

1985-06

Fiesta y trabajo: la oposición entre conquistadores y conquistados

DeVelasco-Rivero, Pedro

DeVelasco-Rivero, P. (1985). "Fiesta y trabajo: la oposición entre conquistadores y conquistados". En Renglones, revista del ITESO, núm.2. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.

Enlace directo al documento: <http://hdl.handle.net/11117/907>

Este documento obtenido del Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente se pone a disposición general bajo los términos y condiciones de la siguiente licencia:
<http://quijote.biblio.iteso.mx/licencias/CC-BY-NC-ND-2.5-MX.pdf>

(El documento empieza en la siguiente página)

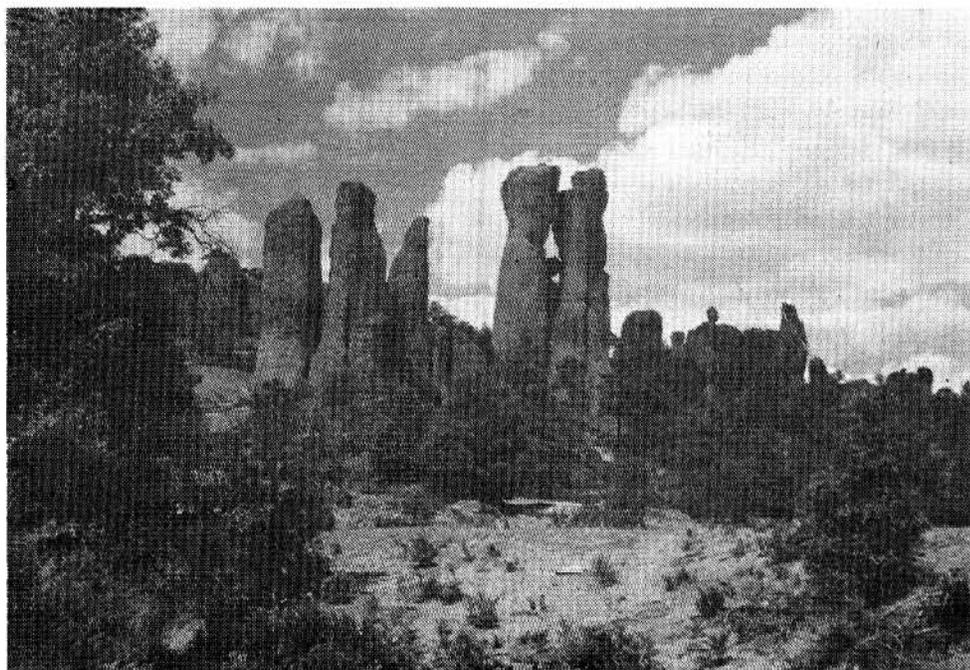
que los padres les anunciaran el evangelio no veneraban *ni a Dios ni a ídolos*, pero tenían hechiceros y hechiceras, con lo que ocurrían múltiples supersticiones. No castigan a sus hijos cuando se portan mal y por esto han dicho claramente a los padres que no pueden llamar bueno a Dios, puesto que castiga a los hombres malos, y ellos piensan que Dios no debe castigar. En una palabra, es *gente tonta y perezosa, principalmente en lo que se refiere a cosas del espíritu*.

Figueroa

...por falta de esto (ayuda de los ministros del rey). Conque los indios eran muy sobre sí, poco sujetos y apremiados, fácil el recurso a casa de los españoles que necesitan de ellos para mil faenas en utilidad y provecho suyo, la acogida a los montes y entre gentiles con grandísima facilidad conque tienen *permiso y libertad de vivir como quisieren en todo género de vicios en especial en los a ellos más comunes* teniendo esto más que ordinaria dificultad para remediarlo... Y a todo lo dicho no ayuda poco el *señorío que tiene el diablo en todos los puestos, particularizando más su saña y furor con la embriaguez y vino que hacen de maíz* (este es más ordinario y se hace como cerveza de flandes con su raíz etc.), o de maguey o mezcale (y este es fortísimo) según su usanza y modo, estando expuestos a otros vicios y malos sucesos de heridas y de muerte anexos y conjuntos a la embriaguez. Trato y comunicación con el diablo no faltan aun en los modernos... Por conclusión digo: *todo lo arriba dicho se minorara, todo se mejorara, muchos más se convertirán y congregaran si en los montes no tuvieran tantas y tan buenas tierras* (con más seguras lluvias que acá) y comodidades como tienen.

Fonte (Relación adjunta a la carta anual de 1613).

...Porque aunque es verdad que generalmente con esta gentilidad han trabajado los nuestros, no sólo en enseñarles el evangelio, sino en cierta



manera a ser hombres racionales y darles policía humana...

Carta de Tardá y Guadalajara

...Porque en lo que toca a los demás (el gobernador) sólo propone y cada uno hace lo que quiere, ni el padre va contra lo que quiere su hijo, y así, en materia de sujeción hay grande libertad sin que se experimente castigo.

No viven congregados sino a buena distancia en sus ranchos por las orillas de los ríos y es difícil el conseguir se junten a formar pueblos y de continuo suelen andar de uno en otro pueblo dentro de su nación, que fuera no salen... se han puesto estos casos que explican su natural y, en especial, su mucha libertad y poca sujeción.

Aclaración conceptual para este trabajo:

Entendemos por trabajo —desde la perspectiva occidental— la actividad desarrollada por el hombre para dominar y transformar la naturaleza en su provecho cuyo objetivo fundamental es la producción de bienes y servicios. No prejuiciamos aquí la forma de trabajo ni su posibilidad de producir bienes no útiles (arte); tampoco se niega el hecho de que el trabajo presupone y condiciona formas concretas de relaciones humanas. Sin embargo, sí conviene precisar que

—al menos en la situación actual— el trabajo no tiene como finalidad específica la producción de relaciones.

Por fiesta —desde la perspectiva rarámuri— entendemos las celebraciones comunitarias que de algún modo simbolizan las opciones comunitarias fundamentales en un ambiente de regocijo y comunión, que de algún modo suponen descanso y/o ritualizan comunitariamente situaciones o necesidades de la comunidad. Creadora de relación entre los hombres y de estos con Dios.

Fiesta y trabajo se utilizan también para denominar la “racionalidad” fundamental que condiciona una cultura desde una u otra perspectiva.

El uso de los términos *occidentales, blanco, nordatlántico* requeriría mayor precisión; aquí son prácticamente equivalentes y se oponen a cultura latinoamericana entendida como cultura popular (dominada), sabiendo que tanto en las clases dominantes como en mucho de la organización social económica y política (incluso de clases marginadas) se vive o se padece la cultura occidental. Cultura occidental incluye las dos alternativas mayores: capitalismo y socialismo.

La oposición conquistadores-conquistados (dominadores-dominados) como oposición entre el trabajo y la fiesta

En estos escritos de los primeros misioneros (jesuitas) de la Tarahumara una de las cosas más llamativas es la mezcla de calificativos aparentemente disímbolos y no relacionados entre sí —pertenecientes a diversos campos de la vida humana— para describir a los pueblos indígenas; mezcla que, con apenas alguna variación, aparece repetidas veces en los escritos, misioneros o no, tanto de la Tarahumara como de todo México y de otras naciones.

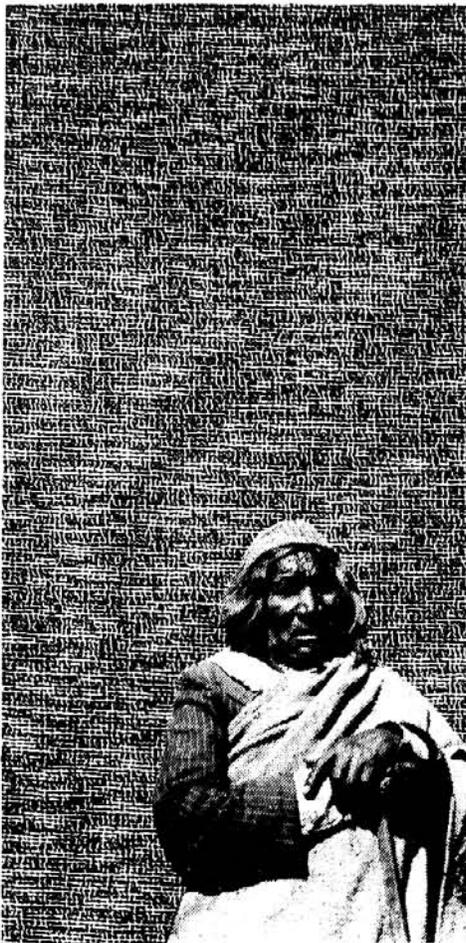
Es significativo que los misioneros no están tratando fundamentalmente de hacer una relación antropológica de los naturales, sino que quieren dar razón del avance y dificultades de su misión religiosa y, de algún modo, justificar la empresa de evangelización (dominación, reducción). Y más significativo resulta el hecho de que bajo la necesaria cubierta secularista de nuestra época, los mismos o equivalentes calificativos se utilizan para explicar y justificar la situación de miseria, y la táctica explotación de las grandes masas latinoamericanas: son pobres por flojos, por borrachos e imprevisores, por ignorantes; porque sólo trabajan lo necesario para subsistir y hacer fiestas.

Los rarámuri resultan paganos y bárbaros, flojos e indolentes, borrachos y viciosos, viven en su libertad, retirados unos de otros, paseándose y holgándose. En una palabra, es gente tonta y perezosa, principalmente en lo que se refiere a cosas del espíritu. Es interesante notar que los mismos misioneros contradicen prácticamente todas estas afirmaciones en diversos pasajes de las mismas cartas, pero nunca las desmienten todas.

Por ello los misioneros se esforzarán ante todo por sacarlos de su paganismo “quitándoles sus orgías y borracheras del demonio”, “ense-

ñándolos a ser hombres racionales” (mediante la alfabetización y —sobre todo— la enseñanza de oficios y técnicas occidentales) y “dándoles policía humana”, es decir: congregándolos en pueblos y dándoles autoridades que se impongan por la fuerza.

Figueroa manifiesta una intuición que va más allá de su indudable buena voluntad y nos dice que “todo lo anterior —vicios, libertinaje y paganismo— se minorara y se mejorara, muchos más se convirtieran y congregaran si en los montes no tuvieran tantas y tan buenas tierras...” y nos permite ver que los misioneros no estaban simplemente describiendo rasgos pintorescos de los indios sino que de algún modo comprendían que entre esos diversos elementos había una relación intrínseca y que dicha relación decía una referencia fundamental a la tierra y al trabajo en ella. Arrancar al indio de sus cultivos era la forma de transformar su cultura y,



en ella, su culto; igualmente válido resultaba el que transformar el culto (la fiesta) del indio era destrozar su cultura e impedir sus cultivos.

Los misioneros no eran los únicos que caían en la cuenta de la relación entre religión y trabajo. A pesar del gran escándalo de Tardá y Guadalupe, los indios no estaban tan errados cuando temían hacerse cristianos pensando que todo el trabajo dicho es ley de Dios... y detrás de la aparente casualidad de los elementos escogidos para describirnos a los indígenas aparece la intuición de los puntos neurálgicos de esa (y toda?) cultura, y una estrategia perfectamente trabada para un proyecto de dominación que, significativamente, los mismos españoles denominaban *reducción* de los indios.

Efectivamente: (indicamos sólo líneas muy generales y por tanto simplistas) la proposición de Figueroa tenía una lógica casi ineluctable. En un medio tan agreste como la sierra Tarahumara, la dispersión de los indios dificultaba enormemente tanto la evangelización (que tenía que hacerse de casa en casa) como el control militar-político (que hubiera podido obligar a los indios a acudir a la doctrina o al trabajo de las minas). Además, los indios estaban acostumbrados “a vivir con pocas cosas contentos” y a procurarse ellos mismos esas cosas mediante su trabajo en el campo lo cual, por un lado, les llevaba gran parte de su tiempo (no sólo el cultivo, sino la elaboración de casas, utensilios y ropa) de modo que no estaban disponibles para ser contratados por los blancos y, por otro lado, hacía innecesario el buscar un trabajo asalariado.

En cambio, el reducirlos a pueblos, si se lograba, implicaba un control sumamente sencillo tanto en lo político (estarían siempre bajo la amenaza de los soldados y las órdenes de los gobernadores españoles) como en lo religioso (no sólo para la catequesis, sino también perderían la li-

bertad de celebrar sus fiestas nocturnas y de elaborar tesgüino para emborracharse). Por otra parte, el vivir en los pueblos implicaba estar demasiado lejos de las tierras cultivables (escasas y muy dispersas) como para atenderlas y protegerlas de los animales salvajes (o de los robos de los españoles). Esto suponía que rápidamente los indios tendrían que depender —para su subsistencia— de empleos y oficios proporcionados por los españoles con el consiguiente efecto de abandono total de sus tierras que podían ser ocupadas por los conquistadores.

El pueblo, presentado como una (y la única) alternativa de humanización (darles policía humana) significaba, en realidad, el medio de dominación: la reducción de los indígenas, la posibilidad de ponerlos bajo el control y al servicio de los conquistadores.

Los rarámuri se dieron cuenta rápidamente de la trampa que encerraba la reducción y se negaron absolutamente a concentrarse en pueblos.

En la actualidad, los rarámuri son uno de los pocos grupos numéricamente significativos en América que han podido conservar su cultura y su libertad (personal) prácticamente incontaminadas por la civilización del blanco.

Cristianos, como ellos mismos se nombran (rarámuri-pagótuame = hombre-bautizado), distinguen claramente su religión de la de los chabochis (blancos) que son abusivos y ladrones. Invadidos y despojados de una buena parte de sus tierras por los blancos, nunca han perdido su independencia y nunca han sido sistemáticamente explotados (como grupo) en su trabajo personal, conservan una economía de autosubsistencia, conservan su lengua, sus tradiciones y el control del conjunto de las festividades religiosas. Conservan su propio sistema político (paralelo y, en la práctica, independiente del sistema mexicano) y el sistema de habitacio-

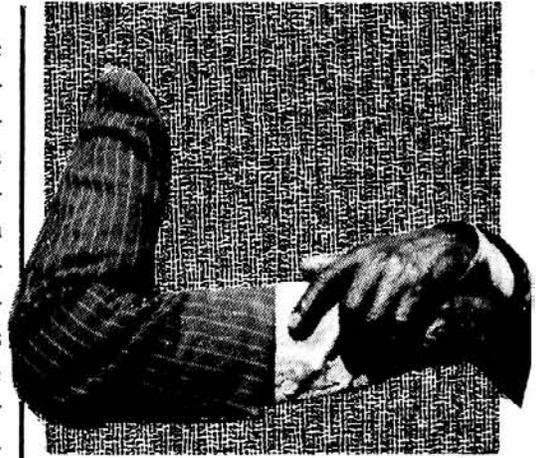
nes dispersas.

La cultura tarahumara, dice Pennington, es un ejemplo de adaptación inteligente a una ecología sumamente hostil. Yo añadiría: y a una situación social, creada por la invasión y presencia del blanco, también sumamente hostil. Es importante insistir en que esta oposición y la resistencia a la dominación (a los abusos individuales y sociales del blanco) se vive —de ambas partes y todavía hoy en día— como oposición religioso-laboral.

Por un lado, los blancos siguen diciendo que el tarahumar es flojo y —sobre todo— es irresponsable; pues es capaz de abandonar cualquier trabajo, eventual, en el momento en que ya consiguió el dinero que necesitaba o —sobre todo— en el momento en que hay fiesta (lo cual en promedio sucede cada cuatro días). Así, aun cuando ya no se hable de paganismo —pues los rarámuri se dicen cristianos— se sigue hablando de superstición y sobre todo de la primacía que tienen las fiestas en la vida del indio y de su “desastroso efecto en la economía” sea de las familias sea de la región. Vuelven a aparecer el trabajo, la libertad y la ignorancia referidas a la religión: “no piensan más que en hacer fiesta”.

Por otro lado —y aquí volvemos a encontrar también desde el punto de vista rarámuri el mismo juicio que hace 300 años—. Los Indios dicen que el blanco es abusivo y bravo (agresivo), que vive poco porque vive demasiado atareado, que es maleducado pues le importan más los negocios que las personas, que no es capaz de mantenerse a sí mismo y que por eso roba al tarahumar. Y la razón de todo esto es que el blanco “no cree como el tarahumar” es decir, porque el blanco no hace fiesta, porque —después de 300 años— su religión sigue siendo el trabajo.

Para el blanco, el tarahumar es supersticioso, borracho y flojo porque sólo piensa en hacer fiesta. Para



el rarámuri, el Chabochi es ateo abusivo y no goza la vida porque “siempre anda muy atareado”.

En ambas posiciones hay que notar un doble aspecto —para evitar malos entendidos—: Por un lado ambas culturas niegan “falsamente” la existencia de su elemento central en la otra. El blanco dice que el tarahumar no trabaja, a pesar de que sabe que el tarahumar tiene que enfrentarse, con mucho menos instrumentos, a un medio hostil, que tiene que elaborar prácticamente todo lo que necesita, que es capaz de automantenerse y que aún le sobra para hacer fiesta. Por su parte, el rarámuri ha convivido durante muchos años con el blanco, conoce sus fiestas, sabe que muchas de sus propias celebraciones vienen de la cultura blanca y son compartidas por ésta. En segundo lugar, ninguna de las dos culturas niega el valor del elemento subrayado por la otra en sí misma: Para el rarámuri, el trabajo no sólo es indispensable —y lo sabe— (si en algún lugar no se puede ser flojo es en una cultura de autosubsistencia); sino que además es valioso (el flojo no tiene derecho a las instituciones de mutua ayuda, el o la joven que “no sabe trabajar” no puede casarse...) Y para el blanco la fiesta no sólo es algo deseado y realizado, sino incluso es la utopía última de su cultura y su trabajo.

Así ambas culturas se conciben como irreductibles y opuestas. Y su relación ha sido durante siglos una lucha sorda por conquistar y resistir,

por imponer o defender un modo de vida. Y es significativo que aunque la cultura tarahumara sólo se defiende, resulta una amenaza y un estorbo para los blancos que siguen empeñados en "integrar al tarahumar al progreso del país" o en llevarles proyectos de civilización, humanización, etc., que nunca han tomado en cuenta el hecho de que si el tarahumar se integra a nuestra civilización deja de ser tarahumar.

La Fiesta como factor de resistencia a la dominación

Omito una demostración detallada del cómo y por qué las fiestas han sido elemento de resistencia. Algo se dirá posteriormente al hablar de las funciones de la fiesta en la sociedad rarámuri. Aquí simplemente me interesa subrayar cómo la fiesta realiza una función de contrapropuesta ideológica y, sobre todo, de contrapropuesta práctica al intento dominador de las reducciones.

En primer lugar es evidente que uno de los factores que influyó en la resistencia del rarámuri al blanco es el medio ambiente de la sierra: sumamente agreste y muy árida, la Tarahumara (sobre todo la parte alta) resultaba un medio poco atractivo para el blanco, para su ambición y para su metodología de trabajo. Además, por la misma dificultad de la sierra, por la dispersión del indio, resultaba más difícil la conquista —sea militar, comercial o ideológica—. Pero es igualmente evidente que ésta no fue la única razón, ni siquiera la definitiva, pues por una parte los españoles tenían más que sobrado interés en la conquista de una zona riquísima en minerales (especialmente plata) y necesitaban dominar también la zona boscosa para poder construir casas y túneles en las minas. Por otro lado, tenemos que la conquista efectiva y la desculturización de los indios llegó —en México— a otras zonas tan agrestes como la Tarahumara (por ejemplo el nudo Mixteco).



El valor de los rarámuri (a pesar de no ser un pueblo guerrero) y su espíritu de independencia fueron también elementos fundamentales. Pero ambas cosas nos refieren inmediatamente al origen de dichas actitudes y a su motivo: el aprecio que los Rarámuri tenían de sus formas culturales, del sentido de su vida y de los modos como habían concretado ese sentido.

Este sentido se concreta y se manifiesta mediante una opción fundamentalmente religiosa. La fiesta es, aún hoy, el sentido de la vida del rarámuri y la forma de vivirla; es el centro y el motivo de esa vida y es la opción fundamental que condiciona toda la cultura.

La fiesta ha sido factor de resistencia en cuanto que:

- a. sintetiza, manifiesta y realiza una determinada comprensión del hombre, del mundo y de los procesos de humanización. Comprensión que por su operatividad y coherencia permite resistir los mecanismos desintegradores de la cultura opresora.
- b. porque da unidad e identidad al grupo.
- c. porque proporciona una alternativa económico-política, es decir: una alternativa al pueblo y al trabajo-asalariado; inspira y realiza

toda una organización y una estructura de realciones y servicios alternativa a la occidental.

De hecho la fiesta ha sido factor de resistencia.

a. porque en la medida en que los rarámuri han seguido privilegiando la fiesta por sobre cualquier trabajo no han podido ser incorporados a una economía del trabajo producción-consumo) ni de mercado sino muy relativa y esporádicamente.

b. porque la fiesta inspiró y sigue inspirando y reforzando mecanismos de socialización que hacen inútil la agrupación en pueblos e innecesaria la organización policial, militar, etc., fenómeno que ha dificultado el control tanto para la explotación como para la penetración cultural.

c. porque la fiesta proporciona mecanismos de protección comunitaria (económicos y de salud) contra las amenazas exteriores, que hacen relativamente secundarias las facilidades proporcionadas por la cultura blanca.

d. en el fondo —y es el tema central del trabajo— porque la fiesta sintetiza, manifiesta y encarna realmente una opción ética (y religiosa) fundamental, una forma de situarse en el mundo y frente a los hombres,

de comprender y realizar la propia historia, un proyecto de humanización radicalmente distinto y opuesto al de los blancos. La opción por una sociedad en que la humanización se realiza por la fiesta-relación y no por la acumulación-trabajo.

La fiesta, sus funciones en la sociedad rarámuri

(fiesta como opción por la relación)

Para comprender por qué hablamos de la fiesta como opción fundamental, hay que ver cómo la opción por la fiesta condiciona y refuerza los otros mecanismos sociales y, de algún modo, plastifica el criterio moral —el criterio de juicio respecto a lo humanizante, el proyecto de sociedad— de esta cultura.

Me parece inútil el ponerse a discutir si fue primero la infraestructura económica o la supraestructura religiosa (ya las palabras mismas están marcadas); en cambio, importa caer en la cuenta de que toda *infraestructura* representa una elección entre varias posibilidades (a no ser que creamos en una *historia natural*) no sólo del modo más humano —más práctico o más rápido— de solucionar las diversas necesidades humanas, sino de cuáles necesidades se perciben como más importantes (urgentes o lógicamente primeras) y de si el modo mismo para resolverlas será —en los múltiples casos en que no sea posible combinarlos— el más humano, el más rápido o el más efectivo. En ese sentido, toda *infraestructura* supone o conlleva una opción ética (que en muchos casos puede manifestarse como religiosa) que puede ser o no explícita pero que implica siempre una opción humana personal o grupal.

Por último, me parece fundamental el tratar de acercarnos a la realidad tal como se da ahora —en la cual infraestructura y supraestructura se condicionan mutuamente— para tratar de descubrir qué es lo que está atrás —oculto o disfrazado— de la realidad misma; cuáles son las ver-

daderas opciones que están condicionando la estructura social.

La hipótesis —surgida en el contexto de un trabajo mucho más amplio y detallado y de la convivencia con los rarámuri— de algún modo puede enunciarse en los siguientes términos:

La oposición entre estas dos culturas puede ser adecuadamente expresada en los términos de oposición entre cultura festiva y cultura laboral (como opciones fundamentales); resulta realmente una opción irreductible pues traduce la oposición entre dos proyectos de humanización y, consecuentemente, dos concepciones de hombre, de fin del hombre y de la historia que —al menos en este momento de ambas culturas— aparecen de tal modo contrapuestas que el aceptar la posición del otro implicaría atentar fundamentalmente contra la propia cultura.

Y esto porque, como dije antes, detrás de la oposición fiesta-trabajo, están involucradas dos formas contrarias de concebir y realizar la producción-creación y la reproducción-conservación de la vida (utilizo a propósito el doble término porque hablar de *producción de la vida* liga —al menos semánticamente— la vida con la cultura del trabajo): la vida viene de, se conserva por, y es la fiesta, la relación.

En el fondo, la pregunta que pretende sustanciar este trabajo partiendo de un caso concreto del choque entre dominadores y dominados es: si desde la experiencia latinoamericana (pasada y presente) debemos preguntarnos si la dominación se ejerce no sólo por la explotación realizada mediante un trabajo alienado (explotación de plusvalía etc.); sino si —más radicalmente— hay que buscar las raíces de la explotación del hombre por el hombre en la imposición ideologizada e ideologizante del trabajo mismo como el valor fundamental de la vida (para la producción y reproducción de ésta), incluso co-

mo el medio de liberación respecto al reino de la necesidad —que resulta ser el reino del trabajo— y respecto a la explotación humana. Imposición de toda una actitud o cultura del trabajo.

Preguntarnos: ¿postular un trabajo no alienado como fin del hombre no es permanecer fundamentalmente en el reino de la alienación y hacer del trabajo el “opio del pueblo”? lo cual viene muy bien a una sociedad occidental que en el fondo no quiere cambiar su opción fundamental: la *humanización por la acumulación* de bienes (poseídos por los capitalistas o por los obreros) productos, tecnología, ciencia, dinero, poder.

La pregunta fundamental del trabajo es —a partir de este caso concreto pero representativo de otros de nuestro continente— si los mecanismos de dominación, de deshumanización y esclavización del hombre (opresor y oprimido) no se sitúan más allá de la oposición trabajo alienado-trabajo no alienado en una oposición anterior: la oposición trabajo-fiesta o, dicho en términos éticos (económico-políticos) entre dos proyectos de humanización: uno que vería en el trabajo el único medio de llegar a la humanización; otro que vería en la fiesta ese camino de humanidad.

Esta hipótesis conlleva una segunda que es quizá la más directamente económico-política:

La opción por la fiesta es —en el fondo— una opción que privilegia la relación (interpersonal) como medio de humanización. Frente y contra la cultura del trabajo que privilegia (de hecho y —al menos al inicio— también en teoría) la acumulación como camino a la humanización.

La vida viene de al fiesta;
La vida es la fiesta

Los tarahumares dicen que si no bailan se mueren (y no sólo ellos, sino que se acabaría el mundo); que por el baile viven ellos y por ellos viven los blancos. Y si bailan para vivir, bien

podemos decir (dada la importancia de las fiestas) que viven para bailar. La fiesta es origen, conservación y objetivo de la vida tarámuri. Y esto no es mera simbología; el tarámuri como cultura y como individuo vive por y para la fiesta.

El lugar que ocupa la fiesta en la vida tarahumar

Simplemente, a modo de dato para comprender la importancia real en tiempos y en costos de la fiesta entre los tarámuri, podemos decir que un cálculo promedio del número de festividades a que puede acudir un tarahumar durante el año es de una fiesta cada tres o cuatro días y que cada fiesta supone, generalmente, una noche de baile y un día de borrachera. A esto habría que añadir un buen número de domingos (los que no coinciden con alguna celebración litúrgica, curación mágica, etc.), que se cuentan aparte. Podemos decir que más de la mitad de los días del año son días festivos para el tarámuri.

Además, las fiestas son globalmente la actividad que más energías y más gastos económicos exige a la comunidad. Se dice que el tarahumar nunca bebe solo y nunca come (carne) solo. Siempre lo hace en el contexto de una fiesta, aunque sea pequeña. Esto, leído desde el aspecto económico, implica que las satisfacciones y gastos más importantes en esa cultura siempre se realizan en el contexto de una fiesta.

Trabajo, relaciones y fiesta en la economía tarámuri

La economía tarahumar es una economía de autosubsistencia, fundamentalmente agrícola: cultivo de maíz, frijol, papa, chile, realizado en parcelas relativamente pequeñas —poseídas individualmente y heredadas igualitariamente tanto por hombres como por mujeres, incluso en el matrimonio—. Lo escaso de la tierra cultivable, su aridez y lo extre-



moso del clima hacen que las cosechas sean pobres y aleatorias y que el patrón de habitación sea disperso. Esto, aunado a otras instituciones como la fiesta misma, hace que no haya excedente y, en consecuencia, que no exista el trabajo asalariado entre los tarámuri. Estos datos nos permiten situar la importancia y el papel de las relaciones y de la fiesta frente al trabajo como fuentes de subsistencia y de humanización.

En primer lugar, es obvio que la subsistencia del tarahumar, como grupo, depende fundamentalmente de las cosechas y, en esa medida, la subsistencia de los individuos también. Sin embargo, esta última no está fatalmente ligada al producto de su trabajo.

En efecto, si por una mala cosecha, por enfermedad o por mal cálculo en el consumo de la cosecha anterior, una familia llegara a quedarse sin reservas para subsistir hasta el siguiente verano, existe una institución (la kórima) que consiste en el

derecho de todo tarahumar a recibir de sus vecinos, amigos y familiares más afortunados, las cantidades de alimentos necesarias para vivir hasta la siguiente cosecha (derecho al que corresponde una estricta obligación de parte de los vecinos, especialmente los más "ricos", obligación sancionada fuertemente por la estima comunitaria). Existen de otros mecanismos como el que se lleven a vivir con ellos a otra familia, o el recolectar para sí, en el campo de otros, durante una tesgüinada de trabajo.

Pero no sólo en este sentido las relaciones son fuente de supervivencia, sino que incluso, en buena parte, el trabajo mismo y la humanización de ese trabajo dependen de las relaciones:

En una cultura en que no hay posibilidad de *comprar trabajo* hay muchos trabajos (indispensables para la subsistencia como por ej. la construcción de viviendas) que sólo se pueden hacer a base de la relación. Así tenemos otra institución (eminentemente festiva) que se llama *tesgüinada de trabajo*. Cuando un individuo de la comunidad requiere ayuda para un trabajo, demasiado pesado o tedioso para la familia sola, invita a una tesgüinada (fiesta en que se beberá tesgüino). Todo mundo sabe que se trata de ayudar al otro en determinada faena (aunque esto ni se menciona) y que el trabajo terminará en buena borrachera. Otra vez, la posibilidad del trabajo depende de las relaciones del individuo (generadas a base de su participación en otras fiestas, trabajos, de su generosidad en la kórima, de su no agresividad, etc.) Incluso en trabajos que teóricamente serían realizables por un solo individuo (como la cosecha) la tesgüinada es fuente de humanización de tal modo que lo que sería un trabajo largo, tedioso y solitario (recordar el aislamiento de las parcelas), que separaría al individuo durante muchos días de su comunidad, se convierte en fuente de convivencia, de alegría y de reforzamiento

de las relaciones. Podemos decir que los rarámuri han logrado ir convirtiendo el trabajo mismo en una fiesta.

Desde el punto de vista contrario, la fiesta es también un mecanismo económico fundamental pues gracias a ella se reparten y se destruyen los excedentes acumulados por los individuos (eliminando así la posibilidad de hegemonías económicas y explotación) y, por otra parte, la fiesta hace que todos los miembros de la comunidad disfruten por igual de los bienes más importantes como son la bebida y la carne (en realidad casi los únicos —además del vestido— en que se manifiesta la riqueza en este grupo). Y así, un tarahumar nunca bebe y nunca come carne si no es en el contexto de una fiesta; ellos dicen que el blanco es malo porque come muy solo. Hay que tener en cuenta el que generalmente la fiesta (como la kórima) recae especialmente en aquellos individuos que por una u otra razón han tenido mejor cosecha o tienen más chivas.

En este contexto se puede entender por qué una de las funciones básicas de la fiesta entre los tarahumares es la creación y reforzamiento de las relaciones (no sólo por el intercambio-comunión, sino por el mecanismo de repartición y nivelación de lo acumulado —que tiende a eliminar motivos de envidia, egoísmo, robo...) Y, sobre todo, porque hacer fiesta es algo totalmente distinto a no hacer nada, porque en la mentalidad rarámuri, hacer fiesta es contribuir a la armonía del universo, a la conservación de la vida.

La fiesta como alternativa política

También la fiesta subyace a y sostiene las opciones políticas de estos indígenas.

Brevísimamente habría que recordar la resistencia de los rarámuri a congregarse en pueblos como uno de los factores fundamentales de resistencia al blanco. Esto sigue siendo así, pero precisamente para poder

mantener esa opción se requería una alternativa de socialización (de intercambio, protección mutua, conocimiento interpersonal, creación artística). La fiesta provee de un mecanismo de socialización sumamente adecuado a la situación ecológica y —curiosamente— a la resistencia ante la penetración del blanco. Históricamente, los misioneros acabaron por conformarse con las reuniones festivas que les permitían una evangelización comunitaria y la realización de la vida cristiana de los neo-conversos, mientras que las fiestas permitían a los rarámuri reunirse sin despertar sospechas de los conquistadores (pues eran fiestas cristianas) y sin dar pie a un control estricto.

Aparte de esto, habría que mencionar que la autoridad tarahumar conserva todavía el esquema (que tanto escandalizara a los primeros misioneros) de respeto a la libertad de cada uno, de no imponerse por la fuerza sino a base de sugerencias, de largas “parlatas” y discusiones; se ejerce casi exclusivamente a través de los sermones que hace el gobernador durante las festividades (especialmente la misa dominical). Las fiestas son lugar donde se conocen y aprecian las futuras autoridades, lugar donde se eligen o destituyen, lugar donde muchos de ellos ejercen su función; en ellas se manifiesta la capacidad de convocación de dichas autoridades, convocación que está estrechamente ligada a su permanencia en el cargo.

Además de esto, la fiesta ejerce una función política importantísima: es lugar donde se expresa y exorcisa la violencia.

La sociedad rarámuri tiene como valor fundamental la no agresividad (“sólo los asesinos van al infierno”, “el blanco es bravo”) el respeto a la persona, la vida y la libertad del otro. Y es un hecho —que ha llamado muchísimo la atención a los antropólogos— que en la sociedad tarahumara casi no existe la violencia (no hay

gritos, ni insultos o ataques, casi no hay castigos...) incluso la violencia contra el blanco se percibe mucho más como una huida y distanciamiento que como resentimiento y agresividad. En contraste, llama la atención el que la mayoría de las fiestas tenga un simbolismo guerrero muy claro.

La fiesta simboliza y permite expresar simbólicamente la violencia resentida en la comunidad (entre sus miembros, respecto a Dios y frente a los blancos). Así, por ejemplo, las fiestas de Pascua simbolizan, mediante las luchas entre los soldados y fariseos, la lucha de tarahumares y blancos y la derrota y muerte de éstos últimos. También permite la salida real de la violencia física o sexual: al calor del alcohol salen rencillas y rencores, y la sexualidad, pero siempre en el marco de la fiesta, bajo la vigilancia más o menos laxa de la comunidad que no permitirá que los pleitos lleguen a ser mortales (salvo por verdadero accidente) y en el contexto de la borrachera que se considera como atenuante y que hace que dichos brotes no tengan trascendencia para la vida ordinaria.

La fiesta ha sido también fuente de identidad —memorial— para los indígenas. Los rarámuri no tienen ningún tipo de escritura propia, ni pintura, y prácticamente carecen de expresiones artísticas artesanales. Casi toda la creatividad se canaliza, se realiza, en y para la fiesta; música, danza y discurso son fundamentalmente religiosos y son la memoria que transmite las “tradiciones” lo que pensaban y lo que hacían los antepasados. Por las fiestas se conserva la memoria de las divisiones territoriales —los diversos pueblos y jefes— se conserva el código moral fundamental “lo que creen los rarámuri” y se conserva la esperanza de una liberación definitiva frente a los blancos. Además, las fiestas simbolizan y realizan la unión en cada comunidad y entre las diversas comunida-

des: toda fiesta proporciona largas horas de convivencia y exige la ejecución *común* de ritos de *comuni3n* (comida y/o bebida comunitarias).

Hacer fiesta es hacer relaciones, es fundamentalmente (y como lo indica la dinámica misma de las celebraciones) hacer comuni3n, hacer comunidad. En ese sentido realmente podemos decir que la vida de los rarámuri (como grupo humano) viene de la fiesta y podemos decir también que la fiesta no es sólo un medio para vivir o para humanizarse, la fiesta es ya vida y humanización porque es relación humana es creaci3n de comunidad. Por eso, para los tarahumares, la fiesta se justifica por sí misma. Más aún, podemos decir: es una especie de sacramento, anuncio y realizaci3n germinal de la utopía cultural rarámuri. El tarahumar puede vivir para hacer fiesta y eso —por sí mismo— es una opci3n fundamental humanizadora; coincide con el código moral de estos hombres, como veremos después.

Es interesante recoger el testimonio de Lumholtz (1892) que piensa que las fiestas son las que permiten la reproducci3n de la tribu; pues, según este autor, los tarahumares son tan tímidos que si no fuera por el alcohol de las tesgüinadas no tendrían relaciones sexuales. Este juicio es ciertamente falso, pero sí es cierto que las fiestas son el lugar de los primeros encuentros y compromisos o relaciones sexuales entre los jóvenes, y que también son la ocasi3n de una gran parte de las relaciones sexuales (matrimoniales o extramatrimoniales). De modo que sin la exageraci3n de Lumholtz sí podemos decir que la fiesta está también al origen de muchas de las vidas concretas de los tarahumares.

Esto explica por qué, cuando Dios exige bajo pena de muerte que los rarámuri hagan fiesta, no estamos ante un Dios cruel y despiadado (como piensa Kennedy), sino ante ese Tata-Rioshi (Dios Padre) que se preo-



cupa de la vida de sus hijos y que sabe que el día en que los rarámuri dejen de hacer fiesta habrán dejado de existir como pueblo y tal vez incluso como personas —ciertamente como personas con la libertad y dignidad que se conceden ellos mismos— y serán, cuando mucho, parte de esa reserva proletaria —miserable— cuya vida depende ya no de la fiesta sino del capricho de la economía mundial y del interés de un grupo de empresarios o burócratas.

Los rarámuri dicen que los únicos pecados graves son no bailar (es la única falta que Dios castiga con la muerte) y el asesinato (castigado con el infierno). El baile es su forma de agradecer, de pedir perd3n, de suplicar, de “tener contento a Dios” que viene, se alegra, come y bebe con los tarahumares (siempre se le da de beber primero) y en este contexto se ve claramente por qué no bailar es efectivamente un *pecado mortal*: es atentar en primer lugar contra la vida de la tribu y en segundo lugar es cortarse de la comunidad, cortar las relaciones que garantizan también la vida (la vida humana) de cada individuo.

Las normas éticas concretas de esta cultura y su funcionalidad

Hemos ido mencionando ya los valores fundamentales de la moral rarámuri. Conviene tener una visi3n de conjunto de los más importantes y caer en la cuenta de su grado de funcionalidad para poder situar así la influencia real de esa opci3n por las

relaciones que aparece a través de la fiesta.

Ya dijimos cómo el valor fundamental del rarámuri es no ser *oparuáme* (bravo-agresivo) y cómo desde los primeros misioneros hasta los antropólogos actuales destacan la extraordinaria ausencia de violencia dentro de este grupo. Ya vimos que los tarahumares pensaban que el Dios de los misioneros no era bueno porque castigaba, y que no existen prácticamente crímenes o peleas y ni siquiera insultos; cuando el rarámuri insulta lo hace en castellano, jamás se les pega a los niños, no existe policía...

Otro aspecto fundamental es el respeto a la persona del otro y a su libertad —incluso la de los niños: un niño podría decidir irse solo de paseo, 3 o 4 días, a los 8 o 9 años— por eso la autoridad no se ejerce por imposici3n sino por consenso. De ahí también la igualdad entre hombres y mujeres. En tercer lugar está el respeto a las propiedades del otro. El robo es el delito más vergonzoso que puede cometer un tarahumar (y se comprende que en una sociedad en que los bienes susceptibles de ser robados son casi siempre bienes fundamentales y en que no hay formas de protegerlos, la presi3n social sea muy fuerte). La honradez tarahumar es proverbial desde la entrada de los españoles (incluso respecto a los comerciantes españoles que hacían trueque en esa regi3n).

Por último, dos valores que podríamos llamar angulares son: dar k3rima y hacer fiesta. En frase de Lolita, una tarahumar: “los asesinos y los malos se van al infierno como una señora que no daba k3rima”.

Por último, dos valores que podríamos llamar angulares son: dar k3rima y hacer fiesta. En frase de Lolita, una tarahumar: “los asesinos y los malos se van al infierno como una señora que no daba k3rima”.

Algo que da una impresi3n global de esta cultura es el sentimiento

de seguridad que se experimenta entre los rarámuri. Mientras no haya blancos en la cercanía, entre los tarahumares, hombres, mujeres y niños están en perfecta seguridad.

Por supuesto los rarámuri tienen también limitaciones y defectos: el chisme, los problemas de herencia y de límites de tierra, cierta ambición de poder en algunos grupos o personas, etc.; pero es realmente notable el grado de coherencia entre su código moral y su vida. La única excepción es la norma, frecuentemente exigida en los sermones de los gobernadores, de que no se emborrachen en las fiestas; norma inducida por los misioneros pero que —por supuesto— jamás ha sido observada, ni siquiera por los gobernadores (para que una fiesta se considere como buena, tiene que haber tesgüino de sobra para emborrachar a todos los asistentes).

La fiesta como opción moral fundamental

Según lo que hemos visto, podemos decir que la opción por la fiesta es la opción por un modo concreto de crear, conservar, asegurar y orientar la vida; por un modo concreto de humanización.

Es una opción tomada conscientemente. Muchas veces tendemos a pensar que este tipo de culturas se mantienen en su opción tradicional simplemente por fatalismo, por ignorancia o por mero *tradicionalismo*, por una especie de inercia cultural y que su sentido lógico, (racional) e incluso su ideal sería el llegar algún día a integrarse en el (único) proceso histórico (que resulta desde luego el de occidente) de la civilización.

Es importante caer en la cuenta de que los indios (y en concreto los rarámuri) han tenido tiempo más que sobrado de conocer y aun experimentar las *ventajas de la civilización*, que hay muchos elementos que los atraen; que —por otra parte— han podido comparar con su propia cultura y caer en la cuenta de los costos que están pagando por su elección



(interna y externamente), que —más aún— han tenido que luchar para poder mantener su propia opción (hubiera sido mucho más fácil ceder a los ofrecimientos de los blancos). Los indios han elegido y siguen eligiendo (en la medida en que las culturas opresoras les van dejando espacio) conscientemente su forma de *crear*, su modo de vivir.

Algunos valores concretos implicados en esta opción por la fiesta

En primer lugar, esta opción sostiene que si la fiesta es la utopía del hombre, a esa utopía se llega —fundamentalmente— por la fiesta misma. Que si se vive para la fiesta (recordar las dimensiones de la fiesta: relación, formación de comunidad, producción de armonía) se puede vivir en la fiesta y de la fiesta, en comunidad y de la comunidad.

1. Privilegiar la fiesta como fuente, forma y sentido de la vida es —de algún modo— decir que es más importante la relación que la acumulación y, al menos en esta cultura, decir que hay una oposición entre ambas, y es poner no sólo mi posibilidad de humanización sino incluso mi posibilidad de supervivencia, mi seguridad, en la solidaridad de y con mi grupo humano de referencia.

2. Es decir, también, que es más importante la relación que el dominio de la naturaleza y que el acercamiento a la naturaleza estará siempre en función del aumento de relaciones, *nó en función de la*

acumulación; lo cual plantea no sólo un determinado modelo de ciencia y tecnología, sino incluso replantea la concepción del *dominio de la naturaleza* en términos de integración armónica a su funcionamiento y no en términos de explotación.

3. Hacer de la fiesta el fin del hombre, es decir que la plenitud (fin) de éste consiste en el establecer una verdadera comunidad, que el objeto de la vida es la constitución de un Pueblo.

4. Privilegiar la fiesta sobre el trabajo y hacer del trabajo fiesta es decir que el trabajo no tiene —en sí— valor y, por lo mismo, tampoco tiene precio. El trabajo del hombre —como su vida— no se puede comprar ni vender, se da y se recibe gratuitamente y siempre en función de las relaciones interpersonales, de la conservación de la vida. Esto evidentemente condiciona un sistema económico en que la gratuidad y el don son valores fundamentales, donde se han eliminado el mérito, la exigencia y la compra-venta.

5. Todo esto nos lleva al último aspecto: la gratuidad de la vida. La vida no viene del trabajo, la vida viene de la fiesta, la vida viene de Dios. Y el hombre no se gana la vida, la recibe de Dios y de la comunidad.

No es el trabajo del hombre el que *produce la vida*, no es el hombre quien produce al hombre. Consecuentemente nadie tiene ni poder, ni dominio, ni derecho sobre la vida de otro hombre (ni siquiera sobre la vida de los propios hijos). El hombre debe su vida a Dios, a la fiesta y, en este sentido, a la comunidad; pero no se la debe ni a sus padres ni —mucho menos— a aquellos que le dan trabajo. En nuestra sociedad occidental, secularizada, el hombre ya no debe la vida a Dios, pero —de hecho— ha caído en las manos de un acreedor más terrible, el hombre mismo (aquí podemos entender *deber* en su doble sentido: origen y fin, deuda y obligación).

Decir que la fiesta es lo fundamental —de algún modo— implica considerar bienes fundamentales para el hombre: la *relación*, la *gratuidad*, el *respeto* absoluto a la persona y a su libertad. Es —muy fundamentalmente— privilegiar la realización, el presente, como momentos éticos, es querer vivir hoy ¿podríamos quizá hablar de escatología realizada? Es decir que si la fiesta es la realización del hombre (su plenitud), no se puede situar sólo en el más allá o en el futuro histórico. Que el único camino para llegar a la fiesta es la fiesta misma; que si la fiesta es la plenitud de la vida es también la vida misma y que no podemos esperar a vivir mañana.

Costos de esta opción

Hay una serie de costos intrínsecos a esta opción: pobreza, vulnerabilidad, lentitud tecnológica —otro concepto de tiempo y efectividad—, privación de comodidades, etc.

Una sociedad en que se trabaja sólo lo necesario para vivir y hacer fiesta y en donde, además, hay una oposición a la acumulación (y mecanismos para controlarla), implica una opción por la austeridad e incluso por la pobreza; aunque no por la miseria. En parte, esta opción se deriva directamente de lo dicho antes; en parte, está ligada a la lentitud del avance tecnológico y científico —condicionados por la misma falta de acumulación y por la diversa finalidad en el acercamiento al mundo—. Implica también una dosis mayor de inseguridad frente a la naturaleza (al menos al principio), en concreto: en ciertos aspectos de salud, de esperanza de vida, etc. En algunos aspectos, esto implica mayor inversión de esfuerzo físico en el trabajo (aunque éste sea menor) y menos rendimiento de dicho trabajo.

Esto supone vivir en un espacio más reducido que el (teóricamente) posible para nuestra tecnología y en un ritmo también distinto. En esta

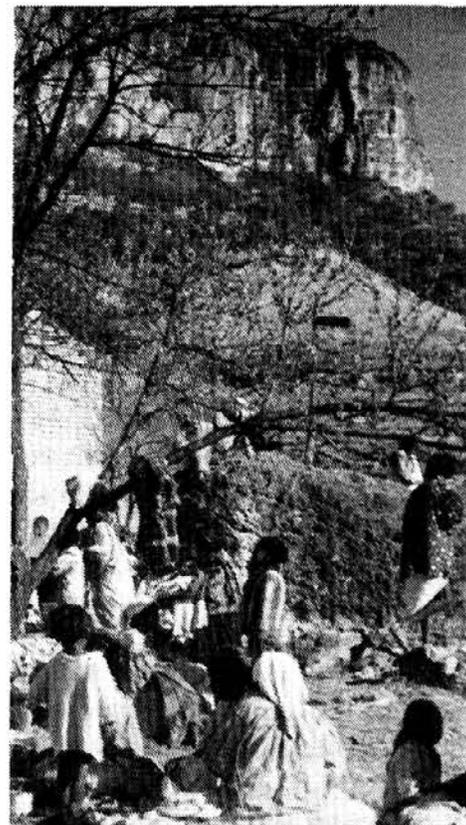


opción ni la rapidez, ni la efectividad son criterios fundamentales y el ahorro no tiene sentido (ni siquiera el ahorro de tiempo).

En la sociedad rarámuri, la opción por la fiesta parece ir ligada a la pobreza artística; sin embargo, no hay que apresurar ese juicio: por un lado, tenemos formas artísticas sofisticadas en el uso del lenguaje y, por otra parte, sabemos por otras culturas que la producción artística depende menos que otras ramas de actividad humana de la acumulación.

Otro aspecto que sí parece como un costo fundamental intrínseco a este tipo de opción es la vulnerabilidad ante culturas de tipo técnico. Por la falta de acumulación económica y por su opción tecnocientífica, esta cultura no posee los instrumentos necesarios para defenderse por medio de la violencia ante un ataque, invasión o robo perpetrados por una cultura tecno-militarista; su única posibilidad es la resistencia pasiva. Y esto hasta cierto punto.

Esta es quizá la falla radical, y uno se pregunta si esto es realmente una falla, o más bien es una virtud: el



haber podido construir una sociedad que por su estructura misma elimina el aspecto militar y la posibilidad de la violencia tecnificada sobre todo, como claramente aparece en la historia rarámuri, cuando esta cultura está en un mundo de violencia y dominación ultratecnificada.

Aquí conviene caer en la cuenta de que no se puede hablar unívocamente de pobreza como mal y como explotación. Hay una pobreza que es fruto de una opción voluntaria por un tipo de vida; esta pobreza podemos acaso —y estaría por verse— catalogarla como un mal necesario, como el precio de un determinado proyecto de humanización. Hay otra pobreza que es producto de la explotación y del despojo; esa, ni es mal-necesario, ni es intrínseca a la opción por la fiesta. Esa pobreza también ha sido impuesta a los rarámuri por la ambición del blanco —mediante el despojo de sus mejores tierras y bosques, por la eliminación de la caza y por la presencia siempre amenazadora y burda del blanco mismo y de sus instituciones.  iteso