

fiesta
y trabajo

Pedro de Velasco*

la opción entre conquistadores
y conquistados

PARTE II

La religión del blanco es el trabajo

De un modo u otro, gran parte de la tradición occidental ha considerado el trabajo —trabajo real, tal como lo ha conocido— directamente como el medio fundamental de subsistencia y humanización o, al menos, como instrumento único en la historia real para alcanzar los presupuestos mínimos de una futura sociedad humana y humanizadora. La acumulación, el desarrollo de las fuerzas de producción, el progreso técnico científico, productos todos del trabajo, fundamentan y dirigen el (único) camino posible hacia la liberación del *reino de la necesidad*, hacia la utopía, generalmente planteada en términos de fiesta, supresión del trabajo, etc.

El trabajo es la racionalidad subyacente a las opciones socio-políticas *significativas* de nuestro momento histórico. Y esto aparece claramente en la galopante polarización de las diversas actividades humanas en torno al trabajo.

Sin entrar en detalles, parece claro que cada vez más las grandes instancias de la vida social se refieren, se organizan, se subordinan, se integran y casi se identifican con el trabajo.

Cada vez más la educación se organiza y se pretende en función del mercado de trabajo futuro, de las necesidades de la industria (el caso límite es la creación de una universidad por y para la cadena de hamburguesas Mc Donald's en Estados Unidos). La urbanización, sobre todo en América Latina, se ha realizado —planificada o espontáneamen-



te— en función de los centros de trabajo. Tanto la política interna como la internacional se conciben y se realizan cada vez más como administración económica y en funciones de intereses de este tipo — pensemos desde en las repercusiones políticas de las condiciones del Banco Interamericano de Desarrollo, hasta en las guerras por el control de los recursos del planeta—. La comunicación y el arte mismo muchas veces están en función del mercado, de sindicatos, de patrocinadores, etc.

Incluso el descanso, semanal, anual o el retiro, muchas veces está en función no del trabajador sino de las posibilidades de la empresa, por ejemplo: el haber bajado en cinco años la edad de jubilación en Francia se debió no a considera-

ciones humanísticas sino al aumento del desempleo. Igualmente significativo es el hecho de la progresiva conversión en trabajo de ámbitos como la salud y el descanso.

Si analizamos más en concreto el campo de la valoración real, los criterios explícitos o implícitos de lo humanizante y lo deshumanizante, nos encontramos con una absolutización del valor trabajo.

Por un lado, a nivel global, el desarrollo de los pueblos se mide o directamente en términos de trabajo —producto nacional, ingreso per cápita— o indirectamente mediante criterios que nos refieren inmediatamente al trabajo —avance tecnológico, avance científico, poder—.

* Doctor en Teología por el Instituto Católico de París; profesor del Instituto Libre de Filosofía.



A nivel individual, tanto en las sociedades capitalistas como en las socialistas, encontramos una contradicción importante entre la proclamación totalmente teórica de la fiesta —descanso, creación artística, el juego, las relaciones— como utopía, la supresión del trabajo como ideal de la vida humana, y la valoración real de las personas a la luz de estos criterios.

En el mundo occidental, ser trabajador es un valor, una virtud, que se justifica en y por sí mismo; es algo evidente, casi natural, no es necesario dar explicaciones de por qué se es muy trabajador. Esto es sinónimo de buen ciudadano —*hombre de empresa o buen socialista*— buen padre (madre) de familia, persona responsable, confiable... Implica también ciertos connotados —positivos por supuesto— de orden, organización, seriedad, dominio de sí, moderación-austeridad, etc.

Ser trabajador no tiene más límite que el exceso que pudiera poner en peligro serio la salud o las relaciones familiares. Y aún esto habría que matizarlo, pues ciertas tareas justificarían ambas cosas, además de que la práctica muestra que ninguno de los dos criterios es demasiado efectivo sea para proteger a los obreros, sea para limitar a los empresarios; basta pensar en ciudades como México en que los padres de familia ven a sus hijos sólo el fin de semana. Tener mucho trabajo es excusa universal para postergar o suprimir cualquier actividad de otra índole, en particular las relaciones personales.

Por contraste, la fiesta, a pesar de ser el ideal, carga con una connotación fuertemente negativa: es no hacer nada,

implica gasto, desorden-libertinaje, no es indispensable ni sería. Es un tiempo *extraordinario excesivo o para-moral* que nos saca de la realidad —de la tarea— y que hay que controlar y limitar. Podríamos decir que la fiesta se tolera, siempre y cuando no afecte al trabajo y en función del trabajo mismo.

En realidad, en nuestra sociedad lo importante, lo bueno, lo que justifica lo demás, lo que organiza y condiciona otros ámbitos, lo que produce la vida y la humaniza, es el trabajo.

El trabajo, además de ser la actividad fundamental de nuestro proyecto de humanización, queda, de hecho, justificado como valor o criterio prácticamente último. En palabras de los rarámuri: el trabajo es la religión del blanco.

Creo que esto obliga a plantearnos la pregunta de si el trabajo de nuestra sociedad tiene límites y dónde están. ¿No hemos hecho también aquí la inversión denunciada por Marx respecto a la mercancía y el dinero, a saber: de la ecuación fiesta-trabajo-fiesta no hemos pasado a la ecuación trabajo-fiesta-trabajo? ¿Decir que el límite del trabajo está dado por la consecución de la utopía del reino de la libertad concebido como la desaparición del trabajo alienado no es sólo una redundancia? ¿Además de ser una promesa que remite todo criterio a un futuro tan alienante y tan fideísta como lo pudo ser el de *cielo* en tiempos de Marx? Si el criterio es la satisfacción de las necesidades: a) ¿no es un criterio totalmente impreciso —sobre todo para una sociedad en que se crean muchas más necesidades de las que se resuelven? b) ¿no es un criterio también futuro que deja al hombre actual a merced de ese fetiche

incontrolado: el trabajo alienado? Al menos mientras no se han resuelto las necesidades, el trabajo es el criterio absoluto. c) ¿no es presuponer gratuitamente que la maximización del trabajo (alienado) nos conducirá a la eliminación del trabajo? Y, más en concreto, ¿un trabajo que por hipótesis pretende la acumulación suficiente para la subsistencia garantizada de toda la humanidad —subsistencia en que no habrá necesidad para nadie— no remite otra vez la realización humana al futuro y, más aún, no instaura en el fondo de un mecanismo que niega la propia utopía de llegar un día a un trabajo productor de relaciones y no de bienes?

¿La satisfacción de las necesidades da paso automáticamente —y sin una opción fundamental previa— al deseo de relacionarse o más bien, como hemos visto, a la búsqueda de nuevos satisfactores? ¿Hacer depender la humanización del hombre de la eliminación del trabajo impuesto por sus necesidades, presupone que ese trabajo por sí mismo es alienante; pero ¿quién ha dicho que sembrar, por ejemplo, es alienante? Lo alienante es reducir la vida propia o de otros al trabajo.

Trabajo-acumulación-relación-fiesta.

La existencia de grupos humanos (como el rarámuri) que han llegado a niveles de relación humana, de no-especialización del trabajo, de transformación del trabajo en relación-fiesta, casi sin necesidad de acumulación, más aún a base de controlar y prácticamente negar (mediante el consumo-repartición) la acumulación, nos plantea el problema de si la cultura occidental privilegiada la acumulación

no ha tomado el camino más largo.

Decir que en la sociedad actual no es posible ya subsistir sin la acumulación, sin el trabajo especializado, sin la ciencia y la técnica... es simplemente reafirmar la acusación de los rarámuri y complicar el problema; hemos creado una sociedad que no puede subsistir sin privilegiar el trabajo, —de hecho un trabajo cada vez más sofisticado y especializado— ¿cómo podemos esperar —si no es mediante la fe en un milagro— que potenciando al máximo las opciones y los dinamismos que originaron y mantienen esa sociedad vamos a llegar a no necesitar el trabajo o siquiera a reducirlo, si hemos hecho una sociedad pensada desde y para el trabajo? Y no podemos decir que es producto natural; si se dice que es producto histórico y que no podemos regresar la historia, lo cual es cierto, se impone la reflexión crítica sobre las opciones que han condicionado esta historia, por lo menos para tratar de controlarla y no potenciar un camino de tan dudosos resultados, sin al menos cierta garantía de que se introducen en él factores que pueden orientar la historia y el trabajo mismo hacia otros rumbos más humanos.

Tanto en las diversas formulaciones teóricas como en la práctica misma de nuestra sociedad se da una relación intrínseca entre trabajo y acumulación sea personal sea social. Si el trabajo produce y garantiza la vida es fundamentalmente porque permite acumular bienes, satisfactores, técnica-ciencia, poder. Así se plantea la historia de occidente en términos de acumulación; el capitalismo que parte de una acumulación originaria —que posibilita esa historia gradual de humanización— y tiende a una acumulación cada vez mayor; el socialismo que parte de las posibilidades históricas ofrecidas por la acumulación capitalista y que pretende garantizar al hombre —mediante la acumulación socialmente poseída— contra el reino de la necesidad. Acumulación como solución a la necesidad (valga la ambigüedad del vocablo *necesidad* en castellano). Acumulación como presupuesto y condición necesaria de la humanización, y por tanto de la utopía festiva.

Trabajo-acumulación contra fiesta-relación

“A los blancos les interesan más los negocios que las personas”.

Tanto en las sociedades capitalistas como en las socialistas, el trabajo está concebido primordialmente en función de

la acumulación y no de la relación. Privilegiar ese trabajo —como hemos visto que se hace en nuestra sociedad— es de hecho privilegiar la acumulación frente a la relación. Es construir una sociedad en que lo importante, la fuente de vida, es la acumulación (económica, científica, etc.) en la que la creación de comunidad se subordina y pospone a la creación de bienes y en que son éstos y no la comunidad misma la fuente de seguridad.

Si la relación está en función de la acumulación —al menos en el tiempo y los procesos de trabajo, pero ya dijimos que el trabajo es el valor central... —¿quién o desde dónde se le pone límites a la acumulación? Más aún, si la seguridad y la vida de una sociedad consisten en la acumulación, ella tiene que potenciar al máximo —en tiempo y en eficiencia— los mecanismos de acumulación; lo cual induce un círculo vicioso, pues a más acumulación más necesidad de seguridad, a no ser que todo mundo acumulara al mismo ritmo, lo que requeriría una repartición de tecnología, bienes, etc. que va en contra de la dinámica de acumulación.

Ejemplos de este proceso los tenemos a diario a nivel micro, entre las familias en que el papá se mata trabajando por la familia de tal modo que acaba no teniendo tiempo para ella; a nivel macro en la destrucción de culturas ocupación de naciones, etc., en función de la acumulación, de la seguridad.

Por otra parte, ya desde el siglo pasado Marx consideraba que el trabajo —al menos el industrial— no sólo producía lo suficiente para garantizar la “producción y reproducción” del trabajador sino un *plus-trabajo*, excedente explotado por el capitalista y no necesario para garantizar la vida. Siendo mejores las condiciones de producción actualmente, podemos preguntarnos ¿quién se beneficia de ese *plus-trabajo*, al menos en las sociedades socialistas? Más aún, si ese *plus-trabajo* es, supuestamente, factor indispensable para el *despegue* del reino de la necesidad, ¿cómo se explica que se invierta en tan enorme proporción en instrumentos de dominación —interna o externa, militar, económica, burocrática, propagandística...— mientras que no se ha incrementado realmente la capacidad festiva? ¿No entra dentro de la lógica de la acumulación el poder hacer que los individuos trabajen siempre más, rebasando siempre y con mayores márgenes los valores reales de consumo y produzcan cada vez más excedentes? y para ello, ¿no es capital mostrar *científicamente* que no hay otro medio de huma-

nización que el trabajo?

Otra pregunta que tendríamos que aclarar en nuestra sociedad es si los mecanismos de acumulación no implican necesariamente la violencia. Ciertamente es sospechosa la facilidad con que se adecúan este tipo de sociedades con proyectos de dominación. Contrariamente, es significativo el que en las sociedades donde no hay acumulación, la violencia —sobre todo en contra de otros grupos— se vea estructuralmente muy limitada. Valdría la pena repensar algunas de las relaciones —implícitas en ciertas opciones o concepciones— entre la posibilidad de convivir pacíficamente y la pobreza voluntaria; entre la posibilidad de una vida religiosa y la opción por la riqueza —no se puede servir a Dios y al dinero... miren a los lirios del campo—.

Por otro lado, la teoría de la acumulación cuadra perfectamente con una sociedad en que hay que ser rico para ser humano, en que hay que ser rico para poder hacer fiesta *responsablemente*.

La opción por el trabajo negociación de la utopía.

Aquí tenemos que preguntarnos por una serie de contradicciones que aparecen en la opción por el trabajo-acumulación en función de la anulación del trabajo en la utopía de la fiesta.

Por un lado afirmamos que el trabajo es el único camino hacia la liberación humanización del hombre, al menos mientras llegamos a la utopía; lo hemos hecho principio de racionalidad de nuestro mundo y centro de nuestra vida. Por otro lado decimos que el hombre no puede vivir para trabajar; más aún, que el trabajo debe conducirnos a la negociación del trabajo y planteamos la utopía como lo contrario a la situación y a los valores actuales: la fiesta que implica gasto, “pérdida de tiempo”, relajamiento, etc.

El final de la historia se plantea en discontinuidad con ésta. La plenitud de humanización en ruptura con el camino de humanización, la utopía como una especie de premio al sacrificio del trabajo. Es notable la correspondencia de esta concepción con una concepción de moral en la que el cumplimiento de las normas morales se concibe como una especie de sacrificio —de negación de la diversión, del gozo y la belleza— que de por sí no produce el bien y la felicidad, pero que las merece de Dios; en la cual esta vida es el periodo de prueba y el cielo la recompensa, la verdadera felicidad que nos resarcirá de las penas de este

mundo. Igual pasa con el trabajo: a pesar de la importancia real que tiene, en el fondo no es bueno, no es ya un empezar a vivir la fiesta y la vida, sino, cuando mucho, un sacrificarse para lograr que venga algo totalmente distinto y aun contrario a esta misma vida.

¿Esta concepción no es también la negación del hombre actual en aras de un hombre futuro? La verdadera libertad, la posibilidad de vivir en función de las personas y no de las cosas (al menos como opción preferencial), la posibilidad de vivir en fiesta no es para nosotros, es para unos eventuales seres humanos futuros, para quienes estamos trabajando y sacrificando a nuestros hermanos hoy. Y trasladamos a la vida humana al esquema-semanal donde hay que haber trabajado seis días para poder descansar el séptimo; donde la vida, la libertad y las relaciones vienen al final, ya que hayamos *acumulado* méritos suficientes con nuestro trabajo. Mientras, ni podemos ni debemos vivir en fiesta.

Un punto interesante de la negación real de la fiesta es nuestra sociedad, es la degradación progresiva de los pocos momentos festivos que nos concede el trabajo. Un elemento fundamental en esta degradación es la separación entre fiesta religiosa y fiesta profana; el otro, la degradación de la fiesta en mero descanso. La separación de las fiestas en dos ha despojado a las fiestas religiosas de casi todo su sentido lúdico, ha logrado convertir la religión en otro trabajo más, otra tarea u obligación, despojándola de su potencialidad humanizadora y de sus dimensiones de relación y comunión. La fiesta religiosa ya no es una amenaza ni un límite al trabajo. Por su parte la fiesta profana ha guardado los aspectos lúdicos (de desorden, comida-bebida, baile...) pero desintegrados de sus dimensiones políticas, simbólicas, comunitarias y críticas que pudieran hacerla también una alternativa de humanización. Así, la fiesta se ha ido convirtiendo en un mero pasar el tiempo, en mero descanso: real "no hacer nada" o —peor aún— tiempo de asimilación pasiva de los criterios de la sociedad del trabajo, introyectados mediante los medios de comunicación o los "beneficios" del descanso industrializado.

Los resultados del trabajo

No se trata de hacer una crítica exhaustiva ni de negar los beneficios de la técnica o de la civilización actual, simplemente de señalar algunos aspectos que cuestionan desde los resultados mismo del trabajo la hipótesis de que vamos hacia la



superación del trabajo alienante.

Significativamente, la reducción del tiempo de trabajo efectivo, no parece corresponder al vertiginoso avance de la técnica. Ese avance ha logrado reducir en ciertos campos el trabajo físico extenuante, pero habría que preguntarse si el trabajo se ha hecho no sólo menos agotador sino menos embrutecedor; pensemos por ejemplo en los miles de obreros que trabajan en cadenas de montaje, e incluso en los que trabajan en siderúrgicas, minas, etc. ¿Realmente, su trabajo es menos pesado que la siembra, así sea con palo cavador?

Por otro lado, tampoco parece que —al menos en la industria, la medicina, la ciencia— realmente vayamos hacia la supresión de la división del trabajo, hacia la posibilidad de creatividad y decisión personal tanto en el objeto como en los modos de producción.

Por otra parte, no se ha avanzado en el sentido de la humanización progresiva del trabajo actual, de su progresiva conversión en un trabajo festivo y fuente de relación, en el que realmente las personas, sus necesidades y situaciones estén por encima del imperativo de la producción.

En otra área, siendo innegables los progresos de la medicina, la sociedad actual implica un producto residual de sufrimiento psicológico cada vez más elevado y que de algún modo nos remite precisamente a la negociación de las relaciones como fuente de humanización y de seguridad.

¿El hecho de que muchos de los beneficios de la ciencia y la técnica no se hayan podido hacer llegar a grandes porciones de la humanidad no está tam-

bién necesariamente ligado con los mecanismos de acumulación, sean individuales sean nacionales? Aparte de esto, habría que preguntarse si la progresiva complejidad de los aparatos políticos y económicos apunta hacia una sociedad en que cada persona pueda realmente ser gerente de su propia vida, o más bien apunta hacia una sociedad en que la gerencia de la historia requerirá, cada vez más, tal acumulación de datos, poder, ciencia, etc. que serán inmanejables si no es a base de instrumental y personal sumamente especializados. Así, el poder simplemente pasa de los ricos a los burocratas o técnicos.

Esto mismo, ¿apunta realmente a un mundo en que quepan cada vez más las diferencias personales, en que sea viable la convivencia de diversas opciones culturales? ¿Por qué una sociedad que quiere caminar hacia la humanización camia cada vez más hacia "situaciones que nadie quiere" —económicas o políticas— y, sobre todo, en vez de hacerse más pacífica, se hace cada vez más bélica?

Estas preguntas se hacen más significativas desde una parte de la tradición y de la cultura latinoamericana en que hay grupos que parecen haber resuelto varios de estos problemas —por supuesto a costa de no haber resuelto otros cuyos costos ya señalamos, por ejemplo: el hecho de que haya grupos que en condiciones ecológicas muy adversas puedan subsistir y festejar trabajando en promedio 30 horas por semana. Además, mediante formas de trabajo que pueden ser comparativas e intercambiadas, que pueden ser transformadas —hasta cierto punto— en fiesta y que están supeditadas a las necesidades de los individuos

y a las relaciones interpersonales. Sociedades en que los individuos tienen un alto grado de injerencia política, en las que de algún modo se vive ya en la fiesta.

Todo esto nos lleva a preguntarnos si el planteamiento occidental de qué la posibilidad de una sociedad libre y capaz de relaciones viene de lograr un trabajo no-alienado, no está condicionada por la opción incuestionada e incuestionable por el trabajo como fuente de vida; si es cierto que una sociedad es producto del trabajo, el producto del trabajo alienado no puede ser sino una sociedad alienada. Si cuestionamos ese axioma fundamental, podríamos proponer la hipótesis inversa: la posibilidad de un trabajo no-alienado ni alienante sólo se da en una sociedad en que se privilegian ya la relación y la libertad sobre la acumulación. Más aún, ¿no se dan a través de toda esta concepción del trabajo la imposición de la mentalidad y cultura occidentales, la justificación de un proyecto nord-atlántico?

Ante todo hay que plantear como hecho fundamental, la intolerancia real de esta "cultura universal" frente a proyectos alternativos:

1. Es notable la destrucción que esta cultura ha traído de las formas llamadas *tradicionales* o *primitivas* en todas partes del mundo *civilizado*; de paso habría que mencionar la correspondiente destrucción de gran parte de los animales *salvajes* y de la ecología; o la tendencia actual a la uniformación de criterios, costumbres, necesidades.

2. Podríamos apuntar una serie de presupuestos o teorías que justifican o, al menos, se prestan para justificar la racionalidad ineluctable natural de este proyecto histórico como única alternativa viable hacia la humanización y, consecuentemente, la inviabilidad de cualquier otro proyecto alternativo.

La irreversibilidad de la historia y la evolución

Una de las formas más inmediatas de descartar la viabilidad de esos proyectos está implícita en la cualificación que se hace de ellos como *primitivos-naturales*, *pre-históricos*, *opciones superadas*, etc. (todo lo cual implica de algún modo el juicio de salvajes, no-civilizados), y en la reacción espontánea de concebir esas alternativas como regresión o intento de hacer retroceder la historia.

El hecho de que —frente a la presión occidental— todavía existan culturas humanizadoras alternativas muestran que ni son cosas del pasado, ni son pre-históricas, pre-técnicas o mero producto

de ingnorancia e incapacidad de cambio de los *primitivos*. Son opciones humanas —éticas— actuales, su efectividad como medio de subsistencia y de vida queda de manifiesto por su misma existencia —resistencia—, y su progresiva extinción se explica mucho más fácilmente desde la dominación externa que desde la decadencia interna.

Aquí podemos señalar como factor de justificación del proyecto occidental una cierta transposición del esquema evolucionista al concepto de historia. Hay una evolución de los pueblos y culturas hacia la humanización, ese proceso (por hipótesis) ascendente no es reversible y es único, de modo que todo estadio anterior fue sólo preparación para el siguiente y es superado por éste. En este proceso la ley y el criterio es también la supervivencia del más fuerte, de modo que a través de la selección natural vamos hacia el hombre (único y universal); en este proceso, como en la evolución biológica, hay ciertas líneas frustradas cuya desaparición o cuya subsistencia limitada —especie de fósiles vivientes— prueba automáticamente que eran vías equivocadas e inútiles para el gran proceso de la historia. Todo lo cual permite imponer este proceso como natural.

Por otra parte, cabe preguntarse por las posibilidades humanizadoras de un avance científico nacido de y para una sociedad injusta y dominadora. ¿Es mera coincidencia la facilidad de adecuación de la ciencia y técnicas actuales con la producción de armas; la alienación y dominación mediante los medios de comunicación? y cabe preguntarse también si la transferencia tecnológica no es al mismo tiempo imposición cultural.

Los presupuestos filosóficos de la imposición del proyecto occidental

Un primer elemento —muy relacionado con el anterior— es la creación de compartimentos estancos en la vida de la sociedad (y del hombre mismo), compartimentos que tienen su racionalidad autónoma, sus leyes científicas, y que no se pueden hacer depender de consideraciones personales o moral-religiosas; con lo cual se oculta el hecho de que esos ámbitos están condicionados por una determinada opción de humanización, que no son naturales y objetivos y que influyen positiva o negativamente en la humanización de individuos o grupos.

Un segundo elemento, quizá el más fundamental, para la imposición ideológica del proyecto del trabajo como forma de dominación es el convencer a los do-

minados de la necesidad filosófica aunque traducida a términos científicos de un único modelo de desarrollo ya que:

1. participamos de una *única* sociedad planetaria cada vez más evidente.
2. surgida de una *única* historia.
3. orientada hacia un *único* fin, el fin del hombre.

Es esencial a la imposición de un proyecto como el único, el convencer a los dominados de que vamos todos en el mismo barco y que si el barco se hunde todos pereceremos en él; de ahí la importancia de mitos como la sociedad planetaria, la absoluta interdependencia de los pueblos, la uniformación progresiva de los pueblos y culturas... todo por supuesto en beneficio de los grandes centros de dominación y negando la existencia no sólo de las diferencias enormes entre bloques, países y necesidades, sino también la existencia de grupos que por no entrar en esa dinámica se consideran marginados o incivilizados.

Otro elemento fundamental es el mito de una sola historia o, más precisamente, de una sola lectura de la historia. Antiguamente se sacralizaba el *status-quo* a base de convertir el presente en un momento único repetido infinita y necesariamente a lo largo de la historia, gracias al concepto de una naturaleza inmutable que se repetía mediante idénticas leyes naturales (instituidas por Dios). Ahora se sacraliza la situación actual como resultado irreversible de una historia única —por tanto indiscutible y universal— que nos condiciona y que no tiene, en realidad, más salida que la continuación del mismo dinamismo. Curiosamente, esa historia —no sólo la lectura, sino la selección de datos significativos— es la historia de occidente.

El último elemento en esta teoría de la dominación es la postulación de un único fin para la humanidad y para el hombre. Si no hay más que un origen y un fin del hombre (únicos y los mismos para todos), si no hay más que una situación real (la sociedad planetaria y uniformada) obviamente no puede haber más que *un* camino (una historia), un único proyecto de humanización aparte del cual no habrá más que errores o malas intenciones. Todo lo cual, en el fondo nos encierra en un nuevo fatalismo:

En primer lugar el hombre deja de ser un *animal de realidades* y vuelve a ser un animal de estímulos, al menos en lo que respecta a su autoconstrucción. Si

no hay más que un solo camino de humanización y un solo fin de la historia, la responsabilidad humana —si todavía se pudiera llamar así— quedaría reducida al descubrimiento o deducción racional de ese camino ya preestablecido e irreductible, so pena de deshumanización. Negar la posibilidad de diversas alternativas de humanización es en el fondo negarle la posibilidad misma de humanización al hombre, la libertad de constituirse, es presuponerlo ya hecho y destinado, es presuponer que su praxis liberadora no genera ni afecta su propia libertad (cuando mucho la matiza accidentalmente) que no afecta su propio ser. Si afirmamos que el hombre es responsable de sí mismo, que el fin del hombre es el hombre mismo, el hombre libre, el hombre abierto a la posibilidad imprevisible de la trascendencia, debemos aceptar que los accesos a ese fin, *las historias*, serán forzosamente muy diversos; que no sólo conducen o desvían de dicho fin, sino que van modificando históricamente la comprensión del fin y aun el fin mismo; puesto que si el hombre se va haciendo con su praxis entre múltiples alternativas reales de humanización (y deshumanización) el fin del hombre no está dado ni puede ser único y en el fondo, no puede ser alcanzado históricamente, aunque sí puede ser aproximado. Sostener un único camino de humanización es —automáticamente— sacralizarlo y hacerlo obligatorio, racional, definitivo e incuestionable. Y es pavimentar el camino al fascismo (empezando por el fascismo de la razón) y a la eliminación, en nombre de la moral y de la razón, de toda alternativa social como no-humana o como no-racional: salvaje, pre-histórica, romántica, no viable...

Conclusión

La existencia, el grado de humanización y la situación cultural de los rarámuri y de otros pueblos, hacen patentes la existencia de una alternativa de humanización y los riesgos que implica. Hacen también patente la importancia que pueden tener —también como una alternativa ante la dominación —la fiesta (religiosa) y la relación como opciones fundamentales, como mecanismos de resistencia y de esperanza.

La cultura latinoamericana (la cultura popular), al menos en muchos países, aporta toda una serie de mecanismos, de costumbres y tradiciones, que además de haber dado identidad a ese pueblo le han permitido sobrevivir en situaciones de explotación y de miseria. Mecanismos



en que la relación ha sido la alternativa fundamental a la carencia de trabajo o a la explotación en éste, o resistencia a la integración en la sociedad dominadora. Pienso en elementos muy concretos que van desde los compadrazgos, las *tandas*, las fiestas patronales, hasta los más recientes como cooperativas y comunidades de base. Aunque aquí hay que tener en cuenta que, desarraigados de un contexto cultural, estos mecanismos pueden ser solo restos folklóricos, alienados y alienantes. De modo que no basta proponer un *culturalismo* como camino de liberación.

Si la solidaridad —especialmente entre y con los dominados— es el único factor que puede oponerse a una dominación cada vez más poderosa y mejor organizada, hay que preguntarse: en Latinoamérica, actualmente, cuáles son los lugares, los mecanismos generadores de solidaridad y de libertad (frente o contra los mecanismos generadores de división y esclavitud) ya actuantes en nuestro pueblo; cuáles son las instituciones que le dan conciencia y coherencia de pueblo y —si los hay, que normalmente los hay— pueblo explotado.

En tercer lugar, si de un modo u otro —sea desde el punto de vista religioso, sea desde la utopía filosófica— la plenitud humana (fin de la historia, vida eterna...) se concibe como la formación de una verdadera comunidad (lúdica, de relaciones interpersonales libres y plenas, de comunión de bienes) ¿no habría que preguntarse por las realizaciones que desde nuestra tradición y situación presentizan y prefiguran dicha comunidad? Desde una de las raíces de nuestra cultura podemos preguntar si el camino a la fiesta no es la fiesta, si la comunidad no se hace mediante la comunidad y si el futuro no se hace única y exclusivamente adelantándolo, haciéndolo presente, viviendo ya (y cada vez más) de y por la utopía. En este sentido cabría preguntarse si la potenciación de todas las es-

tructuras que escapan o ponen en cuestión al proyecto de dominación (de sometimiento al reino de la necesidad), la potenciación de proyectos alternativos de libertades (culturales, artísticas, religiosas, económicas) no es al menos un modo de ir viviendo y haciendo surgir la libertad en nuestro mundo: se sobre-entiende que se trata de instancias de verdadera libertad —aunque sea mínima— y no de meras fugas de la realidad.

Esto nos remite al objetivo de este trabajo: no se trata de una apología de la indianidad, ni de la elaboración de un proyecto tercerista basado en la cultura; sino de plantear una pregunta que me parece fundamental para la elaboración de un proyecto de liberación latinoamericano: ¿la interpretación histórica, la racionalidad científica e incluso los proyectos de liberación (de algún modo dependientes de las dos anteriores) de occidente permiten comprender y asumir la historia concreta de nuestro pueblo, de su conquista-dominación, de su destrucción o de su resistencia? ¿las categorías occidentales nos permiten descubrir las posibilidades de liberación inscritas en nuestra historia?

O dicho de otro modo: ¿cómo hacer de la praxis histórica del pueblo latinoamericano (y no de unos cuantos líderes) el elemento fundamental y crítico de nuestras teorías de la opresión y liberación de modo que estas no sean otra vez importación acrítica de un proyecto ajeno? ¿cuáles son las categorías que brotan de la historia de nuestro pueblo y permiten interpretarla y transformarla?

Me parece que —a partir de un caso concreto y límite pero sugestivo— la fiesta (como hecho y como mentalidad) aparece como factor significativo en los procesos de solidaridad y de resistencia, como una opción ética fundamental que puede iluminar esa búsqueda de instancias de liberación.