

Comentarios sobre *La Sociedad cortesana* de Norbert Elias a propósito de algunos problemas teórico-metodológicos en el trabajo con elites

Alicia Méndez
Facultad de Ciencias Sociales (UBA)

Resumen

En este texto apunto, en consonancia con la estructura propuesta en los otros artículos que conforman este *dossier*, a retomar algunos planteos centrales del trabajo de Norbert Elias, en particular, *La sociedad cortesana*. En un segundo momento, intento contrastar esas ideas con cierta evidencia producida durante el trabajo de campo que alude a la sociabilidad de los egresados del Colegio Nacional de Buenos Aires en general; y al activo trabajo que estos realizan para la producción y reproducción de su grupo de elite, en particular.

Palabras clave: Colegio Nacional de Buenos Aires- Elites- Sociabilidad- Reproducción

Abstract

The aim of this article is, in accordance with the structure proposed by the editors to all the articles of these dossier, to go back to the main contributions of Norbert Elias` s work, in particular, *The Court Society*. In a second time, we aim to contrast these ideas with some evidence produced in the field work that allude to the sociability, in general, and to the active work that some alumni of the Buenos Aires National High School carry out in the production and reproduction of it`s elite group.

Key words: Buenos Aires National High School- Elites- Sociability- reproduction

Comentarios sobre *La Sociedad cortesana* de Norbert Elias a propósito de algunos problemas teórico-metodológicos en el trabajo con elites

Alicia Méndez
Facultad de Ciencias Sociales (UBA)

“La magia social tiene efectos bien reales”

Pierre Bourdieu, *La nobleza de estado*.

1. La sociedad cortesana

La sociedad cortesana es un libro majestuoso sobre la función medular de la etiqueta en los tiempos de Luis XIV y un aporte sustantivo al estudio de las elites, resultado de sucesivas reescrituras de una tesis de habilitación presentada en la Universidad de Frankfurt en el año de 1933¹.

En este texto apunto, en consonancia con la estructura propuesta en los otros artículos que conforman este *dossier*, a retomar, en un primer momento, algunos planteos centrales del trabajo de Elias, y en un segundo, a contrastar ese cuerpo teórico con un caso empírico: el de la sociabilidad de los egresados del Colegio Nacional de Buenos Aires. Los datos etnográficos son tomados de una investigación que se dio ese mismo objeto². Como se desarrolla en Méndez (2013) ese colegio constituyó desde su formación un modelo educativo meritocrático formador de elites, que se ha mantenido durante 152 años como emblemático pese a las discontinuidades institucionales, las confrontaciones político-ideológicas y los cambios a menudo abruptos en sus doctrinas

¹ Confieso que llegó a mis manos mientras empezaba mi propio trabajo doctoral sobre los graduados del Colegio Nacional de Buenos Aires (CNBA) pero que, sin embargo, no fue sino una lectura tardía de Elias, una vez defendida la tesis y publicado mi libro, lo que me hizo reconocer deudas con ese texto, contraídas inadvertidamente en la consulta de literatura sociológica de autores que sí supieron notar a tiempo la potencia, la claridad y la originalidad de las ideas de ese sociólogo nacido en Wroclaw en 1897.

² En esa oportunidad se construyó una base de datos a partir de información tomada del archivo del CNBA tratados a partir de un método sistemático y al azar para la conformación de muestras tomadas en dos años no consecutivos cada dos décadas. La metodología implicó a su vez la realización de más de 50 entrevistas en profundidad; la revisión de material autobiográfico y otras fuentes documentales; y un estudio prosopográfico de egresados que accedieron a posiciones de gran visibilidad en la vida política nacional. Asimismo, se implementó un estudio comparativo con un caso paradigmático de formación de elites estatales, el francés.

educativas. No es posible, por razones de espacio, dar cuenta acabada de las continuidades y rupturas que se han sucedido entre los distintos “Colegios” en ese lapso, más bien se intentará individualizar algunos mecanismos informales que componen los procesos de segmentación, las formas de reproducción y recambio, así como las prácticas, valores y principios de distinción que egresados de esos distintos “colegios” reconocen como propias. En resumidas cuentas, se trata de identificar los pasos de un proceso de elitización dados por egresados de una institución pública. La viabilidad de la empresa propuesta estimamos que reposa en el hecho de que el propio Elias, como desarrollamos más adelante, fue contundente al afirmar que los procesos que él identificó en la corte de la Francia prerrevolucionaria se dieron también en otro contextos (Elias, 2012).

Norbert Elias estudió la sociedad cortesana no desde un punto de vista histórico sino sociohistórico. Esa perspectiva implicó centrarse menos en los individuos que en las posiciones ocupadas por esos individuos; esto es, en la implicación de esos individuos en virtud de su lugar en una red específica de interdependencias (Elias, 2012:23). Para examinar la relación entre individuo y sociedad, una cuestión que analíticamente es previa a la de la formación y continuidad de las elites, Elias recurrió a la idea de configuración: en sus términos, “una figura” (Elias, 2012:200). El concepto de configuración, en ese sentido, a diferencia del de sistema, no suscita ni la idea de algo completamente cerrado o de una armonía inmanente. Es neutral. Puede referirse a relaciones de hombres armónicas, pacíficas o amistosas, así como inamistosas y conflictivas (Elias, 2012: 182).

La pertenencia a “la Corte” en tanto configuración, implicaba, para sus miembros, según Elias, por un lado la posibilidad de destacarse respecto de la masa, por el otro, devenir miembros de “*el monde*”, ese espacio habitado por la tropa escogida de los

cortesanos aristócratas (Elias, 20012:73); así también, adquirir una “segunda naturaleza” por la adquisición de determinadas propiedades que son “de inmediato visibles y experimentables”. Según el autor, aquello con lo que solemos encontrarnos quienes estudiamos a las elites, la lucha por mantenerse “segregado de la multitud circundante” (Elias, 2012:128) implica aquí la ajustada combinación de dos “momentos”: el rango oficial y la factual posición de poder (Elias, 2012:122). Todos los cortesanos dependían más o menos del Rey en persona. Hasta el mínimo matiz en la conducta era un indicador de la relación con el monarca y de su posición en la sociedad cortesana. Así, este usaba sus instalaciones más privadas para definir diferencias de rango y para repartir distinciones, demostraciones de gracia o, por el contrario, desaprobación (Elias, 2012:115). En ese contexto, un gesto aparentemente banal como alcanzarle a Luis XIV la camisa de noche era un indicador de que se contaba con la aprobación del mismo: un privilegio, un valor de prestigio, “un fetiche de prestigio”. Al mismo tiempo, la ceremonia del *Lever* (de ella se trata: la misma que protagonizaba Su Majestad al levantarse, asearse (o no) y vestirse, asistido por sus colaboradores escogidos) implicaba un tipo de organización en el que, justamente, cada acto era indicativo del rango (Elias, 2012:111). Pese a que la jerarquía institucional estaba jurídicamente establecida, cualquier duque, por su relación con el rey podía gozar de mayor prestigio que alguien de rango mayor, un marqués, acaso.

El prestigio entre los cortesanos viene dado por la observancia de ciertas costumbres que aseguran a la vez, la pertenencia a esa corte francesa del siglo XVIII. Un siglo más tarde, comentaba Elias, cuando Luis XIV llevaba ya muchos años muerto, se seguía manteniendo, en algunos enclaves ese funcionamiento elitista:

“(…) son los *hotels* () y no las casas burguesas donde se reúnen los burgueses del siglo XVIII, donde se generan aquellas cualidades a través de las cuales los diversos

elementos del *monde* se mantienen unidos y se delimitan netamente respecto de las capas inferiores: la igualdad en el *savoir vivre*, la unidad en el cultivo del *esprit*, el refinamiento y la exquisita formación del gusto. A partir de tales propiedades, de inmediato visibles y experimentables, los miembros del *monde* se destacan de la masa del resto de los hombres. Junto con esto se crea en el *monde* la específica conciencia de prestigio y representación” (Elias; 2012: 89).

Este doble mecanismo al que alude Elias resulta más elocuente gracias al trabajo de Pierre Bourdieu. Allí se muestra, por un lado, una igualación que reposa en la necesidad crucial de la “autoobservación para adquirir una disciplina en el teatro social” (Elias: 137), y por el otro, la acreditación a través de la conducta del prestigio por la vía del cumplimiento de la etiqueta (Elias: 2012:134). Para Bourdieu:

“Se nace noble, pero uno se hace tal. Hay que ser noble para comportarse como noble, pero uno dejaría de ser noble si no se comportara noblemente. La magia social tiene efectos bien reales. El hecho de asignar a alguien a un grupo de esencia superior (nobles contra los plebeyos, hombres contra mujeres) suscita en él una transformación subjetiva que contribuye a favorecer una transformación real adecuada para parecerse a la definición que le es impartida” (Bourdieu, 2013:161).

Al tiempo que describe los mecanismos que hacen a la existencia de una configuración, Elias se concentra en una pregunta que inquieta a quienes estudiamos a las elites, sean los sujetos de investigación los egresados del CNBA (Méndez, 2013); las familias de “clase alta” (Gessaghi, 2010), y las que pueden serlo o no pero aspiran a posiciones de privilegio asegurándose de cumplir los requisitos necesarios (Ziegler, 2007; Villa, Seoane y Martínez, 2008; Rodríguez Marino, 2012); los ingresantes al Colegio Militar de la Nación (Badaró, 2009); los socios varones del Club Universitario de Buenos Aires (Fuentes, 2008) entre otros: ¿Cómo resuelven estos colectivos su persistencia? Para

Elias, la continuidad de estos colectivos tiene que ver con el tipo de lazos que los miembros mantengan entre sí. Lo que hace duraderos, a través de generaciones, los lazos de la figura que conforman los individuos, con ciertos cambios evolutivos, son tipos específicos de dependencia recíproca (Elias, 2012: 183). Así, dicha red de interdependencias es relativamente independiente de los individuos determinados, pero no de los individuos en general (Elias, 2012: 49). Su suerte está ligada en mayor medida al modo en que se ocupan ciertas posiciones predeterminadas (a la absoluta observancia de las costumbres), a su negativa a demandar cambio alguno por ínfimo y aparentemente inofensivo que fuere, y en muy menor grado, a los rasgos singulares de los individuos. Quizás por eso, Luis XIV fue un rey extraordinario, el Rey Sol, y un hombre insignificante, en términos del autor.

De ese modo, guiados por las coacciones que impone la configuración, los individuos aceptaban las pequeñas o grandes humillaciones que daban cuenta del mantenimiento de las jerarquías que mantenían a ultranza, dado que eran una garantía de su existencia social exactamente escalonada. Al trabajar por el mantenimiento de su posición, aseguraban la persistencia de la configuración. “El rey no quería ceder ante el príncipe, el príncipe ante el marqués y el marqués y todos juntos ante quienes no tenían nobleza” (Elias, 2012: 119). El rompimiento de sus cadenas significaba para el noble cortesano asimismo la destrucción de su carácter aristocrático (Elias, 2012:119). En ese sentido, el mantenimiento de la etiqueta daba cuenta del mantenimiento de las jerarquía: “Introducir cambios en la etiqueta implicaba introducirlos en la jerarquía de rangos” (Elias, 2012: 119).

Pero el autor va mucho más allá de estas consideraciones generales cuando intenta explicar “la producción y reproducción social de la corte” (Elias, 2012: 200). Su forma de abordar el asunto implica una mirada concentrada en los detalles, en gestos mínimos,

cotidianos de la vida en la Corte que tienen un enorme valor explicativo. Los gestos, para Elias, “no constituían nimiedades sino identificaciones directas de la existencia social” (Elias, 2012: 126).

Elias examina así cómo se construye el reconocimiento y cómo se anuda este con la identidad: aquello que asegura la membresía. La pertenencia, escribe el autor, resulta de la opinión misma que los hombres tienen sobre otros y de su exteriorización en su conducta recíproca. La clave está de este modo en el control que los miembros realizan unos sobre otros. Todos los cortesanos “jugaban un especial papel como instrumentos de formación y control en esta buena sociedad, por ello ninguna membresía podía escapar a la presión de la opinión, sin poner en juego su pertenencia, su identidad elitista y una parte central de su orgullo y honor personales” (Elias, 2012:129). Así, “el prestigio, el distanciamiento respecto de todos los demás, en suma, la identidad es una expresión del peso de los hombres en el multipolar equilibrio de tensiones de su configuración” (Elias, 2012: 132-133). La inobservancia de estas propiedades implicaba, en cambio, la disolución de los lazos: “la cadena quedaba rota cuando un cortesano decía: no me importa la *distinction, considération, valeur, honneur* o cualquier otro de los términos con que se designan estos símbolos característicos del prestigio y el distanciamiento” (Elias, 2012: 153). Esa ruptura significaba un abismo en término de los valores respecto del resto de los miembros de la sociedad cortesana. Significaba el menoscabo de las propiedades que se adquieren a lo largo de “una socialización” como nobles, en el sentido de “una tradición social que imprime en el individuo un deber impuesto por el rango” (Elias, 2012: 95).

Esa sociedad cortesana próxima en el tiempo a la Revolución Francesa, las capas superiores son presentadas por Elias como coaccionadas fundamentalmente por una amenaza que es básicamente de índole identitaria. El peligro es netamente simbólico, el

miedo concreto del cortesano se ciñe a perder el favor del Rey y acabar entonces fundido en la multitud circundante. En palabras de la sociología contemporánea, las masas/la multitud representan la mayor alteridad, y una “política conciente de control” y también “de autocontrol” (Elias, 2012: 245) de los gestos y la maneras, en suma, la etiqueta, un modo de mantener segundo a segundo, la frontera (Lamont, M. y, Molnár, V. (2002).

Todo lo que en esta sociedad jugaba un papel en las relaciones entre los hombres, se convertía en oportunidades de prestigio. El rango, el cargo hereditario, el abolengo de la casa, el dinero, el éxito militar, hasta la belleza del rostro. Todo esto se combinaba en el individuo y determinaba su posición en la jerarquía inmanente de la sociedad cortesana (Elias, 2012:133). Si, como vimos, la membresía es lo que dota a los individuos de atributos de identidad, para el cortesano la pertenencia a la Corte, la existencia en el distanciamiento y en el esplendor del prestigio, en suma, la existencia cortesana, “es un fin en sí mismo; no necesita ser explicada por ninguna utilidad” (Elias, 2012: 136). En esos términos se define la racionalidad cortesana, racionalidad que puede identificarse tanto en otras circunstancias históricas como en otras configuraciones ajenas al ethos cortesano. Elias ha escrito, de hecho, que “en toda sociedad, en todo entramado de interdependencias, hay una especie de circulación de las coacciones” (Elias, 2012: 321). Así, algunas cualidades de esta sociedad cortesana de la primera mitad del siglo XVIII han sido identificadas con posterioridad a la Francia de Luis XIV. Por ejemplo, el autor advierte en cierta literatura francesa la existencia de una buena sociedad parisina como heredera directa de la mentalidad cortesana, a partir de la Revolución (Elias, 2012:141). Del mismo modo, Elias sostiene que es posible identificar en las capas profesional - burguesas elementos del ethos estamentario cortesano,

“que en el caso de una motivación basada en el honor o el prestigio, se diferencia del ethos económico de las capas profesional-burguesas y motivadas por su utilidad. Pero tan pronto como surgen estas tendencias aislacionistas, elitistas, estas terminan expresándose también en símbolos de prestigio que ponen la mira en la conservación del grupo que se aísla a sí mismo como grupo distanciado, aunque se mezclen en estas capas valores útiles e intereses económicos con los valores de prestigio” (Elias, 2012: 137).

Como Elias describe con detalle, en particular a partir de las memorias de Saint Simon, el resultado de esta dinámica de las pasiones humanas no podría ser nunca un equilibrio estable. Esta descripción medulosa de las prácticas de distinción lo conduce al autor a trazar una conceptualización curiosamente concreta de los valores, por lo que resulta de sumo interés para un enfoque como el antropológico, que pretende hacer una aproximación de las elites (aunque parezca un contrasentido) “al ras del suelo”. Según Elias, la reforzada coacción para la autocoacción les abre a los cortesanos “nuevas alegrías y placeres, nuevos enriquecimientos y refinamientos, en una palabra, nuevos valores, junto con nuevas angustias y peligros” (Elias, 2012:295).

2. El Colegio

Se trata de un colegio universitario que utiliza un muy exigente y fiscalizado examen de ingreso. Su excepcionalidad tiene que ver con el hecho de que, salvo otros dos colegios universitarios, ese modo de evaluación ha sido dejado de lado en el resto de las instituciones de educación pública, en especial, en la Universidad de Buenos Aires, de la que dependen los tres establecimientos. De esta instancia y de las rigurosas condiciones de permanencia que rigen en el CNBA resulta un alumnado altamente diferenciado que es producto de un reclutamiento no ceñido a ninguna pauta de

diferenciación social: ni la ocupación de los padres, ni la nacionalidad, ni el lugar de residencia, ni la escuela de procedencia, ni las amistades de la familia, ni el apellido, ni el género³. Así se conforma el doble carácter —elitista e inclusivo— de la institución.

Algo de un ethos estamentario como el descrito por Elias quizás pueda identificarse en las formas de sociabilidad de los egresados del CNBA, una institución que es vista en los ambientes letrados de la sociedad porteña como “de elite”. Esa idea alcanza a un circuito que excede a las familias, conocidos y amigos de los alumnos de los colegios universitarios situados en la Capital Federal; una versión que se fundamenta en los testimonios de figuras de la vida política y cultural del último siglo, hombres (no ha sido posible encontrar testimonios de mujeres) que formaron parte de la tribuna, el periodismo, la alta política, la vida universitaria y a la diplomacia y estuvieron ligados al Viejo Colegio como docentes, alumnos, padres de alumnos, o simplemente llevados por el interés que despertó en ellos la relevancia del proyecto y la de sus egresados. Ricardo Rojas, rector de la Universidad de Buenos Aires (UBA) en la década del ‘20, un personaje rico en heterodoxias, colaborador de *La Nación* y autor de un programa educativo orientado a educar a las masas inspirado en el modelo francés, solía llamarlo “El Colegio de la Patria” (Rojas, 1926). Osvaldo Loudet, reconocido psiquiatra, ex alumno y miembro del Consejo Superior de la Universidad de Buenos Aires en 1945, lo definió como “un símbolo de nuestra nacionalidad” (Loudet, 1963). Como “la escuela preparatoria más famosa del país (...) que desempeñó un papel particularmente importante como instituto de preparación para muchos de los futuros dirigentes políticos e intelectuales argentinos”, la describió el historiador norteamericano sobre la Argentina

³ Un perfil sociodemográfico es presentado en el libro *El Colegio. La formación de una elite meritocrática en el Buenos Aires* (Méndez, 2013). Está realizado en base a datos del archivo del Colegio tratados a partir de un método sistemático y al azar para la conformación de muestras tomadas en dos años no consecutivos cada dos décadas. La metodología implicó a su vez la realización de más de 50 entrevistas en profundidad; la revisión de material autobiográfico y otras fuentes documentales; y un estudio prosopográfico de egresados que accedieron a posiciones de gran visibilidad en la vida política nacional. Asimismo, se implementó un estudio comparativo con un caso paradigmático de formación de elites estatales, el francés.

James Scobie (1977). Uno de los rectores durante los primeros años de la última dictadura militar argentina —pudo ser tanto Aníbal Rómulo Maniglia como Edgardo Micillo, aunque no hay acuerdo sobre este punto—, arengó a los alumnos llamándolos “aristócratas del saber”, versión que primero fue recuperada por estos con sarcasmo y luego recuperada sin más, dado que llamaron así a una revista clandestina fundada por los estudiantes (Méndez, 2013). Años después, en la década del noventa, un político radical varias veces precandidato a diversos cargos públicos por su partido y bien reputado docente del CNBA, en medio de una recriminación a sus alumnos les recordó que eran “la futura clase dirigente del país”, lo que mereció el abucheo general de su auditorio. Horacio Sanguinetti, rector entre 1983 y 2007, no dejaba de afirmar en sus discursos y en sus escritos que el Colegio era “el que ha formado a la mayor proporción de hombres eminentes”. Natalio Botana, politólogo y autor habitual de una columna de opinión en el diario fundado por Bartolomé Mitre, *La Nación*, escribió que “nos enorgullecemos del Colegio Nacional de Buenos Aires (...) que sigue compitiendo en arenas internacionales con gallardía (Botana, 1994). Pedro Luisi, un empleado bancario jubilado que organizó el archivo del CNBA me comentó durante mi trabajo de investigación en esa dependencia que “acá tenemos a todas las calles y hospitales [de la ciudad de Buenos Aires]” refiriéndose a que a ese colegio concurrieron personas que alcanzaron tal notabilidad como para hacerlas merecedoras de un nombre en el espacio público (Méndez, 2013). El periodista Mariano de Vedia escribió en un artículo, también en *La Nación*, que es “el colegio más prestigioso del país”⁴.

El CNBA se mantiene desde hace casi 150 años como emblemática pese a los a menudo dramáticos cambios institucionales, los rotundos desacuerdos político-ideológicos y las

⁴ Los De Vedia están ligados a los Mitre, grupo fundador del colegio y del periódico, al menos desde mediados del siglo XIX. Como puede verse en editoriales, crónicas y cartas de lectores, allí se le da una amplia acogida a lo que en “el Nacional” ocurre: vueltas olímpicas, tomas del edificio, designación de un nuevo rector, etc. Ver *La Nación*, 16/10/06.

discontinuidades en sus doctrinas educativas, en virtud de un constante proceso de producción de un colectivo que, pese a lo que sostiene cierta tradición, hace de la noción de elite un término de autorreferencia: no de referencia sino de autoadscripción⁵. Esto es: los egresados reconocen haber estudiado en una institución de elite, más allá de que en la vida adulta se hayan posicionado o no como parte de un colectivo elitista, y a su vez ese colegio cumple con parámetros que a los ojos de quienes se dedican a estudiar instituciones de ese signo permiten describirlo como una institución de ese signo: un examen de ingreso y condiciones de permanencia muy rigurosos, una tradición centenaria, egresados que accedieron en su vida adulta a las más altas posiciones de la política, la economía y las ideas (Tiramonti y Ziegler, 2008, Southwell, 2011, Méndez, 2013).

Sin rangos que a priori garanticen la pertenencia, “las tendencias aislacionistas” (Elias, 2012) o el proceso de elitización comienzan, justamente, con el ingreso: un modo de selección de los más entrenados. También, el primer momento de un proceso de socialización en el que se introduce a los alumnos en un nuevo sistema de valores. Esta socialización tiene como centro de referencia un aprendizaje sumamente metódico de un modo nuevo (para los ingresantes) de relación con la vida intelectual. El ingreso no es sino un primer momento de un largo proceso interiorización de esa práctica que tiene como correlato un efecto de distinción que se desplaza a ámbitos distintos y perdurará por el resto de la vida de los egresados.

Según los relatos registrados, la socialización en el CNBA va dando cabida a un modo de ver a los otros, de definir el propio estilo y los lugares de sociabilidad, de acuerdo, no al poder adquisitivo ni a los gustos propios de un grupo etario particular, sino a la interiorización de una pauta externa como es la del control del tiempo, el rigor

⁵ Sobre la idea de elite como término de referencia véase (Shore, 2009: 26).

intelectual, un sistema disciplinario estricto y un modo de funcionamiento institucional organizado en base a reglas no negociables, que aunque ha variado a lo largo de los distintos momentos de la vida de El Colegio, constituye un ethos diferencial respecto del resto de los establecimientos públicos de la ciudad. No parece menos decisiva la transmisión de un relato, vía las autoridades, los profesores, o bien, algunas familias con varias generaciones de ex alumnos, que los incluye en una tradición ilustrada y laica, en la que se valora el ascenso social por la vía de las inversiones simbólicas⁶. Tampoco parece tener menos relevancia la construcción de un mandato escolar dirigido a ocupar lugares relevantes dentro del concierto de voces de la Nación, más allá del modo en que en la vida adulta cada uno logre dialogar en ese ideal.

Ese proceso de diferenciación en el que no estuvo exento el miedo, el desconcierto y el sacrificio repercuten con el tiempo en modos singulares de hablar, de vestirse, de pasar el tiempo libre. Así, algunos egresados de distintas edades (las reglas cambian en los distintos “Colegios”) fueron increpados o confesaron haber reprendido o ridiculizado a compañeros de colegio por decir “pieza” en lugar de “cuarto”, o “cena” en lugar de “comida”, por escribir mal el latín, por no ser idóneos u originales en su desempeño intelectual; por reírse a carcajadas, por vestir informalmente en un restaurant, por no saber lo que es un *country*. Los rangos no garantizan entonces la pertenencia y las más variadas cualidades (o combinación de cualidades): ser agraciado físicamente, un experto en ópera, un buen futbolista, un destacado militante político, adinerado, ferozmente inteligente, etc, son rasgos que pueden resultar, en las pequeñas configuraciones que corresponden a los distintos momentos del Colegio, oportunidades de prestigio que determinen la posición en la jerarquía inmanente de la socialización escolar.

⁶ Relato que persiste pese a las fuertes impugnaciones sufridas a lo largo de su historia, en particular, en la década de 1970.

En ese universo los gestos no constituyen en absoluto nimiedades porque están coaccionados por actitudes sancionadoras en las que se pone en juego la pertenencia a un colectivo que ellos viven como muy restrictivo y valioso en tanto dador de prestigio, que provee recursos simbólicos que equivalen a tener, en términos nativos, “el ancho de espadas”⁷ (la carta más alta en el Truco, un juego de cartas muy extendido en la región rioplatense). En esos términos, esa pertenencia, vincula a los exalumnos a “la tradición intelectual más interesante de la Argentina”⁸, por formar parte de de “la única institución cultural en un país en el que ya no quedan instituciones culturales”⁹ de su tipo.

Este tipo de entramado de intercambios en el que prima una autoregulación en lo referido a la exigencia intelectual y a la vez a las maneras legítimas¹⁰ configura un tipo de relación que atañe, más allá de que involucre la vida profesional, tanto a los ámbitos privado como público de la existencia. A su vez, son para toda la vida. De ahí la importancia de la autoobservación de sí con vistas a sostener en el tiempo actitudes “de inmediato visibles y experimentables” que aseguran la reputación y consigo, la perdurabilidad de la membresía¹¹.

Algunos ex alumnos que no se conocieron durante el secundario, se “descubren”, con los años en reuniones de ex alumnos. En esos encuentros a veces se reafirman lazos y sentimientos de pertenencia a la institución, y en otros, se los inventa. La sociabilidad se implementa en instancias informales, a través de los años, pero también en reuniones

⁷ La frase fue dicha durante una entrevista por un egresado, de poco más de cuarenta años.

⁸ La frase fue dicha por un egresado, abogado y sociólogo de profesión, de más de 75 años, n el contexto de una entrevista.

⁹ La frase, repetida en diversos registros por otros egresados de distintas edades, fue dicha en el contexto de una entrevista por un Doctor en Sociología de alrededor de 50 años.

¹⁰ No está de más insistir en que cada momento de la institución formó a egresados que tienen más allá de una relación singular con la vida intelectual, maneras legítimas diferentes.

¹¹ Elias sostiene que al individuo cortesano, a diferencia del profesional burgués, le interesa el hombre en sí, porque a diferencia de lo que caracteriza a la vida moderna, las relaciones son para toda la vida , por eso son distintas las maneras de manipular entre uno y otro. Para el burgués, las relaciones duraderas se refieren a la vida privada. Y en la sociedad cortesana no hay una diferenciación tajante entre vida privada y vida pública.

organizadas por ex alumnos de una misma división, o, en fechas clave, por el mismo Colegio. Esas últimas reuniones aparecen como espacios en los se realiza un control estricto sobre la trayectoria profesional de los antiguos compañeros. La verificación tiene por objeto la concreción de “carreras buenas y rápidas”¹²

Se trata instancias en las que cada uno compara la posición propia con la de los otros con la esperanza de salir airoso del cotejo, y a la vez se constata que los colegas sean lo suficientemente exitosos como para que valga la pena seguir considerándose parte de esa totalidad y de ese juego. Son maneras de orientar la conducta en relación a las oportunidades de prestigio y status para sí y para los demás egresados: el “éxito” o la notabilidad alcanzados en forma individual, en este contexto se capitaliza en forma colectiva y viceversa.

Algunas anécdotas sugieren que esa modalidad de relación orientada a producción y al resguardo del prestigio y el status es propia de esta configuración. Es a su vez relativamente independiente de los individuos, y ha funcionado así en distintos momentos del Colegio.

Tulio Halperin Donghi (2008), egresado del CNBA, cuenta en sus memorias un episodio a propósito de la intervención de la Universidad de Buenos Aires y la posterior asunción como rector del presbítero jesuita Juan R. Sepich y el cambio de denominación por la de “Colegio Universitario de San Carlos”, vigente por un breve lapso¹³. Halperin se refirió al nombramiento de Sepich como “la calamidad que acababa de caer sobre el Colegio”, y al rector como a la “autoridad intrusa”. El día en que finalizó la intervención y Sepich debió abandonar el Colegio, según el relato de Halperin, el profesor Carlos Astrada, “quien a través de sus numerosas reorientaciones

¹² Y en egresados de menos de cuarenta y cinco años, de viajes para hacer posgrados en el exterior, que, inscriptos en un proceso de “internacionalización de la ciencia” proveen nuevas instancias de sociabilidad y de tendido de redes que resultan compensatorios ante la depreciación de los títulos otorgados por la universidad pública.

¹³ Entre el golpe del 4 de junio de 1943 y el 6 de abril de 1945.

político-ideológicas había conservado intacto el virulento anticlericalismo característico del sector liberal del patriciado cordobés del que provenía (...), al entrar en clase se limitó a decir, en tono apenas audible, *sic transit gloria mundi* [y así transcurre la gloria del mundo], y las risas que celebraron esa frase oportuna no hubieran podido tampoco ser más discretas”. Así quedaron a salvo los rasgos que caracterizarían, al menos por veintitantos años más, la tradición del Colegio: en primer lugar, el humanismo, en segundo, el anticlericalismo; en tercero, las maneras propias de una formación colectiva que se veía a sí misma como una minoría educada. Por último, una complicidad y un acuerdo a propósito de la necesidad perentoria de salvaguardar lo que quizás con ironía Halperin llamó “el orgulloso legado”, que trascendía todas las (enormes) diferencias y desacuerdos. Una racionalidad orientada tanto a detectar oportunidades de ganancia de prestigio y status, como a preservar esas prendas propias de un ethos estamentario propio de otro siglo y otro continente. Pese a todo, algunos mecanismos informales atentos a la reproducción de este colectivo; prácticas que funcionan como valores y principios de distinción, siguen siendo reconocibles, con algunos matices, aquí y ahora.

Bibliografía

- Badaró, M. (2009) *Militares o ciudadanos. La formación de los oficiales del Ejército Argentino*, Buenos Aires, Prometeo.
- Botana, N (1994) “Entrevista” en Hora, Roy y Trímboli, Javier *Pensar la Argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto.
- Bourdieu, P (2013) *La nobleza de estado*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Elias, N. (1984) *La sociedad cortesana*. México, Fondo de Cultura Económica. Selección de capítulos.
- Fuentes, S. (2008) “Edad, cuerpo, clase y cultura en la construcción identitaria: producir juventudes en sectores medios-altos y altos del Gran Buenos Aires”. Tesis de Maestría en Ciencias sociales con orientación en Educación - Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Selección de capítulos.
- Gessaghi, V. (2010) “Trayectorias educativas y clase alta. Etnografía de una relación”. Tesis doctoral, FFyL. UBA, mimeo.
- Halperin Donghi, T. (2008) *Son Memorias*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Lamont, M. y Molnár, V. (2002) “The Study of Boundaries in the Social Sciences”, en *Annu. Rev. Sociol* N° 28, pp. 167-195.
- Loudet, Osvaldo (1963) *Historia del Instituto Libre de Segunda Enseñanza (1892-1962)*, Buenos Aires, Ediciones ILSE.
- Martínez, M. Seoane, V. y Villa, A. (2008) “Responsabilidad individual y autonomía institucional. Elección de escuela, elección de familias: ¿quién elige a quién?”, en Tiramonti, G. y Ziegler, S. *La educación de las élites. Aspiraciones, estrategias y oportunidades*, Buenos Aires, Paidós.

- Méndez A. (2013) *El Colegio. La formación de una elite meritocrática en el Nacional Buenos Aires*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Rodríguez Moyano, I. (2012) “Capital cultural y estrategias educativas de las clases altas de la Ciudad de Buenos Aires” en Ziegler, S. y Gessaghi, V. (comp.), *Formación de las elites. Investigaciones y debates en Argentina, Brasil y Francia*, Buenos Aires, Manantial-Flacso.
- Rojas, R. (1926) *Discurso en el Colegio Nacional de Buenos Aires*.
- Sanguinetti, H. (1995) *El Colegio Nacional de Buenos Aires*, Buenos Aires, Manrique Zago Ediciones, Editorial Ateneo.
- Scobie, J. (1977) *Buenos Aires, del centro a los barrios, 1970-1910*, Buenos Aires, Solar Hachette.
- Shore, C. (2009) “Hacia una antropología de las elites” en *Etnografías contemporáneas*, Año 4, n° 4, pp. 23-46.
- Southwell, M. (2011) “La educación secundaria en Argentina. Notas sobre la historia de un formato”, en Tiramonti, G. *Variaciones sobre la forma escolar. Límites y posibilidades de la escuela media*, Rosario, Homo Sapiens Ediciones.
- Tiramonti G. y Ziegler, S. (2008) *La educación de las elites. Aspiraciones, estrategias y oportunidades*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Ziegler, S. (2007) "Los de excepción: un retrato de las elecciones escolares de las familias de sectores favorecidos en la Ciudad de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense" en Narodowski, M. y Gomez Shettinni, M. *Familias y escuelas. Problemas de diversidad y justicia social*, Buenos Aires, Prometeo.

Tan lejos, tan cerca. Ética y emociones en el trabajo de campo en un contexto trágico

Diego Zenobi

(CONICET/UBA-FFyL)

Resumen

En el presente trabajo me propongo indagar en los vínculos que se traman en el trabajo de campo cuando el mismo es llevado adelante en un contexto trágico y profundamente angustiante.

A lo largo de mi estadía en un grupo de familiares de los fallecidos en el incendio del estadio "República Cromañón", mis emociones y mis supuestos sobre la muerte y sobre cómo relacionarme con quienes estaban vinculados a ella por haber perdido un hijo trágicamente, cristalizaron en una decisión de carácter ético. Así, opté por evitar ciertos comportamientos y actitudes (opinar en sus debates, asistir a ciertos eventos, exponer públicamente mi angustia, etc.), a los que consideraba como prerrogativas de los familiares. De este modo, adopté una conducta que no coincidía con las expectativas que algunos tenían sobre mi presencia allí, lo que contribuyó a generar tensiones y sospechas sobre mi persona.

Analizaré aquí el modo en que mis ideas y sentimientos sobre la muerte colaboraron a modelar mi posición como investigador en el terreno. Retomo las elaboraciones de Elias quien ha estudiado el modo en que las sociedades contemporáneas se representan aquel fenómeno que al decretar el final de una persona, transforma profundamente la vida de los vivos.

Palabras clave: ética-emociones-trabajo de campo-tragedia-víctimas

Abstract

In this paper I will look into the relationships carried out along fieldwork in a tragic and deeply distressing context.

I carried on my fieldwork in a group of relatives of those killed in the fire at the stadium "Republic Cromañón". Throughout this process, my emotions and my assumptions about the death and how to relate with that relatives, crystallized in a decision of ethical nature: I would avoid certain behaviors and attitudes (give my opinion in their debates, being on certain certain events and spaces, publicly expose my distress, etc.), which I considered as the exclusive prerogative of the parents of the dead young kids. Consequently, I adopt a behavior that did not match with some parents expectations on my presence among them, and contributed to generate tensions and suspicions about me.

I will analyze how my feelings and ideas about death contributed to shape my position as researcher on the field. Here I refer to Elias who has analyzed how contemporary societies represented this phenomenon as one that transforms deeply the life of the living people.

Keywords: ethics-emotions-fieldwork-tragedy-victims

Tan lejos, tan cerca. Ética y emociones en el trabajo de campo en un contexto trágico

Diego Zenobi

(CONICET/UBA-FFyL)

Hace ya varias décadas que desde la antropología social se ha reconocido la importancia de la subjetividad del investigador en la producción de conocimiento sobre aquellas personas con las que trabaja. A partir de una discusión ya saldada con aquel naturalismo que se proponía alcanzar una experiencia directa del mundo social negando las influencias introducidas por la mediación de la persona del etnógrafo, hoy en día asumimos que el antropólogo afecta inevitablemente el campo con su presencia y que, al revés, también él se ve profundamente afectado por lo que allí sucede.¹⁴

Si bien la preocupación por los aspectos subjetivos en la investigación social no implica necesariamente estructurar la producción etnográfica alrededor de ello -y tampoco brindarle centralidad como principio explicativo-, una reflexión que incorpore ese tema al análisis puede aportar a comprender las derivas del propio trabajo en terreno. En ese camino entonces, aquí me esforzaré por intentar comprender qué ocurre cuando el investigador que trabaja con personas sometidas a situaciones de profunda angustia, se ve invadido por el dolor de esos actores sufrientes, qué efectos tiene esto en el trabajo en terreno y, por ende, en la producción de conocimiento sobre estos 'otros'.

La noche del 30 de Diciembre de 2004 se desató un incendio en un microestadio de la Capital Federal llamado República Cromañón, mientras se desarrollaba allí un recital de música rock al que habían asistido aproximadamente 4000 jóvenes. El incendio fue producto del impacto de un fuego de artificio en el revestimiento acústico del lugar. La

¹⁴ Quienes llevaron más lejos las consecuencias de la subjetividad del antropólogo en la producción etnográfica fueron Geertz (1988) y sobre todo diversos autores (etiquetados como) 'posmodernos', que desde los '80 destacaron la centralidad de las estrategias de escritura así como de las disposiciones emocionales y corporales del trabajador de campo (cf. Clifford y Marcus 1986; Crapanzano 1983; Rabinow 1977; Rosaldo 1989, entre varios otros).

combustión de los materiales que cubrían el techo produjo un humo tóxico que rápidamente se extendió por todo el local generando dificultades para respirar en los asistentes. Muchos de ellos no pudieron encontrar a tiempo la forma de escapar de allí puesto que no había salidas de emergencia habilitadas a tal efecto. Como consecuencia de haber respirado el aire envenenado, fallecieron 194 personas. La causa clínica de la gran mayoría de las muertes fue intoxicación con monóxido de carbono, a la que en algunos casos se sumó la quemadura de las vías aéreas superiores.

Luego del incendio, el tratamiento periodístico de los hechos enfatizó la gran cantidad de fallecidos. Por ese motivo, el incendio fue comparado con otros sucesos ocurridos en nuestro país en las últimas décadas que, a causa del gran número de muertos que implicaron, habían sido definidos como tragedias o catástrofes.¹⁵ A su vez, la magnitud de fallecidos en esa ocasión no sólo posicionaba al incendio como un hito trágico en relación a la historia argentina, sino también en relación al contexto mundial. En efecto, al compararlo con otros sucesos similares ocurridos en otros países, podía verse que el incendio de República Cromañón ocupaba uno de los primeros puestos en lo relativo al número de muertos.¹⁶ La situación relativa al incendio fue definida por medios de comunicación de alcance provincial, nacional e inclusive internacional, como la “mayor catástrofe no natural de la historia argentina”.¹⁷

A pocos días de lo ocurrido los familiares de los muertos, los sobrevivientes, sus amigos y parientes comenzaron a reclamar públicamente *justicia* a través de movilizaciones en las calles que reunían a miles de personas. Para quienes se presentaban públicamente

¹⁵ El antecedente presentado como el más cercano y similar por sus características fue el del incendio ocurrido en 1993 en la discoteca Kheyvi's de San Isidro, ocasión en la que murieron 17 jóvenes. El incendio de Cromañón también fue comparado con el atentado realizado a la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) en 1994, en el que fallecieron 80 personas, y con el accidente del avión de Líneas Aéreas Privadas Argentinas (LAPA) ocurrido en el Aeropuerto Jorge Newbery en 1999, que dejó un saldo de 65 muertos.

¹⁶ Fuente: "Uno de los récords más tristes de la historia". Diario Clarín, 31 de diciembre de 2004.

¹⁷ Fuente: "Cromañón, considerada la mayor catástrofe no natural de la historia argentina". Diario Los Andes, 2 de enero de 2005; "Tragedia en Buenos Aires: nadie festejó la Nochevieja". Diario El país, 2 de enero de 2005.

como *víctimas*, se haría justicia cuando las personas a quienes consideraban como responsables civiles, penales y políticos del siniestro, cumplieran penas de prisión efectiva. A lo largo de ese proceso de demanda, lentamente se fueron conformando diversos grupos en base a afinidades personales, políticas, etc., que dieron vida al '*movimiento Cromañón*'. Entre mayo de 2006 y diciembre de 2007 participé de las actividades del movimiento como parte del trabajo de campo para mi investigación doctoral. Entre agosto de 2008 y agosto de 2009, presencié parte de las audiencias que formaron parte del juicio penal llevado adelante por las 194 muertes.

Mi presencia en aquel colectivo y todas mis actividades entre los familiares respondían a la necesidad de producir información para mi propia investigación. En ese particular contexto, mi trabajo allí estuvo profundamente influenciado por mis sensaciones y supuestos en relación a cómo debía manejarme con quienes estaban tocados por la muerte. Se trataba de los familiares de los fallecidos que, como “duelantes públicos” (Pita 2010), impulsaban la demanda de justicia. Desde los inicios hasta la finalización de mi trabajo en terreno, nunca dejé de sentir la sensación de que entre mi persona y estos duelantes que habían padecido la desgracia de haber sido alcanzados por la muerte de un pariente, había un abismo experiencial infranqueable.

Como parte de la tarea propuesta específicamente para el presente dossier temático sobre Norbert Elias, analizaré aquí algunos aspectos de las relaciones personales que tramé en el campo con aquellos familiares. Lo haré problematizando los límites y aperturas que mis propias ideas sobre la muerte supusieron para mi ejercicio profesional en el terreno. Para llevar esto a cabo, recuperaré los aportes del trabajo de Elias titulado "La soledad de los moribundos", cuya primera edición en alemán es del año 1982. En la medida en que este libro se inscribe en su teoría general de la evolución y el cambio social, el mismo exhibe una fuerte continuidad con las ideas que ese autor desarrollara

en el fabuloso estudio titulado "El proceso de la civilización", editado en alemán en 1939.

Según Elias, las ideas sobre la muerte se han ido transformando de modos específicos estrechamente relacionados con el cambio social de largo plazo. Desde una mirada crítica de los modelos abstractos que imponen marcos fijos y estáticos para la comprensión de los fenómenos sociales e históricos, ese autor sostuvo el carácter relativo y dinámico de tales ideas: “las actitudes hacia la muerte que actualmente prevalecen no son inalterables ni accidentales. Son peculiaridades de sociedades en un determinado estadio de desarrollo y con una estructura específica” (1989:104).

En este trabajo intentaré retomar parte de la propuesta de ese autor con el objetivo de problematizar mi propio trabajo de campo. Como mostraré, las características que asumí en sus primeros meses mi estadía en el movimiento Cromañón estuvo fuertemente influenciada por la distancia que mantuve con ‘mis nativos’. Hasta cruzarme con La soledad de los moribundos, consideré que esa distancia era un producto esperable en un campo en el que la figura del ‘familiar’ cobraba el más destacado protagonismo frente a quienes no eran ‘familiares’ y a otras formas de ser *víctima* (Zenobi 2014). También consideré que esa falta de cercanía era un producto de mis supuestos (naturalistas) respecto de cómo hacer etnografía que me habían conducido a esforzarme por no interferir en las relaciones que los actores mantenían entre sí (Zenobi 2011). Pero estas posibles explicaciones mostraban sólo una parte de la cuestión. En efecto, algunos años después de finalizado mi trabajo de campo, la lectura del libro de Elias me condujo a preguntarme por la influencia que pudieron tener en mi trabajo en el terreno mis sentimientos y mis supuestos relativos a cómo vincularme con quienes estaban tocados por la muerte de un ser querido. Finalmente, en este trabajo me propongo indagar en las relaciones entre ética y emociones en el trabajo de campo.

1. Un etnógrafo entre los duelantes

Mi primer contacto con el incendio se dio a pocas horas de ocurrido y fue a través de las imágenes televisivas y de la prensa gráfica que mostraban la desesperación, la angustia y el llanto; los cuerpos, muertos y los moribundos; la lucha entre la vida y la muerte de muchos que se fueron y de otros que quedaron. Como las imágenes de guerra, estos cuadros visuales dotaron de realidad aquello que estaba sucediendo a pocas cuadras de mi propio hogar: "las fotografías objetivan: convierten un hecho o una persona en algo que puede ser poseído. Y las fotografías son un género de alquimia, por cuanto se las valora como relato transparente de la realidad" (Sontag 2003: 36). Como parte del inicio de una beca doctoral que me otorgara el CONICET, un año después de esos sucesos, me estaba acercando al movimiento Cromañón que demandaba *justicia*, con el objetivo de conocer su dinámica.

Llevé adelante mi trabajo de campo en el grupo del movimiento llamado Que No Se Repita (QNSR). Sus miembros destacan positivamente dos características del grupo: el hecho de que está conformado exclusivamente por familiares y que sus integrantes no están '*politizados*'. Durante el período de mi trabajo de campo allí, QNSR se reunía semanalmente en un salón del centro porteño provisto por una organización católica. En la primera reunión a la que asistí, un antiguo conocido mío cuyo sobrino había fallecido en el incendio, me presentó al referente público del grupo. Así fue como él me autorizó a asistir a las reuniones sin consultar al resto de los miembros del grupo ni presentarme públicamente. De esta manera, en mi primera visita comencé a tomar notas en mi libreta de las charlas e intercambios que mantenían los padres y madres de los fallecidos.

Así, comencé a vincularme con algunas de esas personas que tristemente habían sido tocadas por la muerte de un hijo. Lo que había empezado a partir del contacto con el

material audiovisual y gráfico que me había conmocionado y que había sido difundido en los medios de alcance público, ahora se transformaba en vínculos interpersonales establecidos con los familiares como parte de lo que los antropólogos llamamos 'trabajo de campo'. Lentamente comencé a formar parte de ese 'mundo', esto es, de la red vital que los deudos en demanda de justicia estaban tejiendo para sí mismos.

Si bien en mi primera reunión en QNSR las cosas salieron muy bien y yo había vuelto a casa con una importante cantidad de notas e ideas, en el segundo encuentro las cosas fueron bastante diferentes. En esa ocasión, mientras tomaba notas, uno de los padres que había estado atento a mis movimientos llamó la atención al resto señalando que yo estaba tomando notas y registrando lo que se hablaba en la reunión. Preguntó quien era yo y cuál era mi papel en el grupo. Intenté aclarar la situación señalando que era estudiante de doctorado de la UBA y que estaba realizando un estudio sobre "*las formas de organización de los familiares de los chicos, gracias a una beca otorgada por el CONICET*". Entonces, otro padre intervino para sugerir, a modo de broma, que quizás yo tuviera una "*beca Ibarra*", haciendo una referencia cómica a la posibilidad de que mi investigación estuviera financiada por el principal enemigo del movimiento, Aníbal Ibarra, ex jefe de gobierno de la ciudad a quien ellos consideraban como el máximo responsable del incendio.

Adjudiqué este episodio al hecho de que el referente del grupo no me había presentado al resto. Dadas las circunstancias, ahora esa presentación había sido forzosamente realizada, por lo que continué con mi trabajo en el grupo. Así pasaron los meses y yo continué asistiendo una vez por semana a las reuniones. En esos encuentros la dinámica se repetía. Los familiares trataban temas vinculados a la marcha de la causa penal así como relativos a la organización del movimiento. A lo largo de esas charlas, muchas veces se daban acalorados debates que incluían muestras de dolor y sufrimiento.

Además de asistir a las reuniones, el otro espacio en el que hacía mi trabajo de campo eran las marchas mensuales que impulsaba el movimiento los días 30 de cada mes. En esas ocasiones los familiares, sobrevivientes y amigos de las víctimas fatales desplegaban acciones caracterizadas por su fuerte carga emotiva. Algunos hablaban con las imágenes de los *chicos* y lloraban ante su foto; otros se abrazaban con congoja.

Las situaciones movilizantes que se daban en el grupo y en las marchas comprometían tanto la emocionalidad de los propios familiares como la mía. Sin embargo, mientras ellos daban rienda suelta a su sufrimiento, yo creía que frente a esas situaciones que me conmovían profundamente, debía evitar exponer mi propia angustia. Creía que actitudes de ese tipo estaban reservadas a los ‘verdaderos sufrientes’. Inclusive llegué a pensar que si yo me las hubiera permitido, podrían haber sido interpretadas como un signo de interesada búsqueda de empatía de parte de alguien que no había pasado por la misma trágica situación. Por ese motivo fueron varias las ocasiones en que controlé la expresión de mis emociones y sólo al regresar a mi propio hogar pude recordar lo vivido y darle rienda suelta a la angustia sin el temor de estar sujeto a otras miradas. Además, tenía un cierto ‘sentimiento de culpa’ porque sentía que frente al protagonismo de quienes habían perdido un hijo y se reunían semanalmente para pedir justicia, mi papel en el grupo era irrelevante, carecía de utilidad y de algún carácter práctico para quienes me habían abierto las puertas de su mundo pero que, acaso, no sacarían provecho alguno del trabajo de un antropólogo. Frente a ese conjunto de incomodidades que me planteaba el hecho de ser un no-familiar entre familiares, me sentía con ‘menos derecho’: reprimía mis ganas de intervenir en algunos debates y de dar una opinión que, considerando las cosas a la distancia, bien podría haber sido tomada positivamente como un aporte de parte de los integrantes de QNSR.

Meses después de la acusación descrita se dio un segundo episodio en el que un padre dijo que algunas cuestiones internas del grupo eran conocidas por familiares de otros grupos con los que estaban pasando un momento tenso. El dijo que tenía sospechas sobre mi papel en el grupo puesto que allí eran todos familiares excepto yo. Se trataba del segundo episodio de ese tipo en poco tiempo. Claramente, quien me acusaba no pensaba en las posibilidades de que un familiar compartiera esa información con miembros de otros grupos del movimiento sino que esto sólo podía ser hecho por un 'no familiar'.

Al intentar comprender las inquietudes sobre mi persona que manifestaban algunos padres, pronto consideré que quizás las mismas se debían a que yo no me desenvolvía 'naturalmente'. Desde el inicio de mi trabajo en terreno había mantenido una cierta distancia con 'mis nativos': mi comportamiento no era asimilable al del resto de los miembros del grupo ya que no participaba en los intercambios que protagonizaban, no asistía a ciertos eventos, no expresaba mi angustia, etc. Sólo me dedicaba a observar y tomar notas en mi libreta. Si, en efecto, las sospechas se debían a esas actitudes, entonces eran mis silencios y no mis palabras los que me traían problemas. Tales silencios eran, en parte, consecuencia de la propia dinámica del campo en el que se establecía una distinción clara entre familiares y no familiares y los actores sociales actuábamos en consecuencia. Por otra parte, también se debían a que había tomado previamente una decisión sobre cómo sería mi trabajo allí. En efecto, me había propuesto no interferir en los vínculos que mantenían entre sí las víctimas, puesto que me veía -ilusoriamente- como un observador externo que capaz de captar ese mundo 'tal cual era' (Zenobi 2011), mundo que podía ser contaminado, distorsionado, con mis intervenciones. Sin embargo, luego de leer *La Soledad de los moribundos* -años después de terminado mi trabajo en el movimiento-, entendí que la dinámica del campo y una

(inadecuada) estrategia metodológica, sólo brindaban una parte de la explicación. Una de las cuestiones que yo no había considerado hasta el momento era el modo en que habían jugado en el campo mis sentimientos más profundos hacia los padres de los fallecidos.

2. Las formas de la muerte

Como han mostrado muchos trabajos, el papel del dolor en los actos de institución y consagración de diversas categorías de personas expresa modos colectivos de representarse el sufrimiento (Das, 1997). En el contexto del movimiento Cromañón, el dolor define a quienes se presentan como víctimas del incendio y se ve expresado de modos muy particulares en las narraciones de sufrimiento que ellas ponen en juego.¹⁸

Como ha señalado Hertz (1990) en su clásico estudio, o Butler (2010) más acá en el tiempo, no todas las muertes se viven del mismo modo ni tienen el mismo valor. En este caso las muertes a las que nos referimos son vistas como *prematuros* y *traumáticas*, y por ello, *antinaturales*.

Según Elias (1989), en nuestras sociedades occidentales y modernas altamente pacificadas en las que la violencia ha sido sustraída de las relaciones interpersonales para pasar a constituirse en un monopolio del Estado, la imagen de la muerte y el morir está relacionada con la seguridad y la previsibilidad durante el curso de la vida. Así la muerte es vista como un evento lejano en el tiempo, que alguna vez llegará. En relación a esto mismo, afirma que "tenemos la representación de la muerte como estación final de un proceso natural (...) la muerte ha de llegar pero el saber que se trata del final de un proceso natural contribuye mucho a amortiguar la inquietud" (1989:59). Si la muerte siempre es algo que llegará en un futuro, nunca es 'ahora'. Al mismo tiempo que es vista

¹⁸ Puede encontrarse extensos relatos sobre las experiencias de sufrimiento de los sobrevivientes en algunos trabajos de tipo testimonial relativos al incendio. Véase: Comínguez (2007); Ratti y Tosatto (2006).

como algo alejado en el tiempo vital de una persona, la misma suele ser considerada como un largo proceso que llega a su fin como producto de un proceso de enfermedad propio de la vejez.

Aquellas imágenes de la muerte que subrayan el carácter previsible y natural del proceso y que aparecen como el caso ‘normal’, contrastan con otras situaciones tales como la muerte joven, repentina, inesperada. Como he señalado, en el caso del los *chicos* muertos en el incendio de local República Cromañón la edad promedio de los decesos fue de 22 años.¹⁹ El carácter prematuro, fuera de tiempo, de los mismos es expresado en términos generacionales: han muerto los jóvenes antes que los viejos, los *chicos* antes que los *grandes*, los hijos antes que los padres; de ahí que se entienda que estas muertes han alterado la temporalidad propia del ‘ciclo natural de la vida’. Una madre describía su sufrimiento recordando esa anomalía: “*no puedo borrarame, ver a mi hija en un cajón... cuando las cosas debieron ser al revés, que ella me enterrara a mí...*”. Además, quienes denuncian desde el movimiento siempre enfatizan el carácter inesperado señalando que “*los chicos fueron a una fiesta, a un recital, y se encontraron con un infierno*”. Lo que debió ser un momento de alegría y diversión se reveló en pocos segundos en una trampa mortal. Miles de jóvenes desesperados por escapar de un local sin salidas de emergencia habilitadas, se vieron atrapados allí sin poder evitar respirar los gases tóxicos que emanaban del techo. Por ello es que en forma recurrente los familiares recuerdan al incendio como una situación de muerte masiva producidas por asfixia. Debido a su carácter violento, desesperante, sorpresivo y fuera de tiempo, estas son vistas como muertes *traumáticas*.

¹⁹ Los datos indicaban que la franja de edad a la que pertenecía la mayor cantidad de muertos fue la de 19 a 25 años: esa franja de edad sumó el 45% del total de fallecidos. A su vez, el 34% del total fueron menores de 18 años. Fuente: “De los muertos en el boliche, el 34% no tenía más de 18 años”. Diario Clarín, 31 de diciembre de 2004; “El promedio de edad de los muertos en la tragedia es de 22 años”. Diario La Nación, 5 de enero de 2005.

Cuando ocurre, como en este caso, que las causas de las muertes no son definidas ni consideradas socialmente como naturales, suele surgir la pregunta respecto de las responsabilidades: como ocurre con toda muerte que no ha sido definida como 'muerte natural', quienes sobreviven "no se plantean la cuestión, impersonal y poco cargada de sentimiento, de la causa original de la muerte. Como siempre que hay una fuerte implicación emotiva, se pregunta por el culpable, por el autor del hecho" (1989:49). En el caso de Cromañón, el término '*masacre*' en lugar de '*tragedia*' instalado por los familiares y sobrevivientes expresa la disputa por la asignación de responsabilidades. Todos acuerdan en la explicación médico-técnica que ha demostrado que la causa biológica fue la muerte por asfixia y quemadura de las vías aéreas superiores. Pero la causa *política* a la que asignan la responsabilidad por muertes producto de factores ajenos a la salud y responsabilidad de quienes fallecieron, es la *corrupción*. Por ser consideradas como una consecuencia de la *corrupción*, los padres de los *chicos* entienden que se trata de muertes que podrían haberse evitado si el Estado y sus agencias hubieran controlado adecuadamente el local República Cromañón.

En el marco de sus ideas respecto de la interdependencia entre los actores sociales que modelan una cierta configuración social, Elias sostiene que el sentido de la vida de una persona no se limita al sentido que esa vida tiene para ese sujeto sino que también lo tiene para otros:

"los seres humanos viven de terminados acontecimientos que les afectan bien como llenos de sentido o como carentes de él, como significativos o como absurdos (...) Si un hombre de treinta años, padre de dos niños pequeños y esposo de una mujer que le quiere y a la que él quiere, tiene un accidente en la autopista provocado por una conducta temeraria decimos que la muerte ha sido absurda (...) porque otro curso vital que nada tenía que ver con la familia

afectada, el del automovilista temerario, ha interrumpido de repente, como desde fuera y de una manera casual, en esa vida, tirando por la borda sus objetivos y planes, los sentimientos felices y firmemente arraigados de un ser humano y con ellos algo para esa familia que tenía un sentido eminente. No es solo que hayan quedado destruidas las expectativas, las esperanzas y las alegrías del muerto sino también las de sus hijos y su mujer” (Elias, 1989:79).

Hay un sinsentido cuando un acontecimiento externo e inesperado interrumpe el curso de una vida que se vivía plena y corta la posibilidad de que esa persona continúe en relación con quienes la valoraban positivamente y necesitaban de ella.²⁰ En el caso de Cromañón esto muestra la importancia que tenía para los que quedaron, quien ya no está en este mundo. Así se refería un padre al hablar de su hijo fallecido:

siempre persiguió sus sueños como aquél que se entusiasma simplemente por la “Vida”. A lo largo de los años, cosechó frutos de su amor en forma de amistades fieles, incondicionales, eternas. Quienes conocían a Pedro (Gordo, o Moe, según lo llamaban sus amigos), no dejaban de ser sorprendidos por el amor que regalaba. Parecía increíble que alguien desde tan temprana edad mostrara signos de la más intachable moral y la más entrañable personalidad. A los 16 años, cuando en un e-mail fue preguntado sobre cuál era el sueño de su vida, respondió: “Dar mi vida por el otro” (...). Vivía feliz. El 30 de diciembre de 2004, Pedro junto a otros amigos, y como tantos otros chicos, fue a una trampa mortal (...). A los pocos minutos de comenzado el show, un incendio provocado no solamente por elementos pirotécnicos, sino también por la

²⁰ Esto recuerda aquello que señalaba Freud en 1915 sobre las ideas convencionales acerca de la muerte propias de su época al afirmar que destacamos "el accidente, la contracción de una enfermedad, la infección, la edad avanzada, y así dejamos traslucir nuestro afán de rebajar la muerte de necesidad a contingencia" (1992:292). Según él esta mirada se habría visto modificada durante la Primera Gran Guerra: "la guerra ha de barrer con este tratamiento convencional de la muerte. (...) Los hombres mueren realmente; y ya no individuo por individuo, sino multitudes de ellos, a menudo decenas de miles un solo día. Ya no es una contingencia." (Ibídem).

*mente criminal de numerosas personas, lo sorprendió. Salvando vidas. Pedro falleció, como su estado posterior lo demostró, ayudando a otra gente. Cumpliendo su sueño.*²¹

Cuando una vida plena vinculada a otras vidas que la valoraban por sus virtudes, queda trunca por motivos que irrumpen desde afuera en el curso de su propia historia entonces se cree que la muerte fue absurda. Se da entonces una relación entre las formas de vivir y las formas de morir -recuperando los términos de Pita (2010)- que plantea una paradoja de acuerdo con la cual una vida con sentido lleva a una muerte sin sentido.

Para Elias, la falta de sentido de la muerte encuentra su expresión máxima en el caso de las cámaras de gas utilizadas en los campos de concentración nazis. Se trata de circunstancias de muerte masiva y planificada en las que ya no hay vínculos posibles de empatía e identificación entre quienes están condenados a morir, ni entre ellos y sus matadores. Miles de moribundos están al mismo tiempo amontonados y solos. Acaso no sea casual que la figura de la cámara de gas haya sido utilizada por el movimiento Cromañón para describir la situación de muerte masiva por inhalación de gases tóxicos ocurrida durante el incendio: *"la increíble combinación de negligencia, avaricia y corrupción criminales provocó que esa noche el boliche República Cromañón fuera una cámara de gas"*.²² A esa figura también apelaron los expertos y técnicos que expusieron como peritos en el juicio penal llevado a cabo entre 2008 y 2009. Allí un perito forense convocado para explicar cómo se produjo la muerte de los asistentes al recital de rock señaló que *"Todos se murieron del síndrome lesivo por inhalación de humo (...) nadie falleció quemado o por politraumatismos"*. Explicó que el gas tóxico que se desprendió del techo tenía *"características traidoras, porque no tiene olor ni color"* y que llevó a los asistentes al recital a sufrir falta de fuerza muscular que les impedía caminar, hasta convulsiones y, finalmente, la muerte. Se trata de *"un veneno*

²¹ Fuente: http://www.quenoserepita.com.ar/victimas_iglesias

²² Fuente: http://www.quenoserepita.com.ar/cromanon_documento_de_familiares_a_55_meses

que mata con mucha rapidez porque ataca a la célula misma y se absorbe tanto por la respiración como por la piel. Recordemos que a las personas que estaban en las cámaras de gas se las desnudaba y se les daba un baño caliente para que causara más efecto", explicó el experto.²³

La pertinencia de la comparación realizada por los actores entre las cámaras de gas nazis y lo sucedido en Cromañón no debe ser evaluada en términos de una comparación histórica entre contextos inconmensurables sino, más bien, en relación a la forma de matar y de morir que se dio en un caso y en el otro. La noche del recital, miles de jóvenes se encontraron azarosamente enfrentados a una misma situación espacio-temporal que los condujo a respirar gases tóxicos. Pero además, la cuestión puede ser abordada en relación al tema del sentido ya planteado por Elias. Entre esos miles que fueron sometidos a la misma situación, 194 terminaron siendo esos cuerpos, al mismo tiempo amontonados y solitarios, que yo había visto a través de las imágenes emitidas por los medios de comunicación que me habían conmocionado fuertemente. Cadáveres dispuestos en una vereda de mi propio barrio, como quienes mueren en una cámara de gas, yacían allí como pura carne.

En resumen, en lo relativo a las formas que asumieron estas muertes traumáticas, inesperadas, absurdas, sin sentido, yo pensaba las cosas del mismo modo que los familiares del movimiento. Inclusive, como parte de esa misma forma de 'sentir y pensar Cromañón', pude entender lo que -según los periódicos- le había sucedido a algunos padres durante la etapa del juicio: *"con la exhibición de las fotografías de las autopsias (...) proyectadas en la pantalla gigante, algunos de los familiares de las víctimas que estaban en la sala de audiencias bajaron la mirada, otros salieron del recinto y rompieron en llanto"*.²⁴ Eso mismo me había ocurrido a mí durante mi etapa de trabajo

²³ Fuente: Infobae.com: 27-09-08

²⁴ Fuente: Página/12 Sábado, 27 de septiembre de 2008

de campo en las audiencias del juicio, cuando al comenzar a estudiar parte de la causa penal tuve que abandonar la lectura de los legajos de los fallecidos en los que se veían las fotos de las autopsias de los jóvenes cuerpos transformados por el paso del tiempo.

3. La muerte de los otros: ética y emociones en el trabajo de campo

Al partir de la consideración del etnógrafo como una mera herramienta para recolectar datos, queda obturada la posibilidad de indagar y problematizar un conjunto de cuestiones relativas a su subjetividad que colaboran a modelar fuertemente las relaciones en el terreno:

"Al tratar el yo como si fuera una pantalla invisible y permeable a través de la cual los datos puros, los 'hechos' podían objetivamente ser filtrados y registrados el 'etnógrafo' tradicional (...) no tenía que examinar críticamente las bases subjetivas de las cuestiones que planteaba (y de las que *no* planteaba)" (Scheper-Hughes 1999: 34).

Una vez que tal mirada es puesta en cuestión al desandar ciertos supuestos metodológicos de tipo naturalista, queda abierta la puerta para abordar esos otros aspectos no problematizados. En ese marco, luego de leer *La soledad de los moribundos* de Norbert Elias tiempo después de mi trabajo de campo, decidí avanzar sobre el lugar que ocuparon en mi trabajo en el terreno mis ideas y sentimientos subjetivos respecto a los familiares del movimiento. Se trataba de cuestiones por mí inexploradas hasta ese momento.

El hecho de que ese trabajo se realizara entre familiares de los jóvenes fallecidos en el incendio, dejó expuesto aquello que Elias llamó "el problema que el morir y la muerte plantean a quienes quedan detrás" (1989: 33). Aún sin tener un muerto propio, yo también era uno de los que 'quedaban detrás'. Y las formas en que procesaba la muerte

masiva de los jóvenes rockers era muy cercana al modo en que lo hacían los dolientes: ambos las veíamos como muertes traumáticas, absurdas y sin sentido. Pero si bien esto me colocaba en sintonía con los actores del movimiento, esas muertes terribles no me habían tocado en persona sino 'sólo' a través de las imágenes y crónicas leídas y del vínculo que había establecido con los deudos que las habían sufrido en carne propia. Esa diferencia que era valorada en el campo, remarcaba la distancia entre familiares y no familiares. Debido a que unos y otro la compartíamos, 'yo' me separaba de 'ellos'. Fue esta diferencia experiencial fundada en torno del tener o no tener un pariente fallecido, la que se reveló como central para construir una frontera y posicionarme en el terreno.

En ese contexto, mis emociones, sentimientos y sensaciones vividas al estar cerca de los familiares se combinaron con la importancia asignada en el campo al ser 'familiar' frente a quien no lo era, y fueron fundando lentamente una decisión de carácter ético: debido a que yo vivía y sentía el hecho de no ser un familiar, creía que no tenía derecho a intervenir en sus debates, a asistir a ciertos eventos ni me permitía sufrir públicamente del mismo modo que ellos.

Hasta mi lectura de *La soledad de los moribundos* había considerado que mi distancia con los familiares de QNSR y del movimiento era una cuestión modelada sólo por la dinámica de una red de relaciones sociales a la que llegué sin que me llamen, que remarcaba la diferencia entre ser y no ser 'familiar'; más adelante evalué que ello también era producto de una cierta decisión metodológica de corte naturalista (Zenobi 2011). Finalmente, luego de aquella lectura asumí que esa distancia también era una consecuencia de mis supuestos sobre cómo vincularme con los padres cuyos hijos habían fallecido en circunstancias trágicas. Esa distancia se había cocinado al calor de sensaciones emociones y sentimientos que, sumados a aquellas otras cuestiones, habían

colaborado a fundamentar una decisión ética que diferenciaba entre los derechos de los familiares y los de quienes no lo eran, colaborando a modelar mi posición en el terreno. A diferencia de la decisión metodológica de evitar intervenir en 'su mundo' que había sido tomada de antemano, aquella decisión ética fue cobrando forma sobre la marcha, desde el primer momento en que me encontré entre gente que tenía sus muertos, cuando yo no tenía ninguno. Mientras que algunos investigadores que han trabajado en contextos de violencia extrema, plantean la necesidad mantener una "justa distancia" con los actores (Lefranc, 2002; cf. Aranguren Romero, 2010) para evitar una empatía total con ellos que dificulte el trabajo analítico extrañado, en este caso, en lugar de generar una cercanía, yo no podía evitar alejarme. Aquí la distancia era la regla.

He sugerido aquí que las direcciones que puede tomar el trabajo de campo no están definidas sólo por las decisiones tomadas racionalmente por el investigador, sino también por supuestos menos controlables, menos explícitos, más complejos de problematizar, como aquellos relativos a cómo deben relacionarse deudos y antropólogo en ciertas circunstancias. Tal como ha sostenido Elias, la muerte se constituye en un evento que al decretar el final de una persona, transforma, modifica e influye profundamente la vida de los vivos. En este caso, me esforcé por mostrar que mis propias ideas sobre la muerte y sobre quienes estaban vinculados a ella por haber perdido un hijo en el incendio, influyeron profundamente en las relaciones que tramé en el campo con el fin de avanzar en la producción de información para mi propia investigación.

Bibliografía

- Aranguren Romero, J. P. (2010) “De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura”, en *Papeles del CEIC N° 63*.
- Butler J. (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas el valor de la vida frente a la muerte*, Barcelona, Paidós.
- Clifford J., Marcus J. (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press.
- Comínguez, M. (2007) *Cromañón en primera persona*, Buenos Aires, Editorial Dunken.
- Crapanzano, V. (1983) *Tuhami: A Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.
- Das, V. (1995) *Critical Events: An Anthropological Perspective*, Oxford, Oxford University Press.
- Elias, N. (1989) *La soledad de los moribundos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. [1915] (1992) “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, en *Obras completas*, Amorrortu.
- Geertz, C. (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford University Press.
- Hertz, R. (1990) “Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte”, en *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza
- Lefranc, S. (2002) “La 'justa distancia' frente a la violencia” en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO. N° 174
- Pita, M. V. (2010) *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*, Buenos Aires, Ediciones del Puerto.
- Rabinow, P. (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.

- Rosaldo, R. (1989) *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press.
- Scheper Hughes, N. (1999) *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Sontag, S. (2003) *Ante el dolor de los demás*, Madrid, Alfaguara.
- Ratti, E. y Tosato, F. (2007) *Cromañón, la tragedia contada por 19 sobrevivientes*, Buenos Aires, Planeta.
- Zenobi, D. (2014) *Familia, política y emociones. Las víctimas de Cromañón entre el movimiento y el Estado*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- (2011) "El trabajo de campo y sus traspies. Un etnógrafo entre las víctimas de la 'masacre de Cromañón'", en *Revista Ankulegi*, Asociación Vasca de Antropología.

Elias en La 12. Una aproximación eliasiana a la violencia en el fútbol en la Argentina.

Rodrigo Daskal
(UNLP)
José Garriga Zucal
(CONICET-UNSAM/IDAES)

Resumen

En el presente artículo proponemos una reflexión sobre el fenómeno de la violencia en el fútbol, a partir de herramientas conceptuales de la sociología de Norbert Elias. Esta reflexión implica un doble recorrido. Primero indagaremos sobre la relación entre violencia y deporte, en el marco de la concepción de lo que Elias llamó “proceso de la civilización”, para luego analizar los trabajos posteriores que el sociólogo alemán realizó junto a Eric Dunning sobre la particular temática de la violencia en el fútbol. Habiendo desglosado mínimamente estas dos posibilidades, usaremos la experiencia etnográfica para describir las particularidades del fenómeno en el caso argentino, para terminar estableciendo un diálogo entre los datos etnográficos y la mirada eliasiana.

Palabras claves: Violencia- Fútbol- Etnografía- Elias-Emociones.

Abstract

We propose in these articles to reflect on the phenomenon of violence in Argentine soccer using some conceptual work tools of Norbert Elias. This reflection involves a dual path. First, we will investigate the relationship between violence and sport in the context of conception of what Norbert Elias called the "process of civilization", and then, analyze the subsequent work performed alongside German sociologist Eric Dunning on the particular issue of violence in soccer. Having minimally broken these two possibilities, we will use ethnographic experience to describe the peculiarities of the

phenomenon in Argentina, finally establishing a dialogue between the ethnographic data and eliasiana point of view.

Keywords: Violence –Football- Ethnography- Elias- Emotions.

Elias en La 12. Una aproximación eliasiana a la violencia en el fútbol en la Argentina.

Rodrigo Daskal
(UNLP)
José Garriga Zucal
(CONICET-UNSAM/IDAES)

Proponemos en estas páginas reflexionar sobre la violencia en el fútbol en la Argentina a partir de la obra de Norbert Elias. Pero debemos avisar que el título de este artículo, no sólo está plagado de un trabajo de Loïc Wacquant, sino que además encierra una doble falsedad. Por un lado, no trabajaremos con la obra completa y monumental de Elias, sino con unos pocos conceptos trabajados por este sociólogo y sus discípulos de la escuela de Leicester. Por ello, no sería Elias el que esté con su lente analítica en una tribuna del fútbol argentino sino una mínima porción de sus ideas. Por otro lado, no usaremos a La 12, nombre con el que se conoce a la “barra brava” del club Atlético Boca Juniors, para pensar el tema de la violencia en el fútbol, sino a sus pares del Club Huracán, con los cuales uno de nosotros –Garriga Zucal- realizó un extenso trabajo de campo.

Decíamos, entonces, que utilizaremos estas páginas para reflexionar sobre el fenómeno de la violencia en el fútbol argentino utilizando algunas herramientas conceptuales del trabajo de Norbert Elias. Esta reflexión implica un doble recorrido. Primero indagaremos sobre la relación entre violencia y deporte en el marco de la concepción de lo que Norbert Elias llamó “proceso de la civilización”, para luego analizar los trabajos posteriores que el sociólogo alemán realizó junto a Eric Dunning sobre la particular temática de la violencia en el fútbol. Habiendo desglosado mínimamente²⁵ estas dos posibilidades, usaremos la experiencia etnográfica para describir las particularidades del

²⁵ Decimos mínimamente ya que el primer ejercicio de reflexión, el que vincula deporte y violencia, podría o debería ser mucho más extenso.

fenómeno por nuestras tierras, para terminar en un apartado que busca establecer un diálogo entre los datos etnográficos y la mirada eliasiana.

El trabajo de campo de Garriga Zucal se realizó entre el 2004 y el 2008 entre los integrantes de la *hinchada* del Club Atlético Huracán. La *hinchada* es uno de los nombres nativos con que se identifican uno de los grupos organizados de espectadores que acompañan a un club de fútbol. Estos son denominados “barras bravas” por los medios de comunicación pero preferimos utilizar los nombres nativos: *hinchada*, los *pibes* o la *banda*. Asimismo, nombraremos como *hinchas* a los miembros de dichos grupos diferenciándolos del resto de los espectadores.

1. Del proceso de la civilización a la violencia en el fútbol

Aquello que se denomina proceso de civilización trata del largo proceso, complejo y dificultoso, por el cual “el conjunto de emociones de los seres humanos va cambiando lentamente en la dirección de un control emotivo más fuerte y más proporcionado” (Elias 1987:12). El autocontrol emocional y la interiorización de la represión para con las emociones es el eje nodal del camino civilizatorio. Dicho proceso es entonces, sucintamente, una suma de coacciones en búsqueda de autocontrol y cuyo objeto final es el descenso de los umbrales de la violencia en sus diversas formas. Este descenso es indisociable al rol del Estado que monopoliza la violencia lícita y legal. Nuestras violencias son controladas por la razón corporal al mismo tiempo que el Estado controla las violencias sociales e individuales.

El proceso civilizatorio, caracterizado por el aumento del control social y el autocontrol sobre las manifestaciones públicas y personales de las emociones “fuertes”, evita la manifestación exterior y objetiva por parte del individuo. Trátese, entonces, de un proceso de atemperación y represión de las pasiones y también de las formas de

violencia, regulando el comportamiento y el conjunto de pasiones con una base psicogenética y sociogenética, bajo un manto de restricciones que abarca todas las dimensiones de la vida de una persona.

Simultánea y consecuentemente, nuestras sociedades han desarrollado espacios que permiten, de alguna manera, “aflojar” y romper moderadamente ese manto de restricciones personales y sociales. El deporte ha sido uno de esos espacios – al igual que la música, el teatro, la pesca, los juegos, las apuestas, los bailes, etc.- donde este proceso se hizo posible. Espacio de dos caras. Por un lado, escenarios en dónde se instaura y enseña esa regulación. Y por el otro, un espacio privilegiado donde buscar emociones socialmente aceptadas, una excitación agradable buscada voluntariamente de la cual disfrutar, siempre con consentimiento social y (también) con el de nuestra propia conciencia.

Aquí aparece la noción de mimesis. Los deportes se nos presentan como escenas en las que se experimentan situaciones de excitación, las que son reprimidas y mitigadas en la cotidianidad de nuestras vidas. Las emociones y violencias deben ser atemperadas pero las actividades miméticas permiten a los sujetos una excitación emocional controlada; recrear una situación “cómo si”, que nos recuerde “aquello que alguna vez sentimos”, de forma aceptada socialmente. El deporte sería “como una batalla”, pero una batalla fingida, controlada, en la que resulta central la tensión entre la excitación y la emoción con relación al control en todas sus fases. Así, las actividades miméticas tienen un efecto liberador necesario en vidas sumamente rutinarias, desprovistas de emocionalidad expresiva. En un escenario de fuertes restricciones, el deporte ofrece un escape para nuestras pulsiones, aunque en la teoría eliasiana no se trataría de espacios miméticos como “la otra cara de la moneda” del trabajo y/o la alienación, sino de una misma moneda con dos caras imposibles de comprender separadamente. Ambas caras

son necesarias en sociedades donde el proceso civilizatorio ha tenido, con diversas variantes, esta inequívoca dirección.

Para Elias y Dunning, la existencia de violencia en el deporte y particularmente entre los hinchas de fútbol es el resultado de las tensiones propias del proceso civilizatorio, de cada sociedad y de cada tiempo histórico. En dicha teoría, la aparición de las formas de violencia se vinculan con la imposibilidad de autocontrolarse. Aquellas sociedades incapaces de regular sus emociones, y volcarlas aceptadamente al juego mimético, tienen umbrales de violencia –y de tolerancia mayor hacia ella- más amplios y profundos.

En ese contexto, el trabajo de Dunning y su grupo de la Universidad de Leicester, ya sin la presencia de Elias (instalado desde 1984 en Amsterdam, donde murió en 1990) se focalizó en el *hooliganismo*. Dunning y sus colaboradores –luego llamada Escuela de Leicester– sostendrán que en los hechos de violencia el protagonismo está dado por los “sectores más rudos de la clase obrera”, especialmente los jóvenes, los que se encuentran excluidos del “proceso civilizatorio” eliasiano. Así, las condiciones sociales imposibilitan a las personas autocontrolarse y poder liberar su emoción en actividades miméticas, buscando en este camino de fracasos miméticos el placer en la violencia (Elias y Dunning 1994; Dunning 1993).

Buena parte de la explicación a la violencia en el fútbol en Inglaterra es atribuida por Elias y Dunning a la existencia, en determinados sectores sociales ingleses donde predominan los sectores trabajadores “rudos”, de un modelo de lazos sociales de tipo “segmentarios” que –contrariamente a los lazos de tipo “funcionales”– se caracterizarían por una serie de condiciones generales (ausencia de control del Estado, predominio del varón, escasa supervisión de los niños, rudimentaria división del trabajo, etc.) y un alto nivel de violencia en las relaciones sociales en general, acompañado del

placer por la misma con el correspondiente despliegue excesivo en los deportes. Dicha tipología de lazos segmentarios explicaría buena parte de las características de estos hinchas; un conflicto intra-clases, el prestigio y goce por la lucha, la vendetta frente a los grupos rivales y las expresiones machistas y homofóbicas, todo ello en el marco de una reivindicación de la rudeza y la habilidad para pelear –propios de dichos lazos–, lo que les vale la condena de otros grupos sociales. Ahora dejemos Inglaterra y vayamos para la Argentina.

2. La violencia en el fútbol argentino

Nos cabe una vez más repetir aquello que sabemos sobre el *aguante* para mostrar cómo funcionan las lógicas violentas entre las *hinchadas* de fútbol. Los miembros de las *hinchadas* de fútbol son grupos jerárquicamente organizados que definen la pertenencia grupal “*a los golpes*”. El límite que define la pertenencia se cruza en la participación en hechos de violencia; para ser parte hay que pelear. Estos hechos nunca son entendidos necesariamente como violentos desde la perspectiva de los actantes sino como prácticas -frecuentemente llamadas *combates*- que se ajustan a los valores grupales. Poseer *aguante* es la clave que regula la membresía.

La definición que hacen los miembros de las *hinchadas* del *aguante* nada tiene que ver con la realizada por otros grupos, centrada en el estoicismo del espectador ante los reveses deportivos más que en la violencia misma. Para ellos, el *aguante* tiene que ver con piñas, patadas y pedradas, con soportar los gases lacrimógenos y otros efectos de la represión policial, con cuerpos luchando y resistiendo el dolor. Pelear, afrontar con valentía y coraje una lucha corporal, es prueba de la posesión de *aguante* (Alabarces 2004; Moreira 2005). La participación en enfrentamientos transforma al *aguante* en un bien, una manifestación del honor grupal e individual que se constituye en un esquema

de clasificación, que define un conjunto de prácticas legítimas. Los integrantes de estos grupos distinguen y confieren un valor relevante a aquellos que demuestran la posesión del *aguante*, aquellos que luchan y pelean ya sea contra hinchas rivales, contra policías o entre ellos mismos.

Se configura así un complejo bien simbólico que establece un conjunto de prácticas válidas y que distingue entre los que tienen *aguante* y los que no. Las *hinchadas* definen positivamente la posesión del *aguante*, y fuera de esos límites hay una percepción ambigua, habitualmente negativa, de esas prácticas. La lucha física establece, sustentada en la retórica del honor, límites para construir la frontera de la comunidad aguantadora.

Cabe mencionar que la comunidad que se construye a través del *aguante* es el resultado de una operación de homogenización. Las *hinchadas* en el fútbol argentino son grupalidades socialmente heterogéneas, comunidades complejas donde conviven sujetos de los sectores populares con otros de las clases medias, que comparten un conjunto de valores que los distingue y los diferencia. La diversidad se homogeniza bajo la lógica del *aguante*. Ser miembro de la *hinchada* incluye a los actores en un grupo de pares, estructurado jerárquicamente, que establece vínculos de camaradería, protección y apoyo mutuo.

Los participantes de la *hinchada* acceden a variados recursos materiales como beneficios de la membresía como viajes, dinero, ropa deportiva de la institución o trabajos diversos, pero entre ellos no sólo circulan bienes y favores sino que el *aguante* es, también, una moneda de interacción que los vincula y relaciona con actores sociales, múltiples y variados, que están por fuera de los límites de esta comunidad (Garriga 2007). Por ello, tienen vínculos con jugadores, directores técnicos, policías, dirigentes políticos, etc. Es así que la particularidad que los caracteriza, el *aguante*, muchas veces estigmatizada, no sólo no los excluye del mundo social sino que los incluye en una red

de interacciones sociales. La conducta violenta convertida en señal de pertenencia es un nexo con otros actores sociales ubicados en lugares diversos y distantes del mapa social. Ser reconocidos como aguantadores es una señal que otorga reputación. Puertas adentro del mundo de las *hinchadas*, el *aguante* es un símbolo de prestigio y admiración. Entre pares se admira a quien prueba su valentía y coraje en un enfrentamiento físico. Por fuera del mundo de las *hinchadas* esta reputación se transforma en respeto vinculado al temor por su potencialidad violenta y en una admiración ambigua. La reputación obtenida por medio del *aguante* supera ampliamente el mundo del fútbol y se transforma en una moneda reconocida y utilizada en el mundo barrial, laboral, sindical, etc.

Los miembros de la *banda* hacen de la violencia un recurso de distinción, una señal de pertenencia grupal que los diferencia y distingue. El *aguante* se define por reconocer cuándo, cómo, contra quién y dónde testificar sus capacidades. Es un conjunto de saberes que debe ser explotado en situaciones determinadas y en ciertos contextos estipulados. Los integrantes de las *hinchadas* saben que pelearse es legítimo en un universo de relaciones y, en otros, es ilegítimo y desprestigiado. Los miembros de las *hinchadas* se incluyen en múltiples relaciones sociales donde la violencia como interacción positiva está vedada; en estas, otros papeles se ponen en escena y los actores sociales representan otros roles²⁶. Afirmamos, entonces, que la violencia es el valor predominante de un tipo de relación social y que los sujetos establecen otras relaciones sociales no signadas por este recurso distintivo.

3. Elias en el paravalanchas

26 Recordamos, por su claridad, el caso de un miembro de la *hinchada* que los sábados hacía de la violencia en los estadios su carta de presentación formal y los domingos era parte de una agrupación católica como los boy scouts.

Ahora bien, encaramado en lo alto de un paravalanchas en una tribuna argentina, Norbert Elias descubriría cuatro particularidades de la violencia que deseamos señalar.

Primero. No podemos reducir la violencia en el fútbol a las acciones violentas de las “barras bravas”. Ante cada hecho de violencia, muchos medios de comunicación y algunos funcionarios públicos ponen en escena un juego de luces y sombras que ilumina las prácticas violentas de unos pocos, culpándolos de las desgracias y desventuras que azotan los estadios, opacando -olvidando con más perversión que ingenuidad- las acciones de otros actores sociales. No pretendemos negar el rol central que tienen las “barras bravas” en el fenómeno violento sino que buscamos, por el contrario, una comprensión más acabada que permita un abordaje profundo de un tema complejo. Sabemos que los miembros de las “barras bravas” son uno de los tantos practicantes de acciones violentas en el mundo del fútbol pero no los únicos. Los policías, los espectadores que no son parte de estos grupos organizados, los periodistas y los jugadores también tienen, en diferentes dimensiones, prácticas violentas.

Segundo. No podemos ubicar a las prácticas violentas en el espacio del “no sentido”. Las acciones violentas no son ejemplo de la sinrazón sino el resultado de múltiples causas culturales y sociales. Las prácticas violentas de las “barras” son acciones que los grupos usan para comunicar variados aspectos de su cosmovisión, desde la masculinidad hasta la idealización de un modelo de cuerpo, desde la entereza de espíritu a la resistencia al dolor como valor ontológico. Es así que la violencia tiene sentidos y significados socialmente instituidos. Además, en el interior de estos grupos es la violencia la que ordena las jerarquías, la que establece los sistemas de solidaridad y construye los valores que forman las maneras de ser. Asimismo, la violencia no sólo sirve para establecer lazos entre iguales sino también con aquellos sujetos que están por fuera de los límites de las “barras”. Es a partir de la violencia que los miembros de la

“barra” establecen relaciones de intercambio con otros sujetos sociales del mundo del fútbol. Hemos sostenido que se conforman identidades comunitarias de tipo violentas pero también, diría Elias, profundamente afectivas.

Tercero. No debemos pensar que las acciones violentas son rasgos característicos de un actor social en particular, representado en los estratos más vulnerables social y económicamente. Es imputar la violencia como un rasgo distintivo de los más pobres. Nuevamente un efecto de luces y sombras ilumina las prácticas de los sujetos más vulnerados, olvidando y dejando a resguardo las acciones de los más poderosos, quienes poseen el dominio de definir qué es violencia y qué no. Una vez más la operación que realiza esa ligazón tiene como objeto imputar la violencia como una particularidad, siempre característica de una minoría lejana, y nunca como una característica que atraviesa todo el tejido social. En Argentina se arrojan piedras desde costosas plateas, adinerados dirigentes de clubes amenazan con armas de fuego a simpatizantes rivales, jugadores y directores técnicos se agreden verbal y físicamente, y la composición social de las “barras bravas” es sumamente heterogénea, de modo que es un mayúsculo error creer que solo los más pobres son violentos. Los actores sociales que cometen hechos violentos en el mundo del fútbol lo hacen como parte de un entramado social complejo que legitima esas acciones, en esos contextos. Estos actores, en otros contextos, actúan de otras formas, es decir, no es la violencia una particularidad natural sino una acción - legítima y válida- que, usada como recurso social, les permite ubicarse en un determinado espacio social²⁷.

²⁷ Es sumamente relevante exhibir el traspié conceptual de los que transforman a los sujetos que consuman acciones violentas en “violentos”. Esta desacertada idea, sustentada en una concepción de la violencia como impulso irracional, impide toda política de prevención acabada al concebir a la violencia como una particularidad ontológica de sujetos que deben ser erradicados. Los que comenten actos violentos son señalados, demonizados, reprimidos y encarcelados, ya que sus acciones son parte de una naturaleza que no pueden cambiar y por ello, no existe prevención posible, solo represión. Eliminar la violencia se transforma así, por ignorancia supina, en la política de eliminación de los “violentos” y no de las causas sociales y culturales que producen el accionar violento. Ni siquiera podríamos pensarlo aquí en

Cuarto. Siempre hubo violencia en el fútbol pero.... Desde los inicios del fútbol existieron hechos de violencia, pero sin dudas en los últimos cuarenta años el fenómeno se incrementó desde el punto de vista de su densidad. Así, las prácticas violentas ganaron fuerza en los '80 y crecieron en la década del '90. Esta evolución está vinculada a los cambios recientes en nuestra sociedad, dónde observamos que en los últimos años la violencia se encuentra cada vez más legitimada. La educación y el trabajo ya no ordenan el mundo social como antaño y su desvalorización crea las condiciones para la legitimidad de las acciones violentas. El trabajo, la educación, la militancia política, entre otras actividades, generaban redes de pertenencia que integraban a los actores sociales y llenaban los sentidos de pertenencia (Kessler 2004). Estas tramas relacionales, sin desaparecer, perdieron su densidad y dejaron al descubierto un vacío posible de ser cubierto por las acciones violentas y las comunidades que estas generan. Las barras bravas, en ese sentido, generan una comunidad atractiva ante la ausencia de otras grupalidades, y pierden seducción a medida que se encuentran con grupos competidores que puedan saciar los deseos de pertenencia.

4. Con y contra

Teniendo en cuenta estos cuatro puntos para pensar la violencia en la Argentina debemos recorrer –otros- cuatro ejes analíticos finales, que nos permiten pensar con y contra Elias (y sus seguidores de la escuela de Leicester):

Primero. La violencia no es señal de irracionalidad ni de imposibilidad de control de la violencia. Hemos en este trabajo dado cuenta de los sentidos que tienen las prácticas violentas para sus actores y como las mismas se ajustan a esquemas de percepción

términos eliasianos respecto del proceso civilizatorio y sus actores, pues debemos discutir con concepciones biologicistas cuya potencia en tanto concepción, nos retrae a más de cien años atrás.

construidos grupalmente. Nosotros consideramos a la violencia como un recurso que los actores utilizan según los contextos y no una muestra de irracionalidad. Hay sobrados ejemplos de acciones violentas de las “barras” realizadas racionalmente, es decir: con objetivos claros, desarrollos planificados y momentos para actuar y para no actuar claramente establecidos.

Segundo. La violencia en el fútbol argentino no puede ser reducida a las acciones de sólo un grupo social²⁸. Es común en la Argentina imputar la violencia como un rasgo distintivo de los más pobres, cuestión que como veíamos en el apartado anterior, no tiene ningún asidero. Por otro lado, pero en la misma línea, en las “barras bravas” existe una fuerte heterogeneidad social, económica y cultural. Podríamos decir que la mayoría de los integrantes parecen provenir de sectores populares pero estos conviven con sujetos de sectores medios e incluso, de estratos medio-altos. Por ello, es un mayúsculo error creer que sólo los más pobres son violentos. Como decíamos, en el mundo del fútbol no todos los pobres protagonizan acciones violentas ni todos los que protagonizan acciones violentas son pobres. Aquí, cabría poner en cuestión la premisa eliasiana que explica los desbordes violentos por los desajustes del propio proceso civilizatorio. Cuando un fornido profesional de clase media alta lidera una barra, secundado por un trabajador con familia constituida, o cuando un ferviente creyente y militante político gusta de pelear en su interior, las disputa por el honor nos explican más densamente la cuestión de la violencia que los desacoples en el proceso civilizatorio.

Tercero. Para el caso argentino, el estado débil y la desigualdad de la sociedad pos-salarial (Castel 2012; Kessler 2004) aumentan las “zonas libres” (Archetti 2003) que permiten la emergencia y consolidación de las lógicas violentas del fútbol. En estas

²⁸ La misma crítica se le realizó al trabajo de Dunning en las investigaciones de Armstrong (1998).

zonas la violencia es un recurso que gana preeminencia ante la debilidad de los recursos que antaño, en la sociedad salarial, eran nodales. Así, las nociones de Elias y Dunning (1994) que observan este punto como condición para la existencia de esa violencia en Inglaterra se replican en la sociedad argentina. Las condiciones de desinstitucionalización impiden la interiorización de restricciones para con las emociones.

También podríamos preguntarnos, con Elias, por la emocionalidad comunitaria que se recrea en el entramado de interrelaciones sociales de una “barra brava”. Entendiendo que estos grupos conforman espacios de contención en los que sus integrantes encuentran beneficios materiales, simbólicos y afectivos, veríamos que estos grupos pueden ser interpretados como espacios de sociabilidad que regulan emociones y pasiones.

Cuarto. Numerosas formas de violencia que se observan a diestra y siniestra en el mundo del fútbol, pueden ser interpretadas dentro de la noción de lo mimético. Canciones, gritos e insultos juegan en el mundo del fútbol el juego de la mimesis, ya que hacen “cómo si” fuese una batalla, la que no existe realmente. Aunque para los parámetros de nuestra sociedad actual estas formas sean definidas como violentas, el proceso civilizatorio eliasiano se caracteriza por el aumento del control social y auto-control sobre las manifestaciones públicas y personales de una emoción fuerte, en un mundo dónde las crisis ya no generan emociones espontáneas. Las emociones no deben manifestarse exteriormente, objetivamente, ya que cuando eso ocurre las personas dejan de parecer normales. Para ser una persona *normal* se debe saber cómo manejar esas emociones fuertes y ese control debe ser automático. ¿Podemos pensar el mundo cultural del fútbol argentino, tan impregnado de violencias, al interior de una sociedad que pueda disminuir sus inclinaciones hacia la emoción de tipo serio y amenazador,

aumentando la función compensadora de la emoción lúdica, como un “refrescar el espíritu” ante de una vida social ordenada e imperturbable?. Una probable respuesta podría ser que la teoría de Elias y Dunning deja poco espacio para el análisis de las características específicas del fútbol, aún pensándolo como un escenario mimético, que permitan -o no- que se convierta en un espacio agradable al goce y con consentimiento de la sociedad y de nuestra propia conciencia. ¿El goce por la violencia en sí mismo, ya explicado en diversos trabajos, o que produce la obtención de honor, prestigio y prebendas, puede ser explicado solamente a través de lo mimético? En este sentido, pareciera existir una dimensión de exceso emocional, muchas veces violento y bajo distintas formas, que “excede” en algún sentido los “límites” del control y el autocontrol eliasiano, con condimentos bastante más densos y específicos de su propio entramado,

Bibliografía

- Alabarces, P. (2004) *Crónica del aguante. Fútbol, violencia y política*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Archetti, E. (2003) *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina*, Buenos Aires, Antropofagia.
- Armstrong, G. (1998) *Football Hooligans. Knowing the score*, London, Berg.
- Castel, R. (2012) *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Dunning, E. (1993) “Reflexiones sobre el deporte, la violencia y la civilización”, en Brohm, J-M y otros (eds.) *Materiales de sociología del deporte*, Madrid, Las ediciones de La Piqueta.
- Dunning, E., Murphy, P., y Williams, J. (1992) “La violencia de los espectadores en los partidos de fútbol: hacia una explicación sociológica”, en Elias, N. y Dunning, E. (eds.) *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Madrid, FCE.
- Daskal, R. (2013) “Cultura, civilización y violencia en el fútbol argentino”, en Garriga Zucal, J. (compilador) *Violencia en el fútbol. Investigaciones sociales y fracasos políticos*, Buenos Aires, E. Godot.
- Elias N. (1987) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, FCE.
- Elias, N. y Dunning, E. (1994) *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Fayard.
- (1992). *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Madrid, FCE.
- Elias, N. (2006) *Sociología fundamental*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Garriga Zucal, J. (2010) *Nosotros nos peleamos. Violencia e identidad en una hinchada de fútbol*, Prometeo, Buenos Aires.

----- (2007). *Haciendo amigos a las piñas. Violencia y redes sociales de una hinchada de fútbol*, Buenos Aires, Prometeo.

Moreira, M.V. (2005) “Trofeos de guerra y hombres de honor”, en Alabarces, P. (ed.). *Hinchadas*, Buenos Aires, Prometeo.

Kessler, G. (2004) *Sociología del delito amateur*, Buenos Aires, Paidós.