianzas básicas sobre las que se constituyen las relaciones de poder y subordinación en Chile. En el rodeo podemos encontrar las claves para entender no sólo los procesos de dominación que han prevalecido en la sociedad chilena y que han tenido un carácter estructurante sino que también la forma como estos procesos han sido instigados en los sectores populares, de modo de sumar al proyecto nacional a sectores sociales postergados (Góngora 1986). Junto a la cueca, el escudo y la bandera, el rodeo se constituye en eje central del sistema simbólico que nutre a la nación chilena. Surge, tal como hemos de ver aquí, de un mundo agrario que, si bien no siempre ha sido hegemónico en la vida económica de la nación, ha servido de base a nuestro ideario nacional (Morandé 1977). En el hecho, el régimen hacendal coexiste con la maduración de la naciente república y no deja de ser interesante el hecho de que su imaginario se desplaza desde la esfera económica hacia la política. Sugerente resulta la esterilidad de los esfuerzos por abolir el mayorazgo, la esclavitud, las corridas de toro y peleas de gallo, instituciones asociados al régimen hacendal que

resurgen o se mantienen en la era republicana a pesar de las prohibiciones. El intento por erradicar estas prácticas sociales junto con las instituciones que sirvieran de sostén a la infraestructura económica tradicional no fructifica de acuerdo a lo esperado. La naciente nación puede buscar nuevos derroteros en materias de finanzas públicas y en materias institucionales pero no cuenta sino con el imaginario hacendal para forjar los rudimentos culturales que dan pie a la nueva nación. La historia da la razón, en lo teórico, a Sahlins (1985): es a través de las premisas existentes como podemos articular los procesos transformadores⁵, y, en lo práctico, a Alberto Edwards (1982 [1928]: 66), quien subraya la supervivencia de la construcción monárquica de la autoridad en el Chile republicano.

En lo que sigue, trato de mostrar como el rodeo articula las ideas claves del régimen hacendal, las que han de traspasarse a la naciente república, toda vez que se hayan encarnado en la comunidad a la que apelan: aquel segmento del pueblo chileno que es movilizado en torno de la cultura nacional que se crea.

2. El rodeo y las formas de dominación que a través de él se ritualizan.

Concibo el rodeo como un evento ritual a través del que se va definiendo, consagrando y transformando la formación social a la que sirve (Geertz 1973). El rodeo, siguiendo el pensamiento geertziano, es no sólo un *modelo de* sino también un *modelo para*, vale decir, no sólo se conceptualiza a través suyo la realidad sino también su ejercicio supone la construcción de lo real.

5 Sahlins (1985:125) habla de la "estructura de la coyuntura" para referirse al conjunto de las relaciones históricas por medio de las cuales, al tiempo que se reproducen las categorías culturales tradicionales, se les otorga nuevo valor a partir del contexto pragmático.

En ello asumo que una de las dimensiones del poder radica en la capacidad de ritualizar comportamientos que, junto con tornar a los subordinados dependientes de quienes detentan el poder, les producen históricamente. Es interesante recoger, en este sentido, algunas contribuciones de la antropología para explicar el proceso por el cual estos símbolos se hacen vida en el pueblo al que apelan, modelándolo según las conveniencias hegemónicas. Las aproximaciones teóricas que mejor sirven a este objeto son las de Victor Turner (1967), Clifford Geertz (1973) y Maurice Bloch (1975). Desde la primera de estas perspectivas, el ejercicio ritual crea los espacios en los que, junto a sacralizar el orden social, se forjan las comunidades que eventualmente pueden transformarlo. Los símbolos rituales son medios de los que se sirven los actores para instigar conductas consistentes con los ordenamientos establecidos. El rito es el instrumento "performativo" por excelencia que hace posible que los símbolos sean incorporados en la subjetividad colectiva. La peculiaridad de los ritos consiste en la de crear el campo para que los símbolos se encarnen en la vida de los actores.

Aunque Maurice Bloch (1975) centra su análisis en el estudio del lenguaje ritual, su aproximación nos resulta útil. Bloch (1975) advierte que el lenguaje del poder, especialmente el de la política y de la religión, tiene como propiedad la de restringir progresivamente las posibilidades que los usuarios tienen para alterar contenidos que, a la postre, son encapsulados por fórmulas rituales que apresan la historia en pro de la estructura. El ejercicio ritual, en este caso, circunscribe el campo perceptual del espectador a la reiteración de acciones que no le dan sino la posibilidad de identificarse con las acciones que se le presentan como ajenas y frente a las cuales no tiene casi opciones en términos de los posibles resultados. La participación se restringe a

un espacio que está estructuralmente definido, donde las acciones posibles están no sólo limitadas en número sino también subordinadas a los órdenes establecidos.

La contribución de Victor Turner (1967) apunta a destacar la forma como el rito logra implantar en la emocionalidad de sus actores la normatividad que sostiene la armazón social. Los símbolos rituales involucran los contenidos normativos que se agrupan en torno a su polo ideológico, los que se trocan con la emocionalidad que sus formas materiales sugieren. La práctica ritual permite, pues, el desglose de los símbolos que, a través de la adhesión emocional que ellos provocan, socializan la ideología dominante.

A objeto de desentrañar el universo de significados que la práctica del rodeo moviliza, es preciso identificar las dimensiones rituales que involucra. Al así hacerlo pueden discernirse sus elementos constitutivos y las relaciones que ellos suponen. El espacio ritual es el primer componente que aquí discutiré. El escenario del rodeo es la *medialuna*, espacio que simbólicamente se sustrae del medio hacendal al delegarse en el capataz o en el árbitro general su gobierno (Plath 1982: 153). Semejante arreglo evoca el origen que algunos atribuyen a la fiesta. Son las autoridades coloniales quienes temprano convocan a los vecinos a hacer reconocer sus ganados en la plaza pública (Lago 1953: 126). La *medialuna* es, pues, el ruedo en que los distintos poderes fundados en la posesión de los animales han de exhibirse y cobrar legitimidad social (ver más abajo).

La disposición espacial define la arena como el espacio donde se despliega el poder ritual de la figura patronal; es el escenario que llama a la comunidad a identificarse con las fuerzas motrices de la hacienda: la del patrón, la de sus aliados, la de las bestias que le sirven y la de las bestias a

que someten. El espectáculo en el ruedo, huelga decirlo, es exclusivamente masculino, con la decidora excepción de la vaquilla, la que constituye otro de los símbolos dominantes del rito a ser aquí considerado.

El espacio ritual no se agota en la medialuna. Este se completa en las ramadas en las que se celebra la fiesta y donde las mujeres, a través de la cocinería, el canto y el baile, despliegan las solas artes que la hacienda en ellas reconoce. Aunque la competencia pueda momentáneamente sustraerse del mundo femenino, no puede ella existir sin este mundo. La reproducción de la fuerza de trabajo, el servicio doméstico y la producción casera son claves para la sustentabilidad de la hacienda. Se asienta, pues, el rodeo en la ramada como el poder hacendal en la producción campesina.

El rodeo despliega recursos coreográficos que encarnan el circuito de transformaciones que dan vida a la hacienda. Dichos recursos dan cuenta de las fuerzas productivas tal como ellas están organizadas en la hacienda, y, a través de su despliegue escénico, llevan al público a identificarse con el drama representado en la medialuna. En este drama se funda el poder hacendal y los valores que lo sostienen. En el ruedo el hacendado prueba su capacidad para movilizar las fuerzas que le permiten crear las condiciones para establecer el orden que cobija, orienta y dirige las prácticas productivas que posibilitan, por una parte, la subsistencia del inquilinaje⁶, y, por la otra,

la generación de los valores de cambio que aseguran su posición en la estructura social (Morandé 1977).

El hacendado, así como los líderes en sociedades simples, extrae su poder de las fuerzas que moviliza⁷. Sin ellas, el régimen hacendal no es posible. La movilización de tales fuerzas depende de dos tipos de articulaciones aplicadas sobre el objeto cuyo sometimiento posibilita la constitución de la estructura desigual en la hacienda chilena: en un sentido concreto el ganado, pero, en un nivel más profundo, las fuerzas reproductivas tanto de la sociedad como de los medios de producción de los que ella se sirve. La primera de estas articulaciones corresponde a la integración hombre-hombre, a la connivencia ritual entre dos caracteres que complotan para someter a la bestia libre. La relación entre los jinetes ritualiza la relación que se da en la esfera productiva. La arena es el espacio público cuya existencia sirve de sostén a la hacienda y a quienes de ella viven. La collera es el matrimonio imposible de una sociedad que no puede autoconcebirse sino a condición de someter la única fuente de todo su poder y gloria: la reproducción de los hombres y la reproducción de los ganados⁸.

No basta la alianza masculina, también es necesaria la articulación hombre-animal, aquella que convierte a una bestia en medio y a la otra temporalmente en objeto de la producción. Cada uno de estos vectores entraña un valor ritual que

6 La co-presencia hacendado-inquilino resulta de la desigual distribución de tierras que impide al segundo su autosustento, tornándose por ello dependiente del primero. En este sentido, conviene precisar la naturaleza del vínculo entre uno y otro. Cousiño y Valenzuela (1994: 61) ven en esta relación un modelo de servidumbre, analogizando así las relaciones de trabajo en el orden doméstico (patrona-empleada) con las que se dan en la esfera productiva (inquilino que sirve las tierras de la hacienda). En este artículo propongo que es la integración de estos dos sistemas de relaciones lo que mejor define el sistema hacendal.

7 Un interesante contraste de la conformación de poderes por la vía de la extracción de la fuerza de trabajo y su inversión en ceremonias rituales que omnibulan la contribución de aquellos que las hacen posible se puede encontrar en la obra de Lisette Josephides (1985).

8 La etimología de la palabra es reveladora. El ganado se corresponde con lo ganado. La vieja economía aporta sus pistas para comprender prácticas que se prolongan subterráneamente a través de historias interconectadas.

los convierte en símbolos altamente condensados (Turner 1967). En el caballo y, en forma más específica, en las destrezas ecuestres que se ponen al servicio de la hacienda, se encarnan los símbolos de la masculinidad y del prestigio social⁹. Los héroes rituales son, sin duda, los jinetes, quienes, para someter a la bestia libre, deben, primero, someter a aquella que les sirve para encarar semejante tarea. No es, pues, sorprendente que a la fiesta del rodeo concurren otras celebraciones menores entre las que se cuentan las topeaduras y las domaduras de potro. Este es un tiempo en el que se seleccionan los potrillos que habrán de ser domados para el uso del patrón. De aquí que, simultáneamente, se produzcan los medios para la adquisición de los símbolos masculinos y de jerarquía social.

El caballo es fuente de prestigio y medio de producción, y su posesión se constituye en expresión de poder personal. Múltiples son las descripciones que hablan del exhibicionismo que los jinetes hacen de sus habilidades y destrezas y del cuidado y de la minuciosidad con que encaran su posesión (Lago 1953; León 1971; Merwin 1966 [1865]; Vowell 1923). Indumentaria, monturas, espuelas, lazos y animal son expresión de identidad, a la vez que de fuertes inversiones económicas (Lago 1953; León 1971). Los hombres, señala Merwin (1966 [1865]: 47) son criados en este ejercicio desde la infancia y aún entre la gente común hay expertos jinetes capaces de desplegar cualquier habilidad montada.

A decir de un oficial británico a su paso por Chile, las destrezas del jinete se demuestran en la captura del ganado, tarea que en la hacienda toma varios días (Vowel 1923: 68-9). Los animales dispersos en los campos son reunidos y lle-

vados a los corrales. "Al aproximarse a los rebaños, que son numerosos, los vaqueros deben vérselas con los animales que osan escapar a sus maniobras. El toro reproductor protege su ganado, se torna furioso y, muchas veces, termina por destrozarse el corral, escapando a campo traviesa. Los huasos no pueden sino correr por los terrenos abruptos hasta darles alcance" (Vowel 1923: 69).

El rodeo ritualiza estas prácticas productivas, proveyendo al hacendado de un medio ritual para expresar el poder que a través suyo obra para mantener la dotación de los bienes que traen a la hacienda su prestigio y medios de vida. La ritualización, empero, separa al huaso de su centralidad; subrepticamente su presencia es sustituida por una presencia aún más poderosa que se enmascara en la suya propia. El rodeo es, pues, instancia en la que se socializan los elementos rituales que simbolizan el poder a través de su infiltración en elementos de cultura popular, adquiriendo así su legitimidad en el auditorio al que apela¹⁰. Loveman (1979: 39-40) es drástico en la descripción que hace de las figuras estereotipadas del huaso donde las propiedades del trabajador se confunden con las de su patrón.

9 La mujer chilena es igualmente competente en el manejo del caballo. Sin embargo no cabe a ella demostrar habilidades en materias que se circunscriben a la esfera masculina.

10 Dos observaciones es menester añadir aquí. La primera se relaciona con una cuestión de género. Si bien es cierto que la mujer es en el Chile colonial tan diestra como el hombre en el caballo, el ritual excluye su presencia montada. En el rodeo, la mujer hacendada despliega sus atributos femeninos en las tribunas, mientras que la mujer campesina lo hace en las cocinerías, en el canto y en el baile que acompañan el rito. La segunda observación se refiere a la legitimidad en el uso de las habilidades ecuestres. Cuatros y bandoleros asolaron los campos chilenos, sus cualidades de jinete no merecen duda alguna, pero, naturalmente, no son materia de celebración, no lo son tampoco, en este sentido, las habilidades desarrolladas por el jinete mapuche. El único uso legítimo que se puede hacer de la montura es dentro de la hacienda y para los fines hacendales. Esto es lo que celebra el rodeo.

Existe, señala este autor, el huaso turístico, vestido para el rodeo con manta tricolor y cincha alrededor de su cintura (rojo, blanco y azul, como la bandera chilena). Cabalga sobre un caballo fuerte y bien tenido, al que apura con espuelas plateadas. Este es el hacendado, o su capataz, vestido en perfecta tenida de huaso para visitar el campo en tiempo de cosechas o para asegurarse que el campesino atiende a sus quehaceres... El huaso de postal, concluye Loveman, tipifica la base rural histórica de la riqueza y del poder de muchas de las familias dirigentes de la sociedad chilena.

El jinete colchaguino Ramón Ramírez, para identificar a las jinetes más diestros de su época, comenta: "No podemos dejar de distinguir entre huasos ricos y huasos pobres, o más bien si usted quiere, entre patronos y dependientes, tan buenos unos como otros en el deporte" (citado por Lago 1953: 141). La collera representa en este sentido una forma de articular relaciones sociales que son fundantes para el régimen hacendal, las que coexisten con los estilos más impersonales asociados con la empresa capitalista¹¹.

La palabra *collera* entraña el reconocimiento de que es sólo la articulación lo que puede ser conducente al efecto deseado: la alianza a través de la que somete el poder reproductivo al dominio masculino. El trabajo de la collera es un

trabajo de cooperación, de ajuste de movimientos y de coordinación recíproca. Lo esencial, sin embargo, es la presencia de la figura patronal, la cual, empero, opera bajo un disfraz ritual. Los campesinos, nos recuerda Plath (1962: 153), alientan a los jinetes usando para ello el color de los ponchos: "¡Atrácale, manta paca! ¡Dale la orilla, manta rosilla! ¡Dale la quebrá, manta rosá!". El patrón se enmascara en la figura del huaso, figura que sirve de puente para que en la figura del patrón los campesinos reconozcan sus propias habilidades. El patrón se ha vuelto el demiurgo que provoca fuerzas que no le pertenecen para asombrar con ellas a quienes en verdad las generan¹². Semejante papel se corresponde con la descripción que Morandé (1977, 1980) hace de la hacienda: es sólo a través del patrón como los inquilinos pueden realizar los valores que ellos producen. El poncho es la máscara que permite la conversión eterna del señor en campesino y del campesino en señor, del valor de uso en valor de cambio. "Patrón y campesino", sugiere Loveman (1979: 40)", constituyen la historia de Chile - un símbolo nacional que denota trabajo duro, sacrificio, y lucha para el campesino, y poder, ocio y privilegio para el hacendado". La identidad básica es desplegada a través del juego coreográfico que hace a ambos poseedores del poder ejercido sobre la bestia¹³.

11. Interesante resulta señalar que en nuestra cosmo visión republicana las ideas de nación, autoridad, orden y comportamiento corporativo han coexistido con las visiones liberales en las que priman los conceptos de empresa, ganancia, elección y libertad individual. El rodeo es, por excelencia la expresión ritual del primer conjunto. En tanto tal refleja los valores de un mundo hacendal organizado sobre las base de lo que Gudeman y Rivera (1990) describen como el modelo de la casa, en oposición al modelo de la corporación que caracteriza a la empresa capitalista propiamente tal. Son éstas dos formas de organización económica, fundada la una en su reproducción simple y la otra en el intercambio.

12. Como sus contrapartes papuanas, estos hacendados a la vez maximizan la productividad de los otros para, por esa vía, multiplicar los ingresos por ellos percibidos bajo la forma de prestigio ritual. En el mismo acto, pues, ellos alienan, se apropian y mystifican el producto de quienes les sirven (Josephides 1985: 214).

13. Si quisiéramos aquí interponer una interpretación psicologista estaríamos tentados a decir que el patrón asume la función de lo que Freud llama el "yo ideal". En efecto, el patrón no hace sino encarnar lo que a diario corresponde hacer al campesino. Tal cual la figura del líder, el patrón deja que ilusoriamente el campesino en él proyecte y funde su yo ideal, liberando en las graderías y en las ramadas las hostilidades que a diario acumula en su sometimiento a una autoridad que llega a ser brutal.

3. La consagración de los actos de posesión e intercambio que definen el lugar estratégico que las figuras patronales tienen en la organización social chilena.

La bestia, aquella que se somete a la dominación en el ejercicio ritual, no puede ser obviada en nuestro análisis. Ella es, en efecto, el objeto de toda la competencia. No puede, pues, soslayarse el hecho central de ser la vaquilla, la hembra, el objeto de persecución ritual. La celebración entraña el acto de posesión por el cual se consagra el poder del hacendado sobre la hacienda y de los hombres sobre las mujeres.

Al llegar el otoño, en la antigua hacienda chilena, se celebra el rodeo. El observador extranjero observa que este es un tiempo, de alegría y gozo para los huasos y peones de todo el país (Vowel 1923: 68). Rodeo, explica, significa literalmente rodear, y tiene por objeto reunir el ganado de la estancia. Este es el tiempo en que los animales han de ser marcados por sus propietarios con *extraños signos hieroglíficos, puesto que no usan letras para este propósito* (Las itálicas son nuestras).

Uno de los ejes estructurantes del rodeo corresponde a las tareas de reunir y marcar los ganados. Se le asocia, pues, al acto de posesión en que se hace públicamente explícita su propiedad. El rodeo reconoce la propiedad de diferentes hacendados, cuyos ganados se dispersan en las montañas. La competencia por la propiedad les atañe exclusivamente. Son los hacendados, pues, los reales partícipes de la fiesta. Sin embargo, *tal competencia se basa en la capacidad de movilización de fuerza de trabajo que los hacendados tengan. Su poder y prestigio pasa, por la integración que sean capaces de generar en torno de la faena pecuaria. El rito permite plasmar los vínculos de dominación en un dominio de la conciencia que trasciende los estrechos marcos de la actividad productiva. Como Turner*

(1967) lo sugiere, los ritos sirven a tal efecto.

La faena de reunir los ganados y hacer pública su posesión encuentra su origen en la regulación de la vida colonial. Así lo sugiere Lago (1953: 126) y para ello cita las Actas del Cabildo de Santiago¹² donde consta que, con fecha 12 de febrero de 1557, sus miembros mandan que "de hoy en adelante e para siempre jamás, en cada un año el día de San Marcos se haga la muestra general de todos los ganados de la ciudad, e los traigan a la plaza pública de esta ciudad, para que allí 'cobren sus dueños' ". La ordenanza, requerida por Fernández de Alderete, manda el registro de los hierros con que se han de identificar los animales, única prueba de su propiedad. La marca de los animales, como lo sugiere Lago (1953: 126-8) constituye la motivación central de las peregrinaciones que han de dar lugar al rodeo. Pero la hacienda depende no sólo del rodeo de animales. Ellos son sólo el medio que le sirve para anclarse en los sistemas mayores en que ella existe y reeditar, por esa vía, el prestigio de que se hace acreedor el hacendado. El ganado es, en este sentido, la principal moneda de la hacienda. La mano de obra es, sin duda, esencial para conservar la estructura hacendal.

La fiesta entera puede ser concebida como el gran *tropo* de la hacienda, cuya razón de ser es separar la naturaleza, integrar los seres que la pueblan, y convertirla en propiedad del hacendado.¹⁴ La fiesta ritualiza el acceso de hombres y mujeres a sus medios de producción y de reproducción, legitimando el orden que los regula e intermedia. Este papel no puede sino ser concebido en el contexto del complejo ritual en el que a

14 Entendiendo por "tropo o figura cualquier cosa que el poeta, el político, el sabio, o cualquier persona usa o emplea - sea intencional o inintencionalmente - para crear una textura y efecto poéticos, significados poéticos e integración poética" (Friedrich 1991: 26).

la justa ecuestre se suman la fiesta. Así, pues, la ramada constituye la exaltación de otras pasiones que se ligan más a la reproducción de la fuerza de trabajo y a la sensualidad que en ello se invierte.

La ramada es la versión humana del mismo rito, versión que se nutre del poder femenino el que, en la hacienda, puede ejercerse a condición de estar encapsulado y subordinado a la celebración mayor, aquella que convoca a celebrar la comunidad bajo el amparo y autoridad del hacendado. La dispersión del poder reproductivo constituye amenaza grave para la hacienda. Así como los ganados han de ser identificados, las doncellas han de ser marcadas y poseídas por la hacienda (y por el hacendado si es menester). A este respecto René León Echaiz (1971: 115) acota que, al asimilar la cueca, el huaso fue transformando el baile de modo que "los movimientos del hombre no fueron tanto los del gallo que hace la rueda a la gallina, como los del hombre que *persigue con el lazo en alto a la potranca*" y continúa: "*por eso baila con espuelas y chamanto; por eso ondea el pañuelo sobre la cabeza, o baja hasta los pies de la bailarina, como queriendo manearla*".

Serán también las mujeres de la hacienda trocadas de modo de mantener la continuidad de la familia del inquilino y servirán de sirvientas y nodrizas en las casas patronales, estableciéndose una secreta e íntima alianza a través de las fronteras sociales.¹⁵ Mientras varones de distinto sello social concurren al sometimiento de la naturaleza, son las mujeres populares quienes se asocian no sólo a la reproducción de la fuerza

de trabajo sino también a la reproducción cotidiana de la familia del hacendado.¹⁶ Un imaginario círculo nos señala que ellas convierten en verbo y alimento lo que los hombres ganan como carne a la naturaleza y que trocan en prestigio en la sociedad.

La mujer pasa a ser representada como la *potranca*, el animal libre cuyo sometimiento sirve al hombre de medio para expandir su poder. La cueca, tal como arriba lo señalo, ritualiza el vínculo humano que provee al regimen hacendal de sus medios de reproducción. El mismo León Echaiz (1971: 116) cita la elocuente descripción que el escritor Eduardo Barrios hace de este baile:

La cueca chilena . . . la vino componiendo el huaso por estilizado reflejo de su propia realidad campesina. Se ha de bailar, pues, interpretando lo que realiza el jinete cuando aseña y acoge a la potranca elegida dentro de la medialuna. Representa la gloria de sus dos pasiones: china¹⁷ y caballo . . . El brazo viril bornea el pañuelo como si borneara el lazo . . .

16 Es importante acotar aquí que es la mujer popular quien domina en la ramada. La mujer del hacendado está llamada a ocupar sitios de honor durante el rodeo, permaneciendo como un símbolo más en la coreografía del poder hacendal.

17 El verbo, y también el espíritu nacionalista, traicionan a nuestros escritores. La voz *china*, de origen quechua, significa sirvienta. Con admiración, René León Echaiz (1971: 49-50) así describe a la mujer campesina. "El huaso," nos dice, "sabe elegir una mujer de su mismo ambiente . . . Esta mujer lo acompaña . . . con fidelidad inalterable. Perdona y olvida sus devaneos y desórdenes; trabaja infatigablemente en las labores domésticas; lo secunda en todo, silenciosa y modestamente, sin crearle conflictos de ninguna especie. Generalmente ocupa en la casa un papel de segundo término, y, muchas veces, ni siquiera se presenta cuando hay visitantes, contentándose con dirigir desde bastidores la preparación de la comida y la atención de los huéspedes. Esta mujer ha crecido en el mismo ambiente del huaso; . . . ella misma es hija y nieta de huaso". Evoca esta presencia femenina el rol que se le adjudica en la fiesta del rodeo donde su papel queda circunscrito a la ramada en la preparación de los festejos para quienes en la medialuna juegan su prestigio.

15 Hemos de recordar aquí que, a los ojos del observador extranjero, llama la atención la servidumbre chilena. Mrs. George B. Merwin (1966[1865]: 88) observa que las mujeres (de las clases acomodadas) aquí están liberadas de una de las más apremiantes responsabilidades con que cargan sus contrapartes del norte: la tarea doméstica.

Los movimientos del cuerpo masculino tra-
ducen los del jinete . . .; el pañuelo quiere atar
los pies de la elegida . . . Al fin zapatean por-
que la conquista se ha consumado . . . Una
mujer, una ideal potranca, dos seres unidos,
identificados en la pasión campesina

La ramada invierte la estructura del rodeo.
Animales se tornan humanos, espacios abiertos
se vuelven cerrados, la quincha se toma pared, y
los árbitros en músicos. Semejante inversión
permite la formación de la *comunitas* que sirve
de materia prima para la formación de la estruc-
tura hacendal. La inversión del orden social se
acompaña de los efluvios que van fundiendo cuer-
pos, esperanzas. "El ruido y el vocerío va cada
vez en aumento y ya apenas se escucha la voz
enronquecida de las cantoras" (León 1971: 120).

El rodeo pasa a engrosar las arcas del ocio.
Aprendices de experiencias coloniales tempranas,
los hacendados saben que la dilapidación acer-
ca a los poderes y mantiene los privilegios. A
decir de Alonso de Ovalle (1974:87).

A estas fiestas generales se añaden entre
años algunas particulares . . . de la gente más
principal y poderosa, en que cada uno gasta
conforme a su caudal . . . en las fiestas de
toros¹⁸, que se hacen a estos particulares fi-
nes, suelen los que las hacen dar colación a
la Real Audiencia, a los Cabildos y otras per-
sonas de su obligación.

La mano generosa de la fiesta huasa se torna
caritativa con el pasar del tiempo. La opulencia
se troca en conmiseración aunque siempre me-
diada por la mano reproductiva a la que se pro-

cura controlar. Así se desprende de la lectura de
Lago: "por la noche, en un recinto privilegiado, se
rematan las cuecas de la reina de la fiesta, en
grandes cantidades, a beneficio del Hospital de
Chillán" (Lago 1953: 137).

Si la presentación pública del ganado y su
marca sirvió para engrandecer al hacendado en
las épocas de auge de la ganadería, ahora es la
voluptuosidad de la beneficencia y la opulencia
del don lo que han de conservar a la figura patro-
nal en la cúspide ritual de la sociedad chilena.
Ya exhausto el sistema económico que le sirve
de base, el rito y todo su simbolismo se retrotrae
al imaginario que da cuenta de las relaciones
desiguales que encarna. Por la vía del
ausentismo patronal, la reorientación de los sis-
temas productivos, la reforma agraria y los com-
plejos procesos políticos del siglo veinte, el ro-
deo no puede ser sino expresión de una lógica
de integración que deja de operar dentro de la
hacienda para operar dentro del país. Dejaré para
más adelante la discusión acerca del carácter
nacional del rodeo. Por lo pronto he de concluir
que lo que del rodeo queda es la fórmula que
históricamente ha sobrevivido para simbolizar la
institución del *apatronamiento* de la que hablan
los sectores populares toda vez que se ven
enclaustrados en una relación de dependencia.
Aún queda por verse si acaso esta fórmula es
materia del pasado o si se expone a una nueva
mutación en los tiempos de la globalización.

Conclusiones

En una primera aproximación el rodeo emerge
como una celebración de las instituciones patro-
nales. Más aún, la celebración pone de relieve la
doble dimensión formal e informal que la ejecu-
ción del acto ritual importa. Esta doble dimen-
sión supone la presencia de normas que se in-
tensifican en la medialuna, espacio en el que se

18 Llama la atención la ausencia de corridas de toro en Chile,
Argentina y Uruguay, países donde los ganados tuvieron gran
importancia económica. En Chile, la plaza de toros fue sustitui-
da por la medialuna del rodeo lo que sin duda entraña un signifi-
cado que trasciende los objetivos de este artículo (debo al pro-
fesor Ricardo Molina esta observación).

despliegan los poderes sobre los que sostiene la estructura hacendal. El orden y la cohesión social resultan de la alianza inevitable entre el patrón y el empleado. Desde la mirada de Bloch (1975), al espectador no cabe sino la opción de identificarse con un patrón u otro, y, en todo caso, definirse en función del régimen en el que se sostiene toda la estructura. El rodeo consagra así el poder del hacendado que, apoyado en la gestión de sus administradores, mantiene un régimen de desigualdades fundado en la subordinación de quienes lo sostienen: el inquilinaje y, sobre todo, la mujer de la hacienda.

La efervescencia social que se vive en la ramada representa el fermento emocional que facilita la asimilación de las normas sociales como propias. La ramada invierte el orden, dejando en manos de cantoras el gobierno de la fiesta. El patrón gratifica al inquilino con lo que el inquilino mismo ha producido: la carne, el vino, la fiesta. Semejante inversión sugiere que si bien los valores de uso son producidos a través de la extenuante jornada agrícola, sólo el patrón puede trocarlos en valores de cambio (toda vez que los animales se comercian más allá de las fronteras de la hacienda) y, con ello, mutarlos en placer.

El rodeo como *armazón ritual encubre realidades más complejas*. En lo central, éstas entrañan el sometimiento del poder reproductivo

representado por la mujer. Semejante sometimiento se consigue subordinando la celebración del poder reproductivo al ejercicio ritual del sometimiento. El rodeo convoca a la ramada y no a la inversa, aun cuando en realidad es la ramada (o la actividad reproductora) lo que posibilita la gesta ritual. El rito produce las personas que requiere para poder seguir existiendo, la hacienda genera los sujetos históricos que le dan vida.

A futuro, y este es un tema abierto a la investigación, la celebración se torna en referente simbólico para la administración del poder en esferas ajenas a los dominios económicos en los que surge. La nación, la vida doméstica, la industria, la política clientelística y hasta la tecnocracia municipal parecieran nutrirse de los insumos que en su momento la estructura hacendal proporcionó a la producción pecuaria. Estos insumos se basan en vínculos de complicidad que traspasan las rígidas demarcatorias sociales y que ponen en interlocución a hombres cuya alianza forja el sometimiento de terceros y, especialmente, de quienes dan vida y hacen posible la reproducción de esos terceros: la mujer. Si hemos usar la metáfora de Lissette Josephides (1985), diríamos que el rodeo constituye esa gran cortina de humo que impide se vea aquello que permite su existencia.

BIBLIOGRAFIA

- Alemparte, Julio. 1966. *El Cabildo en el Chile Colonial*. Santiago: Andrés Bello.
- Bloch, Maurice (ed). 1975. *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London, New York: Academic Press.
- de Ovalle, Alonso. 1974. *Histórica Relación del Reino de Chile*. Santiago: Universitaria.
- Cousiño, Carlos y Eduardo Valenzuela. 1994. *Politización y Monetización en América Latina*. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad

- Católica de Chile.
- Edwards, Alberto. 1982(1928). *La Fronda Aristocrática*, Santiago: Del Pacífico.
- Friedrich, Paul. 1991. *Polytropy*. En: *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. James Fernandez (ed). Pp. 17-55. Stanford, California: Stanford University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Góngora, Mario. 1986. *Ensayo Histórico sobre la Noción de*

- Estado en Chile en los siglos XIX y XX. Santiago: Editorial Universitaria.
- Gudeman, Stephen y Alberto Rivera. 1990. *Conversation in Colombia*. Cambridge: University Press.
- Hodder, Ian. 1988. *Material Culture Texts and Social Change: A Theoretical Discussion and some Archaeological Examples*. En: *Proceedings of the Prehistoric Society* 54: 67-75.
- Josephides, Lisette. 1985. *The Production of Inequality. Gender and Exchange among the Kewa*. New York, London: Tavistock.
- Lago, Tomás. 1953. *El Huaso. Ensayo de Antropología Social*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Lawrence, Elizabeth A. 1989. *Rodeo. Una Experiencia en lo Salvaje y lo Domado*. Barcelona: Lerna.
- León Echaiz, René. 1971. *Interpretación Histórica del Huaso Chileno*. Buenos Aires, Santiago: Francisco de Aguirre.
- Loveman, Brian. 1979. *Chile*. New York: Oxford University Press.
- Morandé, Pedro. 1980. *Ritual y Palabra. Aproximación a la Religiosidad Popular Latinoamericana*. Lima: Centro Andino de Historia.
- Morandé, Pedro. 1977. *Algunas Reflexiones sobre la Conciencia en Religiosidad Popular*. CELAM 29: 170-191.
- Ovalle, Alonso de. 1974. *Histórica Relación del Reino de Chile*. Santiago: Universitaria.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Valenzuela Márquez, Jaime. 1991. *Bandidaje Rural en Chile Central. Curicó 1850-1900*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Villalobos, Sergio. 1973. *Imagen de Chile histórico. El Album de Gay*. Santiago: Universitaria.