

Miguel Ángel Betancor,
Universitat de Las Palmas.

Conrado Vilanou,
Universitat de Barcelona.

CONSIDERACIONS HISTÒRICO-ANTROPOLÒGIQUES SOBRE L'ORIGEN DE L'EDUCACIÓ FÍSICA I L'ESPORT: UN ASSAIG TAXONÒMIC

Resum

Els autors —a mode d'assaig històrico-antropològic— presenten una aproximació taxonòmica sobre algunes de les teories explicatives de l'origen i la naturalesa de l'educació física i de l'esport. Des d'una perspectiva interdisciplinària —que cavalca entre la història, la filosofia, l'antropologia cultural i la fenomenologia de la religió— es passa revista a les interpretacions lúdico-festives aprofundint en les relacions entre joc i esport i incidint en aspectes específics com els jocs agònics. També s'aborda el substrat religiós i cultural de les activitats físico-esportives, reparant específicament en les tradicions culturals iniciàtiques. Finalment es consideren les teories materials, així com aquelles que apelen a la guerra o a la biologia, per donar compte i raó de l'origen de l'educació física i de l'esport.

Paraules clau: història de l'educació física, història de l'esport, antropologia de l'esport, filosofia de l'esport.

Introducció

Han estat molts els historiadors i antropòlegs que han formulat teories i interpretacions intentant explicar, des d'una o altra perspectiva, el sorgiment i la institucionalització de les activitats físiques i esportives. És evident que l'home —com a ésser viu— ha

realitzat des de sempre i igual que els altres membres del regne animal, una activitat motora. Tanmateix, l'exercici físic humà no es redueix a un mer fenomen biològic. Ningú no negarà l'existència d'un potencial fisiològic que determina en cada moment de l'evolució —des dels primats fins als homínids— la motricitat humana. Però la presència de l'home sobre la terra no es limita a una simple adaptació biomecànica, sinó que també contempla una inequívoca dimensió cultural que beu a les mateixes fonts de la humanització.

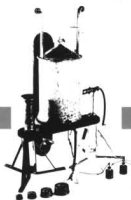
Va ser durant el paleolític quan va aparèixer l'home actual, conegut com a *homo sapiens*. Aquest va propiciar cultures tècnicament avançades que li van permetre un desenvolupament efectiu de les tècniques de la caça. Aquest caçador del paleolític dona forma a una incipient expressió artística. Es tracta de la pintura rupestre. Tal com diuen els antropòlegs, és molt difícil saber amb quines motivacions i finalitats actuaven els creadors d'aquelles representacions catalogades actualment com art. Les dues hipòtesis bàsiques —facilitar la caça i assegurar la fertilitat— es refereixen a formes d'intervenir i modificar la realitat natural, plasmades físicament dins estructures màgico-religioses.

I és a partir d'aquesta constatació històrica —la presència d'un ésser humà que practica la caça com a forma de subsistència, que té un sistema de creences vinculat en gran part al totemisme i que expressa una mica ingènuament les seves capacitats artístiques— quan

la consideració històrica de l'activitat física humana es problematitza. La prehistòria ens assegura el fet, però les diferents hermenèutiques ho interpretaran de maneres diverses. Uns donaran més importància als aspectes religiosos i artístics, mentre que altres ressaltaran les condicions utilitàries i materials. Amb tot, aquests enfocaments no exhaurixen el ventall de les possibles explicacions, que es veuen ampliades i enriquides, alhora, amb la incorporació de noves perspectives socio-culturals. En qualsevol cas no podem dubtar, a aquestes altures, que les activitats físiques i esportives es perden entre els mateixos orígens de la civilització humana, constituint una dinàmica present en la majoria de les cultures conegudes.

Nosaltres aquí donem notícia, sintèticament i esquemàtica, de bona part de les teories que historiadors i antropòlegs han configurat per tal de justificar la gènesi dels exercicis físics i corporals. És obvi que no comptem únicament amb les dades subministrades per la història. L'antropologia i, en especial, l'etnologia, ens faciliten un gran nombre d'informacions —referides a jocs tradicionals i esports autòctons— que ajuden al rastreig d'uns orígens que es remunten —insistim novament— als primers moments de la tasca humana(1).

Trobem, amb tot, prevenció davant aquesta mena de generalitzacions que intenten donar una explicació de la gènesi de l'esport al principi de la humanitat. Maxwell L. Howell, en un curs impartit a l'State University de



San Diego, durant el curs 1977-78, manifestava que les investigacions dutes a terme fins llavors només permetien un coneixement parcial dels jocs, esports i activitats físiques desenvolupats per les diferents civilitzacions antigues(2). Per això molts autors renunciaven a presentar-ne una generalització, tenint en compte que qualsevol nova aportació podria modificar qualsevol possible interpretació global. Howell es mostra prudent, potser en excés. Denuncia en el seu treball una sèrie de fets i circumstàncies que aconsellen a l'historiador no només ser recelós i caut en les seves conclusions, sinó fins i tot suspendre qualsevol emissió de judici. En qualsevol cas la història exigeix —en la nostra opinió— no només un treball heurístic, de recollida i compilació de materials, sinó també una hermenèutica que, malgrat riscos i limitacions, no s'ha d'abandonar de cap manera.

Interpretacions lúdico-festives

Certament, hi ha moltes teories que relacionen el joc i la cultura, i per tant amb l'esport, tal com ho confirma l'existència d'una abundant literatura sobre el tema. En efecte, davant la qüestió del joc s'han pres diverses actituds que oscil·len entre el menyspreu o simple rebuig, per motius puritans, ascètics, místics o moralistes —la identificació del festiu amb el paganisme no ha estat infreqüent—, fins a la seva total acceptació sobre la base de raons d'índole antropològica o psicològicopedagògica.

Comunament es reconeix Schiller com un dels primers defensors del joc. Des del començament del segle passat s'ha tematitzat, de manera sistemàtica, el joc. Com ha dit molt bé Moltmann només a partir del moment en què l'home es va veure obligat a treballar disciplinadament i racional en empreses industrials cada vegada més grans, i a desterrar del seu món laboral el gaudi com una cosa desfa-

sada, el joc ha constituït un problema teòric. D'aquí, doncs, que les reflexions sobre el joc neixin “a impulsos de la nostàlgia romàntica o utòpica de la simplicitat d'un món infantil perdut o encara no assolit”(3).

El romanticisme, sens dubte, va posar de relleu les possibilitats alliberadores del joc i de les manifestacions festives que havien entrat en una profunda crisi durant la modernitat. En efecte, durant tota l'edat mitjana tenien lloc un gran nombre de festes i manifestacions lúdiques, però el profund sentit puritat de la Reforma protestant va acabar amb totes dues. La seva desaparició —ha escrit Harvey Cox(4)— assenyalava un significatiu canvi d'accent en la cultura d'Occident: un debilitament de la capacitat de la nostra civilització per a la fantasia i la festa. L'ètica del treball, de l'esforç i de l'estalvi de la Reforma —tal com va relatar Weber en el seu clàssic llibre *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*— va acabar imposant-se per tot arreu. De manera més o menys simultània es va generar una dimensió racional de l'ésser humà que, en proclamar l'excel·lència del pensament —seguint els postulats del cartesisme—, negava el vessant festiu i fantàstic de l'home.

El món de la diversió i del festiu tenia, doncs, les hores comptades. Però no només això. També el sentit i la significació de la festa ha perdut —avui dia— la seva significació primera. Cox apunta que les nostres festes ja no compleixen, com passava abans, la comesa de posar-nos en connexió amb el desplegament de la història còsmica o amb els grans fasts de l'aventura espiritual de l'home.

Probablement com a rebuig d'aquest estat de coses s'ha reivindicat, des de diferents llocs, la dimensió lúdica i festiva de l'ésser humà. Si Huizinga ha parlat de l'*homo ludens*, altres autors, com Cox, han ressaltat l'element festiu de l'home configurant d'aquesta manera un *homo festivus*. Tots dos models —*homo ludens*, *homo festi-*

vus— participen d'una visió fantàstica, somniadora, lliure i visionària del món, en oberta oposició al pragmatisme utilitarista dominant als nostres dies.

La hipòtesi d'un *homo ludens* que, per mitjà del joc, crea la cultura ve de lluny. Si bé els treballs d'Huizinga sobre l'*homo ludens* se remunten a començament del segle XX, altres autors, des de diferents camps i esferes, també han utilitzat el recurs lúdic per donar raó de l'activitat intel·lectual humana. La mateixa filosofia del segon Wittgenstein, articulada al voltant dels jocs del llenguatge, es fa més comprensiva des d'aquesta perspectiva. En definitiva, el joc s'ha convertit finalment en un insondable principi hermenèutic d'interpretació que pot ser aplicat —com va demostrar Wittgenstein en abordar la filosofia del llenguatge— als diversos sectors de l'activitat humana. Després de Wittgenstein la categoria del joc es va aplicar a altres contextos, des de la lògica a la matemàtica, des de la geometria a la filosofia. Fins i tot la mateixa teologia —per mitjà del pensament de Jürgen Moltmann o Hugo Rahner, per exemple— ha proposat l'accés al sagrat des del lúdic, ja que la mateixa tesi de l'*homo ludens* remet a un *Deus ludens*, això és, a un Déu creador que, lliurement i sense cap necessitat, crea el món.

Els qui apelen al valor del joc reivindiquen una certa fantasia pueril. En el fons de la dimensió lúdica hi ha alguna cosa que supera la realitat experiencial i que transcendeix el temps i la mort. El lúdic apareix com un signe de transcendència, com un somni d'amor i heroisme, tal com va defensar el mateix Huizinga a *El otoño de la Edad Media*. Va ser en aquesta obra on Huizinga va desenvolupar, per primera vegada, la seva tesi al voltant del joc com a element generador de cultura. En efecte, en abordar l'ideal cavalleresc tardano-medieval Huizinga ressaltava la importància del joc i de l'esport.

La visió que té Huizinga de l'esport medieval és certament suggeridora. Per a Huizinga l'esport medieval, i en primer terme el torneig, tenia uns components dramàtics i eròtics evidents. La seducció de l'amor romàntic no s'experimenta només a la vida, sinó també en els jocs i espectacles. Per això l'esport medieval —i molt especialment el torneig— contenen una profunda significació dramàtica i eròtica. Heus aquí les seves paraules: "l'esport conserva en tots els temps aquest element dramàtic i eròtic: en un campionat de rem o de futbol actual hi ha valors efectius propis del torneig medieval, en un nombre molt més gran del que potser s'imaginarien equips i espectadors. Però mentre que l'esport modern ha retrocedit cap a una simplicitat i bellesa naturals, quasi gregues, és el torneig medieval, o almenys el de l'últim període de l'edat mitjana, un esport de vestit pesat i sobrecarregat d'ornamentació, amb el qual s'ha treballat i donat forma tan deliberadament a l'element dramàtic i romàntic, que compleix, per regla general, la funció del drama"(5).

Posteriorment el mateix Huizinga va insistir sobre aquestes primeres intuïcions sistematitzant-les en el seu clàssic llibre *Homo Ludens*, conclouent que totes les manifestacions culturals tenen la seva base en el joc(6). La tesi central de Huizinga és molt senzilla: la cultura neix de manera lúdica. El joc revela la seva presència no només en formes competitives com la guerra, sinó en les més altes manifestacions de la vida humana: ritus, cultura, saber, justícia i poesia. D'aquesta manera, el dret, la ciència, la mateixa filosofia, les arts, en fi, tot el que de cultural ha generat l'ésser humà troba la seva última raó en el joc. El fet lúdic es manifesta així com el primer esdeveniment humà generador i promotor de cultura, executat com si estigués al marge de la vida ordinària, però que, a la llarga, genera un àmbit segregat, amb les seves pròpies coor-

denades espàcio-temporals i les seves regles, del qual neixen les diverses institucions humanes.

Huizinga traça en el seu llibre una visió panoràmica, per mitjà de la qual passem revista a les successives siluetes lúdiques que hi ha hagut durant la història: Roma, edat mitjana, Renaixement, Barroc, segle XVIII i Romanticisme. Però amb el segle XIX irromp el prosaïc principi de l'utilitarisme, propi de la industrialització i del maquinisme, que suspèn la tasca creativa del joc en benefici dels interessos econòmics del capital.

I a partir d'aquí es genera una estranya paradoxa: el vuit-cents que veurà emergir l'esport amb una força extraordinària, assistirà, lamentablement, a una especialització que afectarà de manera perjudicial la seva mateixa essència lúdica. L'esport ja no és un joc. Ha anat perdent progressivament la seva dimensió dramàtica i fantàstica, signe inequívoc de la llibertat humana, prenent una semblança de serietat que ha acabat per encotillar el mateix esport. L'esport, doncs, s'ha allunyat de l'esfera lúdica per caure en una professionalització més o menys comercialitzada. De fet, el mateix sentit competitiu que ha contaminat la dimensió ociosa, lúdica i gratuïta de l'esport ha acabat per pervertir, igualment, totes les manifestacions de la cultura humana. L'organització del món contemporani ha impedit l'acció lliure i profitosa d'aquest alè vivificador que és el joc. En fi, els ideals de treball, la racionalització de la mateixa vida humana, els criteris d'eficàcia, la recerca de la millor marca i resultat, a penes deixen lloc per la presència de l'element lúdic en l'esport actual.

Amb la seva teoria Huizinga descarta les diferents explicacions que des de la biologia i la psicologia han pretès donar compte del joc: ni l'excés d'energia vital, ni la tendència a la imitació, ni la necessitat de distracció, justifiquen l'existència del joc. Per a Huizinga totes aquestes teories només

expliquen parcialment el fenomen del joc. D'aquesta manera pensa que l'estadi, el temple, l'escena, el tribunal, serien per la seva forma i funció —diferents espais definits i separats— on es juga sota l'empara i resguard d'unes regles establertes prèviament. Podem concloure que en opinió de Huizinga l'home fa cultura —i com a mínim així ha passat fins al segle passat— per mitjà del joc, o, si voleu, l'home ha humanitzat la naturalesa per mitjà de les activitats lúdiques.

També Roger Caillois manté la tesi central de Huizinga —el joc és un fet primordial de la cultura humana— però aprofundint en alguns aspectes. En un article publicat el 1946, Roger Caillois criticava l'excessiva atenció atorgada per Huizinga a les estructures externes del joc, oblidant les actituds íntimes que confereixen al comportament humà una significació més precisa(7). Aquest formalisme s'evidencia en la identificació, una mica audaç, que Huizinga estableix entre el lúdic i el sagrat. Per a Caillois no són situacions simètriques. Una cosa és la litúrgia simbòlica i ritual, i una altra molt diferent l'actitud personal de cadascun dels participants en el cerimonial que no es pot entendre a la vista exclusiva del component lúdic. Però malgrat aquestes limitacions —"*Homo Ludens* és una obra discutible en la majoria de les seves afirmacions, tot i que obre camins extremadament fecunds a la investigació i al pensament", va escriure Caillois(8)— Huizinga té l'honor d'haver analitzat magistralment diversos dels caràcters fonamentals del joc, i d'haver demostrat la importància del seu paper en el mateix desenvolupament de la civilització. Caillois discrepa de la definició que dóna Huizinga sobre el joc. A *Homo Ludens* es caracteritza el joc com una activitat lliure, sentida com a fictícia i situada al marge de la vida quotidiana, capaç, tanmateix, d'absorbir totalment el jugador; una acció desproveïda de tot interès material i de tota utilitat, que esdevé en un



temps i espai expressament determinats, i que es desenvolupa d'acord amb unes regles establertes i suscita en la vida les relacions entre els grups humans. Per a Caillois aquesta definició és massa àmplia i de curt abast. Per això ens ofereix una nova definició que rectifica, acotant i ampliant —segons els casos— la donada per Huizinga. Aquí la tenim: una activitat lliure, separada, incerta, improductiva, reglamentada i fictícia.

Certament la finor i sagacitat de Caillois és notòria. L'estudi detallat dels jocs —no atenent únicament aspectes formals— va afavorir l'elaboració d'una classificació dels jocs en quatre rubriques segons predomini la competició, l'atzar, el simulacre o el vertigen, establint la nomenclatura següent: *agon*, *alea*, *mimicry* i *ilinx*. Per a Caillois donar preferència a una o altra mena de joc contribueix a decidir l'avenir d'una civilització. En aquest sentit proposa una correspondència entre joc i societat. "No és absurd —llegim a *Teoria dels jocs*— intentar el diagnòstic d'una civilització partint dels jocs que de manera particular hi prosperen. En efecte, si els jocs són factors i imatges de cultura, en certa manera, una civilització, i, dins la civilització, una època, es pot caracteritzar pels seus jocs".

Caillois suposa que en les societats primitives han dominat els jocs en què predomina el simulacre i el vertigen —els anomenats *mimicry* i *ilinx*—, mentre que en les cultures desenvolupades —organitzades i jerarquitzades— tenen especial predicament els jocs agonístics i d'atzar. En les primeres el simulacre i el vertigen, o si es vol la pantomima i l'èxtasi, asseguren la cohesió del grup. En les segones —societats de comptabilitat— la competició i el fet de temptejar la sort propicien i afavoreixen un hipotètic trencament de l'estructura estamental.

Comprovem la pervivència, en la societat de l'antic règim, d'un gran nombre de jocs i festes. Peter Bruegel

pintarà al segle XVI un món de joc. Rembrandt dibuixarà el golf en ple segle XVII. Jacob I va publicar el 1618 un *Llibre dels Esports*, en què animava els seus súbdits, amb menyspreu del puritanisme regnant, a continuar amb els seus jocs el diumenge. El mateix Goya, entre nosaltres, insistirà sobre aquesta temàtica al final del XVIII(9). Però les prohibicions també se succeeixen sense parar. Autoritats civils i eclesiàstiques publicaran continuats interdictes en aquest sentit. Tots censuraran la violència que acompanya, generalment, la pràctica dels diversos jocs.

El treball, com hem vist, és revaloritzat en perjudici del joc. Paral·lelament es produeix una privatització de l'espai en unes ciutats que, arran de l'explosió demogràfica, creixen ràpidament. L'escolaritat —implantada a gran escala a partir del segle XIX— separa la infantesa del món dels adults. Es descobreix l'alteritat del nen. El joc tindrà, doncs, un espai i un temps determinat. Tot sembla indicar que hem passat d'una societat ociosa a una altra de laboriosa, o si voleu, d'una societat que juga a una altra que treballa i fa esport.

Joc i esport

Per a molts historiadors l'esport sorgeix com una conseqüència dels jocs. De fet es parla, fins i tot, d'una transició històrica dels jocs als esports. Bertrand During, en un treball recent, ha analitzat detingudament i amb precisió com s'efectua aquest procés a la França contemporània(10). També Carlo Bascetta —autor d'una interessant i suggeridora compilació de textos sobre els jocs i esports— els situa en una mateixa perspectiva(11).

És cert que la distinció entre joc i esport no és del tot nítida, ja que hi ha, entre ambdós, aspectes comuns però també diferents. Una de les darreres aproximacions al tema ha estat rea-

litzada per Carmen M. Barreto que, en un magnífic estudi titulat *Juegos, Deportes y Cultura*, ha constatat que entre joc i esport només hi ha subtils detalls(12).

Aquesta investigadora apunta que el concepte de joc abraça tota activitat lúdica, amb regles pròpies i un component competitiu, que requereix una mica d'esforç. L'esport quedaria inclòs dins d'aquesta categorització, impedit, per tant, una clara distinció conceptual entre ambdós termes. Amb tot hi ha —per a aquesta autora— una diferència: la seva institucionalització. Mentre l'esport implica una activitat física esgotadora, una agressivitat i un enfrontament continuat i reglamentat prèviament, el joc apel·la a una dinàmica oberta, informal, capaç d'adaptacions i canvis constants. Una altra divergència radica en la professionalització que envolta l'esport. Podríem dir, d'acord amb aquesta argumentació, que l'esport és la perversió del joc a través de la introducció sistemàtica del rendiment corporal. Certament l'esport ha assumit bona part dels valors del liberalisme econòmic. L'estima progressiva del treball, la consideració de noves categories com la importància del factor temps, la competitivitat mercantil i industrial, entre moltes altres circumstàncies, incideixen, d'una manera o altra, en la gènesi i consolidació de la pràctica esportiva.

Des d'un prisma antropològic les possibilitats del joc superen, amb molt, les de l'esport. Ens explicarem. El joc potencia la identitat del grup social en què es practica. Com a fenomen de cohesió i solidaritat grupal afavoreix el desenvolupament dels sentiments comunitaris. El joc apareix com un mecanisme d'identitat, que evoca i consolida la història del grup social que el practica(13).

Arribats a aquest punt s'imposa una reflexió —tot i que fugaç, no menys important— sobre la significació i les perspectives dels anomenats jocs o esports autòctons que es vénen practi-

cant —des de fa molt de temps— en diferents llocs de la nostra geografia(14). Precisament Espanya és rica en aquesta mena de tradicions i pràctiques, tal com ho ha demostrat recentment Cristóbal Moreno Palos en un magnífic estudi monogràfic sobre aquest tema(15).

És molt diferent la significació de l'esport contemporani. Al marge de la seva institucionalització i professionalització, l'esport té unes connotacions pròpies que li confereixen —sociològicament parlant— uns aspectes significatius i peculiars. Per a molts l'esport modern expressa simbòlicament la filosofia d'una societat competitiva. Sota aquesta perspectiva l'esport implica compromisos agressius que faciliten l'aparició de conflictes socials. Vist d'aquesta manera l'esport constitueix una espècie de contra-societat. Mentre la societat tendeix a prevenir la violència, l'esport —de manera conscient o inconscient— la fomenta.

Com hem vist, els jocs contribueixen a fomentar la solidaritat grupal. Per la seva banda —amb les seves grans dosis de competitivitat i agressivitat— ens aboca a un món fragmentat en què té més importància el gust per l'excel·lència particular de cada un dels contrincants, ja siguin individuals o col·lectius. L'entrenament intensiu i continuat —absent en els antics jocs— confereix, així mateix, una fesomia especial a l'esport actual. Les seves tecnificació i especialització creixents, així com una irreversible tendència a la superació constant de marques i rècords, configura un horitzó desconegut en èpoques passades. Els atletes grecs també buscaven la victòria i el reconeixement públic de la seva fita esportiva, però sense preocupar-se de guarismes ni registres.

Tot això ha generat una actitud crítica respecte a l'esport que, a més, es presenta com una via d'evasió. L'esportista reviu en moltes ocasions el mite de l'eterna joventut que el substraïa momentàniament de l'efímer de la

vida humana. Però la cosa no s'acaba aquí perquè l'esport es revela com un substitut de la religió. L'esport avui és una religió laica, o si voleu, civil. Ningú no pot oblidar que la gènesi i l'èxit d'alguns esports —aquí està el cas del bàsquet articulat per mitjà del YMCA— va lligat a determinades confessions religioses. En qualsevol cas avui el fenomen esportiu, i molt especialment l'olimpisme, constitueix dinàmiques que poden ser interpretades —tal com fan determinades escoles sociològiques— des d'una perspectiva religiosa: per a aquests autors l'esport ha de ser considerat com una manifestació més del "sagràt"(16).

Però malgrat totes aquestes característiques que incideixen una mica negativament en la configuració de l'esport en la societat actual, hi ha altres manifestacions esportives —esport com a recreació, educació o salut— que ofereixen altres horitzons més fàlaguers. L'esport també atresora unes innegables possibilitats formatives i pedagògiques que s'han fet palmàries des dels temps de Thomas Arnold. Més endavant insistirem sobre el tema. Aquí —en aquest apartat— només ens ha interessat ressaltar que en la base dels esports moderns hi ha, comunament i regular, jocs tradicionals.

Però no volem concloure aquest epígraf sense insistir —novament— en un punt important: la connexió que hi ha entre els jocs agonístics —apel·lant a la classificació presentada per R. Caillois— i les pràctiques esportives contemporànies. En tots dos es dona un esperit de lluita. L'agon —des de la Grècia arcaica— apareix com una forma pura del mèrit personal, expressant aquesta inequívoca voluntat de ser el primer, el millor, el més ràpid o el més fort. Nosaltres —hereus de la tradició cultural occidental— som fills d'un passat en què sempre van agradar els jocs agonístics.

Els jocs agonals base de l'activitat físico-esportiva

Fins ara hem reflexionat sobre les diverses interpretacions lúdiques que han significat la importància del joc com a element promotor de l'esport. Seguidament abordarem —encara que breument— un tipus particular de jocs, a saber, els jocs agonals. Per la seva rellevància especial els situem en un punt intermedi, entre el lúdic i el religiós, tenint en compte que tenen aquesta doble naturalesa.

La importància de l'agon per a la cultura grega està fora de qualsevol dubte. Una anàlisi de les diverses manifestacions festives hel·lèniques evidencia l'empremta de l'element agon —tal com ha demostrat el professor Rodríguez Adrados— no només en els jocs, sinó també en l'origen del teatre(17). Jocs i teatre comparteixen aspectes comuns: són rituals d'ascendència religiosa en què està present la dimensió agon.

Els grecs, als quals reconeixem com a creadors de l'esport, desconeixien l'ús de la paraula "esport". Utilitzaven el terme gimnàstica per designar aquells exercicis destinats a l'atenció del cos humà. Heus aquí reproduïda la seva fórmula: gimnàstica per al cos, música per a l'ànima. La gimnàstica sempre va ocupar un lloc destacat en la paideia hel·lènica, que pretenia formar bons i bells ciutadans. El seu objectiu era clar: obtenir excel·lents atletes. I justament l'arrel etimològica de la paraula atleta —derivada d'atló "premi d'una lluita"— posa al descobert que les seves ambicions pedagògiques no eren simples qüestions higièniques o estètiques, sinó una irrenunciable preocupació existencial, lligada al més profund i íntim de la concepció grega de la vida i la mort. L'atleta era el millor garant de la seguretat de la polis, dels seus habitants, dels seus privilegis i dels seus déus. Aquesta exigència de fortaleza corporal té com a teló de fons un halo agonístic, que entronca amb els ritus i



cultes funeraris practicats en èpoques arcaiques. La història del pensament —després de l'aparició d'estudis i investigacions tan notables com el llibre d'E. Rhode sobre la idea de l'ànima i la seva importància entre els grecs(18)— així ho confirma. No hi ha dubte possible: els jocs agonals —recordem, com a exemple, les honres tributades en memòria de Patrocle i cantades en la *Iliada*— van ser, en primer lloc, cerimònies funeràries, costum que mai no va arribar a desaparèixer del tot i que, en el període posthomèric, es va desenvolupar per tal de commemorar les festes dels herois, i més tard, les dels déus, combinant-se de tal manera que van acabar per establir-se a intervals regulars.

No hi ha dubte, doncs, que els jocs organitzats anualment a tot Grècia, els pífics, els olímpics, els nemeics i els ístmics, van ser, en un principi, agons funeraris. Aquesta ascendència agnòstica defineix la mateixa naturalesa de l'esport. El grec, ésser individual que únicament troba la seva vocació de servei en el cercle de les lleis de la polis, persegueix l'excel·lència de l'*areté*, amb una inquebrantable voluntat de triomf sobre els altres. I aquí radica exactament una de les característiques definitòries de l'esperit esportiu, perquè l'esport sense lluita és un simple joc, i si perd la seva condició lúdica es transforma —tal com passa actualment amb l'esport d'alta competició— en una simple i vulgar, però ben retribuïda feina.

Tanmateix, l'ascendència funerària no només es detecta entre els grecs, sinó també està present en la tradició històrica romana. Ens referim concretament a la gladiatòria que, malgrat els seus orígens confusos, sembla que té relació amb els rituals funeraris. La sang dels gladiadors —afirma Roland Augé(19)— era vessada en memòria dels morts. D'aquesta manera la sang vessada en honor dels morts, a més d'operar una benèfica regeneració momentània, podia assegurar-los una supervivència permanent, és a dir, ge-

nerar una autèntica divinització. Si aquesta interpretació és exacta pressuposa, naturalment, una influència estrangera. Els romans van orquestrar totes les seves representacions sobre el regne de l'ultratomba per un préstec, per mitjà dels exemples grec i etrusc.

L'aportació autòctona llatina va consistir a transformar, per mitjà d'un procés de desmitificació, el ritu en vulgar espectacle. En efecte, molt aviat la gladiatòria va perdre el seu caràcter d'agon funerari per convertir-se, en primer lloc, en un ritu sense mite, i, posteriorment, en un simple festival cru per al delit de la massa. En qualsevol cas, els combats de gladiadors van ser promoguts durant molt de temps —com a mínim fins al segle II aC— per iniciativa privada al marge del patrocini de les autoritats públiques.

Així doncs el *munus* —combat de gladiadors—, igual que els jocs agonals practicats pels hel·lens, presenta una genealogia comuna: honorar la memòria dels morts. Són jocs ritualitzats que giren al voltant de l'esfera del sagrat que, per mitjà de la seva institucionalització, s'aniran secularitzant fins a perdre, en un moment determinat, la seva primitiva significació cultural. Alguns d'aquests aspectes seran analitzats amb més atenció a l'apartat següent.

La religió generadora de les activitats físico-esportives

La història de l'esport ha ressaltat, en moltes ocasions, el seu origen religiós. Carl Diem ha construït una de les millors *Historia de los deportes* existents partint precisament d'aquesta hipòtesi(20). Al nostre entendre, l'aparició d'aquestes interpretacions —que consideren les manifestacions físico-esportives des de perspectives rituals i culturals— cal connectar-la amb la implantació i consolidació, al començament d'aquest segle, d'una

nova disciplina científica: la fenomenologia de la religió.

Aplicada a l'estudi del fet religiós, la fenomenologia és una forma de coneixement que millora aquelles interpretacions anteriors que enfatitzaven aspectes com la màgia —J.G. Frazer a *La rama dorada*— o que reduïen a una simple variable sociològica —E. Durkheim a *Las formas elementales de la vida religiosa*. Per superar aquests enfocaments —una mica simplistes i esbiaixats— es va aplicar al fet religiós la reducció fenomenològica husserliana o *epojé*. D'aquesta manera el fenomenòleg, en atènyer-se al fet, posava entre parèntesi tot judici sobre la seva veritat i valor. En alliberar-se així l'investigador de qualsevol mena de prejudici relatiu al valor del fet, accedia a una consideració pròxima i immediata del fet religiós sense interferències de cap mena.

Entre els conreadors de la fenomenologia de la religió destaquen una sèrie de noms —R. Otto, G. Van der Leeuw, Mircea Eliade, G. Mensching, etc.— que continuen sent obligat punt de referència bibliogràfica per a qualsevol estudiós que, àvid de curiositat i sense cap prejudici, desitgi esbrinar la complexa estructura i la multiplicitat de formes que ha revestit, en qualsevol moment i ocasió, l'experiència religiosa. Gràcies a aquests treballs i investigacions el sagrat té un nou sentit que ja no es pot circumscriure a un simple *mysterium tremens*, sinó que aprofundeix en la hierofania del sagrat i el seu contacte amb l'home.

La fenomenologia de la religió distingeix, en l'actitud religiosa de l'ésser humà, dos nivells: una dimensió extàtica o de recolliment, a la qual segueix una esperança salvífica. L'home reconeix alguna cosa com a misteriós i desitja obtenir d'aquest misteri, que apareix com a totalment un altre, ajuda, protecció, en fi, salvació. Aquest reconeixement provoca una resposta immediata en l'home, que s'articularà per mitjà del culte. I aquest culte —tal com ressaltarà Carl Diem— deu molt

a la condició corporal de l'ésser humà. Aquesta circumstància determina que tots els actes humans —fins i tot els procedents de les seves facultats espirituals— necessiten la mediació i l'expressió corporal. L'actitud religiosa no n'és una excepció. D'aquí que el fet religiós comporti en totes les seves manifestacions històriques una sèrie d'accions, amb el seu conseqüent element corporal, com a expressió de l'actitud religiosa emanada de la persona afectada.

La *Historia de los deportes* de Diem comença amb una afirmació decidida: tots els exercicis corporals van ser inicialment actes de culte. Aquesta és —en síntesi— la tesi que manté Diem al llarg de la seva àmplia obra, il·lustrada, d'altra banda, mitjançant nombrosos exemples extrets de l'antropologia i de l'etnologia. Per a aquest autor els homes primitius van interpretar l'existència com un regal dels déus, motiu pel qual qualsevol gest o acció humana, per senzilla que sigui, és analitzada com una manifestació d'aquesta experiència religiosa. L'home primitiu percep el món i les forces que el controlen com una totalitat, sense talls ni censures. Per guanyar-se la confiança i protecció dels déus exterioritza una sèrie de rituals en els quals ocupen un lloc preferent els exercicis físics.

D'aquesta manera es va formalitzant el culte, a mode d'un sistema reglat que dinamitza aquelles accions que satisfan i complauen la fúria dels esperits. Tot comença amb un simple gest, a mode de gest de prec i súplica. Després es passa a moviments més complexos. Aquesta mena de manifestacions constitueixen —segons observa Carl Diem— una expressió espontània del festiu, acte de comunicació entre l'espiritual i corporal, això és, un art tal com el definiren Goethe i Shelling. Diem apel·la a molts exemples —aquí està el joc de pilota de les cultures mesoamericanes o la lluita de bastons d'Austràlia— que són prova de la significació religiosa que confe-

reix l'home primitiu a les seves activitats físiques i corporals.

És obvi que totes aquestes pràctiques pretenen dominar la natura. Per això aquest origen ritual és més palpable en les festes de les estacions, en especial les de la primavera, ja que el seu objecte és propiciar la fecunditat i l'afirmació de la vida. En aquest context sobresurten els ritus agraris que revelen, d'una manera dramàtica, el misteri de la regeneració vegetal. Tant en la tècnica agrícola com en el cerimonial —i aquí seguim Mircea Eliade— l'home intervé directament. Aquesta vinculació de les comunitats agràries als cicles temporals explica moltes de les festes relacionades amb el trànsit de l'any vell a l'any nou, amb l'expulsió dels "mals" i la regeneració dels "poders", cerimònies que apareixen per tot arreu en perfecta simbiosi amb els ritus agraris. Des d'aquesta perspectiva cal tenir en compte les lluites rituals que sorgeixen, a mode d'enfrontament, entre l'estiu i l'hivern. Aquesta mena de representacions apareixen en diferents geografies, i finalitzen, naturalment, amb la victòria de l'estiu(21).

Les lluites cerimonials apareixen en moltíssimes religions. La lluita és, per ella mateixa, un ritual d'estimulació de les forces genètiques i de la vida vegetativa. Aquests enfrontaments —que en tants llocs es donen amb motiu de la primavera o de les col·lites— deuen el seu origen, sens dubte, a la concepció arcaica segons la qual els cops, les competicions, els jocs brutals entre grups, etc., incrementen i potencien l'energia universal.

Cal significar la importància que té el model, l'arquetipus en què es basen aquestes pràctiques. Tots aquests ritus s'efectuen perquè *in illo tempore* van ser realitzats per determinats herois, i ara es reviu d'acord amb les normes rituals que es van instaurar llavors.

És veritat que la tesi de Carl Diem beu a les fonts romàntiques i idealistes, tan estimades per la tradició fi-

losòfica germana. Va rebre influències inequívokes com la de Goethe, Schiller i Schleiermacher, entre altres autors neohumanistes. I ningú no pot oblidar el paper que van exercir en el tractament donat al fet religiós. Davant els plantejaments racionalistes d'un Hume o un Voltaire, els pensadors alemanys fixaren la seva mirada sobre els elements no racionals del fet religiós, obrint camins a la convicció, clarament expressada per Schleiermacher segons la qual la religió és un domini específic de la consciència i que, per tant, no pot ser compresa més que per si mateixa.

La solució teològica —per explicar l'origen de l'activitat física i esportiva— continua concitant, encara avui, els esforços de savis i investigadors. En data recent —desembre de 1988— va tenir lloc un congrés internacional, organitzat per la Universitat de París X-Nanterre, la convocatòria del qual responia al rètol següent: esports, arts i religió, i que tenia com a objecte les múltiples relacions existents entre aquestes tres esferes de la vida humana, connexions, d'altra banda, que no es redueixen únicament a l'antiguitat, sinó que també són visibles en èpoques més pròximes, i que superen l'àmbit estricte de la cultura occidental i afecten, igualment, diverses pràctiques i tècniques corporals genuïnes de les tradicions orientals(22).

La dansa com a expressió cultural

La hipòtesi que situa la dansa com la base de les activitats físiques i esportives es pot interpretar com una extensió de les teories religioses. També en aquest cas la fenomenologia de la religió ha ressaltat en moltes ocasions la importància de la dansa sagrada. Com moltes vegades s'ha recordat, la dansa —que és culte i art al mateix temps— transforma les formes del cos i de la sexualitat en valors màgics, religiosos, econòmics i artístics. Gerard Van der Leeuw ja va posar de manifest, al



seu moment, que la dansa per a l'home primitiu és al mateix temps treball i gaudi, esport i culte. L'acció sagrada comporta dosis de servei, i un es mou en el servei. El cos rep un impuls rítmic. L'home primitiu, a tot el món, balla quan nosaltres resaríem i cantaríem lloances. La dansa no és, doncs, una ocupació estètica que existeixi juntament a altres ocupacions. És un servei diví que constitueix un mitjà capital d'expressió(23).

Recollint aquestes aportacions, Ulrich Popplow proposa que els orígens de l'esport cal rastrejar-los en la dansa. Aquest autor ens invita en els seus treballs a un viatge retrospectiu a les coves i cavernes de l'home primitiu, per tal de recollir informació —per mitjà de les pintures i de les restes arqueològiques— sobre la vida religioso-espiritual del paleolític. A partir de les dades recollides —representacions murals de bruixots ballant, petjades humanes al terra de les profunditats juntament a restes òssies d'animals, etc.—, Popplow crea la seva teoria que consisteix a enllaçar l'origen dels exercicis físics amb l'aparició d'una dansa sagrada, explícita des dels temps de la prehistòria. Les coves eren els llocs sagrats dels homes de l'era glacial, i en elles l'home dansava culturalment(24).

Així doncs la dansa seria la forma primigènia de l'exercici físic corporal, i per tant de l'esport. Convé recordar que la dansa, per les seves connotacions religioses està present en molts processos iniciàtics dels quals parlarem seguidament.

Els ritus d'iniciació

Hi ha una àmplia bibliografia sobre aquesta temàtica(25). Des de fa temps l'antropologia ha fixat la seva atenció sobre aquests ritus de pas, estesos universalment en el món primitiu i que encara avui són identificables en molts llocs. Se solen distingir dues grans formes d'iniciació: els ritus de

pubertat, pels quals els joves obtenen l'accés al sagrat, al coneixement dels secrets de la comunitat i a la sexualitat, i les iniciacions destinades a conferir a una persona una funció especial en relació amb el sagrat. Aquí ens interessen lògicament les primeres.

Mircea Eliade, en el seu llibre *Iniciaciones místicas*(26), detalla amb molta precisió el quadre iniciàtic que comprèn una sèrie de fases sota l'esquema general de segregació, mort i resurrecció. El neòfit trenca amb el món natural per accedir al món de la cultura i la civilització de la tribu. Doncs bé, en el desenvolupament del procés iniciàtic comprovarem l'existència de determinades proves corporals, abocades a verificar la fortalesa i resistència física dels iniciats. Se'ls priva, en ocasions, de dormir, menjar o beure. En altres llocs apareixen la crueltat, i els novells són assotats sense que puguin expressar cap mostra de dolor. Se'ls sotmet a picadures d'animals, a la pruija provocada per determinades plantes verinoses, etc. Excessos d'aquesta mena comporten, a vegades, la mort del noi. Restes d'aquestes pràctiques iniciàtiques són observables en la fèrria disciplina espartana implantada per Licurg, que exigia, entre altres coses, l'enduriment en el dolor. El jove lacedemoni era obligat a viure durant un any a les muntanyes, i havia de vigilar que no el veiés ningú i buscar-se ell mateix l'aliment. Com veiem, la iniciació comporta importants dosis de lluita ascètica, a la qual l'adolescent haurà de respondre satisfactòriament.

La importància dels ritus de pubertat no ha passat desapercebuda als historiadors de l'educació física i de l'esport. Ja fa uns anys els professors nord-americans Deolbold B. Van Dalen i Bruce L. Bennet, amb la col·laboració d'Elmer Dayton Mitchell, van elaborar una important *A World History of Physical Education*, la primera edició de la qual és del 1953, i en la qual s'analiza la història de l'educació física des de la triple perspectiva

cultural, filosòfica i comparativa(27). L'obra, que fou reeditada, no sense raó, el 1971, continua sent avui un llibre d'inexcusable consulta per a tot aquell lector preocupat per la marxa de l'educació física des dels temps primitius fins a mitjan del nostre segle. Aquí ens interessen les consideracions, incloses en un primer apartat, titulat simptomàticament "L'educació física en una educació per a la supervivència". Eren dues les funcions de l'educació física en un primer moment: *security skills and conformity conduct*. Així doncs l'educació física, una part important i necessària de l'educació general, atenia, de manera prioritària, aquests fins: facilitar destreses i habilitats que garantissin la seguretat i protecció del grup, transmetent alhora unes pautes de comportament que conformessin la conducta de les noves generacions en consonància als usos i costums de la col·lectivitat en qüestió.

Sota aquesta perspectiva tenen especial rellevància tant la iniciació com els ritus de pubertat. Per a D.B. Van Dalen i B.L. Bennett, l'educació física no es limita únicament a la cerimònia iniciàtica, però hi troba un dels seus exponents més fidels. El grup, si vol sobreviure, ha de procurar no veure's amenaçat amb la presència de nens dèbils i malaltissos. Cal potenciar la capacitat física dels joves. Per fomentar una consciència comunitària s'adopten mètodes diversos, com ara la pràctica de ritus i festes religioses. Tot això per desenvolupar la identitat i cohesió del grup. En aquestes celebracions la força i habilitat haurien assolit un paper important. Es practicaven jocs i s'organitzaven competicions. Conreaven igualment les danses, especialment les que ajudaven a una socialització eficaç, com ara les guerres.

Qui ha tornat a formular, més recentment, la tesi que darrere la pràctica físico-corporal es troba el ritu d'iniciació ha estat Bernard Jeu, qui en la seva obra *Análisis del depor-*

te(28) argumenta que de la mateixa manera que la competició està al final de la vida —en els agons funeraris—, també es troba a l'altre extrem, moment que marca i defineix el naixement social, és a dir, la incorporació de les noves generacions al món dels adults. Jeu analitza —sense l'aprofundiment d'Eliade— els ritus d'iniciació que han arribat fins a nosaltres. D'aquesta manera percebem com la iniciació, sota la forma d'un combat ritual, està present en les pàgines de la literatura universal.

Amb aquest bagatge, Jeu sosté la hipòtesi que van ser els ritus de pas, propis de l'adolescència, els que van desencadenar els grans jocs grecs. La llegenda de l'Hèrcules cretenc, fundador dels jocs olímpics, vindria a avallar aquesta teoria que exalta la competició iniciàtica. La iniciació no només és un mecanisme de cohesió social, sinó també un banc de proves on el jove ha de demostrar la seva valia personal mitjançant la superació d'una sèrie d'obstacles que requereixen una meritòria preparació física. El mateix procediment d'expressar l'excel·lència individual mitjançant la competició es fa patent en els ritus d'accés al matrimoni. Ningú no oblidar els esforços d'Ulisses per recuperar Penèlope, ni tampoc el famós rapte de les sàbines, que ja el mateix Ortega y Gasset no va fer servir per il·lustrar el seu magnífic assaig sobre *El origen deportivo del estado*(29).

Precisament Ortega y Gasset també subratlla la importància de la joventut en les tribus primitives. Per al nostre polígraf, les tribus apareixen dividides en tres classes socials que no són, al seu entendre, econòmiques —com preferiria la tesi socialista—, sinó la classe dels homes madurs, la dels joves i la dels vells. Els joves de dos o tres hordes pròximes —argumenta Ortega— decideixen, impulsats per un instint de sociabilitat, ajuntar-se i viure en comú. El vitalisme orteguian detecta en aquestes empreses juvenils, que conduiran a la construcció de les

anomenades “cases dels solters”, un gust inequívoc per les coses secretes i misterioses. Per a Ortega en aquestes associacions juvenils, de caràcter hermètic, es conreen les destreses vitals de la caça i la guerra amb un sever entrenament. Ortega planteja una connexió entre diferents aspectes —rebel·lia juvenil, ganes d'aventura, simbolisme i rituals màgics emparentats amb el món de la caça i les seves divinitats, etc.—, generant tot això una espècie de “clubs” o agrupacions juvenils que introduiran en la marxa de la història fenòmens tals com l'exogàmia, la guerra, la disciplina d'entrenament o els festivals de danses emmascarades.

La genialitat d'Ortega és difícil de constatar històricament. No aporta citacions, ni apel·la a arguments d'autoritat. Desconexem les fonts antropològiques i etnològiques que va utilitzar en aquest creatiu assaig. Però al marge d'això, va estructurar la dialèctica existent entre les diferents generacions —tema típic de la mentalitat orteguiana— per mitjà d'un enfrontament entre les associacions juvenils —organitzades tal com hem indicat— i les societats d'adults o majors, exemplaritzades en el Senat. Ortega enalteix el dinamisme d'aquesta societat juvenil que dansa i combat, estima i guerreja, i que, a fi de comptes, està integrada per esportistes. D'aquesta manera el nostre filòsof explica l'origen de la fratria, anterior a la mateixa polis grega, i que no és altra cosa que la classe d'edat dels joves orquestrada en associació de festa i guerra. A Atenes la fratria desapareixerà ràpidament, circumstància que no es va donar a Esparta, ancorada en l'estricta compliment de la tradició, i que instrumentaria —durant segles— una vida militar al voltant de les fratries. La mateixa efèbia practicada a Atenes —tal com descriu Aristòtil en la seva obra sobre la constitució d'Atenes— significaria una pervivència d'aquestes societats juvenils, i, molt especialment, una reminiscència

dels antics ritus d'iniciació que han perdurat, d'una manera o altra, en la nostra cultura.

La iniciació en la tradició oriental

I no podem concloure les referències genèriques sobre els ritus d'iniciació sense donar alguna notícia, encara que sigui breu, sobre els processos d'iniciació presents també en la cultura oriental. Però no avancem esdeveniments i anem per parts. En primer lloc cal constatar que la cultura oriental presenta una cosmovisió i uns valors molt diferents als nostres. Bernard Jeu apunta que les formes de pensament pròpies d'Orient —el budisme i el taoisme, principalment— apareixen com a doctrines allunyades, en principi, de la competició esportiva, tal com la van entendre els antics grecs. Però per una espècie de paradoxa han arribat també a l'esport i a la competició. Tampoc podem oblidar la importància de determinades tècniques —per exemple, el ioga—, com un camí de salvació pròpi del teisme oriental.

La saviesa oriental es presenta com una globalitat, un tot homogeni, en una espècie de llei còsmica en què l'home es dilueix. La vida substitueix el pensament lògic-racional hel·lènic, i l'experiència mística ho omple tot i demana una comprensió intuïtiva de les forces que regeixen l'Univers. El budisme original, tal com l'ensenyà el seu fundador, es podria definir com un sistema ètico-psicològic que persegueix la realització de l'immens potencial de l'ésser humà, abandonant deliberadament aquells postulats teològics i les elucubracions metafísiques per tal de concentrar-se en el que cadascú pot fer, i ha de fer per ell mateix —sense que ningú pugui fer-ho per ell— per alliberar-se i assolir la pau, la saviesa, la il·luminació, en fi, el nirvana.

Per aconseguir aquesta alliberació, el budisme recomana, en diferents tex-



tos, tècniques de control i regulació de la respiració. D'aquesta manera tenir cura de la respiració és un dels exercicis de meditació més aconsellats, ja que propicia la tranquil·litat necessària i la concentració suficients per accedir a una vida mística. Aquesta espècie de gimnàstica, ignorada a Occident, ha estat practicada a Orient des de temps immemorials. Quan vivia Buda —fa uns dos mil cinc-cents anys— ja estava molt de moda i els gurús d'aquella època ensenyaven exercicis combinats per adquirir un domini quasi absolut del joc de l'aspiració i expiració.

I aquestes tècniques de respiració estan relacionades amb diverses formes d'iniciació, que tampoc són alienes a un autèntic esperit esportiu. El tema ha estat tractat per diversos autors. Alexandra David-Neel, en el seu llibre *Iniciaciones e iniciados del Tíbet*(30), identifica els místics tibetans com esportistes espirituals. És veritat que aquesta denominació —escriu aquesta autora— els convé millor que qualsevol altra. Sigui quin sigui el complicat camí místic pel qual s'endinsen, la lluita és dura i en el joc no manca perill.

La importància de la respiració com un acte psicossomàtic ha merescut, recentment, un estudi monogràfic del professor Gilbert Andrieu. Al si del congrés que sobre esports, arts i religió va tenir lloc a Larnaca, durant el mes de desembre de 1988, Andrieu va presentar una interessant ponència sobre aquest tema(31). Les seves reflexions no es limiten als aspectes terapèutics de la respiració com a instrument d'interiorització personal, sinó que són extensives a altres camps i tècniques. Analitza diverses simbologies —com la dels mites d'Hèrcules i Narcís— que han exercit influències arquetípiques. Analitza les diferents maneres de respirar. Mentre un ritme respiratori ràpid ens condueix al combat, la immobilitat ens aboca a l'intimisme i al coneixement diví. Sota aquest doble aspecte les pràctiques

corporals es podrien classificar en dos grans epígrafs. En qualsevol cas, Andrieu ens proposa una alternativa harmònica entre aquestes tendències.

També la fenomenologia del combat iniciàtic apareix al ioga, paraula que etimològicament deriva de l'arrel *yuj* —d'on també procedeixen les veus llatines *jungere* i *jugum*. Així, es podria interpretar com aquell procediment per lligar-se, enllaçar-se, al circuit còsmic. Mircea Eliade en diverses obres ha aprofundit en la naturalesa iniciàtica del ioga(32). A l'Índia tots els sistemes filosòfics són iniciacions ensenyades de manera oral, sota la direcció d'un iogui. El ioga respon a l'esquema tòpic de mort i resurrecció, representada ara com una alliberació que ens acosta i aproxima al nirvana, això és, a l'ésser pur, a l'absolut, a l'incondicionat i transcendent, immortal i indestructible.

Per a les cultures hindús el ioga és un mitjà, no un fi en si mateix. Amb el seu trasllat a Occident el ioga ha perdut bona part de les seves característiques genuïnes, s'ha convertit en una colla de simples tècniques de relaxació allunyades del seu sentit primigeni.

Les teories materialistes

Davant aquelles interpretacions que han vinculat el naixement de l'esport a l'esfera del sagrat, n'han sorgit d'altres que, en canvi, signifiquen les condicions materials que incideixen en l'aparició i consegüent institucionalització de les pràctiques físioco-corporals. Aquí ja no interessa la dimensió transcendent de l'ésser humà, ni la seva capacitat d'èxtasi davant fenòmens misteriosos i desconeguts. Per als qui defensen aquesta postura els antecedents de l'esport cal buscarlos entre les diverses respostes donades pels homes —al llarg de la història— a les seves necessitats de subsistència.

Ens trobem instal·lats en una sociologia d'ascendència marxista que apel·la al treball com a única explicació de l'avenir humà. És evident que des d'aquesta perspectiva l'aparició de l'esport es pot analitzar en dos moments històrics ben diferenciats: primerament, en el context de la prehistòria, i igualment, en les seves relacions amb la societat capitalista moderna.

Els historiadors de l'esport marxistes han destacat en les seves anàlisis l'etapa de la prehistòria. Per a aquests autors, la història burgesa ha oblidat a propòsit la gènesi dels exercicis físioco-esportius ja que les primitives pràctiques corporals exterioritzen la dinàmica de la societat de classes. Amb aquestes premisses no ens ha d'estranyar que autors com ara W. Eichell i G. Lukas —que desenvoluparen investigacions patrocinats per la recentment desapareguda República Democràtica Alemanya— dirigissin la seva atenció cap al lloc que ocupaven els exercicis corporals en la societat prehistòrica.

Aquesta mena d'interpretacions sotmeses als fins i interessos del moviment esportiu popular, arrelat fins fa poc en els països de l'Europa oriental, participaven d'una antropologia que pretenia acabar amb la coneguda dicotomia occidental que divideix l'ésser humà en cos i ànima. La immortalitat de l'ànima definida pels pitagòrics, assumida per la filosofia platònica, consagrada pel cristianisme i actualitzada novament pel racionalisme, era vista com la genuïna expressió de l'esperit burgès que, des dels temps de la Grècia clàssica, sancionava l'existència d'una societat estamental que acceptava sense escrúpols —tal com fa Aristòtil en la seva *Política*— l'esclavitud com un fenomen natural. No podem oblidar l'actitud del filòsof estagirita davant els exercicis corporals: el cos de l'esclau, per tal que presti la seva màxima col·laboració en les ocupacions rústegues i violentes ha de tenir una gran fortalesa muscular.

lar, mentre que l'home lliure ha de conrear el cos amb vistes a la millora d'aquelles qualitats que atenen els fins superiors de l'esperit humà.

Davant l'ideal contemplatiu del savi greco-llatí —tant si es tracta del filòsof-rei platònic com del resignat estoic hel·lenístic—, s'imposa una nova cosmovisió antropològica heretada de les aportacions de Feuerbach, Marx i Engels. Es recupera la tradició materialista del pensament occidental, iniciada per l'atomisme de Demòcrit i desenvolupada per la saviesa epicúria. No podem oblidar que Marx va redactar la seva tesi en filosofia sobre la diferència entre la filosofia de la naturalesa de Demòcrit i la d'Epicur.

Precisament Epicur —pensador hel·lenista que cavalca entre els segles IX i III aC— tracta d'eliminar la dualitat ànima-cos, reduint tota possibilitat de coneixement als límits estrictes de la corporeïtat. Es rebutgen, d'aquesta manera, els esforços de la filosofia grega —platònica i aristotèlica, principalment— per explicar l'existència d'un món eidètic, situat al marge i sobre el món de les coses sensibles. L'epicureisme va comportar no només un retorn a la sensació com a font de coneixement sinó també una tornada al cos. Per a Epicur no hi ha una simple primacia del cos, perquè tot és cos, constituït per àtoms.

A la vista d'aquesta tradició monista que subratlla la unitat orgànica de l'home, Marx construeix el seu humanisme materialista que defensa l'ésser humà com un *homo faber*. L'activitat material és la que determina la consciència dels homes, i no al revés. D'aquesta manera la producció de les idees, les representacions simbòliques, depenen directament de les relacions materials que es donen entre els homes. El mode de producció de la vida material condiciona el procés social, polític i espiritual de la vida humana. Així doncs, el condicionament de la supraestructura ideològica depèn de l'estructura econòmica.

En conseqüència, els homes van començar a distingir-se dels animals quan van començar a produir els seus propis mitjans de subsistència. Per tant, l'essència de l'home rau en la seva acció productiva. La primera activitat històrica de l'home consisteix en la creació dels mitjans adequats per satisfer les seves necessitats vitals. La satisfacció d'una necessitat genera altres necessitats. I per damunt d'aquesta dinàmica, quan augmenten les necessitats i, per tant, la productivitat, apareix la divisió del treball.

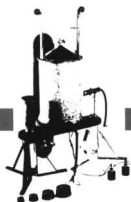
De conformitat amb aquesta filosofia els criteris que distingeixen els moviments corporals, comuns a l'home i a l'animal, queden diferenciats en funció del principi del treball. Els moviments corporals —en la tradició marxista el terme exercicis físics és substituït pel d'exercicis corporals— de l'home s'han de considerar en el marc del procés de producció. “Els exercicis corporals —escrivia W. Eichel— han nascut del procés de producció. En el seu origen van formar una unitat natural amb el procés productiu. Per això les característiques diferenciadores dels exercicis corporals són les mateixes que les del treball: intencionalitat de fins i utilització d'aparells”(33).

Aquesta interpretació materialista es presenta de forma dialèctica, és a dir, dinàmicament a través de la història. El materialisme es converteix així en un materialisme històric que distingeix en la formació econòmica de la societat diferents formes de producció: asiàtic, antic, feudal i burgès. Així doncs, els exercicis corporals han evolucionat de forma paral·lela als modes de producció dominants en cada etapa històrica. Amb aquesta perspectiva es pot construir una història de l'educació física i de l'esport que comprendria diverses fases o etapes, en cada una de les quals l'ésser humà hauria desenvolupat uns exercicis específics, com a conseqüència de les exigències materials de cada moment històric.

D'aquesta manera es connecten els exercicis físics als diferents modes de producció. El primitiu caçador exercita el cos de manera diferent a l'home agricultor. El llançament de javelina, les danses i cerimònies de la cacera màgica serien així els exercicis corporals més antics de l'home, i es remunarien a uns 70.000 anys. Per la seva banda, l'home pescador fomentaria les tècniques de l'arpó. El perfeccionament de les tècniques de caça i pesca va incidir en l'evolució dels exercicis físico-corporals. Fa 24.000 anys aproximadament, sorgia una nova arma que es llançava: la fletxa impulsada per les cordes d'un arc. Aquestes pràctiques, vinculades com veiem a modes de producció, van ser segurament exercitades en ocasions amb vistes a la millora dels rendiments.

En qualsevol cas la revolució neolítica va comportar un canvi en els costums dels nostres avantpassats. El nomadisme del primitiu caçador va ser substituït pel sedentarisme de l'agricultor. En aquest punt la crítica materialista introdueix un nou element d'anàlisi: la sistematització d'una educació corporal conscient lligada als rituals d'accés a les societats o bandes juvenils. En el marc d'aquesta vida tribal sorgeixen les primeres competicions esportives —jocs i danses— que acaben per convertir-se en centres aglutinadors de la vida social. Segons aquesta interpretació, en aquest ambient naixerien quasi tots els jocs de pilota.

Els exercicis corporals adquiriren una dimensió militarista en l'etapa final de la societat prehistòrica. Les anàlisis marxistes han reparat en la influència que sobre els exercicis corporals va tenir l'aparició de la guerra, que es va posar al servei de l'economia. La guerra —interpretada pels clàssics com un fenomen natural— ha d'estar al servei dels homes lliures. Recordem les paraules escrites per Aristòtil en el llibre primer de la seva *Política*: “de manera que també l'art de la guerra serà en certa manera un



art adquisitiu, ja que la caça és una part seva. I aquesta s'ha de practicar davant els animals salvatges i davant aquells homes que, si bé han nascut per ser governats, s'hi neguen, en la convicció que aquella guerra és justa per naturalesa”(34). Tot això va generar una notable transformació: el que era preparació per al procés productiu es va convertir en entrenament per a la batalla. Va néixer, d'aquesta manera, la primer forma especialitzada d'educació corporal: la militar.

La conclusió a la qual arriben els historiadors marxistes de l'esport, en analitzar el desenvolupament dels exercicis corporals en la societat prehistòrica, es pot resumir en aquests dos punts: els exercicis corporals van ser un mitjà bàsic per millorar la capacitat productiva de l'home, i una part important del procés educatiu humà entès com a preparació per a la guerra. Sobta, amb tot, que aquests mateixos postulats fossin, durant dècades, els eixos del sistema esportiu imperant en els països socialistes de l'est d'Europa. La construcció del socialisme real exigia la dependència dels exercicis corporals del món laboral i militar. Tanmateix hi havia diferències notòries. Mentre els pobles primitius realitzaven els seus exercicis espontàniament, ara, sota la fèrula socialista, s'imposava un estudi científic i sistemàtic del fenomen esportiu al servei de la nova societat comunista.

Ara bé, la crítica marxista no només ha analitzat l'origen i el desenvolupament de les activitats corporals en el marc de la societat prehistòrica, sinó que també ha estudiat la dinàmica esportiva en l'època contemporània. Cal esmentar aquí l'obra de Beo Rigauer, *Sport und Arbeit*, apareguda el 1934 i traduïda recentment a l'anglès, que aprofundeix en les relacions existents entre la moderna societat industrial i l'esport(35). Per a aquesta mena de treballs l'esport apareix com un fenomen típicament burgès. Les diverses característiques de l'esport —compe-

tició, especialització, promoció social, etc.— són interpretades com altres tantes dimensions del mercantilisme imperant en la societat occidental. L'esport constitueix una nova religió laica al servei dels interessos econòmics del món liberal-burgès, que promou una cultura del treball que exalta una sèrie de valors consolidats precisament des dels temps de les revolucions polítiques i científiques dels segles XVIII i XIX.

Amb aquests pressupòsits la imatge de l'esport resultant és, en veritat, pessimista. L'ètica esportiva, amb la seva moral competitiva i la seva exaltació de l'esforç i la fatiga, reflectiria el millor i més genuí esperit agonístic de la societat capitalista. En aquesta directriu cal recordar que una des les crítiques més radicals vessades contra l'esport contemporani va aparèixer a la revista francesa *Partisans*, pocs mesos després del famós Maig del 1968(36). De fet la polèmica venia de temps enrere. En números anteriors, publicats el 1964 i 1966, J.M. Brohm va insertar una sèrie de treballs de sociologia esportiva en què censurava la política esportiva que mantenia, per aquelles èpoques, el partit comunista francès.

Aquestes crítiques pretenien demostrar que l'esport no només trasllueix les categories ideològiques burgeses, sinó que també es troba mediatitzat estructuralment per l'aparell de l'Estat. D'altra banda, els redactors de *Partisans* estaven oberts a altres corrents de pensament com la psicoanàlisi. Se seguia l'exemple de Wilhem Reich, autor d'aquell famós llibre titulat *La lucha sexual de los jóvenes*, l'edició francesa i espanyola del qual és prologat precisament per Jean Marie Brohm(37). L'obra de Reich és una dura crítica contra la repressió sexual juvenil. D'aquest llibre s'aprofiten alguns conceptes —la repressió sexual com una preparació directa per a la frustració i el treball alienat— que es traslladaran posteriorment al món de l'esport.

Així doncs, l'esport —des d'una perspectiva freudomarxista— apareix com un conjunt organitzat de pràctiques massoquistes, encaminat a neutralitzar els desitjos sexuals dels joves i els adolescents. La satisfacció sexual se substitueix per una constant sublimació de la fatiga i de l'esforç corporal. D'aquesta manera, el sistema esportiu —promogut i controlat per la burgesia capitalista— està al servei de l'alienació i la repressió de la joventut. En fi, l'esport és el nou opi de la societat contemporània que actua com un poderós mecanisme coercitiu, amb la intenció de reprimir qualsevol possible manifestació crítica i alliberadora. D'aquesta manera l'esport s'identifica, entre altres possibles termes, amb opressió, sotmetiment i dominació.

No ens ha d'estranyar doncs que, influïts per aquest context certament hostil, l'actitud de molts intel·lectuals de l'època respecte del fenomen esportiu fos d'omissió i oblit, així com d'obert rebuig i sistemàtic menyspreu. És veritat que el nihilisme apocalíptic de *Partisans* té, encara avui, adeptes i seguidors. El mateix Jean Marie Brohm ha insistit en les seves crítiques. La seva *Sociología política del deporte*(38) ha actualitzat els plantejaments anteriors, i ha estès les seves censures als països de l'antiga òrbita socialista que en la seva opinió no eren més que societats d'un capitalisme estatal totalitari. D'aquesta manera l'esport “socialista” s'equipara estructuralment a l'esport “capitalista”. Aquesta actitud és lògica i normal si considerem, a més, que ja les primeres polèmiques de Brohm van sorgir davant les concepcions reformistes definides, al seu moment, pel partit comunista francès.

De fet ens trobem davant postures irreconciliables. D'una banda, aquells que defensen la viabilitat de l'educació física i de la pràctica esportiva com a vehicle de millora i optimització social. Els que pensen així veuen l'esport com un instrument al servei

de la coexistència pacífica entre pobles i cultures, que propicia l'adquisició d'un conjunt de virtuts cívi-ques que contribueixen decididament a la millora de la humanitat. El fenomen olímpic té, des d'aquesta perspectiva, una rellevància especial.

Però aquesta solució reformista no és compartida pels qui —com Brohm— reivindiquen una alternativa radical i iconoclasta. El mateix Brohm ha denunciat la fal·làcia del mite olímpic(39). En efecte, en nom d'una societat més humana, reclamen una educació física i una pràctica esportiva orientades al desenvolupament integral de l'home, i no a la seva especialització i robotització. Fidels a la millor de les tradicions de l'humanisme materialista, hereus del pensament revolucionari marxista, albiren la formació d'un home lliure de qualsevol pretensió alienadora, i entre les quals cal situar —en un lloc preeminent— els mecanismes de repressió corporal, siguin de l'índole i la naturalesa que siguin.

La guerra com a origen de l'esport

A l'apartat anterior, en referir-nos a les interpretacions materialistes sobre l'origen de l'esport, ja hem deixat constància que els exercicis físico-corporals van prendre, en la societat prehistòrica, un caire i un tarannà militarista. Tal com hem assenyalat més amunt, les anàlisis marxistes han relacionat esport, guerra i economia. Igualment hem significat que la guerra era considerada pels clàssics —abans hem aportat l'exemple d'Aristòtil— com una cosa certament natural.

Com veiem l'ascendència militarista de les pràctiques esportives no constitueix una fenomenologia de nova planta. En efecte, a partir de la constatació, i consegüent aprovació d'una dialèctica entre amo i esclau, es pot

arribar —com fa el mateix Aristòtil— a l'acceptació de la guerra i de l'esclavitud com una cosa natural. Per a Aristòtil —tal com es dedueix dels primers capítols del llibre primer de la *Política*— les diferències entre els homes estan determinades per naturalesa, i no per convenció. A partir d'aquí es pot derivar una concepció de dret natural que legitima no només la guerra, sinó també l'esclavitud, això és, l'apropiació dels presoners capturats en les guerres i conteses. De la mateixa manera queda entronitzat —situats en aquesta perspectiva— el dret del més fort a imposar el seu poder i autoritat sobre els més dèbils.

No ens ha d'estranyar, doncs, que Aristòtil fos preceptor d'Alexandre. Quedaven lluny les tesis més humanistes —d'arrel estoica i cristiana— que exaltarien els valors del pacifisme. Per això, és lògic que, durant segles, es teoritzés a favor de la conveniència, legitimitat i utilitat de les guerres. En qualsevol cas, el militarisme ha constituït fins a època recent un dels principis motors de la humanitat. Les tesis de la bondat natural de l'home, ancorats en una antropologia optimista, són certament recents. Només a partir de la idea del bon salvatge, o de la mateixa projecció de les utopies sobre el Nou Món, emergeix una visió pacífica de l'home i de tot el que l'envolta. Però no siguem il·lusos. Encara en plena modernitat, quan Daniel Defoe escriu el seu Robinson —aquell relat que havia de ser l'únic llibre de lectura de l'*Emili* de Rousseau— el militarisme campà pertot arreu. El Robinson, després del naufragi del seu buc, converteix la seva illa en una sofisticada fortalesa. Tot sembla indicar que ni el mateix Robinson es va poder sotraure a una concepció pessimista i bel·licista de l'home i de la mateixa humanitat.

Per això abunden, possiblement, opinions que no només relacionen la pràctica esportiva amb el militarisme, sinó que a més presenten l'esport com una simple domesticació de la guerra.

De fet els qui defensen aquesta posició se situen en una perspectiva antropològica que beu a les fonts del pensament maquiavèlic i hobbesià. La tesi de fons, el punt de referència darrer de tota aquesta argumentació, no és altre que el de considerar l'home com un enemic per al mateix home. L'*homo homini lupus* de Hobbes està, d'alguna manera, present en tota aquesta mena d'interpretacions.

L'estat de natura hobbesià —tan lluny de l'idíl·lic i utòpic rousseauià— està articulat a partir del principi de la guerra. En efecte, en l'estat de naturalesa no hi ha justícia, ni moralitat. L'únic criteri d'actuació és l'egoisme, i l'únic bé, la pròpia conservació i profit propi. Cada home és per als altres un enemic a punt per disputar i competir en el banquet de la vida. La lluita és, doncs, inevitable i el resultat un estat permanent de guerra de tots contra tots. En l'estat de la naturalesa només impera el *bellum omnium contra omnes*. L'estat de la naturalesa s'assimila, d'aquesta manera, a un estat de guerra permanent en el qual únicament podem pensar en l'autodefensa i la rapinya.

Hobbes, tan allunyat i distanciat del pensament aristotèlic, coincideix —en aquest punt— amb l'estagirita, ja que tots dos defensen la legitimitat de la guerra. Aristòtil des de la seva filosofia natural, Hobbes a partir de la teorització de l'estat de naturalesa. Tal com desenvolupa en el *Leviatan*, i en el *De Cive*, tot individu està legitimat a fer tot allò que sigui necessari per conservar la vida. Però també hi ha entre tots dos una diferència important. Mentre Aristòtil accepta i necessita la guerra per construir la seva *Política*, Hobbes desitja per tots els mitjans acabar amb aquest estat natural bel·ligerant —que exemplaritzà, d'altra banda, en la guerra del Peloponès, en les guerres dels Trenta anys o en les discòrdies civils angleses del segle XVII— tot i que sigui a costa d'aquell déu, totalitari i absolutista, que al cap i a la fi és l'estat del *Levia-*



tan. La societat civil, sorgida a conseqüència del contracte social establert entre els diversos individus, garanteix la pau social sotmetent les voluntats a l'únic imperi del sobirà.

No creiem que sigui aquest el moment oportú per aprofundir en la teoria de Hobbes(40). Per als nostres objectius no n'hi ha prou de constatar l'existència, en el pensament de Hobbes, d'un trànsit de l'estat natural on només "regnen les passions, la guerra, la pobresa, la por, la solitud, la misèria, la barbàrie, la ignorància i la crueltat", a un estat civil, on, en canvi, senyoregen "la pau, la seguretat, les riqueses, la decència, l'elegància, les ciències i la tranquil·litat"(41).

Doncs bé, el mateix esquema que va fer servir Hobbes per donar compte i raó del naixement de la societat civil i de l'estat pot servir per il·lustrar la tesi d'aquells autors que sostenen, per la seva banda, que el naixement de l'esport apareix vinculat a la guerra, ja sigui com una preparació per a aquesta, o com a simple domesticació d'aquesta. En efecte, l'esport pot ser entès com una pràctica física de caràcter pre-militar, tal com ha passat en molts moments de la història.

No hi ha cap dubte. En moltes ocasions l'educació física i l'esport han assumit una evident i inequívoca dimensió social.

El model pedagògic d'una Esparta ideal, convertida en una ciutat-campament, ha estat sovint observat. La mateixa institucionalització del discurs gimnàstic —al llarg de tot el segle XIX— té molt a veure amb aquesta visió militarista de l'educació física, que estableix una espècie de pont entre la gimnàstica escolar i la militar, entre l'escola i el quarter. Estudis recents, com els realitzats per diversos historiadors —M. Spivak, P. Arnaud, entre d'altres(42)— així ho semblen confirmar.

Per la nostra banda constatem que els successius enfrontaments bèl·lics franco-alemanys esdevinguts, com a mínim des dels temps de Napoleó,

han influït decididament en l'educació física. Efectivament, el revengisme té molt a veure amb el foment i desenvolupament de l'educació física contemporània. Com entendre sinó l'aparició del moviment gimnàstic germà dels *turnen*? Els estats-nació, del signe que siguin, beuen de les fonts d'aquest militarisme que a la llarga incidirà en la implantació de la gimnàstica com a pràctica escolar. Una de les temptacions més comunes de les dictadures de qualsevol temps i lloc ha estat la de seguir a ulls clucs un model de l'educació física entès precisament com a preparació pre-militar. Justament aquesta mateixa terminologia de "pre-militar" és la que va circular a Espanya durant la vigència del directori militar del general Primo de Rivera.

Però l'educació física i la pràctica esportiva no només han servit com a preparació per a la guerra, ja que el mateix esport ha estat presentat més d'una vegada com una domesticació de la guerra. La idea no és nova, i es pot cercar, per tant, des la mateixa antiguitat. En efecte, el pas d'un estat de guerra a una societat civil on es practica esport coincideix, d'alguna manera, amb l'esquema ideal traçat pel mateix Hobbes per descriure el trànsit d'un estat natural bel·licós a un estat social i civil on sigui possible, com a mínim, una coexistència més o menys pacífica.

És evident a més que la interpretació de l'esport com a domesticació de la guerra no constitueix cap novetat, tenint en compte que ja els grecs van instituir diferents treves per tal de garantir la celebració dels seus diversos jocs i competicions esportives.

De fet la mateixa idea de treva sorgeix també en altres moments de la història d'Occident, per exemple, durant l'edat mitjana. L'èxit de les justes i dels tornejos medievals, la seva extensió i proliferació, es fonamenta, en bona mesura, en les diverses mesures de caràcter religiós i polític encaminades a limitar els dies lícits per gue-

rrejar. El naixement de l'esport medieval es vincularia, per tant, a un cert canvi d'estil de vida. Les visions històriques d'Ortega i Huizinga s'acoblarien, molt possiblement, a aquesta mena d'interpretacions que contraposen a la rudesia medieval, el gust i la finesa de la incipient societat burgesa dels segles XIV i XV. Les mateixes ordalies, o judicis de Déu, de tant predicament en una altra hora, perden el seu sentit. El dret dels pobles bàrbars basat en el dol deixa pas a noves concepcions jurídiques inspirades en la restauració del dret romà, i que impliquen procediments processals per substanciar qualsevol mena de litigi. Així doncs, i de conformitat amb recents contribucions de la historiografia de l'esport, es pot aguantar la tesi que l'esport és una conseqüència immediata de la domesticació de la guerra(43).

Fins i tot, per extensió, la pervivència de determinades pràctiques esportives, com la boxa i la mateixa esgrima, podrien argumentar a favor de la tesi de l'esport com a domesticació de la guerra. Allò que antigament era un combat a mort queda reduït ara a una pràctica, més o menys reglamentada, que perviu per una sèrie de raons de diversa condició (apostes, ofenses no previstes en els ordenaments jurídics, etc.). Però no només això. També aquí podríem afegir determinades tècniques —llançament de javelina, fletxes, etc.— que utilitzen els pobles caçadors. Comunament, la caça ha estat vinculada a la guerra. A fi de comptes la vida d'Esparta pot ser considerada com un sistema de vida de poble caçador que subsisteix tardanament en un context cultural certament evolucionat. La mateixa tesi de Sagan, per exemple, aniria en aquesta direcció.

La historiografia més recent ha seguit aquesta mena d'interpretacions. Especialment determinat tipus de literatura sociològica insisteix a ressaltar el rerefons violent de l'esport. En un estudi recent Eric Dunning, deixeble

avantatjat d'Elias, posa de relleu, novament, les relacions entre l'esport i la guerra. Tots dos "impliquen tipus de conflicte que s'entrellacen subtilment amb formes d'interdependència, cooperació i formació de grups nosaltres-ells", tal com ha suggerit el mateix Norbert Elias(44). I no només això. També l'esport ha estat presentat com a substitut i succedani de la delinqüència. En qualsevol cas Dunning es lamenta del fet que la sociologia no hagi assumit científicament el tema de l'esport, malgrat els nombrosos indicadors que ressalten la seva importància social.

Les teories biologicistes

Les interpretacions i els enfocaments biologicistes també tenen una llarga tradició ja que es van forjar al llarg del segle XIX. Tal com va assenyalar oportunament Joaquim Xirau, l'aparició de la biologia i la història, al començament del segle passat, va coincidir amb una profunda revisió dels conceptes que sobre la ciència es tenien des de l'època del Renaixement. La mentalitat científica del nou-cents es va enriquir amb l'aportació de dues noves idees fonamentals, a saber, la idea de l'evolució i la idea del progrés, és a dir, l'experiència de la temporalitat(45).

La ciència moderna, desenvolupada a partir del model descriptiu i etern de les matemàtiques, s'obre —amb l'experiència de la temporalitat— a plantejaments diacrònics. Sota l'impuls de la biologia i de la història, el món apareix com el resultat, constantment transitori, d'una evolució temporal. S'ha passat d'un paradigma estàtic, racionalista i físico-matemàtic —que a fi de comptes encara serà el model del neopositivisme— a un altre radicalment dinàmic que intenta explicar-ho tot des de l'evolució. En efecte, qualsevol fet, per petit que sigui,

s'observa des del prisma del canvi i de la mutació. Com il·lustra el mateix Xirau, les formes vitals són, d'aquesta manera, simples brots de l'evolució còsmica. El món no és res fix i immutable, sinó una realitat que canvia sense parar. La història de la ciència, entesa com ho fa Kuhn a *La estructura de las revoluciones científicas*, pretén explicar justament en el seu esdevenir històric aquesta evolució trencada, en el cas de Kuhn, per les diverses revolucions científiques, i consegüents paradigmes del saber humà.

Sense entrar en polèmiques —l'actitud kuhniana ha estat qüestionada en moltes ocasions— podem convenir, com a mínim, que la història es constitueix com a ciència de l'evolució de l'home sobre la terra, mentre que la biologia ho fa com a ciència de l'evolució vital. Es pot establir, entre totes dues, un pont que vinculi el vital amb l'històric, o si es vol, el natural amb el cultural. L'home és un ésser que viu entre els altres éssers de la creació. Viu amb ells en un mitjà natural, i es troba subjecte per tant a les mateixes lleis de la natura.

Si s'accepta que les funcions orgàniques no tenen cap altra finalitat que la de contribuir al manteniment de l'ésser viu, al seu enfortiment i preparació per a la lluita per la vida, es pot establir un correlat —tal com fa, per exemple, Spencer— entre biologia i educació física, en el sentit que la formació dels joves s'ha de conformar d'acord amb el principi de la lluita per l'existència i amb vistes a l'adaptació al medi, ja que Spencer, igual que Darwin, afirmava que una vegada que el medi ha actuat sobre l'ésser viu, produint estructures o òrgans diferenciats, la selecció natural afavoreix l'adaptació dels més aptes.

Per al biologicisme —que al cap i a la fi no deixa de ser un altre reduccionisme més o menys radical— les coses no només es poden explicar, sinó que a més han de ser configurades prospectivament segons els principis que es desprenen d'aquest paràmetre na-

tural, perquè també l'home està subjecte a les mateixes lleis orgàniques que regeixen els altres animals. Seguint Spencer es pot dir que la primera condició que ha de tenir qualsevol home serà la de ser un bon animal. Només així prepararem la joventut per a una adaptació adequada al medi i per a la consegüent selecció natural.

Fidel a aquest ideari biologicista, Spencer aconsella en el seu llibre *Education intellectual, moral and physical*, aparegut el 1861, i traduït al castellà en diferents i successives edicions des del 1879, que l'educació física, abandonant els procediments artificials, s'ha de conformar a la natura(46). La fórmula spenceriana es pot resumir, si es vol, en un sol axioma: confiar més en la naturalesa, i menys en l'home perquè a mesura que coneixem les lleis de la natura i de la vida ens adonem de com són d'errònies les nostres opinions en matèria formativa.

Tot això recorda —sens dubte— el naturalisme rousseauià. Sembla com si dels dos móns complementaris —el del natural i el del cultural, el del donat i el del construït, el del cru i el cuit— s'hagués d'eliminar tot allò que s'ha afegit a la natura. Des d'aquest precís moment el donat per la natura es constitueix en únic punt de referència.

En efecte, Spencer aborda l'educació física considerant, en primer lloc, els vicis i defectes que es deriven d'uns hàbits higiènics equivocats. De conformitat amb una tradició empírica que ve de lluny —com a mínim des de l'època de Locke— Spencer planteja una reforma radical de l'educació. L'escassa alimentació, la deficiència del vestit i la restricció dels jocs infantils són els que causen la debilitat físico-corporal. La solució —com hem vist— és senzilla: deixar que la natura segueixi el seu propi curs. Només des d'aquí és possible entendre la crítica spenceriana a la gimnàstica que als seus ulls és un pur artifici.



Però és obvi també que les teories tenen una dimensió sociològica. Junta-ment a l'evolucionisme biològic, d'ascendència darwinista, es dona un evolucionisme sociològic. Ja sabem que l'evolucionisme biològic, després de les contribucions lamarkianes, s'articula al voltant del principi de la selecció natural defensat ja per Darwin el 1859 a *L'origen de les espècies*. L'evolucionisme sociològic va més enllà, ja que participa d'alguna manera del gust per la previsió positivista. Al l'evolucionisme sociològic —possiblement més científic— l'interessa el passat com a propedèutica amb vistes al futur, perquè en darrer terme l'evolució no només afecta la realitat orgànica sinó també la inorgànica, això és, la societat que segons l'enciclopèdia del saber del positivisme comteà exigia una física social preludi de l'actual sociologia.

La lògica biològica ho acaba explicant tot des del principi de l'evolució de l'espècie. No ens han d'estranyar tampoc aquestes seqüeles sociològiques de l'evolucionisme perquè, al cap i a la fi, el mateix Darwin va elaborar la seva teoria de la selecció natural a la vista de les doctrines demogràfiques de Malthus. Fou una teoria demogràfica la que va permetre a Darwin formalitzar la seva teoria sobre l'origen de les espècies a partir d'aquella infinitat de dades que havia recollit com a naturalista durant el seu periple al voltant del món a bord del Beagle.

Com veiem les teories sociobiològiques beuen a les fonts de la demografia, això és, dels estudis poblacionals. Pel que fa a una disciplina sectorial com ara la història de l'educació física i l'esport, convé fixar-se en aquesta circumstància, ja que a partir de la suposada i hipotètica relació entre el biològic —concretada en punts com el de la lluita per la vida o la mateixa selecció natural— i el social —la sort de les diverses poblacions i cultures— es pretén donar compte i raó de

la gènesi de l'educació física i de l'esport. Vistos sota aquesta perspectiva els exercicis físico-corporals no serien més que respostes que l'home ha llançat històricament per tal d'adaptar-se al medi i sortir guanyador en el seu combat de la lluita per la vida. A fi de comptes per a aquesta mena de pensament biologicista només els més aptes són capaços de sobreviure. Però no només això, perquè la previsió humana exigeix continuar practicant aquells exercicis més convenients —segons les condicions que determinen cada cultura— per tal d'aconseguir una millor adaptació al medi, és a dir, una millor preparació física que garanteixi amb èxit la superació de les dificultats que imposa la dinàmica de la lluita per la vida.

Notes

- (1) Podeu trobar un magnífic estat de la qüestió sobre aquest mateix tema en l'article del professor Javier Olivera Betrán "Reflexions sobre l'origen de l'esport", *Apunts d'Educació Física i Esports*, núm. 33, setembre 1993, pp. 12-23.
- (2) Maxwell, L. Howell "Réflexions sur la place des sports, des jeux et des activités physiques durant l'Antiquité", a Jean Paul Massicotte et Claude Lessard *Histoire du Sport de l'Antiquité au XIX siècle*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, Québec 1984, pp. 9-19.
- (3) J. Moltmann *Un nuevo estilo de vida sobre la libertad, la alegría y el juego*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1981, p. 117.
- (4) H. Cox, *Las fiestas de locos (Para una teología feliz)*. Taurus, Madrid 1972.
- (5) Huizinga, J. *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos, Revista de Occidente*, Madrid 1945, pp. 110-111.
- (6) J. Huizinga *Homo ludens*, Alianza Editorial, Madrid 1972.
- (7) La crítica de R. Caillois a les teories de J. Huizinga va aparèixer, en forma d'article "Jeu et sacré", a la revista *Confluences*, núm. 10, març de 1946, pp. 66-77. També fou inclòs, a mode d'apèndix, al seu llibre *L'homme et le sacré*. Gallimard, París 1963, pp. 199-213.
- (8) R. Caillois *Teoría de los juegos*, Seix Barral, Barcelona 1958.
- (9) Sobre aquest punt vegeu els articles de Juan Mestre "Goya o los juegos y recreos de una sociedad española", a *Deportes* 2.000, números 64 (maig 1974) i 65 (juny 1974), pp. 6-9 i 66-71, respectivament. També podeu consultar sobre el tema la comunicació de la professora Maria Teresa González Aja "Les jeux dans la peinture de Goya", a *Sports, Arts et Religions*, UFRSTAPS de l'Université de Paris X Nanterre, pp. 206-214. La temàtica taurina a Goya ha estat abordada monogràficament per B. Remache Benjamin en el llibre *Goya y los toros*, Herald de Aragón, Saragossa 1988.
- (10) B. Durling *Des jeux aux sports. Repères et documents en histoire des activités physiques*, Vigot, París 1984. Vegeu també l'obra col·lectiva, presentada per Alfred Wahl *Des jeux et des sports*, Actes de Colloque de Metz, 26-28, setembre 1985, Centre de recherche histoire et civilisation de l'Université de Metz 1986.
- (11) Vegeu sobre el tema la introducció de Carlo Bascetta al llibre *Sport et Giuochi. Trattati e scritti dal XV al XVIII secolo*, Edizioni Il Polifilo, Milà 1978.
- (12) Carmen Marina Barreto Vargas "Juegos, deportes y cultura: una visión antropológica", a *Juegos y deportes autóctonos de Canarias*, Instituto de Educación Física de Canarias-Universidad de Las Palmas, 1990, pp. 17-27.
- (13) Com a exemple de les possibilitats metodològiques d'aquesta mena d'enfocaments esmentem l'excel·lent estudi de Jean-Michel Mehl, "Le jeu de paume: un élément de la sociabilité aristocratique à la fin du Moyen Age et au début de la Renaissance", a *Sport-Histoire*, 1, 1988, 19-30.
- (14) Sobre el tema del joc, amb implicacions i referències a la història d'Espanya, consulteu el llibre de José Antonio González Alcantud *Tractatus Ludorum. Una antropológica del juego*, Anthropos, Barcelona 1993.
- (15) Cristóbal Moreno Palos *Juegos y deportes tradicionales en España*, Alianza Editorial, Madrid 1992.
- (16) Com a estudis recents que comparteixen aquesta tesi esmentem —entre altres— els següents treballs: B.W.W. Aitken "The emergence o born-again sport", a *Studies in Religion*, 1989, 18, núm. 4, pp. 319-405 i J. Moltmann "Olympie entre la politique et la religion", a *Concilium*, 1989, núm. 225, pp. 121-130.
- (17) Francisco Rodríguez Adrados *Fiesta, comedia y tragedia*, Alianza Editorial, Madrid 1983.
- (18) E. Rhode *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1983.

- (19) Sobre la història de la gladiatòria i el món dels espectacles romans hi ha una extensa bibliografia. N'hem seleccionat alguns títols: R. Auget *Los juegos romanos*, Aymá, Barcelona 1972; S. Barthelemy, D. Gourevitch *Les loisirs des Romains*, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, París 1975; J.C. Golvin, Ch. Landes *Amphitheatres & Gladiateurs*, Presses du CNRS, París 1990; *Lo sport nel mondo antico. Ludi, munera, certamina a Roma*, Edizioni Quasar, Roma 1987; L. Robert *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Bibliothèque de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, fasc. 28, París 1940; A. Teja *L'esercizio fisico nell'antica Roma*, Edizioni Studium, Roma 1988; G. Ville *La Gladiature en Occident, des origines à la mort de Domitien*, Bibliothèque des Ecoles Françaises de Rome et d'Athènes, fas. 240, Roma 1981.
- (20) Carl Diem *Historia de los deportes*, Luis de Caralt, Barcelona 1966.
- (21) Sobre el tema Mircea Eliade *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid 1981, en especial pp. 323-325.
- (22) Gilbert Andrieu *Sports, arts et Religions*. Sous la direction de... Editions C.R. Staps París X. 1989.
- (23) G. Van Der Leeuw *Phänomenologie der Religion*, Tübinga, 1933. També en traducció al castellà: *Fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic 1964. Sobre la dansa G. Van der Leeuw escriu el 1933 *In dem Himmel ist ein Tanz. Ueber die religiöse Bedeutung des Tanzes und des Festzuges*. Podeu trobar-ne una síntesi a la *Fenomenología de la Religión*, versió castellana, pp. 358-364.
- (24) Ulrich Popplow "Origen y comienzos de los ejercicios físicos", a *Citius. Altius. Fortius*, Madrid, XV, 1973, pp. 136-154.
- (25) Sobre ritus d'iniciació podeu consultar, entre d'altres, les obres següents: Arnold Van Gennep *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid 1986; Jean La Fontaine *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*, Lerna, Barcelona 1987; J. Ries i H. Limet *Les rites d'initiation*, Actes du Colloque de Liège et de Louvain la-Neuve, 20-21 de novembre de 1984, Homo Religiosus 13 (Louvain-la-Neuve), Centre d'Histoire des Religions, 1986.
- (26) Mircea Eliade *Iniciaciones místicas*, Taurus, Madrid 1975.
- (27) Deobald B. Van Dalen, Bruce L. Bennett *A world history of physical education. Cultural, Philosophical, Comparative*. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Hersey, 1971 (segunda edició).
- (28) Bernard Jeu *Análisis del deporte*, Bellaterra, Barcelona 1988.
- (29) Ortega y Gasset, J. *Obras Completas*, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid 1983, tomo II, pp. 607-623. Sobre aquest assaig vegeu Muñoz Arnaú, J.A. *Sobre el origen y el sentido deportivo del Estado y de la Política*, a Cátedras Universitarias de Tema Deportivo Cultural, núm. 11, 1973 (Universitat de Navarra-DNEFD), pp. 11-24.
- (30) Alexandra David-Neel *Iniciaciones e iniciados del Tíbet*, La Pléyade, Buenos Aires 1976.
- (31) Gilbert Andrieu "La respiration reflète de nos aspirations", en *Sport, Arts et Religions*, obra esmentada, pp. 20-33.
- (32) Mircea Eliade *Patanjali et le Yoga*, Editions du Seuil, París 1960. Tambien Mircea Eliade *Yoga. Inmortalidad y libertad*, Pléyade, Buenos Aires 1977.
- (33) Wolfgang Eichel "El desarrollo de los ejercicios corporales en la sociedad prehistórica", a *Citius. Altius. Fortius*, XV, 1973, pp. 95-134. Vegeu també, d'aquest mateix autor i en col·laboració amb Wilhelm Beier, Harry Jahnel, Wolfgang Pahncke i Lothar Skorning *Illustrierte Geschichte der Körperkultur*, Sportverlag, Berlín 1983, 2 vols. Sobre el tema dels exercicis corporals a la societat prehistòrica, vegeu el primer volum, pp. 11-23 especialment.
- (34) Aristòtil *La Política*, Edició preparada per Carlos García Gual i Aurelio Pérez García, Editora Nacional 1977, p. 61.
- (35) B. Rigauer *Sport and work*, Columbia University Press, New York 1981.
- (36) Aquesta polèmica fou recollida en un volum publicat el 1972 per la casa Maspero de París, amb l'epígraf següent: *Sport, culture et répression*. Posteriorment va aparèixer l'edició espanyola *Partisans. Deporte, cultura y represión*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona 1978.
- (37) W. Reich *La lucha sexual de los jóvenes*, pròleg de l'edició francesa per Jean Marie Brohm, Granica editor, Buenos Aires 1972.
- (38) J.M. Brohm *Sociología política del deporte*, Fondo de Cultura Económica, Mèxic 1982.
- (39) J.M. Brohm *Le mythe Olympique*, Christian Bourgois, París 1981.
- (40) Sobre el pensament polític de Hobbes s'han escrit diversos estudis recentment. N'esmentem, entre altres, els d'A. Cruz Prados *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Eunsia, Pamplona 1986; N. Bobbio *Thomas Hobbes*, Paradigma, Barcelona 1991; així com la reedició del clàssic estudi de F. Tönnies *Hobbes*, Alianza Editorial, Madrid 1988.
- (41) T. Hobbes *Del ciudadano*, capítol X, 1. Esmentat en la versió d'Enrique Tierno Galván i M. Sánchez Sarto *Del ciudadano y Leviatán*, segons edició d'E. Tierno Galván, Tecnos, Madrid 1991, p. 12.
- (42) M. Spivak *Les origines militaires de l'éducation physique en France (1744-1848)*. Ministère de l'Etat. Charge de la Defense Nationale. Etat Major de l'Armée de Terre. Service Historique. Chateau de Vincennes. 1972; P. Arnaud *Le militaire, l'écolier, le gymnaste. Naissance de l'éducation physique en France (1869-1889)*. Presses Universitaires de Lyon 1991.
- (43) En aquest sentit ens fem ressò aquí de la ponència presentada per l'historiador alemany Heiner Gillmeister al Congrés internacional Society for the History Physical Education and Sport, celebrat a Las Palmas el 1991. Vegeu-ne una síntesi, "The written challenge in the medieval tournament and its continuation in modern traditional games", a ISHPES Bulletin, Lovaina, 3, 1991.
- (44) N. Elias i E. Dunning *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1992.
- (45) J. Xirau "Lo fugaz y lo eterno", a *Amor y Mundo y otros escritos*, Península, Barcelona 1983.
- (46) H. Spencer *De la educación intelectual, moral y física*, Imprenta de R. Baldarique, Sevilla, 1879. El 1880 se'n va publicar una altra edició (Madrid. Imprenta de Manuel G. Hernández), que fou corregida i augmentada el 1884 a la vista de la versió anglesa del 1883. Per l'èxit de l'obra va continuar, publicant la casa editorial F. Sempere y Compañía de València una nova versió el 1900, a la qual van seguir dues noves edicions, el 1901 i el 1908 respectivament, llançades al mercat per D. Appleton y Compañía de Nova York. D'aquesta manera, entre el 1879 i el 1908 es van registrar un total de sis edicions.