

LA RELACIÓN LOCAL UNIVERSAL. SENSIBILIDADES TRANSFORMADAS

Lucas Rubinich



LA RELACIÓN LOCAL UNIVERSAL. SENSIBILIDADES TRANSFORMADAS

Lucas Rubinch¹

Uno de los obstáculos que no es conveniente ignorar cuando se intenta el análisis de cualquier tipo de situación social es el problema de la esencialización, o de la relativa esencialización de acciones humanas o de lo producido por esas acciones humanas que sugieren estabilidad en el tiempo. Y esta es una cuestión también relevante al considerar la relación local universal o, si se quiere, la relación entre los particularismos realmente existentes y las visiones operantes de lo universal en ese momento histórico. Desde posiciones privilegiadas, política, social y culturalmente se construye, para citar a Weber, tanto una “leyenda” que justifica los privilegios del propio grupo, como miradas clasificatorias que pueden incluir a los otros situados en posiciones subordinadas de distintas maneras que van desde un universalismo asimilacionista, hasta perspectivas excluyentes que evalúan a determinados grupos como desechables. Está claro para la sociología, que los grupos y las diferencias entre grupos en las sociedades humanas no son esenciales, sino que por el contrario resultan de las luchas por la imposición de visiones del mundo, que es decir por la imposición de formas que se expresan en la organización social, económica, política y cultural. Pero, no es menos claro también que, tanto en el análisis de esas situaciones como en la evaluación que hacen los grupos que están implicados, se producen sensibilidades con distinto grado de intensidad y organicidad, que incorporan entre sus componentes la esencialización del propio grupo, o de los otros, o de ambos con distintos sentidos. Acá no interesa el caso de las concepciones del mundo abierta y explícitamente racistas. Allí se divide al mundo entre elegidos y réprobos sin ambigüedades. No interesa, porque, como dirá Pierre Bourdieu, todo racismo es esencialista (Bourdieu, 1990); pero también, y, por lo tanto, toda forma de esencialismo, desde las más crudas hasta las más sutiles, son también formas de racismo. Sobre el origen y transformaciones de estas formas no tan explícitas que pueden aparecer en la relación local - universal y que además se presentan con diferentes ropajes es que interesa decir algo en este número de *7 ensayos*.

Contra formas crudas de la desigualdad se alza en letra y en práctica la experiencia de la revolución francesa. Un universalismo igualitario rondará durante todo el siglo XIX y el XX con distintas formas de afianzamiento y de rechazo. Y es interesante observar como algunas categorías emanadas de ese universalismo influyen en las prácticas sociales concretas, absorbiendo potenciales particularismos, nacionales, étnicos, de género, de clase.

En la película *Eroica*, del año de 2003 producida por la BBC y dirigida por Simon Cellan Jones, se narran distintas escenas que pudieron haber ocurrido en un ensayo de la sinfonía tercera, Heroica, dedicada a Napoleón por Ludwig Van Beethoven. El ensayo efectivamente tuvo lugar el 9 de junio de 1804, en el palacio vienés propiedad de su mecenas el Príncipe Franz Lobkowitz, y a él asistieron, además de los

¹ Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires.



mecenas, otros invitados de la nobleza austríaca. A los pocos minutos de comenzada la película puede verse a Beethoven llegando junto a su alumno Ries al hall de la planta baja del palacio desde donde deben subir al salón en el que se realizará el ensayo. Allí se encuentra con un hombre obeso a quien en otra escena anterior se ha visto preparando y guardando su instrumento en una humilde casa poblada de hijos. El hombre es uno de los músicos de la orquesta que ensayará La Heroica y está llegando tarde. Beethoven lo saluda nombrándolo con alegre ostentación como ciudadano Fischer. Cuando Beethoven y su alumno comienzan a subir por la escalera principal, el “ciudadano” Fischer alega que él debe subir por la escalera de atrás. El Beethoven del guion de Heroica, le dirá con entusiasta tono de afirmación: usted es un artista. A lo que él contesta: solo toco la trompa señor. Somos todos artistas, así que vamos a subir todos por acá, será la respuesta del compositor.

No es extraño que un hecho como este, o similar, pueda haber ocurrido porque Beethoven animado por la fuerza retórica de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y por la práctica de la revolución francesa, que para ese momento creía encarnada en Napoleón, hacía visible su sensibilidad igualitaria, tanto en la obra musical como en el actuar cotidiano. Actuaba, es verdad, habilitado por su posición privilegiada derivada de la protección de sus mecenas nobles absurdamente fascinados por “lo francés”. La palabra ciudadano sonaba como el estallido de un arma igualadora, como un elemento mágico que al ser pronunciada caracterizando como tal a un inferior social, imponía la igualdad de hecho en ese ambiente monárquico con un estricto protocolo de relación entre las clases sociales. La “leyenda”, de éste como de todos los grupos privilegiados, dirá Weber” es su superioridad natural y, si cabe, su superioridad ‘sanguínea’” (Weber, 1992, p. 705). Esa “leyenda” sufría algún resquebrajamiento en sus duras paredes. Una grieta, quizás pequeña, provocada por ese mínimo y casi anónimo gesto que implicaba a dos subordinados con distinto estatus social. No obstante, la escena trivial, estaba diciendo algo sobre una poderosa difusión del igualitarismo que podía manifestarse aun en espacios tradicionales como esa Viena de principio del siglo XIX.

A partir de la segunda mitad y sobre todo en las últimas décadas del siglo XIX inmigrantes pobres de esos mundos tradicionales de zonas de Europa, norte de África y oriente medio, arribarían masivamente a puertos americanos de norte y sur. Principalmente Buenos Aires, Chicago, Nueva York. Sin lugar a dudas los sentimientos simples y a la vez profundamente incorporados a las mentes y los cuerpos de esos migrantes referían al sueño de mejores condiciones de vida. Esos sueños habilitaban a lo que podía ser un nuevo sufrimiento que era juntar el dinero para los pasajes, dejar afectos, quizás algunos muy importantes, cargar sus bolsos con escasos bienes para la mínima sobrevivencia. Pero valía la pena. Por esos sueños, que eran la forma que adquiría la nueva esperanza que había generado la extendida sensibilidad igualitaria, se estaba dispuesto a afrontar mil y un obstáculos. Sensibilidad, sensibilidades, en verdad, con claros elementos en común pero heterogéneas, que permitieron, ni más ni menos, que abandonar la resignación que implicaba aceptar que esa vida del lugar de origen sería solo esa, así y para siempre. Y entonces, en ese marco la adopción entusiasta de particularidades que posibilitaban sentirse parte de la sociedad de recepción.



En la película de 1963, *América, américa*, dirigida por Elia Kazán, el protagonista, Stavros, un muchacho procedente de la anatolia turca y de etnia griega, logra llegar, luego de innumerables sacrificios al ansiado puerto de Nueva York en los últimos años del siglo XIX. Un pasajero de primera clase lo denuncia antes de abandonar el barco, por haberse acostado con su esposa y entonces lo van a repatriar. Sin embargo, uno de los compañeros del grupo con el que han llegado como contratados para trabajar de lustrabotas, muere de tuberculosis. El que contrata, para no quedarse con uno menos, intercambia los documentos. El protagonista entonces baja a puerto con el pasaporte del fallecido. El agente de aduana le pregunta su nombre y él responde con el nombre del compañero armenio muerto hace apenas unas horas: Johanes Cardashian, y repite varias veces el nombre. El agente de aduana le pregunta si quiere ser americano y él contesta que sí, con una sonrisa franca, incontenible. Entonces te vamos a cambiar el nombre, le dice. El agente de aduana repite Johanes varias veces, y pronuncia al fin, Joe. Joe Arness. El protagonista ante la pregunta de si le gusta, responde que sí, que le gusta. Y repite su nuevo nombre con la misma franca e incontenible sonrisa. Cuando se están yendo, el agente de aduanas le dice: Joe, has nacido de nuevo, sin bautismo y sin clero.

El Beethoven de *Eroica*, que reivindica a Bonaparte, al enemigo de sus protectores, no tiene condición nacional con la cual identificarse en ese confuso entrecruzamiento de principados y reinos. Nació en Bonn, tiene un abuelo belga y vive en ese momento en Viena, la capital del imperio austríaco. Ese plebeyo relativamente privilegiado por su condición de músico compositor singular, imagina con felicidad el posible abandono de esa condición por otra, la de ciudadano que en ese momento se piensa como cosmopolita en el sentido literal, y por lo tanto, ciudadano del mundo. Subsume las particularidades, que la fuerza de época habilita a sentir confusas, en el prometedor aire universalista.

Es ese mismo sentimiento igualitario, menos letrado, pero no menos poderoso, el que hace que el muchacho Stavros étnicamente griego, con nacionalidad turca, ochenta o noventa años después, pueda poner esa condición, la de minoría oprimida en la Anatolia turca, en un lugar secundario. No es solo picaresca de grupo subordinado lo del cambio de nombres, es también, como dice el agente de aduana, un bautismo, la adquisición de una nueva identidad, celebrada. El sueño de la América es poderoso porque de alguna manera forma parte de ese gran sueño que conmovía a Beethoven, es el sueño universalista igualitario que tomará formas políticas diferentes. Es, en estos casos la expresión de una fuerza general que considera por sobre todo al género humano y se propone absorber productivamente los particularismos.

Este universal, por cierto, es, un universal histórico. El universal de libertad, igualdad y fraternidad. Y tuvo una arrolladora potencia que, aun con contradicciones y sufriendo respuestas agresivas dejó marcas concretas en distintas sociedades durante todo el siglo XIX y gran parte del XX. Se vitalizó de muchas maneras. Algunas de ellas con extrema radicalidad, como la revolución haitiana inmediatamente posterior al hecho fundacional, o setenta años más tarde, La comuna de París que, habiendo sido una estrepitosa derrota, fue sin embargo, uno de los símbolos más significativos de los rebeldes que se sentirían capaces de tomar el cielo por asalto en las revoluciones del siglo XX. De todos modos, como cualquiera de las



fuerzas político culturales que se extienden de la manera que como esta se extendió, por todo el planeta, adquiriría formas concretas a veces cercanas y otras alejadas del ideal. Y por supuesto entonces, habrá momentos de deterioro y otros, como los contemporáneos, de decidida decadencia.

El desgaste provocado por las luchas concretas, que son también luchas simbólicas, por dirimir el sentido de ese universal produjo agujeros, desgarramientos trágicos en los elementos comunes de esa sensibilidad. El inicio de la guerra fría con dos bombas atómicas sobre población civil para mostrar fuerza a quienes todavía eran formalmente aliados; los gulags; la persistencia del racismo crudo y sin ambigüedades en los estados del sur de los EEUU y en la Australia de la comunidad británica de naciones, quienes eran dos de los principales vencedores en una guerra que era una guerra también contra el racismo; la presencia de los tanques soviéticos que reprimían a los herejes de la primavera de Praga, las salvajes represiones a los revolucionarios civiles de toda América Latina y de África, la absurda guerra de Vietnam, fueron produciendo desgarramientos en un ideal que generó extraordinarias efervescencias y formas concretas seguramente imperfectas, de organización de las sociedades.

En el presente hay una particularidad culturalmente predominante cuyo símbolo no es el ciudadano sino el individuo pragmático, y no solo que no mantiene alguna retórica universalista, sino que en la práctica construye poblaciones desechables, ya no por condiciones raciales o religiosas, sino por portar el estigma de fracasados en la lucha por la obtención egoísta de capital económico. Es el ajuste de cuenta implacable contra las experiencias de redistribución ocurridas sobre todo en la segunda posguerra en distintas sociedades en ambos lados de los contendientes de la guerra fría que generaron expectativas en todo el planeta. Acá las identidades fuertes son, sin ningún eufemismo, los ganadores y los perdedores en la lucha por la ganancia. Y se esencializan tanto las habilidades “naturales” de los ganadores, como las ineficiencias de los perdedores. Las poblaciones “naturalmente inhábiles” pueden ser atendidas por gestos voluntarios y esporádicos de filantropía, eventualmente reprimidas, o directamente abandonadas en espacios que no generen conflicto con la parte integrada de la sociedad conducida por los ganadores.

De algún modo el universalismo de los siglos anteriores, que se expresó en las luchas por las repúblicas democráticas liberales y por el socialismo, logrando encarnaciones imperfectas en las democracias reales y en los socialismos reales, vaga hoy deshilachado con el apocamiento de los derrotados por distintos espacios sociales. Su sobrevivencia se manifiesta en fragmentadas y voluntaristas formas recreadoras de solidaridades, esgrimiendo retóricas que han perdido su fuerza y hoy resultan improductivas. Esa crisis es la que produce respuestas muchas veces confusas de quienes serían los posibles herederos de esas poderosas tradiciones igualitarias. Porque son, lo sepan o no lo sepan, derrotados.

Porque el agujereamiento de las experiencias universalistas es también el desconcierto de quienes intentan redefinir un pensamiento que, observando críticamente la historia, se reclame universalista. Y entonces, cómo no esgrimir la noción de totalidad sin que esto no se sienta impregnado de homogeneizaciones con tonalidades absolutistas. Como procesar el dolor infringido a quienes quedaban afuera de aquel universal y que se presenta hoy al descubierto, producto de este cambio de época, de la decadencia de lo anterior y del surgimiento de una cruel cultura predominante de la guerra de todos



contra todos que estigmatiza a ese mundo anterior. A la vez, el imprescindible ejercicio de la crítica para reconstituir vitalmente esas tradiciones se debe realizar en un escenario en el que los enemigos triunfantes que forman la legión de los vencedores- la cultura del capital financiero, el darwinismo social que pone en el centro al individuo pragmático-, exhibe a veces con intentos reflexivos y otros en la misma práctica ostentatoria, los agujeros realmente existentes tanto de las deterioradas democracias republicanas reales, como de los vencidos socialismos reales. Así, la crítica a las experiencias históricas que conforman la tradición igualitaria con voluntad de vitalizarlas, en el marco de esas miradas predominantes, recibe un viento de cola no querido. Quienes de alguno u otro modo pueden reconocerse en esas tradiciones igualitarias se hallan entonces con pertrechos insuficientes o más que eso, con la privación de una herramienta fundamental como es alguna noción de totalidad que resulte productiva en el presente. Y aunque puedan integrarse a una parcial causa justa, que se encarnará en una particularidad sin cobijo universalista ideológico o teórico, la imposibilidad o al menos la dificultad, debido a esa ausencia, de pensar la totalidad les quita fuerza política y en el peor de los casos los transforma en relativistas ingenuos.

Quizás no resulte del todo improcedente para dar cuenta de estos desconciertos, tomar en cuenta un ejemplo que condensa probablemente de manera exagerada lo que es un poderoso sentido común que ronda por distintos espacios del mundo occidental expresando a quienes, en este clima de época, más que imaginar poblaciones desechables, cuentan con una preocupación humanista “por el otro”. Y es pertinente detenerse en tratar de dar cuenta de cuáles son los elementos culturales e ideológicos que guían esa construcción benevolente de esa particularidad “otra”. En la década del noventa se publicaba en los principales diarios europeos un aviso de una organización llamada Survival, cuyo lema abajo del título dice, “Por los pueblos indígenas”. En el aviso hay una gran foto de un indígena probablemente un yanomami, del Amazonas, con pintura en su rostro y tres pequeños palillos vegetales que salen de perforaciones a ambos lados de su boca y abajo del labio inferior. Una imagen sin lugar a dudas exótica para los lectores europeos de esos diarios. La leyenda al costado de ese rostro, presentada bajo una forma que remite a versos, seguramente para resaltar lo que se afirma, dice lo siguiente: Hay gente que piensa/que los pueblos indígenas/no han llegado/tan lejos como nosotros/Efectivamente/no han violado a tu mujer o a tu hermana/matado a tus hijos/y construido su casa donde/antes estaba la tuya. En letra pequeña abajo se aclara que la organización hace muchos años trabaja por la defensa de sus derechos y solicita ayuda a los lectores. No hay que hacer mucho esfuerzo para ver que las personas de buena voluntad que conforman esta organización, con las mejores intenciones solidarias y encomiables resultados de sus luchas, construyen un indígena ideal que parece trascender lo humano. Los concretos grupos humanos a lo largo de distintas civilizaciones y culturas han violado a las mujeres y matado a los hijos de sus enemigos, han invadido otras tierras y han destruido las casas de los habitantes expulsados. No es nueva la fascinación por el otro. La fascinación morbosa de los lectores ingleses que indignaba a Malinowski porque no atendían al objetivo principal de su libro, “La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia”, y se detenían en los detalles sensacionalistas, o la fascinación romántica de poco más

de dos años por el mundo “primitivo” de Tahití, del nieto de la feminista Flora Tristán, Paul Gauguin. Sin embargo, esta organización no gubernamental no es flor de un día, trabaja seriamente desde hace más de cincuenta años y con acciones solidarias concretas, lo que no solo no inhibe, sino que convierte en más relevante la pregunta analítica por esta idealización que resulta en un racismo protector. Hay un agujereado humanismo en esta mirada que es producto de la extraordinaria crisis de ese universalismo poderoso e imperfecto que fascino al siglo XIX y gran parte del XX. Se trata de retazos universalistas que encuentran esencialidades de una humanidad perdida en los particularismos de quienes han sido castigados por el falso universalismo de las sociedades a las que pertenecen los miembros de la ONG.

Es cierto, al fin, que en el marco de esa crisis los particularismos renacen como esperanza y bajo distintas y confusas formas. En fundamentalismos religiosos impregnados de pragmatismo y con empatía circunstancial, y a veces mantenida en el tiempo, con poderes políticos distantes culturalmente implicados en movimientos geopolíticos globales; en formas que actualizan un humanismo solidario idealizador del otro; hasta en aquellos que deben encontrar en ese particularismo un elemento esencial o casi esencial generador potencial de alguna deseada lucha emancipatoria. Esta es, sin lugar a dudas, una cuestión compleja y abierta que da lugar a debates y este número de *7 ensayos* quiere modestamente contribuir a ello.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1990). El racismo de la inteligencia. *Sociología y Cultura*. Grijalbo.
Weber, M. (1992). *Economía y sociedad*. FCE

